К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Православная Энциклопедия

XLVI



Рождество Христово.
Икона из иконостаса Покровской ц. Новодевичьего мон-ря. Ок. 1690 г.
Иконописец Кирилл Уланов (ГИМ)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XLVI
МИХАИЛ ПСЕЛЛ — МОПСУЕСТИЯ

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 Беларуси
С. Э. Приходько,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
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
А. В. Гордеев,
Губернатор Воронежской области

Г. О. Греф,
Президент, Председатель Правления
ПАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
Наблюдательного совета
ООО Компания «Базовый элемент»
А. Г. Дюмин,
Губернатор Тульской области
М. В. Ковтун,
Губернатор Мурманской области
Н. В. Комарова,
Губернатор Ханты-Мансийского
автономного округа — Югры
Н. И. Меркушкин,
Губернатор Самарской области
Г. С. Полтавченко,
Губернатор Санкт-Петербурга
М. Г. Решетников,
И. о. Губернатора Пермского края

И. М. Руденя,
Губернатор Тверской области
М. В. Сеславинский,
Руководитель Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
Г. В. Солдатенков,
Президент-председатель
правления АО «БМ-Банк»
В. П. Шанцев,
Губернатор Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
В. В. Якушев,
Губернатор Тюменской области
В. И. Сучков,
Руководитель Департамента
национальной политики
и межрегиональных связей
города Москвы,
ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

И. А. Андреева,
Начальник Управления библиотечных фондов (Парламентская библиотека) Аппарата Государственной Думы
Г. А. Балыхин,
Член Комитета Государственной Думы по образованию и науке
С. А. Гаврилов,
Председатель Комитета Государственной Думы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений
С. С. Говорухин,
Председатель Комитета Государственной Думы Федерального Собрания РФ по культуре
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
Первый заместитель Председателя Государственной Думы Федерального Собрания РФ
Л. Л. Левин,
Председатель Комитета Государственной Думы по информационной политике, информационным технологиям и связи
А. В. Логинов,
Заместитель Руководителя Аппарата Правительства РФ
С. В. Михайлов,
Генеральный директор ИТАР-ТАСС
В. А. Никонов,
Председатель Комитета Государственной Думы по образованию и науке
Ю. С. Осипов,
Советник Российской академии наук
С. А. Попов,
Заместитель Председателя Комитета Совета Федерации по Регламенту и организации парламентской деятельности
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель Академического Малого театра
П. О. Толстой,
Заместитель Председателя Государственной Думы
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
А. В. Щипков,
Первый заместитель председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ, советник Председателя Государственной Думы на общественных началах, ответственный секретарь совета

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали: Московская Духовная Академия (МДА), Санкт-Петербургская Духовная Академия (СПбДА), Московский государственный университет (МГУ), Институт российской истории Российской академии наук (РАН), Институт всеобщей истории Российской академии наук, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная Семинария Русской Православной Церкви За границей, Киево-Печерская лавра, Оптина пустынь, Троице-Сергиева лавра, Успенская Почаевская лавра, Кириллов Белозерский монастырь, Князь-Владимирский собор (Санкт-Петербург), Церковно-археологический кабинет МДА, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Национальный центр рукописей Грузии имени К. Кекелидзе, Библиотека Российской академии наук, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Российская государственная библиотека, Российская государственная историческая библиотека, Российская национальная библиотека, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей изобразительных искусств Республики Карелии, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Угличский государственный историко-архитектурный и художественный музей, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций: З. Абашидзе, Т. В. Анатониева, Э. Драгнев, Л. В. Герашко, И. В. Ефременко, Я. Э. Зеленина, И. В. Злотникова, М. В. Зубова, свящ. Игорь Палкин, А. А. Кириков, Ю. Н. Коломыцева, прот. Николай (Чернышов), П. Паламар, А. С. Преображенский, Ф. Р. Романов, Н. С. Шапошникова.

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 Академий 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*
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*
А. Г. Халдеакис, *профессор Афинского университета*
А. О. Чубарьян, *научный руководитель 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, д-р ист. наук), Белорусское (прот. Димитрий Шиленок), 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*
Агиографии Восточных христианских Церквей	*О. Н. Афиногенова, А. Н. Крюкова, О. В. Лосева*
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, Е. А. Заболотный, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева*
Поместных Православных Церквей	*Н. Н. Крашенинникова, М. М. Розинская*
Латинская	*Н. И. Алтухова*
Протестантизма и религиеведения	*И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина*
Страноведения	*В. М. Хусаинов*

Выпускающая редакция:
Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)
А. В. Милованова (выпускающий редактор)
Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, 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), В. С. Берлин, А. Л. Мелешко, О. В. Руколь (справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева, Е. В. Гущина, Ю. В. Иванова, С. Г. Извеков, Т. С. Павлова, А. Г. Перкина, А. В. Русанов (группа информации и проверки)
В. Н. Шишкова (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, Н. С. Артёмов (производственно-полиграфическая служба)

Административная группа: Е. Б. Братухина, О. Л. Данова, Е. Б. Колюбин, А. В. Ковалькова, С. Н. Кузина, 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

МИХАЙЛ ПСЕЛЛ [греч. Μιχαὴλ Ψελλός] (1018, К-поль — ок. 1078 или 90-е гг. XI в.), мон., визант. политик, в сер. 40-х — сер. 70-х гг. XI в. был одним из наиболее влиятельных придворных советников; ученый-энциклопедист, историк, литератор, философ, богослов, выдающийся деятель визант. культуры. Основные сведения о жизни М. П. содержатся в его «Хронографии» и др. сочинениях. Тем не менее замечания М. П. о себе кратки и не позволяют интерпретировать их уверенно. Т. о., реконструкция ряда эпизодов жизни и политической деятельности М. П. остается спорной.

Мирское имя М. П.— Константин или Констант. Он род. в К-поле в квартале близ Нарсийского мон-ря, в семье столичных чиновников. Среди предков М. П. известны люди, занимавшие должность ипата и носившие титулы патрикиев. Однако к XI в. род Пселлов пришел в упадок. Его дед и бабка дожили до 40-х гг. XI в.; имя отца неизвестно, он умер ок. 1038 г. Мать М. П. Феодота, из столичной семьи невысокого происхождения, после смерти мужа приняла монашество, умерла в 1054 г. У М. П. были 2 старшие сестры, их имена также неизвестны; старшая сестра умерла юной в 1032 г.

М. П. получал образование, состоявшее из 3 ступеней. С 5 до 8 лет он обучался в начальной школе грамматики. После этого родственники М. П. решили, что на этом его обучение можно закончить. Однако по настоянию матери он продолжил заниматься, изучать древнегреч. язык и классических авторов и вскоре обнаружил блестящие способности. С 16 лет М. П. начал заниматься риторикой, вероятно у знаменитого педагога *Иоанна Мавропода,* позднее ставшего митрополитом Евхаиты. Учеба М. П. завершилась ок. 1037–1038 гг. Он называл Мавропода своим единственным учителем, вероятно, тем самым особо выделяя его вклад в свое образование.

О первых годах самостоятельной карьеры М. П. сведения противоречивы. Уже в юном возрасте он оказался в числе визант. придворных. В конце правления имп. *Михаила IV Пафлагона* (1034–1041) он находился на гос. службе в столице, был знаком с Иоанном Орфанотрофом и был его «сотрапезником» (*Mich. Psell.* Chron. P. 57). В правление имп. *Михаила V Калафата* (1041–1042) он занимал пост имп. секретаря и участвовал в церемониальных выходах императора (*Mich. Psell.* Chron. P. 94–95). В это время было написано наиболее раннее из известных сочинений



Михаил Пселл и имп. Михаил VII Дука. Миниатюра из Четвероевангелия Иоанна Каливита. XI в. (Ath. Pantokr. 234. Fol. 245a)

М. П.— стихотворное послание к императору с просьбой назначить его на пост нотария (*Psell.* Scripta minora. P. 49). М. П. упоминал также, что совершил поездку в Месопотамию, скорее всего по делам службы, а также некоторое время исполнял должность фемного судьи в Филадельфии (Фракисий или Фригия?) и в феме Вукелляриев.

В нач. 40-х гг. XI в. М. П. женился на представительнице очень знатного рода, возможно Аргиров. Дочь от этого брака умерла в 9 лет в нач. 50-х гг. После ее смерти М. П. удочерил некую девочку, к-рую в 1053 г. выдал замуж за Елпидия Кенхри (*Любарский.* 2001. С. 222). Однако их брак оказался неудачным, и в авг. 1056 г. М. П. принял участие в судебной тяжбе против своего зятя, который по неизвестным причинам впал в немилость М. П. и должен был развестись с его приемной дочерью.

Вскоре после начала правления имп. *Константина IX Мономаха* (1042–1055) М. П. был введен в состав синклита, получил должность протасикрита и вошел в состав правительства, будучи посвящен во все гос. тайны (*Mich. Psell.* Chron. P. 113). Константин Мономах благоволил к ритору и часто советовался с ним по различным вопросам; М. П. сопровождал его даже в военных кампаниях. В этот период М. П. весьма влиятельный вельможа, получивший звание ипертима, а также вестарха (суть его обязанностей не вполне ясна). В сер. 40-х гг. XI в. была проведена реформа высшей к-польской школы (иногда называется ун-том), были образованы 2 отд-ния — юридическое и философское. Ок. 1045 г.

М. П. был назначен ипатом философов, главой философского отд-ния, главой юридического отд-ния стал Иоанн Ксифилин (К-польский патриарх *Иоанн VIII Ксифилин* с янв. 1064 по 1075) (*Mich. Psell.* Encomium ad Ioanni Xiphilini // Bibliotheca graeca medii aevi / Ed. C. Sathas. Athenai; P., 1874–1876. T. 4. P. 433; Novella constitutio saec. XI medii / Ed. R. Salac. Pragae, 1954. N 6; *Mich. Attal.* Hist. 1853. P. 27). Это назначение поставило М. П. в ранг главного ученого и ритора империи, что явилось признанием его научных и лит. заслуг и его успешной придворной деятельности. В то же время благодаря дружбе с имп. Константином IX М. П. превратился в крупного землевладельца. Специальными хрисовулами император подарил ему дом в К-поле, пожаловал во владение василикат Мадит (близ Авидоса), даровал права харистикария мон-рей на *Олимпе* Вифинском (Келлийского, Кафарского и Мидикийского). В последующие десятилетия состояние М. П. лишь увеличивалось. Он был харистикарием мон-рей в обл. Волерон на Балканах, имел право сбора податей с Трапезийского мон-ря в феме Опсикий (Вифиния), владел рядом др. земельных участков и пользовался финансовыми привилегиями. Т. о., успешная придворная карьера М. П. обеспечила ему и высокое положение в научных кругах, и богатство.

40-е годы XI в. стали временем расцвета деятельности кружка придворных интеллектуалов, в к-рый помимо М. П. входили Иоанн Мавропод, Иоанн Ксифилин, а также Константин Лихуд, занимавший пост логофета дрома (1-го министра; в 1059–1063 К-польский патриарх *Константин III Лихуд*). Своим друзьям М. П. посвятил большое число посланий, похвальных слов, научных и философских сочинений. Опасаясь за свое будущее, друзья поклялись в случае опалы или угрозы преследования со стороны властей вместе принять монашеский постриг. Ок. 1050 г. положение Лихуда в правительстве пошатнулось, и он ушел в отставку. Над его друзьями нависла угроза репрессий; все они боялись гнева императора, хотя суть обвинений, которые им могли быть предъявлены, неясна. Друзья М. П. один за другим удалились из столицы и приняли монашество в соответствии с прежним договором. Однако М. П. остался при дворе, сохранив доверие имп. Константина IX, выступал в защиту Иоанна Мавропода. В июле 1054 г., когда произошло *разделение Церквей* и в К-поль прибыло посольство от папы Римского, М. П. принял участие в переговорах между императором и патриархом *Михаилом I Кируларием*. Он был в числе депутатов, вручавших имп. послание патриарху; Константин IX безуспешно надеялся добиться от Кирулария толерантной позиции по отношению к латинянам.

М. П. принял монашество в конце лета или осенью 1054 г., после перенесенной им тяжелой болезни, а после смерти имп. Константина IX в нач. 1055 г. отправился в мон-рь на Олимпе Вифинском. Однако, пробыв в мон-ре несколько месяцев и не найдя в себе сил для аскетического подвига, М. П. воспользовался настойчивыми приглашениями имп. Феодоры, чтобы вернуться в столицу. К 1056 г., уже будучи монахом, он вновь занял видное положение при дворе, несмотря на то что нек-рые жители К-поля и придворные осуждали его за столь противоречивший его сану образ жизни (*Mich. Psell.* Chron. P. 212–213). При имп. *Михаиле VI Стратиотике* (1056–1057) М. П. оказался в центре политических событий. Летом 1057 г. теряющий поддержку константинопольцев и военного сословия император поручил М. П., Константину Лихуду и Феодору Алопу отправиться на переговоры с полководцем *Исааком I Комнином* (император в 1057–1059), поднявшим мятеж в М. Азии. Миссия не увенчалась успехом, т. к., с одной стороны, Исаак не пошел на к.-л. значимые уступки, а с другой — вернувшись в К-поль, сановники обнаружили, что в городе уже началось восстание против Михаила VI. Спустя неск. дней Исаак вошел в К-поль и был провозглашен новым императором. Тем не менее М. П. вновь сумел сохранить свое положение при дворе, стал одним из важнейших советников Исаака, и тот возвел его в сан проэдра синклита — высший гражданский чин в империи. В 1059 г. М. П. сыграл одну из ведущих ролей в передаче власти от смертельно больного Исаака Комнина к представителю рода Дук. Новый имп. Константин X Дука (1059–1067) оказался многим обязан М. П. В период его правления М. П.— наиболее влиятельный сановник, с которым император советуется по множеству вопросов, доверяет ему воспитание своих сыновей (старший из них, Михаил VII, визант. император в 1071–1078). В 1064 г., после смерти патриарха Константина Лихуда, по совету М. П. Константин X возводит на Патриарший престол Иоанна VIII Ксифилина. Правлению Константина X посвящены наиболее восторженные главы «Хронографии» М. П.

После смерти Константина X в 1067 г. М. П. остался советником вдовствующей имп. Евдокии, к-рая возглавила регентский совет при сыновьях Михаиле и Константине, воспитанниках М. П. В дек. 1067 г. по желанию Евдокии власть была передана имп. *Роману IV Диогену* (1068–1071), за к-рого императрица вышла замуж. М. П., по его уверению, выступал против этого решения, указывая на ненадежность нового брачного союза, а также, вероятно, рассчитывая на буд. перспективу укрепления самостоятельного правления рода Дук. По утверждению М. П., его отношения с Романом Диогеном не сложились: император относился к нему подозрительно и брал с собой в военные походы, чтобы держать его под присмотром вдали от столицы. Однако возможно, что указания М. П. в «Хронографии» на вражду с Диогеном были предназначены для того, чтобы отмежеваться от императора, потерпевшего поражение в 1071 г. и лишенного власти и жизни Дуками. Так или иначе, но при Романе Диогене М. П. по-прежнему играл видную роль в политической жизни К-поля, формально сохраняя свое положение в числе регентов юных Михаила и Константина Дук.

Осенью 1071 г., после разгрома и пленения Романа Диогена тюрками-сельджуками, М. П. становится одним из главных сторонников восстановления самостоятельного правления Дук. Он участвует в перевороте в К-поле, в ходе к-рого на престол был возведен имп. Михаил VII Дука. Летом 1072 г. Роман Диоген оказался в руках Дук и, вероятно не без совета М. П., был ослеплен, когда под конвоем направлялся из Киликии в К-поль; спустя месяц он умер. Во время этих событий М. П. написал Роману Диогену утешительное послание. Это сочинение исследователи признали образцом беспринципности и изворотливости М. П. как политика (*Безобразов.* 2001. С. 123–125; *Любарский.* 2001. С. 225). До сер. 70-х гг. XI в. он оставался при дворе

советником имп. Михаила VII, продолжал ученые занятия и организовывал диспуты с представителями правящей семьи.

Дальнейшая судьба М. П. остается во многом неизвестной. Последние события, упомянутые им в «Хронографии», относятся к 1074–1075 гг. К этим же годам относятся последние точно датируемые сочинения М. П.: гомилия «О чуде во Влахернах» и «Монодия на смерть патриарха Иоанна Ксифилина». После сер. 70-х гг. XI в. о жизни и работах М. П. достоверных сведений почти не сохранилось. Визант. писательница *Анна Комнина* (сер. XII в.) упоминает, что в конце жизни М. П. покинул К-поль. Письма М. П. братьям Константину и Никифору Кируляриям были написаны за пределами столицы. В то же время, по мнению Я. Н. Любарского, такие поздние сочинения М. П., как энкомии Константину Лихуду и Иоанну Мавроподу, были написаны в К-поле после 1075 г., а монодия митр. Никифору Эфесскому — не ранее 1078 г.

Дата смерти М. П. остается предметом напряженных споров среди исследователей. Среди них есть сторонники ранних датировок — между 1076 и 1078 гг., и авторы, указывающие на 90-е гг. XI в. В «Истории» Михаила Атталиата (кон. XI в.) дважды упоминается некий Михаил из Никомидии, к-рый занимал пост ипертима и к-рый умер ок. 1078 г. Ранее нек-рые исследователи были склонны отождествлять его с М. П. Однако в наст. время большинством ученых эта гипотеза отвергнута, но среди зап. специалистов мнение о ранней датировке смерти М. П. преобладает (*Kaldellis.* 2011; *Jeffreys.* 2014; Chronographia. 2014. S. XV–XVI). В российской науке более предпочтительным считается мнение Любарского о смерти М. П. в кон. 90-х гг. XI в. (*Sonny.* 1894; *Любарский.* 2001. С. 214, 227–231; *Каждан, Schminck.* 2001).

Сочинения. М. П. писал практически во всех жанрах визант. словесности. Первая попытка научной систематизации его наследия принадлежит греч. эрудиту XVII в. Льву Алляцию (De Psellis et eorum scriptis diatriba. R., 1634). Исчерпывающий обзор сочинений (ок. 1200 позиций) и рукописей, в к-рых они полностью или частично сохранились, представлен в репертории П. Мура (*Moore.* 2005). Со времени его публикации были обнаружены новые находки и уточнены датировки некоторых рукописей (*Crostini.* 2014). Так, бумажный кодекс Laur. Plut. 57.40, содержащий собрание сочинений М. П., ранее датировавшийся XV в., в 2010 г. был передатирован кон. XI — нач. XII в. (*Bianconi.* 2010). Абсолютное большинство сочинений (ок. 1 тыс.) надежно атрибутированы М. П., относительно авторства других идут споры. Авторство ряда сочинений, прежде считавшихся принадлежащими М. П., было пересмотрено. Так, было установлено, что «Речь на обрушение храма св. Софии в 989 г.» (Oratoria minora. 1985. P. 131–134) была написана непосредственно после события (*Mango.* 1988). По подсчетам С. Папаиоанну, из 1790 рукописей, учтенных Муром, только 267 датируются XI–XIV вв. и содержат сочинения, авторство которых несомненно принадлежит М. П. (*Papaioannou.* 2006. S. 341). Нек-рые произведения, в рукописной традиции приписанные М. П., сохранились во фрагментах в составе философских и естественнонаучных антологий (напр., собрание Bodl. Barocc. 131, составленное в 1250–1270). Рукописи, созданные по заказу М. П. или принадлежавшие ему, неизвестны. Единственная рукопись, восходящая ко времени жизни М. П. (Bodl. Clark. 15), содержит неск. строк из одной его дидактической поэмы без указания авторства (*Papaioannou.* 2012. P. 305). Проект научного издания наследия М. П. был инициирован в 1972 г. Л. Г. Вестеринком, в 1985–2014 гг. в нем. серии Bibliotheca Teubneriana вышло 10 томов.

Условно в лит. наследии М. П. можно выделить: исторические сочинения; богословские труды; философские сочинения; речи на различные темы; агиографию; поэзию; переписку; работы по теории красноречия. Также М. П. писал естественнонаучные труды (граница между ними и философскими сочинениями не всегда отчетлива) и создал множество малых риторических и учебных зарисовок (порицания нерадивых учеников, игровые похвалы клопу, блохе, вши — Oratoria minora. 1985. P. 69–110). Однозначное отнесение некоторых произведений к тому или иному жанру не всегда возможно. Так, издатель «Хронографии» Д. Р. Райнш относит речь М. П., обращенную к имп. Константину IX Мономаху в апр.—мае 1043 г. (Orationes panegyricae. 1994. P. 18–50), к жанру историографической прозы (Chronographia. 2014. S. XVI), Любарский считает риторическим произведением не только эту речь, но и тексты, носящие отчетливо агиографический характер, напр. Энкомий прп. Симеону Метафрасту (*Любарский.* 2001. С. 497–498, 507).

Исторические произведения. «Хронография» — признанный шедевр визант. исторической прозы и основной источник сведений по политической истории сер. XI в. При этом М. П. относился к своим историческим занятиям как к второстепенной деятельности, в Византии в последующие века «Хронография» была практически неизвестна. Она имела небольшое влияние на историографическую традицию (хотя так или иначе ее использовали Михаил Атталиат, Продолжатель Скилицы, Никифор Вриенний, Анна Комнина и Михаил Хониат — *Reinsch.* Wer waren. 2013), в полном виде она сохранилась в единственном списке — кодексе P (Paris. gr. 1712). Он был создан в кон. XII в., в этом тексте «Хронография» (Fol. 322–420v) следует за «Хроникой» Псевдо-Симеона и «Историей» Льва Диакона, образуя единое историческое повествование, начинающееся с Сотворения мира (*Snipes.* 1991). Предположительно рукопись была создана в к-польском мон-ре св. Иоанна Предтечи в Петре и оставалась там по меньшей мере до 1-й четв. XV в. (Chronographia. 2014. P. XXI). Писцом XII в. написана часть «Хронографии» до 178-й гл. VII кн. Завершающие главы дописаны на дополнительных листах в сер. XV в. на о-ве Крит. Кодекс S (Sinait. gr. 1117. Fol. 277v — 279v), созданный в сер. XIV в. в Мистре, содержит только последний разд. «Хронографии» (VII 154–181) и отражает независимую от кодекса P линию развития текста. Кодекс P содержит ряд сложных мест, интерпретация которых потребовала неоднократного переиздания «Хронографии» (с 1874 по 2014 вышло 5 изданий) и внесения многочисленных эмендаций (перечень работ, посвященных критике текста, см. в: Chronographia. 2014. P. XVIII–XXXI). В основу издания Райнша 2014 г. положены новые эдиционные принципы, учитывающие византийскую пунктуацию, отражающую ритмическую организацию текста, рассчитанно-

го не только на чтение, но и на восприятие на слух.

«Хронография» создавалась на протяжении многих лет. Работа над текстом началась не позже 1057 г. (*Любарский*. 2001. С. 410–411). Первоначально она задумывалась как рассказ о событиях, происшедших между янв. 976 г., когда началось самостоятельное правление *Василия II Болгаробойцы*, и кон. 1059 г., когда Византийский престол занял имп. Константин X Дука. Т. о., первоначальная редакция, созданная ок. 1060 г. (после отречения, но до кончины имп. Исаака I Комнина), заканчивалась на 91-й гл. VII кн. Именно к ней относится лемма в кодексе P («...вплоть до провозглашения императором Константина Дуки»). Возможно, текст «Хронографии» сохранился не полностью: изложение событий начинается без к.-л. предисловия со слов: «Вот так расстался с жизнью император Иоанн Цимисхий...» Вероятно, составитель кодекса P посчитал нужным пропустить начало сочинения, поскольку оно содержательно пересекалось с завершающими разделами «Истории» Льва Диакона, помещенными в рукописи перед «Хронографией». Раздел, охватывающий правление имп. Константина X (VII 92–121), был создан в правление Михаила VII Дуки, т. е. не ранее нач. 1071 г., раздел, повествующий о Евдокии Макремволитиссе и Романе IV Диогене (VII 122–164),— ок. 1074 г. Завершающая часть «Хронографии» (VII 165–181), посвященная Михаилу VII и другим представителям рода Дук, была написана, по одним данным, в 1074 г. (*Reinsch*. Wie und wann. 2013), по другим — после 1075 г. (*Любарский*. 2001. С. 410–411). В кодексе P после «Хронографии» помещено «Письмо императора к Фоке», которое, как доказал Любарский, является обращением Василия II к мятежнику Варде Фоке в 987 г. (*Ljubarskij*. 1977). Письмо представляет собой часть архива М. П., к-рый тот использовал при работе над своим историческим сочинением. Подзаголовки разделов в кодексе P принадлежат не М. П., а редактору.

Несмотря на заглавие, «Хронография» представляет собой не хронику, а историю. М. П. подчеркивает, что осознанно отказывается от анналистического принципа изложения материала, и настаивает на мемуарном характере сочинения (*Любарский*. 2001. С. 415–417). Повествование М. П., охватывающее ок. 100 лет визант. истории, практически полностью лишено хронологических указаний и датировок. М. П. не уделяет внимания военным кампаниям императоров, сосредоточивая внимание на придворных интригах. Михаил Атталиат и Иоанн Скилица, описывавшие те же события, что и М. П., но не являвшиеся их непосредственными участниками, иногда приводят более точные данные и подробности, отсутствующие у М. П. Автобиографичность сочинения М. П. делает его ценнейшим историческим источником, вместе с тем попытки прочитать его буквально, не учитывая сложную риторическую и жанровую игру, создают искаженную картину (*Jeffreys*. 2010). С т. зр. структуры сочинение М. П.— это отдельные биографии императоров, в каждой условно можно выделить 4 части: восшествие на престол, характеристика, деяния, смерть (или постриг). Хронология событий нередко нарушается, поскольку главной целью М. П. оказывается не последовательное изложение событий, а отражение эволюции характеров. Художественный метод М. П. отличают психологизм и внимание к портретам героев (*Любарский*. 2001. С. 438–486; *Lauritzen*. 2013), включение в повествование законченных сцен, близких по композиции и драматизму к эпизодам античного романа (*Polemis*. 2015). «Хронография» — пример изысканной риторической прозы, в к-рой авторский замысел раскрывают малейшие грамматические нюансы (напр., использование двойственного числа — *Reinsch*. Der Dual. 2013).

В рукописи Sinait. gr. 1117. Fol. 265–276v помимо заключительных глав «Хронографии» содержится еще одно историческое сочинение, приписанное М. П.,— «Краткая история» (Historia syntomos. 1990). В лемме указано, что автором сочинения является «ипертим Пселл». «Краткая история» состоит из небольших заметок о царствовании рим. правителей и царей начиная с Ромула и заканчивая Василием II, при этом рассказы о правлении некоторых императоров сознательно опущены, т. к. эти правители не совершили «ничего примечательного». Рассказ о Василии II прерывается на середине фразы. По мнению издателя В. Й. Артса, «Краткая история» не принадлежит М. П., а создана с опорой на «Хронографию» др. автором. Это предположение поддержали Райнш и А. Карпозилос (*Καρπόζηλος*. 2009. Σ. 155–168). Гипотезу об авторстве М. П. защищали К. Снайпс, Дж. М. Даффи и Папаиоанну (*Duffy, Papaioannou*. 2003) и Любарский. Последний полагал, что она могла быть написана для Михаила VII Дуки в период его ученичества у М. П. Именно к этому сочинению, а не к «Хронографии», по мнению Любарского (*Любарский*. 2001. С. 406), должна быть отнесена критическая ремарка о заслугах М. П. как историка во вступлении к сочинению Иоанна Скилицы (Пселл и др. предшественники Скилицы «...нанесли своим читателям скорее вред, нежели пользу» — *Scyl*. Hist. 3. 18–26). Оценку «Краткой истории» как лишенного оригинальности компилятивного сочинения подвергли сомнению вслед за Любарским Д. А. Черноглазов и Р. Точчи, отметив фрагменты, в которых М. П. творчески переработал и актуализировал материал своих источников (Хронография. Краткая история. 2003. С. 369–375; *Tocci*. 2014).

Богословско-философские труды. Среди разнородных работ М. П. для него самого богословие и философия имели первостепенное значение (*Beck*. Kirche und theol. Literatur. Bd. 2. S. 538). М. П. прежде всего считал себя философом. При этом в его наследии христ. богословие и философия, в основном связанная с изучением трудов античных авторов, тесно переплетены и рассматриваются, как правило, совместно, в одних и тех же сочинениях, но богословие и философия у М. П. не составляли неразрывного единства. Продумывая композицию своих сочинений, М. П. стремился демонстрировать обе сферы знания слитыми воедино, перемешивал идеи античных философов и отцов Церкви. Однако различные противоречия между ними М. П. отчетливо осознавал и не скрывал их перед учениками, так что в течение жизни он неоднократно подвергался обвинениям в излишних симпатиях к языческой мысли и от этих обвинений должен был оправдываться (*Garzya*. 1966/1967). Амбиции самого М. П. простирались столь далеко, что он называл себя восстановителем платонизма, который начал изучение древней мысли едва ли не с нуля, в то время когда в Византии это знание было уже почти потеряно (*Mich*.

Psell. Chron. P. 80–81). Многочисленные попытки исследователей охарактеризовать собственный оригинальный вклад М. П. в богословскую и философскую мысль до наст. времени не принесли убедительных результатов (*Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 21; *Аверинцев С. С.* Философия // Культура Византии. Т. 2. С. 50–51). Абсолютное большинство его трудов в этой сфере носят учебный характер. В соответствии со статусом М. П. они предназначались для работы с учениками, будь то царственные юноши из фамилии Дук или ученики К-польской высшей школы. Этими же дидактическими соображениями было продиктовано и использование М. П. как прозаических, так и стихотворных жанров. Очевидно, предполагая, что важные для обучения богословию и др. наукам сведения могут лучше запоминаться именно в стихах, М. П. охотно брался за создание подобных сочинений. В связи с этим прижизненная и посмертная слава М. П. в Византии в основном связана с тем, что он действительно был выдающимся преподавателем, внес большой вклад в развитие византийской школьной культуры и был способен к созданию большой научно-теоретической школы.

В ряде сочинений М. П. появляется мысль о том, что путь к познанию христ. истины, хотя она и выше разума, идет через упражнения разума в силлогизмах (*Mich. Psell.* Epist. 8, 31, 69, 77, 89, 109, 134–135). Подобные суждения создают резкий контраст между М. П. и западноевроп. схоластами его эпохи. Но известно и опирающееся на патристическую традицию утверждение М. П. о том, что подлинными философами являются не те, кто исследуют сущность вещей, но монахи, занимающиеся аскезой (*Mich. Psell.* Chron. P. 45). Взгляды М. П. носили эклектический характер и не выстраивались в к.-л. строгую систему иерархии. Вероятно, сам М. П. избегал преувеличивать значение систематического подхода к знанию; неизменно колеблясь во множестве вопросов и будучи готов принять то одно, то другое утверждение, он всегда имел в виду несколько различных возможностей для движения мысли.

Среди богословско-философских работ М. П. наиболее значителен трактат «Всестороннее учение» (Многоразличная наука), посвященный имп. Михаилу VII Дуке и предназначенный для обучения одновременно основам христ. вероучения и античной философии. Как и большинство др. подобных трудов М. П., трактат состоит из суммы конспектов из различных источников. Главы 1–20 являются суммой тезисов, отражающих основные принципы правосл. вероучения, взятых большей частью из трудов преподобных *Максима Исповедника* и *Иоанна Дамаскина;* главы 21–30 из «Основоположений богословия» Прокла, главы 31–36 из комментария Прокла к 1-му трактату 1-й «Эннеады» Плотина, главы 37–46 из комментария Симпликия к трактату Аристотеля «О душе», главы 51–54 из комментариев Прокла к «Тимею» Платона, главы 139–150 из комментария Олимпиодора к «Метеорологикам» Аристотеля.

Речи. Риторическое наследие М. П. включает энкомии, надгробные речи, инвективы, монодии, апологии, селентии, обвинительные речи, экфрасисы.

Яркими образцами эпидейктического красноречия М. П. являются энкомии, посвященные императорам, представителям имп. дома (имп. Евдокии после того, как она вышла замуж за Романа IV Диогена, нач. 1068 — Orationes panegyricae. 1994. P. 123–127), высшим чиновникам (протосинкеллу Льву Параспондилу в 1055–1057 — Ibid. P. 135–139) и собратьям-интеллектуалам (Иоанну Мавроподу, после 1075 — Ibid. P. 143–174). М. П. принадлежит не менее 7 обращений к имп. Константину IX Мономаху, самое раннее из которых относится к весне/лету 1043 г. (Ibid. P. 1–106). Высокая степень риторизации, неоднозначность надписаний в рукописях, практически полное отсутствие исторической конкретики не позволяют с точностью установить всех адресатов речей М. П. Относительно 2 энкомиев неясно, были они обращены к Исааку I Комнину или к Константину X Дуке (Ibid. P. 111–117). К более позднему периоду относятся речи на воцарение Романа IV Диогена и на заключение им брака с Евдокией в кон. 1067 г. (Ibid. P. 175–179), на начало похода против сельджуков (предлагаются датировки от нач. 1068 до весны 1071 — Ibid. P. 180–186). Сохраняя в общих чертах античную композиционную схему похвального слова, М. П. нарушает жанровые конвенции, завершая энкомии императорам просьбами о подачках, а похвалу Мавроподу — увещанием не уходить в мон-рь (*Любарский.* 2001. С. 383–387).

Другой вид торжественных речей М. П.— написанные от имени императоров селентии (Oratoria minora. 1985. P. 1–18) и хрисовулы (Orationes forenses. 1994. P. 155–160, 169–181). К судебному красноречию нужно отнести написанные по заказу Исаака I Комнина пространное обвинительное заключение против Михаила I Кируларий, которое не было произнесено из-за кончины патриарха (Ibid. P. 1–103), и 2 апологии: в защиту низложенного митр. Филиппополя Лазаря (Ibid. P. 104–124) и номофилака от Офриды (Ibid. P. 124–142).

Среди надгробных речей М. П. выделяются эпитафии 3 патриархам: Михаилу I Кируларию, Константину III Лихуду и Иоанну VIII Ксифилину (Orationes funebres. 2014. P. 1–169). Речь в честь Кируларий, вероятно, была составлена для произнесения на ежегодном празднестве, установленном Константином X Дукой (1059–1067) в память о патриархе. Более точно датировать речь невозможно (*Любарский.* 2001. С. 502). Среди слушателей должны были быть племянники Кируларий Константин и Никифор, учившиеся у М. П. и сохранявшие с ним близкие отношения вплоть до 70-х гг. XI в. Тон речи разительно отличается от тона обвинительной речи 1058 г., в к-рой М. П. уличал Кируларий в попытке узурпации власти и изображал его подстрекателем к убийству, святотатцем, еретиком и покровителем развратников и гадателей. Образ патриарха, который рисует М. П. в надгробной речи, идеализирован, разногласия патриарха с М. П. сглажены. Речь в честь Лихуда создана не ранее осени 1075 г., после кончины Иоанна Ксифилина (Там же. С. 504–505). Эпитафия Ксифилину была произнесена либо сразу после его кончины в авг. 1075 г., либо в одну из ее годовщин (Там же. С. 505–506). Во 2-й части речи восхваления, типичные для энкомиастического жанра, сменяются порицаниями. М. П. осуждает Ксифилина за увлечение учением Аристотеля и «халдейскими» науками, при этом автор оговаривается, что мог бы критиковать его еще сильнее, если бы не

законы жанра эпитафии (Orationes funebres. 2014. P. 161).

По-другому написаны надгробные речи М. П., посвященные дочери Стилиане, скончавшейся в возрасте 9 лет, и матери (*Σάθας.* МВ. Т. 5. Σ. 3–87). В речи о дочери М. П. мастерски сочетает пронзительную личную интонацию сраженного горем отца с отступлениями морально-нравственного характера. Особенно сильное впечатление на читателя должен был произвести контраст между описанием телесной красоты Стилианы и изложением течения ее болезни с медицинской терминологией и физиологическими подробностями (*Agapitos.* 2008). Речь о матери была составлена, когда М. П. уже стал монахом, но еще не покинул К-поль, т. е. в кон. 1054 — нач. 1055 г. На это указывает отказ описывать телесную красоту матери, поскольку монах не должен рассуждать о таких материях. Некоторые пассажи речи сближают ее с произведениями агиографического жанра (*Любарский.* 2001. С. 389). В обеих речах М. П. подробно пересказывает сны (собственные, матери и дочери), этот прием позволяет ему более эмоционально передать скорбь отца и сына после утраты близких.

Написанное, по признанию М. П., «наподобие энкомия» обращение к внуку писателя («моему любезнейшему малышу») предназначалось для чтения. Внук, увидеть которого взрослым М. П. не надеялся, должен был прочитать послание, чтобы узнать, «каким был его дед в жизни» (Oratoria minora. 1985. P. 152–155). Особую группу речей составляют инвективы в адрес завистников и клеветников: в них М. П. защищался от обвинений в том, что уединенной жизни философа (а позже монаха) он предпочитает занятия политикой (Oratoria minora. 1985. P. 19–43). Лит. ориентиром для М. П. стало творчество свт. Григория Богослова — связь с его произведениями заметна в энкомии, посвященном Мавроподу, и в надгробных речах, обращенных к матери и Ксифилину (*Любарский.* 2001. С. 397–402).

Агиографические сочинения. Произведения М. П., прославляющие святых, повествующие о чудесах или приуроченные к христ. праздникам, как правило, сложно однозначно датировать и отнести к к.-л. жанру. Так, Житие прп. Авксентия Вифинского (BHG, N 203; Orationes hagiographicae. 1994. P. 1–95), представляющее собой переработку Жития, составленного прп. Симеоном Метафрастом, содержит множество автобиографических элементов (*Kazhdan.* 1983).

Произнесенное по просьбе имп. Михаила VII Дуки в июле 1075 г. Слово о чуде во Влахернах (BHG, N 1058m; Orationes hagiographicae. 1994. P. 199–229) совмещает элементы экфрасиса, повести о чуде, философского трактата и юридического акта. Формально этот текст стилизован под судебный документ (ипомниму) — пояснение к решению, вынесенному судьей. Ярко описав еженедельное чудесное вознесение богато разукрашенной завесы, прикрывающей образ Пресв. Богородицы во Влахернском храме, М. П. переходит к рассказу о том, как это чудо было использовано в разрешении тяжбы о принадлежности мельницы во Фракии между одним из к-польских мон-рей и военачальником Львом Мандалом (при этом М. П. выступает на стороне генерала). Этот рассказ служит М. П. предлогом для того, чтобы пуститься в рассуждения о знамениях и предсказаниях во времена не только античности, но и ВЗ, а затем развить неоплатоническую концепцию частичного присутствия Пресв. Богородицы на Ее образе (*Ruggieri.* 2009; *Fisher.* 2012).

М. П. высоко оценивал труды прп. Симеона Метафраста. Энкомий, посвященный ему (BHG, N 1675; Orationes hagiographicae. 1994. P. 267–288), содержит уникальные сведения об устройстве скриптория прп. Симеона и о методике его работы по унификации агиографической лит-ры. Внимание к лит. принципам, лежавшим в основе труда прп. Симеона, сближает энкомий с литературно-критическим эссе. Рассказывая о Житиях, составленных прп. Симеоном, М. П. формулирует и свои агиографические принципы, согласно к-рым составитель Житий должен стремиться к наиболее точному отображению исторической реальности, при этом надо писать как о положительных, так и об отрицательных героях, позволяя им говорить от 1-го лица. Необходимо стремиться к ясности языка, избегать сложных для понимания или двусмысленных выражений, перемежать повествовательные пассажи описаниями и рассуждениями (*Fisher.* 1993). Но составленная М. П. служба прп. Симеону (BHG, N 1675a; Poemata. 1992. P. 277–285) вводит читателя в заблуждение относительно времени жизни прп. Симеона, относя ее к нач. X в. Ошибка связана с тем, что М. П. принял автобиографические сведения Никиты Магистра, автора переработанного Симеоном Метафрастом Жития Феоктисты Лесбосской, за слова самого прп. Симеона.

Ямбический парафраз канона на Великий четверг прп. Космы Маюмского (Poemata. 1992. P. 286–294) представляет собой не столько риторическое упражнение, сколько самостоятельное богословское высказывание и своеобразную апологию Космы, к-рого М. П. защищает от обвинений в моноэнергизме и монофелитстве (*Lauritzen.* 2013/2014). В Речи на Распятие Иисуса Христа (BHG, N 447c; Orationes hagiographicae. 1994. P. 114–198) М. П. совмещает элементы экфрасиса и богословского трактата о сущности иконы (*Fisher.* 1994; *Barber.* 2007. P. 72–80). Среди других агиографических сочинений М. П.: Слово на Благовещение (BHG, N 1082m; Orationes hagiographicae. 1994. P. 96–113), Слово на введение во храм Пресв. Богородицы (BHG, N 1107t; Orationes hagiographicae. 1994. P. 257–266), Речь о чудесах арх. Михаила (Orationes hagiographicae. 1994. P. 230–256), энкомий Николаю, игум. монастыря Красивого Источника на Олимпе Вифинском (1055) (BHG, N 2313; *Gautier.* 1974; Orationes funebres. P. 211–244). Авторство Речи на Усечение главы Иоанна Предтечи (Orationes hagiographicae. 1994. P. 289–323), приписанное М. П., недостоверно. Внесенное в репертоий агиографических сочинений Ф. Алькена (BHG, N 2176) краткое рассуждение М. П. «О стиле Григория Богослова, Василия Великого, Златоуста и Григория Нисского» (De operatione daemonum. 1838. P. 124–131) в действительности представляет собой литературно-критическое эссе (*Любарский.* 2001. С. 510).

Поэзия. Тематика стихотворных произведений М. П. во многом совпадает с тематикой его речей. Он составлял эпиграммы, используя в качестве отправной точки случаи из реальной жизни (*Farkas.* 2010), едкие инвективы (напр., высмеивание пьяницы-мон. Иакова с Олимпа Вифинского, пародирующее церковный

канон — Poemata. 1992. P. 270–276), стихотворные эпитафии (наполненные языческой образностью и отсылками к «Илиаде» Гомера и аттической трагедии ямбы о Марии Склирене, между 1045 и 1047 — Ibid. P. 239–252) и обращения к императорам. Некоторые из этих текстов, как и речи, предназначались для публичного зачитывания автором во дворце (*Bernard.* 2014. P. 109–110), напр. обращение к Исааку Комнину, высмеивающее тех, кто предрекали ему смерть в авг. (Poemata. 1992. P. 254–257).

М. П. был автором больших дидактических поэм. Пятнадцатисложником написаны поэмы «На надписания псалмов» (Ibid. P. 1–13) и «Толкование Песни Песней» (Ibid. P. 13–67). Вторая поэма в значительной мере основана на соответствующих текстах святителей Григория Нисского и Григория Богослова (*Bossina.* 2007). Три церковно-исторические поэмы, как правило, встречаются в рукописях вместе и представляют собой наставление государю: это стихотворное переложение Символа веры «О вероучении» (Poemata. 1992. P. 67–72), краткая история Вселенских Соборов «О Соборах» (Ibid. P. 72–77) и перечень Вселенских и Поместных Соборов с указанием количества принятых на них правил «О Номоканоне» (Ibid. P. 77–80). Пространные поэмы, посвященные грамматике (с опорой на Дионисия Фракийского), риторике (на основе трудов ритора Гермогена) и юриспруденции (Ibid. P. 80–178), написаны для ученика М. П. Михаила VII Дуки по просьбе его отца Константина X. Возможно, 3 церковно-исторические поэмы и 3 поэмы, посвященные светским наукам, составляли единый корпус (*Hörander.* 2012. P. 58). Дидактические поэмы М. П. активно читали, копировали, редактировали и дополняли, их рукописная традиция значительно богаче, чем традиция остальных стихотворных сочинений М. П. (*Bernard.* 2014. P. 69–71). Поэма «О Соборах» дополнялась вплоть до XV в., когда в нее были внесены строки о Ферраро-Флорентийском Соборе. В нек-рых случаях установить первоначального адресата поэмы невозможно, вероятно, она перепосвящалась каждому новому императору, взошедшему на престол (*Hörander.* 2012. P. 58). Единственная естественнонаучная поэма М. П.— пространное (1374 строки) соч. «О медицине» (Poemata. 1992. P. 190–233), к-рое адресовано философам и риторам, незнакомым с медициной. Принадлежность М. П. нескольких поэм сомнительна, исследователи отвергают его авторство, основываясь на лингвистических и метрических аргументах. Среди этих сочинений: «Введение к псалмам», «Комментарии к псалмам», «На Шестоднев», «Изъяснение литургии», «Против латинян» (Poemata. 1992. P. 302–464).

Переписка. В эпистолярном наследии М. П. более 500 посланий (по разным подсчетам, от 515 до 542), почти 100 из них могут быть датированы. Основная часть корпуса опубликована К. Сафасом (*Σάθας.* МВ. Т. 5. Σ. 219–523), Э. Курцем и Ф. Дрекслем (Scripta minora. 1941); отдельные письма изданы в составе журнальных статей П. Готье, Карпозилосом, Э. Мальтезе, А. И. Зайцевым и Любарским (обзор см. в.: *Papaioannou.* 1998. S. 68–71). Критическое издание начал готовить, но не успел осуществить Готье, над новым полным изданием работает Папаиоанну. Корпус писем М. П. сохранился в 19 основных рукописях, еще 25 списков содержат нек-рые послания или их фрагменты (*Papaioannou.* 2012. P. 307–309). Наиболее значительные рукописи — Laur. Plut. 57.40 (228 посланий) и Paris. gr. 1182 (кон. XII в., 250 посланий). Письма М. П. не были собраны в единую коллекцию и не издавались им самим. Корпус составлялся на рубеже XI и XII вв. на основе разрозненных собраний из архивов адресатов и учеников М. П., поэтому в рукописях, как правило, послания сгруппированы не по хронологии, а по адресатам. В XII в. послания стали активно копироваться и использоваться с дидактическими целями как образцы эпистолярного жанра (*Papaioannou.* 2012. P. 309–320). Стиль писем М. П. превозносили грамматик Григорий Коринфский и поэт Иоанн Цец; ритор Михаил Хониат составлял свои послания, пользуясь письмами М. П. как примером.

Переписка М. П.— важнейший источник для реконструкции биографий писателя и его корреспондентов, для понимания интеллектуального климата эпохи, а также эпистолярной культуры Византии в целом, напр. визант. юмора (*Bernard.* 2015). Детальный анализ жизни визант. интеллектуалов сер. XII в. на основе переписки М. П. был осуществлен Любарским (*Любарский.* 2001. С. 232–340). Российский исследователь показал, что извлечение достоверных исторических сведений из посланий требует внимания к их лит. аспектам и глубокого проникновения в личность М. П., который нередко рисовал образ своего адресата, объективируя одну из черт собственного характера. Среди адресатов М. П. императоры, высшие чиновники, фемные судьи, архиереи, игумены мон-рей. К кругу ученых корреспондентов М. П. принадлежали его учитель Иоанн Мавропод, патриархи Константин III Лихуд и Иоанн VIII Ксифилин, племянники Михаила I Кируларий Константин и Никифор.

Труды по филологии. Наследие М. П. «знаменует собой второй после Фотия этап развития византийской литературно-критической мысли» (*Любарский.* 2001. С. 349). М. П. составил неск. кратких компилятивных «учебничков» (перевод термина Любарского) по риторике, основанных на трудах ритора Гермогена и Дионисия Галикарнасского, также он написал в ответ на просьбы корреспондентов рассуждения о стиле творений отцов Церкви (*Любарский.* 2001. С. 509–511). Наиболее оригинальны краткие лит. синкрисисы М. П. произведений Еврипида с текстами визант. поэта VII в. Георгия Писиды и романов Ахилла Татия с текстами Гелиодора (The Essays. 1986). Первое сравнение сохранилось во фрагментах и представляет для ученых множество текстологических проблем (*Kambylis.* 1994; *Idem.* 2011). Несмотря на антиисторичность подхода М. П. к лит-ре (он сравнивает произведения, написанные в разные века), его филологический метод отличают внимание к историческим процессам в греч. стихосложении и желание установить точную связь между античными романами (по его мнению, Татий подражал Гелиодору). М. П. не оставил теоретических трудов по поэтике, но в его переписке содержится много суждений о лит. стилях античных и ранневизант. авторов и его современников (Лихуда, Ксифилина, Мавропода, Иоанна Итала).

Соч.: De operatione Daemonum / Ed. J. F. Boissonade. Norimbergae, 1838; Bibliotheca graeca medii aevi / Ed. C. Sathas. Athenai; P., 1874–1876. T. 4–5; *Regel W., ed.* Analecta Byzantino-Rossica. Petropoli, 1891; The History of Psellos / Ed. C. Sathas. L., 1899; *Bréhier L.* Un discourse

inédit de Psellos: Accusation de Patriarche Michel Cérulaire devant le Synode, 1059 // REG. 1903. T. 16. P. 375–415; 1904. T. 17. P. 35–76; *Mayer A.* Psellos' Rede uber den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz // BZ. 1911. Bd. 20. N 1. S. 27–100; *Wurthle P.* Die Monodie des M. Psellos auf den Einsturz des Hagia Sophia. Paderborn, 1917; Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance, 976–1077 / Ed. E. Renauld. P., 1926–1928. 2 vol.; Epitre sur le chrysopes: Opuscules et extraits sur l'alchemie / Ed. J. Bidez. Brux., 1928; Scripta minora, magnam partem adhuc inedita / Ed. E. Kurtz, F. Drexl. Mil., 1936. Vol. 1: Orationes et dissertationes; 1941. Vol. 2: Epistulae; De omnifaria doctrina / Ed. L. G. Westerink. Utrecht, 1948; *Joannou P.-P.* Aus den inedierten Schriften des Psellos: Das Lehrgedicht zum Messopfer und der Traktat gegen die Vorbestimmung der Todesstunde // BZ. 1958. Bd. 51. N 1. S. 1–14; *idem.* Démonologie populaire – démonologie critique au XI^e siècle: La vie inedite de S. Auxence par M. Psellos. Wiesbaden, 1971; *Garzya A.* On Michael Psellos' Admission of Faith // ΕΕΒΣ. 1966. Т. 35; *Gautier P.* Monodie inédite de Psellos sur le basileus Andronic Doucas // REB. 1966. Vol. 24. P. 153–170; *idem.* Eloge funebre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos moine a l'Olympe // Βυζαντινά. Θεσ., 1974. Т. 6. Σ. 9–69; Encomio per Giovanni, piissimo metropolita di Euchaita e protosincello / Ed. R. Anastasi. Padova, 1968; Orazione in memoria di Costantino Lichudi / A cura di U. Criscuolo. Messina, 1984; Imperatori di Bisanzio (Cronografia) / Testo critico a cura di S. Impellizzeri, comment. U. Criscuolo, trad. S. Ronchey. Mil., 1984. 2 vol.; Oratoria minora / Ed. A. R. Littlewood. Lpz., 1985. (BSGRT); The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius / Ed. A. R. Dyck. W., 1986; Autobiografia: Encomio per la madre / Ed. U. Criscuolo. Napoli, 1989; Historia syntomos / Ed. W. J. Aerts. B.; N. Y., 1990. (CFHB; 30); Epistola a Giovanni Xifilino / Ed. U. Criscuolo. Napoli, 1990²; Epistola a Michele Cerulario / A cura di U. Criscuolo. Napoli, 1990²; Poemata / Ed. L. G. Westerink. Stuttg.; Lpz., 1992. (BSGRT); Orationes forenses et acta / Ed. G. T. Dennis. Stuttg.; Lpz., 1994. (BSGRT); Orationes hagiographicae / Ed. E. A. Fisher. Stuttg.; Lpz., 1994. (BSGRT); Orationes panegyricae / Ed. G. T. Dennis. Stuttg.; Lpz., 1994. (BSGRT); Chronographia / Hrsg. D. R. Reinsch. Bd. 1: Einleitung und Text. B.; Boston, 2014; Orationes funebres / Ed. I. Polemis. B.; Boston, 2014. (BSGRT); Vita di s. Aussenzio di Bitinia / Introd., trad., comment. P. Varalda. Alessandria, 2014; *Kaldellis A., Polemis I., transl.* Psellos and the Patriarchs: Letters and Funeral Orations for Keroullarios, Leichoudes, and Xiphilinos. Notre Dame, 2015.

Рус. пер.: Похвальное слово Симеону Метафрасту / Пер. архиеп. Арсения (Иващенко) // Воронежские ЕВ. Приб. 1869. № 5. С. 100–111; Слова на свершившееся во Влахернах чудо / Пер. П. В. Безобразова // ЖМНП. 1889. Т. 262. С. 77–91; Обвинительная речь против патр. Михаила Кирулария // Там же. Т. 265. С. 23–84; *Литаврин Г. Г.* Три письма Михаила Пселла Катакалону Кекавмену // RESEE. 1969. Vol. 7. N 3. P. 302–[311]; *Михаил Пселл.* О характерных чертах нек-рых сочинений / Вступ. ст.: С. С. Аверинцев; пер.: Т. А. Миллер // Идеи эстетического воспитания: Антология. М., 1973. Т. 1. С. 281–283; *Михаил Пселл.* О сочетании частей речи; Обзор риторических идей; Ипертима Пселла слово, составленное для вестарха Пофоса; Сравнение Еврипида с Писидой / Пер. с греч.: Т. А. Миллер // Античность и Византия. М., 1975. С. 156–174; *Зайцев А. И., Любарский Я. Н.* Два письма Михаила Пселла // Bsl. 1978. Т. 39. С. 24–28; Богословские сочинения / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). СПб., 1998; Хронография: Краткая история / Пер. Я. Н. Любарского, Д. А. Черноглазова, Д. Р. Абдрахманова. СПб., 2003; Судье Фракисийской фемы Ксиру; Константину Мономаху, монаху Феревию, Исааку Комнину, Константину Дуке, Роману Диогену; речи: К спрашивающим, сколько родов философских учений; Похвала блохе; Похвала вши; Речь к ученикам, не пришедшим в школу по случаю дождя; К ученикам, редко приходящим в школу; К манкирующим ученикам; К нерадивым ученикам / Пер. П. В. Безобразова // *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. С. 49, 56–58, 61–63, 85–88, 106–108, 124–125, 132–138, 144–150, 162–169.

Лит.: *Скабаланович Н. А.* Визант. наука и школы в XI в. // ХЧ. 1884. № 3/4. С. 344–369; *он же.* Визант. государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 2004². 2 кн.; *Sonny A.* Das Todesjahr des Psellos und die Abfassungszeit der Dioptra // BZ. 1894. Bd. 3. S. 602–603; *Sternbach L.* Ein Schmächgedicht des Michael Psellos // WSt. 1903. Bd. 25. S. 10–39; *Dräseke J.* Psellos und seine Anklageschrift gegen den Patriarchen Michael Kerullarius // ZWTh. 1905. Bd. 48. S. 194–259, 362–408; *Kurtz E.* Ist Psellos so schwer zu übersetzen? // ВВ. 1906. Т. 13. Вып. 1. С. 227–238; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Γρηγόριος ὁ θεόλογος κρινόμενος ὑπὸ Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ // ЖМНП. Н. с. 1910. Ч. 25. № 1: Отд. классич. филологии. С. 1–25; *Levy P.* Michaelis Pselli de Gregorii Theologi charactere iudisium. Lpz., 1912; *Rambaud A.* Michael Psellos, philosophe et homme d'état byzantine au XI^e siècle // *Idem.* Étude sur l'histoire byzantine. P., 1912. P. 109–171; *Renauld É.* Étude de la langue et du style de Michel Psellos: Diss. P., 1920; *Zervos Ch.* Un Philosophe neoplatonicien du XI^e siecle Michel Psellos. P., 1920; *Fuchs F.* Die hoheren Schulen in Konstantinopel im Mittelalter. Lpz., 1926. (Byzant. Archiv; 8); *Schissel O.* Die Ethopoiie der Zoe bei Michael Psellos // BZ. 1927. Bd. 27. S. 271–275; *Svoboda K.* La démonologie de Michel Psellos. Brno, 1927; *idem.* Quelques observations sur la méthode historique de Michel Psellos // Сб. в памет на проф. П. Ников. София, 1940. С. 384–389. (ИБИД; 16/18); *Redl G.* Untersuchungen zur technischen Chronologie des Michael Psellos // BZ. 1930. Bd. 29. N 2. S. 168–187; *Sykutris J.* Zum Geschichtswerk des Psellos // Ibid. Bd. 30. S. 61–67; *Praechter K.* Michael von Ephesus und Psellos // Ibid. 1931. Bd. 31. S. 1–12; *Maas P.* Psellos und Theopompos // BNJ. 1936/1937. Bd. 13. S. 1–4; *Hussey J.* Michael Psellos, the Byzantine Historian // Speculum. Camb. (Mass.), 1935. Vol. 10. N 1. P. 81–90; *idem.* Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185. L., 1937; *Alexander P.* Secular Biography in Byzantium // Speculum. 1940. Vol. 15. N 2. P. 194–209; *Westerink L. G.* Proclus, Procopius, Psellus // Mnemosyne. Leiden etc., 1942. Vol. 10. N 4. P. 275–280; *Вальденберг В.* Философские взгляды Михаила Пселла // Визант. сб. М.; Л., 1945. С. 249–255; *Joannou P.-P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Ettal, 1956. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos; *Darrouzès J.* Notes d'epistolographie et d'histoire des textes: Les lettres inédites de Michel Psellos // REB. 1954. Vol. 12. P. 174–186; *Michel A.* Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054: Michael Psellos: 1054–1954 // L'église et les eglises. Chevetogne, 1954. Vol. 1. P. 351–440; *Glykazi-Ahrweiler H.* Recherches sur l'administration de l'Empire byzantine aux IX^e–XI^e siècles. P., 1960; *Benakis L. G.* Michael Psellos Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur «Physis» und «Materie – Form» Problematik // BZ. 1963. Bd. 56. S. 213–227; *Κουτσογιαννόπουλος Δ. Ι.* Ἡ θεολογικὴ σκέψις τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ // ΕΕΒΣ. 1965. Т. 34; *Литаврин Г. Г.* Пселл о причинах последнего похода русских на К-поль в 1043 г. // ВВ. 1967. Т. 27. С. 71–86; *он же.* Восстание в К-поле в апр. 1042 г. // Там же. 1972. Т. 33. С. 33–46; *Каждан А. П.* Византийская культура (X–XII вв.). М., 1968; *idem. (Kazhdan A.).* Hagiographical Notes: 3. An Attempt at Hagio-Autobiography: The Pseudo-Life of «Saint» Psellus? // Byz. 1983. Vol. 53. P. 546–556; *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл: личность и мировоззрение: Нек-рые итоги и проблемы изучения // ВВ. 1969. Т. 30. С. 73–93; *он же.* О жанровой и композиционной специфике «Хронографии» Михаила Пселла // Там же. 1971. Т. 31. С. 23–37; *он же.* Ист. герой в «Хронографии» Михаила Пселла // Там же. 1972. Т. 33. С. 92–114; *он же.* Визант. монах XI в. Илия: По мат-лам переписки Михаила Пселла // АДСВ. 1973. Т. 10. С. 198–202; *он же.* Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла // Античность и Византия / Отв. ред.: Л. А. Фрейберг. М., 1975. С. 114–140; *он же. (Ljubarskij J. N.)* Der Brief des Kaisers an Phokas // JÖB. 1977. Bd. 26. S. 103–107; *он же.* Михаил Атталиат и Михаил Пселл: Опыт короткого сопоставления // АДСВ. 1992. Т. 26: Византия и средневек. Крым. С. 92–102; *он же.* «Краткая история» Михаила Пселла: Существует ли проблема авторства? // ВВ. 1994. Т. 55. Ч. 1. С. 80–84; *он же.* Михаил Пселл в византинистике последнего 20-летия // Московия: Проблемы визант. и новогреч. филологии: Сб. ст. М., 1998. С. 259–274; *он же.* Визант. историки и писатели: Сб. ст. СПб., 1999; *он же.* Михаил Пселл: Личность и творчество: К истории визант. предгуманизма // *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Визант. писатель и гос. деятель Михаил Пселл. Михаил Пселл: Личность и творчество. СПб., 2001². С. 183–496; *Anastasi R.* Studi sulla «Chronographia» di Michele Psello. Catania, 1969; *idem.* Sugli scritti giuridici di Psello // Siculorum Gymnasium. N. S. Catania, 1975. Vol. 28. P. 170–191; *Aubreton R.* Michael Psellos et l'Antologie Palatine // L'Antiquité classique. 1969. Vol. 38. N 2. P. 459–462; *Baggarly J. D.* Parallel Between Michael Psellos and the «Hexaemeron» of Anastasius of Sinai // OCP. 1970. Vol. 36. P. 337–347; *Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God–Cosmos–Man: Diss. Hdlb., 1970; *Τατάκης Β.* Ὁ Ψελλὸς καὶ ἑλληνικὴ φιλοσοφία // Χριστιανικὸ συμπόσιο. 1971. Т. 5. Σ. 26–32; *Tinnefeld F.* Kategorien der Kaiserkritik in der byzant. Historiographie: Von Prokop bis Niketas Choniates. Münch., 1971; *idem.* «Freundschaft» in den Briefen des Michael Psellos // JÖB. 1973. Bd. 22. S. 151–168; *Ebbesen S.* Ὁ Ψελλὸς καὶ οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι // Βυζαντινά. 1973. Т. 5. Σ. 427–444; *Weiss G.* Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos. Münch., 1973; *Миллер Т. А.* Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский // Античность и Византия. М., 1975. С. 140–174; *Browning R.* Enlightment and Repression in Byzantium in the XI^th and XII^th Cent. // Past and Present. L., 1975. Vol. 69. P. 3–23; *Dakouras D.* Die antiken Religionen bei Michael Psellos: Griechische Religion: Diss.

Köln, 1975; *Gautier P.* Un Chrysobulle de confirmation redige par Michel Psellos // REB. 1976. Vol. 34. N 1. P. 79–99; *Grosdidier de Matons J.* Psellos et le Monde de l'irrationel // TM. 1976. Vol. 6. P. 325–349; *Wolska-Conus W.* Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque // Ibid. P. 223–243; *Weiss G.* Die Leichenrede des Michael Psellos auf den Abt Nikolaos vom Kloster von der Schonen Quelle // Βυζαντινά. 1977. Т. 9. Σ. 219–322; *Hunger.* Literatur; *Aerts W. J.* Un témoin inconnu de la Chronographie de Psellos // Bsl. 1980. T. 41. P. 1–16; *Миловановић Ч.* Псел и Григорије, Нона и Теодота // ЗРВИ. 1984/1986. Кн. 23/25. С. 73–87; *Аверинцев С. С.* Визант. риторика: Школьная норма лит. творчества в составе визант. культуры // Проблемы лит. теории в Византии и лат. средневековье / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1986. С. 19–90; *Mango C.* The Collapse of St. Sophia, Psellus and the Etymologicum Genuinum // Gonimos: Neoplatonic and Byzant. Studies presented to L. G. Westerink at 75 / Ed. J. Duffy, J. Peradotto. Buffalo, 1988. P. 167–174; Культура Византии. 2-я пол. VII–XII в. М., 1989; *Герцман Е. В.* Музыкально-теоретические знания Михаила Пселла // ВВ. 1993. Т. 54(79). С. 75–80; *Fisher E. A.* Michael Psellos on the Rhetoric of Hagiography and the Life of St. Auxentius // BMGS. 1993. Vol. 17. P. 43–55; *eadem.* Image and Ekphrasis in Michael Psellos' Sermon on the Crucifixion // Bsl. 1994. Vol. 55. P. 44–55; *eadem.* Michael Psellos on the «Usual» Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism // Byzantine Religious Culture: Stud. in honor of A.-M. Talbot / Ed. D. Sullivan, E. Fisher, S. Papaioannou. Leiden, 2012. P. 187–204; *Snipes K.* Notes on Parisinus graecus 1712 // JÖB. 1991. Bd. 41. S. 141–161; *Kambylis A.* Michael Psellos' Schrift über Euripides und Pisides: Probleme der Textkonstitution // Ibid. 1994. Bd. 44. S. 203–215; *idem.* Michael Psellos' Schrift Τίς ἐστίχιζε κρεῖττον ὁ Εὐριπίδης ἢ ὁ Πισίδης: Textkritische Bemerkungen // Ibid. 2011. Bd. 56. S. 135–149; *Papaioannou E.* Das Briefcorpus des Michael Psellos: Vorarbeiten zu einer krit. Neuedition, mit einem Anhang: Edition eines unbekannten Briefes // Ibid. 1998. Bd. 48. S. 67–117; *idem.* The «Usual Miracle» and an Unusual Image: Psellos and the Icons of Blachernai // Ibid. 2001. Bd. 51. S. 187–198; *idem.* Fragile Literature: Byzant. Letter-Collections and the Case of Michael Psellos // La face cachée de la littérature byzantine: Le texte en tant que message immédiat: Actes du colloque intern., Paris, 5–6–7 juin 2008 / Ed. P. Odorico. P., 2012. P. 289–328; *idem.* Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium. Camb., 2013; *Радошевић Н.* Писма владарима Јована Мавропода и Михаила Псела: Из визант. епистолографије XI в. // ЗРВИ. 1998. Кн. 37. С. 33–42; *Kaldellis A.* The Argument in Psellos' «Chronographia». Leiden; Boston; Köln, 1999; *idem.* The Date of Michael Psellos Death, Once Again: Psellos was not Michael of Nicomedia mentioned by Attaleiates // BZ. 2012. Bd. 104. N 2. S. 651–664; *Безобразов П. В.* Визант. писатель и государственный деятель Михаил Пселл // *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Визант. писатель и гос. деятель Михаил Пселл. Михаил Пселл: Личность и творчество. СПб., 2001². С. 11–182; *Schminck A.* Zum Todesjahr des Michael Psellos // BZ. 2001. Bd. 94. S. 190–196; *Duffy J., Papaioannou S.* Michael Psellos and the Authorship of the Historia Syntomos: Final Considerations // Byzantium, State and Society: In Memory of N. Oikonomides / Ed. A. Abramea, A. Laiou, E. Chrysos. Athens, 2003. P. 219–229; *Karpozilos A.* When did Michael Psellus die? The Evidence of the Dioptra // BZ. 2003. Bd. 96. S. 671–677; *idem. (Καρπόζηλος Α.)* Βυζαντινοὶ ἱστορικοὶ καὶ χρονογράφοι. Ἀθήνα, 2009. Τ. 3: 11ος–12ος αἰ. Σ. 59–185; *Høgel C.* Psellos Hagiographicus: Contradictio in Adjecto? // Les Vies des saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique?: Actes du 2e colloque intern., Paris, 6–7–8 juin 2002 / Ed. P. Odorico, P. A. Agapitos. P., 2004. P. 191–200; *Maltese E.* Osservazioni sul carme Contra il Sabbaita di Michele Psello // La poesia tardoantica e medievale: Atti del II Conv. intern. di studi, Perugia, 15–16 nov. 2001 / Ed. A. M. Taragna. Alessandria, 2004. P. 207–214; *Angelidi Ch.* Observing, Describing and Interpreting: Michael Psellos on Works of Ancient Art // Νέα Ῥώμη: Rivista. R., 2005. Vol. 2. P. 227–242; *Moore P.* Iter Psellianum: A Detailed Listing of Manuscript Sources for all Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography. Toronto, 2005 (Rez.: *Papaioannou E.* // JÖB. 2006. Bd. 56. S. 340–342; *Efthymiadis S.* // Speculum. 2006. Vol. 81. N 4. P. 1230–1231); *Braounou-Pietsch E.* Die Chronographia des Michael Psellos: Kaisergeschichte, Autobiographie und Apologie. Weisbaden, 2005; *Sarriu L.* Ritmo, metro, poesia e stile: Alcune considerazioni sul dodecasillabo di Michele Psello // MEG. 2006. Vol. 6. P. 171–198; Reading Michael Psellos / Ed. Ch. Barber. Leiden, 2006. P. 57–71; *Barber C.* Contesting the Logic of Painting: Art an Understanding in 11th-Cent. Byzantium. Leiden; Boston, 2007; *Bossina L.* Psello distratto: Questioni irrisolte nei versi «In Canticum» // Ducle melos: La poesia tardoantica e medievale: Atti del III Conv. Intern. di studi, Vienna, 15–18 nov. 2004 / Ed. V. Pangal. Alessandria, 2007. P. 337–360; *Lauritzen F.* Sul nesso tra stile e contenuti negli encomi di Psello (per una datazione dell Oratio Panegyrica 3 Dennis) // MEG. 2007. Vol. 7. P. 149–158; *idem.* A Courtier In The Women's Quarters: The Rise and Fall of Psellos // Byz. 2007. Vol. 77. P. 251–266; *idem.* Psellos' Early Career at Court // BB. 2009. T. 68. N 135–143; *idem.* Psello discepolo di Stetato // BZ. 2009. Bd. 101. N 2. S. 715–725; *idem.* Stethatos' Paradise in Psellos' ekphrasis of Mt Olympos // BB. 2011. T. 70. N 139–150; *idem.* Autocrate negli encomi imperiali di Michele Psello (1018–1081) // ЗРВИ. 2012. Кн. 49. С. 113–125; *idem.* The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos. Turnhout, 2013; *idem.* Paraphrasis as Interpretation: Psellos and a Canon of Cosmas the Melodist (Poem 24 Westerink) // Βυζαντινά. Θεσ., 2014. Т. 33. Σ. 61–74; *Reinsch D. R.* Warum eine neue Edition der Chronographia des Michael Psellos? // Byzantina Mediterranea: FS für J. Koder zum 65. Geburtstag / Hrsg. K. Belke et al. W., 2007. S. 525–546; *idem.* Wie und wann ist der uns überlieferte Text der Chronographia des Michael Psellos entstanden? // MEG. 2013. Vol. 13. P. 209–222; *idem.* Wer waren die Leser und Hörer der Chronographia des Michael Psellos? // ЗРВИ. 2013. Кн. 50. С. 389–398; *idem.* Der Dual als Mittel literarischer Gestaltung in Michael Psellos' Chronographia // BZ. 2013. Bd. 106. N 1. S. 133–142; *Agapitos P.* Public and Private Death in Psellos: Maria Skleraina and Styliane Pselliana // BZ. 2008. Bd. 101. H. 2. S. 555–607; *Jouanno C.* Les Byzantins et la seconde sophistique: Étude sur Michel Psellos // Revue des etudes greques. P., 2009. Vol. 122. N 1. 113–143; *Ruggieri V.* Michele Psello e la presenza della Theotokos nel mondo liturgico bizantino // Theotokos. R., 2009. T. 17. N 1. P. 139–157; *Bianconi D.* Eta comnena e cultura scritta: Materiali e considerazioni alle origini di una ricerca // The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting: Proc. of the 7-th Intern. Colloquium of Greek Palaeography, Madrid – Salamanca, 15–20 Sept. 2008 / Ed. A. Bravo Garcia. Turnhout, 2010. P. 75–96, 707–718; *Jeffreys M.* Psellos and his Emperors: Facts, Fiction and Genre // History as Literature in Byzantium: Papers from the 40th Spring Symp. of Byzant. Studies, Birmingham, April, 2007. Farnham, 2010. P. 73–91; *idem.* Psellos in 1078 // BZ. 2014. Bd. 107. S. 77–96; *Farkas Z.* Epigrammata Pselli // Acta Antiqua Academia Scientiarum Hungaricae. Bdpst, 2010. Vol. 50. N 1. P. 97–102; *Riedinger J.-C.* Quatre etapes de la vie de Michel Psellos // REB. 2010. T. 68. P. 5–60; *Hörander W.* The Byzantine Didactic Poem — A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the 11th Cent. // Poetry and its Context in 11th-Cent. Byzantium / Ed. F. Bernard, K. Demoen. Farnham, 2012. P. 55–68; *O'Meara D.* Political Philosophy in Michael Psellos: The Chronographia Read in Relation to his Philosophical Work // The Many Faces of Byzantine Philosophy / Ed. B. Byden, K. Ierodiakonou. Athens, 2012. P. 153–171; *Bernard F.* Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081. Oxf., 2014; *idem.* Humor in Byzantine Letters of the 10th to 12th Cent. // DOP. 2015. Vol. 69. P. 179–195; *Crostini B.* Paul Moore and More Psellos: Still «Wanted» in Byzantium? // Wanted, Byzantium: The Desire for a lost Empire / Ed. I. Nilsson, P. Stephenson. Uppsala, 2014. P. 176–185; *Tocci R.* Questions of Authorship and Genre in Chronicles of the Middle Byzant. Period: The Case of Michael Psellos' Historia Syntomos // The Author in Middle Byzant. Literature: Modes, Functions, and Identities / Ed. A. Pizzone. Boston, 2014. P. 61–75; *Polemis I.* Michael Psellos the Novelist: Some Notes on the Story of the Empress Zoe // Myriobiblos: Essays on Byzant. Literature and Culture / Ed. Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki. Boston, 2015. P. 285–293; *Lauxtermann M., Jeffreys M.* The Letters of Psellos: Cultural Networks and Hist. Realities. Oxf., 2017.

Л. В. Луховицкий, И. Н. Попов

МИХАЙЛ РОСТИСЛА́ВИЧ

(† 1279, Смоленск), блгв. князь Смоленский (1277–1279; пам. в Неделю 2-ю по Пятидесятнице — в Соборе Всех святых, в земле Российской просиявших, Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 361 (с ошибочной датой кончины — ок. 1248)). Второй сын смоленского кн. Ростислава (Аввакума) Мстиславича († ок. 60-х гг. XIII в.); праправнук блгв. вел. кн. Киевского, кн. Новгородского и Смоленского *Ростислава (Михаила) Мстиславича;* старший брат смоленского кн. Глеба Ростиславича и младший брат смоленского и ярославского блгв. кн. Феодора Ростиславича Чёрного (см. ст. *Феодор Ростиславич, Давид и Константин*). Основными источниками сведений о жизни и почитании М. Р. являются древнерус. летописи, синодики и Житие блгв. кн. Феодора Рости-



Преставление кн. Михаила Ростиславича Смоленского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 110)

славича (3-я четв. XV в.), к-рое известно в неск. редакциях. В крещении М. Р. получил родовое имя, которое было характерно для смоленских Мономашичей (*Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 423–424). Согласно Житию блгв. вел. кн. Феодора Ростиславича, при разделе Смоленского княжества старшие братья, князья Глеб и М. Р., выделили ему во владение лишь г. Можайск. В источниках прямо не отмечено, какие при этом города в княжение до 1270 г. получил М. Р. Учитывая, что в 1300 г. его единственный сын кн. Андрей Михайлович (а не кн. Андрей Владимирович, как ошибочно считал О. М. Рапов (*Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X — 1-й пол. XIII в. М., 1977. С. 194)) правил в Вязьме и Дорогобуже, не исключено, что этими городами в 3-й четв. XIII в. первоначально мог владеть М. Р. В 1277 г., после смерти кн. Глеба Ростиславича, он сел на княжение в Смоленске. На время правления старшего брата приходятся известия источников о присутствии ордынского посла в Смоленске и подчинении местных князей политическому и военному влиянию могущественного ордынского темника Ногая, правителя зап. улуса Золотой *Орды*.

В 1279 г. М. Р. умер в Смоленске. Место его захоронения неизвестно (*Присёлков*. 2002. С. 336). Преемником М. Р. стал его младший брат ярославский св. блгв. кн. Феодор Ростиславич Чёрный (Ю. А. Лимонов, не учитывая сведений лаврентьевско-троицкой группы летописей, полагал, что в 1279 г., после смерти М. Р., столица его княжества была захвачена войсками ростовского кн. Димитрия Борисовича (*Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси. Л., 1967. С. 110)). Участие Феодора Ростиславича в судьбе сына М. Р. косвенно свидетельствует о близкой дружбе 2 братьев; по-видимому, М. Р. способствовал передаче старейшего престола в княжестве св. блгв. кн. Феодору, а не своему старшему племяннику, буд. Смоленскому вел. кн. Александру Глебовичу (1297–1313). Вероятно, в честь М. Р. его младший брат нарек своего старшего сына — Ярославского св. блгв. князя — Михаилом.

От брака с княгиней, имя к-рой неизвестно, у М. Р. родился сын — вяземско-дорогобужский кн. Андрей Михайлович. Скорее всего, между 1307 и 1310/11 гг. именно он, а не вяземский кн. Андрей Афанасьевич, как считают В. Л. *Янин* и П. Г. Гайдуков (ср.: *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. С. 279; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 75), был наместником Владимирского и Тверского св. блгв. вел. кн. мч. *Михаила Ярославича* в Новгороде (*Кузьмин*. 2004. С. 109, 111, 118–119; 2014. Т. 1; 2015. Т. 2. С. 127–128).

Упоминание М. Р. в позднейших источниках тесно связано с началом почитания св. блгв. вел. кн. Феодора Ростиславича Чёрного. После обретения его мощей во 2-й пол. XV–XVII в. составлены неск. редакций и изводов его Жития, к-рые были включены в состав рус. летописей, мн. рукописных сборников и в печатный *Пролог*. В этих источниках, включая *«Книгу степенную»* царского родословия, неизменно упоминается М. Р. Кроме того, после освобождения Смоленска от власти Ягеллонов в 1514 г. начинается составление первых подробных русских родословных росписей потомков смоленских князей. При этом в 40-х гг. XVI в. в летописной редакции родословца ошибочно утверждалось, что М. Р. был бездетен (Редкие источники по истории России. М., 1977. Вып. 2. С. 26). Однако другие редакции этого источника, включая официальный Государев родословец (ок. 1555) и Бархатную книгу (1686–1688), эту информацию не подтверждают (Там же. С. 76; Бархатная книга. М., 1787. Ч. 1. С. 94 и др.). Не позднее 1554 г. в связи с составлением Государева родословца в России в правление царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного возник Царский синодик, в к-рый в качестве одного из предков царя Иоанна было внесено имя М. Р. (РГАДА. Ф. 375. Ист. сочинения. № 89. Л. 2; *Кузьмин*. 2004. С. 121). Т. о. установилось поминание М. Р. как члена правящей династии московских Рюриковичей. Так, напр., между 1 окт. 1556 г. и 30 янв. 1557 г. его имя присутствует в списке Царского синодика, к-рый был послан патриарху *Иоасафу II* в К-поль, чтобы поминать русских князей (Россия и греческий мир в XVI в. / Отв. ред. С. М. Каштанов; подг. к публ.: С. М. Каштанов, Л. В. Столярова и Б. Л. Фонкич. М., 2004. Т. 1. С. 219, 400).

Ист.: ПСРЛ. Т. 7. С. 174; Т. 10. С. 154, 157; Т. 18. С. 77; Т. 20. С. 168; Т. 21. С. 307; Т. 23. С. 90; Т. 25. С. 152; Т. 28. С. 61, 220; Т. 30. С. 96; Т. 33. С. 75; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: (Реконструкция текста). СПб., 2002². С. 336; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 2001. Т. 2. С. 311–312.

Лит.: *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г.: Биогр. очерки по первоисточникам и главнейшим пособиям. СПб., 1891. Т. 2. С. 74, 77, 81; *Голубовский П. В.* История Смоленской земли до нач. XV в. К., 1895. С. 173, 177, 182–183, 202, 204, 205. Табл; *Муравьева Л. Л.* Летописание Сев.-Вост. Руси кон. XIII — нач. XV в. М., 1983. С. 249; *она же*. Моск. летописание 2-й пол. XIV — нач. XV в. М., 1991. С. 60; *Кузьмин А. В.* Князья Можайска и судьба их владений в XIII–XIV в.: Из истории Смоленской земли // ДРВМ. 2004. № 4. С. 107–122; *он же*. На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII — сер. XV в. М., 2014. Т. 1. С. 84. Схема № I.1; 2015. Т. 2. С. 112, 127–128, 130. Схема № V.1; *Домбровский Д.* Генеалогия Мстиславичей: Первые поколения (до нач. XIV в.) / Пер. и вступ. слово к рус. изд.: К. Ю. Ерусалимский, О. А. Остапчук. СПб., 2015. С. 563, 577–580, 598, 600–601, 603, 673–674, 678, 735.

А. В. Кузьмин

МИХАЙЛ САВВАЙТ [Михаил Черноризец; груз. მიქელ საბაწმიდელი — Микел Сабацмидели], прмч. (пам. 23 мая, 29 июля). По мнению большинства исследователей, оригинальное Мученичество М. С. было написано на араб. языке в IX в. (не сохр.). Происходящая от него груз. версия известна в 2 ранних рукописях: из собрания афонского *Иверского монастыря* (Ath. Iver. 57 = Ath. Iver. 8. Fol. 223–231,

X в.) и из Бодлианской б-ки (Bodl. georg. 1. Fol. 64v – 78v, XI в.– см.: *Peeters.* 1912. P. 307). Также она содержится в рукописи 1897 г. из Национального центра рукописей Грузии (НЦРГ. Q 843. Л. 27–32 об.). Текст был впервые опубликован в 1903 г.; комментированное издание осуществили К. *Кекелидзе* (1918) и Л. Датиашвили (1967); перевод на лат. язык опубликовал П. Петерс (*Peeters.* 1930. P. 66–77), на англ. язык – М. Дж. Бланчард (*Blanchard.* 1994. P. 149–158).

Повествование в Мученичестве начинается от лица анонимного автора, который передает рассказ, услышанный им от пресв. Василия из *Саввы Освященного лавры* (возможно, игумен лавры в нач. IX в.). В свою очередь Василий узнал эту историю от *Феодора Абу Курры,* жившего в уединенной келье у стен лавры. По словам Феодора, когда по всей земле установился мир, мн. христиане и язычники захотели посетить Иерусалим. Тогда халиф Абд аль-Малик также решил поехать в этот город со своей женой, с детьми и с многочисленной свитой, чтобы поговорить с человеком, сведущим в христ. вере. В то время в лавре прп. Саввы жил мон. Моисей из Тивериады Галилейской, у которого был преданный ученик, исполненный всяческих добродетелей, по имени Михаил, также родом из Тивериады. Юноша изготавливал своими руками шкатулки, корзинки и др. домашнюю утварь, а затем продавал поделки на рынке и отдавал полученную выручку наставнику. Однажды М. С. попросил Моисея отпустить его в город, чтобы продать изделия, и тот, имея дар предвидения, благословил его. На торговой площади М. С. встретил евнуха Сеиды (вероятно, от араб. *sayyida* – «госпожа»), жены Абд аль-Малика, к-рый повел его к своей госпоже. Сеида, увидев юного, статного и красивого монаха, воспылала к нему страстью. Она обещала облагодетельствовать М. С. и наделить его высокой должностью, если он согласится вступить с ней в любовную связь. На это монах ответил, что он верит во Христа и не может преступить Его заповеди, т. к. больше всего боится погубить свою душу. Тогда Сеида стала угрожать М. С. жестокими пытками, но и это не повлияло на его решение. Супруга халифа приказала избить монаха, затем передала Абд аль-Малику деревянную табличку с ложным обвинением в адрес М. С. и потребовала, чтобы тот разрешил ей поступить с юношей по ее усмотрению. Прочтя послание Сеиды, Абд аль-Малик понял, что оно содержит необоснованный донос, но не смог ни от кого добиться истинной причины гнева супруги. Он стал сам допрашивать монаха и, узнав, что тот исповедует христианство, пригласил иудея-законника, чтобы отвратить М. С. от Христа. Между ним, халифом и М. С. были устроены прения о сути веры – иудейской, мусульманской и христианской. В богословском споре победил М. С. Халиф приказал подвергнуть монаха пыткам, а затем велел ему выпить яд. М. С., осенив себя крестным знамением, исполнил повеление Абд аль-Малика, но остался жив. После этого халиф приказал привести человека, обвиненного в убийстве, и дать ему тот же самый яд. Преступник тотчас скончался, а видевшие это арабы-мусульмане закричали, что халиф должен убить М. С., иначе они все погибнут. Абд аль-Малик приказал вывести монаха за городские стены и отрубить ему голову. М. С. просил после казни завернуть его тело в плащ и отнести наставнику. Однако после того как святой был усечен мечом, между жителями Иерусалима и монахами возник спор, кто имеет право забрать останки мученика. Халиф приказал отдать тело М. С. монахам, к-рые отнесли его в ксенодохий (странноприимный дом) в Иерусалиме. Когда настал вечер, наставник М. С., провидя кончину своего ученика, вошел в лавру и зазвонил в колокол, чтобы собрать всех насельников и объявить им о случившемся. С заходом солнца монахи из лавры отправились в Иерусалим и забрали останки святого. На обратном пути их сопровождал огненный столп на небе, к-рый видели не только жители города, но и приближенные халифа. Тело святого положили в монастырском храме. Некий мон. Феодор, к-рый 3 года был прикован к постели, узнав, что тело его близкого друга, пострадавшего за Христа, принесли в церковь, стал просить отнести его туда, но никто не услышал его призыва. Тогда Феодор обратился с молитвой к М. С. о том, чтобы увидеть его честные останки. После этого он выздоровел, пришел в церковь и поклонился мощам мученика. Спустя 7 дней после похорон М. С. его наставник также отошел ко Господу. Заканчивается повествование от лица пресв. Василия, к-рый прославляет прп. Савву Освященного и его обитель.

Сюжетная канва Мученичества имеет параллели с историей о прав. *Иосифе* и жене Потифара (Быт 39), а также с рядом арабо-христ. текстов полемической направленности (Житие свт. Иоанна Эдесского, Диспут мон. Авраама Тивериадского). Кроме того, Мученичество М. С. входит в группу текстов, в которых реализуется распространенный мотив придворного иудео-христ. диспута, причем в данном случае он используется автором для «прикрытия» антимусульм. полемики (см.: *Моисеева.* 2010). По мнению С. Гриффита, Мученичество является примером апологетического жанра («монах при дворе эмира»), который был весьма распространен в раннеислам. время (*Griffith.* 1999). Текст Мученичества содержит явные анахронизмы: халиф Абд аль-Малик (685–705) прибывает в Иерусалим из Вавилона, т. е. Багдада, который будет основан лишь в 762 г.; упоминаются мощи 20 *Савваитских преподобномучеников,* пострадавших в кон. VIII в. Феодор Абу Курра, якобы бывший свидетелем погребения М. С. и рассказавший историю его мученичества, жил в нач. IX в. (известен как еп. Харранский и крупный мелькитский богослов) и, как показал Дж. Ламоро, вряд ли когда-либо был монахом в лавре прп. Саввы; возможно, составитель или переписчик ошибочно отождествил его со свт. *Феодором* Эдесским (*Lamoreaux.* 2002). Некоторые груз. исследователи (П. И. Ингороква, Датиашвили) приписывают авторство Мученичества М. С. груз. гимнографу Василию Сабацмидели (Савваиту) (*Датиашвили.* 1967. С. 186). Кекелидзе отметил близость Мученичества М. С. к повести «Абукура», к-рая была переведена с грузинского на греч. язык прп. *Евфимием Святогорцем* (посл. четв. X в.).

Сказание о М. С., к-рое несколько отличается от Мученичества, вошло в состав греч. Жития свт. Феодора Эдесского (BHG, N 1744; X в.); текст известен также в груз. переводе прп. *Ефрема Мцире* (*Кекелидзе.* 1969. С. 31) и в араб. редакции (*Vasiliev.* 1942/1943). Согласно этой версии, М. С. происходил из Эдессы (Месопотамия), был родственни-

ком и учеником свт. Феодора Эдесского, который впосл. был погребен рядом с М. С. Именно эта традиция почитания М. С. совместно со свт. Феодором получила дальнейшее развитие. Их память указана под 19 июля в одной из самых ранних сохранившихся редакций *Иерусалимского устава,* содержащейся в рукописи Sinait. gr. 1096 (XII–XIII вв.; см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 52), а также в средневековых мелькитских Синаксарях и в календаре, составленном Антиохийским патриархом *Макарием III* аз-Заимом, где приводится сказание на основе Жития свт. Феодора (*Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^{e}–XVII^{e} siècles). Brux., 1969. P. 411–414. (SH; 45)). О почитании мощей свт. Феодора и М. С. в лавре прп. Саввы свидетельствовал русский паломник игум. Даниил в нач. XII в. (Itinéraires russes en Orient / Trad. B. de Khitrowo. Gen., 1889. P. 34; Хождение игумена Даниила / Подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохоров // БЛДР. 1997. Т. 4. С. 61).

В палестино-груз. календаре X в. (Sinait. iber. 34), отражающем древнюю минологическую традицию Иерусалимского Патриархата, под 26 сент. обозначена память некоего мч. Михаила, под к-рым, возможно, следует понимать М. С. (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 92, 340). В Грузинской Церкви память М. С. в древности отмечалась 20 марта (Ath. Iver. 57) и 17 апр. (Bodl. georg. 1), ныне — 23 мая и 29 июля.

Ист.: Мученичество св. Микела: Скопировано с древней рукописи. Тифлис, 1903 (на груз. яз.); То же [Изм. загл.: Мученичество святого Микаела, который был в Великой лавре святого отца нашего Саввы] // *Кекелидзе К.* Груз. агиографические памятники: Кимени. Тифлис, 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 165–173 (на груз. яз.); То же: *Датиашвили Л.* К вопросу оригинальности «Абукуры» // Мацне (Вестник). 1967. Вып. 6. С. 169–194 (на груз. яз.); *Кекелидзе К.* Роман «Абукура» и 2 редакции в древне-груз. письменности // *Он же.* Этюды. Тб., 1960. Т. 6. С. 18–40 (на груз. яз.); *Peeters P.* La Passion de S. Michel le Sabaïte // AnBoll. 1930. Vol. 48. P. 65–98; *Blanchard M. J.* The Georgian Version of the Martyrdom of St. Michael, Monk of Mar Sabas Monastery // Aram Periodical. Oxf., 1994. Vol. 6. P. 149–163; Житие иже во святых отца нашего Феодора, еп. Эдесского / Ред.: И. В. Помяловский. СПб., 1892. С. 14–31; ЖСв. Май. С. 662–663; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 322–324; Т. 6. С. 395.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 154, 229; Т. 3. С. 193; *Peeters P.* De codice Hiberico bibliothecae Bodleianae Oxoniensis // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 301–318; *Vasiliev A.* The Life of St. Theodore of Edessa // Byz. 1942/1943. Vol. 16. P. 165–225; *Sauget J.-M.* Michele // BiblSS. Vol. 9. Col. 448–449; *Griffith S. H.* Christians, Muslims, and Neo-martyrs: Saints' Lives and Holy Land History // Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, Ist–XVth Cent. CE / Ed. A. Kofsky, G. G. Stroumsa. Jerus., 1998. P. 163–207; *idem.* Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph 'Abd al-Malik: Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period // Aram Periodical. 1994. Vol. 6. P. 115–148; *idem.* The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period // The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam / Ed. H. Lazarus-Yafeh et al. Wiesbaden, 1999. P. 13–65; *idem.* The «Life of Theodore of Edessa»: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Vth Cent. to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 147–169; PMBZ, N 5003; *Vila D.* Christian Martyrs in the First Abbasid Century and the Development of an Apologetic against Islam: Diss. St. Louis, 1999. P. 160–177; *Lamoreaux J. C.* The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited // DOP. 2002. Т. 56. P. 25–40; *Габидзашвили.* Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 290; *Roggema B.* The Martyrdom of Michael of Mar Saba // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas et al. Leiden; Boston, 2009. Vol. 1. P. 911–915; *Моисеева С. А.* Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2010. Вып. 4(22). С. 32–43.

А. Н. Крюкова, С. А. Моисеева

Славянское почитание. Все сказания о М. С. в древней слав. книжности составлены на основе эпизода из переводного Жития прп. Феодора Эдесского (казнивший М. С. царь назван Адрамелехом). Одна из древнейших рукописей, содержащая это Житие, датируется XIV–XV вв. (РГБ. Ф. 173.I. № 45. Л. 7 об.— 8, 9 об.— 16 — повествование о М. С.; см. также факсимильное издание лицевого списка Жития XVI в. (РНБ. Ф. 89): ОЛДП. 1878. Вып. 48; 1879. Вып. 61; 1881. Вып. 72). Житие Феодора Эдесского (вместе с рассказом о М. С.) было включено в состав ВМЧ митр. Макария под 9 июля (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 305–306).

В Прологе пространной редакции под 23 мая (после памяти прп. Михаила Синадского) содержится сказание о М. С., составленное по канве сюжета из Жития прп. Феодора Эдесского. В начале сказания добавлены обычные для агиографического канона сведения о родителях М. С., после смерти которых он раздал имущество нищим и ушел в лавру прп. Саввы. Затем довольно кратко передаются диалоги с царицей и царем (неск. наиболее ярких фраз из Жития), далее следует рассказ о мученической кончине М. С. Пространное сказание помещено в соответствующем разделе ВМЧ под 23 мая (ВМЧ. Май. Дни 9–23. С. 1227).

В «Книге житий святых» свт. Димитрия, митр. Ростовского, под 9 июля содержится переработка Жития прп. Феодора Эдесского (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 282 об.— 290 об.), в к-рой приводится рассказ и о М. С., однако Житие М. С. под 23 мая свт. *Димитрий (Савич (Туптало))* составил на основе пространного сказания, а не на основе своей переработки, лишь слегка дополнив его (Там же. Кн. 3. Л. 492 об.— 493). В том же виде эти сказания вошли и в отредактированные «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского».

Л. В. Прокопенко

МИХАЙЛ СИНКЕ́ЛЛ [греч. Μιχαὴλ ὁ Σύγκελλος] (760 или 761 — 4.01.846), прп., исп. (пам. 18 дек.), богослов; прозвище Святоградец (Ἁγιοπολίτης).

Источники. Сохранилось пространное анонимное Житие М. С. (BHG, N 1296), составленное вскоре после смерти святого и сообщающее основную информацию о нем. Дополнительные сведения содержатся в исторических и агиографических источниках, из которых наибольшее значение имеет похвальное Слово Феодору Начертанному (BHG, N 1746), написанное Симеоном Метафрастом, в котором сохранились фрагменты подлинных документов IX в. с упоминанием М. С.

Биография. М. С. род. в Иерусалиме в знатной богатой семье. Он был персидского (Περσογενής — вероятно, подразумевается арабское или сиро-персидское) происхождения. У родителей М. С. долгое время рождались только девочки, пока его мать не дала обет посвятить мальчика в храм Воскресения (Гроба Господня). Когда ему было 3 года, родители во исполнение обета привели его в храм, где патриарх Феодор I посвятил его в чтецы. Затем М. С. проходил начальное обучение у частного учителя, а после этого по повелению патриарха изучал грамматику, риторику и философию, а также начатки поэтического искусства и астрономии. Этими науками М. С.

овладел необыкновенно быстро, после чего посвятил себя постам и молитвам. После смерти отца мать и сестры постриглись в монахини. М. С. отдал часть имущества в их монастырь, остальное же распродал и, раздав деньги бедным, удалился в *Саввы Освященного лавру* (близ Иерусалима). Ему было тогда 25 лет. В лавре М. С. провел 18 лет в строжайшем посте. Через 12 лет Иерусалимский патриарх *Фома I* по просьбе игумена рукоположил его во пресвитера. Еще через 2 года игумен по прошению М. С. предоставил ему отшельническую келью. Настоятель препоручил его заботам буд. исповедников братьев Феодора и Феофана (впосл. известных как Начертанные), к-рым М. С. дал также и светское образование.

Когда святому исполнилось 50 лет, патриарх Фома назначил его своим синкеллом (келейником), определив ему местом жительства мон-рь Спудеев в Иерусалиме. Вместе с М. С. там поселились и братья Феодор и Феофан, которых патриарх рукоположил во пресвитеров. В это время в Палестине возникла смута из-за того, что франк. священники и монахи стали прибавлять к Символу веры слова «и от Сына» применительно к исхождению Св. Духа. Житие свидетельствует, что папа Римский просил патриарха Иерусалимского прислать знающих и мудрых людей, чтобы помочь Римской Церкви бороться с франками, сделавшими своевольное прибавление к Символу веры. В то же время арабы стали требовать от палестинских церквей и мон-рей непомерную подать, и патриарх Фома хотел просить финансовой помощи как у папы Римского, так и у патриарха К-польского. Житие утверждает, что это был иконоборческий патриарх Феодот I, однако из др. источников известно, что М. С., Феодор и Феофан прибыли в К-поль в правление имп. *Михаила I Рангаве* (811–813), когда патриархом был свт. *Никифор I*. Посланцы были приняты радушно и поселены в мон-ре *Хора*. По каким-то причинам они не отправились дальше в Рим, как первоначально намеревались. Очень скоро Михаила I сменил имп. *Лев V*, к-рый в 814 г. начал возобновлять *иконоборчество*. М. С. был заточен в тюрьму Фиала в К-поле, где пробыл до убийства Льва V на Рождество 820 г. После этого он жил в одном из мон-рей на Вифинском Олимпе, в районе Прусиады. На 5-й год правления имп. *Феофила* (834) его снова доставили в К-поль и бросили в тюрьму Преторий. Оттуда он был освобожден после смерти Феофила в янв. 842 г. и принял активное участие в восстановлении иконопочитания. Патриарх свт. *Мефодий I* назначил его своим синкеллом и игуменом мон-ря Хора, где М. С. и скончался 4 янв. 846 г.

Сочинения. Наибольшую известность, в т. ч. в слав. мире, получило сочинение М. С. «Слово о православной вере» (Λίβελλος περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως; *Montfaucon B.* Bibliotheca Coisliniana. P., 1715. P. 90–93). Кроме того, славянам были известны по крайней мере 3 антилат. сочинения, приписываемые М. С., под заглавием «Изложение православной веры». Под именем М. С. сохранился трактат о греческом синтаксисе (*Donnet D.* Le «Traité de la construction de la phrase» de Michel le Syncelle. Brux., R., 1982). Кроме того, сохранились 4 канона (см.: *Stiernon D.* DSAMDH. Col. 1197) и анакреонтики, посвященные празднику Торжество Православия (*Allatius L.* De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Coloniae, 1648. P. 1433–1455). В источниках упоминаются утраченные сочинения М. С.: напр., Георгий Монах цитирует некий краткий трактат, посвященный Мухаммаду и описывающий происхождение ислама (Paris. Coislin. 305. Fol. 312v). М. С. перевел на греческий язык послание о вере к армянам, написанное по-арабски *Феодором Абу Куррой* по заказу Иерусалимского патриарха Фомы (PG. 97. Col. 1504–1521). Многочисленные агиографические произведения, надписанные именем М. С., принадлежат др. автору, с тем же именем Михаил Синкелл, но они были написаны на неск. десятилетий позже.

М. С. принадлежат также отдельные богослужебные сочинения: Die byzantinischen Anakreonteen / Ed. Th. Nissen // SBA. 1940. Abt. 3. S. 48–52; Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini / Ed. C. Crimi. R., 1990. P. 29–34.

Ист.: BHG, N 1296–1297; Vita Theodori Grapti a Symeone Metaphrasta // PG. T. 116. Col. 653–684; SynCP. Col. 324–326, 328, 329; *Mateos.* Typicon. 1962. T. 1. P. 140–141; The Life of Michael the Synkellos / Ed., transl. and comment. M. B. Cunningham. Belfast, 1991. (Belfast Byzantine Texts and Transl.; 1); *Thomson F. J.* Les cinq traductions slavonnes du «Libellus de Fide Orthodoxa» de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de st. Méthode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolite de Russie, et de l'existence d'une Église arienne à Kiev // RES. 1991. T. 63. P. 19–54; Жизнь, деяния и подвиги св. отца нашего и исповедника Михаила, пресвитера и синкелла града Иерусалима / Ред. С. В. Полякова // Жития визант. святых. М., 1995. С. 242–291; ЖСв. Дек. С. 501–504; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. 2003. Т. 2. Σ. 354–355. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 387; Т. 3. С. 509–510; *Vailhé S.* Saint Michel le Syncelle et les deux frères Grapti // ROC. 1901. T. 6. P. 311–321, 610–642; *Лопарев Х.* Византийские жития святых VIII–IX вв. // ВВ. 1910. Т. 17. С. 212–224; *Hunger.* Literatur. Bd. 2. S. 15; Tusculum-Lexicon: griechischer u. lateinischer Autoren d. Altentums u. d. Mittelalters / Ed. W. Buchwald, A. Holweg, O. Prinz. Münch., 1982³. P. 533–534; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 503–505; ΘΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 1188; *Griffith S. H.* Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Cent. // Byz. 1986. T. 56. P. 117–138; *Stiernon D.* Michele // BiblSS. Vol. 9. Col. 452–457; *idem.* Michel le Sincell // DSAMDH. T. 68/69. Col. 1193–1197; *Филарет (Гумилевский).* Учение. 1998. Т. 3. С. 224–226; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 337; Michael Synkellos // ODB. Vol. 2. P. 1369–1370; PMBZ, N 5059; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 662–666.

Д. Е. Афиногенов

В славянской книжности почитание М. С. представлено краткой синаксарной памятью в Прологе под 18 дек. (пер. XI–XII вв., см.: Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сент.–февр. Т. 1. С. 492), в к-рой говорится лишь о его рождении и воспитании в Иерусалиме. В пространной редакции Пролога память М. С. в этот день удалена, поэтому ее нет и в проложном разделе ВМЧ.

В XIV в. при составлении стишного Пролога было переведено краткое Житие М. С. (изд.: ВМЧ. Дек. Дни 18–23. Вып. 12. М., 1907. Стб. 1196–1198; оригинал — греч. служебная Минея, см. также SynCP. Col. 324–326). В этом тексте повествуется об основных событиях жизни святого: получив хорошее образование, М. С. стал пресвитером и подвизался в пещере, где его сотоварищами были буд. исповедники Феодор и Феофан Начертанные. Затем он был назначен синкеллом Иерусалимского патриарха, к-рый направил его вместе с Феодором и Феофаном в Рим и поручил передать по дороге соборное послание к имп. Льву V Армянину и патриарху К-польскому Феодоту I. Исполняя поручение, посланники пытались убедить императора отказаться от иконоборчества, в результате Феодор и Феофан были со-

сланы, а М. С. посажен в тюрьму вместе с его учеником (в греч. тексте — братом) Иовом. Затем имп. Михаил II Травл возложил на него вериги и сослал вместе с учеником в один из «плусиадских» мон-рей, где он претерпел много страданий. После восстановления иконопочитания имп. Феодора просила М. С. стать патриархом, но он отказался и стал синкеллом при патриархе свт. Мефодии. Прожив благочестиво 85 лет, М. С. преставился 18 дек. (в греч. тексте сообщается еще о его игуменстве в к-польском монастыре Хора).

Димитрий Ростовский включил в свою «Книгу житий святых» только краткое упоминание о М. С. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 139). В отредактированных же «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» представлено сказание, созданное, видимо, на основе стишного Пролога или греч. служебной Минеи, но с дополнениями. В частности, описывается отношение Рима к иконоборчеству: папа Римский обратился к патриарху Иерусалимскому Фоме с просьбой содействовать в искоренении этой ереси, и именно поэтому М. С. вместе с Феодором и Феофаном были посланы к императору. Кроме того, уточняется, что основные мучения М. С. и его подвижники претерпели при имп. Феофиле, когда Феодор и Феофан подверглись поруганию и у них была отобрана переписка патриарха Иерусалимского с папой Римским.

Л. В. Прокопенко

МИХАЙЛ СИРИЕЦ [Михаил I; Михаил Великий; сир. ܡܝܟܐܝܠ ܪܒܐ] (1126, Мелитина (ныне Малатья, Турция) — 7.11.1199, мон-рь Бар-Саума), патриарх Антиохийский (с 1166), глава *Сирийской яковитской Церкви,* церковный писатель и летописец. По прозвищу Сириец (Syrus) известен западно-христ. миру; прозвище Великий, или Старший (Рабо), получил от сир. хронистов (в частности, *Григория* Иоанна Абу-ль-Фараджа бар Эвройо) для отличия от своего племянника Йешу Сефтоно, к-рый стал его преемником с именем Михаил II Зуро (Малый, или Младший (1199–1215); занимал Патриарший престол в Мелитине параллельно со Сливо Крохо, провозглашенным патриархом в Мардине с именем Афанасий IX (1199–1207)).

Жизнь. М. С. род. в семье свящ. Илии из рода Киндаси, уроженца Мелитины. В юности принял монашеский постриг, в 1156 г. стал архимандритом мон-ря *Бар-Саума,* водоснабжением к-рого ведал в 1163 г. при содействии *Иоанна,* еп. Мардинского. После кончины последнего (1165) отклонил предложение занять Мардинскую кафедру, а впосл.— Амидскую, но уже 18 окт. 1166 г. в мон-ре Пескин был избран патриархом Антиохийским на место скончавшегося Афанасия VIII. М. С. приложил много усилий к реорганизации западносир. Церкви и к восстановлению канонической дисциплины, в частности, во взаимоотношениях между предстоятелем и Синодом; боролся с *симонией* и вмешательством светских властей в выборы иерархов. Неоднократно объезжал находившиеся в юрисдикции Патриархата земли от Антиохии до Иерусалима (к-рый посещал трижды), включая городские округи в Месопотамии и Киликии, что нашло отражение в его «Хронике».

В 1169 г. визант. имп. *Мануил I Комнин* отправил своего посланца Феориана с письмами о возможности заключения церковной унии к арм. католикосу *Нерсесу IV Шнорали* и М. С. В 1170 г. Нерсес IV пригласил патриарха прибыть вместе с его представителями на переговоры в Калъат-эр-Рум (Ромклу), но тот отказался, послав вместо себя Иоанна (Иоанниса) Кайсумского († 1171). В 1172 г., при 2-й встрече Феориана с армянскими и сиро-яковитскими эмиссарами в Кайсуме (Кайшуме, Кесуне), М. С. представлял его крестник и бывш. ученик Феодор, сын свящ. Сахды бар Вахбуна из Мелитины, патриарший писец и синкелл — высокообразованный богослов, свободно владевший помимо сирийского греческим, армянским и арабским языками. В контактах с западными христианами М. С. проявлял большую осторожность. Он отклонил как неоднократные призывы имп. Мануила I явиться в К-поль, так и приглашение на *Латеранский III Собор* (1179), поступившее от лат. патриарха Антиохийского. При этом, как известно из последней книги «Хроники», летом 1182 г. М. С. провел ок. месяца в лагере правителя Румского султаната Кылыч-Арслана II из династии Сельджукидов, располагавшемся под Мелитиной. В этот период патриарх неоднократно вел собеседования на религ. темы с султаном (доказывая ему истинность своей веры при помощи доводов «от Евангелия и природы», т. е., по всей видимости, обосновывая триадологический догмат) и с находившимся при его дворе философом-«персом» Камаль ад-Дином (обсуждая с ним экзегетические вопросы). Зимой 1178/79 г. в Сен-Жан-д'Акр (ныне Акко (Акка)) М. С. был с почетом принят Иерусалимским кор. Балдуином IV.

В 1180 г., в бытность М. С. в Антиохии, часть епископата, не разделявшая его стремления восстановить церковную дисциплину, собралась в Амиде и выдвинула в качестве антипатриарха (с именем Иоанн) Феодора бар Вахбуна, который еще ранее, по всей видимости, выражал желание отказаться от яковитского исповедания в пользу халкидонитского. М. С. не замедлил низложить Бар Вахбуна и заключить его в мон-рь Бар-Саума, откуда тот бежал при содействии нек-рых монахов в Дамаск, где пытался представить свое дело на суд Салах-ад-Дина, а затем в Иерусалим, где оставался до падения города. В 1187 г. он переехал в Ромклу к преемнику Нерсеса Шнорали *Григору IV Тхе* (1173–1193), вместе с к-рым удалился в *Киликийскую Армению.* Там его притязания в конечном счете признал арм. князь Левон II Рубенян, утвердивший его патриаршую власть над яковитами в своих владениях. Раскол продолжался до 1193 г., когда Бар Вахбун умер. Он оставил после себя анафору, составленную из более ранних литургических фрагментов, изъяснение последования св. Евхаристии и апологетическое изложение своей распри с М. С. на араб. языке; сохранились также 2 его письма по-сирийски, относящиеся к последним годам его жизни: 1-е, пространное, обращено к не названному по имени митрополиту Тарсскому (предположительно армянину *Нерсесу Ламбронаци*), а 2-е, более краткое,— к митрополиту Иерусалимскому.

После смерти антипатриарха Иоанна М. С. в знак примирения с Левоном II участвовал в его коронации с именем Левон I, состоявшейся на праздник Рождества Христова по

арм. традиции (6 янв.) 1198 г. О тесных контактах патриарха не только с князьями и прелатами крестоносцев в Леванте, но и с мусульм. государями, к-рым подчинялось большинство его паствы, свидетельствует эпизод из предпоследней книги «Хроники»: при встрече с одним из полководцев правителя Мосула Сайф ад-Дина из династии Зангидов М. С. предостерегал его от решения вопросов веры мечом, ссылаясь на слова «Нет принуждения в религии» (Коран II 256). Несмотря на общую политическую нестабильность (с этим, возможно, связан и его последовательный отказ выезжать за пределы Зап. Азии), М. С. остался в истории как ключевая фигура т. н. яковитского Ренессанса (2-я пол. XII — 1-я пол. XIII в.), выдающийся строитель и обновитель церквей и мон-рей. Главным объектом его попечения была обитель Бар-Саума, к-рая сильно пострадала от пожара 20 июля 1183 г., но была восстановлена и получила богатое книгохранилище — одно из наиболее значительных в западносир. культурном ареале.

Сочинения. По отзыву Бар Эвройо, М. С. «писал денно и нощно и оставил Церкви Божией замечательные труды». Бóльшая часть его богословского и гимнографического наследия не опубликована.

Исторические. М. С. известен прежде всего как автор монументальной «Хроники» (*Maktbonūt*/*Maktab zabnē*), охватывающей период от Сотворения мира до 1195/96 г. по Р. Х. Самый полный список этого сочинения (выполнен в 1598 Михаилом бар Бар-Саумо по более ранней рукописи Моисея Мардинского) был обнаружен сиро-католич. еп. Эдесским Игнатием (Рахмани; впосл. патриарх Игнатий Ефрем II) в 1887 г. среди манускриптов б-ки мон-ря Дейр-эз-Зафаран (см. *Анании святого монастырь*). Копию с него в 1899 г. приобрел аббат Ж.-Б. Шабо и опубликовал с франц. переводом. Текст содержит лакуны в начале, включая титул и первые страницы, и в конце, начиная с описания событий 1193 г., а также местами внутри текста (особенно в книгах XVII–XVIII, где пропуски могут быть, однако, восполнены с опорой на «Церковную историю» Бар Эвройо, одним из главных источников к-рой и послужила «Хроника», нередко цитируемая буквально).

«Хроника» состоит из 21 книги (каждая подразделяется на главы) и покрывает 3 параллельные череды событий, выстроенные в хронологическом порядке по «эре Александра» (точнее — Селевкидов, или Селевка) в 3 синхронистические колонки: 1-я (высшая по статусу, расположенная справа, как наиболее почетная) содержит события церковной истории, 2-я (средняя) — светской, 3-я (низшая, расположенная слева) — разные факты («случаи и чудеса»), не вошедшие в первые 2 категории. Задача автора — показать «преемство священства» и «преемство мирских держав» от начала времен и до современной ему эпохи. Источником при написании книг I–VI, относящихся к периоду от Адама до правления имп. равноап. Константина I Великого, послужила «Церковная история» Евсевия Кесарийского (это касается прежде всего характера организации материала). В последующих книгах, по преимуществу компилятивных, многое почерпнуто из трудов *Сократа Схоластика* и *Феодорита* Кирского (по периоду 325–431 гг.), из *Захарии Ритора хроники* (431–505 гг.), из сочинений *Иоанна Эфесского* (325–582 гг.), Кира Батнского (или Куре, свящ. из Саруга; 565–582 гг.— от имп. Юстина II до Тиверия I), *Иакова Эдесского* (VII в.) и Иоанна Столпника Литарбского (325–726 гг.), *Дионисия Телль-Махрского* (582–842 гг., особенно в повествовании о Мухаммаде и появлении ислама), Игнатия Мелитинского (автора краткой хроники; 325–1118 гг.), Василия Эдесского (1118–1143 гг.), а также Африкана, Егесиппа, мон. Анниана и Зосимы, Иоанна Антиохийского, *Феодора Чтеца,* среди же своих непосредственных предшественников из числа сир. хронистов — Гурия (автора хроники, охватывающей события от правления имп. Юстиниана I до правления Ираклия) и Сливо Старшего из Мелитины; в том, что касается современных ему событий, М. С. использовал сочинения Иоанна Кайсумского и *Дионисия бар Салиби.* Многие из упоминаемых произведений (хроники Кира Батнского, Иоанна Литарбского, Гурия, Игнатия Мелитинского, Иоанна Кайсумского) сохранились только в виде обширных дословных цитат, приводимых М. С. Он опирался и на многочисленные агиографические тексты и сочинения, посвященные тем или иным прославленным обителям. Вполне вероятно и знакомство М. С. с арабо-мусульм. хрониками (ряд его источников также использовал летописец Ибн аль-Асир; из той же среды, по всей видимости, происходят и его данные о тюрках в кн. XIV). События рассматриваются М. С. наиболее подробно, если они касаются сир. христ. общин и если сохранились свидетельствующие о них документы. По отзыву Шабо, «во всем, что он передает, не основываясь на собственном опыте, его труд состоял в кратком изложении и взаимном соотнесении данных его источников; он делает это добросовестно, но ему, как и всем его современникам, недостает критического чутья» (*Chabot.* Lit. syr. P. 126). Для XII в. последние 3 книги «Хроники» — уникальный источник сведений по истории восточнохрист. сообществ Византийской империи, Сирии, Киликии, Армении и Месопотамии в условиях *крестовых походов;* М. С. проявил себя внимательным и хорошо осведомленным наблюдателем, он не ограничивается упоминанием имен и описанием деятельности тех или иных ближневост. властителей (в особенности *Айюбидов*), наместников, военачальников, но рассказывает в подробностях об их отношении к христианам вообще и к яковитам в частности, включая такую важную практику, как получение восточнохрист. иерархами почетных и охранных грамот от чиновников-мусульман. Особое внимание он уделяет как официальным, так и неформальным встречам христ. деятелей с мусульм. сановниками, а также, как и его предшественник в сир. историописании Бар Салиби, вопросам налогообложения, общественному положению своих единоверцев, защите или, напротив, гонениям против них со стороны властей, случаям отпадения от веры, разрушению и восстановлению церковных зданий, завоеваниям и набегам кочевников.

К основному тексту «Хроники» М. С. добавил 6 приложений, важнейшее из к-рых вкратце сообщает сведения о яковитских патриархах Антиохии от времени *Севира* (512) до периода правления самого автора; начиная с Патриаршества *Кириака* (793) к справкам прилагаются списки рукоположенных каждым из них епископов с указанием их

престолов (в общей сложности более 950 имен, в основном неизвестных по др. источникам).

Перевод-переработка «Хроники» на древнеарм. язык (грабар) был выполнен совместно свящ. Ишо (в последующей арм. традиции именуемым Исааком) из Хисн-Кайфы (ныне Хасанкейф) и вардапетом *Варданом Великим* и завершен ок. 1248 г. Перевод известен в 2 версиях, опубликованных в Иерусалиме в 1870 и 1871 гг. и нек-рое время служивших единственным доступным европ. ученым текстом М. С. (франц. перевод по отдельным рукописям осуществили соответственно В. Ланглуа в 1868 и Э. Дюлорье в 1869). К этим изводам в рукописях прилагаются приписываемые М. С. в арм. традиции трактат о степенях священства и яковитское исповедание веры. Арабский перевод «Хронографа» был выполнен по рукописи из Дейр-эз-Зафарана в сер. XVIII в. яковитским митр. Дамасским Ханной ибн Исой ас-Сасади (известен в неск. рукописях, а также, возможно, фрагментарно в компиляции XIX в.). Современный араб. перевод с эдесской рукописи осуществил Мосульский архиеп. Григорий Салиба Шамун в 1996 г.

В нач. XXI в. под рук. Дж. А. Кираза было осуществлено многотомное издание практически всех известных вариантов текста и переводов «Хроники», включая факсимиле рукописи 1598 г. (том I), сир. текст в издании Шабо (том X) и его франц. перевод (тома II–IV), араб. перевод митр. Ханны Дамасского по рукописям из Садада, Иерусалима и Мардина (соответственно тома V–VII), 2 арм. перевода (том VIII), франц. перевод Ланглуа (том IX). По косвенным упоминаниям (в частности, у Бар Эвройо) предполагается существование особой церковной летописи М. С., не сохранившейся до наст. времени и отличающейся по составу от «Хроники».

Догматические. Трактат, посвященный триадологическим и христологическим воззрениям яковитов, был составлен в 1169 г. ввиду вероисповедных споров с Византийской Церковью и отправлен с Феорианом в К-поль. Он сохранился в разных версиях по-гречески и по-арабски; араб. перевод выполнил в Тур-Абдине Муса из Калука, еп. Мидьятский, который в 1581–1585 гг. преподавал сирийский и арабский языки в Маронитской коллегии и в Коллегии неофитов в Риме. Сходное содержание имеет сохранившийся в версии *каршуни* «Ответ на письмо Феодосия, патриарха греческого, и кир Алексия, царя Константинопольского, с изложением правой веры народа сирийского в Месопотамии, написанный по велению патриарха Михаила Антиохийского».

Литургико-канонические. Пересмотренный М. С. и действующий в наст. время в Сирийской яковитской Церкви чин архиерейского и иерейского служения (древнейшая рукопись — Vat. syr. 51, 1171/72 г.); анафора, части к-рой выстроены акростихом в порядке сир. алфавита; др. богослужебные сочинения, в т. ч. молитвы (седро), помещаемые под именем М. С. в литургических сборниках зап. сирийцев. 29 церковных канонов, относящихся к началу Патриаршества М. С., цитируются в «Номоканоне» Бар Эвройо.

Гомилетические и агиографические. Похвальное слово Дионисию бар Салиби с кратким обзором его жизни и сочинений; Житие Абхая, легендарного еп. Никейского (IV–V вв.?), пересмотренное в 1184/85 г. по разрозненным рукописям, восходящим к эпохе иконоборчества и составлявшимся в защиту иконопочитания (BHO, N 10; изд.: *Bedjan.* Acta. T. 6. P. 557–616); гомилии в честь Иоанна Мардинского и Бар Саумы.

Несохранившиеся. Трактат «Против альбигойцев», написанный в ответ на приглашение к участию в III Латеранском Соборе; «Опровержение заблуждений Марка бар Конбара», направленное против учения копт. мон. и свящ. *Марка ибн аль-Кунбара* об обязательности исповеди перед причастием (составлено ок. 1180 по просьбе копт. патриарха Марка III ибн Зуры); стихотворная проповедь (мемро) о преследовании со стороны вероучителей «арабов» (т. е. мусульман) из Мосула в 1159 г. мафриана Игнатия (к-рый был заключен в тюрьму за то, что благословил на брак с христианином девушку-христианку, чей отец обратился в ислам; тем же событиям посвятил 2 свои поэмы Дионисий бар Салиби).

Соч.: Chronique de *Michel le Syrien*, Patriarche jacobite d'Antioche, 1166–1199 / Éd., trad. J.-B. Chabot. P., 1899–1924. 4 vol.; *Chabot J.-B.* Les évêques jacobites du VIII[e] au XIII[e] siècle d'après la Chronique de Michel le Syrien // ROC. 1899. Vol. 4. N 3. P. 444–451; N 4. P. 495–511; 1900. Vol. 5. N 4. P. 605–636; 1901. Vol. 6. N 2. P. 189–220; *Dulaurier E., trad.* Extrait de la Chronique de Michel le Syrien: Trad. de l'arménien // RHC, Arm. 1869. Vol. 1. P. 309–409; *Langlois V., trad.* Chronique de Michel le Grand, patriarche des Syriens jacobites: Trad. sur la version arménienne du prêtre Ischôk. Venise, 1868; Владыки *Михаила, патр. Сирийского,* Хронограф. Иерус., 1870 (на арм. яз.); Хронограф по части священства. Иерус., 1871 (на арм. яз.); *Гусейнов Р. А., пер.* Михаил Сириец и его «Хроника» // *Он же.* Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане. Баку, 1960. С. 14–52; *он же.* Из «Хроники» Михаила Сирийца // Письменные памятники Востока: Ежег. М., 1979. С. 26–54; 1981. С. 11–29; 1982. С. 16–33; 1984. С. 73–91; 1987. С. 45–56; *он же.* «Краткая история Армении»: Из «Хроники» Михаила Сирийца // Кавказ и Византия. Ер., 1979. Вып. 1. С. 184–199; Text and Translations of the Chronicle of *Michael the Great* / Ed. G. A. Kiraz. Piscataway (N. J.), 2009–2011. 10 vol.; The Syriac Chronicle of *Michael Rabo (the Great):* A Universal History from the Creation / Transl. M. Moosa. Teaneck (N. J.), 2014.

Ист.: *Chabot J.-B., éd., trad.* Discours de Jacques (Denys) Bar Salibi à l'intronisation du patriarche Michel le Syrien // J. asiatique. Ser. 10. P., 1908. Vol. 11. P. 87–103; *Gerber J.* Zwei Briefe Barwahbuns: Nebst einer Beilage: Das Schisma des Paulus von Beth-Ukkame: Diss. Halle, 1911.

Лит.: *Guidi I.* La cronaca siriaca di Michele I // Giornale della Società asiatica italiana. Firenze, 1889. T. 3. P. 167–169; *Parisot J.* [Рец.:] Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche // ROC. 1900. Vol. 5. N 2. P. 322–325; N 4. P. 660–662; *Райт.* Очерк. С. 179–182; *Duval R.* [Рец.:] Chronique de Michel le Syrien // J. asiatique. Ser. 10. 1904. Vol. 4. P. 177–184; *idem.* Littératures. P. 196–198, 401–402; *Nau F.* Sur quelques autographes de Michel le Syrien, Patriarche d'Antioche de 1166 à 1199 // Ibid. 1914. Vol. 19. N 4. P. 378–397; *Haase F.* Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen // Oriens Chr. N. S. 1915. Bd. 5. S. 60–82, 271–284; *Baumstark.* Geschichte. S. 298–301; *Tisserant E.* Michel le Syrien // DTC. 1929. Vol. 10. Pt. 2. P. 1711–1719; *Chabot.* Lit. syr. P. 125–128; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 265–267; *Гусейнов Р. А.* К истории тюрок XI–XII вв.: По мат-лам сироязычной хроники XII в. // Тр. ин-та истории. Баку, 1957. Т. 12. С. 95–149; *он же.* «Хроника» Михаила Сирийца и «Всеобщая история» Бар Эбрея как источники по истории Юго-Вост. Европы (IX–XII вв.). М., 1966; *Altheim F., Stiehl R.* Michael der Syrer: Über das erste Auftreten der Bulgaren und Chazaren // Byz. 1958. T. 28. P. 105–118; *Kawerau P.* Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. B., 1960[2]; *Segal J. B.* Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples // Historians of the Middle East / Ed. B. Lewis, P. M. Holt. Oxf., 1962. P. 246–258; *Vööbus A.* Discovery of a Treatise about the Ecclesiastical Administration Ascribed to Michael the Syrian: A Unique Document in the Literary Genre of Canon Law // Church History. Chicago etc., 1978. Vol. 47. P. 23–26; *idem.* Discovery of a Panegyric by Michael Syrus // Mélanges A. Guillaumont. Gen., 1988. P. 271–285; *Hage W.* Michael der Syrer (1126/7–1199) // TRE. 1992. Bd. 22. S. 710–712; *Suermann H.* The Turks in Michael the Syrian // The Harp. Kottayam, 1992. Vol. 5. P. 39–51; *Kaufhold H.* Zur syrischen Geschichte des 12. Jh.: Neue Quellen über Theodoros Bar Wahbun // Oriens Chr. 1993. Bd. 74. S. 115–151; *Tubach J.* Michael Syrus // BBKL. 1993. Bd. 5.

Sp. 1467–1471; *Schmidt A. B.* Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen // Le Muséon. 1996. T. 109. P. 299–319; *idem.* The Armenian Versions I and II of Michael the Syrian // Hugoye. Piscataway, 2013. Vol. 16. N 1. P. 93–128; *Weltecke D.* The World Chronicle by Patriarch Michael the Great (1126–1199): Some Reflections // JAAS. 1997. Vol. 11. N 2. P. 6–30; *eadem.* Originality and Function of Formal Structures in the Chronicle of Michael the Great // Hugoye. 2000. Vol. 3. N 2. P. 173–203; *eadem.* Die «Beschreibung der Zeiten» von Mor Michael dem Grossen (1126–1199): Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext. Louvain, 2003. (CSCO; 594. Subs.; 110); *Bar Abrahem A.* Patriarch Michael the Great: Beyond His World Chronicle // JAAS. 1998. Vol. 12. N 2. P. 33–45; *Ginkel J. J., van.* Making History: Michael the Syrian and His 6th-Century Sources // Symposium Syriacum VII. R., 1998. P. 351–358; *idem.* Michael the Syrian and His Sources: Reflections on the Methodology of Michael the Great as a Historiographer and Its Implications for Modern Historians // J. of the Canadian Society for Syriac Studies. Toronto, 2006. Vol. 6. P. 53–60; *idem.* The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How Did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of Their Historiographers? // The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam / Ed. E. Grypeou e. a. Leiden, 2006. P. 171–184; *Healey J.* Michael I the Syrian // The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity / Ed. K. Parry e. a. Oxf., 1999. P. 317; *Morony M.* Michael the Syrian as a Source for Economic History // Hugoye. 2000. Vol. 3. N 2. P. 141–172; *Tarzi J.* Edessa in the Era of Patriarch Michael the Syrian // Ibid. P. 203–221; *Witakowski W.* Syriac Historiographical Sources // Byzantines and Crusaders in Non-Greek Sources, 1025–1204. Oxf., 2007. P. 221–252; *Teule H. G. B.* Michael the Syrian // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History. Leiden; Boston, 2011. Vol. 3 / Ed. D. Thomas, A. Mallett. P. 736–741.

Т. К. Кораев

МИХАЙЛ УЛУМБО́ЙСКИЙ [Микел, Микаел Улумбоели; груз. მიქელ, მიქაელ ულუმბოელი], прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 3 мая). М. У. и прп. *Арсений Улумбойский* упомянуты в груз. Синаксаре иерусалимского происхождения XI в. (Hieros. Patr. iver. 24/25) как основатели мон-ря Улумбо (М. Азия, южнее совр. г. Бурсы, Турция). В Синаксаре также сохранились сведения о том, что М. У. и прп. Арсений первыми оповестили католикоса Мцхетского о том, что по постановлению Собора Иерусалимской Православной Церкви (сер. IX в.), прошедшего под председательством патриарха Иерусалимского *Сергия I,* Грузинской Церкви разрешено самостоятельно варить и освящать св. миро. В Житии подвижника IX в. прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели) (Hieros. Patr. iver. 2, XI в.), написанном *Георгием*



Преподобные Михаил и Арсений Улумбойские. Икона. Нач. XXI в.

Мерчуле в 951 г., также упомянуты «Арсен негодный» и «Микел немощный», к-рые прислали письмо прп. Григорию из *Саввы Освященного лавры* (груз. Сабацминда) в Палестине (*Георгий Мерчуле.* 1963. С. 302–303). По мнению П. И. *Ингороквы,* это могут быть прп. Арсений Улумбойский и М. У., к-рые, приняв постриг в Грузии, направились в Палестину, а затем — в Улумбо.

Ист.: *Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque du Patriarcale Grecque à Jérusalem // ROC. 3 Ser. 1922/1923. Vol. 3 (23). № 3/4. P. 361–362; *idem.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la lavre d'Iviron au mont Athos // Ibid. 1931/1932. Vol. 8 (28). № 3/4. P. 311; *Георгий Мерчуле.* Житие прп. Григория Ханцтели // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 289–361.

Лит.: *Ингороква П.* Георгий Мерчуле. Тб., 1954. С. 350 (на груз. яз.); *Менабде.* Очаги. 1980. Т. 2. С. 180–181.

Н. Н. К.

МИХАЙЛ УЛУМБО́ЙСКИЙ [Микаел, Микел Улумбели, Улумбули; груз. მიქაელ, მიქელ ულუმბელი, ულუმბული], прп. (пам. 7 мая — в Соборе прп. Иоанна Зедазнийского (Зедазнели) и 12 сир. отцов), один из 12 сир. отцов, основателей груз. монашества и учеников прп. *Иоанна Зедазнийского* (VI в.). О его деятельности не сказано в кименных версиях Житий прп. Иоанна и его учеников прп. Шио Мгвимского и прп. Давида Гареджийского, однако он упомянут (11-м) в списках сир. отцов в поздних рукописях, содержащих метафрастическую ред. Жития прп. Иоанна (НЦРГ. Q 795 XVI в. Л. 426–470.— ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 191–217; НЦРГ. A 160, 1699 г. Л. 190–213.— ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 89–107). По преданию, к-рое приводит груз. историк XVIII в. царевич *Вахушти Багратиони,* очевидно основываясь на сведениях местных жителей, М. У. основал мон-рь *Улумбо* на территории одноименного селения (ныне близ с. Али, муниципалитет Хашури, Грузия) и был похоронен там (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 372). То же повторяет груз. писатель XIX в. М.-Г. *Сабинин* (*Сабинин.* Рай. 1882. С. 302).

Ист.: *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4).

Лит.: *Кипароидзе Т.* Для изучения памятника Улумбо // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). Тб., 1974. № 35. С. 436–447 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили

МИХАЙЛ ФЕО́ДОРОВИЧ (12.07.1596, Москва — 13.07.1645, там же), первый рус. царь из династии Романовых (1613–1645). Сын боярина Федора Никитича Романова (буд. патриарха Московского *Филарета*) и Ксении Ивановны Шестовой. Двоюродный племянник царя *Феодора Иоанновича* (правил в 1584–1598). В 1600/01 г. разлучен с родителями после их пострига в мо-



Портрет царя Михаила Феодоровича в Большом наряде. Сер. XVII в. (ГИМ)

нашество в результате опалы на род Романовых. В июне 1601 г. сослан на Белоозеро; в сент. 1602 г. переведен в с. Клины Юрьев-Польского у. (ныне Кольчугинского р-на Владимирской обл.). В царствование *Василия Иоанновича Шуйского* получил чин стольника (1606/07). В 1610–1612 гг. жил с матерью в Москве; покинул столицу вместе с др. боярами и членами их семей, удерживаемыми в городе во время присутствия там польско-ли-

тов. гарнизона. После освобождения Москвы войсками Второго ополчения 1611–1612 гг. в кон. 1612 — нач. 1613 г. находился в с. Домнине Костромского у. или в самой Костроме. С этим временем связана история подвига местного крестьянина Ивана Сусанина, к-рый, согласно грамоте, врученной его родственникам в 1619 г., не выдал местопребывание буд. царя. Согласно нек-рым преданиям, М. Ф. разыскивал польско-литов. отряд, заведенный Сусаниным в находящееся поблизости от с. Домнина огромное «Чистое болото». Возможно, это были «черкасы» — запорожские казаки, пришедшие вместе с кор. *Сигизмундом III Вазой* под Волок (ныне Волоколамск) и направившиеся оттуда в поход на сев. уезды Русского гос-ва в кон. 1612 г.

На Земском соборе, созванном руководителями объединенных ополчений 1611–1612 гг., планировалось рассмотреть ряд кандидатур на рус. престол, в частности швед. принца Карла Филиппа, договор о призвании к-рого на Русское царство был заключен с Новгородом во время стояния ополчения в Ярославле в 1612 г. Однако затем на соборе постановили выбрать царя «из русских родов». Рассматривались кандидатуры главных воевод ополчения кн. Д. Т. Трубецкого и кн. Д. М. Пожарского, представителей родов князей Шуйских, Голицыных, Черкасских и Пронских. Кандидатура М. Ф. была выдвинута на Земском соборе служившими в подмосковных «таборах» вольными казаками, ее поддержали влиятельные родственники и приближенные самих бояр Романовых. После избрания 21 февр. 1613 г. М. Ф. царем к нему и его матери в Кострому из Москвы от Земского собора было направлено посольство во главе с архиеп. Рязанским Феодоритом и боярином Ф. И. Шереметевым с просьбой дать согласие на свое избрание на рус. престол. 14 марта того же года М. Ф. согласился занять рус. трон. 11 июля 1613 г. его венчал на царство в Успенском соборе Московского Кремля Казанский и Свияжский митр. *Ефрем*.

После вступления на престол перед М. Ф. встали задачи по преодолению последствий Смутного времени. Благодаря усилиям кн. И. Н. Одоевского в 1613–1614 гг. И. М. Заруцкий, М. Мнишек и ее сын от Лжедмитрия II «царевич» Иван были схвачены и доставлены в Москву. Летом 1615 г. кн. Б. М. Лыков-Оболенский разбил казачье войско атамана М. И. Баловнева, подошедшее к Москве для поступления на государеву службу, но отказавшееся подчиниться правительству в связи с разбором «вин» казаков. В авг. (сент.) того же года кн. Пожарский разгромил А. Ю. Лисовского, с весны разорявшего Чернигово-Северскую землю.



Царь Михаил Феодорович. Гравюра А. Олеария из кн.: Описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию. Schlesswig, 16..



Шествие в Успенский собор в день венчания на царство Михаила Феодоровича. Миниатюра из «Книги об избрании...» 1672–1673 гг. (ГММК)

В первые годы царствования М. Ф. постоянно созывал Земские соборы, где обсуждались важные вопросы военной и финансовой политики, утверждались экстраординарные налоги (сборы запросных и пятинных денег), ставшие основным финансовым инструментом в пополнении казны. Восстанавливалась разрушенная система учета поместий и окладов служилых людей путем проверки их прежних поместных и денежных окладов, проведения нового верстания и раздачи жалованья. Однако в это время М. Ф. находился под влиянием «временщиков» бояр Б. М. и М. М. Салтыковых, племянников матери царя, а также самой «великой старицы» инокини Марфы (Шестовой), сказавшимся, в частности, в том, что царь в 1616 г. не смог вступить в брак со своей избранницей М. И. Хлоповой.

Женился в 1624 г. на кнж. Марии Владимировне Долгорукой († 1625), а после ее смерти в 1626 г.— на Евдокии Лукьяновне Стрешневой (1608–1645). В последнем браке родился буд. царь *Алексей Михайлович* (1629–1676).

М. Ф. продолжил боевые действия с Речью Посполитой и со Швецией, стремившимися подчинить себе Русское гос-во (так, швед. король Густав Адольф II осаждал Псков). В 1617 г. был заключен русско-швед. Столбовский мир, по к-рому Новгород вернулся в состав Русского гос-ва, но были утрачены Карелия и новгородские пригороды. Критическая ситуация сложилась во время похода в Московское гос-во претендовавшего на рус. трон королевича Владислава (буд. польск. кор. *Владислава IV Вазы*) в 1617–1618 гг. Однако штурм Москвы его войсками 1 окт. 1618 г. был отбит, и в том же году с Речью Посполитой царь заключил Деулинское перемирие на 14,5 лет, по к-рому Речи Посполитой отошли Смоленщина и Северская земля.

В начале правления М. Ф. его основной заботой в области государственно-церковных отношений было возвращение из польск. плена на родину нареченного патриархом Ростовского митр. Филарета. Это означало восстановление института Патриаршества, также пострадавшего в период Смуты.

До возвращения Филарета при местоблюстительстве Казанского и Свияжского митр. Ефрема и Сарского и Подонского митр. *Ионы (Архангельского)* (1613–1619) одним из центральных для гос-ва и Церкви был вопрос об отношении к правосл. населению в восточнослав. землях.

Ему уделил внимание церковный Собор 1616 г., к-рый принял обращение к православным восточнослав. земель порвать с польско-литов. властью и перейти под власть М. Ф. Собор также поддержал решение Земского собора о денежном сборе с мон-рей на ратных людей в условиях продолжавшихся военных действий.

После прибытия в Москву в июне 1619 г. Филарет был возведен на Патриарший престол. Совместное правление царя и патриарха, сына и отца, воспринималось как «премудрая двоица» и оценивалось как воплощение визант. идеала «симфонии священства и царства». Вместе с тем Филарет, выходец из боярской среды, соблюдал осторожность в области церковного управления, сохраняя баланс интересов и полномочий светской и духовной властей.

При патриархе Филарете вопрос об отношении к зап. христианству был поставлен в центр государственной и церковной политики. Собор 1620 г. принял решение об обязательном перекрещивании католиков вместо ранее допускавшегося чина миропомазания, утвердив чины принятия в Православие; эти решения касались и православных, приходящих из Речи Посполитой; следовало выяснять, правильно ли они были крещены, кем и т. д.

Время совместного правления М. Ф. и патриарха Филарета можно определить как добровольно принятое М. Ф. «двоевластие» с опорой на советы отца. Упоминая о патриархе Филарете, почти сразу стали называть его не просто «отцом» и «богомольцем», как полагалось по отношению к Московским патриархам свт. *Иову* и сщмч. *Ермогену,* а писали «великий государь» и «святейший патриарх». Несмотря на придание двору патриарха Филарета нек-рых внешних атрибутов вроде чина патриарших стольников, служба у них не была столь почетной, как у государевых стольников. Патриарх участвовал в принятии мн. решений по делам внутренней и внешней политики, но фактически верховное значение власти царя оставалось неизменным.

В 20-х гг. XVII в. были достигнуты наибольшие успехи в «устроении» земли, совершился переход от чрезвычайных условий Смуты к постепенному мирному развитию. Было начато строительство городов,



Филарет, патриарх Московский, и царь Михаил Феодорович в молении. Фрагмент иконы «Богоматерь Боголюбская, с предстоящими» из Успенского собора Московского Кремля. 1613–1620 гг. (ГММК)

восстановлена система налогового учета, упорядочена служба дворян и детей боярских, составлена смета русского войска. Братья Б. М. и М. М. Салтыковы в 1623 г. были отстранены от гос. дел и отправлены в ссылку в вологодские и галичские деревни, их лишили боярских и дворцовых чинов и записали в службу в московских дворянах. В 1622 г. был произведен «большой сыск» поместных и денежных окладов служилых людей, в 1626/27 г.— начато «валовое» писцовое описание поместных и вотчинных земель, продлившееся до 30-х гг. XVII в. (а в отдельных случаях — и до нач. 40-х гг.). Оно установило новые нормы для фискальных сборов по сошному письму с посадов и уездов Русского гос-ва. Упорядочение сборов, отказ от практики чрезвычайных займов у населения, переход от прямого к косвенному обложению с изменением структуры налогов в пользу сборов с таможен и кабаков позволили наполнить казну. Принимались меры по усовершенствованию местного управления, повышению роли губных старост, выполнявших полицейские функции в уездах. Впрочем, план повсеместного введения в 1627 г. выборных губных старост из «дворян добрых» и отказа от посылки сыщиков в уезды по разбойным делам в полной мере не удался. В Москве и др. городах возобновилось каменное церковное и светское строительство. Одними из первых каменных храмов, построенных в это время, стали царская ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в дворцовом с. Рубцове (ныне в черте Москвы) и ярославская ц. во имя свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина), построенная «гостем» (купцом) Надеей Андреевичем Светешниковым.

В 1625 г. титул «самодержец» был внесен в офиц. именование царя, что свидетельствовало об упрочении царской власти. Сосредоточение власти в руках М. Ф. привело к отказу от практики частого созыва Земских соборов (они не созывались с 1622 по 1632 г.). В результате «земля», земские силы, представлявшие города и уезды Русского гос-ва, сыгравшие главную роль в освободительном движении в период Смутного времени, оказались отстранены от влияния на дела по управлению страной.

В годы правления М. Ф. происходит постепенный уход со сцены старых княжеско-боярских родов, Боярская дума превращается к сер. XVII в совет придворных-родственников и приближенных Романовых. Представители старой знати входили в него благодаря родственным связям с романовским кланом. Возрастает роль этой придворной знати в управлении страной, ее члены становятся во главе большинства приказов. Произошло значительное увеличение размеров «Государева двора» — особой организации верхушки



Большой наряд царя Михаила Феодоровича. Царский венец, скипетр и держава. 1627–1628 гг. (Оружейная палата ГММК)

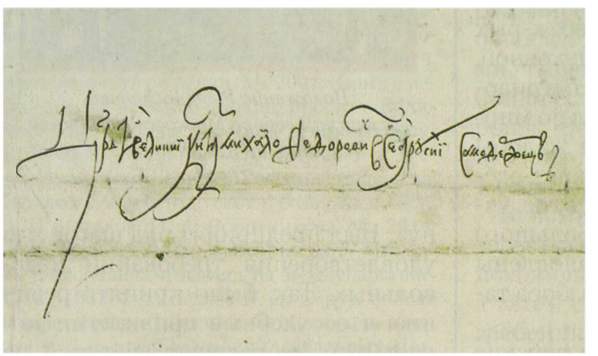
формирующегося дворянского сословия за счет притока в его состав представителей верхушки уездного дворянства. Этот процесс сопровождался, однако, обособлением этого нового расширенного двора от уездных дворянских организаций. С начала 30-х гг. XVII в. из боярских списков исчезают списки выборных дворян. Сам чин сохраняется, но его представителей перестают вызывать на службу в Москву. Тем самым утрачивался важный канал связей между центром и дворянской массой. Уездное дворянство начинает проявлять склонность к контактам с недовольными (по иным причинам) положением дел посадскими людьми (см. ряд претензий к привилегированным верхам в выступлениях дворянских представителей на Соборе 1642 г.).

В кон. 20-х гг. XVII в. Русское государство, вступив в союзнические отношения со Швецией, начало подготовку к войне с Речью Посполитой с целью возвращения рус. земель, потерянных в годы Смуты. Русское гос-во искало союзников в Европе среди протестант. государств — противников Габсбургов, а также вело переговоры о союзе с Крымским ханством. Особое место в рус. внешней политике 2-й пол. 20-х — нач. 30-х гг. XVII в. заняли переговоры о союзе с такими гос-вами, как Османская империя и Швеция. При личном участии патриарха Филарета и османского посла Фомы Кантакузина в дек. 1627 г. был составлен проект договора о союзе, осуществить к-рый не удалось. После этого был заключен договор о союзе со Швецией, который предусматривал, что одновременно с рус. войсками Речь Посполитую будет атаковать швед. армия с запада. Однако кор. Густав Адольф II погиб в войне на территории Германии в кон. 1632 г. и договор не был осуществлен, что и стало одной из причин неудачи Смоленской войны (капитуляция армии М. Б. Шеина под Смоленском и проч.).

В нач. 30-х гг. XVII в. в протестант. гос-вах Европы при содействии шведов был осуществлен первый набор полков «нового строя», не имевших еще большого значения для армии, формировавшейся на прежних принципах и состоявшей преимущественно из поместной конницы. В 20-е гг. XVII в. были установлены связи с Киевской митрополичьей кафедрой. Имели место и контакты с запорожским казачеством. В Москве рассчитывали, что казачество выступит на русской стороне во время Смоленской войны, но осуществить эти планы не удалось. После поражения в Смоленской войне 1632–1634 гг. был заключен Поляновский мир 1634 г., по к-рому кор. Владислав IV окончательно отказался от своих претензий на рус. престол.

Одной из причин неудачи Смоленской войны стали происшедшие в эти годы набеги крымских татар, оказавшиеся успешными в условиях слабой обороны юж. границ. Были приняты серьезные меры для строительства городов на юж. границах, для чего устанавливались новые денежные сборы. В течение 30-х гг. XVII в. были построены 10 новых городов (Козлов (ныне Мичуринск), Тамбов и др.), заново отстроен Орёл, были начаты работы по восстановлению старой засечной черты. Позднее заселение юж. окраин усилилось с уходом на рус. территорию большого количества «черкас» после поражения казацкого восстания 1637–1638 гг. Переселенцам была оказана серьезная помощь для обустройства на новом месте. Несмотря на имевшие место конфликты (подчас достаточно серьезные), значительная часть переселенцев освоилась на новом месте. «Черкасы» вместе с донскими казаками участвовали в захвате и обороне Азова. В нач. 40-х гг. XVII в. был основан еще ряд новых городов, эти действия подготавливали строительство Белгородской засечной черты.

Поражение в Смоленской войне привело к ухудшению положения дворянства и посадских людей. В коллективных дворянских челобитных к М. Ф. содержались требования устранить влияние «сильных людей» из числа бояр, приказных судей и думных дьяков, искоренить взятки, сделать суд более справедливым и увеличить срок урочных лет для сыска беглых крестьян. Посады вели борьбу с «беломестцами» — выходцами из других чинов, жившими и торговавшими на посаде, но не плативших посадских податей. Во главе Боярской думы, своеобразного правительства той эпохи, стоял близкий родственник М. Ф., его двоюродный брат кн. И. Б. Черкасский. Ему были поручены Приказ Большой казны, Аптекарский, Стрелецкий и Иноземский приказы. Возобновилась практика созыва Земских соборов, гл. обр. рассматривавших вопросы обороны и взимания чрезвычайных налогов («пятины»). Собор 1642 г. решал вопрос о возможности включения крепости Азов в состав Русского гос-ва в связи с «Азовским сидением» донских казаков в 1637–1642 гг.



Автограф царя Михаила Феодоровича. 1621 г. (РГАДА. Ф. 135. I отд. Рубр. IV. № 32. Л. 2)

В царствование М. Ф. продолжилось освоение земель в Вост. Сибири, началось строительство городов и острогов Енисейска (1619), Красноярска (1628), Якутска (1632), были отправлены экспедиции за ясаком в Приамурье в 40-х гг. XVII в., способствовавшие наполнению казны пушниной и другими товарами. В 1620 г. была учреждена Тобольская епархия (см. *Тобольская и Тюменская епархия*), охватившая отдаленный край страны. Архиеп. *Киприану (Старорусенкову)* были выделены немалые средства, организован его двор, кафедра наделена владениями, царь и патриарх поддерживали его миссионерскую деятельность среди народов Сибири. В 30-х гг. XVII в. с помощью иноземных купцов — А. Д. Виниуса, Ф. Ф. Акемы, П. Г. Марселиса — организованы первые железоделательные и медеплавильные заводы под Тулой, Каширой и Калугой. В России была осуществлена попытка начать добычу золота и серебра.

Острый дефицит финансовых средств в условиях военных действий вызвал к жизни ряд царских распоряжений о ревизии церковного имущества и налаживании процесса денежных сборов в казну в первую очередь с монастырских имений.

Эти меры отчасти были продиктованы и недовольством посадских общин ростом числа частных владений, освобожденных от налогов. В 1613–1619 гг. начался пересмотр жалованных грамот, сыск «закладчиков» (посадских людей, перешедших под покровительство церковных владельцев). Но с возвращением патриарха Филарета эти меры были остановлены, а царские пожалования патриаршему двору увеличились. В Патриаршую область вошли около 40 городов с пригородами и уездами, духовенство к-рых было подчинено не только духовной, но и светской юрисдикции патриарха (гражданские подати, суд по мирским делам). Вместе с тем жалобы на духовных лиц в др. епархиях рассматривались по-прежнему в гос. учреждении — в Приказе Большого дворца, при этом были установлены определенные сроки для разбора таких дел.

В 1628 г. были отменены царские указы 1580–1584 гг., ограничивавшие рост церковного имущества за счет пожалований родовых и выслуженных вотчин светских феодалов «на помин души». Было провозглашено право Церкви на все земли, приобретенные до 1613 г.; лишь для владений, купленных после этого года, отмечалась возможность родового выкупа. При этом духовные учреждения, как правило, не получали освобождения от главных гос. налогов. Даже Троице-Сергиев монастырь пользовался только привилегией платить налоги по ставке, установленной для поместных земель.

В 30-х — нач. 40-х гг. XVII в. в России наблюдается рост враждебного отношения светских сословий дворянства и горожан к правам и привилегиям Церкви. Так, в 1634 г. гости и члены «гостиной» и «суконной» сотен подали роспись наиболее богатых крестьян из владений патриарха и мон-рей для зачисления их в эти привилегированные «сотни», а в 1637 г. была передана коллективная дворянская челобитная с утверждением, что судебные привилегии мон-рей не дают дворянам возможности для возвращения беглых крестьян. На Земском соборе 1642 г. дворянские представители предлагали собрать для войны с османами «даточных людей» «со всего священнического чину вотчин» и взять у церковных иерархов и монастырей «лежачую домовую казну». Был предпринят ряд шагов для удовлетворения требований недовольных. Так, было принято решение, что судебные привилегии монастырей не распространяются на дела о сыске беглых крестьян. По челобитным московского купечества были взяты на службу в «сотни» 55 семей. В 1636 г. последовал приказ переписать всех людей на церковных подворьях в Кремле и Китай-городе, затем их «взять в тяглые слободы и хоромы их сломать». Был возобновлен по всему гос-ву сыск закладчиков, для чего был вновь создан Приказ сыскных дел.



Положение Ризы Господней в Успенском соборе Московского Кремля. Икона. Кон. XVII в. (ГРМ)



Царь Михаил Феодорович. Портрет. 2-я пол. 70-х — 1-я пол. 80-х гг. XVII в. (?)

В Москве при М. Ф. был построен Большой Теремной дворец в Кремле (1635–1636), возведен «каменный город» (т. е. стены, ограда) в родовой усыпальнице Романовых у Спаса на Новом — в Новоспасском монастыре (1641–1644). М. Ф. заботился о внешнем благолепии храмов, делал крупные вклады во мн. мон-ри для украшения рак святых и особо почитаемых икон, посылал богатую утварь и книги в церкви. Напр., в царских мастерских по заказу М. Ф. были изготовлены крышка серебряной раки для мощей св. царевича Димитрия (1630) в *Архангельском соборе* Московского Кремля (ныне в Оружейной палате, ГММК), а также крышка раки для мощей прп. *Александра Свирского* (1643, ныне в Русском музее). В 1625 г. царь получил в дар от персид. шаха Аббаса I частицу Ризы Господней. 16 окт. 1636 г. в ознаменование окончания Смутного времени и в честь прославления *Казанской иконы Божией Матери* был освящен Казанский собор на Красной пл. в Москве.

Опыт, вынесенный из потрясений Смутного времени, привел к оформлению такого государственного и церковного представления об отечественном Православии, согласно которому единственной хранительницей истинной веры признавалась Москва. Стали недопустимы малейшие попытки переосмысления религ. практики. Любые внешние, включая южнорусские, влияния трактовались как опасные (лишь в нач. 40-х гг. XVII в. возобновились контакты между Московской и Киевской митрополичьей кафедрами, прерванные в годы Смоленской войны). Настороженность вызывали даже сочинения правосл. авторов, особенно полемические по отношению к католичеству и протестантизму (напр., «Катехизис» Лаврентия Зизания (см. *Зизании*)). Возобновление работы *Печатного двора* (1613) в первую очередь сопровождалось ревизией большого корпуса бытовавших книг, среди к-рых было много изданий западной и южнорусской печати. В первые годы работы Печатного двора были переизданы Часослов (1614), Псалтирь (1615), трижды Служебник (1616–1617), Октоих (1618) и Минея общая (1618). В 1616–1619 гг. произведена сверка печатных Служебников, исправлены Требник, Цветная Триодь, Октоих, общие и месячные Минеи, Псалтирь, Канонник, Устав. Позднее, в условиях обострения антипротестант. полемики, были изданы такие сочинения, как «Сборник

о почитании икон» (1642) и «Кириллова книга» (1644) (собр. западнорус. полемических произведений). В 1634 и 1637 гг. издана «Азбука» В. Ф. Бурцова.

После смерти в 1642 г. много лет возглавлявшего Боярскую думу боярина кн. Черкасского дела по управлению вверенными ему приказами перешли к боярину Ф. И. Шереметеву, скоро отошедшему от дел из-за старости. На смену уходящему поколению деятелей Смутного времени в окружении М. Ф. стали приходить в нач. 40-х гг. XVII в. новые бояре: князья Н. И. Одоевский, А. М. Львов, Ю. А. Сицкий, Б. А. Репнин. Большей частью это были дети тех, кто давно входили в ближний романовский круг и были связаны родством с М. Ф.

В последние годы жизни у М. Ф. возник план выдачи замуж царевны Ирины Михайловны за дат. королевича Вальдемара, сына дат. короля Кристиана IV. Царь М. Ф. традиционно поддерживал дружественные связи с дат. двором и повторял действия *Бориса Феодоровича Годунова*, искавшего в Дании жениха для своей дочери Ксении (в иночестве Ольга). Вальдемар приехал в Московское гос-во для заключения мирного договора и свадьбы с царевной в 1644 г. Ему были обещаны уделы в Суздале и Ярославле, а, возможно, также в Новгороде и во Пскове. В Москве от королевича вопреки предварительным договоренностям потребовали сменить веру и перейти в Православие из протестантизма. Однако королевич отказался от всех новых требований, и переговоры не увенчались успехом.

М. Ф. был похоронен в Архангельском соборе Московского Кремля. Фигура юного М. Ф. помещена в скульптурной композиции памятника «Тысячелетие России» в Вел. Новгороде (1862, скульптор М. О. Микешин). Бюст, изображающий молодого М. Ф., стоял на колонне памятника Ивану Сусанину в Костроме (1841–1843, скульптор В. И. Демут-Малиновский, открыт в 1851, разрушен в первые годы Советской власти). Парное изображение царя М. Ф. и имп. св. *Николая II Александровича* было помещено на юбилейном рубле, выпущенном в 1913 г. в честь 300-летия династии Романовых.

Ист.: Книга об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича. М., 1856; АИ. Т. 3; ААЭ. Т. 3; ДАИ. Т. 2; Дело о присылке шахом Аббасом ризы Господней царю Михаилу Федоровичу в 1625 г. / Публ.: С. А. Белокуров. М., 1891; *Голубцов А. П.* Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1892; Утвержденная грамота об избрании на Московское гос-во Михаила Федоровича Романова / Предисл.: С. А. Белокуров. М., 1906²; Законодат. акты Рус. гос-ва 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. / Подгот. текстов: Р. Б. Мюллер. Л., 1986; Грамота Иерусалимского патр. Феофана об утверждении Московским патриархом Филарета Никитича // *Фонкич Б. Л.* Греч. рукописи и док-ты в России в XIV — нач. XVIII в. М., 2003. С. 400–410; *Булычев А. А.* История одной полит. кампании XVII в.: Законодат. акты 2-й пол. 1620-х гг. о запрете свободного распространения «литовской» печ. и рукоп. книги в России. М., 2004; Книга о избрании на превысочайший престол Великого Российского царствия великого государя царя и великого князя Михаила Федоровича, всея Великия России самодержца: Рукопись, коммент., текст / Отв. ред. и сост.: А. Л. Баталов, И. А. Воротникова. М., 2014. Лит.: *Берх В. Н.* Царствование царя Михаила Федоровича и взгляд на междуцарствие. СПб., 1832. 2 ч.; *Беляев И. Д.* О рус. войске в царствование Михаила Феодоровича и после его, до преобразований, сделанных Петром Великим. М., 1846; *Костомаров Н. И.* Ист. монографии и исслед. СПб., 1868. Т. 6; *Васенко П. Г., Платонов С. Ф., Тураева-Церетели Е. Ф.* Начало династии Романовых: Ист. очерки. СПб., 1912; *Васенко П. Г.* Бояре Романовы и воцарение Михаила Федоровича. СПб., 1913; *Сташевский Е. Д.* Очерки по истории царствования Михаила Федоровича. К., 1913; *Соловьёв.* История. 1990. Т. 9 (по указ.); *Станиславский А. Л.* Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М., 1990; *Морозова Л. Е.* Михаил Федорович // ВИ. 1992. № 1. С. 32–47; *Каган М. Д.* Повесть о кончине царя Михаила Федоровича // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 138–141; Правящая элита Рус. гос-ва IX — нач. XVIII вв.: Очерки истории. СПб., 2006. С. 308–373; *Преображенский А. А., Морозова Л. Е., Демидова Н. Ф.* Первые Романовы на Российском престоле. М., 2000, 2007²; *Козляков В. Н.* Михаил Федорович. М., 2004, 2010². (ЖЗЛ); *Скрынников Р. Г.* Михаил Романов. М., 2005; *Опарина Т. А.* Иноземцы в России XVI–XVII вв. М., 2007. Кн. 1 (по указ.); *Замятин Г. А.* Россия и Швеция в нач. XVII в. СПб., 2008.

В. Н. Козляков, Д. Ф. Полознев

МИХАЙЛ ХАЛКИДО́НСКИЙ [греч. Μιχαήλ ὁ τῆς Χαλκηδόνος] (VIII–IX вв.?), прп., исп. (пам. греч. 1 мая), чудотворец. Память М. Х. не включена в визант. Синаксари. Она вместе с кратким его Житием содержится под 1 мая только в одном Синаксаре, сохранившемся в неизданной рукописи 1404 г. Paris. Cod. 1574 (Fol. 156–157v см.: BHG, N 2274). Там же есть и последование святому, в к-ром воспеваются его аскетические подвиги (Ibid. Fol. 153a).

М. Х. жил во время *иконоборчества*. Он происходил из сел. Капус близ Халкидона (ныне Кадыкёй, в черте Стамбула), был младшим сыном в семье богатых скотоводов. Его родители отличались благочестием и милостью к бедным. Однажды, будучи еще отроком, М. Х. попался на глаза императору (не назван по имени), бывшему в тех краях на охоте, и так приглянулся ему, что император забрал мальчика в К-поль, чтобы дать ему хорошее образование.

Дальнейшие подробности биографии М. Х. в Житии почти не отражены. Сказано лишь, что он презирал мирскую славу и богатство, не общался с еретиками-иконоборцами, что скорее всего повлекло за собой преследования святого с их стороны. Вероятно, он принял монашеский постриг. Мирно скончался у себя на родине.

В источнике сохранились свидетельства многочисленных чудес, происходивших сначала от тела М. Х., а затем от его гробницы. После погребения неск. дней могилу освещал божественный свет. Все, кто приходили почтить память преподобного, получали исцеление. Позже его мощи были перенесены в храм св. Константина в Халкидоне.

Жена имп. Михаила VIII Палеолога Феодора Дукина Ватаца († 1303) захотела присвоить мощи М. Х., но не смогла даже прикоснуться к ним, т. к. чудесная сила поразила ее в руку.

Последние свидетельства о чудесах от мощей относятся к XIV в., когда Халкидон был уже занят турками.

Лит.: *Stiernon D.* Michele di Calcedonia // BiblSS. Vol. 9. Col. 447; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 337; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 23–24.

О. Н. А.

МИХАЙЛ ХОНИА́Т [греч. Μιχαὴλ Χωνιάτης] (ок. 1138, Хоны, М. Азия, близ совр. г. Хоназ, Турция — 1222, мон-рь Иоанна Предтечи близ Водоницы (ныне Менденица, Греция)), свт. (пам. 4 июля), митр. Афинский (с 1182; в изгнании с 1205), визант. писатель; старший брат историка *Никиты Хониата*. В лит-ре ему приписывалось фамильное имя Акоминат (Ἀκομινάτος), к-рое, как показал Г. Штадтмюллер (*Stadtmüller.* 1934. S. 274–278), является результатом ошибки в написании и не встречается в средневек. текстах. Основным источником для реконструкции биографии М. Х. служат его сочинения, в основном обширная переписка.

Упоминания о нем содержатся также в «Истории» Никиты Хониата и в письмах др. визант. интеллектуалов кон. XII — нач. XIII в.

М. Х. род. в г. *Хоны*. Год его рождения восстанавливается на основании упоминания о возрасте М. Х., которое содержится в одном из его поздних писем (Ibid. S. 138). Он был старшим ребенком в многодетной семье. Получил начальное образование под рук. Никиты, митрополита г. Хоны, после чего был направлен отцом в К-поль для дальнейшего обучения. Поступил в столичную патриаршую школу, где учился у свт. *Евстафия* (впосл. митрополит Фессалоникийский) и сблизился с др. интеллектуалами его круга, в т. ч. с *Евфимием Малаки,* митрополитом Нов. Патр. В Патриаршество *Михаила III Анхиала* (1170–1178) или *Феодосия I Ворадиота* (1179–1183) стал помощником секретаря (ὑπογραμματεύς) патриаршей канцелярии. В апр. 1182 г. был свидетелем переворота в К-поле, приведшего к власти имп. *Андроника I Комнина,* а также последовавшей за этим событием резни латинян. Не позднее сент. 1182 г. М. Х. был рукоположен во епископа и возведен на митрополичью кафедру *Афин*. В приветственных речах в честь преторов Никифора Просуха и Димитрия Дрими, к-рые были направлены в Аттику имп. Андроником I, М. Х. прославлял нового императора за его мужество, справедливость и благочестие. Трудно сказать, насколько искренними были эти похвалы, поскольку в речах и письмах М. Х., написанных после свержения Андроника I в сент. 1185 г., содержится столь же горячее обличение его тиранического правления.

М. Х. в основном проводил время в своей епархии. Известно лишь о 2 его поездках в К-поль (1185 и 1202–1203). В письмах друзьям М. Х. ярко описывает «варварский» характер провинциальной жизни, скорбя об утрате привычного круга общения. Тем не менее со временем в Афинах сложился круг учеников М. Х., к числу к-рых принадлежали его племянники Георгий, Михаил и Никита, а также секретарь Афинской митрополии *Георгий Вардан* (впосл. митрополит Керкирский). Несмотря на отдельные конфликты, М. Х., систематически выступавший защитником своей паствы перед лицом имп. чиновников, по всей видимости, смог



Свт. Михаил Хониат, митр. Афинский. Роспись ц. св. Петра в Каливия-Торику, Греция. 2-я четв. XIII в.

добиться ее расположения (*Angold.* 1995. P. 198). В 1202–1204 гг. он сумел отстоять афинский Акрополь от нападения архонта Навплия Льва Сгура, который, воспользовавшись общим кризисом визант. гос-ва, провозгласил себя независимым правителем. Тем не менее в кон. 1204 г. М. Х. вынужден был передать город подошедшим отрядам крестоносцев во главе с *Бонифацием Монферратским,* а сам удалился в изгнание (впосл. в Афинах было учреждено лат. архиеп-ство).

В течение 1205 г. М. Х. посетил Фессалонику, где встретился с неким кардиналом (предположительно с Бенедиктом, кардиналом-пресвитером рим. ц. св. Сусанны, к-рый в 1205 г. находился в греч. землях в качестве легата Римского папы *Иннокентия III* (см.: *Stadtmüller.* 1934. S. 184; *Κολόβου.* 1999. Σ. 17)), а также ряд городов на о-ве Эвбея. Спустя нек-рое время М. Х. поселился на о-ве Кеос (ныне Кея) и провел там 12 лет, продолжая поддерживать связи с греч. духовенством Афинской епархии. В 1208 г., ссылаясь на старческую немощь и привязанность к Афинам, М. Х. отклонил предложение никейского имп. *Феодора I Ласкаря* (1208–1221) и своего друга *Михаила IV Авториана,* патриарха К-польского (1208–1213/14), принять попечение о вдовствующей кафедре Наксоса. При этом в своих письмах М. Х. прославляет Ласкаря как богоизбранного царя, с чьим именем связана надежда на освобождение ромеев от лат. тирании. В 1217 г., разуверившись в своей полезности для прежней паствы, переправился на о-в Эвбея, а затем в Фессалию, откуда планировал продолжить путь в Эпир (см. ст. *Эпирское княжество*), правитель к-рого *Феодор Ангел Комнин Дука* обещал ему свое гостеприимство. Поездка М. Х., однако, вызвала подозрение лат. властей, предполагавших, что Феодор Дука сможет использовать престарелого митрополита, чтобы увеличить свое влияние на греческие земли. По этой причине М. Х. был вынужден остановиться в монастыре Иоанна Предтечи близ Водоницы, где и пребывал до своей смерти в 1222 г.

Сохранилась речь на смерть (см. ст. *Монодия*) М. Х., составленная одним из его племянников и произнесенная в Афинах в присутствии паствы митрополита. О посмертном почитании М. Х. в Аттике свидетельствуют 2 фрески с изображением Афинского архипастыря по имени Михаил, относящиеся ко 2-й четв. XIII в.: в алтаре ц. св. Петра (г. Каливия-Торику, Вост. Аттика) и в ц. св. Спиридона, составляющей часть пещерного комплекса Давелис. Последняя роспись, хуже сохранившаяся, в наст. время снята со стены и хранится в Византийском музее в Афинах. В кодексе 322 (956) мон-ря Ватопед, содержащем список *Иерусалимского устава,* М. Х. упомянут как святой с днем памяти 4 июля; А. А. *Дмитриевский* относил эту рукопись к XIV в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 133, 754). Новую службу в честь М. Х. составил в 2005 г. гимнограф *Александрийской Православной Церкви* Х. Бусьяс.

Писательское наследие М. Х. состоит из произведений неск. жанров. Среди его риторических сочинений наиболее известны приветственные речи в честь имп. чиновников, в разное время посещавших Аттику, и монодии. К речам примыкают церковные проповеди, произнесенные в период архиерейского служения М. Х. в Афинах: гомилии на Крестопоклонную неделю (BHG, N 420m), на неделю Ваий, на погребение Господа Иисуса Христа, в честь сщмч. *Леонида,* еп. Афинского (Ibid, N 984), фрагмент гомилии в честь прп. *Мартиниана* Кесарийского (BHG, N 1180), а также значительное по объему собрание огласительных поучений (по номерам из-

вестны 26, из которых полностью или частично сохранились 23).

Эпистолярный корпус М. Х. включает 181 письмо, в числе адресатов – визант. интеллектуалы кон. XII – нач. XIII в., настоятели мон-рей, высшие сановники Византийской империи, а после 1204 г. – Никейской империи и Эпирского княжества. Имеется небольшая подборка поэтических произведений, написанных двенадцатисложником, или гекзаметром. Особое место занимает Прошение (Ὑπομνησικον, что буквально означает «напоминание», «меморандум») на имя Алексея III Ангела, составленное в 1198 г. и содержащее просьбу об избавлении от экстраординарных повинностей, грозящих Аттике разорением, а также т. н. Олицетворение (Προσωποποιΐα), где представлен спор человеческой души с телом перед лицом судей (первоначально опубликовано под именем свт. *Григория Паламы*).

Сочинениям М. Х. свойствен высокий риторический стиль, характерный в целом для авторов круга Евстафия Фессалоникийского. Речи и письма М. Х. являются ценным источником, позволяющим характеризовать состояние визант. провинции накануне лат. завоевания и непосредственно после него. В то же время вопрос о степени объективности представленной в них картины всеобщего упадка, разорения и бедности остается дискуссионным, поскольку археологические данные скорее дают основание говорить об экономическом росте в визант. Аттике в XII в. (*Kazanaki-Lappa*. 2002. P. 644–645; Μπούρας. 2010. Σ. 246). Проповеди М. Х. не отличаются оригинальностью содержания и, как правило, посвящены духовно-нравственным наставлениям, основанным на текстах Свящ. Писания и святоотеческих творениях. При этом автор не упускает случая подкрепить свою мысль заимствованиями из античной лит-ры. М. Х. также проявляет интерес к христ. антропологии и аскетике, а в нек-рых гомилиях обращается и к сюжетам из окружающей жизни, стараясь избегать, однако, конкретных деталей.

Соч.: Προσωποποιΐα // PG. 150. Col. 1347–1372; *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου καὶ Γεωργίου Βούρτζου μητρ.* Ἀθηνῶν Λόγοι, νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενοι ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Χαλκῇ μονῆς τῆς Θεοτόκου. Ἀθήναι, 1882; *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου* Τὰ Σωζόμηνα / Ἐκδ. Σ. Λάμπρος. Ἀθήναι, 1879–1880. 2 τ.; *Michaelis Choniatae* Epistulae / Rec. F. Kolovou. B.; N. Y., 2001. (CFHB; 41); *Арсений (Иващенко), еп.* Четыре неизданные беседы Михаила Акомината, митр. Афинского. Новг., 1901.

Лит.: *Сонни А.* Михаил Акоминат – автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Визант. обозр. Юрьев, 1915. Т. 1. С. 104–109; *Δυοβουνιώτης Κ.* Αἱ ἀνέκδοτοι κατηχήσεις τοῦ μετροπολίτου Ἀθηνῶν Μιχαὴλ Ἀκομινάτου // Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. 1928. Τ. 3. Σ. 296–315; *Stadtmüller G.* Michael Choniates, Metropolit von Athen (ca. 1138 – ca. 1222) // OrChr. 1934. Vol. 33/2. N 91. P. 125–324; *Ὀρλάνδος Α.* Ἡ Προσωπογραφία Μιχαὴλ τοῦ Χωνιάτου // ΕΕΒΣ. 1951. Τ. 21. Σ. 210–214; *Hill I. C.* A Medieval Humanist Michael Acominatos. N. Y., 1973; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 216–229, 235–236; *Чичуров И. С.* К вопросу о рукописной традиции поучений Михаила Хониата // Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung. B., 1987. S. 573–579; ODB. Vol. 1. P. 427–428; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb., 1995. P. 197–212; *Κολόβου Φ.* Μιχαὴλ Χωνιάτης· Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου· Τὸ corpus τῶν ἐπιστολῶν. Ἀθήναι, 1999; *Kazanaki-Lappa M.* Medieval Athens // The Economic History of Byzantium: From the VII[th] through the XV[th] Cent. / Ed. A. E. Laiou. Wash., 2002. Vol. 2. P. 639–646; *Крюков А. М.* Античные реминисценции в контексте гомилий Михаила Хониата // Κανίσκιον: Юб. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова / Отв. ред.: М. В. Грацианский, П. В. Кузенков. М., 2006. С. 205–217; *он же.* Образованный проповедник на провинциальной кафедре: к вопросу об аудитории огласительных поучений Михаила Хониата // ВВ. 2008. Т. 67(92). С. 76–88; *он же.* Ученая традиция и провинциальные реалии в гомилиях митр. Афинского Михаила Хониата (1182–1205): Дис. М., 2015.

А. М. Крюков

МИХАЙЛ ЯРОСЛА́ВИЧ (1271/72 – 22.11.1318), св. блгв. кн. Тверской, вел. кн. Владимирский (пам. 22 нояб., в воскресенье после 29 июня – в Соборе Тверских святых). Сын вел. кн. Владимирского и Тверского Ярослава Ярославича и вел. кнг. св. блгв. *Ксении Юрьевны*. Основными источниками сведений о жизни М. Я. являются летописи XIII–XV вв. (Рогожская, Симеоновская, Новгородская I, Ермолинская, Московский свод кон. XV в. и др.), а также Житие св. князя, написанное вскоре после его кончины. О рождении М. Я. после смерти отца, умершего по дороге из Орды, сообщается в Московском своде кон. XV в. и в Ермолинской летописи. Летописи не дают уточнений о дате рождения княжича, сообщается лишь, что Ярослав скончался «зимой». Тем не менее дату рождения – 1 нояб.– содержит позднее Похвальное слово М. Я. (2-я пол. XVII в.). Неизвестно, на какие данные опирался его составитель, но В. А. *Кучкин* определил, что одним из его источников был некий поздний летописный памятник, содержавший в т. ч. ошибочные даты. Имя княжичу было дано, по-видимому, в честь умершего единокровного брата. В летописях, восходящих к Новгородско-Софийскому своду XV в., известие о смерти Михаила Ярославича-старшего следует за информацией о смерти Ярослава. Т. о., как отмечают А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский, имя Михаил «совмещало в себе функции родового и христианского» (*Литвина, Успенский*. 2006. С. 580). Арх. Михаил как небесный



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. 1909 г. Иконописец Румянцев (Кашинский краеведческий музей)

покровитель постоянно присутствовал в жизни М. Я. 8 нояб. 1294 г., на Собор арх. Михаила, он венчался с кнж. Анной Дмитриевной, дочерью кн. Дмитрия Борисовича Ростовского (см. св. блгв. кнг. *Анна Кашинская*). Сохранились атрибутируемые М. Я. печати с изображением арх. Михаила (*Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 2. С. 9, 11–12; *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 64, 66–67, 165–166). В княжение М. Я.

в нач. XIV в. была построена ц. арх. Михаила «на брезе» (на Загородском посаде на берегу Волги). Неоднократно упоминаются арх. Михаил и его чудесная помощь в Житии М. Я., в т. ч. его автор подчеркивает, что 6 сент., на память Чуда арх. Михаила в Хонех, М. Я. прибыл в Орду, и на ту же дату пришлось погребение останков М. Я. в Спасо-Преображенском соборе Твери.

В Житии М. Я. подчеркивается заслуга в его воспитании матери, к-рая названа агиографом «святой» и «премудрой»: «въспита в страсе Господни и научи святымъ книгам и всякои премудрости». До смерти старшего единокровного брата Святослава М. Я., по-видимому, владел каким-то уделом в Тверской земле. О существовании уделов свидетельствуют летописные упоминания кашинских и зубцовских полков.

С основанием в 1285 г. каменного кафедрального Спасо-Преображенского собора, который впоследствии станет символом Твери, связано 1-е летописное известие, где М. Я. уже действует как Тверской князь: кафедральный храм заложен им вместе с матерью и еп. *Симеоном* на месте прежней ц. во имя святых Космы и Дамиана. Собор стал 1-м каменным храмом в Сев.-Вост. Руси, возведенным после татар. нашествия.

Летописи сообщают, что в том же 1285 г. литовцы напали на волость Тверского владыки Олешню. В ответ на эту акцию, согласно Лаврентьевской летописи, «совкупившеся Тферичи, Москвичи, Волочане, Новоторжьци, Зубчане, Рожевичи» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 483) одержали победу над неприятелем. Имя Тверского князя здесь не названо, но и все др. полки представлены в известии без имен князей и воевод, поэтому делать вывод о непосредственном участии (или неучастии) М. Я. в этих военных действиях затруднительно.

Однако союзные отношения, о которых свидетельствуют совместные действия против литовцев, были нарушены уже в 1288/89 г. Вел. кн. Владимирский св. блгв. *Димитрий Александрович* «созва братью свою Андреа Александровича и Данила и Дмитриа Борисовича и вся князи, яже суть под ним, и поиде с ними ко Тфери» против не захотевшего «покоритися великому князю Дмитрию» М. Я. (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 34). Участники похода опустошили пределы Кашина (город не был взят), сожгли Кснятин и направились к Твери. М. Я. выступил с тверским войском навстречу, однако столкновения не произошло и был заключен мир.

В нач. 1293 г. М. Я. ездил в Орду, видимо к правителю Ногаю. В Житии прп. Софии Тверской (сестры М. Я.) говорится, что цель этой поездки — «заступить» «крестьяне от нашествиа поганых» (*Кучкин В. А.* Житие Софьи, сестры Михаила Ярославича Тверского // Религии мира: История и современность, 2002. М., 2002. С. 138). В борьбе 2 братьев, Димитрия и Андрея Александровичей, М. Я. поддерживал Димитрия. В коалицию вошел также Московский св. блгв. кн. *Даниил Александрович*. Их противники во главе с Андреем Александровичем получили поддержку хана Тохты: отряд Дюденя



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской и его мать блгв. кнг. Ксения Юрьевна по благословению еп. Симеона построили каменный Спасо-Преображенский собор в Твери. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 147 об.)

(Тудана) пришел на Русь с целью устрашить союзников Димитрия Александровича, опиравшихся на покровительство Ногая, враждовавшего с Сараем. Разорив Переяславль, монголы направились к Твери, однако столкнулись с решимостью тверичей оказать серьезное сопротивление даже в отсутствие князя, к-рый в это время был в Орде. Воодушевление оборонявшихся возросло с возвращением М. Я. Он собирался ехать в Тверскую землю через союзную Москву, не зная, что она уже взята татарами. В дороге его встретил «некии попин», сообщивший ему об этом и указавший «путь мирен», которым можно было добраться до Твери (ПСРЛ. Т. 18. С. 83).

Дюденева рать изменила политическую ситуацию, и Владимирское



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Роспись Успенского собора в Туле. 1765–1766 гг.

княжение перешло к Андрею Александровичу, с к-рым впосл. (после смерти Димитрия в 1294) М. Я. примирился. Этому примирению, однако, предшествовал еще один конфликт, не завершившийся военными действиями. В кон. 1296 — нач. 1297 г. вернувшийся из Орды Андрей Александрович организовал поход на Переяславль. В это время Иван Дмитриевич Переяславский был в Орде, но по договоренности М. Я. должен был «блюсти» его «отчину». У Юрьева войско вел. кн. Андрея встретили полки М. Я. и Даниила Александровича Московского. Был заключен мир. К 1296 г. относится договорная грамота М. Я. с Новгородом, где в случае «тяготы» Тверскому князю «от Андрея, или от тата(ар)ина, или от иного кого» новгородцы должны «потянути» с ним, «а не отступити» от него «ни в которое же веремя» (ГВНиП. № 4. С. 14). Важно заметить, что в этом ряду упоминается и «татарин», воз-

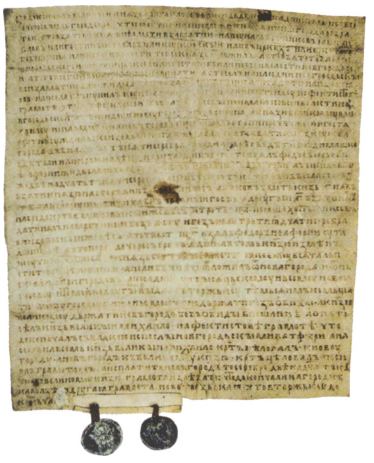
можность борьбы с к-рым рассматривается М. Я. в той же мере, как и с др. неприятелями.

Союзные же отношения с Андреем Александровичем были установлены на княжеском съезде в Дмитрове в 1300 г. после убийства Ногая и устранения двоевластия в Орде.

Важным деянием М. Я. (вместе с матерью Ксенией) после смерти владыки Симеона стал выбор нового еп. *Андрея*, к-рого в 1289 г. рукоположил в Тверские владыки митр. Киевский свт. *Максим*. Был освящен, а затем расписан кафедральный Спасский собор. Никоновская летопись (20-е гг. XVI в.) под 6805 г. содержит уникальное известие о строительстве и освящении в Твери ц. св. Афанасия (ПСРЛ. Т. 10. С. 171). Закладывается г. Старица.

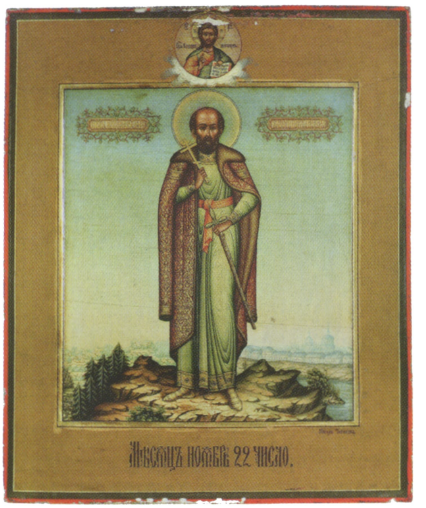
Под 6806(1298) г. Лаврентьевская, Симеоновская и Троицкая летописи рассказывают, как на Св. неделе в субботу «на ночь», на рассвете воскресного дня, в Твери загорелся княжеский дворец. М. Я. и кнг. Анна едва успели выбежать из горящего дворца, но спасти имущество не удалось.

В эти годы св. блгв. кнг. Анна родила дочь Феодору, сыновей Дмитрия (1298) и Александра (1300), впосл. у княжеской четы родились сыновья Константин (1304) и Василий (ок. 1316/17).



Договорная грамота блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского с новгородцами. 1316–1317 гг. (РГАДА. Ф. 135. I отд. Рубр. III. № 10)

В 1304 г. умер вел. кн. Андрей Александрович. По свидетельству Жития М. Я., он завещал последнему великое княжение как старшему из рода Ярослава Всеволодовича. Эта информация хорошо согласуется с известием Новгородской I летописи (НПЛ) о том, что после преставления вел. кн. Андрея его бояре «ехаше во Тферь» (НПЛ. С. 92). Поддерживал М. Я. и свт. Максим. Вместе с др. претендентом на великое княжение, Московским кн. *Георгием (Юрием) Даниловичем*, Михаил отправился в Орду, где от хана Тохты получил ярлык на великое княжение; в кон. 1305 г. М. Я. вернулся на Русь.



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона из Введенской ц. Мраморного дворца в С.-Петербурге. 80–90-е гг. XIX в. Иконописец И. С. Чириков (ГМИР)

Проблему составляла и дальнейшая судьба выморочного Переяславского княжества, власть над к-рым стремились установить московские князья. По сложившимся нормам такое княжество должно было войти в состав Великого Владимирского княжения. Однако кн. Иван Дмитриевич Переяславский завещал свои владения Даниилу Александровичу. М. Я. смог обеспечить вхождение Переяславля во Владимирское княжение. Др. конфликт с Москвой был из-за Новгородского княжения. Еще во время пребывания М. Я. в Орде его бояре тщетно пытались посадить в Новгороде его наместников, а новгородцы ждали самого князя. По всей вероятности, в это время М. Я. дважды предпринимал походы на московские территории. 16 июля 1307 г. М. Я. занял новгородский стол. Заключенному в этом году договору вел. князя с Новгородом (ГВНиП. № 9–10. С. 19–22) предшествовала серия проектов.

В 1312 г. в результате конфликта с новгородцами М. Я. вывел из Новгорода своих наместников и, перекрыв пути («Торжек зая и Бежичи и всю волость»), организовал хлебную блокаду Новгорода. После переговоров, на которые был отправлен новгородцами архиеп. *Давид*, князь «ворота отвори» и отправил в Новгород наместников. В 1314 г. уже новгородцы арестовали наместников М. Я. и ходили «ратию к Твери» в отсутствие находившегося в Орде князя.

Попытки новгородцев посадить на стол князя Московского в 1316 г. привели уже к военному конфликту. 10 февр. М. Я., который пришел «со всею Низовьскою землею и с Татары» (НПЛ. С. 94), разгромил у Торжка новгородское войско. Наместник Юрия Даниловича, его брат Афанасий и новгородские бояре оказались в заложниках в Твери. «Кремник» Торжка М. Я. «повеле разнести» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 36). После этого была составлена новгородско-тверская договорная грамота (докончание), к-рая не сохранилась, а в 1317 г. была заменена другой, писавшейся при новом посольстве архиеп. Давида. Новгородцы выплатили за находившихся у М. Я. «в тали» (заложников) значительные средства.

Церковная политика М. Я. в период его великого княжения отражена в письменных памятниках недостаточно полно. В 1305 г., когда умер св. митр. Максим, от Сев.-Вост. Руси на поставление новым митрополитом в К-поль отправился игум. Геронтий. Одновременно (или несколько ранее) в К-поль поехал свт. *Петр* как кандидат на Галицкую митрополию (см. *Галицкая епархия*), к-рый был, однако, поставлен на Киевскую митрополию. События, развернувшиеся далее, известны из Жития св. митр. Петра, в к-ром М. Я. не упоминается ни прямо, ни косвенно. Тем не менее сложилось представление, что игум. Геронтий был непосредственной кандидатурой вел. князя. Аргументом в пользу этого служила информация, сохранившаяся в посланиях К-польского патриарха *Нифонта I* (1310–1314) и монаха «Богородицкой лавры» (тверского Отроча мон-ря) Акиндина к М. Я. Из посланий следует, что Петр на митрополичьей кафедре был для М. Я. нежелательной фигурой. В послании патриарха Нифонта говорится о том, что вел. князь вправе обвинять митрополита и ждать разбирательства

от патриарха, по результатам которого, пишет Нифонт, если тот не исправится, «другого поставим, кого въсхочет твое боголюбьство» (ПДРКП. № 16. Стб. 149). В Киприановской редакции Жития о Геронтии говорится, что «не достоит миряном избрания святительския творити» (*Клосс.* С. 40). Эта информация свидетельствует о том, что он был кандидатом М. Я.

Акиндин также писал князю (возможно, из К-поля, куда он был им послан) об обличении грешного митрополита как не только о возможном, но и о должном для вел. князя: «Ты истязан имаши быти на страшнем и нелицемернем судищи Христове, аже смолчиши митрополиту» (ПДРКП. № 16. Стб. 158). Прерогативы вел. князя уподобляются прерогативам императора, в т. ч. и в отношении Церкви. Тем не менее никаких исключительных действий со стороны М. Я. по отношению к митр. Петру не последовало. В кон. 1310 или в нач. (до марта) 1311 г. состоялся церковный Собор в Переяславле. Основным обвинителем выступал Тверской владыка Андрей. Обвинения касались симонии и разрешения браков вплоть до 4-й степени родства.



Прощание
блгв. кн. Михаила Ярославича
с супругой блгв. кнг. Анной Кашинской
и сыном перед поездкой в Орду.
Икона. Нач. XX в.
(Кашинский краеведческий музей)

Примерно в это же время было отправлено послание М. Я. к патриарху Нифонту (о чем говорится в послании последнего). Ответная грамота патриарха должна была быть написана и отправлена не позднее 1312 г., т. к. в ней говорится о вел. княгине, матери М. Я., как о здравствующей (прп. Ксения умерла в 1312).



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской.
Мозаика Исаакиевского собора
в С.-Петербурге.
70–80-е гг. XIX в.
Мозаичисты Н. М. Алексеев
и Н. М Голубцов
по эскизу Н. А. Майкова

Несмотря на согласие патриарха провести расследование по выдвинутым обвинениям, М. Я. (впрочем, как и его антагонист Юрий Даниилович) на Соборе не присутствовал, не было и др. князей и иерархов сев.-вост. земель. На Собор были посланы сыновья М. Я. 12-летний Димитрий (см. *Димитрий Михайлович* Грозные Очи) и 10-летний Александр (см. *Александр Михайлович*). В Житии митр. Петра говорится о том, что М. Я. был тогда в Орде, но это не подтверждается ранними источниками. Никаких оценок или намеков на позицию братьев на Соборе в Житии нет. Основным обвинителем Петра в симонии выступал Тверской владыка Андрей. Результатом определенного компромисса, достигнутого на Соборе, стало на некоторое время особое положение Тверского еп. Андрея. Это ясно из летописных статей последующих лет. В тверском летописании сообщается о поставлении в Твери епископов митр. Петром вместе с еп. Андреем: в 1311 г. 20 марта был поставлен Харалампий (на какую епископию — неизвестно), а «на утриа в неделю» был хиротонисан *Прохор* на Ростовскую кафедру. Однако проблемы во взаимоотношениях Тверского владыки с митр. Петром не были устранены, и через 5 лет Андрей покинул кафедру.

Важно, что не только в рус. летописях и актах, но и в послании патриарха Нифонта титул М. Я.— «великий князь всея Руси». Очевидно, что этот титул был использован самим М. Я. в послании к патриарху, ответом на к-рое стала рассматриваемая грамота. Патриарх Нифонт писал, что М. Я. Богом дана «власть и княжение», в Написании Акиндина утверждается: «Царь еси, господине княже, в своеи земли». Как показал Кучкин, это выражение является переводом лат. фразы «Rex est impera tor in suo regno» (*Кучкин.* О принятии. 2008. С. 20). Он обращался к М. Я. как к «Богом съхраненому и благочестивому и благочестия держателю, великому князю Михаилу и честному самодержьцю рускаго настолования» (ПДРКП. № 16. Стб. 149). Здесь подчеркнута верховность и суверенность власти М. Я. на Руси, хотя существовала власть Орды. Как титул, а не почетный эпитет данная формула сопровождала имя князя и тогда, когда он «отступился великого княжения» в пользу Юрия Даниловича Московского не только в летописных текстах, но и в новгородско-московско-тверском договоре 1318 г.

При М. Я. появились публицистические произведения с обоснованием необходимости сильной княжеской власти, указанием на роль этой власти в освобождении от иноземного господства; велось великокняжеское летописание (оформляется Свод 1305 г.), работали книгописные и иконописные мастерские, строились церкви.

В 1317 г. (конец весны — начало лета) на Русь из Орды возвратился Юрий Даниилович Московский. Пробыв там ок. 2 лет, он женился на сестре хана Узбека Кончаке и получил ярлык на великое княжение. Сопровождал нового вел. князя большой отряд эмира Кавгадыя. Юрий Даниилович, получив великокняжеский стол в Орде, направился к Твери «со всею Низовскою землею» (НПЛ. С. 95). Недалеко от Костромы Юрия и татар встретили М. Я. и его многочисленные союзники — правители княжеств, не входивших в состав Владимирского княжения, «и стояша о Волгу длъго время» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 37), ведя переговоры. Согласно Житию М. Я., вел. князь обращается к Юрию: «Брате, аже тебе дал Бог и царь княжение великое, то и аз отступлю тебе княжения, но в мою отприснину не вступаися». Далее говорится, что М. Я. ушел в свою «вътчину» — в Тверь (*Кучкин.* Пространная редакция. 1999. С. 134). В сер. сент. 1317 г. Тверской князь укрепляет и расширяет «кремник» (Тверской кремль). Это было сделано вовремя, поскольку

ку Юрий с союзниками вторгся на Тверскую землю в районе Клина и двинулся дальше, а новгородцы, пытаясь скоординироваться с Юрием, из Торжка начали «воевать порубежье». Однако М. Я. с союзниками быстро выступил им навстречу и разбил новгородские войска (погибло 200 чел.). Тогда же, в 1-й декаде



Блгв. кн. Михаил Ярославич и свт. Арсений Тверской. Эмалевая икона. XIX в. (ТОКТ)

нояб., с новгородцами был заключен сепаратный мирный договор. Юрий же углублялся в тверскую территорию, «села пожгоша и жито, а люди въ плен поведоша» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 37). За 15 верст до Твери его войска остановились и стояли 5 недель. При этом велись переговоры, о чем сообщают тверские летописцы: «И ездиша послове от



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской и кн. Юрий Даниилович Московский перед ханом Узбеком в Орде. Гравюра по рис. В. П. Верещагина. 1890 г.

Кавгадыя к великому князю Михаилу много, а все с лестию, и не бысть межи има мира». 22 дек. 1317 г. в 40 верстах от Твери, у Бортенева, между противниками состоялась битва, получившая в дальнейшем название Бортеневской. М. Я. одержал в ней полную победу. Кавгадый, видя близкое поражение, вышел из боя, «повеле дружине своеи стягы повръщи, а сам, не любуя, поиде в станы» (Там же. Стб. 38). Жена Юрия, его брат, мн. князья-союзники были взяты в плен. С Кавгадыем М. Я. встречался отдельно на следующий день, «почтив его и отпусти». Юрий бежал в Новгород и вновь собрался идти на Тверь, но был заключен мир, нормы к-рого закреплены в новгородско-московско-тверском договоре в февр. 1318 г. Договор касался в большей степени новгородско-тверских отношений, содержал ряд уступок Новгороду, но в целом повторял нормы предшествующих договоров М. Я. и Новгорода. При этом есть статьи о вологодско-новгородских границах, и, как показал Кучкин, именно М. Я. отводится роль, исполняемая вел. князем, что подчеркивает высокий авторитет и влиятельность Тверского князя. Тогда же было решено, что спор о великом княжении будет решаться в Орде.

Вскоре в Твери умерла жена Юрия и сестра Узбека Кончака. Хотя Тверской князь не был заинтересован в ее смерти и был явно к ней не причастен, обвинения пали на него. Юрий, убив в гневе тверского посла, вместе с Кавгадыем отправился в Орду. В Житии М. Я. говорится, что Кавгадый собрал с собой верных Юрию князей и бояр новгородских, готовых свидетельствовать против Тверского князя, а также подготовил грамоты с ложными обвинениями. 6 авг. 1318 г. М. Я. получил вызов в Орду к хану: «Зовет тя царь. Буди вборзе за месяць, аще ли не будеши, уже воименовал рать на твои город. Обадил тя есть Ковгадыи къ царю, глаголя: «Не бывати ему во Орде»». М. Я., получив благословение Тверского еп. *Варсонофия*, отправился во Владимир-на-Клязьме, а оттуда в Орду. Два старших и любимых сына, Димитрий и Александр, сопровождали отца до Владимира. Они предложили поехать к Узбеку вместо него: «Не езди сам в Орду, которого хощеши, да того пошлеши». М. Я. сказал, что в Орде хотят именно его «головы». Понимая, что едва ли вернется живым, он дал сыновьям прощальный наказ, уча «кротости, уму, смирению же и разуму, мужеству, всякои доблести, веляше последовати благым своим нравом» и передает грамоту-завещание («раздели им отчину свою»). 6 сент. Тверской князь прибыл в Орду, где его встретил посланный им туда ранее сын Константин.

Через полтора месяца состоялся суд. Ордынские «князья» собрались в одной «веже», разложив перед собой грамоты, где были записаны ложные обвинения в отношении М. Я., главное из к-рых — сокрытие дани. Житие раскрывает роль Кавгадыя в ходе суда: тот предстает как «судья и сутяжи, тои же лжив послух бываше». В следующий раз суд заседал через неделю, к 1-му обвинению добавилось: «...противу посла билъся еси, а княгиню Юрьеву повелел еси уморити». М. Я. отвечал, что все полученные и отданные в качестве дани средства у него записаны, ничего не утаено. Посла (Кавгадыя) он с честью отпустил, а относительно Кончаки «ни на мысли ми того сътворити». Ханские судьи осудили Тверского князя на смерть даже не по тем обвинениям, к-рые были предъявлены. Они все решили заранее: «Поносы и узами стяжим его и смертию нелепотною осудим его, яко неключим есть нам, не последуетъ нравом нашим». М. Я. был закован в тяжелую деревянную колоду, его разлучили со свитой: «Тое же нощи отгнаша от него всю дружину, силно бьюще, и отца его духовнаго Олександра игумена. И оста един в руках их». В дальнейшем днем дружина к князю допускалась, и М. Я. в присутствии своих бояр старался не показывать своей печали, просил и их не печалиться, видя на нем «древо сеи».

Хан пошел «на ловы» (охоту) и приказал, чтобы М. Я. вели за ним. Автор Жития рассказывает, что в этот момент возможность спастись у М. Я. была, но представление о княжеской чести и ответственности за дружину и людей, его сопровождавших, не позволило ему воспользоваться предложением слуг на охоте: «Се, господине, проводници

и кони готови, уклонися на горы, живот получиши». Князь ответил, что никогда не поступал таким образом и не сделает подобного сейчас, не оставит «дружину свою в такои беде».

20 нояб. 1318 г. Кавгадый привел М. Я. в оковах на торг — держать ответ перед «заимодавцами». Он поставил его перед собой на колени: «величашеся безаконныи, «власть ими» над праведным». Много часов святой давал ответы на вопросы, а на торгу собиралось все больше народа. Кто-то из толпы сказал: «Господине князь, видиши ли, селико множество народа стоят, видящи тя в таковои укоризне. А преже тя слышахом царствующаго во своеи земли».

Кавгадый получил повеление от Узбека убить князя. Будучи очевидцем трагических событий 22 нояб. 1318 г., игум. Александр с подробно-



Мучение блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского в Орде. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 258 об.)

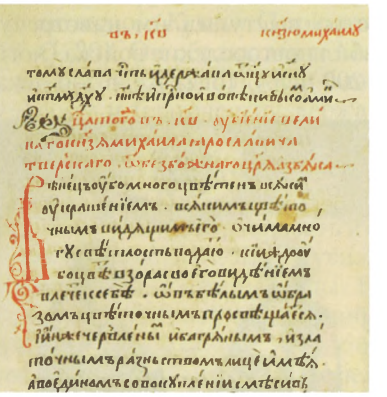
стями описывает убийство М. Я. Кавгадый и Юрий Даниилович «послаша убиицы, а сами в торгу сседо[ша] с конеи, близ бо бяше в торгу, яко камнем доврещи». Палачи, схватив за колоду, к-рая была на шее Михаила Ярославича, «удариша силно и възломиша на стену, и проломися стена»; называется имя злодея, вырезавшего из груди сердце святого (некий Романец). Радуясь случившемуся, князья и бояре, сторонники Юрия, «в единои вежи пияху вино, повестующе, кто какову вину изрече на святаго».

Тело погубленного князя Юрий Даниилович отправил в Москву, и только взяв с сыновей М. Я. Димитрия и Александра «множество сребра», «мощи блаженнаго Михаила повеле отпустити въ Тферь». Св. князь был погребен в Спасо-Преображенском соборе, который был создан его попечением, «посторонь епископа Семиона» (*Кучкин.* Пространная редакция. 1999. С. 125–163) .

Почитание М. Я. началось уже вскоре после его мученической кончины. Подтверждением раннего его почитания является то, что первоначально князь на миниатюре рукописи Хроники Георгия Амартола (кон. XIII — 1-я пол. XIV в.) был изображен с нимбом (*Быкова Г. З.* Реставрация памятника и исследование двух выходных миниатюр Хроники Георгия Амартола // ГСУ, ЦВСП. 1989. София, 1991. Т. 83(3). С. 259–260).

Древнейшая из сохранившихся Пространная нелетописная редакция Жития М. Я. наиболее полно отразила первоначальный вариант — нелетописное Житие, которое затем попало в Свод Арсения Тверского 1409 г. и впосл. включалось в сборники и более поздние летописи. Пространная редакция была написана духовником М. Я. игуменом тверского Отроча мон-ря Александром. Идея жертвы «за други своя», проводимая его автором, объединяет оба аспекта подвига М. Я.: мученичество в христ. понимании и жертву во имя спасения сограждан. Как показано Кучкиным, Житие было составлено в кон. 1319 — нач. 1320 г., скорее всего оно читалось уже в тверском великокняжеском своде 1327 г. Довольно ранний вариант его частично отразился в Никоновской летописи, Житие включал Свод Арсения Тверского 1409 г.; этот вариант, подвергшись редактуре, отразился в Софийской I летописи старшего извода. В сокращенном виде памятник сохранился в составе Рогожского летописца и близких к нему сводов (см. *Летописание*). В разного рода переработках повествование встречается во многих летописях XV–XVI вв. Ок. сер. XVI в. Житие вошло в ВМЧ свт. Макария, а затем в значительной стилистической и идеологической обработке было включено в *«Книгу степенную»* царского родословия (кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в.). Всего насчитывается 4 нелетописные редакции Жития и 8 летописных.

Две редакции Жития были оформлены в кон. 50-х гг. XVII в. Пространное Житие впервые напечатано под 22 нояб. в Прологе московской печати 1661 г., для которого было со-



Повесть об убиении блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского. Фрагмент Минеи на нояб. 1629 г. Писец Герман Тулупов (РГБ. Ф. 304.1. № 671. Л. 111)

здано на основе Степенной книги. В XVIII в. архим. Макарий (Петрович) написал Житие и страдание св. блгв. кн. Михаила Ярославича, Тверскаго чудотворца, сочиненное в Твери в 1765 г. (М., 1798).

Е. Л. Конявская

Общерусское почитание святого утверждено в 1549 г. на II Макариевском Соборе в Москве. Согласно исследованию Кучкина, Служба М. Я. (стихиры и 1-й канон) была создана в Твери в XIV–XV вв.; 2-й канон, видимо, был составлен в XVI в. в связи с канонизацией святого (*Кучкин.* Повести. 1974. С. 189; список 60-х гг. XVI в.: РГБ. Ф. 304. № 679. Л. 23–38). Исследование Н. С. Серёгиной подтверждает раннюю датировку Службы (см.: *Серегина Н. С.* Песнопения рус. святым. СПб., 1994. С. 189–193); под 22 нояб. ее текст впервые напечатан в Трефологионе 1637 г., затем — в Минее служебной московской печати 1610 г. и др.

24 нояб. 1634 г., при архиеп. Тверском Евфимии, во время поновления кафедрального Спасского собора, в приделе во имя М. Я. (известен по упоминаниям с 1615/16) у алтаря, состоялось обретение мощей св. князя, бывших до этого под спудом. С 27 нояб. начали фиксировать чудеса у гроба М. Я. 30 сент. 1654 г., при архиеп. Лаврентии, было совершено переложение мощей св. князя из каменного гроба в деревянную раку, над которой была сооружена сень. Оба события послужили со-



Обнесение св. мощей блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского вокруг Спасо-Преображенского кафедрального собора в Твери. Литография по рис. Э. Лилье. 2-я пол. XIX в. (ТОКГ)

зданию новых лит. произведений о М. Я. В статью об обретении мощей святого вошли и чудеса у его гроба. Слово на переложение мощей святого заключает многочисленные сборники, в к-рые входят 2 редакции Жития кон. 50-х гг. XVII в. Оба произведения, а также Похвала и Молитва были созданы, как выяснил Кучкин, по случаю установления празднования в честь переложения мощей М. Я. в 1654 г. неким причетником Спасского собора, бывшим свидетелем этого события.

После постройки нового Спасского собора в 1696 г. придел во имя М. Я. был заново освящен архиеп. Тверским и Кашинским Сергием. Придел был упразднен в 1715–1716 гг., на его месте оборудовали соборную ризницу.

В 1747–1748 гг., при архиеп. Митрофане (Слотвинском), была построена мастером Г. Григорьевым рака, богато украшенная, отделанная серебром с клеймами, представляющими последние дни жизни М. Я. (ныне хранится в тверском Воскресенском соборе). Рака была поставлена на правой стороне собора у стены рядом с иконостасом. 22 июня 1902 г. по инициативе архиеп. *Димитрия (Самбикина)* мощи были переложены в новую серебряную раку, устроенную попечением кн. М. С. Путятина, на пожертвования разных людей, в т. ч. вел. кн. Михаила Александровича, патроном к-рого был М. Я. (благодаря этому в разных городах страны были построены церкви и приделы, посвященные М. Я., в т. ч. в С.-Петербурге, Тифлисе, Костроме и Вел. Новгороде).



Рака для св. мощей блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского. 1747–1748 гг. Воскресенский собор в Твери. Фотография. 2015 г.

Акафист св. князю написан тверским мещанином И. В. Долговым в 1881 г., одобрен Синодом 22 апр. 1882 г. (№ 795). Указ С.-Петербургскому духовно-цензурному комитету о печатании Акафиста был послан 27 мая 1882 г. (№ 1737). Акафист Долгова был отредактирован прот. кафедрального собора Г. П. Первухиным и напечатан в 1883 г. (см.: *Попов.* Акафисты. 1903. С. 316–319).

В дореволюционной Твери память М. Я. отмечали в день его гибели, 22 нояб. («с полиелеем»), 24 июня (с крестным ходом) — в честь избавления города от холеры в 1831 г., 6 сент.— в воспоминание принесения его мощей из Москвы в Тверь, 30 сент.— в память освобождения Твери от моровой язвы в 1655 г., 8 нояб.— в день его тезоименитства. Кроме того, по средам в кафедральном соборе после литургии служился молебен М. Я. с прочтением ему акафиста (Тверской патерик. С. 12).



Вид на раку блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского в Спасо-Преображенском соборе в Твери. Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1910 г.

Обнесение св. мощей М. Я. вокруг кафедрального собора началось с 1831 г., когда холера впервые свирепствовала в Твери и крае. Крестный ход с мощами М. Я. совершался после поздней литургии 24 июня, в праздник Рождества Иоанна Предтечи (*Владиславлев В.* Обнесение св. мощей в Тверской епархии // Тверские ЕВ. 1886. № 19. Ч. неофиц. С. 538–542).

В 1884 г. при поддержке архиеп. Саввы (Тихомирова) в Твери при кафедральном соборе было создано Братство св. блгв. кн. Михаила Ярославича, целью к-рого была поддержка церковного просвещения в губернии, в т. ч. деятельности церковноприходских школ.

В храме Христа Спасителя в Москве слева от алтаря находится дарохранительница, устроенная, вероятно, в дореволюционное время, с мощами М. Я. и прп. Марии Египетской, по предположению Г. С. Гадаловой, видимо, покровительницы его матери прп. Ксении (в монашестве Мария) (*Гадалова Г. С.* Инокиня Мария и Софьин монастырь: (К биографии вел. кнг. Ксении Тверской) // Святые и великие жены Руси как пример для семейного подражания: (Мат-лы науч.-практ. конф.). М., 2015. С. 65–80).

Образ М. Я. представлен на памятнике, открытом в честь 1000-летия России в Новгороде в 1862 г. (скульпторы М. О. Микешин, И. Н. Шредер).

18 мая 1919 г. вскрыли раку с мощами М. Я. и было отмечено, что хорошо сохранились череп и скелет. Гробница с мощами была оставлена в соборе, однако весной 1922 г. в ходе кампании по изъятию церковных ценностей рака (без мощей) была вынесена из храма, к-рый был передан обновленцам. После разрушения Спасского собора в ночь на 4 апр. 1935 г. мощи М. Я. находились в Тверском (Калининском) краеведческом музее в составе антирелиг. экспозиции. После занятия Калинина нем. войсками в 1941 г. дальнейшая судьба св. мощей М. Я. неизвестна.

В 1994 г. в Твери возникла обл. общественная орг-ция «Общество Михаила Ярославича Тверского» (с 2011 «Общество князя Тверского и великого князя всея Руси Михаила Ярославича»). По инициативе об-ва проводятся конференции, выставки,

конкурсы, издаются буклеты и книги, читаются доклады в разных аудиториях края, создан Бортеневский мемориал (поклонный крест и часовня) в Степуринском сельском музее Старицкого р-на (*Пономарев Г. Н.* Общество князя тверского и вел. кн. всея Руси Михаила Ярославича. Тверь, 2011; *Он же.*



Памятник
блгв. кн. Михаилу Ярославичу Тверскому
на Советской пл. в Твери.
2008 г.
Скульптор А. Н. Ковальчук

Бортеневская битва: Мифы и реалии. Тверь, 2007). В Твери с 2011 г. в 1-е воскресенье после дня памяти М. Я. (22 нояб./5 дек.) проходит Свято-княжеский фестиваль авторской и духовной песни, организатор — свящ. Роман Манилов. Тверской писатель В. З. Исаков перевел Житие (Повесть) на рус. язык (Повесть о св. блгв. вел. кн. Михаиле Ярославиче Тверском: Редакция Софийской I летописи. Старица, 1991; Повесть о св. блгв. вел. кн. Михаиле Ярославиче Тверском: Редакции Софийской I летописи и Пространная редакция / Вступ. ст., пер. и коммент.: В. З. Исаков. Тверь, 1997. С. 23–31, 109; Памятники лит-ры Древней Твери. Тверь, 2002. С. 27–32; Тверская классика. Тверь, 2005. С. 159–164). В 2002 г. в центре Твери, на о-ве Памяти, у впадения Тьмаки в Волгу, был построен храм во имя М. Я., освященный архиеп. Тверским и Кашинским Виктором (Олейником) 6 окт. 2002 г. «Крест Михаила Тверского» является высшей наградой Тверской обл. (учрежден 14 марта 2003).

Г. С. Гадалова

Ист.: Слово о преложении честных мощей блаженнаго вел. кн. Михаила Ярославича Тферскаго чудотворца: «Завеща иногда Иосиф...» / Публ.: В. И. Колосов // Журнал 86 заседания ТУАК. 1902. С. 4–9; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1–3; Т. 10; Т. 15; Т. 15; Т. 18. Вып. 1; НПЛ; ГВНиП; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002²; ПДРКП. 1908. № 16. Стб. 147–158; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 250–257; *Охотникова В. И.* Пространная редакция Повести о Михаиле Тверском // Древнерус. книжность: По мат-лам Пушкинского Дома: Сб. науч. тр. Л., 1985. С. 16–27; *Кучкин В. А.* Пространная редакция повести о Михаиле Тверском // Средневек. Русь. М., 1999. Вып. 2. С. 116–163; *он же.* Договорные грамоты моск. князей XIV в.: Внешнеполит. договоры. М., 2003; Древнерус. княжеские жития / Подгот. текстов, пер. и коммент.: В. В. Кусков. М., 2001. С. 254–268; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2. С. 175–201; Михаил Тверской: Тексты и мат-лы / Сост., подгот. текстов, примеч.: М. В. Строганова, О. Левша. Тверь, 2002. С. 208–209; То же. 2005². С. 208–209; Житие Михаила Ярославича Тверского / Изд. подгот.: В. И. Охотникова, С. А. Семячко // БЛДР. 2005. Т. 6. С. 68–91.

Лит.: *Макарий (Петрович), архим.* Житие и страдание св. блгв. кн. Михаила Ярославича, Тверскаго чудотворца, сочиненное в Твери в 1765 г. М., 1798; СИСПРЦ. 1836. С. 190–196; *Филарет (Гумилевский).* Обзор. 1859. Кн. 1. С. 98; *он же.* РСв. 2008. С. 635–641; *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 71–74, 170–171; *Борзаковский В. С.* История Тверского княжества. СПб., 1876; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 371–372; *Экземплярский А. В.* Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г. СПб., 1891. Т. 2; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 118–119; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Месяцеслов. Нояб. С. 105–111; *он же.* Тверской патерик. Каз., 1907. Тверь, 1991р. С. 5, 11–12; Верный месяцеслов всех рус. святых. М., 1903. С. 44; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 67, 104, 541; *Пресняков А. Е.* Образование Великорус. гос-ва. Пг., 1918; *Кучкин В. А.* «Сказание о смерти митрополита Петра» // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 59–79; *он же.* Источники «Написания» монаха Акиндина // АЕ за 1962. М., 1963. С. 60–68; *он же.* Повести о Михаиле Тверском. М., 1974; *он же.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984; *он же.* О принятии Михаилом Ярославичем Тверским и владимирскими князьями титула «великий князь всея Руси» // Михаил Ярославич Тверской — вел. князь всея Руси. Тверь, 2008. С. 8–21; *он же.* Права и власть великих и удельных князей в Тверском княжестве 2-й пол. XIII–XV вв. // Там же. С. 216–226; *Конявская Е. Л.* Житие Михаила Ярославича Тверского // СККДР. Вып. 1. С. 166–168; *она же.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV в. М., 2007 (по указ.); *она же.* Тверь в литературных памятниках периода независимости княжества: власть и народ // Славянский мир: общность и многообразие. Тверь, 2009. С. 227–236; *она же.* Политика тверских Рюриковичей в период становления Тверского княжества // У истоков Российского государства. Тверь, 2015. С. 9–23; *Клюг Э.* Княжество Тверское (1247–1485 гг.): Пер. с нем. Тверь, 1994 (по указ.); *Кучкин В. А., Флоря Б. Н.* Княжеская власть в представлениях тверских книжников XIV–XV вв. // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 186–201; Михаил Тверской: Личность. Эпоха. Наследие: Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 725-летию со дня рожд. Михаила Ярославича — вел. кн. Тверского и Владимирского (г. Тверь, 27–29 нояб. 1996 г.). Тверь, 1997; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006 (по указ.); Михаил Ярославич Тверской — вел. кн. всея Руси: Мат-лы Всерос. науч. конф.: К 700-летию принятия титула «великий князь всея Руси»: роль Тверского княжества и Михаила Ярославича Тверского в становлении рос. государственности. Тверь, 21–22 дек. 2005 г. Тверь, 2008; Св. блгв. вел. кн. Михаил Тверской: 690 лет в нар. памяти: Сб. докладов науч. конф. Тверь, 2009; Св. блгв. вел. кн. Михаил Тверской / Сост.: Г. С. Гадалова и др. Тверь, 2015; *Борисов Н. С.* Михаил Тверской. М., 2017. (ЖЗЛ).

Е. Л. Конявская

Иконография М. Я. представлена в основном сравнительно поздними памятниками, связанными вплоть до 2-й пол. XIX в. преимущественно с тверскими землями. В эпоху позднего средневековья образ М. Я. был известен меньше, чем образы мн. др. св. князей и в т. ч. одноименного святого, также претерпевшего мученическую кончину в Орде,— *Михаила Всеволодовича* Черниговского. Тем не менее по сравнению с др. святыми того же чина иконография М. Я. выделяется древним происхождением, т. к. в ее основе, по-видимому, лежали изображения князя, созданные при его жизни или сразу после смерти.

Иконописные подлинники под 22 нояб. или в составе особых списков святых содержат сведения о неск. вариантах трактовки внешности М. Я. (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 172; *Гадалова.* 2013. С. 84). Немногочисленность таких текстов и частые случаи сопоставления М. Я. с кн. мч. Михаилом Черниговским свидетельствуют о малой известности Тверского князя и более позднем включении описаний его облика в иконописные подлинники. Если не считать текстов, описывающих лишь традиц. княжеские атрибуты, дополненные мученическим крестом («на главе шапка, в правой руке крест, в левой меч в ножнах» — ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 89; ГА Тверской обл. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 565. Л. 41 об.; ср.: *Гурьянов.* 1904. С. 11), М. Я. нередко описывается как облаченный в шубу и шапку средовек с легкой проседью, имеющий внешность, в т. ч. бороду, как у Михаила Черниговского («брада аки у Михаила Черниговского, и седина мала, на главе шапка, в шубе лазорь,

отворота кунье, испод багров, в руке крест, а в левой меч в ножнах» — РНБ. Погод. № 1931. Л. 67 об.; «седина мала, брада Михаила Черниговскаго, на главе шапка...» — *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 50; «брадою и всем подобием аки Михаило Черниговский» — ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 36 об.; ср.: ГА Тверской обл. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 104. Л. 19 об.; Д. 149. Л. 61 об.– 62). Однако эта традиция, к-рая отразилась в ряде памятников, сближающих облик М. Я. с тем или иным вариантом облика Михаила Черниговского (с бородой длинной или короткой из вьющихся прядей), сочетается с иной, вероятно опиравшейся на ранние произведения тверского происхождения. Отличительными признаками 2-го варианта иконографии М. Я. служат ввиду отсутствия княжеской шапки большая залысина и короткие прямые волосы. Тем не менее в иконописных подлинниках и этот вариант, возможно из-за воздействия иконографии Михаила Черниговского, также описывается путем уподобления внешности обоих святых и включает упоминание шапки («Подобием плешив, надсед мало, брада аки Михаила Черниговского, на главе шапка княжеская, в правой руке крест, а в левой меч в ножнах» — *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 198–199; «Седина мала, плешат, брада Михаила Черниговскаго, на главе шапка, в правой руке крест, а в левой меч в ножнах» — БАН. Строг. № 66. Л. 56 об.; ГА Тверской обл. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 150. Л. 126). Редкое исключение составляют формулировки: «рус, брада Павла апостола, риза княжа шуба» (*Филимонов.* 1873. С. 15) и «образом рус, брада как у Бориса, плешив, шуба комка, испод лазорь» (ГА Тверской обл. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 617. Л. 72 об.). По-видимому, уподобление М. Я. ап. Павлу касалось не только бороды, но и прически — короткие волосы и большая залысина, открывающая высокий лоб. Возможно, эти описания без упоминаний княжеской шапки восходят к одному из самых древних и точных вариантов иконографии святого, к-рому принадлежат мн. произведения XVI–XVII вв. и более позднего времени. Тем не менее известны и др. изображения князя, не соответствующие этому типажу и, вероятно, в той или иной степени следующие иконописным подлинникам, которые рекомендовали изображать М. Я. подобно Михаилу Черниговскому и с шапкой на голове. Описание внешности М. Я. в пособии для иконописцев 1910 г., составленном акад. В. Д. Фартусовым, ориентируется на изображения «плешивого» князя, но составитель по неизвестным причинам характеризует его как старца: «...типа русского, преклонных лет, плешив, с бородой средней величины, с проседью; одежды русских князей» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 83). Отказываясь от традиц. атрибутов (креста и меча), Фартусов, как и в случаях с др. святыми, придает внешности князя национальный облик и, по-видимому, исходит из представлений о подлинном костюме князей средневек. Руси. Стремление достичь археологической точности в передаче костюма и атрибутов, воспроизвести «русский тип» и отчасти атмосферу рус. средневековья заметно во мн. изображениях М. Я. 2-й пол. XIX — нач. XX в.

Миниатюра Тверского (Троицкого) списка Хроники Георгия Амартола. Древнейшим изображением М. Я. является выходная миниатюра лицевого списка Хроники (Временника) Георгия Амартола (РГБ. Ф. 173/I. № 100. Л. 17 об.). Князь, который мог быть заказчиком или получателем рукописи, вместе со своей матерью Ксенией изображен предстоящим Спасителю, восседающему на престоле; на соседнем листе разворота (Л. 18) помещен портрет автора Хроники — мон. Георгия, пишущего свое сочинение. Фигуры М. Я. и княгини сопровождаются надписями, называющими только имена: «Михаил» и «Оксиния», причем надпись с именем князя современна живописи или же появилась при переделке миниатюры в процессе ее создания, а надпись: «Оксиния» — может быть отнесена к рубежу XIV и XV вв. Вокруг головы князя видны следы счищенного нимба, перекрытого именующей надписью; нимб имела и жен. фигура (*Анисимова.* 2004. С. 294–295; *Она же.* 2009. С. 51). М. Я. облачен в зеленую рубаху с широкой каймой на подоле и в красный плащ-корзно с меховой подкладкой (?) и горностаевым оплечьем. Очевидно, он был представлен без головного убора, хотя на лбу заметна горизонтальная линия (узкая диадема?), а на рентгеновском снимке также видно нечто похожее на очертания шапки или венца. Эти неясные следы, как и остатки нимбов, видимо, восходят к первоначальному замыслу миниатюры, который был изменен с целью выделить индивидуальные черты Тверского князя, прежде всего его характерную залысину. Фоном композиции служит 3-нефный храм с 3 главами разной формы. По мнению ряда исследователей (*Подобедова.* 1965. С. 22; *Попов.* 1995. С. 8; *Анисимова.* 2004. С. 292, 294; *Она же.* 2009. С. 53), это условное изображение построенного М. Я. и Ксенией в 1285–1290 гг. тверского Спасского собора, напоминающее о ктиторских заслугах Тверского князя и его матери. Однако более вероятно, что это символический мотив, связанный с темой Царствия Небесного и Горнего Иерусалима (*Айналов.* 1936. С. 15; *Kämpfer.* 1978. S. 148–149; *Преображенский.* 2012. С. 263–264). Следов., на миниатюре представлен Христос, Который обещает благочестивым князьям спасение и вечную жизнь, открывая для них райские двери (их роль выполняет завеса, приподнятая над фигурой М. Я.). Этот тип репрезентативной портретной композиции нетипичен для рус. искусства времени татаро-монг. ига и указывает на преемственность тверской миниатюры по отношению ко ктиторским портретам эпохи Киевской Руси, а также, возможно, на



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской и вел. кнг. Ксения Юрьевна, предстоящие Спасу Вседержителю. Миниатюра из Хроники Георгия Амартола. Кон. XIII — 1-я треть XIV в. (?) (РГБ. Ф. 173/I. № 100. Л. 17 об.)

копирование выходной миниатюры более древней рукописи. Вместе с тем некоторые иконографические особенности миниатюры связаны с портретной традицией послемонг. времени: наряду с уменьшением фигур предстоящих относительно образа Иисуса Христа и отказом от княжеской шапки, что указывает на молитву и смирение князя, это отсутствие кодекса, приносимого в дар Спасителю. Очевидно, изображение М. Я. на миниатюре Хроники, как и псковского кн. Довмонта на более древней *Мирожской иконе Божией Матери,* где он также представлен с непокрытой головой, отражает единый процесс изменения княжеской иконографии и превращение сцен принесения дара в образ молитвенного общения со Христом или с Богоматерью, к Которым князь обращается в поисках покровительства и защиты. В то же время образ князя на выходной миниатюре без кодекса в руках может быть свидетельством того, что он (или кто-то из его наследников) был не заказчиком, а получателем рукописи, созданной по инициативе неизвестного лица из его окружения.

Рукопись не имеет точной даты, что затрудняет решение вопроса о времени создания портретной композиции. В литературе существуют несколько датировок рукописи — от 90-х гг. XIII до 20-х гг. XIV в., причем по палеографическим признакам ее обычно относят к началу, 1-й трети или 1-й пол. XIV в. По мнению Г. И. Вздорнова и Г. В. Попова, Тверской список Хроники был создан до разорения Твери в 1327 г. ханом Шевкалом и после гибели М. Я. в Орде в 1318 г. в память о нем, т. к. в рус. искусстве послемонг. времени якобы отсутствуют прижизненные княжеские портреты (*Вздорнов.* 1980. С. 45–46; *Попов.* 1995. С. 9). Попов также предположил, что Ксения, облаченная, на его взгляд, в иноческий куколь, изображена после своей кончины в 1313 г., но этому противоречат облик одежд княгини и ее мирское имя в надписи. Заключение об отсутствии прижизненных образов рус. князей в кон. XIII–XIV в. не подтверждается памятниками и скорее всего является неверным. О. И. Подобедова и Ф. Кемпфер относили кодекс ко времени между 1304 и 1307 гг. (*Подобедова.* 1965. С. 20–23; *Kämpfer.* 1978. S. 148). Э. С. Смирнова считает, что стиль миниатюр указывает на создание рукописи в кон. XIII в. (*Смирнова Э. С.* Иконы Сев.-Вост. Руси, сер. XIII — сер. XIV в. М., 2004. Примеч. 86. С. 47). С учетом этого мнения и отсутствия надежных аргументов в пользу гипотез о мемориальном характере рукописи, изготовленной после гибели М. Я., или о ее связи с получением князем ярлыка на великое княжение миниатюру можно датировать кон. XIII — первыми десятилетиями XIV в., не исключая и ее исполнения после гибели М. Я. Отчасти эта широкая датировка совпадает с предположением Д. В. Айналова, считавшего, что кодекс был переписан и иллюминирован не позднее 1294 г., когда М. Я. женился на дочери ростовского кн. Дмитрия Борисовича Анне (прп. Анна Кашинская) (*Айналов.* 1925. С. 30; *Он же.* 1936. С. 14). Этим предположением можно было бы объяснить необычное для средневек. портретных композиций изображение на миниатюре матери, а не жены князя. Тем не менее данной гипотезе противоречит облик М. Я.: в год женитьбы ему было немногим более 20 лет, но на миниатюре представлен не юноша, а мужчина с бородой, усами и заметной лысиной. Эта особенность позволяет допустить, что изображение княгини-матери, прижизненное или посмертное, было включено в композицию с учетом ее заслуг (Ксения правила Тверским княжеством после смерти своего мужа Ярослава при малолетнем М. Я.). Если же надпись: «Оксиния» — появилась в более позднее время, нельзя исключить, что первоначально на миниатюре была представлена не мать М., а его жена. Согласившись с тем, что существующая надпись княгини повторяет первоначальную, остается признать, что после женитьбы сына кнг. Ксения сохранила свое особое положение, или предположить, что изображение князя с матерью восходит к более ранней рукописи — кодексу, созданному до бракосочетания М. Я., либо, что особенно вероятно, к визант. протографу (на возможность существования такого лицевого протографа указывали мн. исследователи). Прототипом композиции могла быть миниатюра с изображением визант. имп. Михаила III и его матери Феодоры, правлением к-рых заканчивалось повествование Хроники Георгия Амартола (до 842). Гипотеза об оригинале с имп. портретами отчасти объясняет присутствие нимбов и последующую переделку композиции, вероятно, связанные с тем, что изначально на миниатюре изобразили Михаила III и Феодору или присвоили их атрибуты М. Я. и кнг. Ксении. Вместе с тем в визант. рукописях IX в. уже использовались фронтальные имп. портреты. В таком случае изображение М. Я. и кнг. Ксении в молитвенном предстоянии могло восходить к промежуточному русскому, а именно киевскому или



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской и блгв. кнг. Ксения Юрьевна. Икона из Спасо-Преображенского собора в Твери. До 1685 г. (ЦМиАР)

владимиро-суздальскому, списку с портретами неизвестных князей.

Несмотря на отсутствие точных данных о бытовании рукописи до XVII в., есть основания полагать, что она долгое время находилась в Твери. Ее миниатюра или портретные композиции с образом М. Я., к-рые могли входить в состав росписей тверских храмов кон. XIII–XIV в. (в их число, возможно, входили изображения князя как ктитора с построенными им церквами), очевидно, повлияли на формирование иконографии князя-мученика и чтившейся местно кнг. Ксении (в иночестве Мария). Об этом свидетельствует созданная до 1685 г. икона М. Я. и инокини Марии с Тверским кремлем в руках из Спасо-Преображенского собора в Твери (ЦМиАР). Тем не менее мн. детали этого произведения характерны для княжеской иконографии эпохи позднего средневековья, а его композиция не позволяет говорить о точном воспроиз-

ведении гипотетических образцов, восходящих к XIV в.

Миниатюры Лицевого летописного свода. Значительная группа изображений на исторические сюжеты с участием М. Я., созданная до широкого распространения его почитания и, возможно, одновременно с формированием основных вариантов его иконографии, входит в состав иллюстраций Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (*Успенский, Писарев.* 1903). Значительная часть миниатюр посвящена событиям истории Тверского княжества в годы малолетства М. Я., его совместного правления с матерью Ксенией и самостоятельного княжения, в т. ч. строительству каменного Спасо-Преображенского собора в Твери, взаимоотношениям с др. княжествами и Новгородом, сражениям, рождению детей и т. д. (1-й Остерманский том — БАН. 31.7.30–1). В зависимости от сюжета М. Я. представлен отроком или безбородым юношей в шубе и шапке с меховой опушкой, часто — вместе с матерью кнг. Ксенией. На одной из иллюстраций к статье за 6801(1293) г. князь



Венчание
блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского
и кнж. Анны Дмитриевны
Тверским еп. Андреем.
Минитюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 179)

изображен средовеком с короткой бородой, хотя на следующих миниатюрах, как в сцене венчания М. Я. и Анны Димитриевны еп. Тверским Андреем, он почти всегда предстает



Тело
блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского
везут в Русскую землю.
Схождение огненного столпа
на тело князя.
Минитюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 261 об.)

в образе юноши (особенностью этой композиции является наличие массивной золотой гривны на груди М. Я.). В нек-рых сценах атрибутом М. Я., как и иных князей, является посох, воспринимаемый как знак княжеской власти. Супруга М. Я. изображается в плате и городчатом венце. Под 1312 г. помещена миниатюра со сценами кончины в иноческом чине и погребения кнг. Ксении, а под 1313 г.— сцена путешествия М. Я. и митр. Петра к новому хану Узбеку в Орду (Л. 234), на которой у князя небольшая округлая борода и светлые (седые?) волосы (здесь может быть представлен не М. Я., а один из князей, приехавших к хану за ярлыками). Эти признаки князь сохраняет и в др. сценах его пребывания в Орде, но в сцене возвращения в Тверь у него снова юный облик (Л. 240 об.). Затем М. Я. вновь изображают как средовека или даже старца со сравнительно длинной, раздвоенной на конце бородой. Судя по такой вариативности иконографии, иллюстраторы не выделяли М. Я. из числа прочих персонажей, не стремились к тому, чтобы сделать его образ узнаваемым, и не повторяли уже, по-видимому, существовавшие иконы князя или его древние образы. Те же признаки внешность М. Я. сохраняет и в иллюстрациях к повести о его убиении, подробно изображающих путешествие князя в Орду, его пребывание при дворе Узбека, тяжбу с Юрием Московским, пленение и убиение (Л. 246–263). На миниатюрах, показывающих М. Я. связанным на суде, он представлен в шапке, но без шубы; в следующих сценах фигурируют оковы и колода, привязанная к шее. Ряд композиций отражает сцены пребывания князя в темнице и оказание ему татарами предсмертных почестей; сцена омовения с фигурой полуобнаженного М. Я. и нек-рые др. композиции, где его голова обнажена, показывают, что миниатюристы не знали или игнорировали традицию изображения князя с залысиной. Последние сцены посвящены беседам приговоренного М. Я. с сопровождающими его духовными лицами, участию в богослужении, прощанию со спутниками и с сыном Константином, чтению Псалтири и предсмертной молитве. Далее следуют сцены прихода кн. Юрия Московского и татарина Кавгадыя в сопровождении убийц, мучения и убийства князя, избиения и ограбления его слуг. Отдельный корпус миниатюр посвящен судьбе останков М. Я. и чудесам от них: Кавгадый приказывает кн. Юрию Московскому накрыть полуобнаженное тело князя и увезти его в Русскую землю; тело, накрытое тканью, полагают во гроб и везут на телеге; на одной из остановок тело чудесным образом оказывается на земле, кровоточит и остается нетронутым зверями; в Маджаре над останками князя появляется огненный столп; жители Бездежа замечают сопровождающее повозку с телом множество народа со свечами и мчащихся по воздуху всадников с фонарями; в Бездеже охранявшие тело легли на повозку и были свержены с нее неведомой силой. Финальные миниатюры изображают сцены въезда повозки с телом М. Я. в Москву, его погребения в храме Преображения и перенесения останков в Тверь. Последняя композиция (Л. 264) включает сцены встречи тела в насадах на Волге, перенесения гроба в город и погребения в соборе в присутствии кнг. Анны, сыновей, приближенных, еп. Варсонофия и клириков. Начиная со сцен мучений и убиения М. Я. (Л. 258 об.) и до конца цикла М. Я. изображается с нимбом, указывающим на его мученическую кончину и святость.

Отсутствие этой детали в других иллюстрациях повести отличает этот цикл от композиций на сюжет Сказания об убиении в Орде святых Михаила и Феодора Черниговских, к-рые почти всегда представлены с нимбами (исключение составляют изображения Михаила Черниговского в не имеющих отношения к повести сценах с его участием). Самостоятельно разработанная придворными миниатюристами серия композиций на текст повести об убиении М. Я., очевидно, не имела прототипов и не стала основой для возникновения житийного цикла. Сведения о житийных иконах М. Я. фактически отсутствуют.



Встреча тела блгв. кн. Михаила Ярославича в Твери и его погребение в Спасо-Преображенском соборе. Минитюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 264)

Произведения церковного и светского искусства XVI — нач. XX в. Хотя повесть об убиении М. Я. возникла вскоре после его гибели, а местное почитание князя, вероятно, существовало в Тверском княжестве в XIV–XV вв., сведения об изображениях святого ранее XVI в. отсутствуют. Даже в этот период они крайне редки, хотя повесть о М. Я. включена в ВМЧ митр. Макария, а его общецерковное почитание установлено в 1549 г. По-видимому, и тогда князя почитали прежде всего в Твери. Отсутствие произведений этого времени объясняется гибелью убранства тверского Спасского собора, где был погребен М. Я., при пожаре 1537 г. и в период Смуты, неоднократными перестройками древнего храма и его разрушением перед строительством собора 1689–1696 гг. (кроме того, в XVI в. мощи святого, вероятно, находились под спудом). Примечательно, что изображение М. Я. не вошло в состав развернутого цикла фигур русских св. князей в росписи Архангельского собора Московского Кремля, программа которой восходит к 1564–1565 гг. (нельзя исключить, что при создании существующей стенописи 1652–1666 гг. образ князя был воспринят как изображение др. святого, напр. кн. Лазаря Сербского или кн. Феодора Ярославича, которые имеют внешность и атрибуты, характерные для иконографии М. Я.; см. воспроизведения: *Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. Ил. на с. 192, 205). В лит-ре приводятся сведения о наличии образа М. Я. и др. рус. князей в составе воинства мучеников на иконе 50-х гг. XVI в. «Благословенно воинство Небесного Царя» (ГТГ; *Антонова, Мнёва.* Каталог. Т. 2. Кат. 521. С. 133), однако эта гипотеза маловероятна.

Тем не менее, судя по описи 1672 г. (*Забелин И. Е.* Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 1245, 1269), М. Я. был представлен в росписях приемных палат Кремлевского дворца — Золотой (сер. XVI в.) и Грановитой (этот ансамбль на основе иконографической программы датируется временем правления царя Феодора Иоанновича — 1584–1598; существующая живопись, повторяющая сюжеты древней,— 1882–1883). В Золотой палате М. Я. был изображен на «щипце» свода, на одном уровне с фигурами князей Владимира, Бориса, Глеба, Андрея Боголюбского, Александра Невского, Василия III (в иночестве Варлаам) и царя Иоанна IV. Хотя Тверской князь не был прямым предком московских государей, его образ вошел в состав программы генеалогического характера, подчеркивавшей преемственную связь Иоанна IV с вел. князьями Владимирскими, но вместе с тем напоминавшей о мученической кончине целого ряда русских св. князей, в т. ч. М. Я. Роспись Грановитой палаты во многом следовала тому же принципу, но включала больше фигур св. князей, к-рые продолжали пространную галерею образов правителей Руси (начиная с Рюрика и его «предков» Пруса и имп. Августа), и сюжетных сцен с участием нек-рых из них. «Благоверный великий князь Михаил Ярославичь Тверский» был изображен на откосе 2-го окна «от Патриарша двора», т. е. 2-го с востока окна сев. стены; на др. откосе того же окна находился образ кн. Феодора Ярославского с сыновьями, а в откосах соседних проемов — изображения Михаила и Феодора Черниговских, Довмонта и Всеволода Псковских, Петра и Константина Муромских. Выделение этих святых наводит на мысль о том, что декор палаты, в значительной степени основанный на тексте «Сказания о князьях владимирских», также не ограничивался чисто генеалогической тематикой, но выражал идею святости правосл. государей из дома Рюриковичей, в частности напоминая о мученической кончине М. Я. и соименного ему св. Михаила Черниговского.



Благоверные князья Всеволод (Гавриил) Псковский и Михаил Ярославич Тверской. Роспись Благовещенского собора в Сольвычегодске. 1600 г.

В кон. XVI в. образ М. Я. в шубе, княжеской шапке, с мечом или без него, в облике средовека с короткой бородой вошел в состав крупных монументальных ансамблей, выполненных столичными мастерами, что свидетельствует о распространении почитания святого и его включении

в сонм наиболее известных русских князей. В Смоленском соборе Новодевичьего монастыря (ок. 1598) Тверской князь представлен на западной грани сев.-зап. подкупольного столба, над фигурой кн. Всеволода (Гавриила) Псковского, симметрично образу князя-мученика Михаила Черниговского, имеющего сходную с М. Я. внешность. В Благовещенском соборе в Сольвычегодске (1600), чья роспись, созданная по заказу Н. Г. Строганова, включает много образов мучеников и рус. св. князей, М. Я. вместе с кн. Всеволодом Псковским представлен на зап. грани юж. столба, симметрично фигурам Михаила Черниговского и боярина Феодора. Как и Черниговские чудотворцы, Тверской и Псковский князья изображены в повороте друг к другу, с одноглавым храмом в руках. Этот вариант, использованный не только в данной композиции, но и в изображениях нескольких др. княжеских пар, мог восходить к одной из разновидностей домонг. иконографии святых Бориса и Глеба или к изображениям св. Всеволода (Гавриила) с псковским Троицким собором. Восходящий к традиции ктиторского портрета, в данном случае он имеет в первую очередь символический смысл: М. Я. и Всеволод представлены в качестве защитников христ. Церкви, приносящих в дар Богу свою непоколебимую веру.

Внимание к образу М. Я., усилившееся на рубеже XVI и XVII вв., нашло отражение в ряде произведений, исполненных по заказу представителей рода Строгановых и включающих изображения многих рус. святых. Тверской князь довольно часто изображался вместе с др. св. князьями и царями. М. Я. представлен на неск. складнях, чей средник занят образом Божией Матери Владимирской в окружении праздников, а на створках изображены в соответствии с чинами святости молящиеся святые. Это складень 1603 г., вложенный Строгановым в ц. Похвалы Пресв. Богородицы Орла-городка — центра пермских владений Строгановых (ПГХГ; Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: Кат.-альб. М., 2003. Кат. 75. Ил. на с. 198–201); складень письма Прокопия Чирина в ГТГ (*Рыбаков А. А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. Табл. 241) (аналогичная композиция — на складне из собрания



Блгв. кн. Михаил Тверской. Роспись ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) в Ярославле. 1640 г.; поновлена в 1882 г.

Е. Е. Егорова, ГТГ); складень письма Никифора Савина Истомина (?) из собрания Рахмановых (старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище в Москве; Древности и духовные святыни старообрядчества. 2005. Кат. 47); складень из собрания М. С. Олив (ГРМ; Святые земли Русской / Сост.: А. Рудакова. СПб., 2010. Кат. 304. Ил. 134; изображены с мучениками, а не с князьями). Возможно, святой представлен и на связанном со строгановской традицией складне-иконостасе с праздниками и святыми ок. сер. XVII в. (Древности и духовные святыни старообрядчества. 2005. Кат. 64), а также в др. сложных композициях, где присутствуют цари и князья. К этому же кругу произведений примыкает двухсторонняя «таблетка» с минеями на нояб. и дек. 1-й трети XVII в. (ГЭ; *Косцова А. С.* Двухсторонние иконы-таблетки XV–XVII вв. в собр. Эрмитажа // Рус. искусство в Эрмитаже: Сб. ст. СПб., 2003. С. 38, 39) с фигурой М. Я., помещенной под 22 нояб. Под тем же числом князь представлен на двухсторонней «таблетке» нач. XVII в. с образами святых на 2-ю половину нояб. (старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище в Москве; Древности и духовные святыни старообрядчества. 2005. Кат. 49). Святой довольно часто присутствует и в более поздних минейных циклах.

В столичном искусстве эпохи династии Романовых образы М. Я. встречаются реже, чем изображения др. святых рус. князей — Владимира, Бориса и Глеба, Михаила и Феодора Черниговских, Ярославских чудотворцев и Димитрия Угличского. Видимо, отчасти это было вызвано тем, что Москва располагала «собственными» святыми из дома Рюриковичей, претерпевшими мученическую кончину (Михаил Черниговский и царевич Димитрий, чьи мощи находились в храмах Московского Кремля). Однако обретение мощей М. Я. в 1634 г. должно было повлиять на распространение его почитания. При царе Алексее Михайловиче в дворцовой Образной палате хранились «образ благоверного князя Михаила Ярославича Тверскаго, оклад басемной, венец резной», а также «образ благоверного князя Михаила, оклад серебрен басемной, венцы резные» (Церковно-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. / Предисл.: А. И. Успенский // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 18, 19), хотя последняя икона скорее всего изображала кн. Михаила Черниговского (составители описи Образной палаты не всегда точно определяли имена святых). Согласно описи ризницы Саввина Сторожевского мон-ря 1667 г., в этой царской обители хранилась икона М. Я., относившаяся к большому комплекту единоличных образов святых, которые возлагались на аналой в дни их памяти (Описи Саввина Сторожевского мон-ря XVII в. / Сост.: С. Н. Кистерёв, Л. А. Тимошина. М., 1994. С. 31. (Мат-лы для истории Звенигородского края; 2); числится под 22 нояб.). Иконографические особенности икон из Образной палаты и Саввина Сторожевского мон-ря неизвестны; М. Я. мог быть представлен и фронтально, и в $^{3}/_{4}$-ном повороте в молении. Образы князя изредка встречались за пределами Москвы, о чем свидетельствует вологодская (?) Владимирская икона Божией Матери с фигурами молящихся М. Я. и прор. Илии на полях (частное собрание). Следует отметить, что М. Я. не вошел в число воинов, князей и мучеников, представленных на знаменах сотен Государева полка в сер. XVII в. и в 70-х гг.

XVII в., хотя на нек-рых из них были изображены не столь известные святые (*Яковлев Л. П.* Русские старинные знамена: Доп. к 3 отд. «Древности Российского гос-ва». М., 1865; *Голованова М. П.* Небесное воинство: Образы святых воинов на знаменах сотен Государева полка // Моск. Кремль XV ст. М., 2011. Т. 2: Архангельский собор и колокольня «Иван Великий» Моск. Кремля: 500 лет. С. 189–199).

В монументальной живописи XVII в. (как правило, на столбах крупных храмов с развитыми циклами образов князей и царей) М. Я. также изображался не очень часто, однако во 2-й пол. XVII в. количество его образов возрастает, особенно в В. Поволжье, где князь мог восприниматься как местный святой. М. Я. изображен на сев.-зап. столбе ц. свт. Николая (Николы Надеина) в Ярославле (росписи 1640, поновлены в 1882). Если верить поздней надписи, это фигура князя с бородой из коротких вьющихся прядей, однако не исключено, что поновители ошиблись при опознании образа св. кн. Михаила Черниговского, а М. Я. был представлен рядом в виде князя с длинной бородой (поскольку М. Я. в иконописных подлинниках уподоблялся Михаилу Черниговскому, чья иконография имеет неск. вариантов, обе версии являются вероятными). Князь вместе со св. равноап. кн. Владимиром был изображен на юго-зап. столбе Троицкого собора Макариева Калязинского мон-ря (росписи 1654), находившегося на территории Тверской епархии, где М. Я. почитался как местный святой (*Антонова Л. И.* Фрески Троицкого собора Макарьевского Калязина мон-ря // Филёвские чт. М., 2003. Вып. 10. С. 359). Образы М. Я. помещены на столбах храмов: свт. Николая (Николы Мокрого) в Ярославле (1673), Крестовоздвиженского (1676) и Воскресенского (1678–1679) в Романове-Борисоглебске (Тутаеве), Софийского собора в Вологде (1686–1688), Троицкого собора Ипатиевского монастыря в Костроме (1685), возможно, Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале (1689), где М. Я. при поновлении XIX в., по-видимому, был назван мч. Иаковом Персянином (*Никитина Т. Л.* Русские церковные стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015. Схемы на с. 325, 347, 354, 403, 415). Очевидно, для ярославских и костромских



Благоверные князья Всеволод (Гавриил) Псковский и Михаил Ярославич Тверской. Роспись Троицкого собора Ипатиевского мон-ря в Костроме. 1685 г.

мастеров, создававших перечисленные ансамбли, включение в программу росписи образа М. Я. стало традиционным, хотя он присутствует не во всех крупных стенописных комплексах этого времени (напр., М. Я. не представлен в росписи Успенского собора Троице-Сергиевой лавры, 1684). Ряд памятников 70–80-х гг. XVII в. свидетельствует о том, что в этот период М. Я., как и др. князей,



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Фрагмент росписи Софийского собора в Вологде. 1686–1688 гг.

часто изображали с непокрытой головой. В росписи Троицкого собора Ипатиевского мон-ря святой показан «плешивым» в соответствии с рекомендациями нек-рых иконописных подлинников и тверской иконографической традицией; напротив, в росписи вологодского собора у него густые короткие волосы. В кон. XVII — нач. XVIII в. появляются и др. варианты иконографии святого: на иконе круга мастеров Оружейной палаты «Св. Михаил Тверской и вмц. Екатерина» из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ. Инв. ДРЖ Б-41; *Лихачёв Н. П.* Мат-лы для истории русского иконописания: Атлас. СПб., 1906. Ч. 2. С. 8. № 574. Табл. 105) он представлен седовласым старцем, а в стенописном календарном цикле ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове в Ярославле (1694–1695) — старцем в кафтане, с длинным крестом и закрытым золотым венцом на голове (такими же особенностями отличается и св. Михаил Черниговский). В похожем венце, с обычными чертами внешности М. Я. показан и в исполненной ярославскими мастерами фреске Успенского собора в Туле (1765–1766); его фигура помещена в одном из оконных откосов в паре с Михаилом Черниговским.

К XVII в. относятся первые сведения об изображениях М. Я. в Твери. В статье об обретении мощей князя описывается чудо 1606 г., когда захватившие Тверь поляки увидели в келье архиеп. Феоктиста икону М. Я., перед к-рой молился владыка, и опознали в изображенном воина, к-рый выезжал из города на белом коне и поражал их войска (Михаил Тверской. 2005. С. 208). Кучкин считает это предание сравнительно поздним и недостоверным (*Кучкин.* 1974. С. 194–195), хотя существование икон М. Я. в нач. XVII в. вполне вероятно. Сведения о приделе во имя М. Я. при тверском Спасском соборе относятся к 1615/16 г. (Дозорная книга г. Твери 1616 г. / Введ.: В. Н. Сторожев. Тверь, 1890. С. 13); очевидно, в нем находилась и икона князя. В писцовой книге 1626 г. этот придел, как и др. соборные приделы, не упомянут, однако в ней числится «икона благовернаго великаго князя Михаила Ярославича Тверскаго чудотворца на прозелени, венец у чудотворца серебрен резной позолочен, да цата серебрена позолочена резная, на подзоре с финифтом». Кроме того, в источнике фигурирует находившийся на посаде деревянный храм во имя М. Я. со сгоревшей в «литовское разоренье» ц. во имя прп. Симеона Столпника (Выпись из Тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подъячего Бог-

дана Фадеева 1626 г.: Город Тверь. Тверь, 1901. С. 9, 74). Этот храм и икона из собора могли появиться еще в XVI в. По мнению А. М. Салимова, возникновение придела правильнее отнести ко времени после Смуты (*Салимов*. 2015. С. 103). Не исключено, что он был освящен по инициативе Тверского архиеп. свт. Арсения Элассонского (1613 — ок. 1616). В Житии свт. Арсения сообщается, что он восстановил тверской собор и 4 его придела, в т. ч. придел «святого князя Михаила Ярославича чудотворца» (*Дмитриевский А. А.* Архиеп. Елассонский Арсений и мемуары его из рус. истории по ркп. трапезундского Сумелийского мон-ря. К., 1899. С. 54). Хотя Салимов подвергает это сообщение сомнению (*Салимов*. 2015. С. 104), в целом оно выглядит вероятным, но неясно, возобновил ли свт. Арсений уже существовавший придел во имя М. Я. или впервые устроил его при соборе. В связи с этим представляется вероятным, что архиепископ заказывал произведения с образом Тверского святого. Об этом свидетельствует многорядная икона избранных святых из скита св. Анны на Афоне, вложенная туда свт. Арсением в 1621 г. (Θησαυροί του Αγίου Όρους. Θεσ., 1997. Σ. 149–150. N 2.83): в ее 3-м регистре среди Вселенских и Русских святых представлены свт. Арсений, архиеп. Тверской, и М. Я.— в княжеской шубе, без шапки, с хорошо заметной «плешью». Исполненное столичным мастером, это произведение, очевидно благодаря заказчику, следует тверской традиции иконографии князя.

Важной вехой в истории почитания М. Я. и развития его иконографии стало обретение мощей святого при ремонтных работах в Спасском соборе в 1634 г., при архиеп. Евфимии II, к-рый освятил (очевидно, возобновил) придел во имя М. Я. В статье об этом событии описываются исцеления от мощей и упоминается икона, стоявшая над гробом (*Кучкин*. 1974. С. 195; Михаил Тверской. 2005. С. 196, 203, 206), которая могла быть как образом, фигурирующим в писцовой книге 1626 г., так и новым произведением, созданным сразу после обретения останков святого. К периоду вскоре после 1634 г., вероятно, относится небольшой (38×26 см) образ М. Я. (ГТГ; *Антонова, Мнёва*. Каталог. Т. 2. Кат. 1024. С. 490; Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. N 29). Написанная провинциальным мастером 2-й четв. XVII в., икона считается сев. памятником, однако гораздо более вероятно, что она исполнена в Твери как раздаточный образ архиерейского дома и является списком с надгробного образа М. Я. В пользу этой



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. После 1634 г. (ГТГ)

гипотезы говорит иконографическая схема произведения. Святой, названный в надписи «благоверным князем Михаилом Ярославичем, тверским чудотворцем», представлен в молении Спасу в сегменте; он облачен в шубу, голова обнажена. Характерный высокий лоб («плешь») свидетельствует о принадлежности памятника к древней тверской традиции, восходящей к миниатюре Хроники Георгия Амартола, но истолкованной в соответствии с иконографическими нормами XVI–XVII вв. Возможно, сходную композицию имела икона М. Я., упомянутая в описи Образной палаты царя Алексея Михайловича.

Обретенные мощи святого нек-рое время находились в каменной гробнице. 30 сент. 1654 г. они были переложены в деревянную раку, украшенную «внутрь извну велелепне якоже достоит». Архиепископ благословил вышить для мощей надгробный покров («устроити... плащаницу швеным художеством и изобразити на ней образ святаго великаго князя Михаила чюдотворца»). Он был вышит «тщанием и труды и верою ко святому безомздно царскаго величества стольнику Роману пореклу Бобарыкину в память себе и своему роду» (*Колосов*. 1902. С. 23–31; Михаил Тверской. 2005. С. 212–225). По сообщению писцовой книги Твери 1685–1686 гг., в возглавии покрова находилось изображение Троицы (Писцовая и межевая книга Твери. 2014. С. 19). Покров, очевидно, не сохранившийся, был самой ранней известной «плащаницей» для раки князя и должен был стать одним из его эталонных изображений, способствовавших формированию в Твери устойчивой иконографической традиции. Вероятно, вскоре после вклада покрова в соборе появился шитый сударь (выносная пелена), упоминаемый в 1685–1686 гг.: «...шито Спас стоящей, а в молении благоверный великий князь Михаил Ярославич, по червчату отласу золотом и серебром...» (Там же. С. 18). Это произведение, представлявшее собой редкий асимметричный вариант композиции «Христос с припадающими святыми» («Спас Смоленский») и соединявшее образ М. Я. как заступника Твери с образом Спасителя — патрона кафедрального собора, или аналогичная икона воспроизведены в прориси, опубликованной В. И. Успенским (*Успенский В. И.* Переводы с древних икон из собр. А. М. Постникова. СПб., 1898. Л. 80; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. Рис. 252. С. 502–503). В этой композиции, к-рая по стилю может быть отнесена к сер. XVII в., Спаситель показан склонившим голову и протягивающим благословляющую десницу в сторону падающего на колени М. Я.; иконографические признаки святого, в т. ч. «плешь», аналогичны образу на иконе из ГТГ. Вероятно, с той же внешностью князь был представлен и на покрове.

Обретение мощей М. Я. и их переложение в новую раку, что послужило причиной установления праздника 30 сент., привели к распространению почитания князя в Твери и ее епархии. По-видимому, в связи с этими событиями сформировалась и приобрела популярность композиция с фигурами 2 самых чтимых святых города — М. Я. и свт. Арсения, представленных в молении Спасителю. Древнейшая известная икона такого типа, скорее всего происходившая из Твери, упоминается в описи Троице-Сергиева мон-ря 1641 г. (РГБ. Ф. 173/II № 225 (М 7397). Копия 1922 г. с подлинной рукописи Сергиево-Посадского музея-заповедника (инв. № 289). С. 67; находилась

в Троицком соборе). За пределами Тверской епархии подобные произведения встречались редко (показательно, что они не упомянуты в описи Образной палаты царя Алексея Михайловича), но в самой Твери этот иконографический вариант получил развитие. Ок. 1674 г. образ свт. Арсения, еп. Тверского, и М. Я. в мо-



Свт. Арсений Тверской и блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской в молении образу «Преображение Господне». Икона. Кон. XVII в. (ТОКГ)

лении Спасу «во облоце» был написан на одном из фасадов каменной Владимирской башни Тверского кремля, сооруженной архиеп. Иоасафом (Писцовая и межевая книга Твери. 2014. С. 9). Аналогичная икона, согласно описи, датированной 1602 г., но, судя по содержанию, составленной во 2-й пол. XVII в., находилась в Архангельском соборе г. Микулина (ныне с. Микулино Лотошинского р-на Московской обл.) (Микулинская летопись, сост. по древним актам от 1354 до 1678 г. М., 1854. С. 48). Возможно, уже в этих произведениях Тверские чудотворцы, подобно многим другим рус. святым, изображавшимся со своими обителями и городами, были представлены на фоне Твери — ее кремля и собора. К этому варианту относилось гравированное изображение на утраченной водосвятной чаше 1687 г. (*Попов*. 1993. С. 45, 46. Ил. 36; указано, что она хранится в ТГОМ). Самым известным памятником такого типа является пядничная икона из собрания П. И. Щукина (ТОКГ; поступила в музей в 1893; *Попов*. 1993. Табл. 182). Святые представлены в молении образу «Преображение Господне» в облаках; свт. Арсений, как и в др. памятниках этого типа, показан на более почетном месте — он стоит справа от Спасителя. М. Я. изображен в соответствии с установившейся местной традицией. Между фигурами святых размещена панорама Тверского кремля со стенами, воротной башней, 5-главым собором и ярусной колокольней. Принято считать, что на иконе изображен многократно перестраивавшийся Спасский собор кон. XIII в. (соответственно Салимов датирует образ сер. 70-х — нач. 80-х гг. XVII в.: *Салимов*. 2008. С. 144), однако с учетом условности трактовки архитектурных форм и стиля живописи, характерного для рубежа XVII и XVIII вв., нельзя исключить, что это храм 1689–1696 гг., сооруженный архиеп. Сергием.

Писцовая книга Твери 1685–1686 гг. показывает, что к этому времени в храмах города было очень мало изображений М. Я. (по крайней мере икон, на к-рых он был одним из главных лиц), однако в Спасском соборе и архиерейском доме они были представлены довольно большим количеством типологически и иконографически разнообразных произведений (Писцовая и межевая книга Твери. 2014. С. 13, 16, 18–19, 22, 23, 35, 138, 144, 196). Кроме покрова, вложенного стольником Боборыкиным, и шитого сударя в их число входили фигуры М. Я. и свт. Арсения на створках киота «старинного» образа Преображения (храмового праздника собора), стоявшего над дверями придела Введения Пресв. Богородицы во храм, икона М. Я. и его матери кнг. Ксении над юж. алтарными дверями, местная икона М. Я. у одного из соборных столбов (рядом с образом свт. Арсения), штилистовая икона М. Я., Арсения и Казанских чудотворцев — Гурия и Варсонофия (последний как епископ Тверской считался и Тверским святым). В приделе во имя М. Я. рядом с ракой святого стоял его образ в басменном окладе, с украшенным камнями венцом и цатой (т. к. в источнике упомянут только один венец, можно предположить, что на иконе отсутствовало изображение Спасителя, а князь был представлен фронтально или в молении перед десницей Господней), а в числе пядничных икон над ракой находился еще один образ святого. Сама рака в писцовой книге не описана, а только упомянута, поэтому неясно, существовала ли живописная или скульптурная фигура князя на ее крышке; кроме лицевого покрова, отождествляемого с «плащаницей» вклада Боборыкина, источник сообщает об «алтабасном» покрове, «опушка серебро з золотом, крест отлас червчат». В ц. Происхождения Креста Господня «на сенях» владычного двора писцовая книга отмечает «образ месной благоверного князя Михаила Ярославича Тверскаго чюдотворца да преподобного отца Макария Калязинского чюдотворца, на красках, строение Преосвященного Симеона архиепископа Тверскаго и Кашинского» (1676–1681). В городской Ильинской ц., согласно тому же источнику, находилась местная икона Спаса «в подножиих Тверские чюдотворцы», т. е., очевидно, образ Спаса на престоле или стоящего Вседержителя («Спаса Смоленского») с припадающими М. Я. и свт. Арсением. Князь и святитель были изображены на «осмилистовой» иконе в Никольской ц. на Зверинце, а в Борисоглебском храме их образы помещались на храмовой иконе вместе со святыми Борисом и Глебом (в молении образу Спаса). В Успенском Отроче мон-ре писцовая книга упоминает только один предмет с фигурой М. Я.— шитую епитрахиль, на которой кроме князя были представлены святители Василий Великий, Григорий Богослов, Петр и Филипп. Это произведение, созданное между 1652 и 1685 гг., отождествляется с епитрахилью из Отроча мон-ря, находившейся в дореволюционном собрании Тверского музея (ныне ТГОМ; *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея: Археол. отд. / Примеч.: гр. А. С. Уваров. М., 1888. С. 125; *Попов, Рындина*. 1979. С. 493–494, 546–547. Кат. 3. Ил. с. 593). Изображения святых на епитрахили примитивны, их иконография упрощена; М. Я., по-видимому, показан в шубе, с непокрытой головой.

Судя по сведениям об иконах М. Я., созданных в 80-х гг. XVII в., он часто изображался не только вместе со свт. Арсением, но и с др. святыми, почитавшимися в Твери, а изредка — и с членами его семьи: с супругой прп. Анной Кашинской и с матерью Ксенией (инокиней Марией). В описи Архангельского собора г. Микулина, очевидно, составленной во 2-й пол. XVII в., упомянут «образ благовернаго великаго князя Михаила

Ярославича Тверскаго и святыя благоверныя княгини Анны Кашинския писан на празелени, венцы серебряныя, резаны с чернью, две гривны серебряны, золочены» (Микулинская летопись. М., 1854. С. 47); вероятно, он был создан после обретения мощей Анны в 1649 г., но подобные композиции не получили распространения из-за деканонизации святой в 1678 г. Не менее редкий иконографический вариант представлен иконой М. Я. и его матери, кнг. Ксении (Марии) (ЦМиАР, поступил в 1984 г. от частного лица; *Попов.* 1993. Табл. 180, 181. С. 275–276). Икона (51×40 см) в чеканном серебряном окладе, с такими же венцами и утраченными цатами отождествляется с образом из Спасо-Преображенского собора в Твери, опубликованным в 1864 г. (*Соколов.* 1864. Фронтиспис) и, очевидно, идентичным иконе «в три четьи аршина», «оклад и венцы и цаты чеканные» из Спасского собора, упомянутой в писцовой книге Твери 1685–1686 гг. (Писцовая и межевая книга Твери. 2014. С. 13); на этом основании памятник можно датировать несколько более ранним временем (1660–1670-ми гг.), а встречающиеся в лит-ре сведения о его вкладе в собор в 1702 г. архиеп. Сергием (Велтаховым) (напр.: *Майорова.* 2001. С. 49) признать неверными. М. Я. в шубе и его мать в монашеских одеждах изображены на фоне условного пейзажа, в молении Спасу на престоле, к-рому они подносят Тверской кремль с деревянными укреплениями и Спасским собором (судя по отсутствию каменной Владимирской башни, икона создана до 1674 — *Салимов.* 2008. С. 138). Композиция, в к-рой М. Я. и Ксения (Мария) предстают как заступники Твери, испрашивающие для ее жителей милость Господа (ее символизируют многочисленные лучи света, исходящие от престола Христа), вероятно, разработана специально для этого произведения, видимо, заказанного Тверским архиеп. Иоасафом (1657–1676), и не имеет непосредственных прототипов, хотя находит аналогии в других произведениях XVII в. с образами рус. святых (кн. Романа и царевича Димитрия Угличского с городом в руках, преподобных Зосимы и Савватия Соловецких — с мон-рем). Тем не менее изображение М. Я. с матерью и тема предстояния Спасителю на престоле легли в основу гипотезы, согласно к-рой образ из Спасского собора опирается на иконографию выходной миниатюры Троицкого списка Хроники Георгия Амартола, изображающей тех же лиц. Эту версию подтверждает облик М. Я. на иконе — короткие волосы, «плешь» и небольшая бородка. Этот вариант его облика был известен и ранее — он отразился в ряде произведений, связанных с Тверью, а одежды святых на иконе свидетельствуют о том, что ее создатель если и видел древние изображения Тверских князей, то не стремился к их точному копированию. Др. иконы М. Я. с Ксенией (Марией) неизвестны.



Свт. Арсений Тверской и блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской в молении Спасу Еммануилу. Икона. 1-я пол. XVIII в. (частное собрание)

В новом Спасо-Преображенском соборе, возведенном в 1689–1696 гг., придел М. Я. был сохранен, но перенесен в сев. апсиду. В нем же была поставлена рака с мощами князя. При еп. Варлааме (Коссовском; 1714–1720) придел был упразднен, а раку поместили у юж. столба под устроенной для нее сенью. При архиеп. Митрофане (Слотвинском; 1738–1752) мощи М. Я. были переложены в новую раку, поставленную у юж. стены собора, перед входом в Введенский придел, и покрыты шитым покровом с изображением князя (*Чередеев К. К., прот.* Биографии тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и до ныне. Тверь, 1859. С. 93, 94, 100, 114–115; *Овсянников Н. Н.* Краткие сведения о Тверском кафедр. соборе, как памятнике церк. древности. Тверь, 1896. С. 13; *Соколов П.* Сооружение серебряной раки св. блгв. вел. кн. Михаилу Ярославичу Тверскому в 1747–1748 гг. // Тверские ЕВ. 1890. Ч. неофиц. № 4. С. 116–124; *Майорова.* 2008. С. 175–176; подробные сведения о раке содержатся в описи Спасо-Преображенского собора 1855 г.: *Салимов.* 2008. С. 248–249). Рака, обложенная серебряными пластинами, была создана в 1747–1748 гг. московским серебряником Г. Григорьевым, ранее делавшим раку для мощей свт. Арсения. Рака (находилась в ТГОМ, в 1992 передана Тверской епархии) сложной формы, характерной для стиля барокко, была украшена 16 золочеными клеймами с изображениями сцен из Жития М. Я. (приведение связанного князя на суд, возложение колоды на его шею, убиение М. Я., явление огненного столпа над его телом, явление светлых облаков, перенесение мощей М. Я. из Москвы в Тверь, его погребение, обретение мощей в 1634 г., исцеление древодела Назария, исцеление Даниила Мельницына, исцеление жены Акилины, явление огненного столпа после обретения мощей князя), княжеской короной, на к-рой имелись надписи, излагающие житие святого. В клейме на торце раки, у изголовья, М. Я., которому летящий ангел подносит венок, представлен со сложенными на груди руками в молении Иисусу



Свт. Арсений Тверской и блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. 2-я пол. XVII в. под записью VIII–XIX вв. (Музей русской иконы, Москва)

Христу. Фоном композиции, названной в надписи «Святой благоверный князь молится о спасении града Твери и о людех», служит панорама Твери с крепостью и Спасским собором; облик святого соответствует установившейся в Твери традиции, хотя

интерпретирован в духе барокко. Сцены на раке представляют собой уникальный образец житийного цикла М. Я., практически не известного по др. памятникам. Существуют и др. произведения прикладного искусства XVIII в. с образом святого — напр., потир 1781 г. (ТГОМ), выполненный московским мастером Ф. П. Студенцовым для Спасского собора по заказу архиеп. Арсения (Верещагина), с эмалевым изображением М. Я. и свт. Арсения на поддоне (на остальных медальонах поддона также представлены Тверские святые: преподобные Ефрем и Аркадий Новоторжские, Макарий Калязинский и Нил Столобенский — Русское серебро в собр. Тверского музея.: Кат. / Сост.: Т. А. Царева. М., 1991. С. 4, 32. № 31).

Значительная часть образов М. Я. XVIII–XIX вв. размещена на иконах, на к-рых он вместе со свт. Арсением показан в качестве одного из наиболее почитаемых святых Твер-



Свт. Арсений Тверской и блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской в молении перед образом «Преображение Господне». Икона. 1802 г. (Собрание рус. икон при поддержке Фонда ап. Андрея Первозванного)

ской епархии. По-видимому, подобные произведения заказывались Тверским архиерейским домом и Жёлтиковым мон-рем местным иконописцам (так, икона 1747 г. из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ) подписана «тверитином» Ильей Овсянкиным; *Кочетков.* Словарь иконописцев. 2009². С. 457). Памятники близки друг ко другу по иконографии (святые изображены в молении Спасителю, реже — образу Преображения; облик князя типичен для тверских памятников XVII в., иногда дополняется изображением креста и ме-



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. Нач. XIX в. (ГМИР)

ча), однако нек-рые отличительные признаки позволяют разделить их на неск. групп. К одной из них принадлежат иконы с фигурами святых на фоне пейзажа (близкие друг ко другу по стилю иконы 1-й пол. XVIII в. из частного собрания за рубежом и частной коллекции в России и образ 1760(?) г., ТОКГ; *Бенчев И.* Иконы святых покровителей. М., 2007. С. 372; *Комашко Н. И.* Русская икона XVIII в. М., 2006. Кат. 172), к которым примыкают более поздние произведения с нейтральным фоном. Вторую группу составляют образы с видом Тверского кремля или Спасского собора (ико-



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. Кон. XVIII в. Оклад. 1817 г. (ГЭ)

ны XVIII в. из церкви «Белая Троица» в Твери и из Торжка, ТОКГ; *Майорова.* 2001. С. 50–51). Для третьего иконографического варианта, вероятно, созданного еще в XVII в. под влиянием образа М. Я. и кнг. Ксении с моделью Тверского кремля в руках, характерно то, что М. Я. и свт. Арсений подносят Спасителю условно изображенный город с крепостью и храмами (икона XVIII в. в церкви «Белая Троица» в Твери; образ кон. XVIII в. (ГИМ; Образы рус. святых. 2015. Кат. 11); икона, возможно созданная во 2-й пол. XVII в., но полностью переписанная в XVIII–XIX вв. (Частный музей русской иконы; Возвращенное достояние: Рус. иконы в частных собр.: Кат. / Ред.-сост.: И. А. Шалина. М., 2008. Кат. 62). К кон. XVIII в. появилась еще одна композиционная схема, потеснившая перечисленные варианты,— изображение М. Я. со свт. Арсением в молении образу Преображения или Спасу, на фоне архитектурного пейзажа, но уже не с кремлем и Спасским собором, а с тверским Жёлтиковым мон-рем, где хранились мощи епископа (возможно, возникновение этой иконографии связано с обителью, но подобные образы могли заказывать и Тверские архиереи). К этому изводу принадлежит целый ряд тверских икон кон. XVIII–XIX в., иногда имеющих надписи с датой (но без подписи иконописца): икона, на которой князь представлен с цветущей ветвью в руке и орудием убийства — ножом (ТГОМ, прорись из ГРМ, см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. Рис. 65. С. 362–363); икона 1802 г. (из собрания В. А. Бондаренко, ныне — Собрание рус. икон при поддержке Фонда ап. Андрея Первозванного; см.: Иконопись эпохи династии Романовых: Собр. В. Бондаренко. М., 2008. С. 178–179, 398. Кат. 123. Ил. 81), а также более поздние эмалевые образки ростовской работы (ТОКГ). При всей традиционности иконографии этих произведений их стиль и отдельные детали указывают на некоторое видоизменение иконографии Тверских святых под воздействием классицизма. В ряде памятников 1-й пол. XIX в. облачения и атрибуты сильно меняются: так, на одной из икон свт. Арсения и М. Я. с видом Жёлтикова мон-ря князь представлен в латах, горностаевой мантии и красной шапке с горностаевой опушкой (геральдической княжеской короне); возможно, иконописец ориентировался на позднюю иконографию св. Александра Невского. Сходный облик М. Я. имеет и на нек-рых др. иконах Тверских

святых, где видно воздействие искусства позднего барокко или классицизма, в т. ч. в технике масляной живописи (Святые помощники: (Рус. иконы небесных покровителей XVI — нач. XX в.): Кат. выст. из частных собраний/ Сост.: Н. И. Комашко. М., 2009. Без пагинации и нумерации). Одна из них представляет собой асимметричную композицию со свт. Арсением и М. Я., молящимися в интерьере с классицистическими колоннами; на иконе сер. XIX в. из Рамешковского р-на Тверской обл. (ТОКГ) фигуры свт. Арсения и М. Я. (с ножом в руке) совмещены с композицией «Прп. Сергий Радонежский у гроба родителей» и образом Казанской Божией Матери (*Майорова*. 2001. С. 52).

Возможно, из-за широкого распространения икон М. Я. и свт. Арсения, как правило исполненных в традиц. стилистике, в нач. XIX в. был создан особый иконографический тип, концентрирующий внимание на фигуре самого князя — одиночный образ М. Я., выдержанный в духе академической живописи с элементами позднего барокко. Примером служит икона, следующая одной из схем парадного портрета монарха: М. Я. с внешностью, характерной для тверских произведений XVII–XVIII вв., в горностаевой мантии представлен в условном интерьере с занавесом и столиком, на к-ром лежит княжеская корона; правая рука святого прижата к груди, а левая отведена в сторону, ею он указывает на вид центра Твери с собором и путевым дворцом (бывш. архиерейским домом); композицию венчает образ Спасителя в облаках (ГМИР; Русское искусство из собр. ГМИР. М., 2006. С. 164. Ил. 249). Существование аналогичной иконы с Распятием в руке князя (частное собрание) свидетельствует о том, что произведения такого типа не были уникальными; возможно, они создавались в расчете на посещение тверских святынь представителями столичной элиты, проезжавшими через город по пути из С.-Петербурга в Москву, или были косвенно связаны с пребыванием в Твери вел. княж. Екатерины Павловны — супруги тверского, новгородского и ярославского генерал-губернатора принца Георгия Петровича Ольденбургского. К подобным памятникам, по-видимому, восходят произведения 2-й пол. XIX — нач. XX в. с образом М. Я., молящегося на фоне тверского кафедрального собора. Известны и др. иконы М. Я., написанные в академическом стиле; они принадлежали членам разных дворянских семейств: таков образ в серебряном окладе 1817 г. с.-петербургского мастера, вложенный в собор ап. Андрея Первозванного в с. Грузине (усадьбе А. А. Аракчеева) М. М. Волынским (вероятно, носившим имя святого князя), на нем М. Я. изображен в мантии и короне, со скипетром, молящимся в классицистическом интерьере (ГЭ; Синай. Византия. Русь:



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. 2-я четв. XIX в. (Гос. музей палехского искусства)

Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Под ред. О. Баддлей, Э. Брюннер, Ю. Пятницкого. СПб., 2000. Кат. R–167с. С. 383–385). На иконе с изображением ап. Филимона и М. Я. (ГИМ) сохранилось сообщение о написании образа в память о выздоровлении Н. В. Обресковой, урожденной Шереметевой, 22 нояб. 1798 г.— в день празднования обоих святых; образ князя наделен признаками условной иконографии государей, характерной для искусства Нового времени (мантия, корона с крестом, скипетр и держава). Акцент на подобного рода атрибутах заметен и в иконе 2-й четв. XIX в. с поясной фигурой молящегося святого (Гос. музей палехского искусства), при этом большой крест со скульптурным Распятием в руках князя напоминает и о его мученической кончине.

Важным этапом в развитии тверского направления иконографии М. Я. и одновременно его иконографии в академическом искусстве стало создание больших настолпных образов со сценами Жития князя для Спасо-Преображенского собора в Твери. В 1847 г., при Тверском архиеп. Григории (Постникове), с.-петербургский худож. П. Н. Орлов по заказу купца А. И. Сутугина написал картины «Напутствование князя Михаила» («Предсмертная беседа с духовником») и «Убиение князя Михаила» (ТОКГ; *Майорова*. 2001. С. 55). Первая из них изображает М. Я. в палатке с колодой на шее. К коленопреклоненному князю, обнимающему сына Константина, обращается иеромонах; отрок держит открытую Псалтирь, в палатку входит бритоголовый татарин, слетающий с небес ангел осеняет святого крестом. На 2-й картине татарин заносит нож над стоящим на коленях князем; к нему с небес спускается ангел с мученическим венцом и пальмовой ветвью, на заднем плане видны всадник в рус. доспехах (видимо, кн. Юрий Московский) и татарин (возможно, Кавгадый). Изображая святого, художник сохранил типичные черты князя, характерные для тверской иконописи. Согласно опи-



«Напутствие князя Михаила». Картина. 1847 г. Худож. П. Н. Орлов (ТОКГ)

си собора 1855 г., кроме упомянутых произведений на его столбах находились картина «Погребение князя Михаила» и «икона молящагося св. благовернаго князя Михаила, во весь рост, живописная... поправленная профессором строгановской рисовальной школы художником Орловым» (*Салимов*. 2008. С. 244). По нек-рым сведениям, ок. сер. XIX в.

планировалось создание серии картин, посвященной убиению М., к-рая включала бы не менее 10 произведений (ГА Тверской обл. Ф. 103. Оп. 1. Ед. хр. 3079; Михаил Тверской. 2005. С. 302); не исключено, что речь идет о первоначальном замысле картин для Спасо-Преображенского собора, их число впосл. было ограничено четырьмя. Авторитет столичного мастера-академика, широкая известность его произведений, находившихся в кафедральном соборе Тверских архиереев, и публикация их литографированных репродукций в книге свящ. А. Соколова (*Соколов.* 1864) привели к тому, что сцены беседы М. Я. с духовником и убиения князя обрели популярность среди тверских иконописцев и живописцев. Эти композиции воспроизведены во мн. росписях храмов Тверской епархии 2-й пол. XIX — нач. XX в., а также на нек-рых иконах (ср. образ, соединяющий элементы обеих сцен: *Павлюченкова Э. Г.* Лики и лица: История одной коллекции. Иркутск, 2009. Ил. б. н.).

В описи тверского собора 1855 г. упоминается довольно много разновременных образов М. Я. (*Салимов.* 2008. С. 236, 239, 241, 244, 245, 246, 247, 248–249). Кроме единичных древних произведений (напр., существовавшего в то время шитого сударя XVII в., на к-ром князь был представлен в молении Христу в типе «Спас Смоленский», образа М. Я. и кнг. Ксении и, вероятно, иконы М. Я. высотой 1 аршин 14 вершков) и настолпных картин в храме находились запрестольный крест с иконописным изображением святого, икона М. Я. и свт. Арсения «живописной работы» в местном ряду иконостаса, поставленный перед ней малый иконописный образ тех же святых, «живописный» образ М. Я., св. Александра Невского, ап. Павла и равноап. Марии Магдалины (совпадение имен святых с именами императоров Павла I, Александра I и имп. Марии Феодоровны позволяет связывать это произведение с заказом вел. кнж. Екатерины Павловны во время ее пребывания в Твери) и др. произведения, в т. ч. рака 1747–1748 гг. и ковчег с частицей мощей М. Я. и его образом на крышке (он был обложен «тонким басебным серебром», из чего можно заключить, что это было произведение XVII в.).

Многочисленные иконы М. Я., созданные преимущественно в XVIII–



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. Кон. XIX в. (ц. блгв. кн. Михаила Тверского в Твери)

XIX вв., в XIX — нач. XX в. находились в храмах Твери, в т. ч. в тех церквах, которые имели посвященные князю придельные престолы (в Знаменской ц. в 1854–1856 был устроен придел во имя М. Я. и св. Александра Невского; в ц. Рождества Пресв. Богородицы в Ямской слободе, как считалось, стоявшей на месте встречи мощей князя, придел во имя М. Я. появился в 60-х гг. XVIII в.). Известны достаточно многочисленные образы М. Я. и свт. Арсения; один из них (икона в ц. прп. Сергия Радонежского) имел клейма со сценами из Жития свт. Арсения и убиения М. Я. Некоторые из упомянутых в дореволюционных изданиях произведений создавались (или приписывались) известными тверскими иконописцами, напр., С. Ф. Пешехоновым и его внуком, владельцем с.-петербургской мастерской В. М. Пешехоновым (*Некрасов В. И., свящ.* Тверские иконописцы XIX ст. и кон. XVIII. Тверь, 1905. С. 7–8, 9; [*Димитрий (Самбикин), архиеп.*] Храмовые празднества в г. Твери. Тверь, 1903. Вып. 1. С. 3, 7, 14, 15, 16, 17, 36, 42, 89, 106, 107; 1904. Вып. 2. С. 17, 18, 36, 85). Подобные иконы, как храмовые, так и личные, широко бытовали в пределах Тверской епархии.

С XVIII в. получили распространение композиции с образами М. Я. и др. Тверских святых. В описях старицкого Успенского мон-ря 2-й пол. XVIII — 1-й пол. XIX в. упоминаются образы свт. Арсения и М. Я., преподобных Макария Калязинского и Нила Столобенского, а также икона, на к-рой помимо этих святых были изображены преподобные Ефрем и Аркадий Новоторжские (Ист. б-ка Тверской епархии. Тверь, 1879. Т. 1. С. 153, 154, 155, 178, 207, 214). Аналогичную программу имеет образ нач. XIX в. (ок. 1801–1804) из местного ряда иконостаса ц. прор. Илии в Старице (Частный музей русской иконы; *Иванникова А. И.* Возрожденные из небытия // Рус. искусство. 2012. № 3(35). С. 66–73. Ил. на с. 70; сохр. 5 икон местного ряда, в т. ч. схожий по композиции образ св. Иоанна Предтечи, образы 3 Вселенских святителей и преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских). Святые представлены в молении Христу Вседержителю; М. Я. в характерном для Твери иконографическом типе,— слева, позади свт. Арсения, симметрично прп. Аркадию Новоторжскому. Известна икона М. Я., свт. Арсения и Новоторжских чудотворцев (XIX в., частное собрание). Сохранились данные и о др. иконах или комплексах, в ко-



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской и прп. Анна Кашинская. Икона. Нач. XX в. (ц. блгв. кн. Михаила Тверского в Твери)

торых образ М. Я. соседствовал с образами Тверских святых: в кладбищенском храме кашинского Сретенского девичьего мон-ря, сооруженном в 1863 г., находилась икона свт.

Арсения и М. Я., а также его супруги — прп. кнг. Анны Кашинской; на парном образе были представлены преподобные Сергий Радонежский, Нил Столобенский и Макарий Калязинский (*Лебедев А. Н.* Описание кашинского Сретенского жен. 2-кл. мон-ря и его пустынно-кладбищенской церкви Тверской епархии. Ярославль, 1866. С. 71–72). На рубеже XIX и XX вв. для Троицкой ц. в Кашине был написан «Образ Собора Тверских святых и местночтимых угодников Божиих», снимок с к-рого староста храма И. Я. Кункин прислал агиологу Димитрию (Самбикину), архиеп. Казанскому (бывш. Тверскому) (воспроизведен изд.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Тверской патерик: Кр. сведения о тверских местно чтимых святых. Каз., 1907. Ил. на с. 2. Описание — с. 3–4). На этом образе, отличавшемся полнотой подбора святых, в той или



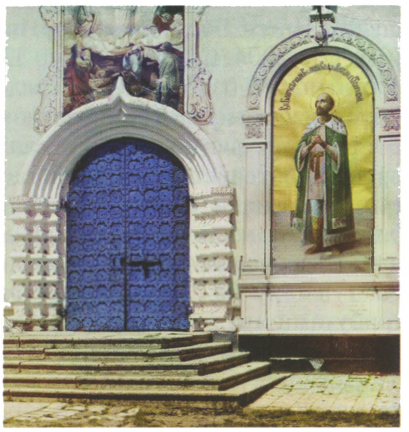
Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Роспись ц. Рождества Христова в с. Хабоцком Краснохолмского р-на Тверской обл. Кон. XIX в.

иной степени связанных с Тверской епархией, М. Я. показан в центре композиции, рядом со свт. Арсением и прп. Анной Кашинской; позади него — кнг. Ксения Тверская. Возобновление почитания прп. Анны Кашинской в 1909 г. привело к появлению многочисленных изображений княгини-инокини вместе с ее супругом М. Я. (*Майорова*. 2008. С. 180), хотя, возможно, изредка они создавались и раньше. Две такие иконы были выполнены в московской мастерской В. П. Гурьянова для тверского собора; их перенесли крестным ходом в Кашин, чтобы во время торжеств освятить на мощах святой (*Любский*. 1909. С. 6, 8–9, 43). Подобные иконы находятся в храмах Кашина, в ц. во имя М. Я. в Твери (*Салимов*. 2008. Ил. 175) и в посвященном ему храме в Тбилиси. Среди этих произведений выделяются миниатюрная икона 10-х гг. XX в. (ГРМ) с панорамой Кашина, где ангел держит над святыми венцы (Святые земли Русской: Кат. выст. СПб., 2010. Кат. 197), и сюжетные композиции, изображающие прощание Анны и сыновей с М. Я. перед его отъездом в Орду (икона из собрания В. М. Федотова — Коллекция иконописи В. Федотова. 2013. Кн. 1. Кат. 179; картина В. Соколова из часовни с. Едимоново Корчевского уезда, ныне в Кашинском краеведческом музее — *Майорова*. 2008. С. 181; по-видимому, аналогичная картина была заказана жителями Корчевы в дар Кашину (возможно, в Кашинском краеведческом музее хранится именно это произведение): *Любский*. 1909. С. 14, 19, 22, 26). Известны поздние иконы, на которых М. Я. изображен с Тверскими святыми или с небесными покровителями заказчиков. Крестный ход с мощами князя у Спасо-Преображенского собора стал сюжетом для гравюр и литографий.

Изображения М. Я. и сцен из его Жития, восходящих к картинам Орлова, нередко рядом с образами других — Тверских (напр., свт. Арсения) или общепочитаемых Русских святых (часто кн. Александра Невского),— присутствуют в росписях мн. храмов Тверской епархии XIX — нач. XX в., исполненных в академической традиции. Они сохранились в Смоленской ц. с. Алабузина, Никитской ц. с. Лозьева и Троицкой ц. с. Намескова (все — Бежецкий р-н), в ц. Спаса Нерукотворного в Бежецке, в Успенской ц. дер. Баскаки и Покровской ц. дер. Макарово Весьегонского р-на, в Покровской ц. дер. Озеряево Вышневолоцкого р-на, в ц. Рождества Пресв. Богородицы дер. Зиновьево и ц. вмч. Димитрия Солунского дер. Нов. Семёновское Калининского р-на, в Казанской ц. с. Красного, Духовской ц. урочища Лучинники и Преображенской ц. с. Спасского (все — Калязинский р-н), в Покровской ц. дер. Кононово и ц. Смоленской иконы Божией Матери дер. Кочемли (обе — Кашинский р-н), в ц. Рождества Христова с. Хабоцкого Краснохолмского р-на, Троицкой ц. с. Кой Сонковского р-на, а также в др. храмах. Одним из самых поздних примеров церковной росписи с посвященными М. Я. композициями служат стенописи 1928 г. работы живописца из Микулина Городища (ныне с. Микулино) Ксенофонта Ермакова в трапезной Успенской ц. с. Иваниши Старицкого р-на, где представлена сцена убиения святого в Орде по картине Орлова (*Галашевич А. А., Финогенов А. И.* Церковь Успения Пресв. Богородицы в с. Иваниши. М., 2004. С. 94–95. Табл. 32). Святой часто изображается средовеком с высоким лбом (с «плешью»), но в ряде случаев его образ идеализируется и теряет свои индивидуальные признаки. Князь может быть облачен в горностаевую мантию или условные рус. княжеские одежды, в т. ч. шапку из 2 полушарий; его атрибутами являются нож, пальмовая ветвь или меч, но иногда М. Я. изображается без них. Выбор того или иного иконографического варианта, очевидно, был обусловлен знакомством мастеров с разновременными образцами работы столичных и тверских художников, в т. ч. с произведениями, находившимися в тверском Спасском соборе.

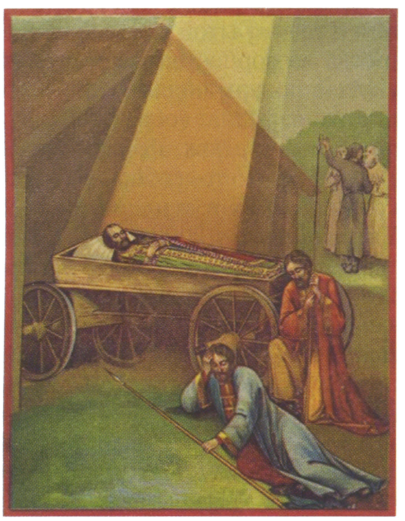
Иконография единоличных изображений М. Я., создававшихся для Тверской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в., в целом была более устойчивой и воспроизводила традиц. тип святого в характерных для него одеждах. Как правило, на таких иконах (часто и на иконах Тверских святых или образах М. Я. с прп. Анной Кашинской) князя изображали с непокрытой головой, в шубе (иногда на горностаевом меху), накинутой поверх подпоясанного короткого кафтана (образ, находившийся в нише юж. фасада Спасо-Преображенского собора в Твери; икона кон. XIX в. в ц. во имя М. Я. в Твери; *Салимов*. 2008. Ил. 127, 174); в ряде случаев в руке М. Я. изображалась шапка Мономаха, напоминающая о его великокняжеском достоинстве (икона работы тверского мастера Румянцева, 1909, подаренная тверичами Кашину по случаю возобновления почитания прп. Анны Кашинской, князь представлен осеняющим себя крестным знамением — Кашинский краевед. музей; *Любский*. 1909. С. 4, 8, 20, 38, 39; *Иванова И. А.* Кашин. [М]., 2007. С. 7). На основе этого типа иконографии был создан новый вариант, где М. Я. изображен на фоне тверского кафедрального собора. К нему принадлежат ряд икон из частных, церковных и музейных собраний (ТОКГ), металлические иконки, а также отпечатанные типографским способом образы

(1893, хромолитография Е. И. Фесенко, Одесса, и др. (см., напр.: *Салимов*. 2008. Ил. 30. С. 54); фирмой Фесенко также была выпущена литография со сценой явления столпа



Образ блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского на юж. фасаде Преображенского собора в Твери. Кон. XIX в. Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1910 г.

света над телом М. Я. в Маджаре). Одна из подобных икон с частицей мощей святого находится в Казанской ц. г. Будённовска (бывш. г. Святого Креста), расположенного на месте золотоордынского г. Маджар (отождествляется с городищем Маджары на юж. окраине Будённовска



«Божественный луч света озаряет мощи Михаила Тверского». Хромолитография. 1893 г. Хромолитография и типография Е. И. Фесенко, Одесса

и между Будённовском и с. Прасковея), через к-рый из Орды везли тело М. Я. Близ г. Святого Креста в 1883 г. был основан Мамай-Маджарский Воскресенский мон-рь, где в 1885 г. освятили храм во имя М. Я. По просьбе еп. Ставропольского Владимира (Петрова) Тверской архиеп. Савва (Тихомиров) в 1887–1888 гг. заказал и передал в Ставропольскую епархию икону М. Я. с частицей его мощей, предназначенную для новой обители, а затем — еще неск. икон, в т. ч. для нового храма во имя М. Я. в селении крещеных калмыков Княже-Михайловском (О св. иконе св. кн.-мч. Михаила Тверского // Св. мч. Михаил, вел. кн. Тверской. Ставрополь, 1893[4]. С. 3–7; *Савва (Тихомиров)*. 1909. Т. 8. С. 300, 367–368, 398, 413–414; 1911. Т. 9. С. 2–4, 18–19, 22–24, 70); образ с мощами тождественен иконе, сохранившейся в Будённовске. В записках архиеп. Саввы неоднократно говорится о поднесении икон князя, а также М. Я. со свт. Арсением жителям и уроженцам Тверской епархии, благотворителям, посетителям города, в частности Спасо-Преображенского собора, членам имп. фамилии, в т. ч. вел. кн. Михаилу Александровичу, носившему имя святого, и др. лицам (*Савва (Тихомиров)*. 1906. Т. 6. С. 99, 191, 703, 788, 851, 875, 888; 1907. Т. 7. С. 9–10, 547; 1909. Т. 8. С. 152–153, 229, 440, 746–747, 767–768; 1911. Т. 9. С. 142, 151–152, 257, 275). Судя по этим данным, образы святого писались в большом количестве и распространялись по разным регионам Российской империи.

В Новое время за пределами Тверской епархии образы князя-мученика были известны не только по тверским раздаточным образам, но и по храмовым иконам сравнительно немногочисленных церквей и приделов, освященных во имя М. Я., а также по минейным циклам. Вместе с образом ап. Филимона они входят в состав мн. иконописных и гравированных минологиев под 22 нояб. (икона 1-й пол. XVIII в. в Сампсониевском соборе в С.-Петербурге (Русская икона XVII–XVIII вв. в собр. Гос. музея-памятника «Исаакиевский собор»: Лицевые святцы из Сампсониевского собора. СПб., 2003. С. 34–35); листы на нояб. гравированных святцев работы Г. П. Тепчегорского (1714, 1722) и И. К. Любецкого (1730) (*Ермакова, Хромов*. Рус. гравюра. Кат. 33.3, 34.3, 35.3); палехская икона из комплекта миней 1-й пол. XIX в. письма Т. И. Гагаева (?) из бывш. собрания М. Е. Елизаветина (*Комашко Н. И., Преображенский А. С., Смирнова Э. С.* Русские иконы в собр. М. Де Буара (Елизаветина). М., 2009. Кат. 135.3). Интерпретация иконографии М. Я. в этих памятниках зависит от их стилистического решения. В произведениях, выполненных в духе барокко, он представлен в княжеской короне западноевропейского типа, на иконах традиц. письма — в рус. княжеских одеждах (иногда в шапке); часто святой предстает в облике старца с довольно длинной бородой. Условные рус. атрибуты и передача индивидуальных черт облика князя наряду с использованием мотивов западноев-



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Медаль. 70-е гг. XVIII в. Медальер И. Б. Гасс (частное собрание)

роп. искусства нашли применение и в изображениях М. Я., носящих светский характер. В качестве одного из великих князей Владимирских он был представлен на медали из серии портретов рус. великих князей, царей и императоров 60-х гг. XVIII — 90-х гг. XIX в., а также на рельефе Ф. И. Шубина 1774–1775 гг. из аналогичной серии для Чесменского дворца (*Рязанцев И. В.* Скульптура в России. XVIII — нач. XIX в.: Очерки. М., 2003. С. 504). Вероятно, подобные произведения легли в основу фантастических портретов М. Я., к-рыми в XIX в. иллюстрировались издания на исторические темы.

Изредка, вероятно как тезоименитый святой заказчиков, М. Я. (с небольшой бородой, в шапке, что может указывать на связь с позднесредневек. произведениями московской традиции) изображается на старообрядческих иконах (выговский образ кон. XVIII в. «Ангел-хранитель, Михаил Тверской и мц. Татиана» из поморской Долговой моленной в С.-Петербурге (ГРМ; Святые земли Русской. СПб., 2010. Кат. 194); фигура на полях сызранской иконы 2-й пол. XIX в. «Прп. Мария Еги-

петская, со сценами жития» (собрание В. М. Федотова; Коллекция иконописи В. Федотова. 2013. Кн. 1. Кат. 107)). Образ М. Я. как одного из почитаемых рус. князей входит в состав многофигурных композиций работы старообрядческих мастеров кон. XVIII — нач. XIX в. (невьянский складень «Воскресение, праздники и святые», ГРМ; Святые земли Русской. СПб., 2010. Кат. 306). Вместе с др. князьями он включен в композицию «Образ всех святых Российских чудотворцев», разработанную в Выговском поморском общежительстве не позднее 30-х гг. XVIII в. и довольно широко распространившуюся среди старообрядцев-беспоповцев (*Платонов В. Г.* Об одном сюжете старообрядческой поморской иконописи (образ Всех Святых Российских чудотворцев) // Старообрядчество: История, культура, современность: Тез. III науч.-практ. конф. М., 1997. С. 231–232; *Юхименко Е. М.* Агиологические разыскания выговских старообрядцев и образ всех святых Российских чудотворцев // XIV науч. чт. пам. И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2010. С. 152–167; *Она же.* «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семена Денисова как отражение культурно-агиологических начинаний Выга // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 329–344). На таких иконах (сохр. по 2 иконы в собраниях ГРМ и ГТГ, по одной — в ГИМ и МИИРК, образ в собрании Г. В. Лепса, 2 — в зарубежных частных собраниях) М. Я. представлен



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Фрагмент иконы «Собор Русских святых». 30-е гг. XIX в. (МИИРК)



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской и прп. Анна Кашинская. Клеймо иконы «Образ всех святых Российских великих князей и княжен роду царского». 60-е гг. XIX в. Мастерская Пешехоновых (Владимирский собор, С.-Петербург)

в верхней части композиции в составе группы рус. князей, над кн. равноап. Владимиром, рядом с кн. Феодором Ярославским (см. икону 1814 г. письма Петра Тимофеева и др. памятники в изданиях: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. Рис. 229. С. 459; Святые земли Русской. СПб., 2010. Кат. 311, 312; Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. N 52, 53; *Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012. Кат. 34; Образы рус. святых. 2015. Кат. 93).

В сер.— 2-й пол. XIX в. в связи с актуализацией темы святости рус. государей образ М. Я. иногда встречался в декоре крупных столичных и провинциальных храмов. Вместе с прп. Анной Кашинской он представлен на иконе «Образ всех святых Российских великих князей, княгинь и княжон роду царского» 60-х гг. XIX в. в Князь-Владимирском соборе в С.-Петербурге (*Зеленина Я. Э.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. Ил. 203. С. 238): на этой иконе, вероятно, выполненной в столичной мастерской Пешехоновых, как и на других созданных там образах рус. князей, фигура М. Я. имеет сходство с образцами кон. XVI–XVII в., о чем свидетельствуют княжеская шапка и короткая борода. В монументальных ансамблях, где видна связь с академической традицией, он мог изображаться в условном рус. иконографическом облике князя-воина, в латах и горностаевой мантии, в облике русоволосого средовека (так он представлен на мозаическом образе 70–80-х гг. XIX в. в иконостасе Александро-Невского придела Исаакиевского собора в С.-Петербурге, выполненном по оригиналу Н. А. Майкова). В московском храме Христа Спасителя (1839–1883, воссоздан в 1994–1997) М. Я. вместе с др. св. князьями изображен в медальонах большой арки рядом с иконостасом придела св. Александра Невского (М. Н. Васильев); в состав ансамбля также вошли образы матери и супруги М. Я.— княгинь-инокинь Ксении Тверской и Анны Кашинской (*Мостовский М. С.* Ист. описание храма во имя Христа Спасителя в Москве. М., 1883. С. 126, 129). М. Я. был изображен на стене Введенской ц. с.-петербургского Мраморного дворца вместе с др. князьями-мучениками — Борисом, Глебом и Михаилом Черниговским, а также с Московскими митрополитами (Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1883. Вып. 7. С. 48).

В произведениях светского искусства 2-й пол. XIX в. наметилась тенденция к поиску исторически точных вариантов интерпретации образа Тверского князя. Тем не менее в целом они продолжали академическую традицию, истолкованную в национально-романтическом духе. На памятнике «Тысячелетие России» в Вел. Новгороде (1862, проект М. О. Микешина, фигура М. Я.— работы скульптора М. А. Чижова) облик М., стоящего на коленях, со скованными руками, напоминает о тяготах татарского ига, тогда как представленные рядом с ним князья Александр Невский и Димитрий Донской олицетворяют собой образы героев событий рус. истории XIII–XIV вв. Выполненная В. П. Верещагиным композиция с изображением М. Я. и кн. Юрия Московского на суде у хана из альбома «История

Государства Российского в изображениях державных его правителей» (СПб., 1896) отличается большей по сравнению с памятником исторической точностью. Условный образ князя в средневек. одеждах включен в композицию «Древо государей Российских» на своде парадных сеней Исторического музея в Моск-



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Эскиз росписи Владимирского собора в Киеве. 1885–1893 гг. Худож. В. М. Васнецов (ГТГ)

ве (1883, выполнена под рук. Ф. Г. Торопова).

В кон. XIX в. иконография М. Я. в профессиональном церковном искусстве приобретает бóльшую историческую точность и все более следует рекомендациям иконописных подлинников, хотя имеет мало общего с памятниками XVI–XVII вв., в т. ч. с произведениями, отражающими аутентичную тверскую традицию. В росписи Владимирского со-



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Роспись ц. св. Александра Невского в Абастумани, Грузия. 1899–1904 гг. Худож. М. В. Нестеров

бора в Киеве (1885–1896) В. М. Васнецов изобразил святого как средовека с легкой проседью в волосах и бороде, одетого в богато орнаментированные рубаху и шубу, в княжеской шапке, с крестом и мечом (*Эртель А. Д.* Собор св. равноап. кн. Владимира в Киеве. К., 1898. Ил. С. 91; эскиз (ГТГ) — *Гусакова В. О.* В. Васнецов и религ.-нац. направление в рус. живописи кон. XIX — нач. XX в. СПб., 2008. С. 73); вид одежды М. Я. указывает на принадлежность персонажа к московской эпохе, тогда как др. князь-мученик, Михаил Черниговский, живший раньше М. Я., представлен в княжеском костюме домонг. периода. Сходные образы М. Я., часто выполненные в стиле модерн, входили в состав мозаичного декора с.-петербургского храма Воскресения Христова (Спас на Крови) (образ между 1896 и 1902 гг., мастерская Фроловых по оригиналу В. В. Беляева, ГЭ; Религиозный Петербург. СПб., 2004. Кат. 615. С. 348) и собора св. Александра Невского в Варшаве (1905–1910, оригинал Ф. Р. Райляна; *Гусакова С.* Ил. С. 171), мозаичной композиции «Русские святые князья» по эскизу (1910) Н. К. Рериха на фасаде Троицкого собора Почаевской лавры (1906–1910), а также в состав росписи собора вмч. Пантелеимона Новоафонского монастыря (1911–1914). Впрочем, в этих и других изображениях есть много индивидуальных отличий, к которым относятся возрастная характеристика князя, а также детали его костюма, пейзажные мотивы и иные иконографические признаки. Это обусловлено не только личными предпочтениями художников, но и разной степенью их знакомства со средневек. искусством и древними изображениями М. Я. О неустойчивости иконографии князя и в то же время о ее стандартизации и приближении к образам др. представителей этого чина святости свидетельствуют иконы рубежа XIX и XX вв. Среди них можно встретить идеализированные образы М. Я., выполненные в академической традиции, с условной княжеской атрибутикой, иконы, ориентирующиеся на монументальную живопись этого периода (в т. ч. на образ работы В. М. Васнецова), и памятники, независимо от техники исполнения воспроизводящие изображения русских князей, характерные для XVI–XVII вв. (ср. икону М. Я., архидиак. Стефана и вмц. Екатерины работы палешанина К. А. Першина; Иконопись эпохи династии Романовых. М., 2008. Кат. 224. С. 310–311. Ил. 186). Однако нек-рые мастера кон. XIX — нач. XX в., происходившие из владимирских иконописных сел и работавшие в традиц. стиле, помнили об одном из древних типов иконографии святого — образе средовека с короткой бородой и высоким лбом. Таким М. Я. представлен на иконе письма выходца из Мстёры И. С. Чирикова из комплекса минейных образов 80–90-х гг. XIX в. Введенской ц. Мраморного дворца в С.-Петербурге (ГМИР; *Басова М. В.* Минейные и праздничные иконы М. И. Дикарёва и И. С. Чирикова из домовой церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге: Создание, бытование, судьба // Тр. ГМИР. СПб., 2001. Вып. 1. С. 82; воспр.: *Бусева-Давыдова И. Л.* Иконопись и монументальная церк. живопись // История рус. искусства: В 22 т. М., 2014. Т. 17: Искусство 80–90-х гг. XIX в. Ил. 320. С. 304). На основе того же типа неизвестным иконописцем 10-х гг. XX в. была создана икона М. Я. из собрания Г. А. Покровского (ЦМиАР; Святое воинство: Памятники XIII — нач. XX в. из собр. Музея им. Андрея Рублева. Екат., 2011.



Блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. Икона. 10-е гг. XX в. (ЦМиАР)

Кат. 66. Ил. на с. 40). Несмотря на кажущуюся традиционность, памятник отличается свободой обращения с древнерус. наследием: его живопись стилизована в духе искусства XVI в., фоном для фигуры князя, молящегося у Тихвинской иконы Божией Матери, служит панорама мон-ря, заимствованная с древних образов прп. Антония Римлянина. Известны стилистически близкие произведения с пейзажным фоном,



Убиение блгв. кн. Михаила Ярославича Тверского в Орде. Центральная часть иконы-складня. 80-е гг. XIX в. (собрание В. М. Федотова)

включающим условное изображение тверского собора.

Распространение образов М. Я. в церковном искусстве рубежа XIX и XX вв., а также посвящение князю нескольких храмов (напр., при школе-приюте Об-ва Белого Креста на Очаковской улице в С.-Петербурге (1904) или ц. во имя св. Александра Невского и М. Я. (т. н. Великокняжеской) в Ельце, 1909–1913) объясняются тем, что он был соименным святым младшего сына имп. Александра III — великого князя (в 1899–1904 — наследника престола) Михаила Александровича (1878–1918), который род. в день памяти М. Я., 22 нояб. М. Я. изображен на многочисленных иконах святых покровителей имп. семейства, включая произведения, созданные после спасения имп. семьи при крушении поезда близ станции Борки 17 окт. 1888 г. Среди них есть образы, выполненные в академической манере (икона 1888 г. в Троицкой ц. в Ирбите; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екат., 1998. Кат. 498. С. 101, 223 (М. Я. ошибочно назван Черниговским); икона с образами Божией Матери, святых, празднуемых 17 окт., и тезоименитых святых царской семьи (ГМИР; Правосл. Петербург: Святые и святыни: Кат. выст. СПб.; Ораниенбаум, 2003. Кат. 76. С. 71, 81)), и иконы, созданные в стиле XVII в. иконописцами мстёрского происхождения (образ письма М. И. Дикарёва и Н. Тюлина, ГРМ (Религиозный Петербург. СПб., 2004. С. 487), М. Я. представлен на левом поле).

О почитании вел. кн. Михаилом Александровичем своего небесного покровителя свидетельствует его финансовая и организационная помощь в изготовлении новой раки для мощей М. Я. (мощи были переложены в раку, установленную между юж. столбами Спасо-Преображенского собора, 23 июня 1902). Серебряная рака с бронзовой сенью на 4 колоннах серо-зеленого мрамора, спроектированная кн. М. С. Путятиным в византийском стиле, по образцу саркофага Ярослава Мудрого, имела крышку с образом князя (*Колосов.* 1902. С. 14–22). М. Я. представлен на произведениях, принадлежавших вел. кн. Михаилу Александровичу — напр., на образке, поднесенном «августейшему шефу» офицерами 5 гвардейской конной батареи 23 окт. 1903 г. (частное собрание за рубежом). Возможно, для вел. кн. Михаила Александровича предназначался и серебряный складень 80-х гг. XIX в. со сценой убиения М. Я. в Орде и образами мучеников и архангелов на створках (собрание В. М. Федотова; Коллекция иконописи В. Федотова. 2013. Кн. 1. Кат. 132). В качестве святого покровителя великого князя и престолонаследника князь изображен М. В. Нестеровым на сев. алтарном пилоне ц. св. Александра Невского в Абастумани (Грузия) — резиденции скончавшегося в 1899 г. наследника престола вел. кн. Георгия Александровича (росписи 1899–1904; эскизы — ГРМ; ЦАК МДА). Образ М. Я. с непокрытой головой, в шубе,



Свт. Алексий, митр. Московский, и блгв. кн. Михаил Ярославич Тверской. 1913 г. Иконописцы М. И. Дикарёв и сын (ГМИР)

держащего меч в обеих руках, находится на юж. грани сев. подкупольного пилона, напротив фигуры свт. Николая Чудотворца — тезоименитого святого царствующего императора. Как и в композиции работы В. М. Васнецова, в произведении отражено желание художника соединить историческую достоверность изображения с осмыслением духовной жизни персонажа. Еще одним крупным произведением с образами династических святых, среди к-рых был и небесный покровитель вел. кн. Михаила Александровича, стал иконостас собора Феодоровской иконы Божией Матери в С.-Петербурге, построенного в память 300-летия рода Романовых. В его местном ряду

находились парные иконы, написанные М. И. Дикарёвым и его сыном и украшенные окладами в мастерской «Товарищества П. А. Оловянишникова и сыновей»,– образ свт. Николая Чудотворца и царицы мц. Александры (святых имп. четы) и образ свт. Алексия, митр. Московского (небесного покровителя цесаревича), вместе с М. Я. (ГМИР; Серебряная кладовая Музея истории религии. СПб., 2004. С. 21; обе иконы видны на фотографии иконостаса верхней церкви: Судьба храма – судьба России: Храм Феодоровской иконы Божией Матери / Авт.-сост.: прот. А. Сорокин, А. Зимин. СПб., 2006. С. 66–67). Это изображение князя (в шубе, шапке, с крестом и мечом), выдержанное в стиле иконописи XVI в., довольно точно соответствует предписаниям иконописных подлинников. Др. произведения, так или иначе связанные с именем вел. кн. Михаила Александровича, демонстрируют разные варианты иконографии М. Я.

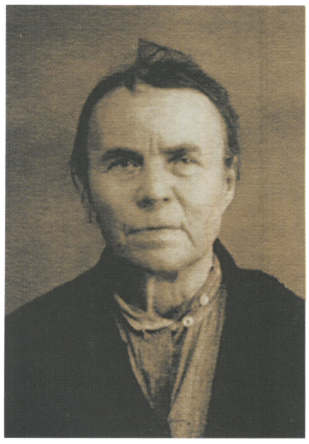
Образ М. Я. широко представлен в совр. церковном искусстве. Его изображения отличаются разнообразием, т. к. ориентируются на разновременные и отличающиеся по стилю произведения. В мае 2008 г. на Советской (бывш. Почтовой) пл. Твери установлен конный памятник князю (скульптор А. Н. Ковальчук).

Ист.: Писцовая и межевая книга Твери 1685–1686 гг. / Сост.: А. В. Матисон. М., 2014.

Лит.: *Соколов А. В., свящ.* Св. блгв. вел. кн. Михаил Ярославич Тверской. Тверь, 1864; *Филимонов Г.* Иконописный подлинник новгородской ред. по Софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова // СбОДИ на 1873 г. М., 1873. Мат-лы. С. 15 (отд. изд.: М., 1873. С. 46); *Барсуков.* Источники рус. агиографии. 1882. Стб. 371; *Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание славяно-рос. рукописей собр. гр. А. С. Уварова. М., 1894. Ч. 3. С. 9–11; *Колосов В. И.* Св. блгв. вел. кн. Михаил Ярославич Тверской и переложение мощей его 23 июня 1902 г. Тверь, 1902; *Успенский В. И., Писарев С. П.* Св. блгв. кн. Михаил Ярославич Тверский: Выпись из лицевого Царственного Летописца. СПб., 1903; *Гурьянов В. П.* Лицевые святцы XVII в. Никольского единоверческого мон-ря в Москве: Иконописный подлинник. М., 1904, 1997[р]. С. 11; *Савва (Тихомиров), архим.* Хроника моей жизни: Автобиогр. зап. Серг. П., 1906. Т. 6; 1907. Т. 7; 1909. Т. 8; 1911. Т. 9; *Любский М. П., свящ.* Крестный ход из г. Твери в гор. Кашин. Тверь, 1909; *Айналов Д. В.* Миниатюры древнейших рус. рукописей в музее Троице-Сергиевой лавры и на ее выставке // Кр. отчет о деятельности Об-ва древней письменности и искусства за 1917–1923 гг. Л., 1925. С. 11–35. (ПДП; 190); *он же.* К истории древнерус. лит-ры: 2. Иллюстрации к Хронике Георгия Амартола // ТОДРЛ. 1936. Т. 3. С. 13–21; *Протасов Н. Д.* Черты староболг. одежды в слав. миниатюре // Тр. секции археологии Ин-та археологии и искусствознания РАНИОН. М., 1928. Вып. 3. С. 87–95; *Подобедова О. И.* Миниатюры рус. ист. рукописей: К истории рус. лицевого летописания. М., 1965; *Кучкин В. А.* Повести о Михаиле Тверском: Ист.-текстол. исслед. М., 1974; *Kämpfer F.* Das russische Herrscherbild: Von den Anfängen bis zum Peter dem Grossen. Recklinghausen, 1978; *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери, XIV–XVI вв. М., 1979; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукоп. книга Сев.-Вост. Руси XII – нач. XV вв. М., 1980. С. 45–46, 48, 50, 52. Кат. 18; *Попов Г. В.* Тверская икона XIII–XVII вв. СПб., 1993. С. 45, 46. Ил. 36. Табл. 180–182; *он же.* Проблемы атрибуции 1-й выходной миниатюры Хроники Георгия Амартола // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. М., 1995. С. 7–10; *он же.* Миниатюры Хроники Георгия Амартола и тверское искусство эпохи Михаила Ярославича // Михаил Тверской: Личность, эпоха, наследие: Мат-лы междунар. науч. конф. Тверь, 27–29 нояб. 1996 г. Тверь, 1997. С. 257–263; *Курочкина Н. А.* Св. блгв. вел. кн. Михаил Ярославич Тверской в рус. иконописи кон. XVII – нач. XX вв. Тверь, 1996; *Анохина О. В.* Иконографический образ св. Михаила Тверского в богослужении правосл. Церкви // Михаил Тверской: Личность, эпоха, наследие. Тверь, 1997. С. 268–274; *Майорова Н. А.* Св. блгв. вел. кн. Михаил Ярославич Тверской в рус. иконописи кон. XVII – нач. XX вв. // Рус. культура XVII–XX вв.: Мат-лы, исслед., публ. Тверь, 2001. Вып. 2. С. 41–57; *она же.* Вел. кн. Михаил Ярославич Тверской в иконописи и рус. изобразительном искусстве с нач. XIV в. до нашего времени // Михаил Ярославич Тверской – вел. князь всея Руси: Мат-лы Всерос. науч. конф. Тверь, 2008. С. 169–182; *Анисимова Т. В.* Троицкий список Хроники Георгия Амартола: Приписки на миниатюрах и на полях рукописи // ДРИ. 2004. [Вып.:] Искусство рукописной книги: Византия. Др. Русь. С. 290–318; *она же.* Тверской список Хроники Георгия Амартола: Историография. Описание. Текст. М., 2008; *она же.* Хроника Георгия Амартола в древнерус. списках XIV–XVII вв. М., 2009. С. 40–70; Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 2005; Михаил Тверской: Тексты и мат-лы / Сост., вступ. ст., пер., подгот. текстов, примеч.: М. Строганов, О. Левша. Тверь, 2005; СПАМИР: Тверская обл. 2006. Ч. 2. С. 57, 85, 391, 408, 462, 476; 2013. Ч. 3. С. 86, 681; 2015. Ч. 4. С. 295, 298, 338; *Салимов А. М.* Тверской Спасо-Преображенский собор: История и проблемы изучения. Тверь, 2008[2]; *он же.* Средневек. зодчество Твери и прилежащих земель: XII–XVI вв. Тверь, 2015. Т. 1; *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневек. Руси: XI – нач. XVI в. М., 2012. С. 256–265; *Гадалова Г. С.* Иконописный подлинник как источник сведений о почитании тверских святых // ДРВМ. 2013. № 2(52). С. 75–85; Коллекция иконописи В. Федотова / Сост.: Я. Э. Зеленина. М., 2013. Кн. 1; Образы рус. святых в собр. Исторического музея. М., 2015.

А. С. Преображенский

МИХАЙЛА (Иванова Марфа Ивановна; 1867, дер. Иванино Рузского у. Московской губ.– 11.10.1937, полигон Бутово Московской обл.),



Прмц. Михаила (Иванова). Фотография. Москва. Тюрьма. 1937 г.

прмц. (пам. 28 сент., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), схим. Из крестьянской семьи. В молодые годы поступила послушницей в *Казанской иконы Божией Матери головинский женский монастырь*, расположенный в с. Головине Московского у. и губернии. В 1918 г. обитель была формально закрыта, но сестры зарегистрировали свою общину как сельскохозяйственную артель. К 1925 г. артель была упразднена, а монахинь и послушниц выселили из монастырских корпусов, где позже устроили санаторий. Послушница Марфа Иванова поселилась в с. Головине, молиться ходила в бывш. монастырский храм, ставший приходским, работала посудомойкой в санатории. В нач. 30-х гг. XX в. духовный отец Марфы и многих др. послушниц и монахинь головинского мон-ря архим. прмч. *Амвросий (Астахов)*, к-рый после закрытия обители проживал в с. Аксиньине Красногорского (ныне Одинцовского) р-на Московской обл., постриг ее в схиму с именем Михаила. Вскоре М. стала известна среди верующих своей праведной, благочестивой жизнью. Она была уже уволена из санатория, но проживала по-прежнему в Головине, получала помощь от приходивших к ней посетителей и от членов приходского совета Аксиньина. Почиталась блаженной и прозорливой, у нее испрашивали совет, просили ее молиться за болящих и за своих репрессированных родственников. Она предоставляла временный приют священнослужителям и монашествующим, возвращавшимся из тюрем и ссылок, у нее

дома проводились тайные богослужения и совершались монашеские постриги. 26 авг. 1937 г. М. была арестована в с. Головине по обвинению в участии в «контрреволюционной церковно-монархической группе». Находилась в тюрьме в Москве. Проходила по одному делу вместе с прмц. Александрой (Червяковой), прмч. *Иларионом (Громовым)*, мц. Аполлинарией Тупицыной, мучениками *Иоанном Золотовым* и *Николаем Гусевым*. 8 окт. 1937 г. Особой тройкой НКВД по Московской обл. приговорена к расстрелу. Приговор приведен в исполнение на Бутовском полигоне под Москвой, М. похоронена в общей безвестной могиле.

Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 7 мая 2003 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–76575. Т. 1.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 136; ЖНИР: Моск. Нояб. С. 109–112.

МИХАЙЛА АРХАНГЕЛА ГРУШЕВСКИЙ МАРАМОРОШСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Хустской и Виноградовской епархии УПЦ), находится в с. Грушеве Тячевского р-на Закарпатской обл. Основан не позднее 1391 г. К-польский патриарх *Антоний IV* 14 авг. 1391 г. даровал «фундаторам» (основателям, ктиторам) мон-ря валашским воеводам Балишу (в др. источниках — Балице) и Драгмештеру (Драгу) — сыновьям валашского кн. Саса, а также настоятелю игум. Пахомию грамоту с утверждением его статуса как ставропигиального. Согласно этому документу, обители были подчинены все русины и валахи, проживавшие в Мараморошском и Угочанском комитатах (*Петров*. 1930. С. 9). Сыновья воеводы Балицы — валахский воевода Дмитрий и его брат Александр — грамотой от 1 мая 1404 г. передали мон-рю имение и 3 села (Грушево, Кривое, Тересва) с полями, лесами, водоемами и «со всеми прижитками», а также мельницу в с. Саплонца (ныне Сэпынца, Румыния) при впадении р. Сэпынца в р. Тису. Представители знаменитого рода Драгов позже присвоили себе имя Драгфи, поменяв свои имения в Мараморошe на другие — на плодородной равнине в Венгрии. М. а. м. потерял покровителей и лишился подаренных ими сел. Оказавшись в затруднительном положении, монахи старались сохранить оставшиеся привилегии. Есть мнение, что в этот период существовал особый Грушевский экзархат Мараморошa с местом пребывания экзарха при обители (*Геровский Г. Ю.* О языке грамоты 1404 г. Грушевского мон-ря на Карпатской Руси // Slavia. Praha, 1929. Т. 17. С. 373). Декретом кор. Ласло (Владислава) VI, изданным в Эстергоме в 1456 г., за М. а. м. закреплялись в «мирном владении» 2 дочерних мон-ря с церквами, расположенные в селах Саплонца и Сарвасо (ныне Сарасэу, Румыния). В 1479 г. грамотой кор. Матьяша Хуньяди, изданной по просьбе румын. митр. Белоградского (Албa-Юлийского) Иоанникия, все православное духовенство Мараморошa,



Грушевский Мараморошский мон-рь во имя арх. Михаила. Фотография. 2011 г.

в т. ч. и настоятель обители, освобождались от уплаты налогов светским лицам (ГА Закарпатской обл. Ф. 151. Оп. 25. Д. 11–12).

После того как кор. Уласло II Ягеллон в 1491 г. поставил Мукачевским епископом «по старинному обычаю» Иоанна, к-рому разрешил проживание в М. а. м., последний, проигнорировав ставропигиальные права обители, постарался подчинить себе все приходы Мараморошa. Поэтому грушевский архим. Иларий, чтобы обеспечить права патриаршего экзарха, решил обратиться к самому королю. В 1494 г. о. Иларий лично явился к королю, показал ему написанную на пергаменте греч. грамоту патриарха Антония (с лат. переводом) и просил, чтобы венг. монарх подтвердил эту грамоту. 14 мая 1494 г. кор. Уласло узаконил предоставленные о. Иларию права патриаршего наместника и экзарха, но с тем условием, чтобы как Иларий, так и его преемники проявляли по отношению к «Мукачевскому епископу надлежащую подчиненность и послушание». По замечанию одного историка, «из этой грамоты видно, что король Владислав все-таки подчинил Мараморош Мукачевскому епископу» (*Лучкай М. М.* Історія карпатських русинів церковна і світська. Ужгород, 2000. Т. 2. С. 221–222).

Еп. Иоанн, не обращая внимания на утвержденные королем патриаршие привилегии мон-ря, пытался и далее взимать епископскую дань (т. н. катедратик) с приходов, подчиненных архим. Иларию как экзарху. В 1498 г. архимандрит снова обратился к королю с прошением о помощи. На этот раз кор. Уласло решил лично рассмотреть спор между архим. Иларием и епископом. 29 мая 1498 г. король издал декрет о запрете еп. Мукачевскому Иоанну взимать налог с монастыря (ГА Закарпатской обл. Ф. 151. Оп. 25. Д. 11–12).

Однако назначенный на кафедру ок. 1551 г. Мукачевский еп. Василий добился того, что в 1552 г. кор. Фердинанд I признал его власть над приходами всего Мараморошского комитата, в т. ч. и над М. а. м. Мон-рь потерял права ставропигии и был полностью подчинен Мукачевскому еп. Василию. Не ранее 1556 г. наджупан Сатмарского и Сабольчанского комитатов, владелец Велико-Бычковской казенной доминии Юрий Баторий приказал передать обители под начало новоназначенного еп. Мукачевского Илариона. В тот же период был упразднен мукачевский Николаевский муж. мон-рь, поэтому Баторий передал еп. Илариону М. а. м. со всеми его владениями, а в 1556–1557 гг. еп. Иларион титуловался как архимандрит Грушевского мон-ря. Т. о. М. а. м. был окончательно лишен патриарших привилегий и остался под упр. Мукачевских епископов. Ок. 1558 г. епископ Мараморошский (или «владыка карпатских русинов») осуществлял руководство епархией именно из М. а. м., поскольку обитель в Мукачеве несколько раз грабили и сжигали. В 1599–1600 гг. мон-рю оказывал помощь господарь Валахии Михай Храбрый.

В 1606–1607 гг. в обители располагалась резиденция еп. Мараморошского и управляющего Мукачевской епархией Сергия, бывш. игумена Тисманского муж. мон-ря Олтенийской епархии. Под давлением католиков еп. Сергий бежал из Закарпатья, о необходимости его

восстановления на кафедре и возвращения в М. а. м. в письме от 9 марта 1607 г. упоминал молдавский господарь Симеон Могила, под управлением к-рого находился Вост. Мараморош. О дальнейшей судьбе обители документальных сведений не обнаружено.

К нач. XVII в. относится написание в мон-ре хранящегося в Румынии Теребельского Пролога, являющегося важным лит. памятником.

М. а. м. был разорен польск. войсками кн. Любомирского в 1657 г., когда те вторглись в земли Закарпатья, преследуя Трансильванского кн. Дьердя (Юрия) II Ракоци. В одном из румын. документов 1659 г. упоминается «местность возле с. Пери (румын. вариант Грушева.– *Авт.*), называемая и ныне калугерским монастырем», где говорилось о развалинах каменного монастырского собора и каменного келейного корпуса.

Однако уже в акте правителя Сатмарского комитата от 1 мая 1690 г., связанном с избранием архим. *Иосифа (Стойки)* на Мараморошскую и Мукачевскую епископские кафедры, «монастырь Пери» фигурирует как действующий. По нек-рым сведениям, после еще одного разорения, вызванного начавшимся в 1703 г. антигабсбургским восстанием под предводительством кн. Ференца II Ракоци, М. а. м. был перенесен в соседнее румынское с. Сэпынца, где после своего освобождения (ок. 1707–1709) краткое время проживал еп. Мараморошский Иосиф (Стойка). Предположение об этом выдвинул румынский историк Н. Йорга в нач. XX в., после того как в храме бывш. скита в с. Брэдету в жудеце Арджеш был обнаружен антиминс с пояснением на румын. языке, что его подписал «епископ Иосиф из монастыря Пери» в 1708 г. Поскольку древний М. м. к тому времени был разрушен, высказывалось предположение о том, что мон-рь мог быть восстановлен в соседнем румынском с. Сэпынца, где существовал упоминавшийся в 1456 г. скит (в 2003 в этом селе построен новый мон-рь Сэпынца-Пери). Руины М. а. м. заросли́ лесом и кустарником, в с. Грушеве продолжал существовать приходский храм, перешедший в унию.

В 1890 г. в Грушеве на месте старой деревянной церкви был построен униатский приходский храм в честь Воскресения Христова, в алтарную часть которого заложили камень от престола бывшей монастырской церкви.

Село Грушево было одним из центров антивенг. движения карпатских русинов и украинцев. После начала венг. оккупации Закарпатья настоятель униат. Грушевского прихода свящ. Карл Купар и 6 его прихожан 20 марта 1939 г. были расстреляны венг. оккупантами, десятки жителей бежали из села. После упразднения в 1948 г. Ужгородской унии приход с. Грушева стал православным.

В 2002–2003 гг. на месте обители на участке, выделенном в окт. 2001 г. Грушевским сельским советом, был построен небольшой храм во имя арх. Михаила.

Постановлением Синода УПЦ от 26 июля 2004 г. М. м. был возрожден как женский, 13 июля 2006 г. преобразован в мужской. Жен. община переведена в урочище Обчина на окраине с. Грушева, где в том же году основан Сергиевский жен. скит. 17 июля 2006 г. архиеп. Хустский и Виноградовский Иоанн (Сиопко) подписал указ о назначении настоятелем архим. Стратоника (Легача), бывшего ранее игуменом *Иоанна Богослова апостола монастыря* в с. Копашнове. 25 апр. 2013 г. настоятелем М. а. м. был назначен архим. Петр (Краило). Здания новой обители, в т. ч. каменный Михаило-Архангельский храм и келейный корпус, были построены в 2005–2007 гг. недалеко от руин древней обители.

В ходе раскопок, проведенных в 1997–1998 гг., румын. и укр. археологи под рук. Ужгородского национального ун-та обнаружили руины каменной церкви и деревянной постройки XV–XVI вв., а также 9 захоронений монахов. Неск. экспонатов были переданы в местный краеведческий музей «Серебряная земля» с. Грушева. В мае—июне 2007 г. монахи, а также преподаватели Ужгородской богословской академии провели раскопки на месте руин. Во время расчистки территории они обнаружили фрагменты керамики, старинные гвозди и старый деревянный крест. Позже местные власти запретили дальнейшее проведение раскопок, поскольку оно не было санкционировано. Все найденные предметы и останки монахов хранятся в монастырском храме.

По сценарию укр. писателя П. Угляренко был снят документальный фильм «Грушевский монастырь».

Лит.: *Кралицкий А.* Список мон-рей чина св. Василия Великого, существовавших некогда в Марамарощине и истертых имп. Иосифом 1788 г. // Науковый сб. Галицко-Русской матицы за 1865 г. Львов, 1865. С. 50–52, 111–114; *Mondok J.* De episcopatu et episcopis Maramorosiensibus // Schematismus diocesiae Munkacsensis. 1878. P. 146–162; *Сабов Е.* Хрестоматия церковнославянских и угро-рус. лит. памятников с прибавлением угро-рус. народных сказок на подлинных наречиях. Унгвар, 1893; *Кинах Г.* Посіщеніє марамароських мон-рів 1749 р. // ЗапЧСВВ. 1926. Т. 2. № 1/2. С. 138–151; *Петров А. Л.* Древнейшая церковно-славянская грамота 1404 г. о Карпато-русской территории: К основанию Грушевского мон-ря св. арх. Михаила в Мараморошe. Ужгород, 1927; *он же.* Древнейшие грамоты по истории карпаторусской Церкви и иерархии, 1391–1498 гг. Прага, 1930; *Nandriş G.* Despre mănăstirea din Peri // Graiul românesc. 1928. № 2. P. 21–26; *Rafiroiu G. G.* Mănăstirea din Peri, Chiriaşii Tipografiei Românești. Oradea, 1934; *Жатковић Ю.* Очерк истории Грушевского мон-ря // Земледельческий календарь на 1944 г. Ужгород, 1943. С. 97; *Baran A.* Eparchia Maramorosiensis eiusque unio. R., 1962. (Analecta OSBM; Vol. 18); *Vasile [Coman], ep.* Din trecutul Bisericii noastre: Rolul mănăstirii din Perii Maramureşului // Mitropolia Ardealului. An. 23. 1978. N 1/3. P. 13–19; *Coravu D.* Mănăstirea din Peri şi importanţa sa istorică // Mitropolia Olteniei. 1982. Anul 34. N 7/9. P. 496–514; *Dumitrean G.* Mănăstirea din Peri, cea mai veche mănăstire ortodoxă română cunoscută în teritoriile intracarpatice // Calendar vestitor şi povăţuitor al creştinilor din Maramureş şi Sătmar pe anii 1991–1992. Baia Mare, 1991. P. 53–57; *Bota I.* Mănăstirea Peri – Maramureş şi rolul ei în istoria culturii românești // Maramureş: vatră de istorie milenară. Cluj-Napoca, 1997. Vol. 2. P. 74–83; *Hossu V.* Stravopighia Perilor în centrul luptelor Drăgoeştilor maramureşeni pentru revenirea în scaunul Moldovei // Maramureş: vatră de istorie milenară. Cluj-Napoca, 1997. T. 2. P. 91–94; *Păcurariu M.* Mănăstirea «Sfântul Mihail» din Perii Maramureşului la 600 de ani de la prima atestare documentară // Ortodoxia Maramureşeană. Baia Mare, 1997. An. 2. N 2. P. 155–165; *idem.* Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 2005. P. 201; *Монич О.* Мараморошська святиня: Нариси з історії Грушевського мон-ря. Ужгород, 2008.

В. Г. Пидгайко

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Бердянской и Приморской епархии УПЦ), находится в с. В. Токмак Черниговского р-на Запорожской обл., Украина. Основан решением Синода УПЦ от 11 нояб. 2008 г. при каменной ц. во имя арх. Михаила (1863). Храм, выстроенный в 1850–1863 гг., является одним из немногих исторических сооружений на территории Запорожской обл., сохранившихся в первозданном виде. В 1956–1958 гг. в церкви служил свящ. Димитрий (впосл. схиархим. *Серафим (Тяпочкин)*). После закрытия храма в 1958 г. в здании планировалось открыть му-

зей, началась реставрация, которой занимался председатель местного колхоза Л. А. Слободченко. В 1958–1988 гг. в здании церкви размещался склад ядохимикатов. С 1999 г. в восстановленном храме совершаются богослужения.

Среди святынь мон-ря — крест с частицей Креста Господня и ок. 50 частиц мощей Киево-Печерских и Глинских святых, икона Божией Матери «Экономисса», пожертвованная в 2009 г., Владимирская икона Божией Матери, переданная обители в 2008 г. еп. Бердянским и Приморским *Елисеем (Ивановым)*.

В М. а. м. построен сестринский корпус, архиерейские покои, имеются хозяйственный двор, гараж, разбиты сад, виноградник. Территория мон-ря занимает 5 га.

С 2008 г. настоятельницей мон-ря является игум. Аркадия (Блящук). В обители проживают 2 монахини и послушница.

Арх.: ЦНЦ.

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Карасукской и Ордынской епархии Новосибирской митрополии), расположен в дер. Малоирменке Ордынского р-на Новосибирской обл. В 1996 г. по инициативе группы монашествующих во главе с иером. Артемием (Снигуром), впосл. еп. Петропавловским и Камчатским, в дер. Малоирменке началось строительство церкви на том месте, где до сер. XX в. стоял деревянный храм во имя арх. Михаила. В ходе строительства был обнаружен старый фундамент разрушенного храма.

17 июля 1997 г. Синод благословил открытие мон-ря. В 1998 г. братия во главе с наместником иером. Артемием (Снигуром) переехала из дер. Малоирменки в с. Козиха (см.: *Михаила архангела мужской монастырь* в с. Козиха Ордынского р-на Новосибирской обл.). В том же году решением Синода в дер. Малоирменке был создан жен. мон-рь, игуменией назначена мон. Мария (Серопян).

На территории мон-ря расположены каменный храм во имя арх. Михаила (1996–1998), 2-этажный каменный сестринский корпус, деревянный корпус, в к-ром устроены воскресная школа и б-ка. Подворье М. а. м. находится в г. Новосибирске при храме мч. Евгения на Заельцовском кладбище. В строительстве монастыря большую помощь оказали насельники Михаило-Архангельского мон-ря в с. Козиха.

К кон. 2016 г. в обители проживали 48 насельниц, в т. ч. 10 монахинь. Кроме участия в ежедневных богослужениях сестры трудятся в пошивочной, скорняжной, иконописной мастерских, а также на огороде, в поле, в коровнике. Монастырская ферма насчитывает 30 голов крупного рогатого скота, 3 лошади, имеются овцы. При мон-ре функционирует социально-реабилитационный центр для девочек. Воспитанницы проживают на территории мон-ря в отдельном помещении, обучаются экстерном в общеобразовательной школе дер. Малоирменки, выполняют посильные послушания в подсобном хозяйстве обители.

Арх.: Архив ЦНЦ.

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Николаевской и Очаковской епархии УПЦ), находится в с. Пелагеевка Новобугского р-на Николаевской обл. (Украина). Основан решением Синода УПЦ от 24 июля 1994 г. при храме во имя арх. Михаила (1904).

В 1897 г. коллежский советник М. Дурилин († 1913) и корнет, инженер-технолог А. Дурилин († 1897), сыновья купца И. Дурилина, следуя духовному завещанию отца, решили построить храм в память о своей рано умершей матери Пелагее.

В 1904 г. возведенный храм был освящен во имя арх. Михаила; имел 2 придела: правый — во имя мч. Андрея Стратилата, левый — во имя прп. Пелагии. Архитектурной особенностью церкви (высота ее составила 47 м) стали 12 башен. Разные по высоте барабаны поддерживали купола с металлическими крестами, инкрустированными зеркалом. Царские врата и иконостасы алтарей размером в 52 кв. м были изготовлены из мейсеновского фарфора. На колокольне имелось 12 колоколов, самый большой из них весил 85 пудов 18 фунтов.

Первыми служителями храма стали 34-летний выпускник Одесской ДС свящ. Д. К. Бойченко, псаломщик А. К. Лавренко и законоучитель церковноприходской школы Г. Бобровский. Они не получали казенной платы за труд, как в окрестных церквах, а жили от доходов со 114 дес. церковной земли. До 1917 г. при храме действовала приходская школа. В 1906 г. она приняла на обучение 52 мальчиков и 20 девочек из соседних сел и хуторов. Рядом со школой построили дом для священника и причта. С сев. стороны Михайловского храма соорудили склеп, куда перенесли останки П. Дурилиной, а затем и ее сыновей — А. и М. Дурилиных.

В 1924 г. Одесский губадминотдел зарегистрировал «Православную при Архангело-Михайловской церкви с. Пелагеевка Привольнянского района религиозную общину». Учредители прихода вынуждены были дать «подписку», которая датируется 13 февр. 1925 г.: «беспрепятственно допускать уполномоченных губадминотдела НКВД присутствовать на заседаниях по всем видам деятельности общества». Власти эпизодически запрещали храмовые службы в воскресные и праздничные дни, накладывали запреты на венчания, крестины и отпевания.

Осенью 1929 г. в с. Пелагеевка прибыли 3 вооруженных уполномоченных. В церковную ограду загнали бычков, конфискованных у т. н. куркулей местными комбедовцами и устроили здесь скотный двор. В 1932 г. настоятель иером. Симеон (Брижицкий) отслужил последнюю службу. В 30-х гг. XX в. имущество храма было разграблено, из фамильного склепа Дурилиных выброшены гробы с останками.



Мон-рь во имя арх.Михаила в с. Пелагеевка. Фотография. 2013 г.

В 1934 г. местный «Союз безбожников» устроил в церкви «показательный митинг-суд»: всем желающим селянам предложили снести кресты с куполов, пообещав добровольцам по 30 трудодней за каждый

снесенный крест. Желающих сделать это не нашлось. Все же 11 крестов удалось сбросить. При демонтаже 12-го креста 2 активиста-безбожника упали с 30-метровой высоты и разбились, после чего попытки сбросить крест прекратились. В храме были устроены зернохранилище и крупорушка.

Во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в здание Михайловского храма попал неразорвавшийся снаряд. В 60-х гг. XX в. туристы при посещении М. а. м. разбирали на сувениры фаянсовые киоты. По распоряжению партийных чиновников местные функционеры пытались соскоблить со стен алтарной части лики Божией Матери, арх. Михаила, мч. Андрея Стратилата и прп. Пелагии. В 80-х гг. XX в. был разрушен алтарь и расхищен мейсеновский фарфор. Разоренная церковь стояла заколоченная.

В 1992 г. храм был передан верующим. Первые сестры в М. а. м. поселились в 1996 г., ими стали инокиня Стефанида (к 2017 — игум. Серафима (Шкара)) и послушница Людмила (впосл. инокиня Любовь). К янв. 2017 г. в М. м. проживали игумения, 3 рясофорные монахини, 6 мантийных монахинь и 7 послушниц.

В 2004 г. к 100-летию храма восстановлены купол и оставшийся крест колокольни. В 2006 г. состоялись установка и освящение 4 куполов. Водружены кресты в зеркальной инкрустации, точные копии первоначальных. В 2008 г. воздвигнут большой главный купол, в 2010 г.— 2 боковые башни с куполами. В 2011 г. построен корпус с ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы (освящена 15 янв. 2012).

Святынями М. а. м. являются икона Божией Матери «Живоносный Источник» и список Владимирской иконы Божией Матери.

В монастырском хозяйстве имеются 90 га земли, сад, огород, пасека, есть коровы, лошадь, куры, гуси, утки. Для воспитанников воскресных школ при обители организуется летний лагерь. Сестры и священнослужители окормляют Анновскую школу-интернат и Баратовский дом престарелых.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: *Дятлов В.* Мон-ри УПЦ: Справ.-путев. К., 1997. С. 56; Свято-Михайловский Пелагеевский жен. мон-рь. Нов. Буг, 2004; Свято-Михайловский Пелагеевский мон-рь. Николаев, 2007.

Д. Б. К.

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Симбирской и Новоспасской епархии Симбирской митрополии), расположен в с. Комаровка Ульяновского р-на и области. Основан решением Синода от 5 окт. 1994 г. при сельском храме во имя арх. Михаила. Согласно клировой ведомости, составленной в 1921 г. церковным старостой В. М. Фёдоровым, уроженцем с. Комаровка, храм был построен в 1912–



Церковь во имя арх. Михаила. 1912–1918 гг. Фотография. 2016 г.

1918 гг. на средства местного дворянина М. В. Сурина (Сурова?) и его родственницы, киевлянки М. М. Есикорской. В 1932 г. церковь была закрыта, в советские годы разрушалась, от храма остался лишь остов.

19 сент. 1994 г. состоялось освящение восстановленной Михаило-Архангельской ц.; возведена колокольня. На переданной мон-рю территории выстроены архиерейский, игуменский и келейные корпуса, трапезный корпус с домовым храмом во имя Жен-мироносиц, гостиница для паломников с колокольней и надвратным храмом во имя свт. Григория Паламы, дом для духовенства, каменная ограда, хозяйственные постройки, разбиты огороды, сады, заведена пасека, вырыт пруд, в к-ром разводится рыба, основаны художественная и швейная мастерские, устроены купальни на св. источнике и на пруду, деревянная надкладезная часовня. К нач. 2017 г. в обители проживали 28 сестер.

Среди святынь М. а. м.— образ «Покров Архангела Михаила», заказанный в 1997 г. для мон-ря еп. Ульяновским и Мелекесским *Проклом (Хазовым),* Казанская икона Божией Матери, почерневший лик которой просветлел в мон-ре, икона свт. Иоанна (Максимовича), архиеп. Сан-Францисского и Западноамериканского, с частицей мощей и Иверский образ Божией Матери, привезенный с Афона в 2016 г., а также ковчег с частицами мощей 18 святых, в т. ч. равноап. Марии Магдалины, святителей Игнатия (Брянчанинова), Тихона Задонского, прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и мц. Варвары, преподобных Пимена Великого, оптинских старцев, Александра Свирского, Зосимы Соловецкого и др.

С 1995 г. настоятельницей М. а. м. является игум. Магдалина (Митропольская), переведенная из *коломенского Ново-Голутвина во имя Святой Троицы женского монастыря.*

Арх.: ГАУО. Ф. 185. Оп. 2. Ед. хр. 24.

Лит.: *Феоктистов А.* Михаило-Архангельский жен. мон-рь // Русские мон-ри: Средняя и Нижняя Волга. М., 2004. С. 320–333; *Дубовик Н. А.* Долгий путь к любви. Ульяновск, 2011.

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Тульчинской и Брацлавской епархии УПЦ) находится в пос. Чечельнике Чечельницкого р-на Винницкой обл. Основан решением Синода УПЦ от 27 окт. 2015 г. при храме во имя арх. Михаила (1996). Ок. 1818 г. в Чечельнике на средства ген.-фельдмаршала И. В. Гудовича (1741–1820) вместо 2 небольших Михайловской и Покровской



Церковь во имя арх. Михаила. 1996 г. Фотография. 2012 г.

церквей был построен кирпичный 3-престольный храм во имя свт. Иоанна Златоуста, арх. Михаила и в честь Покрова Пресв. Богородицы. Ген.-майор гр. А. И. Гудович (1782–1867), сын фельдмаршала, заказал для церковной колокольни глав-

ный колокол. На колоколе, «отлитом усердием действительного тайного советника графа Андрея Ивановича Гудович и дочери его Анны Андреевны Трубецкой и Екатерины Николаевны Орловой в Чечельницкую церковь 1860 года июня 27 дня, весу 107 пудов 18 фунтов», была сделана соответствующая надпись. Летом 1937 г. храм был взорван, кирпич использовали при строительстве школы.

В 1996 г. на фундаменте старой церкви был возведен 5-главый кирпичный храм во имя арх. Михаила с 52-метровой колокольней. В нач. XXI в. при церкви существовало сестричество, основанное настоятелем архим. Пименом (Старчаком), в 2015 г. принявшим схиму с именем Иона. Сестры активно занимались социальным служением: ухаживали за больными и бездомными, готовили пищу для нуждающихся. 20 окт. 2015 г. на приходском собрании священнослужители и прихожане приняли решение о преобразовании сестричества в мон-рь.

31 окт. 2015 г. в обители была совершена первая Божественная литургия, к-рую возглавил митр. Тульчинский и Брацлавский *Ионафан (Елецких)*. За богослужением митрополит возвел бывш. насельницу *киевского в честь Покрова Пресвятой Богородицы женского монастыря* мон. Серафиму (Смагло) в сан игумении М. м. К нач. 2017 г. в новообразованном мон-ре проживали ок. 50 сестер. В М. а. м. помимо храма имеются келейный корпус, ограда, хозяйственные службы.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: *Бантыш-Каменский Д. Н.* 39-й генерал-фельдмаршал гр. И. В. Гудович // *Он же.* Биографии рос. генералиссимусов и генерал-фельдмаршалов, с 48 портр. СПб., 1840. Ч. 3. С. 10–25; Гудовичи // *Модзалевский В.* Малороссийский родословник. К., 1908. Т. 1. С. 355–356; *Вовк С. Т., Косакивский В. А., Таранец С. В.* Нариси з історії Чечельника: З найдавніших часів до наших днів. Вінниця, 2000; Гудович Иван Васильевич: (1741–1820) // Военный энцикл. словарь. М., 2001. Т. 1. С. 481; *Нестеров С.* «Воин и просвещенный патриот»: Об участнике Отечественной войны 1812 г. ген. А. И. Гудовиче: (1781–1867) // Моск. журнал. 2009. № 1; Приходы и церкви Подольской епархии / Под ред. свящ. Евфимия Сецинского. Белая Церковь, 2009. С. 640, 649, 652, 714.

Д. Б. К.

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЖЁНСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Хустской и Виноградовской епархии УПЦ), находится в с. Забродь (Драгово) Хустского р-на Закарпатской обл.,



Мон-рь во имя арх. Михаила в с. Забродь. Фотография. 2014 г.

Украина. В 1705 г. в с. Драгове был устроен скит в честь Покрова Пресв. Богородицы, приписанный к близлежащему Угольскому Успенскому мон-рю. Освящение скитской Покровской ц. совершил *Иосиф (Стойка)*, 1-й правосл. епископ Мараморошский, Экзарх К-польского патриарха в Трансильвании. В 1-й пол. XVIII в. в скиту проживал Мараморошский еп. Досифей (Феодорович). В 1788 г. обитель была ликвидирована габсбургскими властями.

К 1929 г. в с. Драгове проживало 293 прихожанина, к-рые воссоединились с православной Церковью в 1919–1920 гг., действовал приходский храм. Возрождение монашеской жизни в селе отмечено в нач. 30-х гг. XX в. с образования Михаило-Архангельского жен. скита, приписанного к Липчанскому Рождество-Богородичному жен. мон-рю. Духовником скита стал иером. Викентий (Орос; 1901–1982), насельник Городиловского Свято-Троицкого муж. скита близ г. Хуст. Новый скит был основан непосредственно на территории села, недалеко от железнодорожной станции Забродь, где одному из местных жителей удалось выкупить земельный участок. Руины старого скита, располагавшегося в окрестностях села, заросли лесом.

В обители была поставлена временная часовня, в 1934 г. иером. Викентий (Орос) заложил, а в 1935 г. построил и архим. Матфей (Вакаров) освятил храм во имя арх. Михаила. Местный житель Стефан Гудь с прихожанами купил для мон-ря колокол, к-рый осенью 1937 г. был освящен архим. Матфеем (Вакаровым). Ок. 1939–1940 гг. в М. а. м. были построены два 2-этажных корпуса, в которых располагались домовый храм, кельи, трапезная и склад. В 1937 г. скит официально стал самостоятельным, духовником до 1949 г. оставался иером. Викентий. В 1939 г. в обители проживали 7 сестер, в 1955 г.– 16 сестер во главе с мон. Вассой (Росохой). В 1958 г. местные власти отняли у обители почти все земельные наделы (*Данилец.* 2005. С. 79).

27 июля 1960 г. скит был закрыт, сестер перевели в мон-ри сел Липча и Чумалево. Здания обители были переданы Хустской фетрофильцевой фабрике, изготовлявшей головные уборы. В кон. 1988 г. мон. Евфимия (Пацкан) обращалась к местным властям с просьбой возродить обитель. В 1990 г. фабрика передала помещения Мукачевско-Ужгородской епархии для возрождения обители. 23 нояб. 1990 г. еп. Евфимий (Шутак) назначил настоятельницей М. а. м. игум. Митродору (Поп). В 1991 г. была построена часовня во имя апостолов Петра и Павла, 21 нояб. 1993 г. освящен новый храм арх. Михаила, в 1999 г.– домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». В мон-ре хранится ковчежец с частицами мощей преподобных отцов Киево-Печерских и др. святых, чтимые списки иконы Божией Матери «Живоносный Источник», Иверского образа. На территории обители находится источник св. воды, почитаемый чудотворным.

К янв. 2017 г. в М. а. м. проживали 11 сестер. Насельницы занимаются рукоделием, обрабатывают монастырское поле.

Арх.: ГА Закарпатской обл. Ф. Р–1490. Оп. 4. Д. 37.

Лит.: *Сирохман М. В.* Церкви України: Закарпаття. Львів, 2000; *Данилец Ю.* Правосл. монастирі Хустського р-ну: (XX ст.). Ужгород, 2005[2].

В. Г. Пидгайко

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА МОНАСТЫ́РЬ, расположен в горных пещерах в долине р. Русенски-Лом в 3 км от с. Иванова, в 18 км южнее г. Русе (Болгария). Письменные сведения о мон-ре скудны. В Житии болгарского патриарха свт. *Иоакима I* (1235–1246) упоминается, что, покинув мон-рь на Св. Горе, он пришел на Дунай и поселился в келье, устроенной в горе в местечке «над Красном» (совр. с. Красен). Вместе с 3 учениками он высек в толще горы ц. в честь Преображения Господня; впосл. Иоаким стал известен своей

отшельнической жизнью, его посетил болг. царь Иоанн Асень II и подарил золото. На эти деньги Иоаким выстроил мон-рь во имя арх. Михаила. Время основания мон-ря можно восстановить из Жития св. Иоакима: это произошло в начале царствования Иоанна Асеня (взошел на болг. трон в 1218), до того как Иоаким был избран патриархом (1235) в Тырнове, т. о., мон-рь возник в 20-х или 30-х гг. XIII в. Эти сведения являются единственной достоверной информацией о мон-ре. Упомянутое в Житии с. Красен до сих пор находится в долине р. Русенски-Лом в 16 км южнее г. Русе. Опираясь на сведения из Жития св. Иоакима, М. а. м. можно было соотнести с одним из пещерных мон-рей, расположенных вблизи совр. с. Иванова (др. письменные и археологические сведения, к-рые могли бы указать на точное расположение мон-ря, отсутствуют). В известняковых скалах по берегам р. Русенски-Лом сохранилось неск. церквей с росписями XIII–XV вв. и множество помещений, высеченных в склонах гор. Устройство и украшение церквей росписями на протяжении более века свидетельствует об интенсивной монашеской жизни в этом районе



Вход в одну из пещер комплекса скальных мон-рей арх. Михаила

в средние века. С 1978 г. комплекс пещерных храмов является археологическим заповедником «Ивановские скальные церкви».

На правом берегу реки в местности Писмата сохранились почти полностью разрушенные церковь и парекклисион. Лучше сохранился парекклисион, его потолок и сев. стена высеченные в горе, части вост. и зап. стен и вся юж. стена пристроены позже. Алтарное пространство выделено благодаря более высокому уровню пола. Высечены апсида и протезисная ниша (жертвенник). Юж. стена рухнула, частично обрушился потолок, поэтому парекклисион известен под названием «Об-



Удавление Иуды Искариота. Роспись пещерной церкви комплекса скальных мон-рей арх. Михаила. XIV в.

рушенная церковь». Тем не менее внутри храма фрагментарно сохранились фрески. Стиль этих росписей чрезвычайно близок ранним фрескам в ц. во имя апостолов Петра и Павла в Велико-Тырнове (Болгария) и церкви мон-ря *Милешева* (Сербия). На основании их стилистического сходства можно предположить, что фрески в «Обрушенной церкви» были созданы в 30-х гг. XIII в. На сев. стене с востока на запад следуют композиции «Собор архангелов», ктиторская композиция, «Явление Христа женам-мироносицам» и «Исцеление расслабленного в Вифезде». Композиция «Собор архангелов», расположенная в наосе перед алтарем, позволяет сделать вывод о том, что церковь была посвящена св. архангелам. В пользу этого предположения говорит и ктиторская композиция: патроном выступает арх. Михаил, фигура ктитора не сохранилась, но видна часть надписи: «Всем болгаром». Надпись напоминает хорошо известную формулу из титулатуры болгарских царей «царь всех болгар» и позволяет предположить, что представленным на фреске ктитором был болг. царь. Ктитор мог быть изображен в короне и имп. одеждах, подносящим патрону модель церкви. В небесном сегменте изображен благословляющий Христос. Сохранившиеся фрагменты композиций на потолке «Обрушенной церкви» являются частью цикла, посвященного деяниям и чудесам архангелов. Этот цикл является одним из самых ранних и развернутых аналогичных циклов в византийском мире. Можно идентифицировать сцены: «Гостеприимство Авраама», «Сон Иакова», «Борьба Иакова с ангелом», «Несение ковчега завета», «Явление ангела Иисусу Навину», «Чудо в Хонех», «Явление ангела Валааму» и «Исцеление расслабленного в Вифезде». Е. Бакалова отмечает, что идейная программа фресок церкви связана с идеологией, господствовавшей в средневек. Болгарии и выраженной в использовании визант. формул и моделей, в т. ч. визант. культа св. архангелов, тесно связанного с имп. идеологией. В искусстве эта идеология подчеркивается сопоставлением визант. василевса и ветхозаветных персонажей, объединявших духовную и светскую власть (напр., прор. Давида или Иисуса Навина), покровительством архангела полководцу-победителю. Функция «Обрушенной церкви» неизвестна, но ее датировка, имя арх. Михаила и ктиторская композиция бесспорно указывают на ее связь с М. а. м.

Маловероятно, что «Обрушенная церковь» являлась кафоликоном, скорее им был более просторный храм, расположенный на той же горной площадке. В нем сохранились фрагменты настенной живописи: композиция «Видение Петра Александрийского» и изображение св. целителя. Горная порода хорошо обработана, но не так тщательно, как в «Обрушенной церкви». Юж. стена также достраивалась (сейчас разрушена). Недалеко от этих 2 церквей в местности Писмата находится множество высеченных в горах келий и помещений, однако их функция неясна. Вероятно, они входили в один монастырский комплекс.

На том же берегу реки есть др. церковь, фрески к-рой, вероятно, датируются XIII в., известная как Господев-Дол (Господний овраг). На фресках идентифицируются изображения Христа Ветхого денми, Мандилион и Керамион, образы святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Германа К-польского, Власия Севастийского, Модеста Иерусалимского, Николая Чудотворца, Спиридона Три-

мифунтского и св. целителей Космы и Дамиана в алтаре. Бóльшая часть фресок утрачена и известна по старым схемам. Сохранились также фрагменты композиций «Сошествие во ад», «Вознесение» и «Успение». Л. Мавродинова предполагает, что и эта церковь была частью М. а. м.; включение святых Власия, Модеста, Космы и Дамиана в программу декорации алтаря связана с почитанием их как покровителей земледелия и скотоводства; на присутствие рядом монастырских пастбищ указывает наличие водных резервуаров. Над изображением Христа Ветхого денми открыта т. н. надпись Иво Грамматика (датируется не позднее 1322, года смерти болг. царя Георгия II Тертера).

На юге от Господева-Дола, на правом берегу р. Русенски-Лом, расположена еще одна церковь с фресками, т. н. соборная церковь. Она состоит из наоса и помещения (парекклисиона). Стилистические особенности живописи наоса позволяют отнести время ее создания к XIV в., а фрески парекклисиона, вероятно, были созданы веком позже. В наосе сохранились изображения епископов в алтаре, на сев. стене — ктиторская композиция, на потолке (живопись сильно разрушена) — фрагменты сцен «Благовещение», «Рождество Христово», «Сретение», «Крещение», «Преображение», «Воскресение Лазаря», «Вход в Иерусалим», «Распятие», «Сошествие во ад». В парекклисионе сохранились фрагменты сцены «Пятидесятница». Ктитором росписи является женщина, изображенная в монашеском облачении и с нимбом; она подносит модель церкви святым Феодору Тирону и Феодору Стратилату. Принимая во внимание особенности иконографии, Мавродинова предположила, что здесь изображена Феодора, дочь валашского воеводы Ивана I Басараба и 1-я жена болг. царя *Иоанна Александра*, насильственно постриженная в монашество после 2-го брака царя. Эта версия позволяет датировать фрески периодом после 1347 г. Нет точных данных, к-рые указывали бы на связь этой церкви с М. а. м. Предположив, что ктитором была монашествующая царица Феодора, Мавродинова считала, что и эта церковь была частью мон-ря, а дарение средств на возведение церквей в долине р. Русенски-Лом объясняла своеобразной «семейной традицией» наследников Иоанна Асеня II. Однако не исключено существование и другого мон-ря, сведений о к-ром не сохранилось.

Лит.: *Grabar A.* Les fresques d'Ivanovo et l'art des Paléologues // Byz. 1957. Vol. 25/27. P. 581–590; *Velmans T.* Les Fresques d'Ivanovo et la peinture byzantine à la fin du Moyen Âge // J. des savants. 1965. N 1. P. 358–412; *Бакалова Е.* Ивановските стенописи и идеите на исихазма // Изкуство. София, 1976. № 9. С. 14–21; *она же.* Принос към изследването на царската идеология в средновековна България: (Стенописите в църквата «Св. Архангел Михаил» край Иваново) // Проблеми на изкуството. София, 1988. № 3. С. 31–45; *Мавродинова Л.* Стенописите от времето на цар Иван Асен II при Иваново // Изкуство. 1976. № 9. С. 7–13; *она же.* Стенописите в църквата при Господев дол до Иваново // Там же. 1980. № 10. С. 10–14; *она же.* Коя е лаврата «Архангел Михаил», където е писан Висариновият патерик // ГСУ, ЦСВП, 1987. София, 1990. Т. 1. С. 407–419; *она же.* Стенната живопис на скалните църкви в лаврата «Архангел Михаил» при Иваново // Там же. 1988. София, 1991. Т. 2 (82). С. 175–202; *Йорданов С.* Скалният манастир «Свети Архангел Михаил» при с. Иваново. Варна, 2009.

Л. Д. Домозетски

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Карасукской и Ордынской епархии Новосибирской митрополии), расположен в с. Козиха Ордынского р-на Новосибирской обл. В 1996 г. по инициативе группы монашествующих во главе с иером. Артемием (Снигуром; впосл. епископ Петропавловский и Камчатский) в дер. Малоирменке началось строительство каменного храма во имя арх. Михаила (см. *Михаила Архангела женский монастырь* в дер. Малоирменке Ордынского р-на Новосибирской обл.).



Мон-рь во имя арх. Михаила в с. Козиха. Фотография. 2014 г.

17 июля 1997 г. Синод благословил открытие мон-ря; наместником назначен иером. Артемий (Снигур), возведенный в сан игумена. Вскоре братия (ок. 15 чел.) переехала из дер. Малоирменки в с. Козиха. Местные власти передали общине заброшенный кирпичный гараж, построенный в 70-х гг. XX в. на месте 5-купольного деревянного храма во имя арх. Михаила. Эта церковь была возведена в 1903 г. на пожертвования жителей с. Козиха и освящена в 1906 г. архиеп. Томским и Барнаульским свт. *Макарием (Невским)*. 21 нояб. 1930 г., в день престольного праздника, служащий в храме свящ. Василий Краснопёров был арестован и в 1931 г. расстрелян по обвинению в антисоветской агитации. В церкви устроили клуб, в к-ром показывали немое кино для жителей села, затем строение разобрали на бревна.

Насельники перестроили гараж под храм, 1-е богослужение состоялось на Пасху 1997 г. В 2003 г. окончательно завершилась внутренняя перепланировка помещения, сооружены железобетонные перекрытия, надстроен 2-й этаж. В здании помимо храма находятся также кельи и трапезная. К нач. 2017 г. в М. а. м. возводится храм во имя Сошествия Св. Духа на апостолов. На территории мон-ря расположены слесарная, столярная и швейная мастерские, автопарк, имеются земли под посев зерновых культур. В обители выпекают хлеб, разводят крупный рогатый скот, лошадей. Братия занимается сельским хозяйством. В окрестностях находятся монастырская пилорама, пасека, пруд для разведения рыбы и сенокосные угодья.

С дек. 2000 г. священноархимандритом мон-ря является митр. Новосибирский и Бердский Тихон (Емельянов). После хиротонии в 2011 г. игум. Артемия (Снигура) во епископа Петропавловского и Камчатского наместником М. а. м. стал иером. Феодосий (Чащин), который в 2012 г. был хиротонисан во епископа Каинского и Барабинского. В том же году наместником был поставлен иером. Павел (Григорьев) с возведением в сан игумена. 8 янв. 2016 г. он был хиротонисан во епископа Колыванского, викария Новосибирской епархии. Кроме того, еще 4 архиерея были насельниками обители: Николай (Чашин), архиеп. Салехардский и Новоуренгойский,

Лука (Волчков), еп. Искитимский и Черепановский, Матфей (Копылов), еп. Анадырский и Чукотский, и Феодор (Малаханов), еп. Вилючинский, викарий Петропавловской епархии.

Главной святыней М. а. м. является Иверская икона Божией Матери, написанная на Св. земле в кон. XIX — нач. XX в. для иконостаса церкви с. Решеты Кочковского р-на Новосибирской обл. После закрытия и разрушения храма икона находилась у местного жителя. Он закрывал св. образом бочку с соленьями, использовал как перегородку в свинарнике. После смерти крестьянина его родственница принесла мирянке С. Г. Протасенко, пострадавшей в годы репрессий, почерневшую от грязи икону. Уже после смерти Протасенко, в 90-х гг. XX в., ее племянница Е. М. Шульга отдала святыню игум. Филиппу (Новикову), благочинному Центрального областного окр. Новосибирской епархии. Ежегодно на вечернюю службу понедельника Светлой седмицы икону из М. а. м. привозят в Троице-Владимирский собор, расположенный на монастырском подворье в Новосибирске. Летом 2012 г. икону пронесли крестным ходом по с. Решеты.

В мон-ре хранятся 2 ковчега с частицами мощей святых, икона прп. Сергия Радонежского с частицей мощей, образ блж. Матроны Московской с частицей мощей.

Насельники М. а. м. духовно окормляют прихожан подворья в г. Новосибирске, жителей Ордынского р-на (села Верх-Ирмень, Красный Яр, дер. Нов. Шарап, пос. Петровский, дер. Верх-Чик).

Арх.: ЦНЦ.

Д. Б. К.

МИХАЙЛА АРХА́НГЕЛА ЦЕ́РКОВЬ (СВИ́РСКАЯ) В СМОЛЕ́НСКЕ, памятник смоленского церковного зодчества XII в. Построена в период правления кн. Давида Ростиславича (1180–1197) в его загородной резиденции на зап. окраине Смоленска, на левом берегу Днепра близ впадения Смядыни (совр. адрес: Парковая ул., д. 2а). В Ипатьевской летописи под 1197 г. в похвальном слове усопшему князю говорится, что он «по вся дни ходя ко церкви святаго архистратига божия Михаила, юже бе сам создал во княжении своем, такое же несть в полунощной стране, и всим приходящим



Церковь арх. Михаила. 1180–1194 гг.

к ней дивитися изрядней красоте ея, иконы златомь и серебромь и жемчугомь и камениемь драгим украшены, и всею благодатью исполнены» (ПСРЛ. Т. 2. С. 703–704). Сведения о том, что к моменту смерти кн. Давида храм был не только возведен, но и роскошно украшен, позволили исследователям уточнить датировку строительства 1180–1194 гг. (*Воронин, Рапопорт.* 1979. С. 372). С кон. XV в. при церкви существовал мон-рь (*Трофимовский.* 1864. С. 214), в документах 1609 г., освещающих период осады Смоленска польским кор. Сигизмундом III, он упоминается среди обителей, где остановились вражеские войска (АИ. 1841. Т. 2. С. 318. № 266). На гравюре В. Гондиуса 1634–1636 гг. церковь изображена без главы, ее барабан покрыт растительностью. В документах кон. XVIII в. упоминается устроенный в диаконнике придел во имя прп. Алексия, человека Божия, святого покровителя царя Алексея Михайловича, т. о., вероятно, церковь была возобновлена и перестроена в период его правления, после взятия рус. войсками Смоленска в 1564 г., однако мон-рь при этом возобновлен не был. Известно, что в кон. XIX в. существовал антиминс, выданный в нояб. 1713 г. Смоленским митр. Сильвестром для освящения ц. в честь чуда архистратига Михаила; освящение состоялось после завершения масштабных ремонтных работ. В 1733 г. на месте жертвенника был устроен придел во имя прп. Александра Свирского, благодаря чему сама церковь получила название Свирской. В 1833 г. к церкви с запада был пристроен придел во имя князей Бориса и Глеба. Во время Отечественной войны 1812 г. близ церкви располагалась франц. батарея, здание пострадало от артиллерийского огня и было разграблено. После восстановления церкви Александро-Свирский придел был переосвящен во имя блгв. кн. Александра Невского — святого покровителя имп. Александра I. В 30-х гг. XX в. богослужения были прекращены. В 1990 г. церковь была передана Смоленской епархии, освящена в 1994 г.

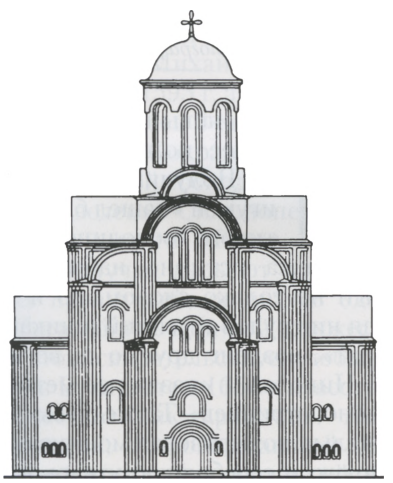
Архитектура. В архитектурном плане М. а. ц.— самый яркий и лучше всего сохранившийся памятник, являющийся примером направления в древнерус. церковном зодчестве, возникшего в кон. XII в. Если более ранние памятники Смоленска, такие как церкви ап. Иоанна Богослова и апостолов Петра и Павла, относятся к киевской архитектурной школе, то М. а. ц. представляет новый тип храма — центрическую столпообразную церковь с 3 притворами и 3-лопастным завершением фасадов, вертикальная динамика объемов к-рой подчеркнута элементами декора. Этот тип, возникший в полоцком зодчестве XII в., получил развитие в храмоздательстве Смоленска и попал в Вел. Новгород (ц. св. Параскевы на Торгу, 1207) и Рязань (Спасский собор в Ст. Рязани, кон. XII в.). Генезис типа



Церковь арх. Михаила. Фотография. Нач. XX в.

связан с проникновением в строительство зап. княжеств элементов романо-готической архитектуры и «стиля 1200 года» (рукава трансепта оформлены дополнительными апсидиолами, прямоугольные боковые апсиды, внутристенные обходы, подчеркнутый вертикализм, пучковые пилястры и др.).

Церковь представляет собой крестово-купольный 4-столпный одноглавый 3-апсидный храм (размер без притворов 23,6×16,3 м). Для него характерна динамичная пирамидальная композиция, составленная из симметричных в плане объемов: к центральному четверику с 3 сторон по осям здания примыкают равновеликие притворы. С востока притворам соответствует полуциркульная центральная апсида, объем к-рой контрастирует с пониженными боковыми апсидами, имеющими снаружи прямоугольный абрис при полукруглом внутреннем. Т. о., общий план церкви приближен к равноконечному кресту и имеет ярко выраженный центрический характер. По результатам археологических раскопок у сев. и юж. притворов были выявлены остатки небольших полуциркульных апсидиол, не имевших алтарей, но создававших дополнительный нижний ярус в сложной объемно-пространственной композиции. Храм имеет 3 яруса окон. Барабан поставлен на квадратный пьедестал.



Церковь арх. Михаила. Реконструкция П. Д. Барановского

Характерным архитектурным элементом храма было 3-лопастное завершение фасадов. На фасадах устремленность композиции вверх подчеркивало обилие вертикальных членений – пучковых лопаток сложного профиля с тонкой полуколонкой по центру. Основной объем был декорирован аркатурным поясом, а фасады притворов украшены киотами над входами, декоративными нишами и крестами. Первоначально стены церкви были оштукатурены.

Внутреннее пространство отличалось цельностью и преобладанием вертикали. Притворы были полностью открыты внутрь храма и разделены на 2 яруса, в нижнем помещались приделы, в верхнем – хоры (ныне деление сохр. только в зап. притворе). В зап. стене первоначально существовали проходы, соединявшие хоры всех 3 притворов.

Основной массив стен, столбы, подпружные арки и барабан сложены из плинфы, при этом чередуются порядковая кладка и кладка с утопленным рядом. В нач. XVIII в. при перестройке верхняя часть церкви была переложена и получила скатное покрытие (при сохранении подпружных арок и частично барабана), в стенах притворов прорезаны крупные 8-гранные окна, сбиты центральные полуколонки пучковых лопаток, сломаны апсидиолы приделов. В посл. четв. XVIII в. при церковном старосте купце В. Г. Хлебникове вокруг храма была сооружена кирпичная ограда (ныне разобрана) с надвратной колокольней (1780). В кон. XVIII – нач. XIX в. были также образованы круглые окна по центру стен основного объема храма над уровнем притворов.

В 1964 г. по проекту П. Д. Барановского было выполнено кровельное покрытие, выдержанное в формах, характерных для XVIII в. Научная реставрация фасадов и интерьера по проекту С. С. Подъяпольского и Т. Е. Каменевой проводилась с 1978 г. до нач. 90-х гг. XX в., частично воссозданы элементы архитектуры XII в., напр. оригинальные окна.

Живопись. Храм был первоначально расписан в кон. XII в. (?). Живопись покрывала стены, своды, оконные откосы, имелась также в киотах на фасадах, однако утраты столь велики, что реконструировать систему росписи невозможно. Сохранились лишь нек-рые фрагменты орнамента и часть многофигурной сцены на сев. стене сев. притвора. В. Г. Брюсова предположила, что здесь могла размещаться ктиторская композиция с изображением семейства кн. Давида Ростиславича (*Брюсова*. 1967. С. 88), однако эта гипотеза была опровергнута Н. Н. Ворониным (*Воронин*. 1977. С. 133). Роспись XII в. имеет 2 слоя записи, относящихся к XVIII в. и к 1837 г. (также сохр. фрагментарно). По стилю и технике исполнения древняя живопись близка к фрескам Вел. Новгорода и Владимира 2-й пол. XII в., в ней заметно использование темперы по фресковой основе, характерное и для др. памятников Смоленска.

Лит.: *Трофимовский Н. В.* Ист.-стат. описание Смоленской еп. СПб., 1864. С. 213–217 (переизд.: Смоленск, 2013); *Писарев С. П.* Княжеская местность и храм князей в Смоленске. Смоленск, 1894; *Брунов Н. И.* Извлечение из предв. отчета о командировке в Полоцк, Витебск и Смоленск в сент. 1923 г. М., 1926; *Алешковский М. Х., Подъяпольский С. С.* Новые данные о церкви Михаила-архангела в Смоленске // Сов. Арх. 1964. № 2. С. 231–236; *Каргер М. К.* Зодчество древнего Смоленска XII–XIII вв. Л., 1964; *Брюсова В. Г.* Вновь открытые фрески ц. Архангела Михаила в Смоленске // Культура и искусство Др. Руси. Л., 1967. С. 82–89; *Воронин Н. Н.* Смоленская живопись XII–XIII вв. М., 1977; *Подъяпольский С. С.* Церковь архангела Михаила // *Воронин Н. Н., Раппопорт П. А.* Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 163–195; *Раппопорт П. А.* Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982; *Каменева Т. Е., Подъяпольский С. С.* Реставрация ц. Михаила Архангела в Смоленске: Предв. итоги // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 2001. Вып. 4. С. 44–55; СПАМИР: Смоленская обл. М., 2001. С. 11, 248–250; *Беляев Л. А.* Романо-готический след в строительстве зап. городов Руси (сер. XII – 1-я треть XIII в.) // История: Дар и долг: Юбил. сб. в честь А. В. Назаренко. М., 2010. С. 12–24.

А. А. Климкова

МИХАЙЛА И ГАВРИЙЛА АРХА́НГЕЛОВ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ (Кишинёвской епархии Кишинёвской и всея Молдавии митрополии), находится в с. Киштелница (р-н Теленешть, Республика Молдова), к-рое впервые упоминается в 1698 г. Оно располагалось на берегу речки Сагала, левого притока р. Рэут, и к нач. XVIII в. называлось Хойманешть. Мон-рь основан 18 марта 1991 г. по инициативе настоятеля киштелницкой ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила (1862) архим. Никандра (Мунтяну) и группы монашествующих. Первая монашеская община состояла из 5 насельников, уроженцев сел Киштелница и Вережень: архимандрита, 3 монахов и послушника. 25 дек. 1991 г. Синод РПЦ благословил открытие мон-ря и утвердил наместником архим. Никандра (Мунтяну). 9 янв. 1992 г. Министерство культуры и культов Республики Молдова зарегистрировало в качестве юридического лица монашескую общину мон-ря.

Архим. Никандр и насельники реконструировали здания приходской общины. В нач. 90-х гг. XX в. во дворе ц. архангелов Михаила и Гавриила на месте приходской школы был построен монастырский корпус. Насельниками был отремонтирован старый приходский дом, преобразованный

архим. Никандром в монастырскую трапезную с кухней.

В 1992 г. по благословению митр. Кишинёвского и всея Молдавии *Владимира (Кантаряна)* и по решению Синода архим. Никандр открыл при М. и Г. М. школу псаломщиков.

7 окт. 2000 г. решением Синода архим. Никандр был назначен настоятелем *Гербовецкого в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. Школа псаломщиков вместе с ее основателем и руководителем архим. Никандром была переведена в Гербовецкую обитель.

С 2000 г. настоятелем мон-ря является иером. (впосл. архимандрит) Серафим (Принос), ранее несший послушание благочинного. В 2000 г. в монастыре проживали 7 монахов, в 2016 г.— 10 насельников, в т. ч. архимандрит, иеромонах, 2 монаха, 6 послушников.

Храмы и некрополь. Каменная ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила была возведена в 1856 г. на краю села, близ сельского кладбища, и освящена 13 дек. 1862 г. Церковь построена в рус. стиле и традиционно подразделяется на алтарь, наос и пронаос. На 8-гранной кровле доминирует глухой барабан с главкой, увенчанной крестом из кованого металла. К церковной паперти примыкает 3-уровневая колокольня. Колокола располагаются на 3-м уровне. Над пронаосом находятся хоры. В 1907 г. церковь была отремонтирована, вместо тесовой кровли положен оцинкованный лист. В 1961 г. храм был закрыт, в 2000 г. отремонтирован. С 2006 г. здесь производились ремонтно-реставрационные работы. В ночь на 30 апр. 2015 г. церковь пострадала в результате пожара. В юж. части, на паперти и пронаосе, вплотную к Гавриило-Михайловскому храму была пристроена зимняя ц. во имя вмч. Пантелеимона, в к-рую можно войти через наос ц. архангелов Михаила и Гавриила. Форма Пантелеимонова храма — квадратная, без разделения наоса и пранаоса. Роспись стен отсутствует. К церкви архангелов в сев. части сделана симметричная пристройка.

В селе построена приходская церковь во имя свт. Николая Чудотворца, к-рая окормляется насельниками. На территории мон-ря располагается одно из старых сельских кладбищ. Близ ц. архангелов Михаила и Гавриила сохранились неск. могил клириков прихода. Мон-рь имеет собственное хозяйство, ему принадлежат 5 га земли и скотный двор.

Лит.: ЖМП. 1992. № 3. Офиц. ч. С. 8; Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova: Studii enciclopedice. Chişinău, 2013. P. 711–712.

Л. П. Алферьева

МИХАИЛО-АРХА́НГЕЛЬСКИЙ ЧЕРЕМИ́ССКИЙ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ — см. *Черемисский во имя архангела Михаила мужской монастырь*.

МИХА́Й-ВОДЭ́ [румын. Mihai-Vodă], мон-рь во имя свт. Николая, еп. Мирликийского (1591–1862); метох (подворье) афонского мон-ря *Симонопетра*, резиденция господарей Валахии. С 1994 г. действует как приходская церковь (освящена 31 окт. 1999) Бухарестской архиепископии (митрополия Мунтении и Добруджи) Румынской Православной Церкви (РумПЦ). Расположен в центре Бухареста, на набережной р. Дымбовицы, на бульваре Индепенденцеи (Независимости). Исторический памятник Румынии (с 23 апр. 1955).



Мон-рь Михай-Водэ. Фотография. 80-е гг. XX в.

История. На территории М.-В. в XX в. проводились археологические раскопки, в результате которых были обнаружены следы гето-дакского поселения (ок. 2 тыс. лет до Р. Х.). Первое упоминание о М.-В. относится к марту 1591 г. Возвращаясь из 2-летнего странствия по России и Польше, патриарх К-польский *Иеремия II (Транос)*, сопровождаемый митр. Монемвасийским *Иерофеем* и архиеп. Элассонским Арсением, во 2-й раз побывал в Валахии. В Бухаресте, входившем в то время в состав *Унгро-Влахийской митрополии* РумПЦ в юрисдикции К-польского Патриархата, патриарх встретился с игум. Евгением из мон-ря Симонопетра. В патриаршей грамоте, выданной игумену по его просьбе, упоминаются обстоятельства основания М.-В. баном (наместником) Мехединца Михаем (впосл. заместитель наместника Крайовы, господарь Валахии в 1593–1601 Михай II Храбрый из династии Басараб). Согласно грамоте, мон-рь Симонопетра уже имел метох в ц. во имя свт. Николая, построенной великим постельничим Гиормой и его супругой Каплей в окрестностях Бухареста (1564; ныне в центре города), на склоне горы у р. Дымбовицы, на месте деревянной церкви, упоминаемой в источниках с 1-й пол. XV в., времени правления в Валахии господаря Влада III Басараба (Дракулы) (30–40-е гг. XV в.). Однако, ввиду того что местность была заболоченной и «нездоровой», монахи, несмотря на многочисленные пожертвования в мон-рь, не могли там жить. Игум. Евгений просил сохранить старое подворье, оставив его под присмотром 2 или более монахов, и построить новый монастырь в более подходящем месте. Получив разрешение, игумен «нашел благочестивого господина Михая бана, мужа истинно набожного», к-рый не только словом, но и «не щадя ни трудов и усилий и никаких затрат», воздвиг другую ц. во имя свт. Николая и «назвал ее метохом симонопетринцев». Также он выстроил кельи, пожертвовал мон-рю села, золотую и серебряную утварь и др. Грамотой от 5 окт. 1591 г. патриарх закрепил положение М.-В. в качестве метоха Симонопетры, а также патриаршей ставропигии (церковь была освящена им) (Călători străini. 1971. Vol. 3. P. 300–302).

Румынская летописная традиция подтверждает, что М.-В. был основан по инициативе господаря Михая II Храброго, однако события описаны несколько иначе. Согласно источникам, среди предположений о происхождении Михая II высказывались версии о том, что он незаконнорожденный сын господаря Валахии Пэтрашку Доброго. Это навлекло на Михая II подозрения со стороны господаря Михни II Турка, видевшего в нем претендента на трон. Валашский летописец Раду Попеску писал, что, когда Михая II вели на суд господаря, он попросил стражу разрешить ему помолиться

в ц. во имя свт. Николая (в 1-м метохе Симонопетры). Молитвы Михая II были услышаны, и 12 бояр засвидетельствовали на суде, что он не является господарским сыном. Это спасло ему жизнь, и в благодарность свт. Николаю Михай II воздвиг в его честь новую церковь — буд. М.-В. (*Radu Popescu*. 1984. P. 86–87).

Став господарем в 1593 г., Михай II Храбрый продолжил строительство мон-ря, воздвиг колокольню, построил игуменский дом, трапезную, кухни, погреба. Господарь пожаловал мон-рю 13 сел, купленных им за 472 тыс. аспров, а также село от своей супруги, Станки. Учитывая, что к 1591 г. церковь была уже готова, дата, указанная в поздней надвратной надписи о сооружении церкви в 1594 г. и врат в 1711 г., «во время игумена Иосифа из Милоса», по всей видимости, относится к завершению строительства всего комплекса при Михае II. Мон-рь с того времени стал носить его имя — Михай-Водэ (букв. с румынского — Михай-Воевода). Летом—осенью 1595 г. армия Михая II выдержала здесь 3-месячную осаду тур. войска. Сохранилась грамота 1599 г., в к-рой господарь передавал М.-В. в ведение Симонопетры.

После смерти Михая II (1601) М.-В. получал дары от др. валашских правителей, оставаясь одним из богатейших мон-рей княжества. Об этом свидетельствует побывавший в Бухаресте в 1654 г. известный путешественник архидиак. *Павел Алеппский*, сопровождавший своего отца, патриарха Антиохийского *Макария III* аз-Заима. В путевых заметках в авг. 1657 г. он писал о том, как в одну из суббот он побывал в М.-В., «расположенном на возвышенности на краю города, большого размера и величественного, с тремя главами», и присутствовал на иерейской хиротонии (Călători străini. 1976. Vol. 6. P. 228).

Ввиду своего выгодного положения в непосредственной близости от столицы и наличия мощных стен, служивших надежной защитой монастыря, М.-В. часто был резиденцией и местом убежища валашских господарей. Поэтому его территория активно застраивалась новыми жилыми зданиями. Османский путешественник Эвлия Челеби, участвовавший в войне османов с валашским господарем Михней III (1658–1659) в 1659 г., в мемуарах отмечал, что в Бухаресте и его окрестностях находятся 14 крупных мон-рей, каждый «сродни сильной крепости», первый среди них — М.-В., расположенный на горе и имеющий «сто каменных помещений» (Ibid. P. 715). В XVI–XVIII вв. мон-рь был известен как крупный производитель вина и торговец им, М.-В. принадлежали виноградарские хозяйства Питештской возвышенности и многочисленные пивные погреба и магазины в Бухаресте (*Ionnescu-Gion*. 1899. P. 203).

В 1738 г. в М.-В. располагалась резиденция валашского господаря Константина Маврокордата. В 1761 г. сильный пожар повредил внешние стены и кровли мон-ря. В 1775 г. недалеко от обители был построен новый господарский дворец, который вскоре также сгорел, и господари вновь в качестве резиденции стали использовать М.-В. В 1793 г. господарь Молдавского княжества Александру Морузи принимал во дворце при мон-ре английского посла Р. Эйнсли. Сопровождавший посла Л. Майер сделал зарисовки, сохранились 2 его рисунка. На одном изображен интерьер дворца: барочный свод, софиты с гранями и другие архитектурные элементы указывают на то, что дворец был построен во 2-й пол. XVIII в. На 2-м рисунке представлен общий вид М.-В. со множеством строений (среди которых самые обычные 2-этажные, с лоджиями) вокруг возвышающегося центра — церкви (*Stoicescu*. 1961. С. 46. Ил. 12, 13). Во дворце при М.-В. в 1797–1798 гг. жил господарь Александр Ипсиланти, правивший попеременно в Валахии и Молдавии. Мн. строения мон-ря разрушились в результате землетрясения 26 окт. 1802 г.



Мон-рь Михай-Водэ. Рис. Л. Майера. 1793 г.

В 1825 г. в М.-В. были проведены восстановительные работы в резиденции господаря Валахии Григоре IV Гики (1822–1828). В 1828–1829 гг., во время русско-тур. войны, в монастыре был размещен госпиталь для рус. воинов. Реставрационные работы были вновь проведены в 1827–1837 гг. По инициативе настоятеля М.-В. архим. Феодосия (Контопуло) кафоликон мон-ря был расписан: помимо росписи в интерьере живопись с изображением Страшного Суда была сделана также на зап. фасаде церкви. К зданию церкви был пристроен притвор, отремонтирована большая глава храма, ставшая значительно ниже. Две малые главы восстановлены не были. 23 янв. 1838 г. в результате землетрясения мон-рь вновь разрушился. Помещения мон-ря использовались под госпиталь, в 1855–1862 гг. здесь работала медицинская школа. До 1848 г. в М.-В. служили на греч. языке, затем насельники мон-ря получили у правительства разрешение служить на румынском (*Tiţa-Mircea*. 2006. P. 24).

В 1864 г., после секуляризации монастырских земель и церковного имущества, в М.-В. были размещены Гос. архивы, находившиеся в ведении Мин-ва просвещения и культов. В связи с этим помещения монастыря были значительно перестроены. Начиная с 1877 г. часть монастырских сооружений занимали органы местной власти одного из районов Бухареста и отд-ние полиции. Более значительная реконструкция зданий М.-В. была проведена в 1900 г. по инициативе директора Гос. архивов Д. Ончула, что было связано с сооружением в нач. XX в. на территории мон-ря нового здания Национального архива (архитекторы П. Антонеску и др.; перестраивалось в 1940–1941).

По окончании первой мировой войны М.-В. был вновь реконструирован в модном в то время неорумынском стиле. В 1920 г. кор. Румынии Фердинанд I основал орден Михая II Храброго, кафоликон монастыря стал главной резиденцией кавалеров ордена, здесь стали приносить военную присягу румынские офицеры. В 1928–1935 гг. Комиссией исторических памятников (учреждена 17 нояб. 1892 при Министерстве

просвещения и культов) под рук. архит. Е. Й. Костеску были проведены значительные реставрационные работы: в прежних размерах восстановлена глава над нефом, возведены заново малые главы над пастофориями, восстановлены своды нартекса, убран притвор, добавленный в XIX в. Худож. К. Петреску заново расписал церковь в неовизантийском стиле. В 1935 г., после установления советско-румынских отношений, здесь были размещены золотой запас и архивные ценности, возвращенные в Румынию из СССР (переданы во время первой мировой войны, в 1916–1917, на хранение в Россию). После установления в Румынии коммунистического режима М.-В. был выведен из юрисдикции Церкви. 23 апр. 1955 г. решением Совета министров Румынии кафоликон М.-В., как единственное сохранившееся вместе с колокольней строение мон-ря, вместе с комплексом строений Гос. архивов получило статус исторического памятника Румынии.

В 1984 г., с началом осуществления по инициативе Н. Чаушеску плана по обширной реконструкции центра города, в районе, где располагался М.-В., было решено построить «Дом народа» (здание парламента Румынии). Церковь и строения Гос. архивов были предназначены под снос, однако вмешательство иерархов РумПЦ и ряда деятелей культуры спасло памятник. Было принято решение о перемещении церкви вместе с колокольней на 289 м к востоку от первоначального расположения. Работы (церковь и колокольня были перевезены по рельсам) были осуществлены под рук. инженера Э. Йордэкеску, спасшего т. о. и др. исторические памятники Бухареста. Церковь М.-В. была возвращена РумПЦ и открыта в 1994 г.

Святыни. Древние святыни монастыря, упоминаемые в патриаршей грамоте, не сохранились. Считается, что какую-то часть настоятели М.-В. могли перевезти в монастырь Симонопетра. В инвентарной описи, составленной во времена секуляризации (1865–1867), указаны ценные предметы: напр., перламутровый крест, 2 серебряных сосуда (один с вкладной надписью от Михая II Храброго, другой 1685 г.), потир 1625 г., серебряный позолоченный дискос и др. (*Tiţa-Mircea.* 2006. P. 21).



Мон-рь Михай-Водэ. Фотография. 1985 г.

В М.-В. над надгробной плитой Йоана, сына господаря Валахии Григоре I Гики (1660–1664, 1672–1673) находилось серебряное кадило. Оно было сделано в Брашове или Сибиу, стиль его украшений предвосхитил брынковянский стиль, на нем вычеканен валашский герб, аналогичный высеченному на надгробной плите Иоана. Некоторые надгробные плиты бояр XVII в. из М.-В. хранятся в Историческом музее Бухарестского муниципалитета, надписи на них были опубликованы Н. Йоргой (*Iorga.* 1905. Vol. 1. P. 257–258).

В церкви сохранилась икона кон. XVII в. «Св. Иоанн Предтеча Ангел пустыни». Особо почитается икона Божией Матери «Одигитрия», на к-рой после реставрации была обнаружена вкладная запись с датой: «1666, я, монах Иоанн из монастыря Русикон Святой Горы». 21 янв. (н. с.) совершается храмовый праздник в честь иконы. В церкви также хранится ковчег с мощами св. Иоанна Предтечи, прп. Иоанна Хозевита, блж. Ксении, св. Феофила, мч. Севастиана, мучеников Киприана и Иустины, сщмч. Климента, папы Римского, мч. Трифона, прп. Авксентия, свт. Дионисия Закинфского, мч. Анастасия, мч. Панагита, свт. Спиридона, свт. Нифонта II, патриарха К-польского, прп. Игнатия Афонского (Старозагорского), прп. Саввы Освященного, вмч. Евстафия Плакиды, вмч. Феодора Стратилата, прп. Паисия Величковского, прп. Стилиана Пафлагонского, вмч. Меркурия, первомч. архидиак. Стефана, ап. Андрея, вмч. Димитрия Солунского, мч. Харалампия (*Tiţa-Mircea.* 2006. P. 27).

Кафоликон во имя святителя Николая. Анализ архитектуры церкви М.-В. стал возможен благодаря результатам реставрационных работ 1928–1935 гг., во время к-рых был проведен ряд реконструкций с целью максимально приблизить памятник к первоначальному виду. Архитектурная концепция церкви представляет синтез ряда элементов, известных в валашской архитектуре предыдущих столетий и составивших т. н. старорумын. стиль. Основные черты 3-конхового плана и частично возвышения отталкиваются от одного из архитипических для валашской архитектуры памятников, церкви монастыря *Козия,* построенной в 1387–1388 гг. господарем Валахии Мирчей I Старым, однако с более пространной вост. частью. Зодчие следовали традиции, обозначенной в ряде памятников церковной архитектуры, среди которых наиболее близким к концепции кафоликона М.-В. следует признать церковь мон-ря *Снагов,* построенную в 1518–1520 гг. господарем Валахии *Нягое Басарабом.* В обоих случаях пастофории занимают гораздо большее пространство, чем во мн. средневек. церквах Валахии: они превращаются пусть в небольшие, но отдельные помещения с довольно сложной системой сводов.

Трудно предположить, почему в качестве модели для церкви М.-В. было отдано предпочтение церкви монастыря Снагов. Возможно, имеет значение то, что господарь Нягое Басараб в Валахии в XVI в. считался образцом для подражания, в т. ч. и благодаря его ктиторской деятельности. Также могло иметь значение нек-рое сходство судеб обоих господарей до занятия ими престола: и Нягое, и Михай II считались происходившими из родов низших по отношению к господарскому, однако оба претендовали на господарское происхождение как незаконнорожденные сыновья и в довольно сходной ситуации оба при помощи свидетелей доказывали, что не являются угрозой для правящего господаря (*Sinigalia.* 2001. P. 13). С памятниками эпохи Нягое Басараба церковь М.-В. также связывает система отделения нефа от нартекса. Согласно византийской, поствизантийской и балканской традициям, имевшим продолжение и в Валахии, в этом месте предусматривалось наличие стены с дверным проемом, через ко-

торый могли сообщаться 2 пространства. В церкви М.-В., подобно кафоликону Снагова, место разделительной стены занимает тройная аркада на колоннах (Ibid. P. 14–15).

В результате реставрации была восстановлена оригинальная система сводов. Восьмигранный барабан большой главы (также 8-гранной) был возведен из кирпича, прорезан 8 окнами в каждом проеме и опирался на перекрытие, 4-гранное снаружи (с аркатурой, выполненной из багетов) и 8-гранное в интерьере (с тем же типом аркатуры). Западная и вост. травеи перекрыты коробовым сводом. Хорошо продуманные пропорции определяют доминирующую роль большой главы церкви с запада и гармоничное сочетание с 2 меньшими главами с остальных сторон. Малые главы были воссозданы по сохранившимся следам древних глав, также в качестве образца была использована модель церкви Снагова. Из кирпича было восстановлено перекрытие нартекса (Ibid. P. 15).



Кафоликон мон-ря Михай-Водэ. 30-е гг. XX в.

Особое внимание обращают на себя фасады, в качестве образца была использована церковь мон-ря *Дялу* (1500–1501) близ Тырговиште, построенная господарем Валахии Раду IV Великим. Возможно, обращение и к этой церкви не было случайным: если учитывать претензии Михая II Храброго на происхождение от Пэтрашку Доброго, Раду IV Великий в таком случае был его дедом (Ibid. P. 16). Фасады разделены на 2 регистра кирпичным поясом; каждый регистр заполнен фризом слепой аркатуры (с циркульными арками), обрамленной полукруглыми багетами из перемежающейся каменной и кирпичной кладки, согласованной на обоих уровнях. Поверхность фасадов декорирована горизонтальными и вертикальными рядами кирпичей, создающими эффект кассетирования.

От изначального оформления порталов и наличников сохранился только фрагмент, скрытый за совр. главным порталом. Он декорирован последовательно пересекающимися ромбами, имитируя технику тесаного дерева. Современный портал оформлен в барочном стиле конца брынковянской эпохи (первые десятилетия XVIII в.) и завершается аркой в виде фигурной скобки с волютами, украшенными развивающимися листьями, а на внешней стороне — синусоидным плетением цветов и листьев (Ibid. P. 18).

Первоначальная роспись и живопись XIX в. не сохранились. Современная роспись сделана в 1938 г. Петреску. Помимо традиц. композиций в программу был включен и ряд аллегорических сцен, сопоставляющих эпохи Михая II Храброго и Фердинанда I — первого, кратковременного объединения румын. княжеств при Михае II и эпохи окончательного объединения румынских земель по окончании первой мировой войны. Дополнения в росписи были произведены после открытия церкви в 90-х гг. XX в.

На новом месте колокольня была поставлена слишком близко к церкви и своей массивностью нарушает гармонию ансамбля. Со времени основания сохранился только нижний уровень с арочными вратами, верхняя же часть, прямоугольная в плане, была перестроена одновременно с др. зданиями монастырского комплекса в 30-х гг. XIX в.

Ист.: *Iorga N.* Inscripţii din bisericile Românieі. Bucur., 1905. Vol. 1. P. 255–258; *Hurmuzaki E.* Documente privitoare la istoria românilor. Bucur., 1915. Vol. 14. Pt. 1. P. 109; Istoria lui Mihai Vodă sin Pătraşco Vodă, carele au făcut multe războaie cu turcii pentru creştinătate // Istoria Ţării Româneşti, 1290–1690: Letopiseţul Cantacuzinesc. Bucur., 1960. P. 54–79; Călători străini despre Ţările Române. Bucur., 1971. Vol. 3; 1976. Vol. 6; *Radu Popescu.* Istoriile domnilor Ţării Româneşti // Cronicarii munteni. Bucur., 1984. Vol. 2.

Лит.: *Ionnescu-Gion G. I.* Istorie a Bucureştilor. Bucur., 1899. P. 200–203; *Stahl H.* Mănăstirea Mihai-Vodă, palat domnesc // Buletinul comisiunii monumentelor istorice. Bucur., 1914. An. 7. N 25. P. 35–39; *Ghika-Budeşti N.* Evoluţia arhitecturii din Muntenia şi Oltenia // Ibidem. 1930. An. 23. N 63/66. Pt. 2. P. 30–31. Pl. 81–88; *Costescu E.* Restaurarea bisericii Mihai-Vodă din Bucureşti // Ibidem. 1943. An. 36. N 115/118. P. 49–74; *Cantacuzino Gh.* Săpăturile arheologice din sectorul Mihai-Vodă // Bucureşti: Rezultatul săpăturilor arheologice şi al cercetărilor istorice din anul 1953. Bucur., 1954. Vol. 1. P. 45–131; *Stoicescu N.* Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din Bucureşti. Bucur., 1961. P. 230–234; *Georgescu F. et al.* Monumente din Bucureşti. Bucur., 1966. P. 20–21; *Sinigalia T.* Mihai Viteazul ctitor. Bucur., 2001. P. 6–22; *Ţiţa-Mircea C.* Biserica manastirii Mihai-Vodă. Bucur., 2006.

Э. Драгнев

МИХА́ЙЛОВ Александр Васильевич (10.03.1859, С.-Петербург — 10.08.1927, Москва), славист, библеист. Окончил Холмскую гимназию (1880), историко-филологический фак-т Московского ун-та (1884), где специализировался под рук. Н. С. Тихонравова и входил в круг его ближайших учеников. В 1889–1892 гг. стажировался в Венском и Берлинском ун-тах, слушал лекции лучших славистов того времени, в числе которых был И. В. Ягич; изучал слав. рукописи в книгохранилищах Вены, Мюнхена, Парижа, Рима, Неаполя, Флоренции. В Венской королевской б-ке обнаружил серб. список «Учительного Евангелия» XIV в. По возвращении продолжал изучение библейских рукописей в древлехранилищах Москвы и С.-Петербурга. Целью этих занятий было выявление рукописного материала, необходимого для изучения текстологии кн. Бытие. В 1904 г. М. защитил магист. дис. «К вопросу о литературном наследии свв. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях», в 1913 г.— докт. дис. «Опыт изучения Книги Бытия. Паремийная редакция» и был назначен ординарным профессором С.-Петербургского ун-та. В 1895 г. М. читал лекции по рус. языку в Варшавском ун-те (с 1905 профессор). В 1911 г. занял кафедру истории рус. лит-ры. В 1914 г. вышел в отставку и поселился в Москве. Преподавал в Московском ун-те (1915–1922), Костромском (1920–1923) и Смоленском (1923–1924) педагогических ин-тах.

С 1908 г. М. входил в состав Комиссии по изданию памятников древнерус. письменности, с 1914 г.— Московского археологического об-ва. Состоял членом диалектологической и словарной комиссий. В 1915 г. был удостоен Ломоносовской премии за

кн. «Опыт изучения текста Книги Бытия». В 1922 г. был избран членом-корреспондентом АН. Скончался от приступа грудной жабы.

Обращение к текстологии Свящ. Писания было связано с предпринятым М. исследованием библейских цитат в составе Толковой Палеи (К вопросу о тексте Книги Бытия прор. Моисея в Толковой палее. 1896), в ходе к-рого ученый столкнулся с тем, что текстология слав. Библии не разработана, а источники, необходимые для такого исследования, не выявлены. М. скептически относился к свидетельству 15-й гл. пространного Жития св. Мефодия о том, что святым были переведены все книги ВЗ. По мнению М., определение как объема переводческого наследия святых Кирилла и Мефодия, так и времени и места перевода отдельных библейских книг возможно лишь на основе филологического изучения рукописной традиции слав. Библии. Важным источником, сохранившим следы древнего перевода Писания, М. считал хорват. глаголическую письменность. М. предпринял лексикологический разбор слав. текста кн. Бытие, выделяя лексику, характерную для паремийных текстов (т. е. текстов, к-рые читаются за богослужением), восходящих к переводам св. Кирилла, и лексику, характерную для тех частей книги, к-рые не звучат за богослужениями и перевод к-рых принадлежит св. Мефодию или болг. переводчикам эпохи царя *Симеона*. Наиболее крупными проектами М. были издание четьего текста кн. Бытие по 26 спискам (Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. 1900–1908) и исследование паремийного текста этой книги (Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. 1912). «Опыт...» предваряется объемным очерком, содержащим сведения по истории и основным проблемам славянской библеистики. Ряд подготовленных М. работ остались в рукописи (издание Захарьинского паримийника 1271 г., словари к четьему тексту книг Бытие, Исход и Учительному Евангелию Константина Преславского (Болгарского)).

В 1903 г. на Предварительном съезде рус. филологов выдвинул проект научного критического издания слав. Библии. Организовать работу над таким проектом удалось в 1915 г. И. Е. *Евсееву*, по инициативе к-рого была создана Комиссия по научному изданию Славянской Библии (1915–1929). Для этой комиссии М. были разработаны правила издания текстов, предполагавшие привлечение всех списков XIV–XVI вв. (БТ. 1975. Сб. 14. С. 173–188). М. принимал в работе комиссии активное участие, взяв на себя подготовку текста кн. Исход (не опубл.).

Арх.: СПбФ АРАН. Ф. 171; ГИМ. Ф. 107.

Соч.: К вопросу о редакциях Домостроя, его составе и происхождении. СПб., 1889; К вопросу об Учительном Евангелии Константина, еп. Болгарского. М., 1894; Общий обзор состава, редакции и источников Толковой Палеи // Варшавские унив. изв. 1895. Кн. 7. С. 1–21; К вопросу о тексте Книги Бытия прор. Моисея в Толковой палее // Там же. 1896. Кн. 1. С. 1–23; К вопросу о лит. наследии свв. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях: Из истории древнеслав. перевода Книги Бытия прор. Моисея: Докл., прочитанный в Об-ве истории филологии и права при Варшавском ун-те. Варшава, 1904; Книга Бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Варшава, 1900–1908. Вып. 1–4; О новых изданиях хорватских глаголических текстов: Из истории древнеслав. перевода Свящ. Писания. Варшава, 1905; Греч. и древнеслав. паримейники: К вопросу о их составе и происхождении. Из истории древнеслав. перевода Свящ. Писания. Варшава, 1908; Древнеслав. перевод Книги Руфь: Из истории перевода Свящ. Писания на древнеслав. язык. Варшава, 1908; Русский язык: Лекции. Варшава, [1909]. Вып. 1–9; Опыт введения в изучение рус. лит. языка и письма // *Посадский И. В.* Курсы по гуманит. наукам для учителей и учительниц городских и начальных училищ Варшавского учеб. округа 30 мая – 24 июня 1910 г. Варшава, 1911. Т. 3. С. 1–366; Опыт изучения текста Книги Бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Варшава, 1912. Ч. 1: Паремийный текст; История древней рус. лит-ры: Лекции, читанные студентам 1-го курса ист.-филол. фак-та Варшавского ун-та в 1912/13 учеб. г. Варшава, [1913]; О научном издании текстов Свящ. Писания на церковнослав. яз. // Труды 15-го Археол. съезда. М., 1914. Т. 1. С. 120–123; Zur Entstehungsgeschichte der «Tolkovaja Paleja» // ZSP. 1927. Bd. 4. N 1/2. S. 115–131; Заметка о времени происхождения Учительного Евангелия Константина Болгарского // СбОРЯС. 1928. Т. 101. № 3: Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. С. 459–465; К вопросу о происхождении и лит. источниках Толковой Палеи // ИОРЯС. 1928. Т. 1. С. 49–80.

Лит.: Императорское русское археол. общество в первое 50-летие его существования. М., 1915. Т. 2. С. 128, 233–234; Отчет о деятельности Комиссии по научному изданию слав. Библии за 1915 г. Пг., 1916; *Карский Е.* А. В. Михайлов: (Некр.) // ИОРЯС. 1928. Т. 1. Кн. 1. С. 250–254; *Погорелов В.* Проф. А. В. Михайлов // Slavia. Praha, 1928. R. 6. N 4. P. 823–827; Документы и материалы Библейской комиссии // БТ. 1975. Сб. 13. С. 208–235; 1975. Сб. 14. С. 166–256; *Алексеев А. А.* Михайлов А. В. // СвДР. 1979. С. 241–243; *он же.* Праведники слав. библеистики // Русское подвижничество. М., 1996. С. 270–278; Комиссия по научному изданию Славянской Библии (Русская библейская комиссия): Сб. арх. мат-лов. Л., 1990.

Н. Ю. Сухова

МИХА́ЙЛОВСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ (празд. 23 авг.), чудотворный образ, прославившийся на Слобожанщине в XVIII в. В 1726 г. в слободе Писаревка (ныне



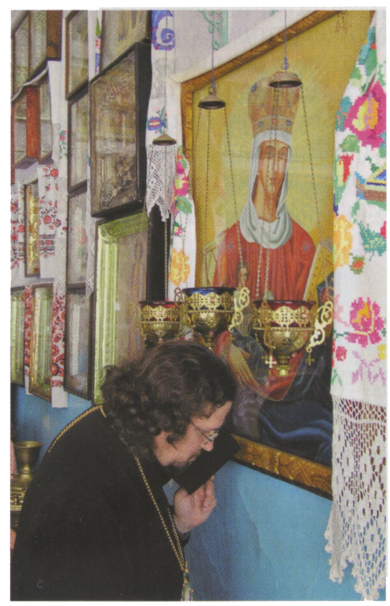
Михайловская икона Божией Матери. Хромолитография. 1897 г.

пос. Вел. Писаревка Сумской обл., Украина) была построена деревянная Михайловская ц. Освящение храма было связано с намерением полководца генерала-фельдмаршала кн. М. М. Голицына иметь на этих землях, дарованных ему после Полтавской битвы Петром I, храм во имя своего святого покровителя архистратига Михаила (2-й деревянный храм в Писаревке Голицын освятил в 1715 во имя царевича Димитрия, небесного патрона своего брата Д. М. Голицына; до этого в слободе была только Никольская ц., 1709). Очевидно, князь позаботился и о внутреннем убранстве Михайловской ц., но появление там прославившейся чудесами иконы Божией Матери было связано не с намерением человека, а с велением Пресв. Богородицы. Так, согласно преданию, икона была перенесена в храм из находившейся при нем богадельни, «пристанища странников и бесприютных людей». Некий странник, недвижимо пролежавший в богадельне более года, считался неизлечимо больным, но в один из дней встал с одра и, взяв в руки икону, понес ее в храм. На вопросы изумленных очевидцев он ответил, что услышал в ночи голос, к-рый приказал «вынесть из избы в церковь икону Божией Матери и обещал здоровье за труд послушания». Повеление прозвучало дважды: в 1-й раз странник нашел силы лишь приподняться, но

во 2-й раз, утром, он, услышав голос, ощутил его «благотворное действие», так что «вскочил с постели». Раздумывая о случившемся, он увидел икону, «обтер с нее пыль, поставил на столе и положил несколько земных поклонов, потом отнес ее в церковь» (цит. по.: *Снессорева*. С. 295). О времени чудесного перенесения иконы сведений нет, данное ей название по месту пребывания в Михайловской ц. успело закрепиться к 1-й четв. XIX в. Желание должным образом почтить чудотворный образ Божией Матери привело к тому, что в имении Голицыных изменился не только архитектурно-церковный ландшафт, но и посвящение храмовых престолов. В 1805 г. кн. Н. А. Голицын, внучатый племянник М. М. Голицына, вместо деревянных церквей начал сооружение каменного храма в честь Успения Пресв. Богородицы. Одновременно велось строительство домовой ц. в честь Михайловской иконы Божией Матери (единичное упоминание этой церкви известно по клировой ведомости 1824 г. храмов Богодуховского у., см. в публикации: *Парамонов*. 2006. С. 217). Строительство Успенской ц. было доведено до уровня сводов и приостановлено, когда слобода перешла в собственность кн. Н. Б. Юсупова. Новый владелец закончил строительство 2 церквей в 1819 г. (обе не сохр.). Судьба М. и. после Октябрьской революции 1917 г. неизвестна.

На рубеже XIX и XX вв. благодаря трудам по обобщению и изданию сведений о чудотворных иконах Божией Матери, предпринятых С. И. Снессоревой (1891, без ил.), М. и. получила всероссийскую известность, основой для информации о святыне послужили гл. обр. епархиальные источники. В своды икон Божией Матери изображение М. и. не вошло, однако образ получил распространение благодаря хромолитографии, отпечатанной в московской типографии И. Д. Сытина с цензорским разрешением от 3 марта 1897 г. и удостоверяющей надписью внизу иконы: «Изображеніе Чудотворныя Иконы Пресвятыя Богородицы Михайловскія».

Большого размера список М. и., созданный по хромолитографии, в наст. время находится в Покровской ц. Вел. Писаревки. Божия Матерь изображена поколенно, сидящей на престоле (видна часть спинки престола) в легком развороте влево, правой рукой Она придерживает Младенца Христа. Его фигурка не выходит за границу мафория Матери, к-рый стал своеобразной колыбелью для Богомладенца. Голова Божией Матери увенчана короной поверх белого плата, мафорий красно-розового цвета с голубым подбоем, платье голубое, с охристыми поручами. Нимб у Богомладенца отсутствует, вокруг головы Божией Матери сияние в виде лучей. Внизу удостоверяющая надпись: «Изображеніе чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы Михайловскія». Оригинальными чертами М. и. являются атрибуты в руках Христа и Божией Матери: Он держит на ладони левой руки увенчанную крестом сферу, правой благословляет ее; Пресв. Богородица левой рукой придерживает за корешок словно только что закрытую книгу, страницы которой еще не успели сомкнуться. Если держава в руках Богомладенца — атрибут, к-рый достаточно часто появляется на иконах Божией Матери с Младенцем Христом с XV в., то книга в руке Пресв. Богородицы встречается редко. Появление книги в иконографии Божией Матери опирается на упоминание в апокрифическом «Евангелии Псевдо-Матфея» чтения книг Свящ. Писания Пресв. Девой во время пребывания в Иерусалимском храме и в первую очередь связано с композицией «Благовещение». В творчестве западноевроп. художников эпохи Возрождения можно выделить отдельную тему читающей Мадонны с Младенцем на руках. Именно к этому ряду памятников (см., напр., «Мадонна с Младенцем» Рафаэля Санти, 1503, Музей Нортона Саймона, Пасадина, шт. Калифорния, США; «Мадонна Солли», ок. 1502, Берлинская картинная галерея), известных в т. ч. по литографическим отпечаткам, примыкает М. и. Иконография иконы с такими элементами, как книга, держава, спинка престола, на к-ром сидит Богородица, границы размещения Ее фигуры и т. д., указывает на то, что этот образ представляет собой заимствованный и переработанный (в т. ч. упрощенный) западноевроп. образец.



Михайловская икона Божией Матери в Покровской ц. в пос. Вел. Писаревка

Богородичная иконография Слобожанщины и Малороссии находилась под сильным влиянием западноевроп. иконографии: гравированные образцы появлялись там через Речь Посполитую. Исследователь И. В. Злотникова полагает, что иконографическим протографом М. и. мог быть скульптурный образ Божией Матери из доминиканского костела г. Перемышля (Польша). Богоматерь изображена на троне с невысокой полукруглой резной спинкой. Она смотрит на Сына, придерживая Его правой рукой, в левой у Нее — раскрытая книга. Младенец Христос сидит вполоборота, левую руку протянул к лицу Матери, правой держится за свою ножку. Головы увенчаны имп. коронами закрытого типа. Согласно преданию, эта алебастровая скульптура была вынесена св. Яцеком (Иакинфом) из горящего храма в Киеве, перевезена в Краков, затем в Перемышль. В 1657 г. образ был признан чудотворным, в 1776 г.— коронован. Возможно, в Киеве оставались резные копии и иконописные списки, выполненные со скульптуры.

Известен сохранившийся ранний список М. и. (его местонахождение в наст. время уточняется). Образ написан (масляными красками на доске) профессиональным художником в академической стилистике и точно соответствует в деталях иконографии изображению М. и. на хромолитографии 1897 г. Фон иконы украшен лепным высокого рельефа орнаментом (левкас с золочением) в барочном стиле, характерным для иконописи Слобожанщины и Малороссии (Злотникова указывает следующие аналогичные

иконы: «Преображение Господне», Слобожанщина, нач. XVIII в. и «Преображение Господне», Вел. Сорочинцы, Полтавщина, 1730 г.— см.: *Степовик Д.* Історія української ікони X–XX століть. К., 2004; «Богоматерь» и «Христос» из Вознесенской ц. с. Лебедин Сумской обл.— кон. XVIII — нач. XX в., НХМУ). Есть основание считать, что данная икона была создана ок. 1819 г. при Голицыне или Юсупове для иконостаса (?) слободской Успенской ц. в период ее возведения в камне.



Михайловская икона Божией Матери. Ок. 1819 г.

В наст. время от М. и., пребывающей в Покровской ц. Вел. Писаревки, фиксируются чудеса исцелений. В день празднования М. и. клирикаами епархии соборно совершается торжественное богослужение; возобновлен крестный ход с М. и. из г. Сумы в Покровскую ц. Вел. Писаревки.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. М., 1857. Отд. 3: Уезды Ахтырский и Богодуховский, Сумской и Лебединский; *Снессорева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 294; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 547; *Кондаков.* Иконография Богоматери: [Т. 3]. С. 188–189; *Парамонов А. Ф., сост.* Существующие храмы Харьковской епархии на 1857 г. // *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. Х., 2006². Т. 3. С. 217.

Э. В. Шевченко

МИХА́ЙЛОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА́ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Рязанской епархии Рязанской митрополии), находится в г. Михайлове Рязанской обл. М. м. является преемником *Аграфениной рязанской в честь Покрова Пресвятой Богородицы женской пустыни,* к-рая первоначально располагалась в 14,5 км к северу от г. Рязани, на левом берегу Оки, у оз. Куцкого (ныне с. Агро-Пустынь Рязанского р-на). Основательницей и ктитором этой обители была последняя вел. кнг. Рязанская Агриппина († ок. 1521), супруга вел. кн. Рязанского Иоанна Васильевича (1483–1500). Впервые пустынь упоминается в жалованной грамоте от 1 дек. 1506 г. игум. Агриппине (Глебовой) на владение с. Белыничи-Татариновом с землями по р. Осётру близ г. Зарайска. В XVI–XVII вв. жители Переяславля Рязанского (ныне Рязань) жертвовали в пустынь вотчины и вклады. Известны потир с надписью: «Зделан потырь к Покрову Богородице в Аграфенину пустыну при игумение Александре Ромадановской 7153 (1645) жду июня 8 днями»; крест с надписью: «Лета 7151 (1643) февраля в 1-й день положила сей крест уезду Переславля резанском в церковь Покрова Пресвятыя Богородицы девичья монастыря Агрепенины пустыни вкладница старица Пелагея Русиновская посестрия Данилова по своих родителех и по своей души». Неподалеку от мон-ря находилось древнее с. Шумашь, в к-ром в 1517 г. скрывался сын основательницы мон-ря кн. Агриппины Васильевны, последний вел. кн. Рязанский Иоанн Иоаннович. В 2 верстах к северо-востоку от обители существовал Зачатьевский девичий мон-рь, основанный вел. кнг. Рязанской Евфросинией Ольгердовной (в иночестве Евпраксия), супругой вел. кн. Олега Ивановича Рязанского (на этом месте ныне Казанская ц. пос. Солотчи в черте Рязани). В 1682 г., после закрытия Зачатьевского монастыря, его насельницы были переведены в Аграфенину пуст.



Михайловский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь. Фотография. 2015 г.

По описи 1763 г., в пустыни были каменные собор в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом ап. Иоанна Богослова, ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи на св. воротах и 2-этажная ц. во имя свт. Николая Чудотворца с колокольней, а также 4 настоятельские кельи и 52 кельи для сестер. В особой палате близ алтаря Покровского собора ок. 1540 г. была погребена 1-я игум. Агриппина (позже и ее преемницы). В принадлежавшем мон-рю с. Пустынь находился храм во имя прп. Сергия Радонежского (сохр.).

К нач. XIX в. обитель пришла в упадок. Вслед. весенних паводков случались оползни совсем близко от Покровского собора и др. строений пустыни. 18 июня 1812 г. игум. Евпраксия писала в Рязанскую консисторию о том, что Предтеченская ц. обветшала и требует ремонта, а Никольская ц. лет «6 тому назад, от подмытия берега полою водою обвалилась с монастырскою оградою» и теперь колокольни «у них не имеется». Она просила исходатайствовать у Синода необходимую сумму на ремонт, но деньги так и не были выделены. Сохранилось дело «О переносе Покровского пустынского девичьего монастыря на новое место около г. Михайлова» (ГАРО), в к-ром значится, что, узнав о нуждах мон-ря, представители купеческого и мещанского сословий г. Михайлова просили перенести обитель «на прилегающее к г. Михайлову место... называе-



Михайловский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

мое Чёрная гора, состоящее близ самой кладбищенской церкви». Прошение было утверждено Михайловской городской думой. При этом предполагалось оставить «навсегда церковь каменную, с приделом, недавно устроенную», с тем чтобы совершать «всегдашнее в ней священнослужение и поминовение по умершим предкам... покоящимся на кладбище»; пашенную землю 39 дес. (более 42 га) отдать обители «впредь до того времени, пока» она будет существовать «на означенном месте». Сверх того жители Михайлова обещали постоянно прикладывать «усилия» к приведению этого «святого места во всевозможное совершенство». Высочайшим повелением от 18 июня 1819 г. «за неудобностию места» пустынь была упразднена, а насельницы в нач. сент. 1819 г. переведены в Михайлов, на место, называвшееся Чёрная гора. Постройки Аграфениной пуст. не сохранились. 24 июля 1819 г. из Рязанской духовной консистории на имя игум. Евсевии (Хлебосоловой) с сестрами пришел указ Синода о разрешении перенести мон-рь на Чёрную гору. На новом месте были построены 2 деревянных сестринских корпуса. Богослужения сначала совершались в кладбищенской ц. в честь Обновления храма Воскресения Христова во Иерусалиме (1808) (ГАРО. Ф. 627. Оп. 77. Д. 211. Л. 1–34). Ок. 1820 г. был заложен каменный 5-главый 2-этажный собор в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1830 г. освящен нижний соборный храм во имя Софии Премудрости Божией с правым приделом во имя св. Иоанна Предтечи (1832) и левым — во имя свт. Николая Чудотворца (1848). В 1836 г. был освящен верхний Покровский храм. Стенная роспись выполнена живописцем П. Шубниковым. В пристройке, примыкавшей к собору, в 1879 г. освятили придельный храм в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших». Здесь хранился этот образ, почитавшийся чудотворным (перенесен из Аграфениной пуст.; украшен драгоценными камнями, золотом и серебром — пожертвованиями от прихожан, получивших помощь по молитвам перед иконой). В М. м. почиталась и Смоленская икона Божией Матери (XVII в.), также принесенная из Аграфениной пуст.

В течение 20 лет (до лета 1841) велось строительство каменной ограды с колокольней высотой 26 м над св. воротами. По периметру ограды в 2–3 ряда стояли деревянные домики-кельи для насельниц; близ въездных сев. ворот — игуменский корпус с надворными постройками. Со временем в мон-ре была открыта небольшая школа-приют для девочек-сирот из духовного сословия, в которой воспитывали буд. монастырских послушниц. За оградой размещалась деревянная гостиница, с сев. стороны — обширный сад, граничивший с полем; в самом сухом месте поля устроили ригу с хорошо утрамбованным током, куда в косовицу подвозили на телегах снопы зерновых и обмолачивали их цепами. В сев.-зап. стороне от ограды располагался хутор Поповка с неск. усадьбами клириков мон-ря. На зап. склоне Чёрной горы был устроен небольшой пруд для разведения рыбы.

В М. м. подолгу жили подвижники благочестия, к-рые своей духовно-нравственной жизнью были примером для сестер обители: старец иерей Феофилакт (1779–1841) и старица Евдокия (1830–1890). С. А. Нилус писал о Феофилакте: «...за лютые скорби, за смирение чистого сердца, за веру, не ведавшую сомнения, благодатию Христовой отверзлись духовные очи праведника, сообщились одинокому сердцу дары благодатных утешений» (*Нилус С. А.* Голос веры из мира торжествующего неверия. СПб., 1997. С. 139). Иерей Феофилакт предсказал перенесение обители на Чёрную гору задолго до того, как это совершилось. По его просьбе некий иконописец создал образ Божией Матери «Взыскание погибших», к-рый старец хранил в своей келье в с. Новопанском Михайловского у. Рязанской губ. Свящ. Феофилакт завещал после его смерти перенести эту икону в мон-рь на Чёрной горе. Первоначально образ поместили на столбе в Никольском приделе Покровского собора; впосл., когда при игум. Раисе (Ураевой) был выстроен придел в честь этого образа, икону перенесли туда. О чудотворениях, происходивших по молитвам перед иконой, игум. Раиса свидетельствовала в письме от 12 марта 1866 г. свящ. Михаилу Путинцеву: «Божья Матерь через Свою святую икону непрестанно исцеляет больных, устраивает девиц очень счастливо. И вся благая подает всем верующим». (К 2017 местонахождение иконы неизв.)

Во второклассном мон-ре в соответствии с клировыми ведомостями 1914 г. числилось 306 насельниц, в т. ч. 17 монахинь; в 1916 г.— 17 монахинь, 129 указных послушниц, 158 белиц (ГАРО. Ф. 627. Оп. 161–177. Д. 76).

В 1919 г., в год 100-летия пребывания М. м. на Михайловской земле, мон-рь был закрыт, в 20-х гг. XX в. состоялось *изъятие церковных ценностей,* имущество было частично конфисковано, частично разграблено, бóльшая часть строений опечатана. После офиц. упразднения М. м. сестрам удалось создать хозяйственную артель, т. о. они смогли сохранить монастырский уставной порядок жизни. Артель просуществовала до кон. 20-х гг. XX в. Лишившись всех средств к существованию, сестры зарабатывали на жизнь рукоделием: стегали одеяла, плели мерное кружево, вышивали бисером, украшали иконы фольгой, изготавливали восковые цветы и выполняли мн. др. виды работ. Богослужения совершались в кладбищенском храме Воскресения словущего, последним клириком которого был прот. Василий Лебедев. Во 2-й пол. 20-х гг. XX в. участились нападения на артель и на сестер; прот. Василий переселился с семьей в Михайлов, вскоре и насельницы покинули обитель. Монастырские постройки разграблялись. В 30–50-х гг. XX в. на территории М. м., переданной колхозу им. В. И. Чапаева, содержались стада свиней и овец, в Покровском соборе находился продуктовый склад (на нижний этаж ссыпали зерно, на верхнем — хранили мед и др. продукты). В начале Великой Отечественной войны г. Михайлов был на короткое время оккупирован немецко-фашистскими захватчиками, 6 дек. 1941 г. освобожден. Осенью 1954 г. Покровский собор взорвали, уничтожили кладбищенскую Воскресенскую ц. Во 2-й пол. 50-х гг. XX в. колхоз на месте бывш. мон-ря распался.

1 июля 1999 г., в праздник в честь Боголюбской иконы Божией Матери, впервые за 70 лет на территории мон-ря было совершено всенощное бдение. Тогда же был поставлен сруб, из к-рого предполагали сделать небольшой храм. Осенью 1999 г. старшей сестрой возрождающейся обители была назначена мон. Феодорита (Маркова; впосл. игумения *Мологского в честь Покрова Пресвятой*

Богородицы женского монастыря); духовником утвержден иером. Серафим (Масляев; ныне игумен). В 1999 г., в праздник Покрова Пресв. Богородицы, архиеп. Рязанский и Касимовский *Симон (Новиков)* освятил храм-часовню в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших», построенную на пожертвования жителей Михайлова.

19 апр. 2000 г. настоятельницей была назначена мон. Сергия (Масляева; с 2007 игумения), бывш. насельница *Толгского ярославского в честь Введе-*



Собор Покрова Пресв. Богородицы. 2005–2015 гг. Фотография. 2015 г.

ния во храм Пресвятой Богородицы женского монастыря. В мае 2001 г. было совершено освящение деревянного храма в честь Покрова Пресв. Богородицы, стали совершать ежедневные богослужения, состоялся 1-й иноческий постриг послушниц. Вскоре была возведена храмовая колокольня. 2 июля 2005 г. архиеп. Рязанский и Касимовский *Павел (Пономарёв)* освятил закладной камень в основании соборного храма Покрова Пресв. Богородицы. К 2013 г. на предварительно раскрытом и расчищенном фундаменте собора XIX в., взорванного в 1954 г., возвели каменный собор в прежних архитектурных формах (научная реконструкция выполнена по архивным материалам и фотографиям). На месте бывш. притвора выстроена 5-ярусная колокольня. В окт. 2011 г. для нее были приобретены 10 колоколов, к-рые в праздник Покрова Пресв. Богородицы освятил митр. Рязанский и Михайловский Павел. Внутри собора проведены отделочные работы и расписаны стены. 6 сент. 2015 г. митр. Рязанский и Михайловский Вениамин (Зарицкий) совершил чин великого освящения нижнего храма Покровского собора — во имя Софии Премудрости Божией. Вокруг мон-ря возведена каменная ограда, в центре восточной стены устроены св. ворота с надвратной ц. во имя ап. Иоанна Богослова. В М. м. имеются просфорня, пекарня, хозяйственные постройки, скотный двор, огород.

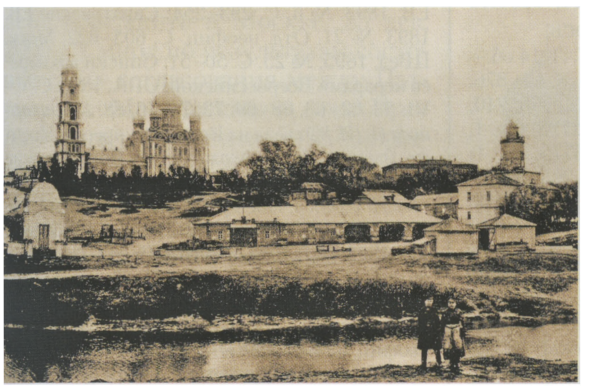
К янв. 2017 г. в М. м. проживали настоятельница игум. Сергия (Масляева), 17 насельниц, 3 клирика.

Арх.: Арх. Рязанского ЕУ. Д. Михайловский Покровский жен. мон-рь; ГАРО. Ф. 627. Оп. 1. Д. 1а. Л. 135 об.; Оп. 1. Д. 31. Л. 1; Д. 338. Св. 31 (1741); Оп. 2–14. Д. 80. Св. 59. Л. 1; Оп. 4. Д. 40. Св. 19. Л. 2–2 об.; Оп. 10. Д. 80. Л. 7–7 об.; Оп. 53. Д. 129. Л. 26–27 (1795); Оп. 58. Д. 30. Св. 6. Л. 70; Оп. 62. Д. 245. Л. 30–32 (1803); Оп. 77. Д. 211. Л. 1–34 (1818); Оп. 108. Д. 55. Л. 105–108 (1847); Оп. 114. Д. 63. Св. 1979. Л. 20, 23, 32; Оп. 148–160. Д. 10. Св. 2109. Л. 3–9; Оп. 161–177. Клировые вед. за 1916 г. Д. 76; Оп. 236. Д. 767. Св. 52; Оп. 240. Д. 87. Л. 420, 424 (1913); Ф-1033. Д. 664. Л. 10 (1919); Ф. Р-497. Оп. 1. Д. 12. Л. 107–110, 163, 308; Ф. Р-3482. Оп. 1. Д. 168. Л. 474 (1927); Ф. Р-6788. Оп. 1. Д. 694. Л. 1–10.
Ист.: ПСРЛ. 1913. Т. 18. С. 271; ПСРЛ. СПб., 1910. С. 352; Писцовые книги Рязанского края XVI–XVII вв. Рязань, 1997. Т. 1. Вып. 2. С. 303–305; Симеоновская летопись. Рязань, 1997. С. 364; Львовская летопись. Рязань, 1999. С. 456; Указы Ея имп. величества за 1764 г. // Научно-справ. б-ка ГАРО. С. 78.
Лит.: *Воздвиженский Т. Д.* Аграфенинский Покровский, или Аграфенина пуст. // *Он же.* Ист. обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С. 311–313; *Иловайский Д. И.* История Рязанского княжества. М., 1858; *Баранович М. С.* Рязанская губ. СПб., 1860. С. 537, 538. (Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба; Т. 19)); *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществах и доходах наших мон-рей. СПб., 1876. С. 85, 236; *Добролюбов И., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 116–121, 298–299; Число крестьянских дворов, состоявших за мон-рями Рязанской епархии в 1700 г. // Тр. Рязанской УАК. 1887. № 4. С. 86; Михайловский Покровский жен. мон-рь: История устроения мон-ря. Рязань, 1891; Михайловский Покровский жен. мон-рь // Рязанские ЕВ. 1891. № 6. С. 277–285; № 7. С. 322–328; № 8–9. С. 409–415; № 11. С. 509–514; № 12. С. 551–559; *Головщиков К. Д.* Духовные деятели Рязанского края: (Агриппина – основательница Аграфенинского Покровского мон-ря) // Там же. 1897. № 2. С. 63–64; *Дмитрев А.* Церковь и крестьянство на Руси. М., 1931. С. 29; Памятники рус. письменности XV–XVI вв.: Рязанский край. М., 1978. С. 17–18, 22–23, 95–98; *Дёгтев Ю. А.* Рязань православная. Рязань, 1993. С. 63; «И были полки Ольговы...» / Сост.: А. И. Цепков. Рязань, 1994. С. 278; *Кулиничин Н.* Аграфенина пуст. // Переяславль. Рязань, 1995. Кн. 4; Рязанская энциклопедия. Рязань, 1995. С. 32; Под покровом Владычицы: История возникновения и существования Покровского жен. мон-ря г. Михайлова Рязанской обл. Рязань, 2006.

Мон. Мелетия (Панкова)

МИХА́ЙЛОВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Рязанской епархии РПЦ (см. *Рязанская и Михайловская епархия*), существовало в 1868–1871, в 1873–1882 и в 1885–1925 гг. Названо по г. Михайлову Рязанской губ. (ныне районный центр Рязанской обл.). М. в. было учреждено указом имп. *Александра II Николаевича* от 21 авг. 1868 г., Михайловским архиереем был определен архим. Ювеналий (Карюков). В синодальном указе от 5 сент. того же года, направленном Рязанскому архиеп. *Алексию (Ржаницыну)*, местопребыванием Михайловскому архиерею определялся второклассный *рязанский в честь Преображения Господня мужской монастырь*. Викарию вверялось управление этим мон-рем, он обеспечивался настоятельским жалованьем и частью братских доходов. Кроме того, «на усиление средств содержания» викария предусматривалось предоставление ему 200 р. от *Радовицкого во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря* и 100 р. от *рязанского во имя Святой Троицы мужского монастыря*. Тем же указом викарию предоставлялось право пользоваться ризницей «и прочими принадлежностями архиерейскаго служения... от рязанскаго архиерейскаго дома» (Постановления и распоряжения правительства // Рязанские ЕВ. 1868. № 2. С. 15–16). 6 окт. 1868 г. состоялась архиерейская хиротония архим. Ювеналия, 19 окт. он прибыл к месту нового служения. Территория М. в. включала г. Михайлов и Михайловский у. Резолюцией от 23 окт. Рязанский архиеп. Алексий распорядился возносить за богослужением имя Михайловского епископа вслед за именем епархиального архиерея во всех храмах г. Михайлова и Михайловского у. С янв. 1869 г. Михайловскому епископу архиеп. Алексием было поручено рассмотрение прошений «о причетнических местах» и о выдаче сборных книг (для записи подаяний). Еп. Ювеналий способствовал упорядочиванию работы и улучшению материального положения преподавателей и воспитанников учебных заведений духовного ведомства. В частности, в 1869–1870 гг. он возглавлял Особый комитет по проверке составов и журнальных постановлений Рязанских училищных съездов. 16 авг. 1871 г. еп. Ювеналий был перемещен на Архангельскую кафедру, после чего М. в. более

года не замещалось. 18 янв. 1873 г. Михайловским епископом был назначен смотритель Рязанского ДУ архим. *Василий (Левитов),* 11 февр. была совершена его архиерейская хиротония. 11 дек. 1877 г. состоялось открытие епархиального братства свт. Василия Рязанского; согласно Уставу братства, председателем его Совета являлся Михайловский архиерей. 11 янв. 1880 г. еп. Василий был переведен на Тобольскую кафедру. 8 сент. 1880 г. Михайловским епископом был назначен ректор Калужской ДС архим. *Авраамий (Летницкий;* хиротонисан 2 нояб. 1880). Его недолгое пребывание во главе М. в. совпало с присутствием Рязанского архиеп. *Палладия (Раева;* впосл. митрополит) в Синоде. Приезды последнего в Рязань были кратковременными, и бóльшую часть этого периода еп. Авраамий временно управлял епархией.



Вид на верхнюю набережную г. Михайлова с собором во имя арх. Михаила. 1874 г. Разрушен в 1936 г. Фотография. Нач. XX в.

27 июня 1881 г. он был назначен епископом Брестским, викарием Литовской епархии (см. *Брестское викариатство*), а на его место определен ректор Литовской ДС и настоятель виленского Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов мужской монастырь*) архим. *Августин (Гулянницкий;* хиротонисан 23 авг.). 16 окт. 1882 г. он был назначен епископом Аккерманским, викарием Кишинёвской епархии (см. *Аккерманское викариатство*). После этого вик-ство не замещалось до 27 янв. 1885 г., когда во епископа Михайловского был хиротонисан бывш. ректор Костромской ДС архим. свт. *Иустин (Полянский).* Имп. указом от 12–27 февр. того же года был образован Рязанский епархиальный училищный совет, председателями к-рого состояли Михайловские архиереи. Еп. Иустин проводил работы по благоустройству Преображенского мон-ря: устроил хозяйственные службы, колодец, разбил палисадник. 10 авг. 1885 г. он был переведен на *Новомиргородское викариатство* Херсонской епархии. После этого М. в. возглавляли епископы Феодосий (Рождественский; 16 февр. 1886 — 23 авг. 1892), *Иоанникий (Казанский;* впосл. архиепископ; 23 авг. 1892 — 29 марта 1895), Полиевкт (Пясковский; 11 июня 1895 — 22 янв. 1900). С 22 нояб. 1896 по 18 февр. 1897 г. и в сент.— 1-й пол. окт. 1899 г. еп. Полиевкт временно управлял Рязанской епархией. 31 янв. 1900 г. на М. в. был переведен викарий Воронежской епархии Острогожский еп. Иосиф (Соколов). Этот архиерей, будучи почетным членом Воронежской ученой архивной комиссии, содействовал краеведу Н. И. Поликарпову в поиске в Рязанской духовной консистории и в копировании окладных книг Рязанской митрополии за 1676 г., содержавших материалы о Воронежском у. Много трудов положил на благоустроение Преображенского мон-ря, в к-ром на его средства начали возводить домовый храм во имя прав. Иосифа Обручника, небесного покровителя архиерея (строительство завершилось после его кончины). Еп. Иосиф умер 26 марта 1902 г. в С.-Петербурге, находясь на лечении. 5 апр. 1902 г. на Михайловскую викарную кафедру был назначен викарий Вятской епархии Сарапульский еп. *Владимир (Благоразумов).* Он недолгое время продолжал заниматься благоустройством Преображенского мон-ря. В 1902 г. местопребыванием Михайловских архиереев стал рязанский Троицкий мон-рь, они являлись настоятелями этой обители. С окт. 1902 г. еп. Владимир временно управлял Рязанской епархией до приезда в Рязань назначенного на эту кафедру 18 дек. того же года еп. *Аркадия (Карпинского).* 3 нояб. 1906 г. еп. Владимир был переведен на Благовещенскую кафедру (см. *Благовещенская и Тындинская епархия*). 10 нояб. 1906 г. на М. в. был перемещен викарий Нижегородской епархии Балахнинский еп. *Исидор (Колоколов).* 21 мая 1907 г. кафедра Михайловских архиереев была возвращена из Троицкого в Преображенский мон-рь. 26 мая 1911 г. еп. Исидор был уволен на покой и определен на жительство в *Спасо-Преображенский Валаамский мужской монастырь.* 29 июля 1911 г. епископом Михайловским был назначен настоятель *псковского Мирожского в честь Преображения Господня мужского монастыря* архим. *Амвросий (Смирнов;* впосл. архиепископ); его архиерейская хиротония состоялась 31 июля. С 14 апр. по 26 мая 1917 г. он временно управлял Рязанской епархией. 26 мая 1917 г. еп. Амвросий был переведен в Орловскую епархию викарным епископом Елецким (см. *Елецкое викариатство*), а на его место назначен Елецкий еп. *Павел (Вильковский;* впосл. архиепископ). Последний недолго пробыл на кафедре, поскольку с 15 авг. 1917 г. участвовал в заседаниях *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.,* после чего в Рязань не возвратился. Возглавлявшийся Михайловскими епископами Рязанский епархиальный училищный совет был ликвидирован после выхода постановления Наркомата просвещения от 11 дек. 1917 г. В янв. 1919 г. еп. Павел был назначен епископом Бакинским (см. *Бакинская и Прикаспийская епархия*).

По некоторым сведениям, 27 авг. 1917 г. во епископа Михайловского был хиротонисан архим. Серафим (Руженцев). По др. данным, его хиротония на Михайловскую викарную кафедру последовала 25 марта 1919 г., ее совершили патриарх Московский и всея России свт. *Тихон,* Киевский митр. *Антоний (Храповицкий),* Владимирский митр. *Сергий (Страгородский;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) и др. архиереи. В мае 1919 г. еп. Серафим был назначен епископом Муромским, викарием Владимирской епархии (см. *Муромское викариатство*). В том же году на М. в. был переведен Муромский еп. Митрофан (Загорский). После кончины 14 окт. 1919 г. Рязанского архиеп. Иоанна (Смирнова) еп. Митрофан временно управлял епархией. В нач. 1920 г. местные власти выселили Михайловского архиерея из Преображенского мон-ря, в том же году мон-рь был закрыт. Еп. Митрофан стал служить в рязанской Николо-Дворянской ц. (др. название — Николо-Староямская ц.). Рязанский краевед С. Д. Яхонтов вспоминал, что

в этот храм «собиралась масса народу на его служение, которое отличалось строгостью и какой-то религиозной простотой. Он был певец». Приходский совет Николо-Дворянской ц. просил власти выдать архиерею «по описи, под личную ответственность» совета архиерейские облачения и некоторые богослужебные предметы из Преображенского монастыря. В 1922 г. еп. Митрофан уклонился в обновленческий раскол (см. *Обновленчество*). 28 июня 1922 г. был избран членом раскольничьего Рязанского церковного управления, 17 июля того же года утвержден в этой должности обновленческим *Высшим церковным управлением*. Скончался 27 дек. 1922 г. в Рязани, похоронен в Архангельском соборе Рязанского кремля. До кон. 1923 г. назначения на М. в. не производились. В рапортах от 16 сент. 1922 и от 8 февр. 1924 г. на имя свт. Тихона викария Рязанской епархии Раненбургского еп. *Иоанна (Киструсского)* последний именуется викарным «епископом Раненбургским и Михайловским». Однако в этот период лично посещать приходы М. в. он не мог, поскольку власти запрещали ему покидать Раненбург (ныне Чаплыгин Липецкой обл.).

5 янв. 1924 г. свт. Тихон возглавил хиротонию во епископа Михайловского архим. *Глеба (Покровского)*, назначив его временно управляющим Рязанской епархией в помощь Рязанскому архиеп. Борису (Соколову). С янв. 1924 по май 1925 г. еп. Борис был выслан из Рязани и проживал на подмосковной ст. Перловка. В Рязань еп. Глеб прибыл в янв. 1924 г., его кафедра находилась в рязанском Борисоглебском соборе. Высланный архиеп. Борис продолжал руководить епархией, направляя еп. Глебу и епархиальной канцелярии распоряжения. Михайловский епископ налаживал церковную жизнь в епархии, объезжал приходы, противостоял обновленцам. В 1925 г. он дважды посещал Раненбург для улаживания конфликта между ушедшим на покой еп. Иоанном (Киструсским) и сменившим его еп. *Мефодием (Абрамкиным)*. Еп. Глеба неоднократно вызывали на допросы в Рязанский губ. отдел ГПУ, где ему угрожали привлечением к уголовной ответственности из-за якобы незаконной деятельности и существования епархиальной канцелярии. Губ. отдел ГПУ предлагал созвать под своим контролем съезд духовенства и мирян для выборов руководства епархии, однако Михайловский епископ отказался созывать съезд без разрешения правящего архиерея. Позднее он показал на следствии: «Лично обязанный данною присягой пред посвящением подчиняться во всем старшему собрату, т. е. архиепископу Борису, не нарушая канонических правил, не мог проявить своей инициативы и никогда бы не изменил своей присяге» (Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 313979. Л. 133). 14 авг. 1925 г. еп. Глеб был лишен регистрации как епископ Михайловский за организацию в Рязани городского крестного хода в день памяти святых Бориса и Глеба. 27 сент. был арестован по групповому делу вместе с архиеп. Борисом и членами Рязанской епархиальной канцелярии и обвинен в контрреволюционной деятельности; 26 марта 1926 г. приговорен к 3 годам ИТЛ. После еп. Глеба М. в. не замещалось.

Арх.: ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 87. Л. 14 об.–15 об.; Оп. 4. Д. 27. Л. 1; Оп. 60. Д. 8. Св. 876. Л. 2, 3, 5 об.; Ф. Р–6. Оп. 1. Д. 114, 205, 210, 254; Ф. Р–61. Оп. 1. Д. 16; Ф. Р–2798. Оп. 1. Д. 89, 98. Л. 83, 144, 116; Ф. Р–6775. Оп. 1. Д. 75; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 85; Архив УФСБ по Рязанской обл. Д. 313979; Архив ист.-арх. отд. Рязанской епархии. Д. П–12421; *Здравомыслов.* Словарь иерархов. Л. 75; Отчет об археол. исследованиях некрополя рязанских архиереев — Архангельского собора Рязанского кремля. 1978–1979 гг. // Архив Рязанского ЕУ. Д. Архангельский собор. Ист.: К сведению по епархии и к исполнению // Рязанские ЕВ. 1868. № 20. С. 480–481; Постановления и распоряжения правительства // Там же. 1871. № 1. С. 1–2; 1882. № 22. С. 352; 1885. № 17. С. 406; Епархиальные распоряжения и известия // Там же. 1885. № 4. С. 75; Указ Е. И. В.... от 12–27 февр. 1885 г. за № 228 // Там же. 1885. № 8. С. 156–158; Указ Е. И. В.... о перемещении Преосвященных: Владикавказскаго Иоанникия на кафедру еп. Михайловскаго, викария Рязанской епархии, а Михайловскаго Феодосия — на кафедру еп. Владикавказскаго // Там же. 1892. № 18. С. 748; Указ Е. И. В.... о бытии викарию Рязанской епархии Преосв. Михайловскому Иоанникию еп. Угличским, викарием Ярославской епархии // Там же. 1895. № 8/9. С. 283; Указ Е. И. В.... о бытии... архим. Полиевкту еп. Михайловским, викарием Рязанской епархии // Там же. № 14. С. 534; Указ Свят. Синода от 22 нояб. 1896 г. за № 6035 на имя Его Преосвященства, Преосв. Полиевкта, еп. Михайловскаго, викария Рязанской епархии // Там же. 1896. № 24. С. 441; Указ из Свят. Правительствующего Синода... о бытии викарию Воронежской епархии Преосв. Острогожскому Иосифу еп. Михайловским, викарием Рязанской епархии // Там же. 1900. № 5. С. 114–115; Указ Е. И. В.... о бытии первому викарию Вятской епархии Преосв. Сарапульскому Владимиру еп. Михайловским, викарием Рязанской епархии // Там же. 1902. № 10. С. 146; Указ Е. И. В.... о бытии Преосв. Приамурскому Никодиму еп. Рязанским и Зарайским и викарию Рязанской епархии Преосв. Михайловскому Владимиру еп. Приамурским и Благовещенским // Там же. 1906. № 23. С. 554; Высочайше утвержденный в 26 день мая с. г. всеподданнейший доклад Свят. Синода об увольнении Преосв. Исидора от должности еп. Михайловскаго, викария Рязанской епархии // Там же. 1911. № 13. С. 505; Указ из Свят. Правительствующаго Синода от 14 апр. 1917 г. Преосв. Амвросию, еп. Михайловскому, викарию Рязанской епархии, о поручении временного управления Рязанской епархией // Там же. 1917. № 7/8. С. 65–66; Правосл. пастве и духовенству Рязанской епархии: Письмо еп. Глеба (Покровского) от 17 окт. 1925 г. // ВССПРЦ. 1926. № 7. С. 22–23; Акты свт. Тихона. С. 124, 162, 416, 450, 961, 986; Собор, 1918. Деяния. 1994[р]. Т. 1. С. 95.

Лит.: Преосв. Феодосий, еп. Михайловский // ПО. 1886. № 4. С. 818–820; ЦВед. 1892. № 35. С. 365; 1895. № 15. С. 119; 1901; 1902. № 15/16. С. 88; 1906. № 46. С. 487; № 47. С. 493; 1911. № 26. С. 241; № 50. С. 422; 1915. № 10. С. 80; 1917. № 46/47; ПрибЦВед. 1892. № 8. С. 313–314; 1895. № 6. С. 235; 1901. № 6. С. 205–208; 1902. № 15/16. С. 556; 1911. № 40. С. 1694; № 43. С. 1848; 1906. № 16. С. 926; *Чистосердов П.* Преосв. Василий (Левитов), бывш. еп. Пензенский и Саранский: Некр. // Рязанские ЕВ. 1892. № 6. С. 253–254; Саратовские ЕВ. 1893. № 21. Отд. неофиц. С. 603–622; Моск. ЦВед. 1895. № 25. С. 50–51; Списки архиереев иерархии Всероссийской. СПб., 1896. С. V–VI, 58, 62–63, 68–69, 72, 74, 76, 88; *П[оликарпо]в Н. [И.]* Отъезд из Воронежа преосв. Иосифа, бывш. еп. Острогожского // Воронежские ЕВ. 1900. № 6. Отд. неофиц. С. 261–263; *Андреев Д.* Преосв. Иосиф, еп. Михайловский, викарий Рязанской епархии: Некр. // Рязанские ЕВ. 1902. № 8. Отд. неофиц. С. 241–243; *Владимир (Благоразумов), еп.* Пребывание Его имп. высочества вел. кн. Константина Константиновича в г. Рязани // Там же. № 16. Отд. неофиц. С. 495–499; *И. Д.* Церковное торжество в Рязанском Троицком мон-ре // Там же. № 22. Отд. неофиц. С. 655–664; Известие о кончине в С.-Петербурге преосв. Иосифа, еп. Михайловскаго, викария Рязанской епархии // Там же. № 8. С. 106; Памяти преосв. Иосифа, еп. Михайловского // Воронежский телеграф: Газ. 1902. № 40; *Т–в. Р.* Церковное празднование 200-летнего юбилея рязанского Успенского кафедр. собора (1702– 1902 гг. авг. 15-го дня) // Рязанские ЕВ. 1902. № 16. Отд. неофиц. С. 489–494; Памяти преосв. Иосифа, еп. Михайловского; Кончина и погребение преосв. Иосифа // Воронежские ЕВ. 1903. № 9. С. 232–239; *[Кондратьев] А. З.* Иосиф, еп. Михайловский — благий архипастырь. М., 1904; *Добролюбов И. В., свящ., Яхонтов С. Д.* Библиогр. словарь писателей, ученых и художников уроженцев (преимущественно) Рязанской губ. Рязань, 1910. С. 26–27; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 26–27, 190–191; Т. 4. С. 34–35, 64–65; Т. 5. С. 286; *Польский.* Ч. 1. С. 167–168; Ч. 2. С. 128; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 319; *Королев.* Исповедники. С. 135–165; *Лихачёв В.* Положение и состояние РПЦ в 1918–1924 гг.: (По мат-лам арх. фонда канцелярии Свят. Патр. Тихона и Свящ. Синода): Курс. соч. / СПбДА. СПб., 1999. Ч. 2. Ркп.; *Шаляпин С. Р., Михайлов С. В.* Иоанникий II // Поморская энциклопедия. Архангельск, 2001. Т. 1: История Архангельского Севера. С. 174; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских. Рязань, 2002. Т. 1.

С. 218–222; *Трубин С., прот.* Еп. Рязанский и Касимовский Борис (Скворцов) // Рязанский церк. вестн. 2002. № 11. С. 44–51; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003. С. 380–384; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 359, 636. (МИЦ; 54).

Мон. Мелетия (Панкова)

МИХА́ЙЛОВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Ставропольской епархии, название получило по г. Михайловску Ставропольского края. Замещено не было. 6 окт. 2008 г., заслушав рапорт Ставропольского архиеп. *Феофана* (*Ашуркова;* ныне митрополит) с просьбой о назначении в помощь ему викарного епископа, Синод постановил проректору Ставропольской ДС архим. Роману (Лукину; ныне архиепископ) быть епископом Михайловским, викарием Ставропольской епархии. Тогда же наречение и хиротонию архим. Романа во епископа было постановлено совершить в Москве. 25 дек. 2009 г. Синод по результатам состоявшегося согласования между Патриархом Московским и всея Руси *Кириллом* и Предстоятелем Грузинской Православной Церкви Католикосом-Патриархом *Илией II* постановил направить архим. Романа в Тбилиси для пастырского служения среди русскоязычных верующих с поручением в необходимых случаях также представлять позицию РПЦ. Постановлением Синода от 30 мая 2011 г. архим. Роману было определено быть епископом Якутским и Ленским; его архиерейская хиротония состоялась 19 июня того же года. Новых назначений на М. в. не последовало.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2008. № 11. С. 23; 2010. № 2. С. 5; 2011. № 7. С. 6.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Романа (Лукина) во еп. Якутского и Ленского // ЖМП. 2011. № 8. С. 24–28.

МИХА́ЛИЦКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА́ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ, находился на Торговой стороне Вел. Новгорода. Основан в кон. XII в. Согласно новгородской владычной летописи (отразилась в НПЛ старшего и младшего изводов), в 1199 г. «на Михалици манастырь» создала жена новгородского кн. Ярослава Владимировича Елена («княгыни Ярославляя»). На ее средства был построен деревянный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, что положило начало жен. обители («и манастырь устрои»). Первой игуменией стала неизвестная по имени вдова бывш. новгородского посадника Завида (очевидно, Неревинича, представителя Неревского конца, занимавшего должность трижды на протяжении 2-й пол. 70-х — сер. 80-х гг. XII в., в 1186 бежавшего в Смоленск; «игумению поставиша Завижюю посадника» — НПЛ. С. 44; ср.: Там же. С. 238). Обитель возникла в урочище Плотники к северу от Федоровского ручья (на территории буд. Плотницкого конца и его Молотковской ул.) и до 2-й пол. XIII в. (*Дубровин.* 2016. С. 15–16), по всей видимости, являлась пригородным мон-рем. По мнению ряда исследователей, с. Михалицы к кон. XII в. уже существовало, и, т. о., М. м. возник рядом с загородным поселением (*Красов И.* О местоположении древнего Новгорода. Новг., 1851. С. 119; *Макарий (Миролюбов).* Ч. 1. С. 331; *Васильев В. Л.* Архаическая топонимия Новгородской земли: (Древнеслав. деантропонимные образования). Вел. Новг., 2005. С. 347; *Дубровин.* 2016. С. 14–15).



Храмы бывшего Михалицкого в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря. Фотография. 2010 г.

По позднейшему преданию (опубл.: НовгорЛет. С. 198–200), сохранившемуся в составе цикла новгородских сказаний и повестей в рукописной традиции (старший список РГБ. Волок. № 659, 30-е гг. XVI в.; см. также: *Дмитриев.* 1973), основать М. м. повелел Новгородский архиеп. *Мартирий* (1193–1199). Это произошло после того, как архиерею сообщили о чуде от просфоры на месте буд. обители: некий благочестивый человек, неся просфору, полученную от священника после пира у своих знакомых, по дороге утомился и уснул; просфору, завернутую в платок, хотели вырвать из его рук собаки, но от нее неоднократно исходил огонь и опалял псов (на месте, где от просфоры исходил огонь, согласно сказанию, впоследствии была поставлена монастырская трапезная). По другому, более позднему преданию, зафиксированному в монастырской Молотковской летописи (XVII в.), а также в Забелинской летописи (не позднее 1681; см.: *Азбелев С. Н.* Новгородские летописи XVII в. Новг., 1960. С. 123–125; *Солодкин Я. Г.* История позднего рус. летописания. М., 1997. С. 143), М. м. был основан после явления кнг. Елене во сне прп. Михаила Малеина (*Игнатьев.* 1849. № 33. С. 151; *Макарий (Миролюбов).* Ч. 1. С. 333. Примеч. 226).



Богородице-Рождественская ц. и ц. прп. Михаила Малеина бывшего Михалицкого мон-ря. Фотография. Нач. XX в.

При архиеп. Новгородском свт. *Алексии,* в 1377 г., деревянная Богородице-Рождественская ц. сгорела от удара молнии («от грома»), и в 1379/80 г. был заложен одноименный каменный храм (НПЛ. С. 374, 375; *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 293, 299–300). В Новгородской 2-й летописи XVII в. содержатся ошибочные сведения о росписи по повелению архиеп. Алексия в 1363 г. церкви «святыа Богородица на Молоткове в Моисееве монастыри» (НовгорЛет. С. 34; ПСРЛ. Т. 30. С. 187; на самом деле

в протографе записи имелись в виду ц. в честь Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле — НПЛ. С. 368), а также сведения о закладке Богородице-Рождественской ц. на Михалице в 1479 г. (должна быть дата — 1379 г.— НовгорЛет. С. 57; ПСРЛ. Т. 30. С. 194).

Богородице-Рождественская ц. была средних размеров, кубической формы, одноглавая, 4-столпная, вероятно, с 3-лопастным завершением и с 3-частным членением фасадов лопатками; в сев.-зап. углу помещалась открытая лестница, ведущая на хоры. Над диаконником была камора (придел), в к-рую вдоль юж. стены вела галерея. Этот храм 1379 г. относился к группе новгородских памятников с внешним декоративным убранством; по своим архитектурным формам он был типологически близок к таким классическим новгородским памятникам 2-й пол. XIV в., как церкви в честь Преображения Господня на Ильине ул. (1374) и во имя св. Феодора Стратилата на Ручью (1360–1361). Нек-рой перестройке храм подвергся в XV в.: фасады были оштукатурены, внутри устроено подцерковье, часть окон переделана.

14 июня 1385 г. в Новгороде выгорела вся Торговая сторона, «толко ублюде Бог святую Богородицю на Михалице, молитвами святыа Богородица» (НПЛ. С. 380; ср.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 342). 9 мая 1534 г. храм все же пострадал от пожара (в т. ч. сгорели все иконы и кресты) (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 566; Т. 43. С. 233).

В «Семисоборной росписи» Новгорода (по В. Л. *Янину,* составлена не ранее 1463 и не позднее 1508) М. м. отнесен к округу собора во имя св. Иоанна Предтечи на Опоках: «на Молоткове улици (упоминаемой в связи с мон-рем в данном источнике впервые.— *М. П.*) манастырь женьской на Михалици церковь Рожество Пречистые», отмечен также «на полатех Покров», т. е. придельный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы (*Янин В. Л.* Средневек. Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 400; *Андреев В. Ф.* Новый список «Семисоборной росписи» Новгорода // НИС. 1989. Вып. 3(13). С. 222). По описи 1617 г., в Рождественском соборе было 3 престола («3 двери царские» — Опись Новгорода 1617 г. С. 60); один из них, согласно Росписи новгородских монастырей и церквей 1615 г., был по-



Богородице-Рождественская церковь. 1379 г., перестроена в 1696 г. Фотография. 2014 г.

священ прп. Симеону Дивногорцу (*Евгений (Болховитинов), митр.* Ист. разговоры о древностях Вел. Новгорода. Вел. Новг., 2009. С. 162). Не позднее 1646 г. в монастырском Рождественском соборе появились приделы во имя прп. Михаила Малеина (по предположению Г. Е. Дубровина, храм с таким посвящением имелся в с. Михалицы, близ к-рого и основали мон-рь — *Дубровин.* 2016. С. 14) и свт. Николая Чудотворца (Писцовые и переписные книги. 2003. С. 60). Как показали научно-реставрационные работы 1955–1956 гг., в кон. XVII — нач. XVIII в. Богородице-Рождественская ц. была значительно перестроена (вероятно, после пожара 1696 г.): появились новые своды и барабан, в верхней части к-рого был выложен изразцовый пояс; на прежнем основании была возведена зап. часть основного объема, фасады получили новое декоративное убранство в стилистике нарышкинского барокко. Храм покрыли 4-скатной кровлей, полы выложили керамическими плитами (до этого были известняковые), исчезло подцерковье. От собора 1379 г. сохранилась только вост. половина основного объема до уровня сводов и частично апсида, к-рая при перестройке собора была понижена.

В период новгородской независимости М. м. обладал земельными владениями, однако не самыми значительными по сравнению с крупнейшими новгородскими мон-рями. Согласно переписной оброчной книге 1500 г., к кон. XV в. М. м. владел землями в Водской пятине Новгородской земли, в Ильинском, Замозском, Кипенском, Григорьевском Льешском погостах, в общей сложности 54 дворами с 71 «тяглецом» (зависимый человек, платящий подати) и 66 (по иным подсчетам, 93) обжами земли (Новгородские писцовые книги. СПб., 1868. Т. 3. С. 578, 644, 797–799, 892; *Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе новгородской феод. республики. М., 1980. С. 205). На рубеже XV и XVI вв. в ходе очередной конфискации монастырских земель по распоряжению вел. кн. Московского и всея Руси *Иоанна III Васильевича* М. м. лишился своих владений, взамен к-рых ему была пожалована Кушеверская вотчина с 63 деревнями в Бежецкой пятине. По челобитной игум. Агриппины с сестрами в февр. 1560 г. вместо этой вотчины царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный пожаловал М. м. Любынскую вотчину в Шелонской пятине, даровав обители судебный иммунитет (ДАИ. Т. 1. № 113. С. 157–159; № 114. С. 159–162).

В 1591 г. в одной из новгородских купчих грамот упоминается «сад Михалитцково монастыря у решедки» на Никитиной ул. Плотницкого конца (Вел. Новгород во 2-й пол. XVI в.: Сб. док-тов / Сост.: К. В. Баранов. СПб., 2001. С. 163; см. также: Там же. С. 147). Этот же сад, очевидно, имеется в виду в сообщении Новгородской 4-й летописи (по списку Н. К. Никольского), повествующем о большом пожаре в Новгороде 20 авг. 1508 г., когда «на Никитине улицы в берегу и на Молоткове в саду» сгорело много людей (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 612). 7 марта 1608 г. царь Василий Иоаннович Шуйский после челобитной игум. Анны с сестрами выдал грамоту новгородским воеводам А. П. Куракину и М. И. Татищеву о том, чтобы они не взимали подати с оброчных пожней, пожалованных М. м. царем *Феодором Иоанновичем,* и монастырских садов (ДАИ. Т. 1. № 155. С. 268–269).

В 1555/56 г., очевидно, вслед. произведенной еще Новгородским архиеп. свт. *Макарием* (1526–1542) общежительной реформы новгородских мон-рей в М. м. к югу от собора была построена каменная трапезная с церковью, по более поздним сведениям посвященной Собору Пресв. Богородицы (*Евгений (Болховитинов), митр.* Ист. разговоры о древностях о древностях Вел. Новгорода. Вел. Новг., 2009. С. 162 (Роспись 1615 г.)); в Новгородской 3-й летописи XVII в. зафиксировано, видимо ошибочно, другое посвящение трапезного хра-

ма — Благовещению Пресв. Богородицы (НовгорЛет. С. 334). Как указывает Л. А. Секретарь со ссылкой на архивный материал научно-реставрационных работ в трапезной, «дендрохронологический анализ бревна, положенного в основание валунного фундамента, позволил датировать его 1553 г., что полностью подтверждает сведения о строитель-



Церковь прп. Михаила Малеина. 1557 г., перестроена в 1660 г. Фотография. 2011 г.

стве храма в сер. XVI в.» (*Секретарь.* Монастыри. 2011. С. 302). В «Истории российской иерархии» (1813) содержатся ошибочные сведения о том, что трапезный храм изначально был освящен во имя прп. Михаила Малеина (ИРИ. Ч. 5. С. 81; см. также: *Красов.* 1851. С. 119; *Макарий (Миролюбов).* 1860. Ч. 1. С. 331).

Согласно челобитной царю *Алексею Михайловичу* от игум. Марфы с сестрами, в сер. XVII в. трапезная с ц. в честь Собора Пресв. Богородицы обветшала (обрушились деревянные своды, разрушилась деревянная колокольня). Судя по челобитной, к этому времени придел прп. Михаила Малеина был перенесен из Богородице-Рождественского собора в трапезную церковь. На средства, выделенные патриархом Московским *Никоном*, к 1660 г. на старом фундаменте были возведены до сводов новые трапезная и церковь. Инокини просили денег на завершение строительства, к-рые и были выделены воеводой Г. Куракиным «на деревянное строение», т. е. на перекрытие трапезной с церковью и деревянную колокольню. Деревянная кровля и колокольня обветшали и обрушились к 1692 г., и в 1693 г. по указу царей *Иоанна V Алексеевича* и *Петра I Алексеевича* были выделены средства на необходимые строительные работы. В кон. XVII — нач. XVIII в. трапезная с церковью получили каменные перекрытия, а также была возведена каменная колокольня (*Токмаков И. Ф.* Материалы для ист. и церк.-археол. описания Новгородской губ. Новг., 1883. Вып. 1. С. 7–12). Сохранившаяся одноэтажная постройка имеет одностолпную трапезную палату, одноглавую церковь с 4-скатным перекрытием и прямоугольной апсидой, 3-ярусную колокольню, встроенную в сев.-зап. угол трапезной палаты.

Особым почитанием в обители пользовалась храмовая икона Рождества Пресв. Богородицы «в деяниях», находившаяся в Богородице-Рождественском соборе. 16 апр. 1589 г. было зафиксировано чудо: по молитвам перед этой иконой исцелилась 8-летняя девочка Варвара, оставшаяся жить в обители (сцена самого исцеления, о к-ром сообщала надпись, крестный ход в честь данного события, а также чудо, бывшее от просфоры, были изображены на стенных росписях церкви в XIX в.— *Макарий (Миролюбов).* 1860. Ч. 1. С. 339; Ч. 2. С. 73; сообщение восходит к Молотковской и Забелинской летописям XVII в.— *Азбелев.* 1960. С. 124).

В 1594 г. царь Феодор Иоаннович прислал в М. м. для чудотворной иконы зеленую бархатную пелену с Голгофским крестом из серебряных дробниц (к кон. XIX в. данная пелена хранилась в ризнице, ныне в НГОМЗ), а в 1596 г. по заказу царской семьи для М. м. был изготовлен медный посеребренный крест. 21 апр. 1594 г. царь Феодор Иоаннович в ответ на челобитную игум. Александры с 90 сестрами и монастырского клира о том, что «питатися, де, им нечем», жалованной и несудимой грамотой установил снабжать обитель определенной годовой хлебной и денежной ругой и не вмешиваться светским властям в монастырский суд, «опричь разбоя и душегубства и татьбы с поличным»; грамота была подтверждена царями *Борисом Феодоровичем Годуновым* (1603?), *Василием Иоанновичем Шуйским* (при игум. Анне, 1608), Михаилом Феодоровичем (1617, при игум. Евгении), Алексеем Михайловичем (1647, при игум. Мавре), Иоанном V Алексеевичем и Петром I Алексеевичем (1692, при игум. Марфе) (ИРИ. Ч. 5. С. 81–86). 11 марта 1606 г. жалованную грамоту обители выдал также Лжедмитрий I («царь и великий князь Дмитрий Ивановичь»), по просьбе игум. Марфы с сестрами и клира подтвердив все пожалования царя Феодора Иоанновича (Там же. С. 86–89). Архим. Макарий (Миролюбов) упоминает также вклады в М. м. царицы Ирины Феодоровны (в девичестве Годуновой), супруги царя Феодора Иоанновича, имп. Анны Иоанновны, Ростовского митр. Варлаама († 1652) и др. (*Макарий (Миролюбов).* 1860. Ч. 1. С. 333–334; Ч. 2. С. 170, 176, 318).

Согласно Описи Новгорода 1617 г., монастырская библиотека состояла из 5 Евангелий в серебряных и медных окладах и 39 книг (как печатных, так и рукописных) (Опись Новгорода 1617 г. // Памятники отеч. истории / Подгот. публ.: М. Е. Бычкова. М., 1984. Вып. 3. Ч. 2. С. 60–61).

В связи с тем что прп. Михаил Малеин являлся небесным покровителем царя Михаила Феодоровича (1613–1645), после воцарения последнего в М. м. ежегодно 12 июля молебен с водоосвящением и литургию служил Новгородский митрополит (см.: *Голубцов.* Чиновник. 1899. С. 127–129). С этого времени в обители усилилось почитание прп. Михаила Малеина; впосл. был учрежден и крестный ход в память о святом (*Передольский В. С.* Новгородские древности: Записки для местных изысканий. Новг., 1898. С. 130).

В источниках отмечаются постриги в М. м. представительниц знатных родов. Так, 27 июня 1572 г. постриг в обители приняла жена (вдова?) боярина В. В. Розладина-Квашнина (НовгорЛет. С. 115; ПСРЛ. Т. 30. С. 162); в 1621/22 г., согласно окладным росписям, в мон-ре пребывала старица Варсонофия (Колычева), представительница рода, из к-рого происходил св. митр. Московский *Филипп II (Колычев)* (Опись Новгорода 1617 г. 1984. Ч. 2. С. 265–266). При этом численность насельниц в XVII в. уменьшилась. Так, в 1621 г. руга выплачивалась игумении и 48 старицам, в следующем году — 49 старицам (ср. 90 инокинь в 1594 г.). К кон. XVII в., однако, в М. м. проживали 90 инокинь (Там же. С. 274), обитель стала одной из самых больших в Новгороде.

В 1764 г. мон-рь был упразднен, последняя игум. София (Логачёва) переведена в новгородский *Зверин в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь.* К этому времени «дачи и пожни» обители

«находились в Грузинском погосте, а крестьян не было» (ИРИ. Ч. 5. С. 90). В 1775 г. на территорию бывшего монастыря по распоряжению митр. Новгородского *Гавриила* был временно переведен пострадавший в пожаре 3-классный Николаевский Сокольницкий мон-рь (с сохранением названия). 5 марта 1786 г. он был объединен со второклассным Евфимьиным мон-рем в единый *новгородский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов женский монастырь* (учрежденный вместо одноименного мужского). С этого времени на месте М. м. существовали только церковные приходы при бывших монастырских церквах.

В нач. XIX в. на территории бывш. обители помимо 2 каменных церквей сохранялись колокольня при трапезной церкви и 2 «флигиля келий деревянных ничем не занимаемых» (Там же. С. 90). В 1830 или 1831 г. в ц. Рождества Пресв. Богородицы (в придел в новом зап. притворе) был перенесен престол в честь Нерукотворного образа Спасителя из разобранной Спасской ц., к-рая находилась за Земляным валом (на Красном поле). Одновременно в др. храм был перенесен т. н. Серапионов крест 2-й пол. XV в. (8-конечный, с резным изображением Спаса Нерукотворного), вмонтированный в зап. стену нового придела.

Согласно архим. Макарию (Миролюбову), Богородице-Рождественская ц. была расписана «в недавнее время» (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 339). Декор и порталы собора сильно пострадали во время ремонтных работ XIX в.

В 20–30-х гг. XX в. Богородице-Рождественская ц. была закрыта. В годы Великой Отечественной войны постройки монастыря, находившиеся многие месяцы недалеко от линии фронта, получили серьезные повреждения: были утрачены кровли и деревянные конструкции, в зданиях имелись трещины и многочисленные пробоины от снарядов. К 1951 г. обвалились своды, барабан и глава собора. В 1955–1956 гг. под рук. Л. Е. Красноречьева были проведены реставрационные и научно-исследовательские работы в Богородице-Рождественском храме: воссозданы своды и главы церкви, характерные для XVII в., фасады реставрированы в формах в основном кон. XVII — нач. XVIII в. (частично — XIV в.), раскрыты все сохранившиеся детали собора постройки 1379 г. Зап. притвор храма, возведенный в XIX в., был сохранен. На фасадах церкви были выявлены 13 вкладных крестов (помимо Серапионова креста в зап. притворе), 7 из к-рых относятся ко времени постройки 1379 г., остальные — к XVII в. Исследование позволило реконструировать первоначальный облик церкви 1379 г.

В 1959–1963 гг. были проведены научно-реставрационные работы и в бывш. монастырской трапезной



Вкладные кресты на юж. стене Богородице-Рождественской ц. Фотография. 2014 г.

с ц. в честь Собора Пресв. Богородицы (руководитель Г. М. Штендер). Строение укрепили, восстановили первоначальные оконные и дверные проемы, воссоздали фасадный декор (профилированное обрамление сев. портала с бусинами, 2-ступенчатые килевидные арки между лопатками). Штендер высказал предположение, что первоначальная постройка XVI в. до кон. XVII в. имела более толстые стены и была 2-этажной.

В 1990 г. оба храма бывш. мон-ря были переданы новгородской старообрядческой поморской общине, после чего Рождественско-Богородицкий собор был вновь освящен (Новгородская правда. 1990. № 220. 22 сент.; № 222. 25 сент.).

Арх.: ОПИ НГОМЗ. Ф. 14. Оп. 1; Ф. 15. Оп. 1; Арх. УГК ИОПИК (ННРУ). Р-415 (1959–1960 гг.); Р-494 (1963 г.); Р-524 (1964 г.); Р-1263 (1988 г.); Р-2382 (1988 г.).

Ист.: ИРИ. Т. 5. С. 80–90; ААЭ. Т. 3. № 282. С. 425; *Игнатьев Р.* Церковь Рождества Богородицы, что на Молоткове в Новгороде // Новгор. ГВ. 1849. Ч. неофиц. № 33, 41, 42, 77; НовгорЛет (по указ); НПЛ; ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1; Т. 16; 30; 42; 43; Писцовые и переписные книги Новгорода Великого XVII — нач. XVIII в.: Сб. док-тов / Сост.: И. Ю. Анкудинов. СПб., 2003 (по указ.).

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. 1877. Стб. 43, 108; *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. СПб., 2003[2]. Ч. 1. С. 331–341; Ч. 2. С. 73, 157, 170, 176, 302, 318; *Зверинский.* Т. 1. № 300. С. 184–185 [Библиогр.]; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биогр. сказаний. Л., 1973. С. 171–174; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорусские мон-ри. СПб., 2001. С. 11, 103–104; *Секретарь Л. А.* Михалицкий (Молотковский) (Рождественский Михалицкий) [монастырь] // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв.: (Энцикл. слов.). СПб., 2009. С. 318–319; *она же.* Монастыри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 27, 296–306; *Ядрышников В. А.* [Церковь в честь] Рождества Богородицы на Михалице // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв. СПб., 2009. С. 501; *Печников М. В.* Рождественский на Михалице мон-рь // ДРСМ. 2014. С. 683; *Дубровин Г. Е.* «Докончанский» период истории Плотницкого конца средневек. Новгорода (XI — сер. XIII в.) // ДРВМ. 2016. № 2(64). С. 5–18.

М. В. Печников

МИХА́ЛОВСКО-КО́ШИЦКАЯ ЕПА́РХИЯ [словац. Michalovsko-Košická eparchia], Православной Церкви Чешских земель и Словакии. Объединяет приходы в юго-вост. части Словакии. Кафедральный город — Михаловце. Правящий архиерей — архиеп. Георгий (Странский; на кафедре с 30 сент. 2007). 28 июля 1950 г. епархиальное собрание *Прешовской епархии* Экзархата РПЦ в Чехословакии под председательством еп. Прешевского *Алексия (Дехтерёва)* в связи с массовым присоединением греко-католиков к правосл. Церкви приняло решение создать епархию с центром в г. Михаловце. 29 июля в Михаловце состоялось собрание духовенства и верующих, избравшее епископом бывшего греко-католич. свящ. Виктора Михалича (15 авг. это избрание утвердил Синод РПЦ). 3 окт. свящ. Виктор принял монашество с именем Александр и был возведен в сан архимандрита, после хиротонии во епископа 8 окт. он вступил в управление епархией. После издания 23 нояб. 1951 г. патриархом Московским и всея Руси *Алексием I* Томоса о даровании автокефалии Чехословацкой Православной Церкви (см. *Чешских земель и Словакии Православная Церковь*) Михаловская епархия вошла в состав этой автокефальной Церкви.

В 1951 г. в состав Михаловской епархии входило 90 приходов и 362 филиала, разделенных на 16 архидеканатов (благочиний). Общее количество православных в епархии

составляло 103 917 чел. (*Horkaj Š., prot., Pružinský Š., prot.* 1998. S. 304). Большинство верующих были бывшими греко-католиками: в 1953 г. из 66 священнослужителей епархии 38 были бывшими греко-католич. клириками, 25 были рукоположены после создания епархии и лишь 3 были рукоположены до 1950 г. (*Marek P., Lupčo M.* Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. st.: Prolegomena k vývoji pravoslaví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992. Brno, 2012. S. 282). Деятельность еп. Александра (Михалича) часто вызывала нарекания гос. органов (на момент хиротонии ему было 72 года), обвинения в неспособности к адм. деятельности и недостаточной лояльности к новой власти. Поэтому 14 февр. 1953 г. был избран викарий Михаловской епархии еп. Мефодий (Милли; также бывш. греко-католич. священник) с титулом «Требишовский», который фактически принял руководство всей епархией. В апр. 1953 г. еп. Александр ушел на покой по собственному желанию († 25 нояб. 1954). 14 апр. 1954 г. правящим архиереем епархии был избран еп. Мефодий (Милли), к-рому на момент избрания было 70 лет. Когда в 1960 г. здоровье еп. Мефодия резко ухудшилось, 4 нояб. 1962 г. викарием Михаловской епархии (с титулом «Требишовский») был рукоположен архим. Мефодий (Канчуга). Но в 1964 г. за самовольную поездку в США он был запрещен в служении. В 1965 г. в викарного еп. Требишовского был рукоположен архим. Кирилл (Мучичка), после смерти еп. Мефодия (4 окт. 1966) он стал правящим епископом Михаловской епархии.

13 июня 1968 г. Чехословацкое правительство разрешило деятельность Греко-католической Церкви, что вызвало массовое возвращение в унию правосл. общин Вост. Словакии, сопровождавшееся конфликтами из-за храмовых помещений. Правосл. Церковь смогла сохранить лишь часть своих церковных объектов. На 1 янв. 1980 г. в состав Михаловской епархии входили 21 храм, 17 приходов и 31 филиал, в которых несли служение 17 клириков; 19 храмов находилось в совместном пользовании с Греко-католической Церковью (Ibid. S. 370).

После смерти еп. Кирилла (25 июля 1979) Чехословацкая Церковь оказалась в сложном положении, т. к. в ней не было кандидатов для хиротонии в епископы. 4 сент. 1979 г. митр. Чехословацкий *Дорофей* (Филипп) попросил Московского патриарха *Пимена* прислать для служения в Чехословакию достойных кандидатов для назначения на Оломоуцко-Брненскую и Михаловскую кафедры. 30 нояб. того же года в Троице-Сергиевой лавре патриарх Пимен и митр. Дорофей хиротонисали во еп. Подольского викария Московской епархии архим. *Никанора (Юхимюка)*, к-рый 12 апр. 1980 г. был избран и до 1982 г. руководил Михаловской епархией. После его перевода на Оломоуцко-Брненскую кафедру 23 мая 1983 г. еп. Михаловским стал *Иоанн (Голонич;* впосл. архиепископ, с 2006 архиепископ Прешовский).

В 1989 г. в связи с демократическими реформами в Чехословакии вновь активизировалась деятельность *Словацкой греко-католической Церкви.* 29 мая 1990 г. Президиум Народного совета Словакии принял закон «Об урегулировании имущественных взаимоотношений между Греко-католической и Православной Церквами», в соответствии с к-рым греко-католикам в 3-месячный срок возвращалось недвижимое имущество, принадлежавшее им до 1950 г. Если возвращение было затруднительным, православным и греко-католическим общинам предлагалось в течение 3 месяцев прийти к взаимному соглашению, в случае если соглашение не достигалось, вопрос решался гос. властью. Поскольку в положенный срок православные и греко-католики не достигли согласия ни по одному объекту недвижимости, решение перешло к уполномоченному по урегулированию имущественных взаимоотношений между Греко-католической и правосл. Церквами А. Смолику. На основании его распоряжений Михаловская епархия утратила большинство храмов и приходских домов и даже здание ЕУ. В ряде общин православные отказались выполнять распоряжения уполномоченного. Для окончательного урегулирования проблемы 18 февр. 1993 г. премьер-министр Словакии В. Мечьяр, архиеп. Прешовский и Словацкий *Николай (Коцвар)* и Михаловский еп. Иоанн (Голонич) подписали соглашение, по к-рому Епархиальный совет правосл. Церкви в Михаловце обязался передать представителям гос-ва 12 церквей и 7 приходских домов (реально были переданы 8 церквей и 2 приходских дома). Со своей стороны гос-во должно было предоставить правосл. Церкви финансовую помощь для строительства (или обустройства) храмов. После реализации этого соглашения в Михаловской епархии осталось 4 церкви и 4 приходских дома, но на выделенные гос-вом 17,2 млн словац. крон были приобретены земельные участки и построены 24 храма и 11 приходских домов, некоторые помещения были приспособлены для ЕУ и проведения богослужений.

10 февр. 2009 г. еп. Георгий (Странский) издал пастырское обращение, в к-ром предписал всем общинам Михаловской епархии отмечать Пасху и все связанные с ней праздники по вост. пасхалии (ранее нек-рые приходы придерживались зап. пасхалии). 19 февр. епархиальный совет изменил название Михаловской епархии на Михаловско-Кошицкую, храм в г. Кошице получил статус 2-го кафедрального собора епархии. 28 сент. 2013 г. в Кошице был освящен собор в честь Успения Пресв. Богородицы и свт. Иоанна Милостивого, закладной камень к-рого в 1996 г. освятил патриарх Московский и всея Руси Алексий II.

По состоянию на 2015 г. в М.-К. е. действовало 38 церк. общин, разделенных на 4 архидеканата (благочиния). В них несли служение 33 священнослужителя. Епархия имела 32 церкви, ряд общин совершали богослужение на переносных престолах. С 1992 г. в Михаловце действует средняя епархиальная школа имени равноапостольных Кирилла и Мефодия. Издается ежемесячник М.-К. е. «Prameň» (словац. Источник).

Лит.: *Aleš P., prot.* Pravoslávna cirkev u nás: Přehled dejinnej cesty. Prešov, 1998; *Horkaj Š., prot., Pružinský Š., prot.* Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. st.: Ľudia, udalosti, dokumenty. Prešov, 1998; *Ivan R.* Obnova Pravoslávia na území Slovenska u 20. st. Prešov, 2007; *Futrikaničová Z.* Majetkové vyrovnanie medzi Gréckokatolíckou cirkvou a Pravoslávnou cirkvou na Slovensku po roku 1989 // Studia Aloisiana. Bratislava, 2010. Roč. 1. Č. 2. S. 87–103.

В. В. Бурега

МИХА́НОВИЧА АПО́СТОЛ, отрывки глаголического списка краткого апракоса, один из древнейших глаголических и южнославянских кодексов (XII в.) (Арх. ХАЗУ. Фрагм. глаг. 1). В настоящее время М. А. представляет собой двойной лист пергамена (24×18,5 см), 1-й лист которого сильно поврежден. Текст

написан в 2 столбца по 31 строке в каждом. Содержит чтения из Посланий ап. Павла (1 Кор 14. 20–25; 1 Кор 15. 39–45; 2 Кор 6. 1–10; 2 Кор 6. 16–18, 7. 1; Еф 5. 8–19; Гал 5. 22–26, 6. 1, 2; Еф 6. 10–17; Еф 1. 16–23; Кол 1. 12–18) с предваряющими их указаниями.

М. А. получил название в честь австр. консула в К-поле А. Михановича, нашедшего его в переплете вместе с *Иловицкой Кормчей* (1262; Арх. ХАЗУ. № IIIс 9), к-рая была приобретена им, по всей видимости, в *Марковом монастыре*. После смерти Михановича рукопись в составе его собрания не позднее 1867 г. была приобретена Югославянской академией в Загребе. От переплета Иловицкой Кормчей М. А. отсоединил в 1868 г. Ф. Миклошич. Первым о памятнике сообщил П. Й. Шафарик (*Šafařik.* 1853). Позже И. В. *Ягич* сделал его рукописную копию и переслал ее И. И. *Срезневскому,* который сообщил о памятнике на заседании Отделения АН и упомянул о нем в соч. «Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы» (СПб., 1866. С. 57). Научное наборное издание М. А., сопровожденное кириллической транслитерацией с вариантами из Шишатовацкого Апостола 1324 г. (Белград. Патриаршая б-ка. № 322), лингвистическим и текстологическим исследованием памятника, осуществил Ягич (*Jagić.* 1868), к-рый назвал его единственным памятником хорват. редакции (извода) церковнослав. языка с отрывком правосл. богослужебной книги, поделенным «на чтения по обряду греко-восточной церкви» (Ibid. S. 12).

Письмо М. А. является ранним вариантом переходного типа (от круглой к угловатой) глаголицы. Графико-орфографическая система М. А. имеет следующие особенности: 1) вместо сложного глаголического начертания буквы «М» используется начертание соответствующей кириллической буквы, что характерно для хорват. глаголицы начиная с XII в.; 2) в звуковом значении [i] помимо 2 глаголических букв используется кириллическая буква «И»; 3) безъюсовая орфография; 4) одноеровая орфография (только «ь»); 5) вместо «еры» употребляется буква «И»; 6) написание «а» вместо «э», отражающее отвердение согласных; 7) звук [f] в заимствованных словах может передаваться через «п» — эписэомь (эфисэомь). Многие из этих особенностей присущи хорват. глаголическим памятникам, начиная с древнейших, и серб. кириллическим текстам кон. XII — нач. XIII в. Характерной орфографической чертой М. А. является еревая эпентеза — написания с этимологически неоправданным «ь» в позиции между 2 согласными, гл. обр. перед «р» в группах «прь», «брь», «врь», «грь», «дрь, «чрь» и в др. В М. А. достаточно последовательно реализованы старослав. языковые нормы, прежде всего на морфологическом уровне. К специфическим особенностям грамматической нормы, свидетельствующим о древности текста М. А., относятся: 1) форма асигматического аориста 1-го л. ед. ч. (помогь); 2) форма местного падежа местоимения (о чесомь); 3) употребление краткой (именной) формы действительного причастия им. п. ед. ч. муж. р. (вьскрэшь) соответственно форме греч. причастия без артикля. М. А. содержит как лексические архаизмы, так и инновации, что характерно для всей южнославянской традиции Апостола (*Христова-Шомова.* 2004. С. 252, 285, 297–298, 738–739).

По поводу происхождения и датировки М. А. высказывались разные мнения. Ягич видел в тексте отражение хорват. диалектных особенностей и связывал его создание с Зетской обл. (совр. Черногория) в нач. XII в. Совр. сербские, хорватские и боснийские исследователи определяют происхождение М. А. в зависимости от своей национальной принадлежности, при этом датировки колеблются от кон. X — 1-й пол. XI (*Новаковић.* 1893. С. 150) до кон. XII в. (обзор мнений см.: *Трифуновић.* 2001. С. 29–32).

Изд.: *Jagić V.* Gradja za glagolsku paleografiju: Mihanovićev odlomak apostalara glagolskoga // Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1868. Knj. 2. S. 1–35.

Лит.: *Šafařik P. J.* Památky hlaholského písemnictví. Praha, 1853; *Новаковић С.* Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима. Београд, 1893. С. 150; *Hamm J.* Datiranje glagoljskih tekstova // Radovi Staroslovenskog instituta. Zagreb, 1952. Knj. 1. S. 37–39; *Štefanić V.* Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1969. Dio 1. S. 37–38; *Kuna H.* Hrestomatija starije bosanske književnosti. Sarajevo, 1974. Knj. 1; *Велчева Б.* Късната бълг. глаголица // КМС. 1999. Кн. 12. С. 136–138; *Трифуновић Ђ.* Ка почецима српске писмености. Београд, 2001. С. 29–32; *Христова-Шомова И. В.* Служебният Апостол в слав. ръкописна традиция. София, 2004. Т. 1. С. 30–31, 252, 285, 297–298, 738–739; *Bratulić J., Damjanović S.* Hrvatska pisana kultura. Zagreb, 2005. Sv. 1. S. 75; *Савић В.* Дијалекат и књижевна норма у Михановићеву одломку апостола о пореклу споменика у светлости ширих српских књижевнојезичких прилика [в печ.].

Е. А. Кузьминова

МИХА́НОВИЧА ГОМИЛИА́РИЙ (Арх. ХАЗУ. IIIс.19), кириллический пергаменный (32,7×23 см, с утратами, 265 м) торжественник триодный и минейный на март—авг. (кон. XIII — нач. XIV в.). Заглавие рукописи — «Панагирик месечны и постны». Распространенное в научной лит-ре название кодекс получил в честь австр. консула А. Михановича, в составе собрания которого не позже 1867 г. он был приобретен Югославянской академией в Загребе. Изучением М. г. занимались многие слависты; наиболее подробно рукопись описал В. А. Мошин (*Mošin.* 1952. Dio 1. S. 95–100; 1955. Dio 2. S. 22–23), Р. Айтцетмюллер подготовил ее фототипическое издание (*Aitzetmüller.* 1957).

М. г. содержит гомилетические тексты (проповеди) на постоянные праздники весенне-летней половины года и подвижные праздники Пасхального цикла. Во 2-й части он близок к *Клоцеву сборнику* и *Супрасльскому сборнику* XI в. М. г. содержит древнейшие списки Похвальных слов равноап. *Климента Охридского* и неск. др. слов, возможно, его же авторства, и Слова на Преображение Господне *Иоанна Экзарха.* По мнению Я. Милтенова, М. г. имеет текстуальные параллели со *Златоструем.*

В работе над М. г. (по 35–36 строк в 2 столбца на листе, заголовки имеют маргинальные украшения) участвовали 2 писца. Первого писца отождествляют с игуменом (действующим или бывшим) монастыря *Студеница* Николаем (*Турилов.* 2009). А. А. Турилов установил, что 2-й почерк М. г. несомненно тождествен почерку анонимного писца серб. пергаменного листа, некогда хранившегося в *Прохора Пшинского монастыре* в Македонии и переданного П. П. Вяземскому сербским коллекционером древностей С. И. Верковичем (РНБ. Вяз. 124/6а). Помимо почерков весьма близки как кодикологические особенности М. г. и листа Вяземского (размер листа 31,3×22 см, по 35 строк в 2 столбца на листе), так и их содержание — на листе находится отрывок неустановленной гомилии, вероятно на Рождество Христово. На этих основаниях Турилов предположил, что серб. лист является отрыв-

ком парного М. г. осенне-зимнего тома (*Турилов.* 2012).

Несомненно М. г. был переписан в крупном сербском книжном центре, связанном с архиепископской кафедрой или с королевским двором. Он восходит к общему славянскому архетипу, в который входили ранние древнеболгарские переводы (IX–X вв.) визант. гомилетических произведений.

Лит.: *Mošin V.* Ćirilske rukopisi Jugoslavenske Akademije. Zagreb, 1952–1955. Dio 1–2; *Aitzetmüller R., Hrsg.* Mihanović Homiliar. Graz, 1957. (Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti); *Bláhová E.* Homilie Clozianu a Homiliáře Mihanovićova // Slavia. Praha, 1963. Roč. 32. Seš. 1. S. 1–16; *Иванова-Мирчева Д.* Хомилиарът на Михановић // Известия на Института за бълг. език. София, 1968. Кн. 16. С. 381–391; *она же.* Старобългарският хомилиар и изследването на Кирило-Методиевия език // Константин-Кирил Философ: Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София, 1971. С. 109–120; *Иванова К.* Цикл великопостных гомилий в Гомилиарии Михановича // ТОДРЛ. 1977. Т. 32. С. 219–244; *Турилов А. А.* О датировке и происхождении рукописи Гомилиария Михановича // Slavia. 2009. Roč. 78. Seš. 3/4. S. 461–468; *он же.* Милешевский Панегирик и Гомилиарий Михановича — к датировке и происхождению двух древнейших сербских списков Торжественника общего // *Он же.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 367–377; *Милтенов Я.* Златоструй: Старобълг. хомилитичен свод, създаден по инициатива на бълг. цар Симеон. София, 2013.

К. Иванова

МИХЕ́Й [евр. מיכה *mîḵā;* греч. Μιχαίας/Μειχαίας], ветхозаветный пророк, согласно иудейской и христ. традициям, автор одноименной книги, входящей в собрание книг *Малых пророков*.

В тексте Библии имя М. упоминается лишь дважды: в заглавии Книги прор. Михея (Мих 1. 1) и в Книге прор. Иеремии (Иер 26. 18). По мнению исследователей (см., напр.: *Köhler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1994. Vol. 1. P. 576; *Clines D.* Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2001. Vol. 5. P. 252; *Andersen, Freedman.* 2000. P. 108), имя *mîḵā* является краткой формой имени *mîḵāy(ā)hû* («Кто подобен Яхве?») или *mîḵā'ēl* («Кто подобен Богу?»). Первое объяснение представляется более убедительным, т. к. в Иер 26. 18 имя зафиксировано в форме מיכיה, *mykyh* (= *mîḵāyāhû* — «Кто подобен Яхве?»; исправлено на מיכה, *mîḵā* = Мих 1. 1).



Прор. Михей.
Роспись
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница.
Ок. 1320 г.

Имя М., видимо, было широко распространено в Др. Израиле: помимо пророка в Библии этим именем названы еще несколько персонажей: 1) ефремлянин, устроивший в своем доме храм (Суд 17–18; в Суд 17. 1 также назван *mîḵāyhû;* в синодальном переводе — Миха); 2) отец Авдона, одного из гос. деятелей при дворе царя *Иосии* (2 Пар 34. 20; в 4 Цар 22. 12 (отец Ахбора) назван *mîḵāyā;* в синодальном переводе — Михей); 3) израильский пророк при царе *Ахаве* (2 Пар 18. 14, ср. стихи 13–27; в 2 Пар 18 и в 3 Цар 22 именуется *mîḵayhû*); 4) потомок Рувима (2 Пар 5. 5; в синодальном переводе — Миха); 5) правнук царя *Саула* (1 Пар 8. 34–35; 9. 40–41; в синодальном переводе — Миха); 6) левит, сын Озиила (1 Пар 23. 20; 24. 24–25; в синодальном переводе — Миха). Возможно, в Мих 7. 18 присутствует игра слов, основанная на имени М. (*mî-'ēl kāmōḵā* — «Кто Бог, как Ты?..» — см. *Smith.* 1984. P. 14).

Сведения, имеющиеся в Библии о М., очень скупы. В частности, не указаны имена его отца и матери, не определен род его деятельности. В евр. тексте Библии он не называется словом *nāḇi'* (пророк), к-рое служило для обозначения принадлежности к «пророческой гильдии», но в Иер 26. 18 сказано, что он «пророчествовал» (евр. *hāyā nibbā'*).

В Мих 1. 1 и Иер 26. 18 М. назван *hammōrašṯî* (в синодальном переводе — Морасфитин), что должно указывать на место его происхождения. Полагают, что это прилагательное образовано от топонима Морешет-Гат (*môrešeṯ gaṯ;* в синодальном переводе — «Морешеф-Геф»), упоминающегося в Мих 1. 14. Чаще всего данное селение отождествляют с Телль-эль-Джудейде, расположенным на юго-западе Иудеи в 2 км от совр. Бет-Гуврина (см.: *Jeremias.* 1933. S. 42–53; *Wolff.* 1982. S. XIV–XV, 4–5; *Clines D.* Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2001. Vol. 5. P. 189 и др.). Высказывалось предположение (*Vargon.* 1992. P. 564), что Морешет-Гат находился на месте совр. Телль-Бурна (3,5 км западнее Телль-эль-Джудейде) или Хирбет-Расм-эд-Даб (2,5 км к северо-востоку от Телль-эль-Джудейде). В настоящее время мн. исследователи полагают, что установить местоположение Морешет-Гат невозможно (*Shmitt.* 1990. P. 153–162; *Kessler.* 1999. S. 103–104; см. также обсуждение в: *Andersen, Freedman.* 2000. P. 109–111, 210–211), и, что возможно, Морешет-Гат не был местом рождения пророка (*Andersen, Freedman.* 2000. P. 210–211).

Согласно Мих 1. 1, М. пророчествовал в дни иудейских царей *Иоафама* (ок. 740–731 гг. до Р. Х.), Ахаза (ок. 735–715 гг. до Р. Х.) и *Езекии* (ок. 715–687 гг. до Р. Х.). Его откровения касаются судеб Самарии и Иерусалима. Согласно же Иер 26. 18, он предсказал в дни иудейского царя Езекии будущее опустошение Иерусалима. Пророк не был казнен, а царь покаялся перед Господом, за что Яхве и отменил бедствие, предсказанное М. Мн. исследователи полагают, что заголовок Книги прор. Михея был написан через несколько столетий после его смерти, и сомневаются в том, что деятельность М. началась уже в дни Иоафама и Ахаза. Достоверно известно только то, что М. пророчествовал при царе Езекии (*Wolff.* 1982. S. 5–6; *Hillers.* 1984. P. 1, 14–15; *Kessler.* 1999. S. 74–76). О месте и времени смерти М., а также о месте его погребения в Библии не сообщается.

Более подробные сведения о М. приводятся в псевдоэпиграфе «Жития пророков», написанном на греч. языке между I и V вв. по Р. Х. (см.:

Torrey. 1946. P. 26, 40. Комментарий: *Schwemer.* 1997. S. 612–614). Согласно его тексту, М. происходил из колена *Ефрема,* причинил много неприятностей израильскому царю Ахаву, за что был убит его сыном Иорамом, который сбросил пророка со скалы. Сообщается, что М. погребен на своей родине один рядом с «кладбищем Енаков» (греч. Ἐνακείμ). Исследователи отмечают поздний характер данного рассказа, полагают, что он появился вслед. смешения образа М.— автора библейской книги, с другим прор. Михеем, о к-ром сообщается в 3 Цар 22 и 2 Пар 18 (*Schwemer.* 1997. S. 613), а также с ефремлянином Михой (Суд 17–18; *Wolff.* 1982. S. XIV; *Satran.* 1995. P. 43).

В псевдоэпиграфе «Вознесение Исаии» (между II в. до Р. Х. и IV в. по Р. Х.) также упоминается М. Согласно тексту произведения, он являлся современником Исаии и, возможно, учеником последнего (2. 9; 4. 22; 6. 7, 17; 7. 1; 8. 24).

Книга пророка Михея является канонической книгой ВЗ и входит в состав собрания книг малых пророков (в евр. традиции «(Книга) Двенадцати»). В евр. каноне масоретской Библии она располагается между Книгами Ионы и Наума и занимает 6-е место среди книг Малых пророков. Подобное расположение



Прор. Михей. Миниатюра из Толкования на Книги пророков. 950 г. (Vat. Chig. RVIII 54. Fol. 41)

книги сохраняется и в совр. изданиях Библии, в т. ч. в русском синодальном переводе. В большинстве рукописей и изданий греч. перевода LXX она, однако, находится на 3-м месте, между Книгами пророков *Амоса* и *Иоиля.*

Объем Книги прор. Михея сравнительно небольшой: она содержит 105 стихов (MT) и делится на 7 глав. В изданиях MT и LXX существует различие в нумерации стихов 4-й и 5-й глав: в MT 4-я и 5-я главы содержат по 14 стихов, в LXX 4-я глава — 13 стихов, 5-я — 15 стихов (MT Мих 4. 14 = LXX Мих 5. 1). Нумерация в синодальном переводе совпадает с LXX.

Свидетельства текста Книги пророка Михея. I. Тексты на древнеевр. языке. Древнейшими свидетельствами текста Книги прор. Михея на древнеевр. языке являются рукописи, обнаруженные в *Кумране* (большинство свитков) и в *Вади-Мураббаат* (MurXII). Среди них выделяют собственно списки библейского текста, а также экзегетические сочинения, к-рые содержат цитаты из Книги прор. Михея. Текст мн. отрывков книги крайне сложен для понимания и, вероятно, подвергся порче на ранней стадии его трансмиссии.

1. Свиток 4QXII^{f} (4Q81). Текст свитка издан в 1997 г. (*Fuller.* 1997. P. 267–270. Pl. XLVIII). Сохранился в виде 5 фрагментов, к-рые содержат (с лакунами) текст отрывков Книг Ионы и Михея (5. 2–3(1–2)). На основании особенностей почерка датируется ок. 50 г. до Р. Х.

2. Свиток 4QXII^{g} (4Q82). Текст издан в 1997 г. (*Fuller.* 1997. P. 271–318. Pl. XLIX–LXIV). Сохранился в виде 249 небольших фрагментов, к-рые содержат отрывки книг малых пророков: Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, М. (1. 7, 12–15; 2. 3–4; 3. 12; 4. 1–2; 5. 7–8(6–7); 7. 2–3, 20), Наума, Аввакума, Софонии и Захарии. Датируется посл. третью I в. до Р. Х. Текст свитка содержит большее количество matres lectionis, чем MT.

3. Свиток MurXII (Mur88). Издан в 1961 г. (*Milik.* 1961. P. 181–205. Pl. LVI–LXXIII). Сохранился в виде фрагментов, к-рые содержат отрывки книг малых пророков: Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, М. (1. 1 — 6. 7; 6. 11 — 7. 18), Наума, Аввакума, Софонии, Аггея и Захарии. Датируется нач. II в. по Р. Х. Орфография и текст близки к MT. Свиток является важнейшим свидетельством протомасоретского текста (см. в ст. *Масоретский текст*). В Мих 1. 10 содержится тот же вариант ***htplšy*** («валяйся (во прахе)»), что и в MT ***qəre*** (MT ***kəṯiḇ***: ***htplšty*** — «я валялся» или «ты валялась»).

4. Рукопись 4QpMi? (4Q168). Текст издан в 1968 г. (*Allegro.* 1968. P. 36. Pl. XII). Сохранилась в виде 5 небольших фрагментов, к-рые содержат отрывок Мих 4. 8–12. Датируется между 30 г. до Р. Х. и 20 г. по Р. Х. Изначально рукопись могла являться списком либо библейского текста, либо экзегетического сочинения (пешер).

5. Рукопись 1QpMi (1Q14). Издана в 1955 г. (*Milik.* 1955. P. 77–80. Pl. XV; рус. перевод: *Амусин.* 1971. С. 246–251). Содержит текст кумран. комментария (пешер) на Книгу прор. Михея. Сохранились (фрагментарно) следующие отрывки библейского текста: Мих 1. 2–6, 8–9; 6. 15–16; 7. 6(?). Из текста комментария можно понять, что текст М. рассматривался как эсхатологическое пророчество (фрагменты 17–18: ***'l hdwr h[']ḥrw[n]*** — «о последнем поколении»), в к-ром упоминаются и Учитель праведности (фрагм. 8–9: ***mwrh hṣdq***), и кумран. община (фрагменты 8–9: ***hyḥd***). Имя Яхве в тексте передается палеоевр. письмом. Рукопись может быть датирована 2-й пол. II — 1-й пол. I в. до Р. Х.

Цитаты из Книги прор. Михея зафиксированы также в различных кумранских текстах, написанных на древнееврейском и арамейском языках: в «Благодарственных гимнах» (Мих 1. 4 в 1QHa XII 34–35 (IV 33–34); XVI 33–34 (VIII 32–33); Мих 2. 10 в 1QHa XI 9, 12–13 (III 8, 11–12)); в Книге Еноха (Мих 1. 3–4 в 4Q201); в «Уставе общины» (Мих 6. 8 в 1QS V (3–4) и параллельных текстах из 4-й пещеры; в 1QS VIII 2); в «Уставе благословений» (Мих 4. 13 в 1QSb V 26; Мих 7. 10 в 1QSb V 27); в «Дамасском документе» (Мих 2. 6 в CD A 4. 20; Мих 2. 11 в CD A 8. 13 = CD B 19. 25; Мих 7. 2 в CD A 16. 15 = 4Q271 4 ii 14–15; Мих 7. 11 в CD A 4. 12); в «Свитке войны» (Мих 6. 5 в 1QM IV 6; Мих 7. 18 в 1QM X 8), 4QMidrEschat^{b} (Мих 2. 10–11 в 4Q177 VIII (5–6, 8) 10), 4QNarrative and Poetic Composition$^{a\text{-}b}$ (Мих 3. 12 в 4Q371 1a–b 5 = 4Q372 1 8), 4QBarkhi Nafshi$^{d\text{-}e}$ (Мих 6. 8 в 4Q437 4 4–5 = 4Q438 4 ii 4–5).

Древнейшие масоретские рукописи Книги прор. Михея датируются IX–XI вв. по Р. Х. Важнейшими из них являются Ленинградский (B19a; 1009 г.) и Алеппский (925 г.) кодексы, к-рые содержали полный текст

Библии, а также кодексы пророческих книг, в т. ч. Каирский (896 г.), Петербургский (Heb B 3, ок. 916 г.), Нью-Йоркский (ENA 346 = JTS 232, X в., текст с отрывком Мих 1. 1 — 5. 5 не сохр.). В качестве основы для совр. критических изданий (BHS, BHQ) избран Ленинградский кодекс (см. в статьях *Библия* (разд. «Издания ВЗ»); *Масоретский текст* (разд. «Издания евр. Библии»)).

Критические издания древнеевр. текста Книги прор. Михея: BHS. P. 1034–1044; *Gelston.* 2010. P. 65–83, 24*–26*, 43*–45*, 95*–109*. Синопсис важнейших свидетельств текста из Кумрана, Вади-Мураббаат, Нахаль-Хевер, MT и LXX: *Ego.* 2005. P. 89–112.

II. Греческие переводы. Наряду с текстами на древнееврейском языке важнейшим свидетельством текста Книги прор. Михея является древнегреческий перевод Септуагинты (LXX). Он был осуществлен, по мнению большинства исследователей, в нач. или сер. II в. до Р. Х. в Египте (скорее всего, в Александрии) тем же переводчиком, который перевел др. книги малых пророков (подробнее см.: *Dines.* 2015. P. 438–455; *Glenny.* 2015. P. 1–15). Важнейшие списки — Вашингтонский папирус (W; III в. по Р. Х.) и неск. кодексов: Ватиканский (B; IV в. по Р. Х.), Александрийский (A; V в. по Р. Х.), Венецианский (V; VIII в. по Р. Х.). Свидетельством текста LXX являются также минускулы — древние переводы, осуществленные с греч. языка (старолатинский, коптский, армянский и др.), и цитаты в трудах раннехрист. авторов и отцов Церкви (Критическое изд.: *Ziegler.* 1984. S. 205–227).

Текст древнегреч. перевода Книги прор. Михея существенно отличается от MT. Наиболее заметные разночтения — в Мих 1. 10–2. 13; 4. 8–10; 5. 3–6; 6. 8–16; 7. 1–5, 11–12. В некоторых случаях причинами разночтений могло служить наличие особых вариантов в древнеевр. оригинале (Vorlage) LXX, вероятно, более ранних, чем варианты MT (см., напр., Мих 3. 3b: καὶ ἐμέλισαν ὡς σάρκας (= евр. *šə'er*) εἰς λέβητα...— «и раздробили их как мясо для горшка...»; versus MT: *ûpārśû ka'ăšer bassîr*...— «и дробили их как то, что в горшке...»; см.: *Glenny.* 2015. P. 79). Очень часто варианты LXX оказывались следствием неправильного распознавания переводчиком похожих друг на друга еврейских букв (либо смешение букв произошло уже в древнееврейском оригинале (Vorlage) LXX). Прежде всего переписчики путали буквы «далет» и «реш» (см., напр., в Мих 2. 9: ἐγγίσατε ὄρεσιν (= евр. *harəre*) αιωνίοις — «Приблизьтесь к вечным горам!»; versus MT: *tiqḥû hădāri lə'ôlām* — «Вы заберете славу мою вовеки»); иногда также «каф» и «нун» (см., напр., в Мих 2. 4: καὶ οὐκ ἦν (= евр. *'en*) ὁ κωλύσων αὐτόν — «и не было того, кто бы помешал ему»; versus MT: *'êḵ yāmîš lî* — «Как он удалил (его) от меня?»); бет и пэ (см., напр., в Мих 5. 1 (4. 14): ἐν ῥάβδῳ πατάξουσιν ἐπὶ σιαγόνα τὰς φυλὰς (= евр. *šiḇṭe*) τοῦ Ισραηλ —«Посохом будут бить по щекам колена Израиля»; versus MT: *baššēḇeṭ yakkû 'al-halləḥî 'ēṯ šōp̄eṭ yiśrā'ēl* — «Посохом будут бить по щеке судью Израиля»).



Прор. Михей.
Мозаика ц. Богородицы Паммакаристос (Фетхие-джами) в К-поле.
Ок. 1315 г.

Очень часто переводчик LXX интерпретировал консонантный древнеевр. текст иначе, чем масореты. Более редкие евр. слова он стремился перевести, подбирая эквиваленты к их паронимам, относящимся к более частотной лексике (см., напр., в Мих 6. 12: καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν ὑψώθη (= к.-л. форма евр. глагола *rwm* — «быть высоким») ἐν τῷ στόματι αὐτῶν — «и язык их был поднят в устах их»; versus MT: *ûləšônām rəmiyyā bəp̄îhem* — «и язык их — обман в устах их»; в Мих 1. 8: ποιήσεται κοπετὸν ὡς δρακόντων (= евр. *tanninîm* — «драконы»); «она устроит плач как (бывает) у драконов»; versus MT: *'e'ĕśē mispēḏ kattannîm* — «я устрою плач подобно шакалам»). Многие топонимы, встречающиеся в древнеевр. тексте, интерпретируются как имена нарицательные; непереведенными оказываются лишь названия самых известных селений (см., напр., в Мих 1. 11: κατοικοῦσα καλῶς (= арам. *šappir* — «красивый») τὰς πόλεις αὐτῆς — «живущая прекрасно в городах своих»; versus MT: *yōšeḇeṯ šāp̄îr 'eryā*...— «Жительница Шафира, нагота...»).

В некоторых случаях в LXX дан двойной перевод одних и тех же отрывков. Так, напр., в Мих 6. 16 евр. фразе *wəyištammēr ḥuqqōt 'omrî* («чтобы хранить обычаи Омри») в LXX соответствуют 2 греч. фразы: 1) καὶ ἀφανισθήσεται (от евр. глагола *šmd* — «уничтожать» вместо *šmr* — «хранить») νόμιμα τοῦ λαοῦ μου (= евр. *'ammi* «мой народ» вместо *'omrî*) — «И будут отменены уставы моего народа» (Мих 6. 15); 2) καὶ ἐφύλαξας τὰ δικαιώματα (= евр. *zamri* вместо *'omrî*) — «ты хранил обычаи Замврия» (Мих 6. 16) (см.: *Glenny.* 2015. P. 9, 183–186).

Довольно часто в греч. переводе происходит смена лица или числа, добавляются союзы и местоимения. Изредка в греческом тексте появляются самостоятельные части речи, не имеющие эквивалентов в еврейском. Так, напр., экзегетическим дополнением считается ἐκ Βαβυλῶνος — «из Вавилона» в Мих 4. 8 (LXX: «придет... царство из Вавилона к дочери Иерусалима»; versus MT: «придет... царство к дочери Иерусалима»; вероятно, гармонизация с Мих 4. 10; см.: *Glenny.* 2015. P. 101).

Богословскому редактированию подвергся перевод стиха Мих 4. 5. Для того, чтобы библейский текст не мог служить оправданием политеизма, евр. *kol-hā'ammîm yēlḵû 'îš bəšēm 'ĕlōhāyw* (ибо все народы ходят каждый во имя своих богов (MT)) на греч. язык было переведено как ὅτι πάντες οἱ λαοὶ πορεύσονται ἕκαστος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ (ибо все народы будут ходить каждый своим путем).

Помимо перевода LXX сохранились фрагменты более поздних греч. переводов Книги прор. Михея (ревизии Септуагинты); их целью было приблизить греческий текст к древнееврейскому оригиналу. Раннюю ревизию греч. текста LXX содержит текст свитка с книгами малых пророков, обнаруженный в Нахаль-Хевер

(8HevXII gr или 8Hev1). Он был издан (*Tov.* 1990) и датируется 2-й пол. I в. до Р. Х.— 1-й пол. I в. по Р. Х. Сохранились фрагменты текста отрывков Книг пророков Ионы, Михея (1. 1–8; 2. 7–8; 3. 5–6; 4. 3–5, 6–10; 5. 2–7 (1–6)), Наума, Аввакума, Софонии, Захарии. Имя Яхве записано палеоевр. шрифтом.

Сохранились небольшие фрагменты и др. ревизий LXX Книги прор. Михея, в т. ч. греч. переводов *Акилы* (1-я пол. II в. по Р. Х.), *Симмаха* (кон. II — нач. III в. по Р. Х.), *Феодотиона* (II вв. по Р. Х. или позже), анонимного переводчика (editio quinta, т. е. пятый перевод) из 7-й, дополнительной, колонки Гексапл (подробнее см.: *Fernández Marcos.* 2000. P. 109–154). Критическое издание: *Ziegler.* 1984. S. 205–227.

III. Др. переводы. Переводы Книги прор. Михея на арамейский, сирийский и латинский языки (Вульгата) основывались на древнеевр. текстах, близких к протомасоретскому, и являются ранними свидетельствами последнего.

А. Арамейский перевод Книги прор. Михея является частью таргума пророческих книг (Таргум Ионафана). По мнению большинства исследователей, он был осуществлен в Палестине после 70 г. по Р. Х., а затем подвергся редактированию в Вавилоне. Для перевода характерно частое использование парафраза библейского текста и его комментирование. Так, с целью избавить библейский текст от антропоморфизмов при описании действий Бога и Его присутствия переводчик, как правило, использовал богословские термины Мемра — Слово (Мих 1. 2; 2. 7, 13; 3. 11; 4. 4; 7. 7, 10, 14, 19) и Шехина — Присутствие (Мих 1. 3; 3. 4, 11; 4. 2; 6. 6). Иногда для пояснения отдельных отрывков он вставлял в них реминисценции др. текстов Библии (напр., текст Ис 5. 8 в Мих 1. 11, упоминание в Мих 7. 20 событий из жизни патриархов (ср.: Быт 28. 15, 22)). Мессианскую экзегезу библейского текста содержит арам. перевод Мих 4. 8 и 5. 2 (1): в Мих 4. 8 говорится о явлении *Мессии* (арам. *məšiḥā*), который «был скрыт из-за грехов общины Сиона» и к к-рому «придет царство», в Мих 5. 2 (1) идет речь о происхождении из *Вифлеема* Мессии, имя к-рого «названо издревле, от дней вечных». Историческую интерпретацию содержит Таргум Мих 7. 8–10; здесь упоминается Рим («Не радуйся, Рим, враг мой...»), видимо, в связи с событиями 70 г. по Р. Х. Лишь в неск. случаях текст оригинала (Vorlage) для Таргума, вероятно, отличался от MT (Мих 1. 5; 3. 3, 10; 4. 13; 6. 10, 11; 7. 3; см.: *Sperber.* 1973. P. 346). Критическое издание Таргума Книги прор. Михея: *Sperber.* 1962. P. 440–452; англ. перевод: *Cathcart, Gordon.* 1989. P. 112–128.

Б. Сирийский перевод (Пешитта) Книги прор. Михея был осуществлен иудеем, по мнению исследователей, в сер. или в кон. I в. по Р. Х. (подробнее см.: *Gelston.* 1987). Пешитта является довольно точным переводом текста, близкого к MT. Небольшая часть разночтений может объясняться отличием его еврейского оригинала от MT (см., напр., в Мих 1. 10: *bgt l' tḥdwn* (= евр. *'al tagīlû*) — «В Гате не радуйтесь»; versus MT: *bəgaṯ 'al-taggîḏû* — «В Гате не возвещайте»). Другие разночтения появились благодаря альтернативной интерпретации консонантного текста, часто ошибочной, а также под влиянием LXX (см., напр., перевод еврейской фразы *kî yeš-lə'ēl yāḏām* — «Ибо есть сила в руке их» (Мих 2. 1) как *wšqlyn 'ydyhwn lwt 'lh'* — «и поднимают свои руки к Богу» (ср. с LXX и Вульгатой)). Критическое изд.: The OT in Syriac. 1980. P. 45–54.

В. Латинский перевод (Вульгата) Книги прор. Михея был осуществлен с древнееврейского оригинала блж. Иеронимом Стридонским. Среди сохранившихся полностью древних переводов Книги прор. Михея перевод блж. Иеронима наиболее точно передавал смысл древнеевр. текста, почти совпадающего с MT. Небольшие расхождения могут быть объяснены иным пониманием переводчиком консонантного текста или же незнанием некоторых древнеевр. идиом (напр., евр. *yeš-lə'ēl yāḏām* — «Есть сила в руке их» (Мих 2. 1) переводится как contra Deum est manus eorum — «против Бога рука их»; ср. с LXX и Пешиттой), а также топонимов (в Мих 1). Критическое изд.: Biblia sacra. 1987.

Время создания и авторство. Вплоть до сер. XIX в. экзегеты полагали, что вся Книга прор. Михея была написана самим М., жившим и пророчествовавшим в VIII в. до Р. Х. Впервые традиц. т. зр. поставил под сомнение Г. Эвальд в 1867 г. (*Ewald.* 1867. Bd. 1. S. 501, 525–527), который предположил, что перу самого М. принадлежат только главы 1–5, главы 6 и 7 написаны другим пророком, жившим в эпоху нечестивого царя *Манассии* (нач. и сер. VII в. до Р. Х.). Эвальд подчеркивал языковое и тематическое различия между обоими текстами. Кроме того, он полагал, что заголовок Книги прор. Михея (Мих 1. 1) также был написан позже основного текста. Развивая гипотезу Эвальда, Ю. *Велльгаузен* (*Bleek.* 1878. S. 425–426) предположил, что в свою очередь отрывок Мих 7. 7–20 написан в эпоху Вавилонского плена (VI в. до Р. Х.).

На дальнейший ход исследования оказали влияние работы Б. Штаде, к-рый в 1881 г. (*Stade.* 1881. S. 161–172) предположил, что Книга прор. Михея обрела данную форму только в послепленную эпоху, самому же М. может принадлежать материал лишь первых 3 глав, за исключением отрывка Мих 1. 12–13, добавленного скорее всего более поздним редактором. По мнению ученого, М. был пророком суда и наказания (главы 1–3), а не пророком надежды. Пророчества с обетованиями спасения в главах 4–5 возникли в послепленное время, главы 6–7 также написаны после плена.

Большинство исследователей приняли т. зр. Штаде о том, что слова пророка VIII в. (т. е. М.) содержатся лишь в главах 1–3, но отдельные ученые на протяжении XX в. продолжали утверждать, что М.— автор основной части книги. Так, В. Рудольф (*Rudolph.* 1977. S. 24–26) считал позднейшими добавлениями к книге лишь отрывки 4. 1–4; 5. 7–9 (6–8); 7. 8–20 и некоторые другие небольшие фрагменты. Д. Р. Хиллерс (*Hillers.* 1984) также полагал, что книга в основном написана в VIII в. до Р. Х., хотя и допускал существование позднейших редакций.

В 1982 г. в комментарии к Книге прор. Михея Х. В. Вольф (*Wolff.* 1982) предложил подробную реконструкцию истории ее редакций. Согласно его концепции, ядром текста являются следующие пророчества, принадлежащие М.: Мих 1. 6, 7b–13a, 14–16; 2. 1–4, 6–11; 3. 11–12, все же остальные части книги были написаны позже VIII в. до Р. Х. Самыми ранними дополнениями являются «девтерономические комментарии»: Мих 1. 5, 7a, 13b, а также вступление (интроит) к литургическому чтению слов М. в Мих 1. 3–4. В VI в. до Р. Х., начиная 1-м периодом плена и за-

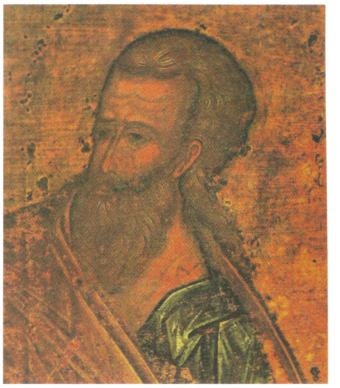
канчивая ранним послепленным периодом, сформировалось собрание (Мих 4–5) пророческих речей о спасении (нем. heilsprophetische Worte). Тогда же к корпусу Мих 1–3 было написано введение (Мих 1. 2). В раннеперсид. период к существующим текстам добавлены тексты Мих 6. 2 — 7. 7, содержащие социальную критику. Наконец, в завершение редакционного процесса, в текст книги были вставлены 3 псалма (7. 8–10, 14–17, 18–20), представляющие собой литургический «ответ общины». Концепция Вольфа оказала сильное влияние на работы др. исследователей (см, напр.: *McKane*. 1998; *Kessler*. 1999; *Corzilius*. 2016).

В наст. время широко распространена т. зр., согласно которой Книга прор. Михея написана в персид. эпоху. При этом признается, что в Книге присутствует и более древний материал (в т. ч. пророчества самого М.), который, однако, был использован составителями для своих целей (см. об этом особенно в: *Mason*. 1991. P. 43–53).

Нек-рые исследователи считают, что окончательная редакция книги осуществлена в позднеперсидский или же в эллинистический период (*Steck*. 1991; *Kessler*. 1999). В частности, Р. Кесслер (*Kessler*. 1999. S. 47) полагает, что к данному позднему слою принадлежат отрывки Мих 4. 5; 5. 4–5; 5. 8, а также окончание книги (Мих 7. 8–20).

Содержание. Большинство исследователей (см., напр.: *Mason*. 1991. P. 13–14; *Kessler*. 1999; *Andersen, Freedman*. 2000) выделяют в Книге прор. Михея 3 основные части: а) Мих 1–3 (содержатся пророчества о суде и наказании, часть их восходит к словам самого М.); б) Мих 4–5 (пророчества с обетованиями спасения); в) Мих 6–7 (пророчества, содержащие как социальную критику, так и обетования спасения). Также распространена т. зр. о 4-частной структуре книги: так, напр., Вольф (*Wolff*. 1982) предлагал рассматривать отрывок Мих 6. 1 — 7. 7 в качестве 3-й части книги, а Мих 7. 8–20 — в качестве 4-й (3 псалма).

Заглавие книги (Мих 1. 1) подчеркивает ее пророческий характер (*dəḇar-yhwh* — «Слово Яхве»). В нем содержится информация о предполагаемом авторе (*mîḵā hammōraštî* — «Михей Морасфитин»), времени его деятельности (годы правления царей Иоафама, Ахаза и Езекии), спо-



Прор. Михей. Фрагмент иконы из Благовещенского собора Московского Кремля. 1547 г. (ГММК)

собе получения откровения (*'ăšer-ḥāzā* — «которое он видел» или «который видел видения») и о тех городах, к к-рым относились пророчества (Самария и Иерусалим) (см. *Andersen, Freedman*. 2000. P. 104). По мнению практически всех исследователей, заглавие было написано редактором (см., напр.: *Hillers*. 1984. P. 14; *Kessler*. 1999. S. 72–73 и др.). Оно сочетает в себе особенности 2 типов заглавий, характерных для пророческих книг. Заглавия 1-го типа (Ос 1. 1; Иоил 1. 1; Соф 1. 1) начинаются со слов *dəḇar-yhwh 'ăšer hāyā 'el...*— «Слово Яхве, которое было к...», в заглавиях 2-го типа (Ис 1. 1; Ам 1. 1; Авд 1. 1; Наум 1. 1; Авв 1. 1) субъектом действия является пророк, а не Яхве (*Kessler*. 1999. S. 72). По мнению Кесслера, упоминание в заглавии Самарии может быть понято лишь в том случае, если рассматривать Книгу прор. Михея в качестве продолжения Книг пророков Осии и Амоса, тематически связанных с Самарией. Т. о., заглавие Книги прор. Михея написано для того, чтобы поместить эту книгу в контекст др. пророческих книг (*Kessler*. 1999. S. 73).

Первая часть Книги (Мих 1–3) начинается с введения (Мих 1. 2–7), состоящего из 2 отрывков. В 1-м (Мих 1. 2–5) содержится речь пророка, который описывает теофанию Яхве. Во 2-м (Мих 1. 6–7) приведена речь Яхве, обещающего совершить свой суд над Самарией, обратить ее в руины и уничтожить ее идолов. Начало введения — обращение «ко всем народам» и к земле вместе со всем, «что ее наполняет» (Мих 1. 2: *šim'û 'ammîm kullām haqšîḇî 'ereṣ ûməlō'āh...*— «Слушайте, все народы, и земля, и то, что наполняет ее...»), которое образует тем самым рамочную конструкцию с последним стихом 2-й части книги (Мих 5. 15(14)), где речь идет о суде над «народами, которые не слушали» (*'ăšer lō' šāmē'û*) «Яхве». Введение имеет параллели с Книгами пророков Осии (Ос 1. 1–7) и Амоса (ср. Мих 1. 3 и Ам 4. 13). В нем, как и в этих книгах, центральное место занимают темы греха Самарии и суда над ней. Как полагают исследователи, введение было написано редактором персид. эпохи в качестве заключения, завершающего тему Самарии в книгах Двенадцати пророков (*Kessler*. 1999. S. 80–90). В Мих 1. 5b также говорится о «высотах», или «святилищах» (*bāmōṯ*) Иудеи, но этот отрывок часто рассматривают как еще более позднюю комментаторскую глоссу (*Kessler*. 1999. S. 87).

В Мих 1. 8–16 содержатся пророчества в форме «плача», посвященные судьбе городов Иудеи. Как полагают исследователи, они восходят к словам М., предсказавшего бедствия, к-рые должны постигнуть города, расположенные к югу и западу от Иерусалима: Гат (*gaṯ*, в синодальном переводе — Геф), Бет-ле-Афра (*bêṯ lə'aprā*, в синодальном переводе — сел. Офра), Шафир (*šāpîr*), Цаанан (*ṣa'ănān*, в синодальном переводе — Цаан), Бет ха-Эцель (*bêṯ hā'ēṣel*, в синодальном переводе — сел. Ецель), Марот (*mārôṯ*, синодальном переводе — Марофа), *Лахиш* (*lāḵîš*, в синодальном переводе — Лахис), Морешет-Гат (*môrešeṯ gaṯ*, в синодальном переводе — Морешеф-Геф), Ахзив (*'aḵzîḇ*), Мареша (*mārēšā*, в синодальном переводе — Мореш), Адуллам (*'ăḏullām*, в синодальном переводе — Одоллам) (об отождествлении городов с совр. топонимами см. *Kessler*. 1999. S. 103–104). Кроме того, бедствия должны достигнуть и самого Иерусалима (Мих 1. 9, 12). Почти все пророчества содержат игру слов, основанную на созвучии названий городов с теми или иными словами или фразами, обозначающими бедствия (подробнее см.: *McKane*. 1998. P. 54–58; *Andersen, Freedman*. 2000. P. 212–214). Полагают также, что исторической основой для этого текста послужило нашествие ассирийского царя *Синаххериба* в Иудею в 701 г. до Р. Х. (о др. гипотезах см. в: *Kessler*. 1999. S. 102).

В Мих 2. 1–11 содержатся пророчества, обличающие социальную несправедливость, которые в своей основе считаются словами М. Этот фрагмент состоит из 2 частей. Первая часть (Мих 2. 1–5) начинается с восклицания «Горе!» (*hoy*), обращенного к тем, кто «замышляет зло», далее перечислены грехи богатых, отбирающих дома и поля; им, притесняющим «человека (букв. «мужа») и дом его» (*geḇer ûḇêṯô*) (Мих 2. 1–2), предсказано грядущее возмездие (Мих 2. 3–5). Во 2-й части (Мих 2. 6–11) содержится обращение Яхве уже ко всему Израилю и обличение грехов народа, заключающихся в том, что израильтяне грабят прохожих и возвращающихся с войны (Мих 2. 8), изгоняют женщин из их домов, отнимают у них детей (Мих 2. 9) и предпочитают пить вино и сикеру вместо того, чтобы слушать пророческие речи (Мих 2. 11).

Отрывок Мих 2. 12–13 содержит пророчество с обетованием спасения, в к-ром Бог обещает «собрать остатки Израиля» и даже пойти «впереди их» (Мих 2. 13: *wayya'ăḇōr malkām liṗnêhem wyhwh bərō'šām* переводе — «И пошел царь их перед ними, и Яхве во главе их»). Поскольку по содержанию он не соотносится с контекстом фрагмента Мих 1–3, экзегеты, начиная с Штаде (*Stade.* 1881. S. 161–172; *Kessler.* 1999. S. 136–143), обычно рассматривали его в качестве дополнения, написанного в период Вавилонского плена или персид. эпохи.

Перикопа Мих 3. 1–12 посвящена социальной несправедливости и считается частью первоначального корпуса пророчеств М. Она состоит из 3 частей. Первая часть (Мих 3. 1–4) представляет собой речь Яхве к «главам (*rā'šê*) Иакова и князьям (*qəṣînê,* вариант: судьям) дома Израиля». В ней содержатся обличения глав народа, к-рые «ненавидят добро и любят зло», «сдирают кожу» с народа и «едят его плоть» (Мих 3. 2–3). Яхве обещает «скрыть» от них Свое лицо и не отвечать им, когда они будут взывать к Нему (Мих 3. 4). Во 2-й части (Мих 3. 5–8) Яхве обращается к пророкам, обличая их за то, что они «вводят народ в заблуждение» и пророчествуют за плату, предсказывая мир тем, кто спонсирует их, и «освящая войну» против тех, кто ничего не дает им (Мих 3. 5). Яхве обещает посрамить их, тем, что не будет отвечать им (Мих 3. 6–7). В 3-й части (Мих 3. 9–12) Яхве вновь обращается к главам Израиля. В этой части тема суда достигает кульминации: бедствия обрушатся на Иерусалим и храм за продажность судей, священников и пророков (Мих 3. 11–12).

Вторая часть книги (Мих 4–5) начинается с эсхатологического пророчества, в к-ром предсказана грядущая слава Сиона и храма (Мих 4. 1–5). Оно является антитезой к предшествующему отрывку Мих 3. 11–12. Согласно тексту, Сион станет местом паломничества мн. народов, поскольку оттуда произойдет «закон» (*tôrā* — «учение»). Яхве будет судить многие народы, которые «перекуют мечи свои на орала» (Мих 4. 3). Текст Мих 4. 1–3 практически полностью совпадает с отрывком из Книги прор. Исаии (Ис 2. 2–4). По мнению большинства ученых, этот текст не был написан ни М., ни Исаией, но является произведением анонимного автора персид. эпохи (см., напр.: *McKane.* 1998. P. 126; *Kessler.* 1999. S. 176–190; *Andersen, Freedman.* 2000. P. 423–425). При этом некоторые исследователи полагают, что он написан как дополнение к Книге прор. Михея, а затем продублирован в Книге прор. Исаии (*Kessler.* 1999. S. 179), другие придерживаются противоположной т. зр. (*Bosshard-Nepustil.* 1997. S. 415–420).

В отрывке Мих 4. 6–8 содержится еще одно пророчество с обетованием спасения. В нем Яхве обещает «собрать хромлющее» и сделать его «сильным народом», над к-рым Он Сам будет царствовать на Сионе. В Мих 4. 8 Иерусалиму предсказано восстановление прежней государственности.

В последующей перикопе (Мих 4. 9 — 5. 1 (4. 14)) также содержатся пророчества с обетованием спасения в обращении Яхве к «дщери Сиона» (*baṯ-ṣiyyôn*). В Мих 4. 10 содержится упоминание Вавилонского плена (*ûḇāṯ 'aḏ-bāḇel* в переводе — «ты дойдешь до Вавилона»), из к-рого Бог обещает ее спасти и «искупить от руки врагов». В Мих 4. 11–14 (5. 1) рассказывается о том, как против Иерусалима собрались «народы многие», над ними «дщерь Сиона» должна одержать победу (Мих 4. 13). Бедственное положение города подчеркивается в Мих 5. 1 (4. 14): «Тростью будут бить по ланите судью Израилева». Многие исследователи полагают, что этот текст (особенно Мих. 4. 11–13) написан ок. 587 г. до Р. Х., и в нем рассказано об осаде Иерусалима войсками *Навуходоносора II* (см., напр.: *Wolff.* 1982. S. XXIX–XXXII; *Kessler.* 1999. S. 211–213).

В отрывке Мих 5. 2–4 (1–3) содержится пророчество о рождении в Вифлееме (место рождения царя *Давида*) нового правителя Израиля, «происхождение которого издревле, от дней вечных» (*môṣā'ōṯāyw miqqeḏem mîmê 'ôlām*). Он будет пасти народ под властью Яхве и будет велик «до пределов земли». Как полагают исследователи, этот владыка может быть либо трансцендентным (как в позднейших апокалипсисах), либо земным правителем, чье появление предсказано в пророчестве (см., напр.: *Andersen, Freedman.* 2000. P. 468).

Отрывок Мих 5. 5–9 (4–8) представляет собой пророчество о победе Израиля над врагами. В его 1-й части (Мих 5. 5–6 (4–6)) идет речь о победе над «Ассирией» (*'aššûr*). Данное название может служить символическим обозначением любой мощной державы, располагавшейся на севере от Палестины: Вавилона, Персии, царства Селевкидов (см., напр.: *Kessler.* 1999. S. 230–239; *Andersen, Freedman.* 2000. P. 481). Во 2-й части (Мих 5. 7–9 (7–8)) предсказано усиление «остатка Израиля» и его победа над неприятелем.

В Мих 5. 10–15 (9–14) содержится пророчество об истреблении Господом коней, колесниц и городов Израиля и удалении из его среды гадателей, идолов, священных стел (*maśśēḇôṯ*) и «ашер» (*'ăšērôṯ*). В Мих 5. 15 (14) говорится о наказании Господом народов, к-рые не послушны Ему (рамочная конструкция с Мих 1. 2).

Третья часть Книги (Мих 6–7) начинается с речи Яхве, обращенной к Израилю (Мих 6. 1–8), в которой Он вызывает Свой народ на суд. В тексте упомянуты события Свящ. истории: исход из Египта и прохождение Израиля по долине Моава, а также назван ряд библейских персонажей: Моисей, Аарон, Мариам, Валак и Валаам (Мих 6. 4–5). Бог указывает Израилю, что Ему угодны не жертвоприношения, а соблюдение традиц. принципов этики («творить суд», «любить милосердие / верность», «благоразумно ходить перед Богом» — Мих 6. 7–8).

Отрывок Мих 6. 9–16 содержит речь Яхве, обращенную к «городу» (*lā'îr*), название к-рого не указано, но, судя по всему, имеется в виду Иерусалим (*Kessler.* 1999. S. 277). Бог обличает его жителей, прежде всего богатых, в обмане и насилии; они поступают по обычаям Амврия и дома Ахава (царей Самарии). Городу предсказываются голод и опустошение (та же участь, что постигла Самарию).

Отрывок Мих 7. 1–7 представляет собой плач, к-рый начинается со слов «горе мне!» (*'alalay lî*). В нем рассказчик (используются формы 1-го л. ед. ч.) сетует на пагубное состояние общества, где царят насилие, коварство и мздоимство. Зло проникло так глубоко, что невозможно доверять даже друзьям и ближайшим родственникам («Враги человеку — домашние его!» — Мих 7. 6). Сам рассказчик утешается лишь упованием на Яхве (Мих 7. 7).

Заключительная перикопа Мих 7. 8–20 в свою очередь также состоит из 3 частей. В 1-й (Мих 7. 8–10) некая женщина обращается к своей сопернице: «Не радуйся обо мне, неприятельница моя...» (Мих 7. 8). Она исповедует свой грех перед Яхве, но утешается надеждой на спасение. После того как Бог ее защитит, ее противница будет посрамлена (Мих 7. 10). Очевидно, что рассказчица является олицетворением Сиона и Иерусалима, а ее противница отождествляется с каким-то враждебным народом. Вторая часть (Мих 7. 11–13) содержит пророчество, в котором предсказывается возвращение иудеев из всех стран (от Ассирии до Египта) в Иерусалим. Третья (Мих 7. 14–20) представляет собой псалом, содержащий обращение от лица общины (использованы формы 1-го л. мн. ч. в Мих 7. 19–20) к Богу. Община исповедует свои грехи и уповает на милость Яхве, Который останется верен Своему обещанию, данному праотцам Иакову и Аврааму (Мих 7. 20).

Богословие. Основной темой 1-й части Книги (Мих 1–3) является идея неотвратимости Божественного наказания за грехи «против ближнего». В экспрессивной форме М. обличает духовных и светских вождей народа, к-рые угнетают слабых и беззащитных соплеменников. Эксплуататоры описаны как людоеды, сдирающие кожу с народа, принадлежащего Господу, поедающие его плоть и дробящие его кости (Мих 3. 1–4). Проповедь М. направлена против др. пророков, к-рые занимаются мздоимством вместо того, чтобы указывать народу на его грехи (Мих 3. 5–8). За эти преступления наступит расплата — опустошение Иудеи (Мих 1. 8–16) и полное разрушение Иерусалима (Мих 3. 12). Этическое учение М. и его социальная направленность весьма близки к учению др. допленных пророков: Осии, Исаии, Амоса. Темы, относящиеся к сфере этического богословия, присутствуют и в 3-й части книги (Мих 6–7). В ней также обличаются насилие и обман ближнего (см.: Мих 6. 10–16; 7. 1–6). В Мих 6. 1–8 представлено учение о том, что Богу более угодно соблюдение нравственных принципов, чем жертвоприношения.



Прор. Михей. Фрагмент композиции «Похвала Пресв. Богородицы». Роспись придела Успенского собора Московского Кремля. Кон. XV — нач. XVI в.

Центральной богословской темой Книги является тема спасения Сиона и Иерусалима (см.: Мих 4–5). Богу не угоден Иерусалим, в к-ром господствуют угнетение и обман. Однако в книге изображен и Иерусалим будущего (Мих 1. 4–5), к-рый станет местом паломничества для мн. народов и в к-ром не будет насилия: народы «перекуют свои мечи на орала... и не будут больше учиться воевать». Описывается победа «дщери Сиона» над ее врагами — др. народами (Мих 4. 8–13; ср.: Мих 7. 8–10). С темой Сиона непосредственно связана тема Израиля — Божия народа. Бог наказывает его, но после этого милует и дает ему победу над врагами (см.: Мих 7. 14–20).

В Книге прор. Михея говорится о рождении в Вифлееме буд. правителя Израиля (Мих 5. 2–4 (1–3)). Данное пророчество оказало сильное влияние на позднейшее иудейское и христ. богословие, т. к. его стали понимать как предсказание о месте рождения Мессии.

Цитаты в Новом Завете. В НЗ содержатся 3 цитаты из Книги прор. Михея. Так, в Евангелии от Матфея (Мф 2. 6) цитируется пророчество Мих 5. 2(1) в качестве доказательства того, что Мессия должен родиться в Вифлееме. При этом имя М. не упоминается: он назван просто «пророком» (προφήτης: Мф 2. 5; См.: *Ham.* 2009. P. 42–44). Реминисценция этого же текста из Книги прор. Михея присутствует и в Евангелии от Иоанна (Ин 7. 42; см. *Menken.* 2009. P. 93).

В Евангелиях от Матфея (Мф 10. 35–36) и от Луки (Лк 12. 53) используется текст Мих 7. 6 («...враги человеку — домашние его») в качестве предупреждения о разделении, которое Иисус Христос принес в мир. Исследователи полагают, что оба евангельских текста основываются на гипотетически реконструируемом источнике логий Q (о нем см. в ст. *Евангелие*). Имя пророка также не упоминается (см.: *Ham.* 2009. P. 48–49; *Sandt.* 2009. P. 59–60).

К. А. Битнер

Книга пророка Михея в церковном Предании и экзегезе древней Церкви. ***Образ М. в церковном Предании.*** Мн. авторы комментариев на Книгу прор. Михея IV–V вв., время пророческого служения М., согласно надписанию в Мих 1. 1, считали периодом царствования Иоафама, Ахаза и Езекии (напр., *Cyr. Alex.* In Mich. Praef.); пророк был поставлен Богом, чтобы «врачевать тяжкие язвы Израиля» вместе с пророками Осией, Иоилем и Амосом (*Theodoret.* In Mich. Praef.). Среди авторов церковных комментариев отсутствует интерес к этимологии имени М., только блж. Иероним не совсем корректно переводит его значение как «глубочайшее смирение». Он отмечает при этом, что наименование пророка как Морасфитин (*hammoraštî*) должно означать «наследник» (вероятно, возводя его к глаголу ירשׁ — наследовать). Считая, что имена у евреев даются

по названиям добродетелей, он полагал, что значение имени М. «рождается от надежды на наследие Господа» (*Hieron.* In Mich. Praef.). Только свт. Кирилл Александрийский, отметив разное наименование пророка в древних переводах, писал, что, хотя, согласно Септуагинте, «Михей Морасфитин» нужно понимать как «сын Морасфитина» (τοῦ Μωρασθι), следует считать слово «Морасфитин» обозначением места, как это представлено в евр. тексте (*Cyr. Alex.* In Mich. 1. 1).

Наиболее ранние фрагментарные сведения о личности М. приводятся в различных версиях псевдоэпиграфического соч. «О жизни и смерти пророков» (De prophetarum vita et obitu, кон. VII в. по Р. Х.; CAVT, N 213), ставшего основным источником агиографических преданий о М. В наиболее ранней рецензии Псевдо-Дорофея сказано, что М. происходил из г. Морасфи (Μορασθὴ; Морешеф-Геф), из колена Ефремова (De prophetarum vita et obitu // Vitae Prophetarum. 1907. P. 28). М. многое совершил при Ахаве и был умерщвлен его сыном Иорамом, сбросившим пророка со скалы за то, что тот порицал царя за безбожие его отца. М. был погребен в своей земле один, «рядом с кладбищем Енакима» (Ibidem), те же сведения есть и в анонимной рецензии (Ibid. P. 81). Возможно, имя Енаким может восходить к цитате из Мих 1. 10 по LXX: ἐν Ακιμ (*Schwemer A. M.* Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997. S. 613. (JSHRZ; Bd. 1. H. 7)). В основной рецензии Псевдо-Епифания те же сведения представлены в более пространной и ясной форме: сказано, что М. был рожден в Морафи (ἐν Μοραθί) и что его гробница остается неизвестной до настоящего времени (Ibid. P. 18), в другой рецензии отмечено, что М. был сыном Иерама (Ἱεραμῶς — Ibid. P. 56; возможно, ошибочная передача имени Иемвлай из 3 Цар 22. 8). В рецензии, приписываемой Исихию, имя М., вслед за мнением блж. Иеронима, истолковывается как «смирение» или «смиренный» (Ibid. P. 101).

Сведения из соч. «О жизни и смерти пророков» приведены и в «Пасхальной хронике» (1-я пол. VII в.); кладбище, где пророк был погребен, названо ἐν Ἀκείμ (Chron. Pasch. Vol. 1. P. 278), М. именуется сыном Амали (υἱὸς Ἀμαλή — Ibid. P. 178). Т. о., в этих источниках М.— обличитель царя Ахава из Северного (Израильского) царства отожествляется с М.— автором Книги благодаря добавлениям сведений о его происхождении из Морасфи (Мих 1. 1), при этом ничего не говорится о содержании его записанных пророчеств. Но авторы комментариев на Книгу прор. Михея не упоминают о возможности подобного отождествления М. с пророком из 4 Цар; этот вопрос не возникает и в полных комментариях на 3 Цар 22 (см., напр.: *Theodoret.* Quaest. in Regn. 3. 67–68). Между тем уже у Климента Александрийского встречается различение 2 пророков с именем Михей (*Clem. Alex.* Strom. I (21). 115. 1–2; 118. 2).

У Евсевия Кесарийского приводятся сведения о том, что родной город пророка (Μωραθεί) располагался к востоку от Елевферополя (ныне *Бет-Гуврин*) (*Euseb.* Onomast. 134). Блж. Иероним Стридонский упоминает о существовании в Морасфи церкви на месте гробницы М. (*Hieron.* Ep. 108 [88]. 14). Историк Созомен сообщает об обретении мо-



Мученичество и погребение прор. Михея. Миниатюра из Императорского минология. 2-я четв. XI в. (Walters. 521. Fol. 36)

щей М. ок. 385 г. в сел. Вирафсатия (Βηραθσάτια) Земенном, еп. Елевферополя. Также он сообщает, что местные жители на своем наречии называли могилу пророка Нефсамемана (Νεφσαμεεμανᾶ), что означает «гробница верная» (возможно, от арам. *napšā mhaymnā* — *Sozom.* Hist. eccl. VII 29. 2). Родина пророка (Μορασθί) изображена на визант. мозаичной карте из Мадабы, где представлена в виде пиктограммы из 2 башен (The Madaba Map Centenary, 1897–1997 / Ed. M. Piccirillo, E. Alliata. Jerus., 1999. N 83).

В «Хронике» визант. историка Симеона Логофета М. назван сыном Иемвлая. О М. говорится, что пророк покрыл голову повязкой и поносил Ахава за Адера (вероятно, Адада — *Sym. Log.* Chron. 42). Тем самым М. отождествляется с упомянутым в 3 Цар 20. 35–43 безымянным пророком, обличавшим царя Ахава с покрывалом на глазах; впервые эта идентификация встречается у Иосифа Флавия (*Ios. Flav.* Antiq.VIII 14. 5; ср.: *Theodoret.* Quaest. in Regn. 3. 68). В христианском апокрифе «Вознесение Исаии» М., сын Иемвлая, был пленен и замучен Ахавом, и убит Ахазией, братом Иорама (Ascensio Isaiae. 2. 12–13, 16; см.: New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Camb., 1992. Vol. 2. P. 607).

В визант. синаксарях, в т. ч. в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), представлены 2 дня памяти М. с его краткими Житиями. В одном из них, под 14 авг., М. назван сыном Иорама, происходившим из колена Ефремова из Морасфи (Μωραθί). Далее пересказаны сведения из соч. «О жизни и смерти пророков» (о противостоянии с Ахавом и смерти от руки Иоарама), с небольшими добавлениями: сказано, что М. пророчествовал 84 года, за 606 лет до пришествия Христа, был похоронен в Экиме (ἐν Ἀκείμ), и автору сочинения известно, где находится его гробница (SynCP. Col. 889–890). Под 22 апр. также говорится о М. из колена Ефремова и его противостоянии с Ахавом на основании сведений из 3 Цар 22; рассказывается, что пророк бóльшую часть времени проводил в горах, скрываясь от царя, чтобы не вызвать в нем «убийственного гнева» (SynCP. Col. 622). Возможно, двойная память М. отражает попытку разграничить 2 пророков, поскольку только у одного из них Морасфи указан как место рождения. В одном из списков Типикона Великой ц. IX–X вв. память М. также отмечена под 14 авг. (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 369). В стишных синаксарях и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца поминовение М. указано под 14 авг., где ему посвящено неопределенное по происхождению трехстишие: «С земли я вознесся, если же доберусь до неба, я, Михей, буду благодарен тебе, древу. Михей на 14-й день был повешен на дереве»; само сказание о М. следует

за сведениями из соч. «О жизни и смерти пророков» по рецензии Псевдо-Дорофея (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 210–211).

В ВМЧ под 14 авг. помещена память М. «из страны иудейской» с изъяснением его пророчеств (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Л. 410). В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского (М., 1764. Кн. 4. Л. 498–499) в предисловии к сказанию под 14 авг. автор разделяет 2 пророков, напоминая об ошибке объединения преданий о них в одно поминовение в синаксарях. В результате под этой датой представлено пространное Житие 2 пророков, один из к-рых М.— сын Иемвлая из колена Ефремова. Подробно пересказывается история его конфликта с царем Ахавом из 3 Цар 22. Заканчивается сказание комментарием, в к-ром критически рассматриваются сведения из пролога о том, что М. мог быть убит Иорамом (к-рый был зятем, а не сыном Ахава). Высказывается предположение, что М. мог принять мученическую кончину от любого из мучителей, испытывавших к нему ненависть за обличения царя. После того как М. был брошен в пропасть, близкие похоронили его в своей земле, недалеко от гроба одного странствовавшего пророка. Во 2-м сказании говорится, что другой пророк по имени Михей явился спустя не менее 150 лет после смерти первого и что он происходил из колена Иудина из г. Морасфи. Рассказ о нем содержит вольный пересказ отдельных пророчеств из Книги прор. Михея (Мих 3. 9–10; 5. 2; 6. 3–4; 7. 1–2). Основываясь на свидетельстве Иер 26. 18, автор сказания утверждает, что пророк, вероятно, не был замучен и скончался мирно; автор завершил повествование преданием об обретении его мощей из «Истории» Созомена. В дополненном издании «Житий святых» XIX в. эти сведения воспроизводятся без вводного критического замечания (ЖСв. Авг. С. 229–235).

Память М. под 14 авг. закрепилась в слав. традиции (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 245) и отмечается в совр. календаре РПЦ (ПЦК. 2016. С. 194). В совр. богослужении РПЦ пророчества Мих 5. 2–4 читаются на 1-м часе в навечерие праздника Рождества Христова, а Мих 4. 6–7; 5. 2–4 на 3-й паремии на великой вечерне в сам праздник. Мих 4. 2–3, 5; 6. 2–5, 8; 5. 4 читают в качестве 1-й паремии на великой вечерне праздника Преполовение Пятидесятницы.

В копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) память М. указана под 22 числом месяца месоре (15 авг.) с кратким сказанием, где он назван сыном Юала (возможно, Иемвлая?) или Арама. Приводится текст его отдельных пророчеств (Мих 1. 3; 4. 2; 5. 2). Он отождествляется с М. из 3 Цар 22. Сообщается, что М. достиг добродетельной старости и умер за 800 лет до воплощения Христова,



Пророки Аввакум, Наум, Михей, Иона. Роспись свода в ц. Пресв. Девы Марии в Бергене, Норвегия. XII в.

похоронен в сел. Гамурата (Ghamourata — PO. T. 17. Fasc. 3. P. 742–743). Память М. представлена под 4 навасард (14 авг.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) и содержит пересказ сказаний из соч. «О жизни и смерти пророков», в который добавлены сведения о том, что М. пророчествовал в течение 84 лет за 600 лет до пришествия Христа (PO. T. 5. Fasc. 3. P. 373).

В западной традиции почитание М. не зафиксировано ни в одном из древних мартирологов. В Римский Мартиролог Флор Лионский (IX в.) внес почитание М. под 15 янв. вместе с памятью прор. Аввакума, очевидно, под влиянием сообщения из «Истории» Созомена, известного ему из «Хроники» Беды Достопочтенного. В кратком сказании говорится, что тела этих пророков были обретены имп. Феодосием Великим (MartRom. Comment. P. 22; Acta SS. Ian. T. 1. P. 994–995).

Обзор комментариев на Книгу пророка Михея. Уже в творениях авторов I–II вв. (в т. ч. сщмч. Иустина Философа, свт. Иринея Лионского и др.) представлены цитаты или обращения к тексту Книги прор. Михея (см. также роспись ок. 460 отдельных цитат в раннехрист. лит-ре: Biblia patristica. 1975. Vol. 1. P. 175; 1977. Vol. 2. P. 176–177; 1980. Vol. 3. P. 147; 1987. Vol. 4. P. 133–134; 1991. Vol. 5. P. 199; 1995. Vol. 6. P. 93–94; 2000. Vol. 7. P. 76). Внимание к христ. прочтению мн. пророческих образов этой Книги было обусловлено исполнением пророчеств из нее в евангельской истории и прежде всего цитированием их (напр., Мих 5. 2) у евангелистов (Мф 2. 5; Лк 2. 4; Ин 7. 42).

Особенное внимание ранних авторов к тексту Книги объяснялось также необходимостью противопоставить христ. понимание его пророчеств истолкованиям в среде еретиков. Так, свт. Ириней Лионский, излагая учение офитов, писал, что, согласно их доктрине, М. относился к пророкам Иао — 2-го бога священной Седмерицы и в то же время — к пророку Орея — 6-го бога (*Iren.* Adv. haer. I 30. 10–11; возможно, речь идет о 2 Михеях, известных из Библии). У Оригена имеется свидетельство еретического прочтения Мих 1. 12: «...ибо сошло злое от Господа на врата Иерусалима» (по LXX). На основании этих слов гностики полагали, что Бог ВЗ — не совершенен и не благ, а Спаситель явил др. бога, который не является Творцом, известным из ВЗ (*Orig.* De princip. IV 2. 8–9). Блж. Иероним Стридонский уточняет, что этот стих использовали маркиониты и манихеи для доказательства того, что Бог ВЗ — устроитель зла, и сам в ответ заявляет, что подобные козни еретиков не могут поколебать тех, кто живут в ограде Церкви, т. е. за вратами Иерусалима, установленными апостолами (*Hieron.* In Mich. 1. 10–15). Свт. Василий Великий объясняет Мих 1. 12 в контексте Мих 1. 13, утверждая, что описание происшедшего зла — справедливое наказание посредством войны тех, кто заслуживали этой участи (*Basil. Magn.* Hom. 9. 9–16).

Подробное истолкование всего текста Книги прор. Михея появилось с кон. IV в., когда были составлены полные комментарии в рамках толкований на собрание книг 12 малых пророков. Самым ранним сохранившимся полным комментарием на греческом языке является Комментарий Феодора, еп. Мопсуестийского (Comment. in Michaeam prophetam // *Theodori Mopsuesteni.* Commentarius in XII prophetas /

Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. P. 191–235; CPG, N 3834), который был написал не позднее 381 г. (*Theodore of Mopsuestia.* Comment. on the Twelve Prophets / Ed. R. Ch. Hill. Wash., 2004. P. 28). В отличие от остальных авторов еп. Феодор не обращает внимания на бóльшую часть цитат из Книги прор. Михея в НЗ и не упоминает об основных прообразовательных истолкованиях текста пророчеств, принятых в экзегетической традиции древней Церкви (напр., Мих 4. 1–3). Его комментарий оказал существенное влияние на истолкования Феодорита Кирского и Ишодада Мервского.

Наиболее подробный комментарий в 2 книгах принадлежит блж. Иерониму Стридонскому (*Hieron.* In Mich. // CCSL. 76. P. 422–524; CPL, N 589); этот труд был написан, вероятно, ок. 393 г. (*Nautin P.* Études de chronologie hiéronymienne (393–397) // REAug. 1974. T. 20. N 3/4. P. 252). В предисловии ко 2-й книге блж. Иероним говорит о своем знакомстве с несохранившимся комментарием («свитками» — volumina) Оригена, с мнениями которого он временами вступает в полемику, но при этом отрицает использование текста Оригена в своем труде (*Hieron.* In Mich. 4. 8, 9). Комментарий содержит наибольшее количество прообразовательных толкований текста Книги. Блж. Иероним, сопоставляя каждый стих Книги в переводе LXX и MT, отмечает расхождения и трудные для толкования места. Стараясь придать смысл не совсем ясным местам в переводе LXX, он отмечает, что их перевод зачастую не просто расходится с евр. текстом, но и противоречит себе самому («...Septuaginta interpretes in hoc loco sibi penitus non cohaerent — *Hieron.* In Mich. 2. 6–8).

Комментарий свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* In Mich. // PG. 71. Col. 639–776; ср.: CPG, N 5204) был написан, вероятно, между 412 и 418 гг. (*Russell N.* Cyril of Alexandria. N. Y., 2000. P. 15). Автор, по-видимому, был знаком с комментарием блж. Иеронима (см., напр.: *Cyr. Alex.* In Mich. 7. 14–15). Свт. Кирилл отмечает сложность или даже «неудобопонятность» отдельных мест текста Книги в переводе LXX (*Cyr. Alex.* In Mich. 1. 3–4; 1. 10). Его труд содержит больше примеров новозаветного прочтения текста Книги, параллели к которым чаще обнаруживаются у Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Demonstr. II 3. 148–156; III 2. 46; V 29; VI 13. 1–16; 18. 50; VII 2. 1–4; 15–27; VIII 3. 1–15), что указывает на связи обоих толкований с более ранним источником, вероятно комментарием Оригена.

Комментарий на Книгу прор. Михея Феодорита Кирского (*Theodoret.* In Mich. // PG. 81. Col. 1741–1786; CPG, N 6208) был написан после 434/435 г., т. е. позднее всех вышеупомянутых авторов (см.: *Guinot J.-N.* L'exégèse de Théodoret de Cyr. P., 1995. P. 58–59), и представляет собой, так же как и комментарий еп. Феодора, парафраз библейского текста, только еще более краткий. Используя комментарий еп. Феодора, Феодорит зачастую не принимает ряд его толкований (Мих 4. 1–3; 5. 2), интерпретируя слова пророка, опираясь на церковную традицию.

Небольшая схолия 1-й пол. V в. Исихия Иерусалимского сохранилась в его соч. «Главы о 12 пророках» (Capita XII prophetarum), содержащая краткий пересказ пророчеств Книги прор. Михея (*Hesych. Hieros.* Capita Michaeae prophetae // PG. 93. Col. 1355–1357; CPG, N 6558).

На сир. языке сохранился комментарий, автором к-рого считается прп. Ефрем Сирин (вместе с лат. переводом был издан И. С. *Ассемани — Ephraem Syr.* [Commentariorum in Micheam prophetam] // Sancti Patris nostri *Ephraem Syri* opera omnia... R., 1743. Vol. 2. P. 272–285; рус. перевод: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Михея // Творения. 1995^{р}. Т. 6. С. 144–163). Этот комментарий представляет скорее краткие заметки к библейскому тексту и происходит, как и толкования на др. книги малых пророков, из компилятивного труда — т. н. катены мон. Севира Эдесского; по мнению исследователей, текст может содержать материалы, не имеющие отношения к прп. Ефрему (см.: *Melki J.* St. Ephrem le Syrien: Un bilan de l'édition critique // PdO. 1983. T. 11. P. 84), однако точная атрибуция текста никем не установлена. Комментарий содержит ряд оригинальных для церковной традиции типологических истолкований.

В корпусе сир. христ. лит-ры сохранился краткий полный комментарий на Книгу прор. Михея IX в. восточносирийского автора *Ишодада Мервского* (Commentaire *d'Išo'dad de Merv* sur l'Ancien Testament. Louvain, 1969. Pt. 4: Isaïe et les Douze. P. 126–134 [99–105 — Syr.]. (CSCO; 303. Syr.; 128)), к-рый носит преимущественно вторичный по отношению к предшествующей экзегетической традиции характер. В качестве образца для своего комментария автор использовал сочинение Феодора Мопсуестийского, мнения которого он активно воспроизводит (Ibid. P. 131–132) и на которого несколько раз непосредственно ссылается (Ibid. P. 128–129); в других случаях он следует за комментарием свт. Кирилла Александрийского (Ibid. P. 127).

Типологические истолкования отдельных отрывков Книги пророка Михея. Мих 1. Блж. Иероним, согласно «мистическому смыслу», (ad mysticos intellectus) истолковывает упомянутые в Мих 1. 1 Самарию в качестве символа ересей, а Иерусалим — Церкви (*Hieron.* In Mich. 1. 1). Начало стиха Мих 1. 2 в Лукиановской версии LXX звучит как «послушайте все народы» (Ἀκούσατε, λαοί πάντες — *Theod. Mops.* In Mich. 1. 2; *Theodoret.* In Mich. 1. 2). Соответственно, по мнению свт. Кирилла Александрийского, это обращение можно отнести ко Христу, призывающему к спасению не только тех, кто происходят от крови Авраама, но и всю вселенную (ср.: Пс 48. 2 — *Cyr. Alex.* In Mich. 1. 2; ср.: *Euseb.* Demonstr. VI 13. 20). Блж. Иероним, обращаясь к переносному (iuxta tropologiam) смыслу этого стиха, понимает под «всеми народами» все церкви мира, а слова «внимай, земля» относит к еретикам, принявшим земное учение и живу-



Прор. Михей. Роспись ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге. Ок. 1167 г.

щим по «делам плоти» (ср.: Гал 5. 19–21 — *Hieron.* In Mich. 1. 2).

Ориген первым в христ. экзегезе определяет направление христологического прочтения слов Мих 1. 3: «Ибо вот, Господь исходит от места Своего, низойдет и наступит на высоты земли», сопоставляя это пророчество со словами из Ин 8. 42 и относя их к снисхождению в мир Бога Сына от Бога Отца (*Orig.* In Ioan. comm. XX 152–156); он также видит в них указание на божественный кенозис Спасителя, соотнося этот текст со словами Флп 2. 6–7 (*Orig.* In Gen. hom. 4. 5; ср.: *Ephraem Syr.* In Mich. 1. 3). По мнению Евсевия Кесарийского, выражение «от места Своего» символически указывает на Царство Небесное и Престол Божий (*Euseb.* Demonstr. VI 13. 2). Блж. Иероним считает, что пророк говорит о всех святых, от к-рых Господь нисходит, но не покидает их при этом, указывая тем самым на Его Второе Пришествие. В то же время исхождение Господа «от места Своего» можно понимать и исторически, сопоставляя эти слова со словами Христа в завершение Его земного служения: «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф 23. 38; Лк 13. 35 — *Hieron.* In Mich. 1. 3–5). Слова — «и горы растают под Ним, долины распадутся, как воск от огня, как воды, льющиеся с крутизны» (Мих 1. 4) — получают в устах Феодорита иносказательное (τροπικῶς) истолкование: под горами подразумеваются «те, кто высоко думают о своем владычестве», а под долинами — подвластные им, которые, так же как и их начальники, получат свое наказание (*Theodoret.* In Mich. 1. 3–4). Свт. Кирилл использует эту метафору о сильных мира сего, но утверждает, что горы и долины, растаявшие под действием воплощенного Слова, указывают на полчища демонов, лишенных власти с пришествием Христа. В то же время под этими словами можно понимать начальников иудейских и подчиненный им народ (*Cyr. Alex.* In Mich. 1. 3–4). Схожим образом и Евсевий понимает под «расступившимися горами» евр. вождей, а под долинами — синагоги (*Euseb.* Demonstr. VI 13. 5–6, 8–12). По мнению блж. Иеронима, долины символизируют души, заключенные в земные тела и так и не вознесшиеся, будучи не в состоянии выносить присутствие Господа. Движение «высот земли» указывает на те народы, к-рые вслед. смиренной веры удостоились быть возвышенными, осознавая величие Господа. В то же время под этими словами аллегорически понимали крушение учения философов, потерявшего силу с приходом Спасителя. Упомянутые М. природные катаклизмы прообразуют созидание новой Церкви из язычников на фоне нечестия народа Израиля (*Hieron.* In Mich. 1. 3–5). Прп. Ефрем Сирин под долинами понимает «покрытые мраком умы языческих народов, в которых преимущественно действовал диавол» (*Ephraem Syr.* In Mich. 1. 4). И только еп. Феодор считал, что эти слова говорят о ниспровержении вражеских захватчиков (*Theod. Mops.* In Mich. 1. 3–4).

Блж. Иероним — единственный из древних комментаторов, кто отметил в словах Мих 1. 8 об опустошенной Самарии, к-рая будет плакать, как змеи (по LXX; в МТ — «выть как шакалы»), предуказание на посрамление церкви еретиков, отделившейся от Бога (*Hieron.* In Mich. 1. 6–10). Другие авторы иносказательно понимают этот стих как описание горестного состояния человека, оставившего Бога (*Cyr. Alex.* In Mich. 1. 8).

Мих 2. Согласно переводу LXX, слова Мих 2. 9 содержат обличения старейшин или предводителей народа (ἡγούμενοι λαοῦ; в МТ речь идет о женах); соответственно призыв пророка — «приблизьтесь к горам вечным» (по LXX) — свт. Кирилл понимает как повеление жившим во времена Христа книжникам и фарисеям прийти к проповедникам и служителям НЗ, пророчески представленным в образе гор (*Cyr. Alex.* In Mich. 2. 9–10). Эти же слова свт. Амвросий Медиоланский сопоставляет с эсхатологическим повелением Господа — «тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы» (Мф 24. 16) — и рассматривает их как призыв укрыться в Церкви праведных, созданной не из земных, но живых камней (*Ambros. Mediol.* De fuga saec. 5. 31). Слова о «горах вечных» становятся в христ. лит-ре призывом к духовной жизни, в т. ч. и для осуществления священнического служения (*Greg. Nazianz.* Or. 9. 3; 14. 17). В пророчестве Мих 2. 10 — «из-за нечистоты вы истлеете тлением» (по LXX) — имеются в виду те иудеи, к-рые не очистились от своих преступлений, не захотев принять спасение во Христе (ср.: Ин 8. 24 — *Cyr. Alex.* In Mich. 2. 10). Слова Мих 2. 12 по LXX — «И будет, что от капли народа этого соберется в собрание Иаков» — становятся символическим указанием на животворящее действие Духа Божия в истории (*Hieron.* In Mich. 2. 11–12); для др. авторов капля является образом Христа (*Greg. Nazianz.* Or. 39. 15).

Только блж. Иероним усматривает в пророчестве о проходе через врата царя и идущих за ним (Мих 2. 13) указание на воскресение верующих со Христом-Царем, открывшим им путь ко спасению (ср: Ин 10. 9 — *Hieron.* In Mich. 2. 11–13). Др. авторы видят в них указания на грядущие страдания Спасителя (Ис 53. 7 — *Cyr. Alex.* In Mich. 2. 12–13).

Мих 3. Обличение коварных злодеяний начальников и вождей евр. народа, дурно поступавших со своими подчиненными (Мих 3. 1–4), становится для свт. Кирилла прообразом поведения книжников и фарисеев, притеснявших верующих во Христа (*Cyr. Alex.* In Mich. 3. 1–4).

По мнению свт. Кирилла, заход солнца и наступление тьмы (Мих 3. 6) происходят в духовном смысле для всего иудейского народа, не принявшего источника Божественного света — Христа и тем самым



Прор. Михей.
Икона из пророческого ряда
ц. Преображения Господня в Кижах.
1-я четв. XVIII в.
(Музей-заповедник «Кижи»)

погрузившегося во тьму (2 Кор 3. 14, 15; Рим 1. 21–22); то же самое происходит с ересиархами, уязвляющими сердца простодушных братьев вредом своих лжеучений (*Cyr. Alex.* In Mich. 3. 6).

Обличение начальников и священников Израиля (Мих 3. 9–12)

свт. Кирилл относит к иудейским учителям, полагавшим, что можно будет созидать славу Иерусалима через пролитие крови пророков, которые, будучи «устроителями Сиона», отвергли главный краеугольный камень — Христа (ср. Ис 28. 16 и Мф 21. 42 — *Cyr. Alex.* In Mich. 3. 9–10). Но в то же время они служат и напоминанием христианам о том, что только благодаря вере и праведным делам возможно стать другом Божиим и пребывать в Его благости (*Cyr. Alex.* In Mich. 3. 11–12). Подобным образом и еп. Феодорит полагает, что в исторической перспективе в этих словах звучит предупреждение об уничтожении Иерусалима Навуходоносором; они более точно исполнятся в событиях «после неистовства иудеев в отношении Спасителя», когда разоренный ими храм до сих пор пребывает в запустении (*Theodoret.* In Mich. 3. 12). Блж. Иероним истолковывает эти слова как предупреждение христианским священнослужителям, склонным к жизни в роскоши (*Hieron.* In Mich. 3. 9–12; ср.: *Greg. Nazianz.* Or. 2. 26; 14. 19).

Мих 4. Пророчество Мих 4. 1 — «И будет в последние дни: гора дома Господня поставлена будет во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней народы» — пользуется в раннехрист. традиции особенным вниманием. Блж. Августин, еп. Гиппонский, и др. авторы полагали, что М. в образе «великой горы» предызобразил Иисуса Христа (*Aug.* De civ. Dei. XVIII 30; *Greg. Magn.* In Evang. 16. 4). Еп. Феодорит, сопоставляя слова пророчества с евангельскими словами о вселенском характере евангельской проповеди (Мф 24. 14; Мф 28. 19–20), говорит о том, что христ. весть о спасении, начавшись в Иерусалиме, оттуда, как из источника, протечет через всю вселенную, принося орошение всем верующим (*Theodoret.* In Mich. 4. 1–2). Он также допускает, что иносказательным образом под «холмами» можно понимать разорение языческих капищ. При этом он крайне отрицательно относится к тому факту, что отдельные христ. толкователи принимают иудейское истолкование этого пророчества, относящее его исполнение к возвращению из Вавилонского плена. Его обличение носит рациональную аргументацию: согласно Феодориту, ничего не известно о том, что после плена мн. народы пришли в храм и с радостью принялись изучать закон; скорее этот мирный период завершился войнами времен эллинизма (*Theodoret.* In Mich. 4. 1–2). Очевидно, что Феодорит в этом случае полемизирует с Феодором, по мнению к-рого это пророчество указывает на достижение избранным народом религиозного и политического возрождения после тех бед, которые ему предстоит претерпеть вначале от ассирийцев, а затем от вавилонян. Ишодад относит это пророчество к нашествию народов Гога и суду над ними (Commentaire *d'Išo'dad de Merv.* P. 174). Феодор полагал, что нет ничего общего между пророчеством М. и евангельскими реалиями, поскольку слова М.— «из Сиона выйдет закон и слово Господне — из Иерусалима» (Мих 4. 2b) — весьма отличаются от слов Самого Господа, сказанных женщине-самаритянке: «Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин 4. 21 — *Theod. Mops.* In Mich. 4. 1–3). По мнению свт. Кирилла, эти слова содержат предсказание об устроении Церкви из язычников, иносказательно представленной в образе великой горы, превосходящей учение философов (*Cyr. Alex.* In Mich. 4. 1–2). Прп. Ефрем полагает, что это пророчество о воссоздании храма заключает в себе тайну Церкви вечной, созданной «в последние дни», а «гора Господня» в возвышенном смысле говорит о пригвождении плотью к Св. Кресту на вершине горы Господа (*Ephraem Syr.* In Mich. 4. 1).

По мнению еп. Феодорита, пророчества Мих 4. 3–5 о мирных временах, сопровождаемых перековкой «мечей на орала», указывают на период после пришествия Христа, когда формирование Римской империи принесло мирное существование древним национальным царствам, враждовавшим прежде, и не может говорить об участи иудеев, изгнанных из Св. града и ставших скитальцами (*Theodoret.* In Mich. 4. 5). Мч. Иустин Философ видит в этих словах пророчество о проповеди мира, к-рую принесли всему человечеству апостолы (*Iust. Martyr.* I Apol. 39). Свт. Кирилл, принимая историческое толкование о прекращении войн во времена владычества римлян, говорит и о духовном истолковании этих слов — о даровании внутреннего мира с пришествием Христа (*Cyr. Alex.* In Mich. 4. 3–4). По мнению свт. Амвросия Медиоланского, образы виноградной лозы и смоковницы (Мих 4. 4) иносказательно указывают на райское блаженство святых (*Ambros. Mediol.* De Parad. 1. 2).

Собирание изгнанных представителей народа в единый остаток (Мих 4. 6–7), по мнению прп. Ефрема, исполнилось в истории евреев только отчасти, но полное свершение этих слов было достигнуто среди языческих народов, соединившихся в единой Церкви (*Ephraem Syr.* In Mich. 4. 6). Это предвозвещенное пророком становление Церкви из язычников (ср.: Мф 9. 10–12; Мк 2. 17), к-рая будет собрана «из мытаря, блудницы, и разбойника», переменит их нравы к лучшему (*Theodoret.* In Mich. 4. 6–7). Только в версии сир. перевода Пешитты слова Мих 4. 8 звучат как «пастырь темный (*rā'yā 'ammūṯā*) дочери Сиона», к-рые прп. Ефрем Сирин истолковывает не просто как указание на царя Седекию, но в таинственном смысле понимает как изобличение диавола, к-рый под образом дочери держит душу человека во тьме. Соответственно пророк в этом случае предвозвещает его истребление с пришествием верховного Владыки духовного Иерусалима — Христа (*Ephraem Syr.* In Mich. 4. 8–10).

Мих 5. Центральное христологическое пророчество М. о происхождении Мессии из Вифлеема (см., напр.: *Orig.* Contr. Cels. 51) звучит в переводе LXX — «малочисленен ты в тысячах Иудиных» (ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ιουδα — Мих 5. 2), в Евангелии приводится как «ничем (οὐδαμῶς — никоим образом) не меньше воеводств Иудиных» (Мф 2. 6). В Лукиановской версии текста LXX, представленной у еп. Феодора и еп. Феодорита, добавлено отрицание: μηδεὶς ὀλιγοστὸς εἶ. Отдельные древние авторы, обращаясь к тексту М., цитируют это пророчество по евангельскому тексту (напр.: *Iust. Martyr.* I Apol. 34; *Orig.* De princip. IV 1. 5). Блж. Иероним, пытаясь объяснить это несовпадение, полагал, что евангелист Матфей воспроизвел ошибочное прочтение Мих 5. 1 у книжников и священников, желая изобличить их небрежность в цитировании Божественного Писания (*Hieron.* In Mich. 5. 2). Феодор Мопсуестийский истолковывает Мих 5. 2 в историчес-

ком ключе применительно к фигуре Зоровавеля, относя исполнение этих слов к эпохе возвращения из плена, парадоксальным образом не замечая евангельских слов из Мф 2. 4–6. Из этого толкования не совсем понятно, какую роль применительно к личности народного вождя играет Вифлеем, поскольку тот всегда в христ. традиции воспринимался как указание на происходившего из Иудеи Давида, из рода к-рого произошел по плоти Христос (*Iren.* Dem. 63). В евангельском переложении исчезает надмирность происхождения предвещенного Владыки, поскольку в нем опущены слова исходного обетования — «и Которого происхождение из начала, от дней вечных». Возможно, Феодора смутило отсутствие полного соответствия между евангельскими словами и переводом LXX. Тем не менее он не отверг полностью их христологического прочтения и утверждал, что полное исполнение (τῇ ἀληθείᾳ) этого пророчества осуществилось в личности Иисуса Христа (*Theod. Mops.* In Mich. 5. 2). Толкование Феодора кратко пересказано Ишодадом (Commentaire *d'Išo'dad de Merv.* P. 131). Феодорит, полемизируя со своим учителем, говорит о невозможности отнесения этих слов к Зоровавелю, именуя такое «иудейское толкование» превратным. Как и др. авторы древней Церкви, он сопоставил слова «происхождение из начала, от дней вечных» как указание на предвечное существование Бога Слова (Ин 1. 1) (*Theodoret.* In Mich. 5. 2; ср.: *Cyr. Hieros.* Catech. 11. 20).

В Мих 5. 1 (о поражении тростью ланиты судьи Израилева), по мнению прп. Ефрема, в действительности говорится о заушении и побиении Христа в день Его страдания (ср.: Ис 50. 6; Плач 3. 30 — *Ephraem Syr.* In Mich. 5. 1).

Пророчество Мих. 5. 3 об «имеющей родить» еп. Феодорит, сопоставляя с Ис 54. 1, истолковывал как указание на образование единой Церкви, в к-рой язычники «возвратятся к сынам Израиля» как «оставшиеся братья их» (Мих. 5. 3b — *Theodoret.* In Mich. 5. 3; ср.: *Hieron.* In Mich. 5. 3). Свт. Кирилл видит в этих словах предуказание на рождение Божественного Младенца Христа от Девы (*Cyr. Alex.* In Mich. 5. 3; ср.: *Cyr. Hieros.* Catech. 7. 26). Предуказание на страдания евреев до рождения Иисуса Христа Пресв. Богородицей усматривает в этом пророчестве Ишодад (Commentaire *d'Išo'dad de Merv.* P. 131).

Слова о величии имени Господня «до краев земли» (Мих 5. 4) указывают на то, что малочисленное общество верующих возрастет через наполнение проповедью Евангелия до всей земли (*Ephraem Syr.* In Mich. 5. 4). Выражение «и будет Он — мир» (Мих 5. 5) прп. Ефрем сопоставлял со словами ангелов, возвестивших Рождение Спасителя — «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк 2. 14 — *Ephraem Syr.* In Mich. 5. 5). Ассур из Мих 5. 5 аллегорически истолкован свт. Кириллом как указание на «виновника греха (сатану)» или полчища демонов, а вступившие против него «семь пастырей и восемь князей» указывают на символическое войско из ветхозаветных святых и христ. апостолов, мужественно противостоящих вражеским атакам (*Cyr. Alex.* In Mich. 5. 5–6). Духовное истолкование Ассура как прообраза сатаны, упразднителя закона и Евангелия, сраженного проповедью пророков и апостолов, воспроизводится Ишодадом (Commentaire *d'Išo'dad de Merv.* P. 132).

Слова Мих 5. 7 — «И будет остаток Иакова среди многих народов как роса от Господа» — указывают на верующих, особенно на апостолов, к-рые евангельской проповедью народам, словно росой, оросят всю вселенную (*Theodoret.* In Mich. 5. 7). По мнению прп. Ефрема, под образом росы пророк представил кроткое схождение Христа Еммануила в мир (*Ephraem Syr.* In Mich. 5. 7). Но после того как вселенную обошла евангельская проповедь, противники истины начинают, как звери, испытывать страх перед проповедниками евангельских догматов, с львиной отвагой бросающимися на защитников лжи (*Theodoret.* In Mich. 5. 8). Блж. Иероним соотносит упоминание льва в Мих 5. 8 с Быт 49. 9 как указание на Господа Иисуса Христа, давшего апостолам силу проповеди (Мф 28. 19 — *Hieron.* In Mich. 5. 7–15).

Описание исцеления иудеев от идолослужения (Мих 5. 13–15), согласно Феодориту, указывает на события новозаветных времен, когда рассеянные по миру евреи лицезрели благочестие поверивших во Христа язычников (*Theodoret.* In Mich. 5. 13–15). Свт. Кирилл также усматривает в этих словах обличение иудеев, вероломно поступивших со Христом (*Cyr. Alex.* In Mich. 5. 10–15).

Мих 6. Горестный вопль пророка — «Народ Мой! что сделал Я тебе и чем отягощал тебя?» (Мих 6. 3) — предвозвещает несправедливый суд над Спасителем, в результате которого сам еврейский народ будет осужден (*Ambros. Mediol.* De interpel. Iob. IV 8. 29; *Cassiod.* Exp. ps. 134. 14). Напоминание Господа израильскому народу об избавлении от Египта (Мих 6. 4) духовным образом понимается свт. Кириллом как призыв к Церкви воспринимать с благодарностью ее духовное избавление от демонского владычества и оказанные Богом благодеяния (*Cyr. Alex.* In Mich. 6. 3–4).

Слова Мих 6. 8 в христианской традиции понимаются как квинтэссенция нравственных требований закона в отношении любви к ближнему, необходимых для праведной жизни, полное раскрытие к-рых происходит в жизни во Христе (*Orig.* Contr. Cels. III 6; *Cyr. Alex.* In Mich. 6. 6–8). Провозвестие наказаний в адрес нечестивых делателей неправды (Мих 6. 13–16) становится для свт. Кирилла духовным обличением врагов истины, к-рые, поверхностно знакомясь с Божественными Писаниями, не насыщаются представленными в них догматами истины (ср.: Мих 6. 14) и оказываются лишенными духовной радости (*Cyr. Alex.* In Mich. 6. 13–16).

Мих 7. Горестные причитания об отсутствии как необходимых плодов в день сбора жатвы, так и милосердных праведников (Мих 7. 1–2) блж. Иероним сопоставляет с евангельскими словами Спасителя в отношении человеческого рода (Мф 9. 37; Лк 18. 8 — *Hieron.* In Mich. 7. 1–4). Оплакивание пророком праведника символически указывает на погибшего на «ветвях» Креста на Голгофе Сына Человеческого (*Ephraem Syr.* In Mich. 7. 1).

Слова Мих. 7. 6 — «враги человеку — домашние его» (Мф 10. 35–36; Лк 12. 53) — становятся поводом для свт. Кирилла говорить о той любви, к-рая приближает к Богу, но отторгает от плотского родства (Пс 26. 10 — *Cyr. Alex.* In Mich. 7. 5–6). Прп. Ефрем Сирин сопоставляет их с Иер 9. 4–5. О цитировании этих слов в Евангелии не упоминают только еп. Феодор, Феодорит Кирский и Ишодад.

Провозглашенные пророком слова упования на Господа (Мих 7. 7–10) становятся для свт. Кирилла пророчеством о Церкви, попирающей своих гонителей, приверженцев эллинских заблуждений и еретиков. Слова — «Не радуйся ради меня, неприятельница моя! хотя я упал, но встану» — свидетельствуют о состоянии души человека, к-рый упал, но, придя к покаянию, обрел спасение через таинства Церкви (*Cyr. Alex.* In Mich. 7. 10–11). Эти же слова относят и к грядущей славе Церкви, к ее благам и христ. любви, которая объединит все народы, бывшие прежде в заблуждении (*Ephraem Syr.* In Mich. 7. 11–12).

Слова Мих 7. 14 — «Паси народ Твой жезлом Твоим, овец наследия Твоего»,— по мнению свт. Кирилла, либо обращены от Бога Отца к Богу Сыну, либо понимаются им как пророческий призыв от лица пророка к Самому Господу пасти тех, кто уверовали, будучи обрезанными, и тех, кого призвали из язычников (*Cyr. Alex.* In Mich. 7. 14–15).

Слова о пристыжении могущества некогда великих народов (Мих 7. 16–17) свт. Кирилл, сопоставляя с Лк 8. 27; 10. 19, истолковывает в смысле указания на посрамление в будущем нечистых полчищ демонов, потерявших свои силы перед лицом уверовавших во Христа (*Cyr. Alex.* In Mich. 7. 16–17).

Заключительные слова Книги о погружении в пучину морскую грехов (Мих 7. 18–19) прообразуют избавление от диавольского мучения и исцеление от грехов в священной купели божественного крещения (ср.: 1 Кор 10. 2 — *Theodoret.* In Mich. 7. 20; ср.: *Basil. Magn.* Hom in Ps. 28. 10), а слова — «умилосердится над нами» — становятся провозглашением божественного достоинства Бога Слова (*Iren.* Adv. haer. III 20. 4).

А. Е. Петров

Изд.: *Torrey C. C.* The Lives of the Prophets: Greek Text and Transl. Phil., 1946; *Milik J. T.* Textes non bibliques // Qumran Cave I / Ed. D. Barthélemy, J. T. Milik. Oxf., 1955. P. 77–155; *idem.* 88. Rouleau des Douze Prophètes // Les Grottes de Murabba'ât / Ed. P. Benoit, e. a. Oxf., 1961. Vol. 1. P. 181–205. Pl. LVI–LXXIII; *Sperber A., ed.* The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Leiden, 1962. Vol. 3; 1973. Vol. 4B; *Allegro J. M.* Qumran Cave 4. I (4Q158–4Q186). Oxf., 1968; BHS. Vol. 10: Liber XII prophetarum; The OT in Syriac. Leiden, 1980. Pt. 3. Fasc. 4: Dodekapropheton / Ed. A. Gelston; *Ziegler J., ed.* Duodecim prophetae. Gött., 1984. (Septuaginta. VTG; 13); Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem. R., 1987. Vol. 17: Liber duodecim prophetarum; *Tov E.* The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr). Oxf., 1990; *Fuller R. E.* The Twelve // *Ulrich E. e. a.* Qumran Cave 4. X: The Prophets. Oxf., 1997. P. 221–318. Pl. XL–LXIV; *Ego B., ed.* Biblia Qumranica. Leiden; Boston, 2005. Vol. 3B: Minor Prophets; *Gelston A., ed.* The Twelve Minor Prophets. Stuttg., 2010.

Лит.: *Ewald H.* Die Propheten des Alten Bundes. Gött., 1867–1868². 3 Bde; *Bleek F.* Einleitung in das AT / Hrsg. J. Wellhausen. B., 1878⁴; *Stade B.* Bemerkungen über das Buch Micha // ZAW. 1881. Bd. 1. S. 161–172; *Jeremias J.* Moreseth-Gath, die Heimat des Propheten Micha // PJb. 1933. Bd. 29. S. 42–53; *Амусин И. Д.* Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1; *Rudolph W.* Micha-Nahum-Habakuk-Zephanja. B., 1977; *Wolff H. W.* Dodekapropheton. Neukirchen–Vluyn, 1982. Bd. 4: Micha; *Hillers D. R.* Micah: A Comment. on the Book of the Prophet Micah / Ed. P. D. Hanson, L. Fisher. Phil., 1984; *Smith R. L.* Micah – Malachi. Waco (Tex.), 1984. P. 4–60; *Gelston A.* The Peshitta of the Twelve Prophets. Oxf., 1987; *Cathcart K. J., Gordon R. P.* The Targum of the Minor Prophets: Transl., with a crit. introd., apparatus, and not. Wilmington, 1989; *Schmitt G.* Moreschet Gat und Libna: Mit einem Anhang zu Micha 1. 10–16 // J. of Northwest Semitic Languages. 1990. Vol. 16. P. 153–172; *Mason R.* Micah, Nahum, Obadiah. Sheffield, 1991; *Steck O. H.* Der Abschluss der Prophetie im AT: Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons. Neukirchen-Vluyn, 1991; *Vargon Sh.* Gedud: A Place-Name in the Shephelah of Judah // VT. 1992. Vol. 42. N 4. P. 557–564; *Satran D.* Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets. Leiden; N. Y., 1995; *Bosshard-Nepustil E.* Rezeptionen von Jesaia 1–39 im Zwölfprophetenbuch: Untersuch. z. literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. Freiburg; Gött., 1997; *Schwemer A. M.* Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997; *McKane W.* Micah: Introd. and Comment. Edinb., 1998; *Kessler R.* Micha. Freiburg i. Br., 1999; *Andersen F. I., Freedman D. N.* Micah: A new transl. with introd. and comment. N. Y. etc., 2000; *Fernandez Marcos N.* The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible / Transl. W. G. E. Watson. Leiden; Boston, 2000; *Ham C. A.* The Minor Prophets in Matthew's Gospel // The Minor Prophets in the NT / Ed. M. J. J. Menken, S. Moyise. L. etc., 2009. P. 39–56; *Menken M. J. J.* The Minor Prophets in John's Gospel // Ibid. P. 79–96; *Roukema R.* Patristic Interpretations of Micah: Micah Read as a Book about Christ // Die Septuaginta: Texte, Theologien, Einflüsse: 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch, Wuppertal 23.–27. 7. 2008 / Hrsg. W. Kraus. Tüb., 2010. S. 702–719; *Sandt H., van de.* The Minor Prophets in Luke-Acts // Ibid. P. 57–78; *Dines J. M.* The Minor Prophets // The T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J. K. Aitken. L.; N. Y., 2015. P. 438–455; *Glenny W. E.* Micah: A Comm. Based on Micah in Codex Vaticanus. Leiden; Boston, 2015; *Corzilius B.* Michas Rätsel: Eine Untersuch. zur Kompositionsgeschichte des Michabuches. B.; Boston, 2016.

К. А. Битнер

Иконография. Самостоятельные изображения М. достаточно редки. Его образ, как правило, встречается в пророческих и календарных циклах. Характерных атрибутов, кроме пророческого свитка и устоявшегося колористического решения одежд, образ М. не имеет. Чаще всего М. представляют старцем. Самые ранние известные примеры — это миниатюры из Россанского кодекса (Rossano. Museo Diocesano. 042. Fol. 7v, VI в.), иллюстрация «Притчи о добром самаритянине», на к-рой М. изображен юным в группе 4 пророков; старцем, в рост, в паре с пророком Ионой, он



Прор. Михей. Мозаика центрального нефа собора Сан-Марко в Венеции. XII в.

представлен в Евангелии Раввулы на листе с таблицей канонов (Laurent. Plut. I 56. Fol. 6r, 586 г.).

В средневизант. время в подавляющем большинстве случаев М. предстает в образе старца, как, напр., на миниатюрах в рукописях «Толкование на Книгу пророков» (Vat. Chig. RVIII 54. Fol. 41, 950 г.), «Толкование на Книги пророков» (Национальная б-ка в Турине; Taurin. B. I. 2. Fol. 11v, кон. X — нач. XI в.); на мозаиках XII в. в центральном нефе базилики Сан-Марко в Венеции, на фресках ц. во имя вмч. Георгия в Ст. Ладоге (ок. 1167). В визант. лицевых минологиях представлена мученическая кончина М. (низвержение в бездну) и погребение, объединенные в единую композицию; пророк представлен на них средовеком (Минологий имп. Василия II — Vat. gr. 1613. P. 298, 1-я четв. XI в., К-поль; Императорский минологий — Walters. 521. Fol. 36, 2-я четв. XI в., К-поль,). В Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 51v, 1327–1340 гг.) в верхней левой части листа помещена полуфигура М.— старца с седой бородой.

В поздневизант. время изображение М. входит как в пророческие циклы, напр. мозаики ц. Богородицы Паммакаристос (Фетхие-джами) в К-поле (ок. 1315), ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (Косово и Метохия, ок. 1320), ц. Богородицы Одигитрии в Пече (Косово и Метохия, ок. 1337), ц. в честь Вознесения Господня в мон-ре

Раваница, Сербия (ок. 1387). В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) М. описан как «старец с остроконечною бородою» (Ерминия ДФ. Ч. 2. № 16. С. 82).

В рус. искусстве позднего средневековья наибольшее распространение образ М. получил в иконописи; он входит в состав развернутых пророческих рядов иконостасов Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (1497, ГРМ); собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (ок. 1502, КБМЗ); Софийского собора в Вел. Новгороде (1509, НГОМЗ); Благовещенского собора Московского Кремля (1547, ГММК) и др. В пророческий ряд иконостасов XVII в. икона М. включается редко (см.: *Дьяченко*. С. 82). М. также изображается на минейных иконах на янв. (напр., на иконе северных писем 1-й пол. XVI в., ГРМ) и на авг. (на иконе нач. XVII в., ЦАК МДА).

В рус. иконописных подлинниках описание М. лаконично: «Михей пророк сед, аки Иоанн Богослов, коса на одном плече, лоб мал» (Иконописный подлинник алфавитной редакции, XVII в.— ГИМ. Увар. № 496-4. Л. 60 об.). Надпись на свитке М. чаще всего является цитатой или парафразом текста Книги прор. Михея: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных» (Мих 5. 2). На миниатюре в Книге пророков с толкованиями (РГБ. Ф. 173/I. № 20. Л. 43 об., 1489 г.) на свитке, который держит М., помещен пространный текст (Мих 2. 9–11).



Праотец Иессей, прор. Михей. Икона из иконостаса ц. Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря. Ок. 1502 г. (КБМЗ)

Лит.: *Дьяченко О. А.* Пророческий ряд. Состав // Иконостас Преображенского собора Спасо-Евфимиева мон-ря: XVII в. М., 2016.

М. И. Антыпко

МИХЕ́Й († кон. XIV — нач. XV в. (?), Троице-Сергиев мон-рь), прп. (пам. 6 мая, 6 июля — в Соборе Радонежских святых, в воскресенье перед 26 авг.— в Соборе Московских святых), Радонежский, мон. Троице-Сергиева мон-ря, ученик, келейник и собеседник прп. *Сергия* Радонежского. Основными источниками сведений его жизни являются Житие прп. Сергия и службы ему, к-рые известны в нескольких редакциях. В этих источниках сообщается, что младшие современники считали М. одним из близких учеников прп. Сергия. Происхождение М., обстоятельства и время его прихода в обитель неизвестны. В число первых 12 насельников Троице-Сергиева монастыря (см. *Троице-Сергиева лавра*) агиограф *Пахомий Логофет* М. не включал. Поэтому можно предполагать, что святой появился в обители уже после 1354 г., когда прп. Сергий стал игуменом мон-ря. Учитывая близость М. к прп. Сергию, можно полагать, что преподобный относился к той части троицкой монашеской братии, к-рая поддерживала реформы игумена, а впосл. активно добивалась возвращения прп. Сергия в обитель из *киржачского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*.



Прп. Михей Радонежский. Икона. 1893 г. Иконописец М. И. Дикарёв (ГРМ)



Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому. Резная икона. 1-я пол. XVI в. (ГРМ)

Почти сразу по возвращении прп. Сергия, М. вместе с *Исаакием* Молчальником и *Симоном,* преподобными Радонежскими, вечером в пятницу, во время Рождественского поста, были собеседниками прп. Сергия после явления ему Пресв. Богородицы. Согласно Житию, написанному Пахомием Логофетом, после прочтения канона «Пречистеи Владычице нашеи Богородици» игумен решил отдохнуть и уснул. В келье во время сна он услышал голос, сообщивший, что сейчас к нему явятся Пречистая Богородица и 2 апостола, в к-рых игумен узнал «Иоанна Богослова и Петра врьхвнаго». Келейник прп. Сергия стал невольным свидетелем этой встречи и был объят страхом. Игумен, радуясь душой явлению в его обитель Пресв. Богородицы и желая успокоить ученика, приказал М., чтобы он позвал в келью преподобных Исаакия и Симона. Прибывшим ученикам прп. Сергий рассказал (неск. раз обращаясь к М. и называя его «чадо») о своем видении, к-рое «яко услышашя, абие радости духовныа исплънишяся» (*Клосс.* 1998. С. 408–409).

Согласно данным кон. XVII — XVIII в., М. «преставися в лето 6893 маиа в 6 день» (Описание о российских святых. С. 78; *Голубинский.* С. 440. Примеч. 98). Записи о кончине М. нет ни в Троицкой (свод 1408/09 г.), ни в Симеоновской летописи кон. XV в., ни в Рогожском летописце 40-х гг. XV в., в текстах к-рых отразился ранний летописный материал, связанный с Троице-Сергиевым мон-рем, ни в поздних троицких летописцах XVII в. Еще в сер. 50-х гг. XVII в. 1385 г. как год кончины М. не был известен *Симону (Азарьину),* и он не отражен в его Месяцеслове (РГБ. МДА. Фунд. Ф. 173/I. № 201. Л. 332 об.). Т. о., неизвестно, из каких источников появилась эта дата, поэтому строгих оснований для отнесения кончины М. к 1385 г. не имеется.

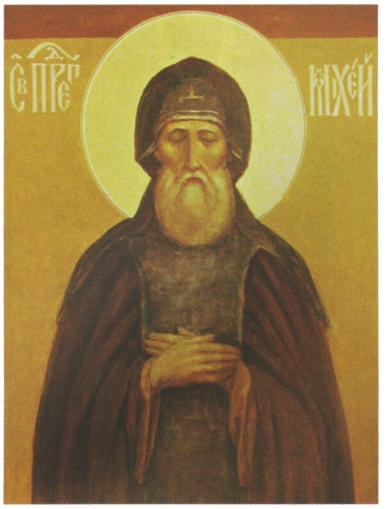
Не исключено, что М. скончался уже после смерти прп. Сергия.

Почитание. Поскольку преподобный относился к числу младших современников св. игумена, его имя было хорошо известно троицким монахам кон. XIV — 1-й пол. XV в., к-рые могли рассказать о нем автору первоначального Жития прп. Сергия прп. *Епифанию Премудрому* и позднее Пахомию Логофету. Встречающиеся с нач. XVI в., в основном в произведениях, связанных с Троице-Сергиевым мон-рем, изображения М. с нимбом могут рассматриваться в качестве свидетельства о начале местного почитания преподобного в Троицкой обители. Имя М. встречается в пергаменном синодике киржачского Благовещенского мон-ря кон. XVI в. вместе с именами преподобных иноков Исаакия Молчальника и *Романа*. Вместе они характеризуются как «ученицы» прп. Сергия (РГБ. Ф. 304/I. № 43. Л. 12; *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. 219. Примеч. 110).

В сер. 50-х гг. XVII в. троицкий инок Симон (Азарьин) включил имя М. в свой Месяцеслов: «Преподобный Михеи сподобившийся видети Явления Пречистые Богородицы с преподобным Сергием» (РГБ. Ф. 173/I. № 201. Л. 332 об.).

В XVIII в. в разд. «Града Радонежа и монастыря святые» в «Книге, обдержащей в себе собрание всех Российских святых чудотворцов...» (из рукописи П. И. Савваитова) был отмечен «Преподобный Михей» (*Барсуков.* Источники агиографии. С. IV). 10 дек. 1734 г. по инициативе архим. Варлаама (Высоцкого) и с разрешения Синода была освящена построенная над мощами М., почивающими под спудом, небольшая каменная ц. в честь Явления Пресв. Богородицы и святых апостолов прп. Сергию. Она была расписана в 1781 г., в том же году в ней был сделан новый позолоченный иконостас. При ее возобновлении в 1842 г. присутствовал лично св. митр. Московский *Филарет (Дроздов)*, к-рый по этому поводу произнес проповедь, посвященную М. В 1871 г. на средства купца М. И. Шапошникова была произведена реставрация убранства церкви: отреставрирован иконостас, гробница М. покрыта новой серебряной ризой (*Голубинский.* 2012. С. 99, 189–190).

Е. Е. *Голубинский* первоначально включал М. в число не канонизированных, а лишь почитаемых усопших. Однако затем исследователь изменил свою точку зрения: «О начале местного празднования ему в Троицкой Сергиевой лавре ничего не может быть сказано. Судя по тому, что канон ему читается в Лаврской рукописи лишь исхода XVIII-го века, нельзя думать, чтобы установление празднования было очень давнее», «он есть настоящий местный святой, неизвестно нам когда признанный или канонизованный» (*Голубинский.* Канонизация святых. С. 145–146, 555).



Прп. Михей Радонежский. Фрагмент иконы на раке прп. Михея Радонежского. Ок. 1980 г. (ц. в честь Явления Богоматери прп. Сергию Радонежскому, ТСЛ)



Рака с мощами прп. Михея Радонежского (ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевская) ТСЛ). Фотография. 2015 г.

Канонизация М. подтверждена включением его имени в Собор Радонежских святых, празднование к-рому установлено 10 июля 1981 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена*.

Ист.: *Тихонравов Н. С.* Древние жития прп. Сергия Радонежского. М., 1892[6]; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 408–409.

Лит.: *Горский А. В.* Ист. описание Св.-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1882. Серг. П., 1910, 1996[р]; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 379–380; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 142–143; Троицкий патерик. Серг. П., 1896. С. 250–255; Верный месяцеслов. С. 15; *Никон (Рождественский), еп.* Житие и подвиги прп. и богоносного отца нашего Сергия, игум. Радонежского и всея России чудотворца. Серг. П., 1904[5]; *Белоброва О. А.* О некоторых изображениях Епифания Премудрого и их лит. источниках // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 91–100; *Балдин В. И.* Архитектурный ансамбль Троице-Сергиевой лавры. М., 1976; *он же.* Загорск. М., 1989[2]; *Евлогий (Смирнов), архим.* Собор Радонежских Святых — престольный праздник Сергиевой Лавры // ЖМП. 1981. № 10. С. 17–19; *Спирина Л. М.* Никон Радонежский и его образ в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Из собр. Сергиево-Посадского музея-заповедника // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщения. М., 1995. С. 130, 138; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. 1997[р]. Т. 2. Ч. 1. С. 132; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 258; *Miller D. B.* Saint Sergius of Radonezh, his Trinity Monastery, and the Formation of the Russian Identity. Dekalb (Ill.), 2010. P. 53–54, 82; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Серг. П., 2012. С. 51, 52, 71, 99, 189, 190, 372, 440, 487.

А. В. Кузьмин

Иконография. Наиболее ранние изображения М. известны на иконах «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому». Святой представлен за спиной прп. Сергия стоящим или упавшим ниц от «чюднаго видениа». Как правило, коленопреклоненная или склонившаяся фигура М. показана в дверном проеме, как на запрестольном резном по кости кресте (2-я пол. XV в., 1649, СПГИАХМЗ); он благоговейно закрывает лик покровенными мантией руками, как на резном



Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому. Пелена. Ок. 1560 г. Мастерская кнг. Е. А. Старицкой (СПГИАХМЗ)

2-створчатом складне 1-й пол. XVI в. с надписью: «Михеѧ» (вклад старца Вассиана (Карачарова), СПГИАХМЗ). На резной иконе 1-й пол. XVI в. (из собрания В. А. Прохорова, ГРМ) прп. Сергий и М. изображены с нимбами; так же, с нимбами, они представлены на пелене ок. 1560 г. (вклад кнг. Евфросинии Андреевны Старицкой, СПГИАХМЗ), где М.-средовек стоит за прп. Сергием, приложив руку к груди. Необычный иконографический вариант — на пелене посл. четв. XV в., вышитой в мастерской вел. кнг. Марии Ярославны (ГММК; см.: *Маясова Н. А.* Древнерусское лицевое шитье: Кат. / ГММК. М., 2004. С. 99–101. Кат. 10): М., протянув руку вперед, смотрит на «посещение чюдно» из оконного проема расположенной справа палаты, в его волосах и короткой бороде седина, вокруг головы нимб. Этот сюжет неоднократно воспроизводился в памятниках шитья, напр. на покрове ок. 1523/24 г. с Голгофским крестом в центре композиции (вклад в Троице-Сергиев мон-рь Матрены Вепревой, СПГИАХМЗ); на двусторонней хоругви 1650 г., вышитой в царицыной мастерской (СПГИАХМЗ), М., как и его учитель, показан в порывистом движении, правая рука в изумлении поднята ко лбу. Из-за отсутствия надписаний не всегда можно с уверенностью говорить о том, что изображен М., а не прп. Никон Радонежский, поскольку последнего как преемника троицкого игумена писали стоящим за прп. Сергием в др. варианте извода, известном также с XV в. (см. ст. *Никон* Радонежский, прп.; на месте М., в коленопреклонении, он представлен, в частности, на пелене со Св. Троицей, избранными праздниками и святыми 1524/25 г.— вклад вел. кн. Василия III Иоанновича и вел. кнг. Соломонии Сабуровой, СПГИАХМЗ). Обычно М. изображали более молодым, чем прп. Никона.

Подобная композиция в различных редакциях воспроизводилась затем на иконах XVII — нач. XX в., в т. ч. созданных в Троицкой обители и ее окрестностях, подмонастырских слободах и приписных мон-рях. Характерными образцами являются иконы-пядницы сер. XVII в. (ГРМ), 1747 г. (ГМИР), 3-й четв. XVII в. (собрание К. В. Воронина), 1747–1764 гг., рубежа XVIII и XIX вв. (СПГИАХМЗ, ЗИАХМ, РГИАХМЗ — одежды М. напоминают мирские, он прикрывает глаза ладонью); монументальный образ 1777 г. (?) в серебряном окладе 1853 г. на юж. стене над ракой с мощами прп. Сергия (Троицкий собор ТСЛ; написан по благословению митр. Платона (Левшина) — Троицкий собор Троице-Сергиевой Лавры. 2003. С. 78, 136); образ сер. XIX в. на столбе Успенского собора лавры (реставрирован в 1881); произведения мастеров Холуя посл. четв. XVIII — нач. XX в. (ГЭ, СПГИАХМЗ, НКПИКЗ — происходят из ЦАМ КДА, частные собрания); иконы 2-й пол. XIX в. мастерской худож. И. М. *Малышева* в Сергиевом Посаде (придел прп. Никона Радонежского Троицкого собора ТСЛ, Митрополичьи палаты ТСЛ, ГМИР, ризница СДМ, частные собрания; лица М. совсем не видно под клобуком и мантией) и др. Положение фигуры М., его возраст, монашеские ризы, жесты в изображениях варьируются; иногда он в глубине кельи, а не в сенях, куда игумен вышел встречать Пресв. Богородицу, чаще — рядом с прп. Сергием. На прориси мастера Е. И. Козмина из посада Клинцы (ГИМ) помимо сцены явления Божией Матери присутствует дополнительный сюжет молитвы преподобных Сергия и М. внутри кельи. Подобные иконы, использовавшиеся в качестве «раздаточных» паломникам обители, десятками писали мастера, работавшие по заказам Троице-Сергиевой лавры (по описи 1641/42 г., в казенных палатах было 1163 образа «Сергиева видения», см.: *Воронцова Л. М.* О некоторых особенностях троицких икон XVI–XVII вв.: К проблеме атрибуции // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы [1-й] междунар. конф. 29 сент.— 1 окт. 1998 г. М., 2000. С. 291–292).



Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому. Пелена. Посл. четв. XV в. Мастерская вел. кнг. Марии Ярославны (ГММК)

Иногда в композицию включены образы обоих учеников прп. Сергия: на створке резного складня 1-й пол. XVII в., вложенного в Троицкий мон-рь иноком Василием (Аврамовым) (СПГИАХМЗ); на поволжской иконе-пяднице кон. XVII в. (Музей русской иконы, Москва); на большой иконе посл. четв. XVII в. (собрание И. В. Возякова; см.: Русская икона XV–XX вв. из колл. И. Возякова. М.; СПб., 2009. С. 90, 327. Кат. 61); на небольшом образе кон. XVIII — нач. XIX в. (из собрания Успенских, ГЭ); в клейме на житийной иконе 1-й четв. XVIII в. из с. Васильевского Старицкого р-на Тверской обл. (ЦМиАР); в клейме в среднике житийной иконы кон. XVIII в. из ц. вмч. Георгия в урочище Ст. Георгий Галичского р-на Костромской обл. (КГОИАХМЗ) и др. На иконе «Сергиево видение» кон. XIX в. (ЦМиАР) действие происходит в интерьере с 2 келейными образами троицкого игумена в красном углу, М. склонился к стоящему на коленях прп. Сергию, спрятав лицо в складках мантии, куколь лежит на плечах.

Этот же сюжет получил распространение как одно из клейм в житийной иконографии прп. Сергия, начиная с местного образа с 19 клеймами посл. четв. XV в. письма Дионисия из иконостаса Троицкого собора ТСЛ (Троицкий образ прп. Сергия Радонежского. М., 2010. С. 106–107). Образ М. с поднятыми к лицу покровенными руками едва виден в глубине арочного проема палаты за фигурой коленопреклоненного прп. Сергия, его голова не покрыта, персональные черты иконописцем не выявлены. В житийных циклах, восходящих по иконографии к образу из Троицкого собора, в 12-м клейме изображен М. (в остальных клеймах



Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому. Клеймо иконы «Прп. Сергий Радонежский, с житием». Ок. 1586 г. (КГОИАХМЗ)

среди учеников образ М. не обозначен), иконы: 80–90-х гг. XV в. (из Успенского собора Московского Кремля, ГММК); ок. 1510 г. предположительно письма Феодосия, сына Дионисия (из Успенского собора в Дмитрове, ЦМиАР); 1-й трети XVI в. (из ц. Благовещения Богородицы в Чудовом мон-ре, ГММК); 1591 г. и кон. XVI в. работы мон. Евстафия (Головкина) (СПГИАХМЗ, ПЗИХМЗ; см.: *Попова Т. Л.* Иконы из собр. Переславского музея-заповедника. Рыбинск, 2015. С. 58–63. Кат. 17); нач. XX в. (ГМИР) и др. На иконе нач. XVI в. (ок. 1512?), предположительно происходящей из надвратной ц. прп. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевом монастыре (СПГИАХМЗ), М. изображен на фоне

арки рядом с прп. Сергием; на московской иконе ок. 1586 г. из Троицкого собора в Ипатиевском мон-ре Костромы (КГОИАХМЗ) юный М. написан в проеме палаты еще не упавшим на колени; на иконе кон. XVI в. из ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких в Троице-Сергиевом мон-ре (СПГИАХМЗ) — изображен в профиль; на ростовской иконе 1-й пол.— сер. XVI в. из ц. прп. Сергия Радонежского в Борисоглебском мон-ре на Устье (ГМЗРК) — М., средовек с небольшой русой бородой, предстоит в молении за прп. Сергием (как прп. Никон в др. иконографическом изводе). О событии рассказано в 2 клеймах на житийных иконах 1-й пол. XVII в. с дополнениями 3-й четв. XVII в. (Древности и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. С. 96–97. № 58) и 1-й трети XVIII в. из Димитриева Прилуцкого мон-ря (ВГИАХМЗ): сначала прп. Сергий молится и предупреждает М. о чудесном посещении, затем оба встречают Пресв. Богородицу с апостолами. На некоторых иконах подписано имя М.; с нач. XVI в., гл. обр. в троицких произведениях, встречаются его изображения с нимбом.

На вологодской иконе «Прп. Сергий Радонежский, с 12 клеймами жития» 1-й трети XVI в. (собрание рус. икон при



Прп. Сергий Радонежский возвещает келейнику Михею о посещении Божией Матери. Клеймо иконы «Прп. Сергий Радонежский, с житием». 1-я треть XVIII в. (ВГИАХМЗ)

поддержке Фонда ап. Андрея Первозванного) и на среднерус. образе с 20 житийными клеймами в басменном окладе 1-й пол. XVII в. (частное собрание; см.: От прп. Сергия Радонежского до прп. Серафима Саровского. 2014. С. 5) в соответствующем клейме голову безбородого М. покрывает монашеский клобук. Позднее появились и др. иконографические варианты: так, на образе с 24 клеймами Жития 1-й пол. XVII в. из придела прп. Сергия Радонежского ц. Св. Троицы в Воскресенском мон-ре Череповца (ЧерМО; см.: *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. С. 98–99, 227–228. Кат. 42. Ил. 43) М.— средовек без нимба, в земном поклоне у ног стоящего троицкого игумена. В 18-м клейме иконы с сюжетами Жития и Сказания о Мамаевом побоище из Троицкой ц. в Ярославле (кон. XVI — нач. XVII в., с дополнениями ок. 1680 и после 1684, ЯХМ; см.: Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля. М., 2009. Т. 1. С. 500–517. Кат. 95) М. присутствует не в самой сцене явления Пресв. Богородицы,



Беседа преподобных Сергия и Михея Радонежских после посещения Божией Матери. Миниатюра из Жития прп. Сергия Радонежского. 80–90-е гг. XVI в. (РГБ ОР. Ф. 304/III. № 21. Л. 214)

а в дополняющем ее сюжете совместной молитвы прп. Сергия и М. (в клобуке, с нимбом) в келье перед иконой Спасителя. Более традиц. типы изображения известны в житийных циклах на иконах с 20 клеймами сер. XVII в. (собрание К. В. Воронина), с 16 клеймами сер. XVII в. в басменном окладе (ЦМиАР) и 2-й пол. XVII в. из Троицкого собора в Варницком мон-ре (ГМЗРК), с 12 клеймами посл. трети XIX в. (Музей русской иконы в Москве) и др.

«Повесть о прп. Сергии» в сокращенной редакции включена во 2-й Остермановский том Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–2. Л. 379 об.— 434 об.; миниатюры с М. на л. 430, 431 об.). М.— в традиц. монашеском одеянии, на голове клобук, его внешность отличается от облика прп. Сергия только отсутствием нимба. Рассказ «О посещение Богоматере к святому» вошел как отдельный цикл в лицевой троицкий список Жития прп. Сергия Радонежского 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ ОР. Ф. 304/III. № 21. Л. 261–265; см. также литографированное воспроизведение миниатюр с раскраской в лаврском изд. 1847 г.: Обитель прп. Сергия. 2014. С. 282–283. Кат. 327). На миниатюрах М. одет, как и его наставник, в рясу (серовато-зеленого или синеватого оттенков), короткую мантию и округлый клобук, возрастом подобен прп. Сергию, индивидуальные черты не выражены, борода густая и округлая, средней величины. Во 2-й композиции его имя в соответствии с упоминанием в тексте подписано («Михѣи»), в остальных — образ опознается по описанию событий. На 2 миниатюрах, сразу после чудесного явления и во время совместной молитвы с учениками, вокруг головы М. обозначен нимб. Однако в целом среди братии и ближайших учеников фигуру М., ввиду отсутствия подписи и персональных признаков, выделить невозможно. В кон. XVII — нач. XVIII в. рукопись была скопирована и оказалась в б-ке имп. Петра I (БАН. П I. А № 38).

Композиция «Сергиева видения» воспроизводилась на картинах (образ на холсте 1-й пол. XIX в., ГМИР; в левой руке М.— кадило) и рисунках (1838, ЦАК МДА; кон. XIX — нач. XX в., В. К. Бондарев, РГБ), а также на многочисленных гравюрах и литографиях сер. XVIII — 2-й пол. XIX в., преимущественно исполненных по заказам или вышедших из мастерской Троице-Сергиевой лавры. К ним относятся, напр., 2 резцовые гравюры сер. XVIII в. (ГИМ), литография с раскраской по рис. И. С. Болдырева (1868, СПГИАХМЗ) и аналогичный по иконографии, но зеркальный по композиции эстамп 1874 г. мастерской А. В. Морозова в Москве (по рис. Румянцева, РГБ): М., с четками в руках, полностью закрывает кистями рук лицо. Некоторые произведения, особенно композиция акад. В. Е. Маковского 70-х гг. XIX в. в стенописи храма Христа Спасителя (эскиз 1876 г.— ГРМ; см.: Русские монастыри: Искусство и традиции. СПб., 1997. С. 164), служили образцами для иконописцев и художников-монументалистов (*Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л.* Церковные стенные росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 117, 184, 191, 196–197, 406, 409). Одно из творческих повторений этой композиции — икона 1899 г. со штампом об освящении иконы на св. мощах прп. Сергия (Покровская ц. в с. Покров близ Рыбинска). Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. такой сюжет особенно любили резчики Сергиева Посада (напр., И. С. Хрустачёв — ГИМ, ЦАК МДА; см.: «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 270–272), создававшие во множестве миниатюрные изделия для продажи паломникам.

В иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. под 4 мая изредка помещалось описание преставления преподобного. Так, в сводном подлиннике Г. Д. Филимонова о М. сказано: «Подобием сед, брада аки Власиева, покороче, в клобуке черном, ризы преподобническия; а в видении Пресвятыя Богородицы преподобному Сергию пишется Михей рус, брада не велика, в клобуке же» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 53). Такая же двойственность иконографии М. отмечена и в др. рукописях: «Сед, брада Власиева, в клабуке черном, а инде надсед, брада Сергиева, схима на плечах, а в Явлении Сергиевом рус, брада Козмина, ризы преподобническия» (БАН. Строг. № 66. Л. 108, 156 — в отдельном перечне; см. также: РНБ. Погод. № 1931. Л. 149 об.; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 94–95).

Известно неск. единоличных икон М., на к-рых он предстает в полной схиме с покрытой куколем головой. Одна из них, работы М. И. *Дикарёва* (1893, ГРМ; см.: Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 284–285. Ил. 510; Святые земли Русской. 2010. С. 102–103. Ил. 55), входит под 5 мая в серию аналойных икон-святцев (т. н. годовая минея, включавшая более 350 образов), созданных для домовой ц. Введения во храм Пресв. Богородицы великокняжеского Мраморного дворца в С.-Петербурге. М. показан в рост, на условном пейзажном фоне с видом Троице-Сергиевой лавры, монашеские ризы моделированы «золотопробельными» разделками, куколь имеет островерхую форму; у М. длинная, узкая на конце и раздвоенная борода, которой он касается правой рукой, в левой руке держит свиток. Ок. 1900 г. исполнен поясной образ М. в серебряном с эмалями окладе (опубл. в каталоге аукциона Sotheby's в Нью-Йорке в 1985) — святой в схиме с подробными текстами, правой рукой благословляет, левой сжимает свиток. Ростовое прямоличное изображение М. имеется также на запрестольном семисвечнике 1883 г. в алтаре Успенского собора ТСЛ (в числе 7 почивающих в лавре святых, у М. недлинная, раздвоенная на конце седая борода, руки на груди). Аналогичный по иконографии образ — на иконе 1-й пол. XX в. (вероятно, 1949, палехский худож. Каравайкин) на столбике иконостаса ц. прп. Никона Радонежского в ТСЛ.

В монументальной живописи ростовой образ М. вполоборота влево, за изображением прп. Никона помещен на восточной стене притвора Троицкого собора ТСЛ справа от портала (живопись слева от портала — 2-я пол. XVI в. с поновлениями 1635 и более поздними, с реставрационными тонировками 1939–1940 и 1949–1952; справа образы святых восстановлены по картонам И. В. Ватагиной палешанами А. В. Боруновым и



Прп. Михей Радонежский. Фрагмент запрестольного семисвечника. 1883 г. (Успенский собор ТСЛ)

Б. М. Мельниковым — см.: *Зубов В. П.* Троицкий собор. Рукопись. 1942 г. С. 11–12 // Личный архив М. В. Зубовой; *Нерадовский П. И.* Описание композиций, сохранности и раскрытой в 1949–1952 гг. стенописи Троицкого собора и удаленных записей XVIII–XIX вв. // Реставрация стенописи Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры в г. Загорске: Науч. отчет 1949–1952 гг. Машинопись. М., 1955), напротив преподобных Сергия Радонежского и Саввы Сторожевского (М. единственный из предстоящих — в островерхом куколе). В стенописи ц. в честь Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842?; поновления — 1871, 1947) ростовой образ М. в поздней лаврской иконографии выделен в соответствии с посвящением храма и находится в нише на юж. стене (по сторонам от святого — преподобные Сергий и Никон). В ряду учеников прп. Сергия М. написан (тоже в куколе, руки на груди, в левой — четки) лаврскими мастерами в академической манере на оконном откосе юж. стены трапезной части ц. прп. Сергия Радонежского (1845–1847, поновления и реставрации — 1883, 1948, 1966).



Преподобные Иаков, Михей и Елисей Радонежские. Фрагмент иконы «Прп. Сергий Радонежский с учениками». Посл. треть XVII в. (СПГИАХМЗ)



Прп. Михей Радонежский. Роспись ц. прп. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой лавре. 1845–1847 гг., поновления кон. XIX–XX в.

В посл. трети XVII в. появились первые изображения Собора Радонежских чудотворцев, где М. отводилось, как правило, сравнительно почетное место. Наиболее ранний известный пример этого времени — образ в окладе «Прп. Сергий Радонежский, с учениками» посл. трети XVII в. из ризницы Троице-Сергиева мон-ря (вклад кнг. Анны Шереметевой, СПГИАХМЗ).

Фигура М. в молении помещена в нижнем регистре справа, между преподобными Иаковом и Елисеем; он в схиме, куколь лежит на плечах, в волосах и средней величины бороде проседь; на дробнице оклада надпись:«Прп(д)бны(и) михеи». Сокращенный вариант композиции — на иконе «Радонежские

чудотворцы» 1702 г. («моление старца Антониа Болотникова», СПГИАХМЗ). М. представлен напротив прп. Сергия в центре 1-го ряда справа, в молении, в округлом монашеском куколе с воскрылиями, борода с проседью, до середины груди. Очевидно, на основе гравюры И. Ф. Зубова 1725 г. создана икона «Вид Троице-Сергиевой лавры, с Радонежскими святыми и 16 клеймами праздников» 3-й четв. XVIII в. (частное собрание), после того как обитель получила статус лавры: в среднике над монастырем в облаках написаны 6 полуфигур небесных покровителей обители, в т. ч. 2-й слева М. по облику уподоблен прп. Никону, с непокрытой головой, седые волосы разделены на прямой пробор. Тогда же сложился тип образа Радонежских чудотворцев, мощи к-рых почивают в Троицкой обители, с прп. Сергием в центре, как на небольшой «раздаточной» иконе кон. XVIII — нач. XIX в., выполненной в слободе Холуй Вязниковского у. Владимирской губ. (частное собрание; М. вверху слева, напротив — прп. Максим Грек), или на профессиональном по исполнению образе сер. XIX в., к-рый связывают с мастерской Малышева (Ильинская ц. в Сергиевом Посаде). К этому же типу относится икона 40-х гг. XIX в. (собрание Ф. Р. Комарова) — М. в клобуке изображен немного в глубине между преподобными Сергием и Никоном; литография «Святые и преподобные отцы, почивающие в Свято-Троицкой Сергиевой лавре» с цензурным разрешением от 10 апр. 1845 г. (ГИМ — лист с раскраской, СПГИАХМЗ — цензорский экземпляр), называемая в документах «угодники лавры» (образ М.— в левой группе).

Многофигурный извод, включающий сонм ближайших учеников и собеседников прп. Сергия, представлен 2 иконами из интерьера Успенского собора ТСЛ, расположенными на вост. грани сев.-вост. столба и на зап. грани юго-зап. столба. Вероятно, оба произведения выполнены иконописцем М. А. Рогожкиным во время обновления интерьера собора в 1881–1882 гг., хотя образ из зап. части храма восходит по иконографии к большой иконе «Обитель живоначальные Троицы в лицах» (судя по сюжету «Коронование Богородицы», создана не ранее посл. трети XVII в.), стоявшей в кон. XIX в. в сев. притворе Троицкого собора (опубл.: Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игум. Радонежского и всея России чудотворца / Сост.: архим. Никон (Рождественский). [Серг. П.], 1904[5]. Ил. к с. 215; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра: Жизнеописание прп. Сергия; Путев. по лавре. Серг. П., 2012. С. 169). М.— старец с покрытой схимническим куколем головой, с более узкой на конце бородой, руки скрещены на груди, стоит в центре слева в 1-м ряду, сразу за прп. Сергием. В 70-х гг. XIX в. в зап. части храма Христа Спасителя появились монументальные композиции «Построение Свято-Троицкой лавры», «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому» и поясной образ М. (*Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996[n]. С. 83–84). В 1891 г. в московской хромолитографии М. Т. Соловьёва «в память 500-летия блаженной кончины» прп. Сергия был отпечатан лист с клеймами его жития, видом лавры и Собором Радонежских святых в среднике, включающим 52 сподвижника и ученика (ГИМ, РГБ — 1894 г.; М. в центре, по правую



Преподобные Михей Радонежский и Максим Грек. Фрагмент иконы «Радонежские чудотворцы». 1702 г. (СПГИАХМЗ)

руку от прп. Сергия). В XX в. была написана надвратная монументальная композиция с Радонежскими святыми при выходе из Троице-Сергиевой лавры (раскрыта и отреставрирована в 2014, многие изображения и надписи с именами святых реконструированы).

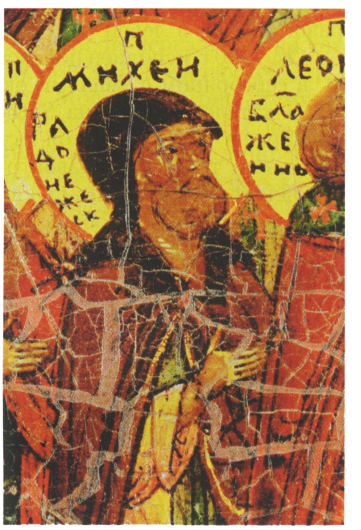
В качестве избранных святых на полях главные Радонежские чудотворцы, в т. ч. М., вероятно, написаны на иконах «Чудо о Флоре и Лавре», «Спас Нерукотворный» и «Не рыдай Мене, Мати», XVI в. (?) с поздними поновлениями (ГТГ; см.: *Антонова, Мнева.* Каталог. Т. 2. С. 182–183, 186. Кат. 584, 589. Ил. 64). В редких случаях преподобных Сергия, Никона и М. изображали втроем — напр. (в куколе, с небольшой седой бородой), в одном из клейм на эмалевой иконе «Воскресение Христово, с двунадесятыми праздниками и избранными святыми»



Преподобные Максим Грек, Михей и Сергий Радонежские. Фрагмент иконы «Вид Троице-Сергиевой лавры с Радонежскими святыми и клеймами праздников». 3-я четв. XVIII в. (частное собрание)

2-й пол. XIX в. (ЦМиАР; см.: Русская эмаль XVII — нач. XX в.: Из собр. Музея им. Андрея Рублёва. М., 1994. С. 82, 84, 220–221. Кат. 100, 103; см. также: Там же. С. 140, 204–205, 230, 239. Кат. 182, 254, 255).

В XVIII в. образ М. вводили в программные многофигурные композиции «Собор русских святых», разработанные старообрядцами Выговской пуст.



Прп. Михей Радонежский. Фрагмент иконы «Собор русских святых». 1-я пол. XIX в. (ГМИР)

В частности, он изображен в правой группе преподобных в 4-м ряду, за прп. Андроником Московским, на иконах 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА и сер.— 2-й пол.

XIX в. из моленной в дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70), нач. XIX в. (ГИМ), 1-й четв. XIX в. из собрания Г. В. Лепса (*Юхименко, Горшкова.* Иконы собр. Г. Лепса. 2012. С. 128–131. Кат. 34), 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ, см.: Icônes russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52) и др. На иконе «Собор русских святых» 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) М.– в 1-м ряду слева в группе преподобных. Святой изображен прямолично (русый, со свитком в руке) в верхнем регистре слева на центральной иконе триптиха с фигурами рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ; см.: Художественные сокровища Татарстана: Древнерус. искусство. Каз., 2013. С. 32–33).

На месте кельи прп. Сергия, в Серапионовой палате, судя по литографии 1865 г. (СПГИАХМЗ), была устроена часовня с иконостасом и большим образом под сенью на месте явления Пресв. Богородицы. В 1950 г. там была установлена икона «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому» письма мон. *Иулиании* (Соколовой) (Иконописец мон. Иулиания: Посвящается 30-летию со дня кончины. М., 2012. С. 152–153). Она же разрабатывала изображение М. на иконе «Радонежские чудотворцы» (1962–1973, сохранилась фотография образа из альбома игум. Марка (Лозинского) – *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 227), на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» – 1934 г., 50-х гг. XX в. (2 в ризнице ТСЛ, СДМ; см.: Там же. С. 231–239) и на подготовительных эскизах к ним кон. 20-х – нач. 30-х гг. XX в. (частное собрание). Образ М., как и др. Радонежских святых, был включен в роспись 1955 г. старой братской трапезной лавры (мон. Иулиания).

Ок. 1980 г. обновлен интерьер Михеевской ц. ТСЛ, новые иконы для иконостаса написаны на металле в академической манере архим. Николаем (Самсоновым) и иеродиак. Рафаилом (Берестовым). На крайней справа иконе с фигурным завершением, стоящей возле раки М., под образом Св. Троицы представлены преподобные Сергий и М. (в куколе, правая рука на груди); рядом с ракой – ростовой золотофонный образ М. посл. четв. XX в. Тогда же новую раку над местом погребения М. покрыли живописным образом, выполненным под рук. мон. Иулиании (вероятно, на основе иконы на семисвечнике из алтаря Успенского собора): преподобный в схиме, на куколе Голгофский крест, борода округлая, седая, средней величины, глаза прикрыты, руки возложены на грудь.



Прп. Михей Радонежский. Роспись старой братской трапезной Троице-Сергиевой лавры. 1955 г.

В кон. XX в. на предприятии «Софрино» создан поясной образ М. для ризницы Троице-Сергиевой лавры (М.– средовек, его голова не покрыта). Совр. мастера обращаются к образу М., как правило, в иконописных и монументальных композициях «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому» (роспись диаконника Покровского собора Хотьковского женского мон-ря, 2010, худож. И. Р. Кайсин; см.: Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 180), хотя встречаются и единоличные изображения. Один из таких примеров (в одной программе с др. ближайшими учениками прп. Сергия) – роспись в традиции живописи Дионисия юж. притвора Троицкого собора, перед входом в придел прп. Никона (бригада под рук. А. В. Алёшина, худож. М. Буровский).

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 2. С. 295. № 606; *Воронцова Л. М., Зарицкая О. И., Шитова Л. А.* Прп. Сергий Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. М., 1992; *Чугреева Н. Н.* Прп. Сергий Радонежский: Альбом. М., 1992; *она же.* Прп. Сергий Радонежский. СПб., 2014. (Рус. икона); *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Русские иконы XVI – нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 81–82, 164–165. Кат. 93, 95; *Лифшиц Л. И.* Иконография явления Богоматери прп. Сергию Радонежскому и мотивы теофании в искусстве кон. XIV – нач. XV в. // ДРИ. 1998. [Вып.:] Сергий Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 79–94; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 454–455, 480–481, 486–489; Т. 2. С. 173; *Маясова Н. А.* Образ прп. Сергия Радонежского в древнерус. шитье: (К вопросу об иконографии) // ДРИ. 1998. [Вып.:] Сергий Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 40–53; *Гусева Э. К.* Особенности сложения иконографии «Сергиева видения» («Явления Богоматери преподобному Сергию») // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1999. Вып. 12: Искусство средневек. Руси. С. 120–138; Троицкий собор Троице-Сергиевой Лавры: Альбом. Серг. П., 2003; Костромская икона XIII–XIX вв. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. С. 475, 611. Кат. 20, 263. Ил. 28, 420; *Шитова Л. А.* Русские иконы в драгоценных окладах: Кон. XVII – нач. XX в. Серг. П., 2005; *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого: Кат. / ГМЗРК. М., 2006. С. 204–209, 304–307. Кат. 57, 86; Лицевой летописный свод: Факс. изд. рукописи XVI в. М., 2006–2007. Кн. 7; *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009. С. 264–265, 460–463. Кат. 108, 196; Житие прп. и богоносного отца нашего игум. Сергия, чудотворца, написанное премудрейшим Епифанием: Факс. изд. [Серг. П.], 2010. 2 т.; Святые земли Русской: [Кат. выст.] / ГРМ. СПб., 2010; Прп. Сергий Радонежский и образ Св. Троицы в древнерус. искусстве: Кат. выст. / Сост.: Г. В. Попов, Н. И. Комашко. М., 2013; «И свеча не угасла...»: Произведения изобр. и декоративно-прикладного искусства XV – нач. XXI в., памятники истории и археологии: Кат. выст. / СПГИАХМЗ. М., 2014; Обитель прп. Сергия: Кат. выст. / ГИМ. М., 2014; От прп. Сергия Радонежского до прп. Серафима Саровского: Монастырские традиции в рус. искусстве / Авт.-сост.: Л. И. Алехина, С. В. Гнутова, Я. Э. Зеленина. М., 2014. С. 4–5, 7–9; Прп. Сергий Радонежский: Образ простоты, правды, святости: Иконография XV – нач. XX в.: Альбом-кат. М., 2014; Ризница Св.-Троицкой Сергиевой Лавры / Сост.: Л. М. Воронцова, Г. П. Черкашина, Л. А. Шитова. Серг. П., 2014. 2 т.; Русские святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 109, 118–119, 145, 255–256, 261. Кат. 5, 20, 83; Русское искусство. М., 2014. № 2: Сергий Радонежский и его эпоха. С. 53, 76, 83–84; Образы рус. святых в собр. Исторического музея / ГИМ; авт.-сост.: Л. П. Тарасенко. М., 2015. С. 176–185. Кат. 43–44.

Я. Э. Зеленина

МИХЕ́Й, прмч. Зографский (пам. 22 сент., 10 окт.) — см. в ст. *Зографские преподобномученики.*

МИХЕ́Й (Подкорытов Петр Игнатьевич; 17.01.1876, Песчанская вол. Шадринского у. Пермской губ.– нояб. 1918, Пермь), прмч. (пам. 12 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иеродиак. Из крестьянской семьи. 20 июня 1903 г. поступил в *Белогорский во имя свт. Николая Чудотворца мужской монастырь* в Пермской губ. 1 авг. 1905 г. принят в число послушников, 10 авг. того же года облечен в рясофор. 14 авг. 1905 г. был пострижен в монашество с именем Михей. 27 янв. 1908 г. Пермским и Соликамским еп. *Никанором (Надеждиным)* рукоположен во диакона. Переведен в Иверскую обитель неподалеку от

г. Кунгура, где в нояб. 1918 г. был арестован красноармейцами. Расстрелян в Перми.

Канонизирован как местночтимый святой Пермской епархии 2 июля 1998 г. Пермским и Соликамским архиеп. Афанасием (Кудюком). Прославлен для общецерковного почитания Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

День памяти М. отмечается в день памяти настоятеля Белогорского мон-ря прпмч. *Варлаама (Коноплёва)*.

Арх.: ГАПО. Ф. 37. Оп. 7. Д. 11.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МИХЕ́Й (Алексеев Михаил Федорович; 23.01.1851, С.-Петербург — 16.02.1931, г. Козельск Западной (ныне Калужской) обл.), архиеп. бывш. Уфимский и Мензелинский. Из семьи высокопоставленного гражданского чиновника. В 1869 г. окончил Морское уч-ще (Морской кадетский корпус в С.-Петербурге) и поступил на военную службу по морскому ведомству. Еще в самом начале службы познакомился с прот. прав. *Иоанном Кронштадтским,* стал одним из его духовных детей. М. Ф. Алексеев старался, когда не был в плаваниях, ежедневно посещать Андреевский собор Кронштадта; если прот. Иоанн совершал литургию один, он прислуживал ему в алтаре. Однажды прот. Иоанн излечил его от тяжелой травмы, полученной Михаилом при погрузке корабля в порту. Близкие отношения между ними сохранялись до конца жизни святого. М. Ф. Алексеев занимал различные офицерские должности на боевых кораблях, участвовал в 3 дальних океанских походах с Балтики на Дальн. Восток (в т. ч. был старшим офицером канонерской лодки «Кореец» в плавании в 1888–1889, во время к-рого он встречался в Японии с еп. свт. *Николаем (Касаткиным;* впосл. архиепископ Токийский)). Награжден орденами св. Станислава 3-й степени и св. Анны 3-й степени. Ушел с военной службы в звании капитана 1-го ранга, командира 7-го флотского экипажа в Кронштадте, пережив сильнейшее потрясение после внезапной смерти жены.

В марте 1890 г. по благословению прав. Иоанна стал послушником *Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыни*. Начал путь служения под духовным рук. прп. *Амвросия (Гренкова)*. Был по-



Михей (Алексеев), еп. Уфимский и Мензелинский. Фотография. 1912 г.

стрижен в рясофор. После кончины прп. Амвросия избрал путь ученого иночества и в 1892 г. поступил вольнослушателем в МДА. 10 окт. того же года ректором академии архим. *Антонием (Храповицким;* впосл. митрополит) пострижен в мантию с именем в честь прп. Михея Радонежского. 17 окт. 1892 г. рукоположен Можайским еп. сщмч. *Тихоном (Никаноровым;* впосл. архиепископ) во диакона, 16 мая 1893 г.— во иерея. По окончании академии со званием канд. богословия назначен 7 сент. 1896 г. смотрителем Жировицкого ДУ. 4 дек. того же года перемещен в Москву на должность ризничего Синодальной ризницы Московского Кремля и настоятеля кремлевского храма во имя Двенадцати апостолов. В 1897 г. возведен в сан игумена. 5 янв. 1898 г. назначен настоятелем *Иосифова Волоколамского (Волоцкого) в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* с возведением в сан архимандрита.



Еп. Михей (Алексеев) и прот. Иоанн Кронштадтский. Фотография. Ок. 1905 г.

6 июля 1900 г. определением Синода вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения, но уже 9 авг. того же года в связи с событиями в Китае (т. н. Боксерским восстанием, сопровождавшимся нападениями на иностранцев и кит. христиан) назначен в санитарный отряд Красного Креста им. имп. Марии Феодоровны на госпитальном судне «Царица», к-рое было срочно отправлено из Одессы на Дальн. Восток. Окормлял русских раненых, эвакуируемых в Порт-Артур и Владивосток, а затем в Европейскую Россию. По возвращении из Китая назначен 2 июня 1901 г. настоятелем херсонесского во имя св. кн. Владимира мон-ря.

19 мая 1902 г. М. был хиротонисан во епископа Сарапульского, викария Вятской и Слободской епархии. Хиротонию в Александро-Невском соборе Вятки возглавил Вятский и Слободской еп. *Никон (Софийский;* впосл. архиепископ). Резиденцией М. в Сарапуле стал Старцево-Горский Иоанно-Предтеченский мон-рь. Как викарий М. отвечал за миссионерскую деятельность среди удмуртов и марийцев. Много занимался благотворительностью, в т. ч. заботился о беспризорных детях. В связи с организацией в Вятской епархии детских приютов был близко знаком с вел. кнг. прмц. *Елисаветой Феодоровной,* в дальнейшем продолжал сотрудничать с ней в деле благотворительности. 25 авг. 1906 г. М. был назначен епископом Владимиро-Волынским, викарием Волынской и Житомирской епархии, настоятелем владимиро-волынского в честь Рождества Христова мон-ря. Помогал Волынскому и Житомирскому архиеп. Антонию (Храповицкому), замещал правящего архиерея во время его отсутствия в епархии, много внимания уделял духовному просвещению народа. 31 окт. 1908 г. назначен правящим епископом Архангельской и Холмогорской епархии. Объезжал отдаленные приходы, в т. ч. в Заполярье. Особое внимание во время пребывания на Архангельской кафедре М. уделял

благоустройству основанного на родине прав. Иоанна Кронштадтского Иоанно-Богословского Сурского жен. мон-ря. 17 апр. 1912 г. М. был назначен епископом Уфимским и Мензелинским. Несмотря на ухудшение здоровья, много ездил по приходам. Открыл миссионерские курсы для подготовки проповедников



Еп. Михей (Алексеев) с братией Оптиной пуст. Фотография. Ок. 1915 г.

среди нерус. населения, учредил подкомиссию «для переводов и оригинальных сочинений на языках населяющих епархию инородцев». Занимался организацией об-в трезвости, а также помощи детям. Устраивал для детей из бедных семей Рождественские елки, отправлял их на лечение в Крым, помогал материально. Во время управления М. Уфимской епархией произошло преобразование миссионерского Камско-Березовского (Николо-Березовского) в честь Казанской иконы Божией Матери муж. мон-ря в женский. Активное участие в устройстве новой женской миссионерской обители вместе с М. принимала вел. кнг. Елисавета Феодоровна. При ее поддержке в мон-ре были восстановлены старые помещения, велось строительство большого каменного храма.

22 дек. 1913 г. М. был уволен на покой по болезни. Синод назначил ему пребывать в Почаевской Успенской лавре, но уже в янв. 1914 г. М. добился того, что ему дозволено было жить в Оптиной пуст. В обители он поселился за юж. воротами монастыря, в доме, где ранее жил писатель С. А. *Нилус*. С собой М. привез большое собрание книг, к-рое в дальнейшем пожертвовал в монастырскую б-ку. Вскоре М. стал одним из духовных руководителей Оптиной пуст. Он часто служил в храме, проводил собеседования с братией. К нему за советом в решении различных вопросов постоянно обращались и настоятель, и благочинный. В 1918 г. местные советские власти официально закрыли Оптину пуст., но обитель удалось зарегистрировать как сельскохозяйственную артель. 30 сент. 1919 г. М. был арестован вместе с оптинскими иеромонахами — казначеем обители прмч. *Пантелеимоном (Аржаных)* и преподобноисп. *Никоном (Беляевым)*, и на месяц заключен вместе с ними в тюрьму в Козельске. 1 апр. 1923 г. М. был вновь арестован вместе с настоятелем пустыни архим. прмч. *Исаакием (Бобраковым)* и неск. монахами и заключен в тюрьму в Козельске. Через неск. недель его освободили без предъявления обвинения. В это время власти изгнали из Оптиной пуст. всех ее насельников. М. поселился у родственницы своей покойной жены в дер. Морозово Козельского у., затем переехал в Козельск. В мае 1923 г. местные власти несколько раз требовали от архиерея покинуть пределы Козельского у., угрожая новым арестом, но М. удалось добиться того, что в силу преклонного возраста и слабого здоровья ему позволили остаться. В 1924 г. патриарх Московский и всея России свт. *Тихон* учредил в Козельске викарную епископскую кафедру Калужской епархии. Указ о назначении М. управляющим Козельским викариатством не обнаружен, тем не менее он фактически руководил православными приходами Козельска, возглавил там успешную борьбу с обновленчеством. В сводках ОГПУ по Калужской губ. за 1924 г. указывалось: «Козельск является в особенности оплотом тихоновщины, благодаря громадному влиянию Михея и оптинских монахов». При этом, видимо, М. продолжал именоваться епископом Уфимским и Мензелинским. В материалах последующих следственных дел по оптинской братии есть упоминание, что летом 1927 г. М. был возведен в сан архиепископа (Архив УФСБ по Калужской обл. П–16238. Л. 243); как архиепископ он упоминается и в одном из оптинских синодиков. М. служил в козельском Успенском соборе, при к-ром сложилась община бывш. оптинских насельников, был организован монашеский хор. Старался поддерживать связь и с оптинскими монахами, поселившимися в др. местах Калужской губ. После закрытия в 1928 г. Успенского собора М. до кончины служил в разных приходских церквах. Был похоронен на Пятницком кладбище Козельска. 23 июня 2005 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* останки М. были перенесены в Оптину пуст. и захоронены на братском кладбище.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 424–425; *Алексеева В. Г., Антонов В. В.* «Будешь на родине моей архиереем»: Жизнеописание еп. Михея (Алексеева) // СПбЕВ. [1998]. Вып. 19. С. 46–51; *Лазарь (Кузьминский), мон.* Владыка оптинского духа: Оптинские связи еп. Михея (Алексеева) (1851–1931) // Москва. 2004. № 5. С. 230–236; Испытание верности Богу: Братия Оптиной пуст. в период гонений: Новые док-ты // Оптинский альм. 2007. Вып. 1. С. 59–60.

МИХЕ́Й (Хархаров Александр Александрович; 6.03.1921, Петроград (ныне С.-Петербург) — 22.10.2005, Ярославль), архиеп. Ярославский и Ростовский. Из семьи потомственных ремесленников, мастеров серебряного дела. Отец, владевший до Октябрьской революции ювелирной мастерской, скончался вскоре после рождения Александра; вдове пришлось одной воспитывать 5 детей. В 1925–1930 гг. жил в детском доме (детской трудовой колонии) «Красные зори» под Петергофом. В 9 лет вернулся в семью, учился в 1-й образцовой школе Дзержинского р-на Ленинграда. Стал прислуживать в Спасо-Преображенском соборе Ленинграда, а затем в Троицкой ц.



Михей (Хархаров), архиеп. Ярославский. Фотография. Нач. 2000-х гг.

киновии Александро-Невской лавры, где познакомился со служившим там внештатным псаломщиком К. Н. Вендландом (впосл. митр. *Иоанн (Вендланд)*) и под его влиянием вступил в Александро-Невское братство. С 1938 г. А. Хархаров, не окончив школы, начал работать счетоводом. В июне 1939 г. он встретился с прибывшим на короткое время в Ленинград из Ср. Азии архим. *Гурием* (*Егоровым;* впосл. митрополит) и выразил желание присоединиться к общине его духовных детей. В том же году переехал в пос. Беш-Бала близ г. Ферганы Узбекской ССР и стал членом общины архим. Гурия. Посещал богослужения в тайном храме во имя Всех святых, в земле Российской просиявших. По настоянию архим. Гурия окончил в 1940 г. в Фергане 10-летнюю школу и поступил в Ташкентский медицинский ин-т. Весной 1942 г. был призван на военную службу. Воевал в частях связи, был награжден медалями «За оборону Ленинграда», «За взятие Берлина», «За отвагу» и «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

После демобилизации поступил в апр. 1946 г. послушником в возрожденную Троице-Сергиеву лавру, где наместником в то время был архим. Гурий (Егоров), стал его келейником. После хиротонии архим. Гурия в авг. 1946 г. во епископа Ташкентского и Среднеазиатского А. А. Хархаров уехал в качестве его иподиакона в Ср. Азию. 1 янв. 1947 г. принял монашеский постриг с именем в честь прп. Михея Радонежского. 5 янв. рукоположен еп. Гурием во диакона. Служил в кафедральном Успенском соборе Ташкента. 28 авг. 1949 г. рукоположен во иерея. В 1949 г. поступил в 3-й класс Московской ДС. В 1951 г., по окончании семинарии, вернулся в Ташкент и был назначен еп. Гурием (с 1952 архиепископ) ключарем Успенского собора и казначеем епархиального управления. В 1953 г. в связи с назначением архиеп. Гурия на Саратовскую кафедру переехал вместе с ним в Саратов, был назначен ключарем саратовского кафедрального Троицкого собора и казначеем епархиального управления. В период пребывания архиеп. Гурия на Черниговской кафедре М. поступил в 1955 г. в *Глинскую в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужскую пустынь*. В 1956 г., после перемещения архиеп. Гурия на Днепропетровскую кафедру, М. был назначен ключарем Троицкого кафедрального собора Днепропетровска, одновременно был казначеем епархиального управления и секретарем епархиального совета. С сент. 1958 г. секретарь архиеп. Гурия (с мая 1959 митрополит Минский). В 1960 г. назначен ключарем Свято-Духова кафедрального собора Минска, с 1 апр. 1960 до 4 апр. 1961 г. настоятель собора. Также являлся казначеем Минского епархиального управления и священником Казанской крестовой ц. в Минске.

После перевода митр. Гурия в сент. 1960 г. на Ленинградскую кафедру М. остался в Минске. 20 апр. 1963 г. назначен наместником *Жировицкого (Жировичского) в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* в Гродненской обл. с возведением в сан архимандрита. С нояб. 1965 г. в мон-ре пребывал архиеп. бывш. Калужский *Ермоген (Голубев)*, уволенный на покой по требованию властей за активную защиту прав верующих. М., который относился к нему с большим уважением, вопреки предписанию властей позволял архиеп. Ермогену совершать богослужения и произносить проповеди, разрешал его духовным детям посещать ссыльного архиерея в монастыре. За благожелательное отношение к архиеп. Ермогену летом 1969 г. М. был снят с должности настоятеля Жировицкого мон-ря. Власти препятствовали назначению М. на др. церковные должности.

По благословению патриарха *Алексия I* М. обратился к давнему другу и духовному собрату Ярославскому митр. Иоанну (Вендланду) с просьбой принять его в свою епархию. Несмотря на имевшийся у митр. Иоанна благодаря его международной деятельности большой авторитет у властей, ему удалось добиться разрешения поставить М. только на дальний сельский приход. В авг. 1969 г. М. стал настоятелем Иоанно-Предтеченской ц. в дер. Бабурино Даниловского р-на Ярославской обл. 25 мая 1970 г. переведен настоятелем Успенской ц. в пос. Балобаново (ныне деревня) Рыбинского р-на Ярославской обл. С 1 окт. 1972 г. благочинный Рыбинского благочиния. 19 июля 1975 г. назначен настоятелем Воскресенского собора г. Тутаева и благочинным Тутаевского благочиннического окр. 16 сент. 1975 г. стал священником кафедрального Феодоровского собора Ярославля, с июля 1982 г.— настоятелем храма. В 1988 г. М. был освобожден от должности настоятеля ярославского Феодоровского собора (митр. Иоанн в то время уже пребывал на покое) и в 1989 г. назначен настоятелем Петропавловского храма в с. Петрово Ярославского р-на и обл. Приход был маленький и бедный, М. мог служить в Петропавловском храме только в воскресные дни и по праздникам, что огорчало его, любившего проводить богослужения как можно чаще.

2 нояб. 1993 г. назначен епископом Ярославским и Ростовским. 17 дек. 1993 г. в Феодоровском кафедральном соборе Ярославля патриарх *Алексий II* возглавил хиротонию М. 25 февр. 1995 г. возведен в сан архиепископа. В период управления Ярославской епархией активно занимался возвращением Церкви святынь, восстановлением храмов и монастырей. Под его руководством в епархии были собраны материалы для канонизации 82 Ярославских новомучеников — священнослужителей и мирян. Благодаря его деятельности по возрождению духовной жизни в 2003 г. в Ярославской епархии действовали 259 храмов, 16 мон-рей (7 мужских и 9 женских), было налажено активное сотрудничество с гос. учреждениями образования, культуры и здравоохранения, социальной защиты населения, органами правопорядка, воинскими частями, находящимися на территории Ярославской обл.

7 окт. 2002 г. М. был освобожден от управления епархией и уволен на покой по состоянию здоровья, ему была выражена благодарность за ревностные пастырские и архипастырские труды, понесенные на Ярославской земле. До последних дней своей жизни служил в *ярославском в честь Казанской иконы Божией Матери женском монастыре,* в Феодоровском кафедральном соборе и в др. храмах. Издавал труды отцов Александро-Невского братства митр. Иоанна (Вендланда), архим. Варсонофия (Верёвкина) и др.

М. был награжден орденами прп. Сергия Радонежского 1, 2 и 3-й степени, св. кн. Даниила Московского 1-й и 2-й степени, равноап. кн. Владимира 1-й степени, гос. орденом Почета (2000).

Заупокойную литию и отпевание 25 окт. 2005 г. в Феодоровском ка-

федральном соборе возглавил Волгоградский и Камышинский митр. *Герман (Тимофеев)*. В соболезновании патриарха Алексия II, направленном архипастырям, клиру и пастве Ярославской епархии, а также всем духовно близким, в частности, говорилось: «Мы знали и любили покойного архипастыря как молитвенника сильного пред Господом». М. похоронен у сев. стены Феодоровского собора, рядом с митр. Иоанном (Вендландом).

Соч.: «Человек, каких всё меньше и меньше»: [Избр. письма к Г. А. Пыльневой] // Православие и современность: Саратовские ЕВ. 2010. № 17(33). С. 100–108; 2011. № 18(34). С. 106–115.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Михея (Хархарова) во еп. Ярославского и Ростовского // ЖМП. Офиц. хроника. 1994. № 1/3. С. 43–45; *Иоанн (Вендланд), митр.* Кн. Федор (Черный). Митр. Гурий (Егоров): Ист. очерки. Ярославль, 1999. С. 101, 122, 169–170, 177; *Варсонофий (Веревкин), игум.* Учение о молитве по Добротолюбию. Ярославль; Рыбинск, 2002. С. 1, 7–8, 444; *Шкаровский М. В.* Александро-Невское братство. 1918–1932 гг. СПб., 2003; *Зегжда С. А.* Архиеп. Михей (Хархаров): [Некр.] // ЖМП. 2006. № 1. С. 60–63; *он же.* Жизнь архиеп. Михея // АиО. 2006. № 3(47). С. 245–262.

М. В. Шкаровский

МИХИА́НСКАЯ СХИ́ЗМА [от греч. μοιχεία — прелюбодеяние], церковный раскол в Византии в 795–797 и 806–811 гг., обусловленный каноническими и церковно-политическими разногласиями.

Первая фаза (795–797). В 795 г. имп. *Константин VI* развелся с женой Марией из Амнии, внучкой св. Филарета Милостивого, и насильно заточил ее в мон-рь (Феофан Исповедник (*Theoph.* Chron. P. 469) употребил глаголы «заставил» и «убедил» уйти в мон-рь), затем женился на ее кувикулярии (фрейлине) Феодоте. Согласно тенденциозному сообщению Феофана Исповедника, к разводу императора склоняла его мать св. имп. *Ирина*, желая дискредитировать сына, хотя именно она в 788 г. выбрала ему невесту. Константин утверждал, что Мария пыталась его отравить. Патриарх К-польский свт. Тарасий противился разводу, беспрецедентному в христианской империи, однако в конце концов уступил и позволил Иосифу (PMBZ, N 3447), иконому Св. Софии и игумену Кафарского мон-ря (τῶν Καθαρῶν) в Вифинии, обвенчать Константина с Феодотой. Поздние источники сообщают, что император угрожал Тарасию восстановить иконоборчество (Narratio de sanctis patriarchis. Col. 1852D) и даже идолопоклонство (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 2. P. 26), однако все эти утверждения преследуют цель оправдать поведение патриарха в «михианском» деле. Игум. Саккудийского мон-ря прп. Платон и его племянник прп. Феодор Студит, бывшие в родстве с Феодотой, протестовали против «прелюбодейного брака» и разорвали общение со свт. Тарасием. Их поддержала и императрица Ирина, которая оказывала поддержку всем противникам своего сына (*Theoph.* Chron. P. 471). После неудачных попыток склонить преподобных Платона и Феодора к примирению, в 797 г. император велел подвергнуть их бичеванию и сослать в Фессалонику. В авг. того же года Константина VI свергли и ослепили, ссыльные и заключенные по делу о его разводе были освобождены. Преподобные Платон и Феодор примирились с патриархом Тарасием, к-рый запретил икономa Иосифа в служении (в научной лит-ре иногда говорится о лишении сана, но источниками этот факт не подтверждается).

Вторая фаза (806–811). В 803 г. Иосиф Кафарский оказал новому имп. *Никифору I* (802–811) очень важную услугу, выступив посредником в переговорах с мятежником Варданом Турком и уговорив того сдаться. Император желал вознаградить его, но пока был жив свт. Тарасий, вопрос о реабилитации Иосифа не поднимался. Однако когда в 806 г. патриархом К-польским стал свт. *Никифор I* (806–815), он немедленно созвал Собор из 15 епископов, к-рый снял с икономa запрещение. Феодор Студит был в числе присутствовавших на заседании, но хранил молчание и решения Собора не признал. Более того, примерно в 807 г. брат Феодора *Иосиф* принял от патриарха Никифора рукоположение во архиепископа Фессалоники. Как свт. Иосиф на своей кафедре, так и прп. Феодор в Студийском мон-ре продолжали поминать патриарха за каждой литургией. Единственное, чего студиты избегали,— это литургий в Св. Софии, чтобы не сослужить «сочетателю прелюбодеев» Иосифу Кафарскому. В 1-й пол. 808 г. архиеп. Фессалоникийский Иосиф прибыл в К-поль, чтобы навестить брата. Проведя неск. месяцев в Студийском мон-ре, он ни разу не явился на патриаршую литургию. Император направил в мон-рь высокопоставленного сановника (логофета дрома), чтобы выяснить, в чем дело. Узнав причину такого поведения, логофет заявил, что государь чрезвычайно недоволен студитами. Когда имп. Никифор I вернулся из похода в конце года, он приказал окружить Студийский мон-рь войсками. Прп. Феодор, свт. Иосиф и еще 2 монаха были арестованы. Тем не менее прп. Феодор продолжал писать письма с заверениями в своей лояльности к императору и патриарху и просил лишь об одном — чтобы ему позволили остаться при своем мнении в деле Иосифа Кафарского. Но патриарх оставался непреклонным и в янв. 809 г. по его инициативе император созвал Собор. Его решения привели к кульминации конфликта. Предположительно постановлено было следующее: поскольку воля императора (Константина VI) была упорной и он не поддавался убеждениям, патриарх свт. Тарасий, используя права, принадлежащие его чину, во избежание большего ущерба для Церкви применил икономию и позволил игум. Иосифу обвенчать Константина с Феодотой. Поэтому Иосиф освобождается от запрещения и может литургисать. Архиеп. Фессалоникийский Иосиф низводится до пресвитерского сана по 20-му канону Трулльского Собора как служивший литургию в чужой епархии без ведома правящего архиерея. Анафема тем, кто не признают икономии святых. Важно отметить, что 2-й брак Константина VI законным признан не был.

Прп. Феодор Студит воспринял эти решения как оправдание прелюбодеяния и исключение императоров из подчинения церковным канонам и квалифицировал как «михианскую ересь», ересиархом к-рой провозгласил патриарха Никифора I (*Theod. Stud.* Ep. 553). На этом основании он и его монахи разорвали церковное общение с патриархом. В 809–811 гг. прп. Феодор писал крайне резкие памфлеты против свт. Тарасия и Никифора. Император, утвердивший решения Собора, не мог не отреагировать и подверг студитов ссылке. Однако еще до отбытия в поход против болгар, оказавшийся для него роковым, Никифор I вернул из ссылки преподобных Феодора, Платона и их сторонников. С воцарением *Михаила I*

Рангаве 2 окт. 811 г. М. с. окончилась: император добился примирения патриарха со студитами, причем свт. Никифор принес извинения, обвинив во всем погибшего на войне с болгарами императора, а прп. Феодор отказался от обвинений в ереси и возобновил церковное общение с патриархом. Иосиф Кафарский был вновь запрещен в служении, а решения Собора 809 г. отменены.

Отдаленные последствия М. с. сказались в конфликте патриарха К-польского свт. *Мефодия I* со студитами



Прп. Феодор Студит. Роспись храма Иверской иконы Божией Матери в Паланге, Литва. 2006–2007 гг. Артель под рук. А. А. Беляева

в 844–847 гг. Именно сочинения Феодора Студита против патриархов Тарасия и Никифора, написанные в 809–811 гг., требовал анафематствовать и уничтожить патриарх Мефодий. Хотя монахи отказались это сделать, из этих полемических трудов уцелело фактически лишь Ep. 555, хотя позиция Феодора в те годы отразилась еще в неск. письмах.

Основное содержание М. с. состояло в попытках патриархов Тарасия и Никифора утвердить патриаршую власть в Византийской Церкви и в ожесточенном сопротивлении этим попыткам определенной части визант. монашества, прежде всего монастырей, тесно связанных со Студийской обителью в К-поле. В 1-ю фазу М. с. большую роль играла политическая борьба внутри правящей династии. Хотя патриархам не удалось достичь всех поставленных целей, власть и авторитет Патриархата несомненно укрепились. М. с. и связанные с ней конфликты практически не сказались на солидарности правосл. сопротивления возобновленному в 814–815 гг. иконоборчеству.

Ист.: Vita et conversatio Theodori Studitae a Michaele monacho conscripta [Vita B] // PG. 99. Col. 233–328; *Theodori Studitae* Laudatio Platonis hegumeni // Ibid. Col. 803–850; Narratio de sanctis patriarchis Tarasio et Nicephoro // Ibid. Col. 1849–1854; *Ignatii Diacon*i Vita Nicephori // *Niceph. Const.* Chronogr. 1880. P. 139–217; *idem.* Vita Tarasii Archiepiscopi Constantinopolitani / Ed. I. A. Heikel // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Helsingforsiae, 1891. Vol. 17. P. 389–439; The Synodicon Vetus / Text, transl. and notes by J. Duffy, J. Parker. Wash., 1979. P. 128; The Life of St. Philaretos the Merciful written by his Grandson Niketas / Ed., introd., transl. L. Rydén. Uppsala, 2002.

Лит.: *Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Од., 1913. Ч. 1/2. Ч. 1: Его эпоха, жизнь и деятельность. С. 350–590; *Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Eccl. Policy and Image Worship in the Byzant. Empire. Oxf., 1958. P. 80–101; *Henry P.* The Moechian Controversy and the Constantinopolitan Synod of January A.D. 809 // JThSt. N. S. 1969. Vol. 20. P. 495–522; *Stiernon D.* Notice sur S. Jean higoumène du monastère de Kathara // REB. 1970. Vol. 28. P. 111–127; *O'Connell P.* The Ecclesiology of St. Nicephorus I. (758–828) Patriarch of Constantinople: Pentarchy and Primacy. R., 1972; *Speck P.* Kaiser Konstantin VI.: Die Legitimation einer fremden und Versuch einer eigenen Herrschaft: Quellenkrit. Darst. von 25 Jahren byzant. Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. Münch., 1978. 2 Bde; *Niavis P. E.* The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (AD 802–811). Athens, 1987; Moechian Controversy // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1388–1389; *Karlin-Hayter P.* A Byzantine Politician Monk: Saint Theodore Studite // JÖB. 1994. Bd. 44. S. 217–232; *Афиногенов Д. Е.* К-польский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 42–58; *Pratsch Th.* Theodoros Studites (759–826) zwischen Dogma und Pragma: Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch. Fr./M. etc., 1998.

Д. Е. Афиногенов

МИ́ХОЛЬСКА-ПРЕ́ВЛАКА [серб. Михољска Превлака] (Иловица, Тумба или Томба), муж. мон-рь во имя арх. Михаила Черногорско-Приморской митрополии Сербской Православной Церкви (СПЦ). Расположен на небольшом о-ве Михольска-Превлака (арх. Михаила, Остров цветов), вместе с островами Свети-Марко и Госпа-од-Милосерджа (Богородица Милосердная) образующем гряду в юго-вост. части Тиватского зал., напротив г. Тиват (Черногория). По преданию, на острове проповедовал ап. Павел, 1-й храм был устроен в здании бывш. рим. бани или больницы (при раскопках были обнаружены фундаменты стен и бассейнов, элементы отопительной системы). Впосл., примерно в нач. V в., при храме возник мон-рь во имя арх. Михаила. Скорее всего эта обитель входила в юрисдикцию Западной Церкви и, по мнению ряда исследователей (Т. Пейович, И. Божич), являлась бенедиктинским аббатством. Не позже IX в. остров перешел к сербам. Этим периодом датируются многочисленные сохранившиеся фрагменты декора храма, вероятно перестроенного. В 866 г. при нападении арабов мон-рь был разрушен. Согласно «Летописи попа Дуклянина», на Превлаке (предположительно в ее юж. части) в кон. X в. находились замок и двор кор. Легеца, к-рый считается легендарной личностью (Летопись попа Дуклянина / Пер., коммент.: С. А. Алексеев. СПб., 2015. С. 63, 205–207).

Относительно восстановления обители существует неск. версий. Возможно, оно произошло в IX–XI вв. (*Stjepčević*. 1930), когда был обновлен и мон-рь арх. Гавриила на соседнем о-ве Страдиоти (ныне Свети-Марко). Действующий монастырь на Тумбе упоминается в дарственной 1124 г., согласно к-рой местный католич. епископ передал его храму св. Трифона в Которе (*Божић*. 1963; *Martinović J.* Kotorske Listine // Matica: Časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu. Podgorica, 2010. God. 11. Br. 44. S. 279–288). Наиболее распространена версия, согласно к-рой мон-рь заново возвели или преобразовали из католич. обители в православную в кон. XII – нач. XIII в., возможно при участии серб. кор. Стефана Первовенчанного.

Впосл. в мон-ре существовал центр Зетской епархии СПЦ (с 1346 митрополия), созданной в 1219/20 г. свт. *Саввой I*, архиеп. Сербским. В сер. XIII в. в М.-П. находилась школа Зетской епархии, здесь учился и принял монашество буд. архиеп. Сербский *Евстафий I*. В 1262 г. в обители по заказу еп. Зетского Неофита писец Богдан сделал копию *Иловицкой Кормчей*. С храмом в М.-П. нек-рые исследователи связывают происхождение *«Илии трудолюбивого слова»*. В период правления серб. династии *Неманичей* М.-П. принадлежали ок. 20 храмов, многочисленные окрестные села (т. н. Свято-Михайловская метохия), в 1268–1269 гг. как монастырская была построена ц. ап. Петра в с. *Богдашичи*.

В 1420 г. Приморье захватила Венеция. Известно предписание Венецианского Сената 1429 г. католич. бискупу Которскому Марину постепенно истребить православие в крае. Согласно преданию, ок. 1433 или

1445 г. в день арх. Михаила по указанию которского провидура (венецианского наместника) торговец Друшка отравил 72 монаха М.-П., в т. ч. архиепископа, добавив им во время праздничной трапезы в еду мышьяк. В живых остался лишь один монах, отсутствовавший на трапезе. Друшка получил от Венеции в награду монастырские земли, к-рыми впосл. владели неск. поколений его потомков. Хотя историчность этого предания вызывает сомнения, оно говорит об усилении в регионе влияния католич. Церкви и отражает борьбу местного правосл. духовенства против католиков. Впервые предание было записано митр. Черногорским *Василием (Петровичем Негошем)* в «Истории Черной Горы» (Историја о Црне Горе. 1754).

При подавлении т. н. Грбальского восстания венецианцы произвели в 1452 г. артиллерийский обстрел с моря и нанесли мон-рю серьезный урон. Среди местного правосл. населения распространено мнение о том, что обитель была разрушена целенаправленно. В прокатолич. лит-ре сообщается, что с кон. XIV до 30-х гг. XV в. в М.-П. жил лишь монах (что опровергает предание об отравлении монахов). В социалистический период черногорские историки считали, что обитель опустела после переноса кафедры епархии в *Цетинский монастырь*. Несмотря на закрытие обители, в местности сохранялось локальное самоуправление жителей «Михольски збор» (Михайловский собор), признанное венецианскими властями, на печатях местных общин изображался арх. Михаил.

После освобождения Которского зал. от франц. властей рус. эскадрой под командованием адмирала Д. Н. Сенявина (Вторая архипелагская экспедиция) в 1807 г. восстановить М.-П. хотел свт. *Петр I (Негош)*, митр. Цетинский. Но из-за передачи этих земель Франции, а затем Австрийской империи его желание не исполнилось. В 1833 г. по благословению еп. Далматинского *Иосифа (Раячича;* впосл. патриарх Сербский) гр. Елена (в монашестве Екатерина) Властелинович, сестра архим. Спиридона (Сундечича), настоятеля мон-ря *Савина,* близ развалин Михайловского храма возвела ц. Св. Троицы. Она поселилась в М.-П., в 1845 г. была ранена из огнестрельного оружия, скончалась в 1847 г.



Троицкая церковь в мон-ре Михольска-Превлака. 1833 г.

(предположительно от отравления свинцом). Свои владения она завещала Троицкому храму и митр. Черногорскому *Петру II (Петровичу Негошу)*. В 1893 г. над зап. фасадом Троицкого храма была построена звонница.

После второй мировой войны на территории М.-П. открылся пансионат «Остров цветов». В 1956–1959 гг. Й. Ковачевич и В. Корач из Археологического ин-та Сербской АН провели раскопки в ц. арх. Михаила. Во время гражданской войны в бывш. Югославии в нач. 90-х гг. XX в. в пансионате поселились серб. беженцы из Боснии и Герцеговины. Тогда же в Троицком храме были возобновлены богослужения. С 1996 г. ведутся археологические исследования монастырского комплекса объединенной группой специалистов Центра археологических исследований Черногории и философского фак-та Белградского ун-та во главе с Дж. Янковичем. В музее М.-П. хранятся найденные в ходе раскопок фрагменты декора IV–VI вв.

Кроме того, в Михайловском храме были обнаружены многочисленные захоронения: в юж. апсиде — останки, как полагают, пострадавшего здесь раннехрист. мученика (*Плећевић.* 2007), в сев. апсиде — могила епископа. Также в храме был найден гроб XV в. с многочисленными останками. Было высказано мнение о том, что это мощи отравленных монахов. Отчасти это предположение было подтверждено в 1997 г., когда химико-токсикологический анализ показал повышенное содержание в них мышьяка. На костях были обнаружены множественные повреждения, нанесенные еще при жизни людей. С этого периода началось почитание Превлакских преподобномучеников. С 2000 г. по улицам г. Тивата впервые прошел крестный ход с их мощами. В 2001 г. были установлены дни памяти Превлакских святых — 27 апр. (в день сожжения мощей свт. Саввы I Сербского) и 4 янв.

В 2000 г. в М.-П. после 100-летнего перерыва состоялся монашеский постриг. С 2010 г. настоятелем обители является архим. Венедикт (Йованович), в 2016 г. в мон-ре жили 3 монаха и неск. послушников, которые занимались сельским хозяйством и издавали духовную и историческую лит-ру. В янв. 2010 г. в М.-П. прошел международный научный симпозиум «Древнехристианское и святосаввское наследие в Черногории», по итогам которого вышел сборник статей (Древнохришћанско и светосавско наслеђе у Црној Гори: Зб. радова са научног скупа, одржаног у манастиру Михољска Превлака 17. јануара 2010. Подгорица; Београд, 2012). К М.-П. приписаны скиты в честь Собора арх. Михаила в с. Биеличи близ г. Котора и во имя Св. Спаса в с. Радовичи близ г. Тивата.

В центре комплекса, на возвышенности, сохранились развалины ц. арх. Михаила, 3-нефной базилики (21×26 м) с полукруглой центральной апсидой (полукруглые внутри боковые апсиды снаружи имеют прямоугольный план), сложенной из обтесанных красных камней. Рядом находился баптистерий, у сев. придела — небольшая часовня с полукруглой апсидой. Вокруг храма расположены фундаменты зданий VI в., прямоугольного строения XIII в. (вероятно, резиденции епископа) и трапезной.

Ближе к морю возвышается однонефная прямоугольная ц. Св. Троицы с полукруглым алтарем, при возведении к-рой были использованы материал и фрагменты декора Михайловской ц. (напр., роза на окне зап. фасада). Над входом в храм находится ктиторская плита 1833 г. С внешней стороны алтаря в 2012 г. была восстановлена могила мон. Екатерины (Властелинович). В юго-зап. части комплекса, на месте древней звонницы, в XXI в. построены келейные корпуса.

Лит.: *Црногорчевић М.* Михољски збор у Боци Которској // Старинар Српског археолошког друштва. Београд, 1893. Год. 10. Књ. 1/2. С. 1–73; *Stjepčević I.* Prevlaka: Historijska rasprava // Bogoslovske smotre. Zagreb, 1930. Knj. 18. Br. 3. S. 318–388; *Шеровић П.* Црква и манастир св. Аранђела на Превлаци у Боки Которској // Православна мисао. Београд, 1960. Год. 3. Бр. 2. С. 65–78; *Божић И.* Превлака — Тумба. Београд, 1963; *Остојић И.* Бенедиктинци у Хрватској и у осталим нашим крајевима. Сплит, 1964. Св. 2. С. 495–496; *Пејовић Т.* Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад; Цетиње, 1995. С. 45–48; Превлака св. Архангела Михаила: Хумак српске духовности. Превлака, 1997; Превлака: Манастир св. Архангела Михаила. 2000 година у хришћанству, 780 година Зетске епископије, Михољски збор — чувар континуитета. Превлака; Београд, 1999; *Кораћ В.* Остаци манастира св. Аранђела Михаила на Превлаци // Старинар. 2002. Год. 51. С. 135–170; Превлака: Манастир св. Архангела Михаила. Превлака; Београд; Херцег-Нови, 2003²; *Плећевић Н.* Свети Превлачки Мученици: Тајна пројављена мироточењем. Превлака, 2007; *Рачук Г.* Святые и святыни Черногории. М., 2009.

О. А. Кузеванов

МИЧУ́РИНСКАЯ И МОРША́НСКАЯ ЕПА́РХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 26 дек. 2012 г., отделена от Тамбовской епархии (см. *Тамбовская и Рассказовская епархия*).



Кафедральный собор в честь Боголюбской иконы Божией Матери в Мичуринске. 1873 г. Фотография. 2011 г.

В тот же день временно управляющим М. и М. е. был назначен Тамбовский еп. *Феодосий* (*Васнев;* с 3 янв. 2013 митрополит). Епархия входит в состав *Тамбовской митрополии,* объединяет приходы в границах Мичуринского, Моршанского, Никифоровского, Первомайского, Петровского, Сосновского и Староюрьевского районов *Тамбовской области.* Кафедральные города — Мичуринск и Моршанск, кафедральные соборы — в честь Боголюбской иконы Божией Матери в Мичуринске и во имя Св. Троицы в Моршанске. Правящий архиерей — еп. Гермоген (Серый; 16 июля 2013 игум. Гермоген избран Синодом на Мичуринскую кафедру, 2 авг. возведен в сан архимандрита, епископская хиротония состоялась 27 сент. 2013). Епархия разделена на 6 благочинных округов: Мичуринский, Моршанский, Богоявленский, Никифоровский, Сосновский, Староюрьевский. К кон. 2016 г. в М. и М. е. имелись 2 монастыря (мужской и женский) и 119 приходов; в клире состояли 58 священников и 10 диаконов. При ЕУ работают отделы: религиозного образования и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, миссионерский, по делам молодежи, юридический, информационно-издательский, по взаимодействию с Вооруженными силами, правоохранительными органами и тюремному служению, по монастырям и монашеству, православной культуры, по канонизации святых.



Монастыри

Действующие

1 *Троицкий муж. мон-рь*

2 *Мамонтов Никольский жен. мон-рь*

Упраздненные

1 *Ильинский жен. мон-рь*

2 *Боголюбский жен. мон-рь*

3 *Ахтырско-Богородицкий жен. мон-рь*

Цифрой 1 на карте обозначена Краснослободская и Темниковская епархия РПЦ

Территория М. и М. е. входила в Рязанскую епархию (до 1682; см. *Рязанская и Михайловская епархия*), в Тамбовскую епархию (1682–1701), в 1701–1720 гг. находилась под управлением патриаршего местоблюстителя Рязанского митр. *Стефана (Яворского),* входила в Воронежскую епархию (1720; см. *Воронежская и Борисоглебская епархия*), в *Синодальную область* (1720–1758) и вновь в Тамбовскую епархию (1758–2012).

На территории М. и М. е. существовали *Козловское викариатство* (1869, 1904–1930, 1935(?); с 1932 именовалось Мичуринским) и *Моршанское викариатство* (1923–1937) Тамбовской епархии. Действовали обновленческие (см. *Обновленчество*) Козловское (1927–1930) и Моршанское (1922–1935) викариатства раскольничьей Тамбовской епархии, а также обновленческие Козловская (с 1932 Мичуринская) епархия (1930–1938) и Моршанская епархия (1931–1935).

С 2002 г. в Мичуринске издается православная газ. «Преображение». С 2013 г. в епархии проводятся Владимирские образовательные чтения; работают 27 воскресных школ. Ввиду особой значимости для М. и М. е. *Козловского во имя Святой Троицы мужского монастыря* 24 дек. 2015 г. Синод утвердил еп. Гермогена священноархимандритом обители.

С территорией епархии связаны жизнь и служение митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)*, епископов священномучеников *Димитрия (Добросердова)* и *Уара (Шмарина)*, архиеп. священноисп. *Вассиана (Пятницкого)*, преподобноисп. схиархим. *Севастиана (Фомина)*, митр. *Питирима (Нечаева)* и др.

Святыни и крестные ходы. В Боголюбском кафедральном соборе Мичуринска находится икона благоверных кн. Петра и кнг. Февронии, Муромских чудотворцев, с частицами их мощей. На праздники Пятидесятницы и Успения Пресв. Богородицы совершались крестные ходы из церквей г. Козлова в Козловский Троицкий мон-рь, прекратившиеся после 1917 г. Ежегодно в Мичуринске устраиваются общегородские крестные ходы на Пасху, в день памяти благоверных кн. Петра и кнг. Февронии с чтимой иконой этих святых, в день празднования Казанской иконы Божией Матери и в День народного единства. В Моршанске ежегодно на праздник Св. Троицы совершается общегородской крестный ход. Верующими почитаются более 30 св. источников, в их числе — в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Мичуринске, во имя прп. Сергия Радонежского в с. Иловай-Бригадирском Первомайского р-на, прор. Илии в с. Иловай-Дмитриевском Первомайского р-на, свт. Николая Чудотворца в с. Карели Моршанского р-на.

Архиереи: Тамбовский еп. Феодосий (Васнев; 26 дек. 2012 — 27 сент. 2013, с 3 янв. 2013 в сане митрополита, в. у.), еп. Гермоген (Серый; с 27 сент. 2013).

Монастыри. ***Действующие:*** Козловский Троицкий (мужской, в Мичуринске; основан во 2-й трети XVII в., офиц. закрыт в 1918 (братия выселена в нач. 20-х гг. XX в.), возобновлен в 2007), *Мамонтов* (Мамантов) *во имя святителя Николая Чудотворца* (женский, в с. Мамонтове Сосновского р-на; основан ок. 1629 как мужской, в 1652 приписан к *Саввину Сторожевскому в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужскому монастырю*, в 1764 упразднен, в 1905 возобновлен как жен. община (официально открыта в 1912), упразднен в 1928, вновь возобновлен в 2007). ***Упраздненные:*** Ильинский (женский, в Козлове; основан не позднее сер. XVII в., упразднен в 1764), Боголюбский (женский, в Козлове; основан в 1850 как жен. община, официально утвержденная в 1858 и преобразованная в мон-рь в 1875, закрыт в 1918), Ахтырско-Богородицкий (женский, близ сельца Фёдоровка Козловского у. (у совр. с. Машково-Сурена Никифоровского р-на); основан в 1878 как жен. община, преобразованная в мон-рь в 1893, закрыт в 1918).

Арх.: ГАТО. Ф. 1049. Оп. 1. Д. 6797.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2013. № 2. С. 11–12; № 8. С. 26; 2016. № 2. С. 12.

Лит.: *М. И. Т.* Козловские жен. мон-ри: Древний-Ильинский,— упраздненный и возродившийся из него — нынешний Боголюбский: Ист. описание. М., 1889. С. 44–62; Ист.-стат. описание Тамбовской епархии / Под ред. А. Е. Андриевского. Тамбов, 1911. С. 867–869; *Сазонов О. В.* История города Козлова в документах XVII в. Мичуринск, 2010. С. 227–230; *он же.* История церквей города Козлова-Мичуринска. Мичуринск, 2012. Кн. 1. С. 13, 265; 2013. Кн. 3. С. 441–540; Наречение и хиротония архим. Гермогена (Серого) во еп. Мичуринского и Моршанского // ЖМП. 2013. № 11. С. 29–31; *Труба А. С.* Святые источники Мичуринской и Моршанской епархии. Липецк, 2016.

М. В. Петров

МИ́ШКОВСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, местночтимый чудотворный образ, получивший название по месту нахождения в с. Мишковка Стародубского у. Черниговской губ. (ныне Стародубский р-н Брянской обл.), в 18 верстах от г. Стародуба. Время прославления М. и. точно неизвестно; по свидетельству Василия (Богоявленского), еп. Черниговского и Нежинского, оно приходится на посл. треть XVII в. Храм Покрова Пресв. Богородицы, в к-ром находилась М. и., был построен в 1689 г., при свящ. Лаврентии Шункевиче, однако как село Мишковка упоминалась в документах еще в 1666 и 1670 гг.— очевидно, что новый храм был выстроен на месте старого.

Почитание образа носило локальный характер, поэтому М. и. не была включена в общеизвестные своды чудотворных икон Божией Матери. Небольшая заметка о ней как о местночтимом образе, с фотографией, помещена в юбилейное издание 1911 г., посвященное истории Черниговской епархии. Согласно преданию о М. и., житель с. Мишковка «некто Тришатный был болен глазами, зрение его постепенно ослабевало; тогда он начал молиться пред находящейся в его доме иконой Богоматери и получил исцеление» (*Василий (Богоявленский)*. 1911. С. 81). В это время через село проезжал будущий свт. Димитрий Ростовский (1651–1709), который остановился в доме Тришатного. Услышав рассказ об исцелении, он посоветовал поставить икону в местный храм, и с этого момента М. и. стала особо почитаться местными жителями. Еп. Василий (Богоявленский), опубликовавший историю прославления образа, не указал точную дату события. Вероятнее всего, это могло произойти в 1689 г., когда буд. свт. Димитрий Ростовский проезжал через стародубские земли по дороге в Москву (или из нее), где малороссы в составе свиты гетмана И. С. Мазепы 10 авг.— 22 сент. 1689 г. принимали участие в чествовании царей Иоанна V Алексеевича и Петра I Алексеевича, царевны Софии и патриарха Иоакима. Свидетельство о непосредственном участии свт. Димитрия в судьбе иконы сохранялось в народной памяти до нач. XX в.— на окладе М. и. в качестве драгоценного привеса находилась иконка с изображением свт. Димитрия Ростовского.



Мишковская икона Божией Матери. Фототипия. Нач. XX в.

М. и., запечатленная на фотографии нач. XX в., закрыта драгоценной чеканной серебряной ризой, вес

к-рой составлял 14 фунтов (5,6 кг). На ризе находилась надпись: «Сделано севскаго пехотнаго полку премьеръ-маіоромъ Яковомъ Васильевичемъ Заводовскимъ и женою его Елисаветою Павловною 1776 г.» (*Филарет (Гумилевский)*. 1873. С. 67–68). На окладе в мельчайших деталях воспроизведены элементы доли́чного, открытыми оставлены только лики и кисти Богоматери и Младенца и ступни Христа. Богоматерь изображена поколенно в $^3/_4$-ном повороте влево. Ее поза спокойна и непринужденна, взгляд направлен на молящегося. Высокий лоб открыт, длинные волнистые волосы не покрыты. Богоматерь облачена в платье с круглым воротом, имеющим перехлест спереди, и в плащ, спускающийся с плеч справа. Левая рука Богородицы лежит на коленях Младенца, пальцами касаясь державы, к-рую придерживает снизу правой рукой. Чеканкой особо подчеркнута округлость колена Богородицы в многочисленных складках ризы. Младенец Христос сидит на правой руке Матери сильно отклонившись от центральной оси к Ее правому плечу, поскольку опирается правой ручкой на державу, к-рую снизу придерживает Богоматерь. В левой руке Богомладенца длинный скипетр, в правой руке Он держит розу (на фотографии почти неразличима). Голова Христа в $^3/_4$-ном повороте влево немного наклонена к правому плечу, взгляд устремлен на молящегося. Из-под длинной ризы видна обнаженная левая ножка. Чеканный нимб Богоматери увенчан небольшой короной закрытого типа. Фигуры Матери и Сына закомпонованы в вытянутый по вертикали овал. На окладе его образуют характерные облачка-розанчики, особенно крупные справа от Божией Матери. По углам оклада расположены витиеватые барочные картуши и розетки, под изображением находится продолговатый картуш с гладким полем, предназначенный для надписи.

М. и. выполнена в живописной манере, к-рая предполагает масляную технику. Свободная непринужденная композиция указывает на руку профессионального художника, знакомого с традициями западноевроп. живописи. На М. и. и облачение Богоматери, и Ее прическа, а также общее композиционное решение указывают на прямое влияние североевроп. барочной живописи на прототип образа. Зеркальное положение скипетра и державы является признаком копийности извода, в основе к-рого мог лежать живописный или гравированный образец.



Мишковская икона Божией Матери. Иконописец Т. Ипатов. 1777 г. Фототипия

Примеры изображения Богоматери с Младенцем, держащим цветок, в русской иконописи Нового времени (XVIII–XIX вв.) не единичны. Одну из подобных икон, которую «писал на полотняной фабрике Щепочкина (в с. Сгомань близ Калуги.— *Н. З.*) фабричный иконописец Тимофей Ипатов в 1777 году» опубликовал Н. П. Лихачёв, назвав ее копией «с западноевропейской композиции» (*Лихачёв*. 1906). При анализе извода становится очевидным, что эта икона идентична М. и. и отличается от нее только правосторонней композицией. В основе иконографии данных икон лежал единый образец западноевроп. происхождения, к к-рому и отсылает Лихачёв. Облачение Богоматери и Младенца, а также прическа Богоматери более соответствуют северной (голландской или немецкой) средневек. моде. Роза в руках Младенца в торжественной тронной композиции Царицы Небесной не только привносит элемент трогательной нежности, но и в первую очередь является многозначным христ. символом и как атрибут Девы Марии появляется еще в конце средневековья и даже в эпоху раннего Ренессанса. Сад стал символом девственности, а роза — символом чистоты Девы Марии, Которую также именовали «Роза без шипов».

В России в синодальный период помимо М. и. прославилось неск. икон подобной иконографии: Чубковская, Шестоковская (Шелтомежская), Пешношская. Нередко этот иконографический тип называли «Прежде Рождества Дева». В рус. иконописной традиции того периода образы «Прежде Рождества Дева» были известны в 2 вариантах. Первый, с изображением Богоматери и Младенца с розой, непосредственно восходил к западноевроп. протографу, второй — русифицированная торжественная композиция с традиц. визант. облачением Божией Матери — не получил широкого распространения в России. Архиеп. Сергий (Спасский) отмечал, что во мн. своды помимо рус. и греч. икон были внесены записи о неск. западноевроп. иконах. Одну из них он назвал «Dreimal Wunderbare Mutter» — «Трижды Дивная Матерь» (*Сергий (Спасский)*. 1900. С. 33). Смысл этого названия передает связь между иконами типа «Богоматерь с Младенцем и розой» и «Прежде Рождества Дева». Так, в кн. «Сказания о земной жизни Пресв. Богородицы» (М., 1908) в алфавитном списке чудотворных икон Божией Матери упоминается икона «Трижды Дивная Матерь» со следующим текстом при названии: «...в зачатии, житии и преставлении, и вместе с тем — прежде Рождества Дева, в Рождестве Дева и по Рождестве Дева; икона находится в Ингольштадте, в Верхней Баварии, на Дунае... Три звезды — на главе и на раменах Ея рисуются в знамение трех совершенств Приснодевы — любви к Богу, смирения и чистоты души, то есть в зачатии, житии и преставлении и вместе с тем прежде Рождества Дева, в Рождестве Дева и по Рождестве Дева» (С. 317). Название образа Богоматери «Dreimal Wunderbare Mutter», находившегося в Ингольштадте, в русском языке передавалось двояко: «Трижды Дивная Матерь» или «Прежде Рождества Дева, в рождестве Дева и по Рождестве Дева» (строки из богородична, глас 7: «Яко нашего воскресения сокровище, на Тя надеющияся, Всепетая, от рова и глубины прегрешений возведи, Ты бо повинныя греху спасла еси, рождшая спасение наше, яже прежде рождества Дева, и в рождестве Дева, и по рождестве паки пребываеши Дева»).

Е. Конопко приводит рассказ о почитании этого образа в Германии: «Начало почитанию Матери Божией Трижды Предивной было по

ложено в южной Германии в XVI столетии Священником Якобом Ремом, собравшим вокруг себя молодежь из семей элиты, учившуюся в университетском центре г. Ингольштадт. Это был ответ на реформы Мартина Лютера и призыв к обновлению церкви в духе Тридентского собора. Молодые люди под руководством о. Рема без остатка посвятили свою жизнь Матери Божией, которую стали почитать как Матерь Божию Трижды Предивную» (*Конопко.* 2009. С. 4). За неск. веков это почитание постепенно пришло в упадок и совр. изображение «Трижды Дивная Матерь» не имеет ничего общего с иконографией Мадонны из Ингольштадта.

Иконография Мадонны с Младенцем, держащим розу, в XVII–XVIII вв. посредством гравюры была принесена из Европы в Россию и нашла свое воплощение в 2 иконографических изводах — «Прежде Рождества Дева» и «Богоматерь с Младенцем и розой». Образы не имели названия, закрепленного старой иконной традицией, т. к. они были частью новоевроп. искусства, они получали наименование по местам прославления. Именно это произошло с тем вариантом иконографии, к-рый наиболее соответствовал ингольштадтской иконе, в то время как название «Прежде Рождества Дева» закрепилось за русифицированным вариантом ее иконографии. Среди многочисленных изводов «Богоматерь с Младенцем и розой» одним из наиболее ранних и близких к западноевроп. протографу и была М. и.

Ист.: Иконописный подлинник // РНБ ОР. Ф. 777. Ед. хр. 375/ I. Л. 32–268; *Моховиков С.* Солнце Пресветлое: Ркп., 1714–1715 гг. // МГУ НБ. № 10536-22-71.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 7: Стародубский, Мглинский, Новозыбковский, Глуховский и Нежинский уезды. С. 67; *Снессорева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы; *Сергий (Спасский), архиеп.* Русская лит-ра об иконах Пресв. Богородицы в XIX в. СПб., 1900. С. 33; *Бухарев И.* Иконы; *[Савваитов П. И.]* Сказания о земной жизни Пресв. Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения Церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ея. М., 1904[8]; *Лихачев Н. П.* Мат-лы для истории рус. иконописания: Атлас [снимков]. СПб., 1906. Ч. 1. Л. LXXVII. № 132; *Поселянин Е.* Богоматерь; *[Василий (Богоявленский), еп.].* Картины церк. жизни Черниговской епархии из IX вековой её истории. К., 1911. С. 81; Цвет Неувядаемый: Музей-собрание икон Пресв. Богородицы / Сост.: Н. Г. Бекенева, В. Н. Уханова, С. В. Ямщиков. М., 2004. С. 327, 413; *Конопко Е.* С.-Петербург: праздник в святилище Матери Божией Трижды Предивной // Инф. бюлл. / Римско-Католическая Архиепархия Божией Матери в Москве. 2009. № 25. С. 4.

И. В. Злотникова

МИШНА́ [евр. *mišnāʰ,* мн. число *mišnāyôt;* арам. *mtnyt'* (*matnîtā'*) — букв.— повторение], главный сборник законодательных положений (галахот), базовый корпус раввинистического учения.

История составления М. Традиционно считается, что М. была записана и отредактирована в 1-й четв. III в., при патриархе Иехуде ха-Наси, но раввинистическое предание особо подчеркивает роль в процессе составления М. в I–II вв. раввина Акивы (или Рабби) и его учеников Меира, Шимона бар Йохая, Иехуды бар Илая и Иосии (Иосе бар Халафты) (Вавилонский Талмуд. Сангедрин. 13b). Язык М.— это т. н. мишнаитский еврейский (миш. евр.), с редко встречающимися арам. фразами.

Евр. глагол корня *šānāʰ* в миш. евр. означает «повторять», «заучивать (запоминать)», а также «обучать, преподавать то, что было передано в устной форме, путем неоднократного повторения» (*Bacher* ET I:194). Арам. эквивалентом глагола *šānāʰ* является *tny* (см. словарные статьи в DJPA:585; DJBA:1218–1221), слову *mišnāʰ* соответствует арам. *mtnyt'* (*matnîtā'*). В обоих словарях релевантные значения *tny* описываются как «учить (обучать) таннаитской традиции», «обучаться таннаитскому учению (заучивать положения таннаитской традиции)», «повторять по памяти, цитировать вслух таннаитское предание». Таннаями называют учителей (раввинов), деятельность которых была известна от начала талмудической эпохи до окончания редактирования М. Иехудой ха-Наси ок. 200 г.

Возникновение М. как и всей раввинистической традиции в целом связывают с деятельностью таннаев, восприемников и передатчиков устного предания, к-рое появилось во время деятельности 2 фарисейских школ в I в.— Шаммайя и Гиллеля. Расцвета раввинистическое движение достигло только после восстания Бар-Кохбы, и произошло это в школах Галилеи (Уша, Бет-Шеарим, Сефорис, Тиверия). Фактически после этой даты была разработана бóльшая часть М. Затем в окончательной редакции под рук. Иехуды ха-Наси (ок. 200 г.) положения М. были представлены в единообразной формулировке. Корпус М., однако, продолжал меняться еще целое поколение после раввина Акивы, о чем среди прочего свидетельствует упоминание его имени в спорах с др. таннаями, а также упоминание его сыновей. Промежуточные ступени развития М. едва ли можно реконструировать. Однако можно оценить относительный «вес» вклада в М. различных школ и отдельных раввинов. Важнейшие таннаи М.— современники и оппоненты раввина Акивы и раввина Ишмаэля (каждый из 2-го поколения таннаев, ок. 90–130 гг.) и круг их учеников. Особенно часто в корпусе называются ученики раввина Акивы; объяснить это можно тем, что большую часть традиции М. восприняла от этой школы. Важнейшими учениками раввина Акивы считаются раввин Меир (сначала он был учеником раввина Ишмаэля, затем раввина Акивы; упом. в М. ок. 300 раз), раввин Иехуда бар Илай (упом. в М. ок. 600 раз) и раввин Элиезер (упом. в М. ок. 400 раз).

Оформление текста М. с использованием мнемотехнических приемов указывает не на происхождение М. из устного предания, а скорее на намерение авторов создать запоминаемый текст и отграничить его как «устную Тору» от «Торы письменной», т. е. Библии (*Stemberger.* 1998).

Концепция синайского происхождения устной Торы в раввинистическом иудаизме придавала божественный авторитет «устному» учению, точно так же как библейский миф о даровании закона Израилю через Моисея на Синае сообщал божественный статус Торе письменной. К устной Торе в конце эпохи таннаев причислялась достаточно большая б-ка таннаитской лит-ры, а в конце эпохи амораев — комментаторов таннаитских учений (V–VI вв.) — еще более обширный корпус текстов, включавший оба Талмуда. Впрочем, эта устная Тора, несмотря на попытки раввинов противопоставлять ее Библии как устную традицию в конце концов оказалась лит. памятником.

Раввинистическая концепция синайского происхождения устной Торы позволяет считать, что также и М. восходит к синайскому Откровению, но появляется вопрос, не выводится ли галаха из письменного

закона. Так, в Киддушин. 49а происходит обмен репликами: «Что такое Мишна? Раввин Меир сказал: Галахот. Раввин Иегуда сказал: Мидраш». Галахот — это положения, сформулированные независимо от Писания; мидраш — истолкование библейского текста, т. е. экзегеза, или выведение закона из Торы.

Позднее Шерира Гаон (906–1006) высказался в пользу одной из 2 т. зр., утверждая, что мидрашистский подход к галахе в книгах Сифра и Сифре следовал за первыми учителями периода Второго храма, поэтому галаха выводилась из письменной Торы или формулировалась по библейскому образцу даже там, где она независимой от Библии была. Этот взгляд поддерживался рядом ученых XIX в. (*Stemberger*. 1922. P. 131).

Мн. совр. исследователи исходят из представления об обособленной эволюции устного предания, к-рое развивалось вовсе не на основе экзегезы или комментирования библейских текстов, а благодаря модификации библейских материалов и тем, зависевших от исторической, политической, культурной и социальной ситуации, независимо от того, совпадала ли М. со словами Торы или нет. Подсчитано, что в 517 главах М. встречается только 265 библейских цитат. Т. о., галаха первоначально не выводилась из Библии и не преподносилась как экзегетическая проблема; поэтому мишнаитский подход, основанный на независимой от письменного закона формулировке, был первичным, а мидрашистский, экзегетический подход — вторичным. Это заключение подтверждается тем, что галахот самых ранних авторитетов всегда передается без библейского обоснования. Уже В. Бахер обратил внимание на то, что выражение ***hlkh lmsh msyny*** («галаха, данная Моисею на Синае») в таннаитской лит-ре обрамляет именно те галахот, которые невозможно вывести из Пятикнижия (*Bacher*. 1914. P. 33–46). Согласно С. Цейтлину (*Zeitlin*. 1978), мидрашистский подход в период Второго храма пользовался успехом только из-за того, что позволял придать высокий авторитет возникавшим в этот период галахот.

Др. исследователи занимают среднюю позицию и защищают употребление обоих подходов. Обсуждается промежуточная т. зр., согласно к-рой отдельные галахот можно вывести из Библии, а другие возникли независимо от нее (*Epstein*. 1957; *Albeck*. 1971). Оба автора (Я. Н. Эпштейн и Х. Альбек) вслед за Шерирой принимают временной приоритет мидрашистского подхода; при этом они подчеркивают, что, хотя и галаха часто опирается на Библию, она ни в коем случае из нее не выводится.

Согласно Г. Штембергеру (*Stemberger*. 1992. P. 133), в М. имеются в сущности 3 группы галахот: те, которые выводятся из Библии; независимые от Библии; возникшие независимо от Библии, но впосл. привязанные к Библии.

М. стала основой евр. религ. законодательства, суждения о галахе уже не могли приниматься без учета тех ответов, к-рые были даны по тому или иному вопросу в этом сборнике. В процессе длительной передачи текста, устной и письменной, структуризации и формализации материала возник хорошо организованный корпус законодательных положений, охватывающих практически все сферы жизни иудеев.

Структура М. В сборнике 6 разделов (***sədārîm***): «Семена» (***zərā'îm***), «Назначенное время» (***mô'ēd***), «Женщины» (***nāšîm***), «Причинение ущерба» (***nəzîqîn***), «Святыни» (***qŏdāšîm***), «Чистота» (***ṭōhŏrôt***). Каждый раздел состоит из трактатов (***massēkēt,*** pl. ***massēkôt*** или ***massēktôt;*** эта структура воспроизводится также в Тосефте и Талмуде). Количество трактатов в каждом разделе от 7 до 12. Трактат подразделяется на главы (***pereq,*** pl. ***pərāqîm,*** cstr ***pirkê***), главы — на отдельные положения (параграфы учения), которые, как и все произведение в целом, называют ***mišnāʰ*** (pl — ***mišnāyôt***), что равнозначно термину «галаха» (***hălākāʰ***, pl. ***halākôt***).

В состав М. входят 63 трактата, но 3 трактата — в разделах «Незикин» (Причинение ущерба), «Бава Мециа» (Средние ворота) и «Бава Батра» (Последние ворота) — составляли прежде один трактат, одноименный с разделом; в этом же разделе трактат «Маккот» (Удары) был частью трактата «Сангедрин» (Синедрион). Поэтому считается, что всего трактатов 60; это количество соотносится с толкованием корпуса ранней раввинистической лит-ры на основе Песн 6. 8: «Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа».

В рукописях последовательность трактатов внутри каждого раздела может быть разной. Обычно они располагаются начиная с самого длинного (исключение в разд. «Семена»). Современному читателю бывает крайне трудно понять, почему тот или иной трактат оказался в соответствующем разделе. Напр., 1-й трактат М. «Берахот» (Благословения) открывает разд. «Зераим», поскольку в нем даны сведения о том, что иудей должен делать (как совершать благословения), прежде чем использовать плоды земли. Еще сложнее объяснить местоположение трактата «Авот» (букв.— «Отцы») в разд. «Причинение ущерба». Возможно, он оказался в этом разделе, поскольку затрагивает этические вопросы, в т. ч. тему происхождения грехов и наказания за них.

В М. не только приведены имеющиеся в Торе заповеди и описаны возможности их выполнения, но и формулируются новые предписания, к-рые лишь косвенно связаны с тем или иным библейским текстом. В каждом трактате эти суждения представлены от лица анонимного составителя М., мудреца или от школы, носящей его имя; те или иные положения могут быть взяты из Библии. Несмотря на наличие в каждом случае некоего итогового решения, М. оставляет возможность для продолжения обсуждения темы (см., напр.: Мишна. Эдуйот. 1. 4–6). Судя по языку, обилию специфической терминологии и риторике, к-рую могут понять только посвященные, М. предназначалась для внутреннего использования в кругах раввинов, а не для чтения верующими. Без длительного изучения и специальной подготовки, без глубокого знания текста Библии понять смысл содержания М. крайне трудно. Некоторые части изначально составлялись как письменные тексты, другие, возможно, являются записями устных собеседований (см.: *Jaffée M. S.* Torah in Mouth. Oxf.; N. Y., 2001). В целом текст М. построен т. о., чтобы его удобно было «зазубривать».

В М. затрагиваются темы, связанные с Иерусалимским храмом и со священством (напр., служение первосвященника в День искупления (Йом Киппур), правила принесения в жертву пасхальных агнцев, паломничество в Иерусалимский храм и т. п.); эти тексты составлены так, как, если бы храм по-прежнему действовал; более актуальные аспекты жизни, требующие разъяснений, напр.

погребение мертвых, отходят на 2-й план. Одни ученые полагают, что эти сведения подтверждают древность преданий, к-рые сохраняет М. Другие считают, что М. изначально была учебником по теории иудаизма, а не практическим руководством для жизни. Тем не менее возможно, что текст был составлен с надеждой на восстановление храма и возобновление богослужений (ведь Первый храм Соломонов тоже был разрушен, но затем восстановлен). В целом М. действительно скорее учит некоему стилю мышления и методу рассуждения, а значит, актуальность тем является вторичной по отношению к обсуждению и принятию решения. В любом случае М. не исчерпывает всего учения раввинов. В последующей традиции те материалы, к-рые не вошли в М., получили название «барайтот» (от арам. «внешние»). Они были собраны и по отдельности вошли наряду с М. в состав Талмуда.

Трактаты по разделам (краткие аннотация и отсылки к библейским текстам, связанным с соответствующими галахот каждого трактата).

«Седер Зераим» (Семена) состоит из 11 трактатов.

Берахот (*bərāḵôt* — Благословения) содержит предписания о чтении Шема, об утренней, о дневной и вечерней молитве, о 18 благословениях и дополнительных молитвах; о благословениях, читаемых перед употреблением плодов и в др. случаях, об общей молитве после еды; об употреблении имени Божия в приветствиях (Втор 6. 4–8; 11. 18–20).

Пеа (*pē'āʰ* — Край поля; так же называется закон о бедных). В тексте уточняется, какую часть урожая, согласно Лев 19. 9 сл.; 23. 22; Втор 24. 19 слл., следует оставлять для бедных; на какие сельскохозяйственные культуры распространяется т. н. десятина бедных; что считается краем поля; как отдавать пеа (десятину бедных); что считать остатками после сбора урожая, забытыми вещами, десятиной бедных; кто такие странствующие бедняки.

Демай (*dəma'y* — Сомнительное). В этом трактате говорится о тех плодах, о которых неясно, требуется ли с них отдавать десятину священнику и в соответствующие годы приносить ему 2-ю десятину. Как быть, если демай смешивается с предметами, к-рые не облагаются десятиной. (Библейский источник отсутствует.)

Килаим (*kil'ayim* — Разнородное). В тексте рассматривается, какие сорта растений и какие виды животных являются килаим, и даются указания о том, что запрещено смешивать, напр. предметы, растения, животных одной категории, но различного вида, возможно ли смешивание 2 сортов семян, посев др. вида семян на поле или в винограднике, при каких условиях допускается помесь животных (ср.: Лев 19. 19; Втор 22. 9–11).

Шевиит (*šəbî'îṯ* — Седьмой год). Согласно Исх 23. 10–11; Лев 25. 1–7, в этот год поля остаются под паром, согласно Втор 15. 1–11, прощаются долги и отпускаются на свободу долговые рабы. Какие полевые работы разрешаются в субботний год, как использовать то, что вырастет и созреет в субботний год.

Терумот (*tərûmôt* — Пожертвования, или Сборы в пользу священников). В этом трактате со ссылкой на Числ 18. 8 слл.; Втор 18. 4, описывается, как выделяются пожертвования и как их измерять, напр. из причитающейся левитам десятины (Числ 18. 25 сл.); как возместить забытые или украденные пожертвования. Что считать осквернением пожертвований и т. д.

Маасерот (*ma'aśērôt* — Десятины). В трактате поясняется, что составляет 10-ю часть «всего, что (есть) у Израиля» и причитается левитам (Числ 18. 21 слл.), из каких продуктов должна состоять десятина и кто освобождается от десятины.

Маасер Шени (*ma'aśēr šēnî* — Вторая десятина) (Втор 14. 22 слл., ср.: Втор 26. 12 слл.). Эту десятину (или ее денежный эквивалент) следует доставлять в Иерусалим. Предписания о продаже 2-й десятины, о ее осквернении, об использовании полученных в результате денег. Что делать с виноградниками на 4-й год. Устранение оставшихся десятин.

Халла (*ḥallāʰ* — Лепешка) (Числ 15. 18–21). Из каких видов зерна должна готовиться халла и каких размеров. В какой мере халла похожа на возношение снопа. Какие существуют различия в приготовлении халлы в разных странах.

Орла (*'orlāʰ* — Крайняя плоть фруктового дерева). Ср.: Лев 19. 23 слл., где деревья в первые 3 года после посадки считаются необрезанными, а их плод запрещенным для еды. Когда этот закон применим к дереву и виноградной лозе. Как одновременно применять законы Орла, Килаим, Терумот и проч.

Биккурим (*bikkûrîm* — Первые плоды урожая). Текст с учетом Втор 26. 1 слл.; Исх 23. 19 сообщает о том, кто и из чего приносит первые плоды и начиная с какого времени, в чем совпадают первые плоды, пожертвования и 2-е десятины и какое между ними различие; как первые плоды доставляются в Иерусалим.

«Седер Моэд» (Назначенное время) содержит 12 трактатов.

Шаббат (*šabbāt* — Суббота). Лапидарные предписания о субботе, к-рые содержатся в Пятикнижии (Исх 20. 8–11; 23. 12; 31. 12–17; 34. 21; 35. 2–3; Лев 19. 3; 23. 3, 26; Втор 5. 12–15), в этом тексте разработаны до мельчайших деталей. Отчасти они выводятся из того факта, что в Исх 35 заповедь о субботнем покое соединяется с предписаниями о строительстве святилища. Далее говорится о занятиях, разрешенных в субботу, и приводится перечень 39 главных видов запрещенной работы.

Эрувин (*'êrûbîn* — Смешивания). В трактате даны предписания о том, как можно обойти некоторые субботние ограничения, напр. устроив запас пищи в конце субботнего пути (2 тыс. локтей): человек основывает «место проживания», от него отсчитывается дальнейший субботний путь, который разрешается пройти (ср.: Исх 16. 29–30). Также фиктивное «смешивание» индивидуальных дворов, достигаемое приготовлением общей для всех хозяев еды, делает допустимым перенос вещей из одного частного пространства в другое.

Песахим (*pəsāḥîm* — Пасхальные ягнята). На основе библейских текстов (Исх 12. 1–28, 39, 43–50; 13. 3–10; 23. 15, 18; 34. 18, 25; Лев 23. 5–8; Числ 28. 17–25; Втор 16. 1–8) составлено предписание о приготовлении к празднованию пасхи: об удалении квасного, о приготовлении пресного хлеба (мацы), горьких трав. Перечисление видов работы, разрешенных в день подготовки; забой пасхального ягненка и его приготовление; кому разрешается есть этого ягненка. Порядок пасхальной трапезы. Перенесенная пасха (Числ 9. 1–14).

Шекалим (*šəqālîm* — Полшекеля на храм) (Исх 30. 11–16; Неем 10. 33). О храмовом налоге в период Второго храма. Кто должен платить этот налог. Обмен денег на предписанную древнюю монету. Ящики

для сбора пожертвований в храме. Ковчег договора. Очищение храмовой завесы. Высокая ценность завесы, находящейся перед святилищем.

Иома (*yômā'*) — День очищения) (Лев 16). Подготовка первосвященника; жребий для 2 козлов; 3 исповедания грехов первосвященника и его 3-кратное вхождение в Святая святых. Запреты, относящиеся к Дню очищения.

Сукка (*sukkāʰ* — Шалаш); иногда во мн. ч.— Суккот (праздник Шалашей) (Лев 23. 33–43; Числ 29. 12–35; Втор 16. 13–15). Устройство праздничных шалашей и используемые материалы; обычай есть и спать в шалашах; праздничный букет (лулав, этрог); обряд возлияния воды.

Беца (*bêṣāʰ* — Яйцо (1-е слово трактата)), или Иом Тов (Праздник). О запрете работать по праздничным дням (Исх 12. 16; Лев 23. 7, 21, 25, 35, 36). Отличие от субботы и разные мнения по этому поводу в школах Гиллеля и Шаммайя.

Рош Хашана (*rō'š hašānāʰ* — Новый год) (Лев 23. 24 сл.; Числ 29. 1 слл.). Четыре Новых года (в месяцы Нисан, Элул, Тишри, Шеват). Фиксация и освящение новолуний. Обычай трубить в шофары. Порядок благословений на новогодний праздник: 10 малкиййот (библейские стихи, в которых упом. Царство Божие), 10 зихронот (библейские стихи о памяти Божией), 10 шофарот (стихи, в к-рых упом. шофар).

Таанит (*ta'ănît,* во мн. ч. *ta'ănîyyôt* — Посты (Таанийот)). Когда требуется начинать молиться о дожде и поститься. Семидневные посты и соответствующие молитвы. В какие дни не следует поститься. Какие еще бывают поводы для поста. Здесь же (Таан. 3. 8) рассказывается история Хони-«кругочертителя» (Хони ха-Меаггел), мудреца, жившего во время постов 17 таммуза, 9 и 15 ава.

Мегилла (*məgîllāʰ* — Свиток). В тексте трактата большое внимание уделено свитку Есфирь, к-рый в Пурим читается в синагогах (ср.: Есф 9. 17–32). Когда и как читают этот свиток. Литургические чтения из Торы и пророков; какие тексты не разрешается читать публично, а какие — не должны переводиться.

Моэд Катан (*môʿēd qāṭān* — Малый Моэд, или Менее священные праздники). Даны указания о времени между 1-м и 7-м днем Песаха и между 1-м и 8-м днем праздника Шалашей, в к-рые разрешается работать.

Хагига (*ḥăgîgāʰ* — Праздники и паломничества). О 3 праздниках (Песах, праздник Недель и праздник Шалашей), когда предписано совершать паломничества в центральное святилище (Исх 23. 14–18; 34. 23–2; Втор 16. 14–17). Кто должен явиться в храм, и сколько он должен потратить на жертву. Разные мнения о ритуале смиха (посвящение). Ритуальное омовение рук, 7 ступеней чистоты и предписания о чистоте.

«Седер Нашим» (Женщины) состоит из 7 трактатов.

Иевамот (*yəḇāmôt* — Невестки). В тексте обсуждается прежде всего брак по обычаю левирата (брак вдовы с братом умершего мужа) и церемония халицы, которая от такого брака освобождает (Втор 25. 5–10; Руфь 4. 5–10). Кто обязан совершить халицу и при каких обстоятельствах. На ком не может жениться первосвященник. Принятие в общину аммонитян и др. Положение прозелитов.

Кетуббот (*kətûbbôt* — Брачные договоры) (Исх 22. 16–17; Втор 22. 13–21, 28–29). «Кетубба» — это название и брачного договора, и суммы, к-рая причитается женщине в случае развода или смерти мужа. Женитьба на девственнице; штраф за изнасилование девушки. Взаимные обязанности мужа и жены. Собственность женщин и право наследования; права вдов.

Недарим (*nədārîm* — Обеты и их отмена) (Числ 30. 2–17). Что считается обетом. Корбам; обеты с «оговоркой» и 4 заранее недействительных обета. Ложь во спасение. Истолкование обетов. От каких обетов может освободить раввин.

Назир (*nāzîr* — Назорей) (Числ 6. 1–21). Какие устные заявления обязывают соблюдать назорейский обет и сколько времени это должно продолжаться. Время отрезания волос. Освобождение от назорейского обета. Что назорею запрещено. Осквернение назорея; жертвы, которые он должен принести. Назорейский обет для женщин и рабов.

Сота (*sôṭāʰ* — Жена, подозреваемая в измене мужу) (Числ 5. 11–21). Проведение ордалии над женщиной перед Великим Судом. Различные права израильтянина и священника и разные для них наказания. В каких случаях не дают пить горькую воду, наводящую проклятие. Тексты, которые произносятся только «на чистом еврейском языке» (библейском иврите). Разъяснение обращений священника и надзирателей к войску перед войной (Втор 20. 2–9); ритуальное убийство молодой коровы в случае, когда найден убитый, а убийца неизвестен (Втор 21. 1–9).

Гиттин (*giṭṭîn,* ед. ч. *gēṭ* — Письменный документ, или Свидетельство), Разводные письма (Втор 24. 1–4). Пересылка документа; его заверение. Отмена разводного письма. Принятие отпущенной жены. Развод в случае болезни; развод при определенных условиях. Законная сила устных указаний по поводу разводного письма. Основания для развода.

Киддушин (*qiddûšîn* — Освящение). В трактате говорится об обручении, о бракосочетании в отличие от происходящего позднее введения невесты в дом, т. е. свадьбы в собственном смысле. Как приобретается жена (посредством денег, письменного акта, совокупления)? Приобретение добра. Какие заповеди должны выполнять только мужчины, и какие действительны только для Израиля. Брак допускается только между равными по положению людьми. Обручение через посредника, обручение при определенном условии.

«Седер Незикин» (Причинение ущерба). Трактат состоит из 10 разделов.

Бава Камма (*bāḇāʰ qammā'* — Первые ворота). Первая часть первоначально единого трактата «Причинение ущерба», включавшего 3 начальных трактата. Здесь речь идет об ущербе в узком смысле слова: воровстве, грабеже, нанесении телесных травм; о причинении вреда бодливым быком, о попадании в яму, оставленную незакрытой; о потраве чужого поля и об огне, перекинувшемся на чужую территорию (Исх 21. 18–37; 22. 1–6; Лев 5. 20–26; 24. 18–20).

Бава Мециа (*bāḇāʰ məṣîʿā'* — Средние ворота). В тексте трактата дано пояснение, как нужно поступить, когда 2 человека претендуют на найденную вещь; на какие находки можно претендовать, а на какие нельзя. Вещи, отданные на сохранение. Продавцы и покупатели, срок возврата товара, неразрешенная прибыль, обязанность возмещения убытков. Проценты и спекуляция. Наем рабочих и наем скота. Аренда; взятие залога; оплата труда работника (Исх 22. 7–13; 25; Лев 25. 35–37; Втор 22. 1–4; 23. 19–20).

Бава Батра (*bāḇāʰ batrā'* — Последние ворота). Этот трактат содержит разъяснения относительно разделения совместного владения землей. Ограничения на использование земельного участка. Право давности. Продажа недвижимого и движимого имущества. Обязанность продавца предоставлять гарантию. Право наследования. Раздел имущества. Подготовка и интерпретация документов (Числ 26. 52–56; 27. 1–11; 36. 1–10; Втор 21. 16–17; 25. 13–17).

Сангедрин (*sanhedrîn,* от греч. συνέδριον — Суд). В тексте перечислены 3 вида судов: состоящий из 3 чел., малый сангедрин из 23 чел. и великий сангедрин из 71 члена. Выбор третейского судьи. Свидетельство в суде. Уточняется, кто не способен быть ни судьей, ни свидетелем. Различие между гражданским и уголовным процессом. Виды смертной казни. «Упрямый и непокорный сын» (Втор 21. 18 слл.). Кто не имеет удела в буд. мире (Исх 23. 2; Лев 21. 10–12; Числ 35. 30; Втор 13. 13–18; 16. 18–20; 17. 6–7, 8–20; 21. 22–23).

Маккот (*makkôt* — Удары). О телесных наказаниях (Втор 25. 1–3). Наказание лжесвидетелей (Втор 19. 16–20). Непреднамеренное убийство и города-убежища (Втор 19. 1–13; Числ 35. 10–32). Кого подвергают телесному наказанию. Число ударов и способ исполнения наказания. Бичевание освобождает от истребления (божественной кары — далее в трактате «Истребление» в разд. «Святыни»).

Шевуот (*šəbû'ôt* — Клятвы) (Исх 22. 6–10; Лев 5. 4, 21). Перечислены главные виды клятв: необдуманная и напрасная, свидетельская, судебная. В каких случаях не приносят клятву. Четыре рода хранителей (кому что-либо отдавать на хранение).

Эдуйот (*'ēduyyôt* — Свидетельства позднего поколения таннаев о высказываниях авторитетных учителей прошлого; так же называется *bəḥîrtā* — избранное). Предметы обсуждения (менструация, ритуальное очищение, брачные законы, десятины, нек-рые календарные проблемы и проч.), не связанные единой темой, многие повторяются в соответствующих частях М. Всего в тексте речь идет о 100 темах, причем в 40 случаях шаммаиты предлагают более мягкое решение, а гиллелиты — более строгое. (Библейский источник отсутствует.)

Авода Зара (*'ăbôdaʰ zārāʰ* — Чужое служение) (Исх 23. 13; 24, 32–33; 34. 12–16; Втор 7. 1–5; 25, 26; 16. 21–22; Числ 33. 51–52). В тексте говорится о праздниках идолопоклонников, даны предписания против тесных с ними контактов. Изображения идолов. Вино идолопоклонников. Как очистить посуду, купленную у идолопоклонников.

Авот (*'ābôt* — Изречения отцов, или *pirqê 'abot* — Главы из отцов). Авот также можно понимать как основополагающие принципы М. В тексте представлена последовательная передача традиции от времени Моисея до конца таннаитского периода. Сентенции названных учителей, анонимные числовые изречения и моральные размышления. (Библейский источник отсутствует.)

Горайот (*hôrāyôt* — Решения). Принятые по ошибке решения в области компетенции религ. закона. Принесение жертвы за грех (Лев 4. 2–35; Числ 15. 22–29). Различия между судом, верховным жрецом и проч. лицами в случае следования ошибочным решениям. Др. отличия первосвященника от простого священника и т. д.

«Седер Кодашим» (Святыни) раздел состоит из 11 трактатов.

Зевахим (*zəḇāḥîm* — Жертвоприношение животных) (Лев 1. 1–9, 14–17; 3. 1–5; 4. 27–31; 7. 1–8). В тексте рассмотрены роль и намерения при жертвоприношении: из-за чего жертва может оказаться неугодной и при каких условиях ее все-таки можно принять. Кропление кровью. Жертвоприношение птиц. Приоритет одних жертв над другими. Очищение сосудов. Доля священников от жертвы. Неритуальное сжигание быков и козлов.

Менахот (*mənāḥôt* — Хлебные приношения) (Лев 2. 1–13; 5. 11 слл.; 6. 7–11; 7. 9–10). В трактате говорится о том, что такое необходимое намерение и какие нарушения в ритуале хлебного приношения делают его угодным, а какие нет. Приготовление хлебного приношения. Хлебное приношение, сопровождающее благодарственную жертву. Жертва посвящения и жертва назорея. Возлияние. Жертвенные обеты.

Хуллин (*ḥûllîn* — Профанное). Трактат сообщает об убое животных, не предназначенных для жертвы, и др. предписания о потреблении животной пищи (Лев 17. 13–16; Втор 12. 20–24). Кому разрешается ритуальный убой животных, чем и как этот убой совершается. Чистые и нечистые животные. Мясо не следует варить в молоке. Доля священника от зарезанного скота и от 1-й стрижки овец (Втор 18. 1–5). Закон о птичьем гнезде (Втор 22. 6 сл.).

Бехорот (*bəkôrôt* — Первенцы) (Исх 13. 2, 12–13; 34. 19–20; Лев 27. 26 сл.; Числ 8. 16 слл.; 18. 15–18; Втор 15. 19–23). Предписания относительно первенцев осла, первенцев нечистых животных. Освидетельствование первенцев. Первенцы, неприемлемые для жертвоприношений. Физические пороки, делающие человека из священнического рода непригодным для священнической службы. Наследственное право первенца. Право священника получать выкуп за первенцев. Десятины от скота (Лев 27. 32).

Арахин (*'ărākîn* — Определение цены). В первую очередь речь идет о сумме, к-рую нужно внести (по обету) за посвященного храму человека в зависимости от возраста и пола (Лев 27. 1–8). Кто может «оценивать» (т. е. давать обет). Минимальная и максимальная цена. Учет имущественного положения того, кто дал обет. Обязанности наследников. Освобождение унаследованного, приобретенного или проданного поля; город, обнесенный стеной (Лев 25. 25–34).

Темура (*təmûrāʰ* — Замена). Трактат содержит предписания о замене одного жертвенного другим (Лев 27. 10, 33). Что разрешается заменять. Различие между частными и общественными жертвами. Обмен в случае жертвы за грех. Что запрещается приносить на жертвенник. Какие из святынь подлежат сожжению, а какие — погребению.

Керитот (*kərîtôt,* ед. ч. *kārēt* — Истребление, букв.— «Отторжение»). Наказание — карет, согласно традиц. т. зр., «истребление», однако критики такого понимания данного слова считают, что в библейских текстах (Исх 12. 15 и проч.) оно означает «отторжение» от умерших предков и от живых членов клана, отсечение человека от группы родичей. Это наказание применяется к тем, кто совершили 36 грехов умышленно. Жертва повинности (то же, что и возместительная жертва), если имеется сомнение в своем поступке. Сила дня Очищения.

Меила (*məʿîlāʰ* — Святотатства). Осквернение святыни состоит в неправомерном обращении со св. приношениями (Числ 5. 6–8; Лев 5. 5 сл.). При каких жертвоприношениях и в какой момент времени появляется угроза осквернения святыни, в каких случаях осквернение невозможно. Как пользоваться посвященными предметами.

Тамид (*tāmîd* — Постоянная жертва). Краткое описание «ежедневного всесожжения», представленного в Торе (Исх 29. 38–42; Числ 28. 2–8). Ночное дежурство священников в святилище. Уборка жертвенника. Разнообразные обязанности священников. Подготовка ягненка к всесожжению. Утреннее благословение. Воскурение благовоний. Участие первосвященника. Благословение народа. Пение левитов.

Миддот (*middôt* — Размеры). Трактат посвящен размерам и внутреннему устройству Второго храма. Ночная стража в храме и его окрестностях. Ворота храма и горящий очаг. Храмовая гора, стены и внешние дворы. Жертвенник для всесожжений. Храм. Двор храма и его отделения, в т. ч. из тесаного камня.

Кинним (*qinnîm* — Гнезда). Под гнездом понимается пара птиц, горлиц или голубей, к-рых могут неимущие приносить в жертву в разных случаях: бедной родильницей (Лев 12. 8) и бедняками, виновными в определенных проступках (Лев 5. 7), а также при добровольных всесожжениях (Лев 1. 14 слл.). Определенные трудности возникают, когда смешиваются птицы, принадлежащие разным лицам или предназначенные для жертв разного вида.

«Седер Тогорот» (Чистота). Раздел состоит из 12 трактатов.

Келим (*kēlîm* — Утварь). К каким видам нечистоты восприимчивы вещи. Связь с библейскими текстами: Лев 6. 20 сл.; 11. 32 слл.; Числ 19. 14 слл.; 3. 20 слл. Главные виды нечистоты; степени нечистоты и святости. Глиняная посуда; печь и очаг; сосуды с крышкой; утварь из металла, кожи и т. д. Кровати, столы, снаряжение для верховой езды и проч. Как влияет на восприимчивость к нечистоте внешняя и внутренняя часть утвари, наличие у нее подставки, ручки, окаймления и проч.

Оголот (*ʿohŏlôt* — Шатры). О нечистоте, которая порождается мертвым человеческим телом. Нечистым можно стать не только из-за прикосновения к покойнику, но и находясь с ним в одном «шатре» (Числ 19. 14–16, 22). Какие отверстия препятствуют, а какие, напротив, способствуют распространению нечистоты. Обнаружение мертвеца. Случайное обнаружение могилы. Жилища язычников.

Негаим (*nəgāʿîm* — Кожные болезни). (Лев 13–14). Описаны виды кожных заболеваний. Осмотр больного священником. Случаи, не допускающие однозначного диагноза. Белые пятна на коже. Нарывы и ожоги. Парша. Лишай. Лишай на одежде и на стенах домов. Очищение переболевших лишаем и выздоровевших.

Пара (*pārāʰ* — (Рыжая) корова). (Числ 19). Возраст и индивидуальные особенности, которыми должна обладать рыжая корова. Забой коровы и изготовление пепла. Приготовление очистительной воды и ее хранение. По каким причинам она может стать непригодной или нечистой. Действенное и недейственное кропление очистительной водой.

Тогорот (*ṭōhŏrôt* — Чистота). Название трактата — эвфемизм: в тексте речь идет о различных видах нечистоты. Осквернения с ограниченным сроком действия — до захода солнца. Трупы животных, которые не были ритуально убиты. Степень осквернения при прикосновении к нечистому. Сомнительные случаи нечистоты. Осквернение при контакте с жидкостью. Осквернение оливкового масла и вина в процессе их получения. (Библейский источник отсутствует; ср. Лев 11. 24–28, 33–34.)

Миквaот (*miqwāʿôt* — Водоемы для погружения с целью очищения). Ситуации и различное использование водоемов: для очищения сосудов (Лев 15. 12; Числ 31. 23); для выздоровевшего от лишая (Лев 14. 8); для осквернившегося контактом со страдающим выделениями из гениталий (Лев 15. 5 слл.). Размеры и тип водоема. Как совершается омовение и что делает его недействительным.

Нидда (*niddāʰ* — Женская нечистота; ср. Лев 15. 19–31 (кровотечение) и Лев 12. 2–8 (родильница)). Женщина в период месячных, родильница. Самаритянки, дочери саддукеев, неизраильские женщины. Различные возрастные категории. Достижение женщиной половой зрелости и т. п.

Махширин (*makšîrîn* — То, что способствует (осквернению)). Этот трактат также называется «Машкин» (Жидкости). Сухая пища в ряде случаев только тогда оскверняется при контакте с чем-либо нечистым, когда она смочена одной из 7 жидкостей (ср. Лев 11. 34, 37 сл.).

Завим (*zābîm* — Страдающие нечистыми выделениями из гениталий). Обсуждается нечистота, порожденная патологическими выделениями из гениталий (основано на Лев 15. 2–18, 25–30). Об исчислении 7 нечистых дней, после к-рых зав (т. е. имевший истечение) считается чистым. Вопросы для проверки некоторых случаев истечений; осквернение из-за контакта с завом. Сравнение с др. видами нечистоты.

Тевул Иом (*ṭəbûl yôm* — Погрузившийся днем). О человеке нечистом, совершившем ритуальное омовение и ожидающем захода солнца, чтобы стать чистым (Лев 15. 5; 22. 6 сл.). Ему разрешается пользоваться профанными (т. е. неосвященными и не предназначенными для освящения) предметами, в т. ч. пищей, однако пожертвования, халлу и святыни он своим прикосновением сделает непригодными.

Ядаим (*yādayim* — Руки). Описание ритуальной нечистоты и очищения рук (ср. Мф 15. 2; 23. 25; Мк 7. 2 слл.; Лк 11. 38 сл.). Очищение рук путем обливания водой. Каким образом можно осквернить руки. Священные книги оскверняют руки. Споры о том, принадлежат ли книги Песнь Песней Соломоновых и Екклесиаста библейскому канону. Расхождение между фарисеями и саддукеями. (Библейский источник отсутствует.)

Укцин (*ʿûqṣîn* — Плодоножки). Рассуждения о том, как плодоножка, кожура и косточка передают нечистоту плоду, и, наоборот, как они сами оскверняются плодами. (Библейский источник отсутствует.)

Рукописи и издания М. Текст М. ввиду его огромной популярности имеет множество разночтений как в огласовках, так и в консонантной основе. В рукописной традиции выделяются 3 основные группы: палестинская, вавилонская и смешанная, восходящая к *Маймониду* (который составил на араб. языке 1-й полный комментарий к М.), и зафиксированная в первопечатных изданиях М. (1492) (иногда эту группу называют испанской). Текст М. передавался

(традировался) в Вавилонском Талмуде (ВТ), а также в независимых рукописях. Особая текстологическая традиция у трактата «Авот», который в средние века попал в состав иудейских молитвенников и имеет гораздо больше разночтений, чем др. трактаты.

Лучшей рукописью, сохранившей палестинский текст М., признается рукопись Кауфманна, хранящаяся в Будапеште (Венгерская АН. Будапешт. A50, X–XI вв. (из Палестины); факсимильное изд.: Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A. 50 / Besorgt. v. G. Beer. Haag, 1929). Вторым по значимости считается Пармский кодекс (Parma. Palat. 3173 (De Rossi. 138), XI в. (из Палестины или Юж. Италии); факсимильное изд.: Jerus., 1970), третьей является Кембриджская рукопись (Camb. Univ. Lib. Add. 470 (II), XIV–XV вв. (из Испании); изд.: Mishna / Ed. W. H. Lowe. Camb., 1883). Большое значение имеют также фрагменты из Каирской генизы, разошедшиеся по неск. б-кам (в т. ч. в РНБ). Новое критическое издание М. выходит с 1971 г. под редакцией Н. Закса (Jerus., 1971–1975).

На русский язык М. была полностью переведена Н. А. Переферковичем (Талмуд: Мишна и Тосефта / Крит. пер.: Н. А. Переферкович. СПб., 1902–[1911]. 7 т.; трактат «Авот» был издан в новой редакции: Талмудические трактаты: Пиркей Авот; Авот де-рабби Натан / Под ред. Р. Кипервассера. М., 2011). В разное время выходили также переводы отдельных трактатов (Пирке абот, т. е. Изречения отцов синагоги, или Трактат о принципах / Пер.: Е. Б. Левин. СПб., 1866; *Воль А. Л., Каган В.* Опыт перевода Мишны на рус. язык: Берахот. Вильна, 1869; Трактат «Авот» был переведен в нач. XX в. (Пирке Абот: Поучения отцов синагоги / Пер., коммент.: К. Л. Цигельман. Од., 1903); 11 трактатов М. с комментариями раввина П. Кехати были изданы в переводе Й. Векслера в Иерусалиме в 1990–2008). В настоящее время готовится новый полный комментированный перевод (вышел только один том: Мишна: Раздел Моэд [Время] / Пер.: М. Левинов. М., 2011).

М. и другие сочинения таннаев. По своей структуре и содержанию на М. похожа *Тосефта* (арам *twspt'*, Levy 4:633 *tôseptā'*, DJBA:1198 *tôsaptā'*; букв. «Добавление») — таннаитский корпус текстов, параллельный М. или собранный и отредактированный вскоре после М. Соотношение между этими произведениями является сложным и определяется для каждого трактата и каждого фрагмента текста отдельно. Прежние исследования, ориентированные на традицию и проникнутые предвзятой идеей о каноничности М., рассматривают Тосефту как вторичную, послемишнаитскую редакцию корпуса таннаитского предания. Однако Тосефту в соответствии с ее наименованием следует рассматривать не более чем как «Дополнение». Новые исследования показали, что галахот, содержащиеся в Тосефте, отчасти отражают более древнюю стадию развития текста; они оказали влияние на редакцию М. (*Friedman.* 1999; *Hauptman.* 2005).

Многочисленные параллели к мишнаитским галахот обнаруживаются в галахических мидрашах таннаев (Мехилта, Сифра и Сифре). Эти параллельные места в зависимости от произведения отклоняются в большей или меньшей степени от текста М. и уже поэтому не могут однозначно считаться цитатами. По-видимому, здесь соотношение такое же, как между М. и Тосефтой: в этих мидрашах могут присутствовать старые домишнаитские тексты наряду с послемишнаитским материалом. Кроме того, мишнаитские параллели обнаруживаются в барайте Талмудов (словом «барайта» обозначаются все таннаитские предания, не включенные в М.).

Нельзя не отметить, что Тосефта добавляет множество библейских текстов явно с той целью, чтобы дать библейское обоснование для мишнаитских правил и позиций. Галахические мидраши идут еще дальше. Эти сочинения, к-рые по крайней мере в самом раннем варианте, по-видимому, были созданы в то же самое время, что и М., можно рассматривать как экзегетическое обоснование мн. положений, представленных в М. без ссылок на Библию.

Многие из тех же раввинов, к-рые приняли участие в создании М., были вовлечены также в деятельность по истолкованию текстов Торы. Редакторы М., видимо, решили представить свою работу как самостоятельную, относительно независимую от Библии. Однако наряду с М. существовала и обширная экзегетическая программа тех же самых раввинов. Совместно эти направления работы характеризуют интеллектуальный и духовный контекст раннего раввинистического иудаизма (*Stemberger.* 2000. P. 86).

Комментирование М. в древности и в Новое время. Уже в III в. М. приобрела канонический авторитет, комментировалась в раввинистических школах Палестины и Вавилонии и послужила базисом для обоих Талмудов. Комментарий к положениям М., к-рые воспроизводятся в Палестинском (ПТ) и ВТ, называется гемара (*gəmārā'*). Глагол *gəmar* на вавилонском арамейском означает не только «завершать», но также «изучать». Поэтому гемара — это «освоение традиции», т. е. «традиционного учения», которым является учение устной Торы. Оно рассматривается как «завершение» письменной Торы и как завершение изучения вообще (*Stemberger.* 1992. P. 168).

Датировка ПТ колеблется между 2-й пол. IV в. и нач. V в. (Ibid. P. 173). Гемара создавалась палестинскими амораями в Галилее: Сепфорисе, Кесарии, Тиберии (последняя редакция). Гемара в ПТ существует к первым 4 разделам и к трактату «Женская нечистота» (главы I–III); отсутствует гемара к «Изречениям отцов» и «Свидетельствам», к «Субботам» XXI–XXIV и «Ударам» III. Т. о., в ПТ прокомментированы амораями только 39 из 63 трактатов М.

Составление ВТ в основном завершается в эпоху вавилонских амораев (V в.), его редактирование продолжается еще в эпоху савораев (VI–VII вв.) и гаонов (примерно до IX в.).

Гемара ВТ составлена только к $36^1/_2$ трактатам М. (из 63). Не существует гемары ко всему разд. «Семена» (кроме трактата «Благословение»); в разд. «Менее священные праздники» отсутствует трактат «Полшекеля на храм», в разд. «Причинение ущерба» — «Свидетельства» и «Изречения отцов», в «Святыни» — «Размеры», «Гнезда» и «Постоянная жертва» (за исключением I, II, IV глав); в разд. «Чистота» прокомментирован лишь трактат «Женская нечистота». Независимо от Талмуда М. была прокомментирована Маймонидом (на араб. языке, XII в.) и Овадией из Бертиноро (ум. в 1510). Этот комментарий дополнил Йом Тов Липман Геллер (1529–1624), раввином Праги и Кракова. В традиционных изданиях М. часто встречаются также комментарии Соломона

Адени (род. в 1567) и Гаона Элияху из Вильно (1720–1798).

Изд.: Талмуд: Мишна и Тосефта / Крит. пер.: Н. Переферковича. СПб., 1902–1911. 6 т.; The Mishnah / Transl. from the Hebrew with Introd. and Brief Explanatory Notes H. Danby. Oxf., 1933; Shishah Sidre Mishnah / Ch. Albeck. Jerus., 1952–1959. 6 vol.; Mishnayoth / Ph. Blackman. N. Y., 1964². 7 vol.; The Mishnah: A New Translation J. Neusner. New Haven; L., 1988; Die Mischna: Textkrit. Ausg. mit deutscher Übers. und Komment. / Hrsg. M. Krupp. Jerus., 2008–2015. Vol.1—.

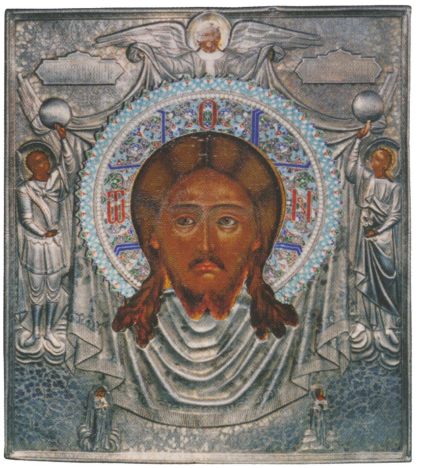
Лит.: *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. N. Y., 1903. 2 Bde; *Bacher W.* Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Lpz., 1914; *idem.* Die exegetische Terminologie der judischen Traditionsliteratur: In 2 Tl. Hildesheim, 1965²; *Albeck Ch.* Untersuchungen über die Redaktion der Mischna. B., 1923; *idem.* Einführung in die Mischna. B.; N. Y., 1971; *Levy J.* Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. B., 1924². 4 Bde; *Kasowsky C. Y.* Thesaurus Mishnae: Concordantiae verborum quae in sex Mishnae ordinibus reperiuntur. Jerus., 1956–1961. 4 Bde; *Epstein J. N.* Mishna, Tosefta and Halakhic Midrashim / Ed. by E. Z. Melamed. Jerus., 1957; *Lieberman S.* Hellenism in Jewish Palestine. N. Y., 1962²; *Zeitlin S.* Midrash: A Hist. Study // Solomon Zeitlin's Studies in the Early History of Judaism. N. Y., 1978. Vol. 4: History of Early Talmudic Law. P. 41–56; *Halivni D. W.* Midrash, Mishnah and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law. Camb.; 1986; *Goldberg A.* The Mishna — A Study Book of Halakha // The Literature of the Sages / Ed. Sh. Safrai. Assen, 1987. Vol. 1. P. 211–262; *Krupp M.* Manuscripts of the Mishna // Ibid. P. 252–262; *idem.* Einführung in die Mischna. Fr./M., 2007; *Safrai Sh.* Oral Tora // The Literature of the Sages. Assen, 1987. Vol. 1. P. 35–119; *Neusner J.* The Mishnah: An Introd. Northvale, 1989; *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Ramat-Gan, 1990; *idem.* A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods. Ramat-Gan, 2002; *Stemberger G.* Einleitung in Talmud und Midrasch. Münch., 1992⁸; *idem.* Mischna // LTK. 1998. Bd. 7. S. 278f; *idem.* The Formation of Rabbinic Judaism // The Blackwell Companion to Judaism / Ed. J. Neusner. Oxf., 2000. P. 78–92; *Saenz-Badillos A.* A History of the Hebrew Language. Camb., 1993; *Mayer G.* Mischna // TRE. 1994. Bd. 23. S. 13–18; *Perez Fernandez M.* An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew. Leiden, 1997; *Reichman R.* Sifra und Mishna: Ein literarkritischer Vergleich paralleler Überlieferungen. Tüb., 1998; *Moshe Bar-Asher.* Mishnaic Hebrew: An Introductory Survey // Hebrew Studies. Louisville, 1999. Vol. 40. N 1. P. 115–151; *Friedman S.* The Primacy of Tosefta to Mishnah in synoptic Parallels // Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies. N. Y., 1999. P. 99–121; *Samely A.* Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishna. Oxf., 2002; *Hauptman J.* Rereading the Mishnah: A New Approach to Ancient Jewish Texts. Tüb., 2005; *Wald S. G.* Mishnah // EncJud. 2007. Vol. 14. P. 319–331.

С. В. Тищенко

МИШУКО́ВЫ, династия ювелиров-серебряников, владевшая в Москве с 1880 по 1918 г. ювелирной мастерской, которая производила предметы церковной утвари и храмового убранства. Произведения мастерской М. не только интересны с т. зр. ювелирного искусства, но и представляют археологическую ценность для исследователей древнерус. искусства, поскольку нередко точно копируют, а также воспроизводят в свободной манере рус. средневек. памятники. Многочисленные произведения художественного серебра, выполненные в ювелирной мастерской М., находятся в музейных собраниях, храмах, частных коллекциях, мн. предметы опубликованы, однако их большое число еще не исследовано и не введено в научный оборот. На нек-рых изделиях клейма-именники мастерской отсутствуют, однако яркое своеобразие стиля и техники, а также письменные источники и архивные документы позволяют отнести их к работе мастерской М. Все этапы деятельности мастерской характеризуются связью со старообрядческой традицией. Вещи изготавливались на высоком художественном и техническом уровне с использованием разнообразных технологических приемов. Предметы церковной утвари часто были украшены высокорельефным чеканным, тонко гравированным или сканым орнаментом, священными изображениями, надписями, отдельные детали расцвечены драгоценными камнями, многоцветной эмалью, чернью.

Род М. происходит из крепостных крестьян, в 20-х гг. XIX в. старообрядец Иван Романович М. выкупился из крепостной зависимости у помещиков Владимирских и поселился в Москве за Рогожской заставой, где жили старообрядцы. У него были сын Федор Иванович (его имя отмечено в Реестре прихожан храмов Рогожского кладбища 1887 г.— *Юхименко.* 2005. С. 171) и внук Яков Федорович.

Яков Федорович (далее — Я. Ф.) (1858–1900) стал основателем династии ювелиров. В возрасте 13–14 лет Я. Ф. поступил учеником к серебряных дел мастеру. После обучения, в 1880 г., он основал собственное дело. Был женат на Павле Александровне (в девичестве Тяпкиной, 1861–1932). У них родились 2 дочери и 3 сына — Федор (1881–1966), Алексей (1885–1929; имена обоих имеются в списке прихожан храмов старообрядческого Рогожского Богадельного дома за 1903 г.— РГБ. Ф. 246. К. 9. Д. 9), Василий (1888–1919).



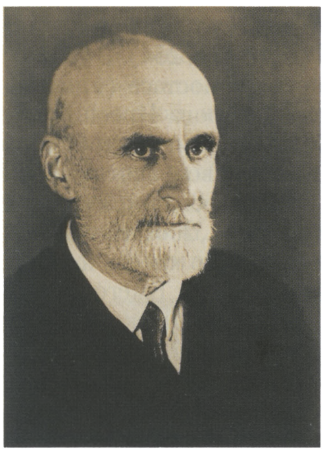
Оклад иконы «Спас Нерукотворный». 80-е гг. XIX в. Мастерская Я. Ф. Мишукова (частное собрание)

М. жили в Лефортово, недалеко от Рогожского кладбища, в собственном доме «близ Немецкого рынка, Госпитальный пер., 12», где была мастерская по производству серебряных изделий. В 1-й период существования мастерской (с 1880 по 1900) ее основатель на своих изделиях ставил клейма-именники — «ЯМ» и «Я. Ф. Мишуковъ». Серебряные предметы этого времени были выполнены в стиле историзма и, как правило, ориентированы на образцы русского серебряного дела XVII в. Мастерская получала много заказов от храмов Рогожского кладбища и др. старообрядческих общин. Так, в Покровском соборе на Рогожском кладбище сохранился серебряный потир, выполненный в 80-х гг. XIX в. в стиле историзма с гравированными изображениями Деисуса и креста в овальных медальонах на чаше и евангельских сцен на поддоне (см.: Древности и духовные святыни старообрядчества. 2005. Кат. 130. С. 196). В 1882 г. для Покровского храма были сделаны серебряный позолоченный чеканный оклад Евангелия, а также серебряный золоченый чеканный набор для Евхаристии. Место нахождения этих предметов неизвестно, возможно, они были переплавлены в 20-х гг. XX в., во время кампании по изъятию церковных ценностей. В кон. XIX в. мастерская М. принимала участие в крупномасштабных работах по реставрации Покровского храма на Рогожском кладбище — серебрении и золочении светильников, бронзовых решеток, «возобновлении риз» (*Юхименко.* 2005. С. 79–80). Из работ 1-го периода со-

хранились серебряные оклады на иконы: «Святые Адриан и Наталия» (80-е гг. XX в., СПГИАХМЗ); «Великомученицы Варвара, Екатерина и вмч. Антипа» (1885, СПГИАХМЗ); «Спас Вседержитель, со святыми на полях» (1885, частное собрание); «Благовещение» (украшен гравированным растительным орнаментом; 80-е гг. XIX в., частное собрание); «Спас Нерукотворный» (80-е гг. XIX в., частное собрание); «Спас Нерукотворный» (кон. XIX в., ГТГ).

После смерти Я. Ф. его дело продолжили вдова и трое сыновей. Это 2-й этап деятельности мастерской (1900–1912), когда она получила название «Фабрика серебряных и бронзовых изделий Я. Ф. Мишукова и наследники», а произведения стали клеймить «Я. Ф. Мишукова н<аследни>-ки» или «ПМ» (инициалы Павлы Александровны) (*Постникова-Лосева, Платонова, Ульянова.* 1983. № 2999, 2817. С. 225, 230).

Федор Яковлевич (далее — Ф. Я.), старший из сыновей, фактически возглавил мастерскую. После 1905 г. братья Алексей и Василий выбрали др. профессию и отошли от дел. По воспоминаниям родных, в доме, где жили М., находилась и мастерская: «...с утра до вечера из мастерской раздавался перестук молотков ка-



Ф. Я. Мишуков. Фотография. 50-е гг. XX в.

нщиков, сливающийся в один сплошной звук. Семья была религиозной старообрядческой. Рабочие жили артельно, около 30 человек, включая учеников. Мастерская располагалась в двух этажах. Наверху работали мастера всех основных профессий, а внизу, в полуподвале, была гальваническая мастерская. Федор Яковлевич взял на себя руководство производством в возрасте 19 лет. На нем лежало техническое и художественное руководство мастерской и учеба в Строгановском училище». В 1903 г. Ф. Я. получил диплом художника по металлу. Серебряные изделия этого времени сохраняют



Оклад иконы «Св. Александр Невский». 1912 г. Мастерская «Наследники Я. Ф. Мишукова» (ГРМ)

традиции родоначальника мастерской: мотивы орнаментации, излюбленные мастерами, близкими к старообрядчеству, ориентированы на памятники XVII в. Прежде всего это узоры, часто встречающиеся на старообрядческих меднолитых крестах, складнях,— густой орнамент виноградных листьев, фантастические цветы, виноградные гроздья, репьи на плотно заштрихованном или эмалевом фоне. Примером может служить серебряный оклад Евангелия нач. XX в. в Покровском храме на Рогожском кладбище — с ромбовидным средником, с чеканным Распятием и предстоящими и 4 наугольниками с образами евангелистов на фоне чеканного растительного орнамента в виде тонких извивающихся и закручивающихся стеблей трав, репьев, цветков и остроконечных листков. Корешок оклада украшен тонко гравированным пышным растительным узором. В Покровском храме сохранились также серебряные оклады икон, сделанные в мастерской М. с 1900 по 1912 г., о чем свидетельствуют клейма. Среди этих работ есть, напр., серебряный оклад иконы «Вмч. Прокопий и св. Иов» и др. (см.: Древности и духовные святыни старообрядчества. 2005. Кат. 68, 121, 138. С. 111, 173, 206, 185). Кроме того, в хранении СПГИАХМЗ находится серебряный оклад иконы «Мученики Косма, Дамиан, Домна, св. Иоанн Предтеча», в ГРМ — роскошные оклады икон «Прп. Никон Печерский» и «Св. Александр Невский».

В нач. XX в. в мастерской М. изготавливались различные предметы церковной утвари и храмового убранства в разнообразных техниках: басмы, скани, чеканки, гравировки, оброна, черни, эмали по скани и оброну, литья, золотой наводки по меди и др. С небольшими изменениями копировали древние образцы, делали стилизации или реплики в «древненовгородском» и «византийском» стилях. К произведениям, выполненным в «византийском» стиле, относится богато украшенный золочением, камнями и жемчугом серебряный оклад греч. иконы «Великомученицы Варвара, Параскева и Екатерина» (1906, ГЭ; см.: Синай, Византия, Русь. 2000. С. 206. S-21). В это же время делаются попытки воспроизведения стилистики древнерусских памятников XV–XVI вв. и домонгольского периода. Часто на одном предмете совмещаются разновременные элементы древнерусского искусства, отмеченные большим вкусом и выполненные с использованием сложнейших и разнообразных технологических приемов на высоком техническом уровне.

В нач. XX в. Ф. Я. с братьями принимал участие в создании окладов икон и предметов церковной утвари для «русских» построек в Царском Селе (ныне Пушкин) — Федоровского собора и храма прп. Серафима Саровского, созданных по проекту В. М. Васнецова (*Федотов А. С.* В. М. Васнецов и создание Федоровского городка в Царском Селе // Москва в нач. XX в. М., 1997. С. 333–334). В мастерской М. изготовлен складень в серебряном басменном окладе «Прп. Серафим Саровский» с надписью: «Исполнено въ мастерской бр[атьев] Мишуковыхъ» (ГЭ; Синай, Византия, Русь. 2000. С. 458–459. R–253). В то же время для собора Феодоровской иконы Божией Матери в С.-Петербурге был создан ковчег (ГРМ), повторяющий формы сундуков-подголовников XVII в., сделанных холмогорскими мастерами,— деревянный, обитый узорчатой серебряной басмой, местами расцвеченной эмалью, с чеканным

изображением Голгофского креста (*Гилодо А. А., Лобанева Т. А.* Русские сундучные изделия с кованой железной отделкой XVII–XVIII вв. // ПКНО, 1989. М., 1990. С. 352. Ил. на с. 355, 356; Золотая кладовая Русского музея. СПб., 1998. Ил. 200. Кат. 252. С. 212; *Игошев.* 2004. Кат. 2. С. 41; *Он же.* 2009. С. 623).

В 1908 г. для московского старообрядческого храма Успения на Апухтинке были изготовлены по проектам и при непосредственном участии Ф. Я. мн. предметы церковной



Оклад иконы «Великомученицы Варвара, Параскева и Екатерина». 1906 г. Мастерская «Наследники Я. Ф. Мишукова» (ГЭ)

утвари и храмового убранства, в т. ч. 5-ярусный иконостас: «Вместо тяжелого ремесленного серебра и грубой позолоты мы видим здесь повсюду лишь тонкую серебряную басму, превосходно подобранную по старинным образцам» (*Муратов П. П.* Художественные заметки: Неизвестная Москва // Рус. вед. 1913. № 87. С. 3). Убранство храма было уничтожено после его закрытия в годы советской власти, некоторые иконы в окладах работы Ф. Я. сохранились в музеях: в ГТГ — оклад псковской иконы «Богоматерь «Знамение»» 1-й пол. XVI в. (см.: *Игошев.* 2009. С. 632. Кат. 12); оклад иконы «Богоматерь Владимирская» XIX в. (?) (см.: Богоматерь Владимирская. 1995. С. 184); оклад иконы «Свт. Николай Чудотворец» кон. XV — нач. XVI в. (*Антонова, Мнёва.* Каталог. Т. 1. С. 198).

Под влиянием А. В. Щусева и Васнецова в мастерской М. выполня-



Оклад иконы «Богоматерь Владимирская». 1908 г. Мастерская Ф. Я. Мишукова (ГТГ)

лись работы в новорус. стиле, созданном при взаимодействии различных течений модерна и рус. национальных мотивов и особенно широко применявшемся в России в нач. XX в. в архитектуре и декоративно-прикладном искусстве, а так-



Оклад Евангелия. 1912 г. Худож. А. В. Щусев. Мастер Ф. Я. Мишуков (ГММК)

же в скульптуре, живописи и графике. Для серебряных окладов икон и предметов церковной утвари, созданных в этом стиле, характерны особые формы и декор, к-рые нередко совмещаются с традиц. формами и орнаментом, повторяющими лучшие образцы прошлых эпох. Новорус. стиль был хорошо известен в творческих работах студентов и преподавателей Имп. Строгановского центрального художественно-промышленного училища, в произведениях церковного серебра и оказал влияние на работы выпускника Строгановского уч-ща Ф. Я.

Под рук. Щусева Ф. Я. сделал в 1911 г. басменные оклады иконостаса, медные кадила и лампады для Спасо-Васильевской ц. в г. Овруче Волынской губ. (проект храма — Щусев; *Глаголев И. Т.* Древнейшая святыня в городе Овруче Волынской губ. Житомир, 1912. С. 24). В 1912 г. по эскизам Щусева на средства фирмы «И. Г. Харитоненко с сыном» и князей Юсуповых были созданы оклады иконостаса и церковная утварь для храма Покрова Пресв. Богородицы Марфо-Мариинской обители на Б. Ордынке в Москве. В марте 1912 г. некоторые из созданных для обители работ выставлялись в «зале совета» Академии художеств — 2 креста и 2 Евангелия в серебряных сканых окладах, украшенные эмалями и драгоценными камнями (малое Евангелие в серебряном окладе, хранится в ГММК (см.: 1000-летие рус. худож. культуры. 1988. Кат. 349. С. 398. Ил. на с. 254), большое Евангелие известно по описанию (ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Ед. хр. 227; см.: Новое время. 1912. № 12937. От 18(31) марта. С. 54), водосвятная чаша (ГММК; см.: 1000-летие рус. худож. культуры. 1988. Кат. 351. С. 398. Ил. на с. 254). В 1913 г. изображения иконостаса (в наст. время в храме Покрова Пресв. Богородицы Марфо-Мариинской обители), кувшина для водосвятия (ГИМ; см.: Россия, Православие, культура: Кат. выст. ГИМ. М., 2001. Кат. 319. С. 101), запрестольного креста и икон были опубликованы в Ежегоднике Об-ва архитекторов-художников (СПб., 1913. Вып. 8. С. 211–218). Для Марфо-Мариинской обители в новорусском стиле изготовлено также блюдо для благословения хлебов. В центральной части большого блюда на высоком поддоне в виде цилиндра с чеканными изображениями ангелов крепится малое блюдо с 3 подсвечниками. Чеканные ангелы на фоне ажурного растительного орнамента изображены с поднятыми руками, как бы поддерживающими малое блюдо. Композиция выполнена в новорусском стиле под влиянием серебряного панагиара 1435 г. из новгородского Софийского собора (Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 1996. С. 171,

176). В основании цилиндрического поддона с чеканными ангелами по окружности сделана чеканная надпись вязью: «ЛЕТА 7420 (1912) ЗДЕЛАНО БЫСТЬ СІЕ БЛЮДО В ХРАМ ПОКРОВА П[РЕСВЯТОЙ] Б[ОГОРОДИЦЫ] ЧТО НА ОРДЫНКЕ». По краю блюда расположены 3 небольших серебряных сосуда на поддонах для пшеницы, вина и елея, 2 из них, одинаковые, украшенные растительным орнаментом, выполнены в виде цилиндров на конусообразных поддонах с крышкой, 3-й схож с новгородскими кадилами XVII в., украшенными выпуклыми чеканными косыми ложками. В 1912 г. Ф. Я. изготовил серебряную дарохранительницу в виде миниатюрной модели древнерус. шатрового храма с узорчатыми кокошниками, установленную на литых ножках в виде павлинов, напоминающих сказочных жар-птиц работы худож. И. Я. Билибина. Поверхность дарохранительницы украшена тончайшей работы священными изображениями, навеянными визант. образцами; они выполнены в технике многоцветной эмали в сочетании с чеканными переплетающимися ажурными стеблями трав (ГТГ; см.: Сокровища Третьяковской галереи. М., 2014. С. 10–11, 42–43).

Сохранились сделанные в мастерской М. к раке свт. Ермогена в Успенском соборе Московского Кремля 3 сканые лампады, подвешенные к литой Казанской иконе Божией Матери, с ажурными надписями в 2 строки по сторонам образа (ГММК; Русское серебро. 1984. С. 208, 242. № 189; *Чугреева Н. Н.* О прославлении в Моск. Кремле Святейшего



Водосвятная чаша. 1912 г. Мастер Ф. Я. Мишуков (ГММК)

Патриарха Ермогена // Православные святыни Моск. Кремля в истории и культуре России: К 200-летию Музеев Моск. Кремля. М., 2006. С. 95).



Дарохранительница. 1912 г. Мастер Ф. Я. Мишуков (ГТГ)

В числе работ, выполненных Ф. Я. по рис. Щусева, в экспозиции икон в Русском музее им. имп. Александра III в С.-Петербурге (ныне ГРМ) были «филигранные и эмалевые рамы, утварь и вся чеканно-басменая оправа витрин отдела древнерусской живописи» (ГММК ОРПГФ. Ф. 26, ед. хр. 164, д. № 160), а также хорос, подвешенный на цепях в новгородской иконной палате (*Вздорнов Г. И.* Реставрация и наука: Очерки по истории открытия и изучения древнерус. живописи. М., 2006. № 39).

В 1912–1917 гг.— 3-й этап работы мастерской М., ее владельцем стал Ф. Я.; на предметах ставилось клеймо: «Ф. Я. Мишуковъ» или «ФМ» (*Постникова-Лосева, Платонова, Ульянова.* 1983. № 2962, 2982. С. 229). Скорее всего мастерская унаследовала весь инструмент, использовавшийся со времени ее основания (стальной инструмент мастерской М.— чеканы, пуансоны, штихели, сечки и др. в количестве нескольких сотен единиц — хранится в ГИМ; о матрицах для тиснения см.: *Игошев.* 2004. С. 39). Работы мастерской в этот период нередко воспроизводят образцы новгородской драгоценной церковной утвари: это, напр., серебряный потир (ГИМ), сделанный для собора Покрова на Рву и копирующий новгородский серебряный «потир архиеп. Моисея» 1329 г. (ГММК; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 1996. С. 126). В воспоминаниях Ф. Я. упоминал, что в нач. XX в. им были сделаны для собора Покрова на Рву «работы филигранные и басемные» (ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Ед. хр. 164. Д. № 160). Сохранились и др. произведения, созданные Ф. Я. в «новгородском» стиле: басменные оклады икон «Арх. Михаил и ап. Андрей Первозванный», «Сошествие Св. Духа» (ЦАК МДА; *Игошев.* 2004. С. 68–71; *Он же.* 2009. С. 627–629, 645) и проч. (*Игошев.* 2009. С. 64–65. Прил. 2; Кат. 32–34. С. 645–647).

В 1912–1913 гг. Ф. Я. по авторскому рисунку сделал в технике золотой наводки по красной меди украшенные 8 клеймами со священными изображениями и орнаментом входные двери для церкви в нижнем ярусе колокольни, построенной в 1913 г. на Рогожском кладбище в Москве в память распечатывания алтарей 16 апр. 1905 г. Эти двери являются копией сев. дверей сер. XVI в. Благовещенского собора Московского Кремля, но в отличие от оригинала на копии отсутствуют 2 нижних клейма с изображениями 4 ветхозаветных мудрецов и внесены композиционные изменения практически в каждое клеймо. В этом же храме находятся выполненные из золоченого серебра в 1910–1912 гг. в мастерской М. басменный иконостас и 2 напольных подсвечника цилиндрической формы, украшенные растительным орнаментом. Серебряная басма иконостаса, изготовленная на высоком техническом и художественном уровне, копирует лучшие образцы древнерус. басмы XVI в.

В хранении НКПИКЗ имеется серебряная дарохранительница, изготовленная Ф. Я. в 1914 г. по образу малого сиона 1486 г. (см.: Киево-Печерский гос. историко-культурный музей-заповедник: Альбом / Сост.: Ю. Д. Кибальник. К., 1984. С. 225, 243). Для иконы «Свт. Петр, митр. Московский» из Успенского собора Московского Кремля Ф. Я. в 1915 г. сделал серебряный басменный венец. В 1916 г. был изготовлен серебряный золоченый оклад Евангелия (ГТГ. Инв. № 22976), повторяющий серебряный оклад Евангелия 1532–1533 гг. (ГИМ) — вклад Новгородского архиеп. Макария в Пафнутиев Боровский мон-рь (Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 2008. Кат. 59. С. 330–332). В том же году Ф. Я. был руководителем работ по чеканке предметов

внутреннего убранства для Никольского храма в Ялте, построенного архит. В. Н. Максимовым.

Для изделий, созданных по проектам и непосредственно Ф. Я. в нач. XX в., характерно совмещение форм и декора произведений разных эпох. Это стилизации серебряных произведений домонг. Руси, памятников новгородского и псковского серебряного дела XIV–XVII вв., а также произведений московского, ярославского и строгановского узорочья позднего средневековья. В отличие от предметов из серебра ведущих московских ювелирных фирм, таких как фабрики Овчинникова, Хлебникова, Оловянишникова, Курлюкова и др., работы мастерской М. этого периода зачастую повторяли не только стиль, но и утраченные древние технологии изготовления серебряных изделий. Для таких произведений характерно творческое переосмысление и воспроизведение предметов древнерус. церковной утвари. К числу лучших работ Ф. Я. относятся также и предметы, изготовленные в новорус. стиле, где причудливые, плавно текучие, изменчивые формы европ. модерна совмещаются с рус. национальными мотивами орнаментики и элементами раннехрист. символики. Такие изделия, отмеченные высоким художественным уровнем исполнения, являются



Потир.
Между 1912 и 1917 гг.
Мастер Ф. Я. Мишуков
(ГИМ)

новациями, и в то же время они ориентированы на древнерусские образцы.

Ф. Я. был одним из 65 учредителей Об-ва возрождения художест-



Оклад иконы
«Апостолы Петр и Андрей Первозванный».
Между 1912 и 1917 гг.
Мастер Ф. Я. Мишуков (ЦАК МДА)

венной Руси, созданного в марте 1915 г. В 1915–1916 гг. он купил дом на Ириниской ул. (после 1922 — ул. Ф. Энгельса) в Немецкой слободе. Здесь же, в кирпичном 2-этажном с флигелем доме, была и мастерская, которая просуществовала до 1918 г. В 1917 г. Ф. Я. ушел добровольцем в Красную Армию. В 1918 г., после закрытия собственной ювелирной мастерской, он руководил Художественной артелью мастеров-металлистов, работал ювелиром. Ф. Я. принимал участие в деле сохранения древнерус. художественного наследия, являлся основателем научной реставрации металлических предметов, разработал методики консервации уникальных музейных памятников художественного металла (ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Ед. хр. 164. Д. № 160. Авг. 1943). В 1918 г. поступил на службу в Главмузей, состоял членом Всероссийской эвакуационной комиссии, консультантом по вопросам реставрации памятников металла в Гос. мастерских при ГТГ, Музее восточных культур и др. Был экспертом в Комиссии по приемке ценностей Троице-Сергиевой лавры (Записки Ф. Я. по работе по приемке ценностей Троице-Сергиевой лавры с выписками из описей предметов — ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Ед. хр. 106. Утварь Троицкой Лавры), а также в Комиссии по приемке церковного имущества Кремля, делал письменные заключения об исторической и художественной ценности уникальных памятников золотого и серебряного дела. Вместе с И. Э. Грабарем, А. И. Анисимовым и др. специалистами Ф. Я. 14 дек. 1918 г. проводил визуальное исследование сохранности Владимирской иконы Божией Матери и ее драгоценного убора в Успенском соборе Московского Кремля, о чем составлен подробный Акт осмотра иконы (Богоматерь Владимирская. 1995. С. 26–28). Работал в Оружейной палате (с сент. 1918 по июнь 1922 — хранитель; с 1924 по 1935 — научный сотрудник), в 1936–1939 гг. являлся старшим научным сотрудником и художником-реставратором ГИМ. Занимался педагогической деятельностью, готовя художников-металлистов во ВХУТЕМАСе (с 1918), где был профессором (1944–1952) и деканом металлообрабатывающего фак-та; заведовал кафедрой обработки металла в Ин-те прикладного и декоративного искусства (1939–1941); был профессором Московского высшего художественно-промышленного уч-ща (бывш. Строгановское) (1952–1961). Член МОСХ (с 1944; ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Д. № 15).

Научную ценность имеют документы из личного архива Ф. Я. Еще в юности он начал делать обмеры, кальки, зарисовки лучших образцов церковной утвари и храмового убранства, сохранившихся в древних мон-рях и храмах Москвы, Вел. Новгорода, Пскова, Ярославля, Рязани, Суздаля, Кириллова, Ферапонтова, Сольвычегодска, Чернигова, Сергиева Посада, Ст. Руссы, Серпухова и мн. др. городов. Это изображения или фрагменты царских врат, патриарших мест, бронзовых ажурных решеток, богослужебных крестов, киотов, складней, окладов икон и Евангелий, панагий, светильников, колоколов и мн. др. В документах содержатся сведения о типологии, назначении, материалах и технике изготовления. На обмерах часто приводятся резные, чеканные и литые надписи, даются прориси и цветовые раскладки орнаментов и изображений, перерисовываются клейма, отпечатанные на серебре. Изучение этих архивных материалов позволяет получить представление о месте бытования большого числа памятников в нач. XX в., а также идентифицировать их изображения с предметами, сохранившимися в музейных собраниях. Такие материалы имеют большую ценность, поскольку некоторые зафиксированные масте-

ром предметы не сохранились. Напр., Ф. Я. сделал обмеры в масштабе 1:1 ныне утраченного древнейшего бронзового кадила кон. XIV — нач. XV в. из суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря (*Игошев.* 2012. С. 181–184); сохранилось неск. калек и эскизов в цвете (ГММК ОРПГФ. 26. Ед. хр. 173), сделанных Ф. Я. с фрагментов царских врат сольвычегодского Благовещенского собора (бордюрные узоры, киотцы, фрагмент коруны), изготовленных в технике ажурного оловянного литья в посл. четв. XVI в. в лучших традициях новгородского искусства; было «изготовлено ок. 20 медных чеканных «прессформ» с разнообразным орнаментальным узором», копия царских врат предназначалась для храма в С.-Петербурге, устроенного дирекцией Дворянского и Крестьянского банков по проекту архит. А. В. Друкера для своих служащих на Адмиралтейской набережной, д. 12.

Большой интерес представляют описания различных технологических приемов изготовления произведений художественного металла, сделанные Ф. Я. на основании глубоких знаний традиций и опыта практической работы в ряде трудов: «Рабочая тетрадь Ф. Я. Мишукова с записями по истории и технике исполнения эмали, черни...» (рукопись — ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Ед. хр. 174), «Художественная обработка металла» (машинописный экземпляр 1945 г. и типографский экземпляр 1948 г. с правкой автора — ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Ед. хр. 169, 170), а также другие материалы, которые позволяют реконструировать последовательность операций при создании древнерусских памятников художественного металла (в автобиографии указаны также «Статьи по вопросам обработки худ[ожественного] металла в каталоге Загорского музея 1922 г., из Оружейной палаты в 1930, в Ленинградское отд[еление] академии Материальной Культуры 1940 г.» — ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Д. № 15). Ф. Я. оставил многочисленные технологические «наставления», рецептурные записи, где приводятся сведения о составе и способах приготовления припоев, черни, «открасов» и других разнообразных технологических приемах среброделия,— сведения, которые передавались серебряниками из поколения в поколение от средневековья до нач. XX в. В автобиографии Ф. Я. писал, что «наборная филигрань применена мною впервые. Также открыты мною приемы неизвестные нашей и западной науке — золотой и серебряной наводки на красную медь... а также неизвестного Западной Европе ажурного оловянного литья, забытого у нас со времени XVII века и техники «басма»» (ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Д. № 15). Большой пласт письменных и изобразительных материалов, в т. ч. записи технологического характера, содержащиеся в тетрадях и альбомах Ф. Я., до настоящего времени не изучены.

Соч.: Ф. Я. Мишукова: Утварь Троицкой Лавры // Троице-Сергиева лавра. Серг. П., 1919. С. 101–118; Выставка работ металлической лаборатории Оружейной палаты по консервации железа. М., 1930; Реставрация металлических памятников старины // Советский музей. М., 1930. № 1; К вопросу о технике золотой и серебряной наводки по красной меди в Др. Руси // Краткие сообщения ИИМК АН СССР. М.; Л., 1945. Вып. 11. С. 111–114; *Мишуков Ф. Я.* Художественная обработка металла. М., 1948 (типогр. набор с правкой авт., не изд.) // ОРПГФ ГММК. Ф. 170; Золотая насечка и инкрустация на древнем вооружении // Гос. Оружейная палата Моск. Кремля. М., 1954. С. 115–136; Изделия из драгоценных металлов // Русское декоративное искусство. М., 1962. Т. 1. С. 335–374 (соавт.: М. М. Постникова-Лосева); Невидимый припой ювелиров древности // Вопросы декоративного искусства: Тр. МВХПУ. М., 1962. Вып. 2. С. 78–81; Русское золотое и серебряное дело XV–XX вв. М., 1967 (соавт.: Т. Г. Гольберг, Н. Г. Платонова, М. М. Постникова-Лосева); Оловянное ажурное литье в России в XVI–XVIII вв. // УЗ МВХПУ. М., 1969. Вып. 3. С. 96–105.

Арх.: Автобиография Ф. Я. Мишукова // ГММК ОРПГФ. Ф. 26. Д. № 15; Альбом Ф. Я. Мишукова с зарисовками и копиями орнаментов // Там же. Ед. хр. 172; Альбом Ф. Я. Мишукова с зарисовками и копиями орнаментов, набросками с пейзажами // Там же. Ед. хр. 173; Воспоминания Ф. Я. Мишукова // Там же. Ед. хр. 164. Д. № 160.

Лит.: *Мишукова А. М., Родимцева И. А.* О научно-реставрационной деятельности Ф. Я. Мишукова в Гос. Оружейной палате // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1976. Вып. 2. С. 192–203; *Постникова-Лосева М. М., Платонова Н. Г., Ульянова Б. Л.* Золотое и серебряное дело XV–XX вв. М., 1983. С. 225. № 2817; С. 230. № 2997–2999; Русское серебро XIV — нач. XX в. из фондов ГММК / Авт.-сост.: С. Я. Коварская, И. Д. Костина, Е. В. Шакурова. М., 1984. С. 208, 242. № 189; *Малков Ю. Г.* Русские иконы XII–XIX вв. из собраний музеев Советского Союза. М., 1988. Кат. 15; 1000-летие русской художественной культуры: [Кат. выст.] М., 1988; *Смородинова Г. Г.* Золотое и серебряное дело Москвы рубежа XIX и XX вв.: Из собр. ГИМ // Музей: Худож. собр. СССР. М., 1989. Вып. 10. С. 66–67, 71; *Алпатов М. В., Родникова И. С.* Псковская икона XIII–XVI вв. Л., 1990. Кат. 42 [оклад датируется XX в.]; Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Богоматери Владимирской в Москве 26 авг. (8 сент.) 1395 г.: Сб. мат-лов, кат. выст. / Авт.-сост.: Э. Гусева, А. Лукашев, Н. Розанова, Г. Сидоренко. М., 1995; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Художественный металл XI–XV вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. 1996; *Игошев В. В.* Воссоздание технологии изготовления чеканных и басменных окладов рус. икон XVI–XVIII вв.: Исслед., атрибуция и реставрация памятников // Проблемы совр. церк. живописи. М., 1997. С. 174–175; *он же.* Экспертиза двух серебряных кадил из ГИМ и ЯМЗ // Экспертиза и атрибуция произведений изобразительного искусства: Мат-лы V науч. конф., 1999 / ГТГ. М., 2001. С. 210–216; *он же.* Экспертиза группы серебряных басменных окладов икон из музейных собр. России: XVI в. или нач. XX в.? // Там же: Мат-лы VIII науч. конф., 2002. М., 2004. С. 38–54; С. 41. Кат. 2; *он же.* Каталожное описание и атрибуция серебряного оклада иконы «Арх. Михаил и ап. Андрей Первозванный» // «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. М., 2004. С. 68–70; *он же.* Церковная утварь и предметы храмового убранства // Древности и духовные святыни старообрядчества / Ред.: Е. М. Юхименко. М., 2005. С. 175–187; *он же.* Драгоценная церк. утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород, Ярославль, Сольвычегодск. М., 2009. С. 54–68, 622–658; *он же.* Ювелирная мастерская Мишуковых и ее связи со старообрядческой традицией // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост.: Е. М. Юхименко. М., 2010. Вып. 4. С. 637–651; *Федотов А. С.* Древнерус. зодчество и поиски нового рус. стиля в архитектуре нач. XX в. // Москва в нач. XX в. М., 1997. С. 244; Золотая кладовая Русского музея. СПб., 1998. Ил. 200. Кат. 252. С. 212; *Крашенинников А. Ф.* Архитектор В. Н. Максимов и его деятельность по церковному строительству // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 354–355; *он же.* Храм свт. Николая в Массандре // Моск. журнал. 2002. № 8. С. 44–47; *Муntян Т. Н.* Фаберже: Великие ювелиры России: Сокровища Оружейной палаты. М., 2000. С. 199. Кат. 53. С. 86; Ил. на с. 87; Синай, Византия, Русь: Правосл. искусство с VI до нач. XX в.: Кат. выст. / Ред.: О. Бадлей, Э. Брюннеп, Ю. Пятницкий. СПб., 2000. С. 206; *Иванов А. Н.* Мастера золотого и серебряного дела в России (1600–1926). М., 2002. Т. 1. С. 410. № 2804; *Шульгина Е. Н., Пронина И. А.* История Строгановского уч-ща, 1825–1918. М., 2002. С. 174–176, 181–185; Религиозный Петербург: Кат. выст. СПб., 2004. С. 380; *Успенская Л. С.* Святыни Покровского собора [храма Василия Блаженного]. М., 2004. С. 19; Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве / Ред.: Е. М. Юхименко. М., 2005; *Юхименко Е. М.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2005; *Антонов В.* Последний храм царской столицы // СПбВед. 2006. Вып. № 230; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008; *Муратов П. П.* Открытия древнего рус. искусства // *Он же.* Рус. живопись до сер. XVII в.: История открытия и исслед. СПб., 2008. С. 329; *он же.* Вокруг иконы // Там же. С. 364–365; *Горшкова В. В., Игошев В. В., Юхименко Е. М.* Идеальный образ рус. модерна: Иконы в окладах из собр. С. Ю. Николаева. М., 2016.

В. В. Игошев

МКРТИ́Ч I ХРИМЯ́Н (Ванеци) [арм. Հայրիկ — почетный титул Айрик — «отец»] (4(16).04.1820, Ван — 29.10(11.11).1907, Эчмиадзин), католикос *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ) (избран в Эчмиадзине заочно 5(17) мая 1892; интронизация 26 сент. (8 окт. 1893), патриарх К-польского патриархата Армянской Церкви (1869–1873); общественный деятель, публицист, церковный писатель. Его отец был купцом, торговал одеждой в Крыму; с этим связано и происхождение фамилии Хримян (Крымский). Начальное образование получил в школах при



Мкртич I, верховный патриарх и католикос всех армян. Фотография. Нач. XX в.

мон-рях Лима и Ктуца (Васпуракан, Зап. Армения, территория Османской империи); в 1842 г. переехал в К-поль (Стамбул), где в 1848–1850 гг. преподавал в ряде арм. жен. школ. В 1847 г. предпринял поездку по Закавказью и Ирану, где посещал арм. общины, совершил паломничество в Иерусалим. В 1851 г. по поручению Армянского К-польского патриарха отправился в Киликию, чтобы ознакомиться с условиями жизни местных армян и изучить состояние арм. учебных заведений. В 1853 г. вернулся в Ван. В февр. 1854 г. в храме монастыря *Ахтамар* принял монашеский постриг и был рукоположен во иерея; 25 марта прочел 1-ю проповедь. М. Х. был воодушевлен идеей сделать центром арм. духовной культуры о-в Ахтамар по примеру о-ва Св. Лазаря в Венеции, где находился орден *мхитаристов*. Однако в условиях османского владычества реализация этого плана оказалась невозможной. В 1855 г. в К-поле М. Х. основал ж. «Арцив Васпуракани» (Орел Васпуракана). В своих статьях самой большой опасностью для арм. народа он назвал его эмиграцию, а высочайшим проявлением патриотизма — возвращение на родину. К-польская паства стекалась послушать его смелые вдохновенные проповеди, в т. ч. толкования Евангелия. Однажды он призвал Ованеса Татьяна, к-рый занимался производством пороха по заказу тур. властей, выслать в Армению партию пороха для самообороны арм. населения, а придворного архит. Карапета Бальяна — отправиться в Армению «для восстановления и реставрации архитектурного наследия своих предков — армянских храмов, крепостей, башен и дворцов». В 1856 г. М. Х. возвратился в Ван; в 1857 г. был назначен настоятелем мон-ря *Варагаванк*, в котором в том же году основал духовную семинарию, в 1858 г.— типографию; продолжил издание ж. «Арцив Васпуракани». В 1860 г. М. Х. посетил регионы Вост. Армении, входившие в состав Российской империи, побывал в Тифлисе.

В 1862 г. М. Х. получил должность настоятеля мон-ря Сурб-Карапет. Здесь он основал духовную семинарию и стал выпускать газ. «Тарони Арцвик» (Орленок Тарона), к-рая выходила раз в 2 недели. Современники окрестили ее «птенцом Орла Васпуракана». В знак всенародной любви и уважения М. Х. стали именовать Айрик. Редактором издания стал любимый ученик М. Х. ученый-филолог еп. Гарегин Срвандзтян. В Васпуракане и Тароне М. Х. встал на защиту прав арм. населения, к-рое подвергалось политическому и экономическому гнету со стороны тур. властей. В результате своей деятельности он приобрел среди местных чиновников репутацию неблагонадежного лица, и, как следствие, школа и типография в Тароне по распоряжению османского правительства были закрыты.

В 1868 г. в Эчмиадзине М. Х. был возведен в сан епископа. В 1869–1873 гг. занимал пост Армянского К-польского патриарха, на котором продолжал активную борьбу против эксплуатации и насилия по отношению к армянам в Османской империи. Направил тур. властям протестную петицию, составленную на основании многочисленных фактов нарушения прав армянского населения. В 1873 г. в условиях углубляющегося конфликта с османским правительством М. Х. объявил о сложении с себя сана патриарха.

В 1878 г. М. Х. возглавил арм. делегацию, отправленную из К-поля на Берлинский конгресс. Однако армян не допустили к участию в работе конгресса; не позволили присутствовать даже на том заседании, где рассматривалась 16-я ст. русско-тур. Сан-Стефанского мирного договора, затрагивавшая интересы арм. населения. По возвращении в К-поль М. Х., обратившись к собравшемуся в кафедральной церкви католикосата народу, образно описал события на конгрессе. Он, в частности, сказал, что в Берлине раздавали харису (арм. национальное блюдо из пшеницы и мяса) из огромного котла, представители разных народов подходили и черпали свою долю. Но ложка арм. делегации в отличие от железных черпаков других оказалась бумажной, она обмякла и застряла в харисе, и потому армянам не досталось ничего. Использованная М. Х. метафора символизировала насущную необходимость вооружаться и вступать на путь национально-освободительной борьбы.

В 1879 г. М. Х. был избран духовным предводителем (прелатом) Вана; в 1880 г. открыл там сельскохозяйственное уч-ще; оказал содействие созданию арм. тайных орг-ций «Сев хач» (Черный крест) в Ване и «Паштпан айреняц» (Защитник Отечества) в Карине, целью к-рых была активизация национально-освободительного движения. Тур. правительство, связывая деятельность М. Х. с освободительной борьбой армян, в 1885 г. лишило его статуса духовного предводителя Вана и отозвало в К-поль, где он был избран председателем церковного собрания К-польского Армянского католикосата. После демонстрации, организованной армянами в к-польском арм. квартале Кумкапы (15(27) июля 1890), католикосат направил тур. правительству 2 протеста с описанием и осуждением действий властей по отношению к армянам. В ответ на это тур. диван выслал М. Х. из столицы и предписал ему отправиться в Иерусалим и более не возвращаться.

5(17) мая 1892 г. в Эчмиадзине заочно М. Х. был избран католикосом ААЦ. Благодаря усилиям российских дипломатов султан Абдул-Хамид II спустя 13 месяцев после избрания М. Х. согласился снять с него бремя тур. подданства, после чего



Мкртич I, верховный патриарх и католикос всех армян. Портрет. 1906 г. Худож. Вардгес Суренянц (Национальная галерея Армении)

имп. Александр III по закону официально смог утвердить избрание М. Х. Из Иерусалима М. Х. отправился в Европу и затем через Россию доехал до Эчмиадзина. 26 сент. (8 окт.) 1893 г. в кафедральном соборе Эчмиадзина состоялась церемония интронизации М. Х.

На посту католикоса М. Х. с прежним усердием продолжал защищать права арм. населения в Османской империи, организовывал сбор пожертвований и оказывал материальную помощь беженцам из Зап. Армении, которые переезжали в Вост. Армению и др. регионы Российской империи. В 1895 г. посетил С.-Петербург и обратился к имп. Николаю II с просьбой содействовать проведению османским правительством реформ в Зап. Армении.

На страницах офиц. печатного органа Эчмиадзина ж. «Арарат» (1894. № 3) под именем одного из героев Аварайрской битвы 451 г., Аршена Ереци, М. Х. выступил с речью о проблемах образования духовенства и образования вообще, затронул др. аспекты жизни духовного сословия, поднял вопросы о нежелательности разводов и повторных браков овдовевших священников. В 1896 г. М. Х. начал подготовку критического издания армянского канонического текста Свящ. Писания. Для сличения и определения лучших вариантов чтения текстов были отобраны 8–9 рукописей собрания эчмиадзинского *Матенадарана имени Месропа Маштоца*. В качестве пробного образца был издан 1-й печатный лист (18 страниц) начальных глав кн. Бытие. Это важное начинание было прервано в 1903 г. из-за возросшего давления имперских властей на арм. общины.

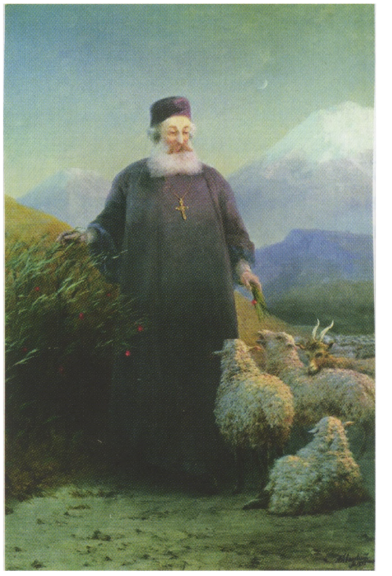
12 июня 1903 г. был обнародован указ имп. Николая II о национализации арм. церковных имуществ и закрытии арм. школ. М. Х. запретил священнослужителям подчиняться указу и принимать участие в учете, протоколировании и конфискации гос-вом церковного имущества. То же распоряжение дал и католикосат Эчмиадзина. М. Х. неоднократно обращался к генерал-губернатору Кавказа кн. Г. С. Голицыну с просьбами организовать его поездку в С.-Петербург для личной встречи с имп. Николаем II. Голицын, который являлся одним из инициаторов принятия этого закона, неизменно отказывал М. Х. Только благодаря взвешенной политике М. Х. сопротивление армян имп. указу не вылилось в массовые выступления против империи. Умело направляя протестное движение, М. Х. и его соратники добились отмены указа. 1 авг. 1905 г. имп. Николай II подписал указ о возвращении Армянской Церкви конфискованного имущества; были восстановлены в правах и арм. национальные школы. На посту католикоса М. Х. внес значительный вклад в развитие учебных заведений при Эчмиадзине, где провел ряд реформ. Возрос интерес арм. интеллигенции к национальному архитектурному наследию; были отреставрированы нек-рые храмы. Основана 1-я епархия ААЦ в США.

В 1905–1906 гг. в Закавказье произошли крупные столкновения между армянами и азербайджанцами. М. Х. занялся организацией самообороны арм. населения, одновременно всеми силами стараясь затушить разгорающееся пламя взаимной ненависти и прекратить кровопролитие.

Незадолго до смерти М. Х. направил арм. делегацию на 2-ю Гаагскую мирную конференцию (июнь—окт. 1907) с поручением рассмотреть возможности безотлагательного разрешения арм. вопроса.

Сочинения. М. Х. был выдающимся проповедником, автором поэтических сочинений, богословских и педагогических трудов. В журнале мхитаристов «Базмавеп» в Венеции в 1848 г. было опубликовано его 1-е стихотворение, предисловие к которому он посвятил вопросам арм. стихосложения. В К-поле в 1850 и 1851 гг. вышли в свет «Приглашение в страну Арарата» и «Приглашение на землю обетованную» — публицистические путеводители для паломников. Первое паломничество берет начало от Араратской долины; затем автор приглашает читателя посетить др. районы Армении, подробно описывая природные богатства и знаменитые святыни страны. Второй путеводитель посвящен Св. земле, Иерусалимскому Патриархату Армянской Церкви и святыням этого региона. Оба повествования составлены от 1-го лица и обращены к читателю, которого М. Х. ведет по пути духовно-поэтического пробуждения, раскрывая тайны земли армянской и земли обетованной.

«Жемчужина царства небесного» (Маргарит аркайутян еркри. К-поль, 1866) представляет собой толкование на Нагорную проповедь из Евангелия от Матфея (Мф 5–7), разъяснение ее морально-этических предписаний. Как в этом, так и в др. трудах, посвященных Свящ. Писанию, М. Х. избегает аллегорических иносказаний, беря за основу традиции гомилий свт. Иоанна Златоуста. Толкования М. Х. так же просты, как народные наставления и нравоучения.



Верховный патриарх и католикос всех армян Мкртич I у Эчмиадзина. 1896 г. Худож. И. К. Айвазовский (Феодосийская картинная галерея им. И. К. Айвазовского)

Этот труд М. Х. преподнес в дар св. престолу Эчмиадзина по случаю своего рукоположения во епископа.

В кн. «Страстная неделя и Проповедь Креста» (Верчин шабат ев Хачи чарэ. К-поль, 1876) описан Крестный путь Спасителя, к-рый вспоминается на Страстной седмице: от Тайной вечери и Гефсиманского моления до Воскресения Христова, торжества и победы Креста.

Кн. «Таинство времени» (Жаманак ев хорурд юр. К-поль, 1876) представляет собой философские размышления о неотвратимом течении времени, где чувствуется влияние 3-й гл. *Екклесиаста книги*. Время здесь предстает не только как духовно-философская категория. Автор связывает его с судьбоносным событием — ожидаемым принятием конституции в Османской империи. Рассматривая исторический путь от Рождества Христова до 1876 г., когда был представлен проект конституции, М. Х. обращается к Основному закону и определяет главные направления его действия в провинциях Армении.

Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. в Зап. Армении произошла массовая резня армян. В связи с этими событиями М. Х. издал брошюры «Скорбная весть из Вана» (Ван гуйж. 1877) и «Трагические известия из Армении» (Айгуйж). Оправдались самые серьезные опасения М. Х.; связанные с конституцией волнения турок переросли в армянские погромы. В брошюре «Скорбная весть из Вана» он пишет, что Конституции Османской империи во что бы то ни стало была необходима жертва, и в жертву ей был принесен арм. народ.

Три последних труда М. Х.— сборники религиозно-этических поучений, к-рые имеют ярко выраженную социальную направленность. Первый из них, «Семья по образу рая» (Драхти энтаник), состоит из 18 проповедей. Три первые проповеди посвящены библейским сюжетам от Адама и Евы до Ноя. Согласно концепции армянской средневековой историографии, армяне произошли от сына Ноя Иафета, поэтому, начиная с 4-й проповеди, история человечества излагается М. Х. как история армянского народа. От одной сюжетной линии к другой прослеживается путь становления традиции армянской семьи. Главная идея книги состоит в том, что под крышей каждого армянского дома должна жить воистину райская семья, а само понятие семейного счастья есть не что иное, как райское блаженство.

Сборник проповедей «Сирах и Самуил» (1878) затрагивает вопросы социальных отношений. Сирах, как мудрый и заботливый отец, обращается к своему сыну Самуилу. В 13 частях этого сочинения с позиций библейских заповедей и христианской морали рассматриваются проявления социального неравенства, несправедливого общественного устройства и др.

Третий сборник М. Х. «Дед и внук: беседы для деревенской молодежи» (Папик ев торник. Эчмиадзин, 1894) был рассчитан на читателей, живших в арм. провинциях. В нем М. Х. делится своим жизненным опытом. Патриарх, как простой селянин, деревенский старик, ведет беседу со своим внуком. Основные задачи книги — воспитание молодежи в духе истинной любви к своей земле, передача молодым навыков земледельческого труда, рассказ о годовом цикле сельскохозяйственных работ, забота о том, чтобы арм. крестьянин не расставался со своей землей, а еще сильнее ощущал связь с тысячелетними корнями древнего народа. Эта мысль отчетливо прослеживается в сцене, редкой по силе и красоте символических образов, в к-рой после венчания внука в церкви дед в поле берет с внука клятву в том, что он никогда не предаст, не оставит ни жену, ни родную землю. В лит. описаниях М. Х. выступил как мастер художественного слова, воссоздавший чистые и возвышенные образы Армении. Однако в этих беседах отчетливо слышатся и тревога, и боль осознания эмиграции как величайшей трагедии арм. народа. Книга вводит читателя в мир безыскусной красоты и мудрости деревенской жизни.

Соч.: Полное собрание сочинений. Н.-Й., 1929 (на арм. яз.); Сочинения. Ер., 1992 (на арм. яз.). Лит.: *Габриэлян С.* Хримян Айрик. Нью-Йорк, 1892 (на арм. яз.); Католикос всех армян Хримян Айрик. Тифлис, 1893; *Магакия Орманян, патр.* Национальная история. Иерусалим, 1927. Т. 3 (на арм. яз.); *Ачемян А.* Айрик армян. Тавриз, 1929 (на арм. яз.); *Ованнисян Р.* Западноарм. национально-освободительное движение и организация Защитники Отечества. Ереван, 1965; *Нерсисян М. Г.* Происхождение Армянского вопроса // История армянского народа / Под ред. М. Г. Нерсисяна. Ереван, 1985². С. 273–280; *Торгом Гушакян, патр.* Хримян Айрик, Антилиас, 1990 (на арм. яз.); *Костандян Э.* Мкртич Хримян: Обществ.-полит. деятельность. Ер., 2000 (на арм. яз.); Христианская Армения: Энциклопедия. Ер., 2002. С. 745–747 (на арм. яз.); *Тунян В. Г.* Патриаршество Хримяна Айрика: 1893–1907. Эчмиадзин, 2013 (на рус., арм. языках).

В. Деврикян

«МЛЕКОПИТА́ТЕЛЬНИЦА»

[греч. Γαλακτοτροφούσα; лат. Lactans], извод икон Божией Матери в христианской иконографии, включающий изображение Богородицы, кормящей грудью Младенца Христа.

Формирование иконографии и ранние изображения. В античных культурах был широко распространен образ матери, кормящей младен-



Женщина, кормящая младенца. Глиняная фигурка. V в. (Музей Израиля, Иерусалим)

ца, или богини, кормящей своим молоком смертного; он встречается в искусстве монументальных и малых форм — на храмовых рельефах, в росписях гробниц, в вотивных статуэтках. Особую разновидность этих изображений представляет образ егип. богини Исиды, сидящей на престоле и кормящей сына Гора. Множество таких статуэток, выполненных в различных материалах, находится в крупнейших собраниях мира (Египетский музей, Каир; ГЭ; Лувр, Париж; Музей Уолтерс, Балтимор); примечательно, что они могли храниться в христ. церковных ризницах, возможно из-за сходства с образом Божией Матери «М.» (напр., фаянсовая фигурка IV–



Женщина, кормящая младенца. Рельеф надгробной плиты. IV–V вв. (Музей Боде, Берлин)

I вв. до Р. Х., Музей кафедрального собора в Вюрцбурге). В римскую эпоху, в частности в период прав-



Пресв. Богородица с Младенцем. Роспись часовни в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан). VII в.

ления императоров Траяна и Диоклетиана, образ воспроизводился на монетах. Т. о., извод «М.», соединивший в облике Богородицы образы царицы и матери как источника жизни, мог сохранить некоторые особенности изображения дохрист. божеств.

Образы, близкие к «М.», происходящие со Св. земли и из античных провинций Римской империи, могут носить иной характер — вотивный или мемориальный, как, напр., изображение жены с младенцем на коленях в римских катакомбах (II — нач. IV в.) или глиняная фигурка женщины с египетской прической, кормящей грудью младенца, из Бейт-Шеана (V в., Музей Израиля, Иерусалим), надгробная плита из Файюма с контррельефным изображением жены на высоком престоле с младенцем у правой груди, которую она поддерживает рукой у его губ (IV–V вв., Музей позднеантичного и визант. искусства в Музее Боде, Берлин; *Wessel.* 1963. Taf. 5; *Effenberger.* 1977; Mother of God. 2000. P. 238. Ill. 185), или иносказательный — фрагмент мозаичного пола из синагоги (?) в Беэр-Шеме, Зап. Негев (V в.), с круглым медальоном, внутри которого представлена сидящая женщина в головной повязке, держащая между коленями младенца у правой груди (Cradle of Christianity / Ed. by Y. Israeli, D. Mevorah. Jerus., 2000. P. 114, 150–153, 223).

Наиболее ранние изображения Божией Матери в изводе «М.», восседающей на престоле, датируются VII в. и сохранились в апсидах егип. монастырских храмов и часовен. Образ «М.» может быть небольшим по размеру, вписанным в маленькую нишу, как в монастыре св. Иеремии в Саккаре: в келье 1725 и капелле А (Коптский музей, Каир); в мон-ре аввы Аполло, в нише кельи 30. Образ может быть монументальным: Божия Матерь окружена фигурами ангелов и святых, стоящих в архитектурных декорациях, арках, увешанных светильниками,— как, напр., в сев. нише церкви в Красном мон-ре близ Сохага; в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун в росписи одной из колонн часовни. По мнению Т. Ф. Мэтьюса и Н. Мюллера, появление образа «М.» в нишах егип. келий и монастырских храмов демонстрирует связь с личным почитанием образов Божией Матери и отчасти указывает на продолжение местных традиций. Образ «М.», сидящей на престоле в окружении ангелов, или в нише, рядом с к-рой стоит апостол (Ее образ подписан по-гречески: «Святая Мария»), сохранили миниатюры арабо-копт. иллюминированных кодексов IX–X вв. (NY Morgan. 612. Fol. 1v, 892–893 гг.; 574. Fol. 1v, 887–898 гг.; Lond. Brit. Mus. Orient. 6782. Fol. 1v, 989–990 гг.).

Некоторые исследователи визант. иконографии, напр. Н. П. Кондаков, считали, что иконография «М.», появившаяся в Египте, была неизвестна в Византии, но популярна на Западе и вошла в круг правосл. сюжетов лишь в позднее время благодаря итало-критским влияниям и через заимствования из западноевроп. живописи (*Кондаков.* 1914). Однако уже В. Н. Лазарев показал, что, хотя памятников с изображением Божией Матери в изводе «М.» могло не существовать в столичном искусстве, они получили достаточное распро-



Пресв. Богородица с Младенцем на престоле, со святыми и ангелами. Роспись церкви в Красном мон-ре. VII в.

странение на византийской периферии (*Лазарев.* 1971). Э. Катлер, отметив факт упоминания извода «М.» в византийских сочинениях, пришел к выводу, что иконография «М.» была хорошо известна в К-поле (*Cutler.* 2000. P. 168). Свидетельство того, что образ «М.» имел хождение в доиконоборческий период, содержится в 1-м послании в защиту иконопочитания (кон. 20-х гг. VIII в.) Григория II, папы Римского, к византийскому имп. Льву III Исавру. Среди образов, присутствующих в церкви

и вызывающих «сердечное сокрушение» молящегося, автор упоминает «изображения чудес Господа Иисуса Христа, а также изображения святой Его Матери, имеющей на руках питающегося млеком Господа и Бога нашего» (ДВС. Т. 7. С. 18). Извод «М.» в тексте ставится в один ряд с такими распространенными в храмах изображениями, как циклы чудес и Страстей Господних, образы ангелов, ветхозаветные сюжеты.

За пределами Египта самое раннее сохранившееся изображение Божией Матери в изводе «М.» находится среди росписей кон. VII–IX в. в т. н. гроте Христа Пантократора на горе *Латрос* (совр. Турция), возможно выполненных выходцами из Египта (*Ruggieri V., Zäh A.* Visiting the Byzantine Wall Paintings in Turkey. R., 2016. P. 69).

Развитие иконографии в Византии. Как считают Д. Мурики и вслед за ней А. Вейл Карр, характерные для извода «М.» детали в жестах Христа и Богоматери, в Их одеждах и атрибутах могли сформироваться в Византии в кон. XI — нач. XII в. под влиянием евхаристических споров. Обсуждение разных аспектов догматических вопросов, касающихся того, Кем является в литургической жертве Спаситель, могло повлиять на введение в иконные композиции тех или иных элементов, указывающих на степень человечности или Божественности Христа, на роль Божией Матери в Боговоплощении и Жертве. Так, образ «М.», сидящей с Младенцем на осле, которого ведет прав. Иосиф, как деталь композиции «Бегство в Египет» встречается на иконе «Рождество Христово» из Синайского мон-ря (XI в.), где соединены различные эпизоды НЗ, сопровождавшие рождение Спасителя; в росписи ц. Оморфи-Экклисия на о-ве Эгина (1286) в сцене «Рождество Христово» в центре размещена не лежащая фигура Божией Матери, а сидящая и кормящая грудью туго спеленутого Еммануила; как и в росписях египетских монастырей, Она придерживает грудь рукой. Образ «М.» встречается на печатях Романа, митр. Кизика (2-я пол. XI в., экземпляры в ГЭ и других собраниях; *Cotsonis J.* The Image of the Virgin Nursing (Galaktotrophousa) and a Unique Inscription on the Seals of Romanos, Metropolitan of Kyzikos // DOP. 2011/2012. Vol. 65/66. P. 193–207).

Византийские иконы «М.», как правило, небольшого размера и предназначены для личного моления. Три византийские иконы «М.» сохранились на Синае, их самая ранняя датировка относится к сер. XIII в. На небольшого размера иконе 2-й пол. XIII в. Богоматерь, изображенная по пояс, облачена в вишневый мафорий (Byzantium: Faith and Power. N 215. P. 356–357). Она приподнимает Сына, прижимая Его к груди. Акцент на буд. Страстях сделан благодаря одежде Младенца в виде прозрачных тканей-пелен. На иконах, написанных под итал. влиянием, напр. на иконе «М.» 2-й пол. XIII в. (Византийский музей, Афины; Mother of God. 2000. P. 143. Pl. 86), одеж-



Пресв. Богородица с Младенцем. Икона. 2-я пол. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины, Синай)

ды Богоматери изменяются: расшитое золотом красного цвета платье струится складками, рыжие волосы покрыты прозрачной фатой, поверх которой надет черный мафорий с золотыми узорами. Матерь Божия поддерживает Младенца обеими руками, представляя Его молящимся, как, напр., на иконе, приписываемой итал. мастеру XIV в. (ЦАК МДА). Перекрещенные ножки Младенца, нагие или покрытые гиматием, указывали на страдальческую смерть Христа или Его положение во гроб.

Вместе с тем в XII–XIII вв. в изводе «М.» могли изображать не только Богородицу, но и др. св. жен. Образ прав. Елисаветы, кормящей младенца Иоанна, встречается в рукописи Гомилий Иакова Коккиновафского 2-й четв. XII в. в цикле Жития св. Иоанна Крестителя (Vat. gr. 1162. Fol. 159) и является редким сохранившимся примером использования



Пресв. Богородица с Младенцем. Икона. 2-я пол. XIII в. (Византийский музей, Афины)

иконографии «М.» в к-польском искусстве. На Балканах в изводе «М.» могли изображать праведных Анну (росписи ц. вмч. Георгия в Курбинове, 1191) и Елисавету (росписи ц. 40 мучеников Севастийских в Велико-Тырнове, ок. 1230).

Нартекс ц. Пресв. Богородицы Одигитрии в Печской Патриархии (ок. 1337, Косово и Метохия) украшает композиция с сидящей на престоле Божией Матерью Млекопитательницей, Которой поклоняются 2 ангела, стоящие перед престолом и позади него. Младенец Христос, сидящий на правом колене Пречистой Девы, облачен в царские одежды, в золото и багряницу, в Его левой ручке — свиток, десницей Он поддерживает питающую Его грудь. Богоматерь правой рукой обнимает Сына. За спинкой престола, украшенного белой расшитой завесой, виден алтарный киворий с висящей лампадой. Данное изображение может трактоваться не только в контексте истинности Боговоплощения, но и как символ Причастия, приобщения к Божественной благодати и вечной жизни через Христа (*Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки визант. иконографии XI–XIII вв. М., 2000. С. 63. Примеч. 48). В росписи 1356–1360 гг. ц. Рождества Пресв.

Богородицы мон-ря Матейче близ Скопье (Республика Македония) образ Божией Матери, кормящей Младенца Христа, представлен среди сцен Акафиста: Богородица изображена в рост, стоящей в мандорле, Ей поклоняются ангелы и серафимы.

Икона «М.» с острова Родос кон. XIV — нач. XV в. представляет поясной образ Богоматери с Младенцем, сидящим на Ее левой руке. Правую руку Богоматерь держит перед Собой, что напоминает извод «Одигитрия». К классическим образцам к-польской живописи 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в. восходит икона «М.» работы А. Рицоса или мастеров его круга (собрание Р. Андреадиса, музей Бенаки, Афины), на которой Богородица обеими руками поддерживает Младенца, Оба смотрят на молящегося, Младенец держится ручками за грудь. Изображение сопровождается эпитетом «Всепетая», что указывает на влияние гимнографических текстов и соединяет извод «М.» этого времени с таким изводом, как «О, Всепетая Мати» (см. ст. *Арапетская икона Божией Матери*).

Как деталь композиции «Бегство в Египет» образ «М.» встречается



Пресв. Богородица с Младенцем на престоле, с поклоняющимися ангелами. Роспись ц. Пресв. Богородицы Одигитрии в Печской Патриархии. Ок. 1337 г.

в иконописи мастеров ВКЛ, напр. на иконе из собрания Церковно-археологического музея при Свято-Богородицком братстве из совр. г. Хелм, Польша (1-я пол. XVII в., НКПИКЗ). Под влиянием европ. живописи формируется композиция, в к-рой Богоматерь сидит на лунном полумесяце и облаках, кормит лежащего на Ее коленях спеленутого Младенца, ангелы венчают Ее короной, как на иконе Э. Дзафурнариса (кон. XVI — нач. XVII в., мон-рь св. Феодоров, о-в Керкира (Корфу)). Известны более поздние варианты этого извода с упрощенной композицией, где стукковый, раскрашенный золотистой краской рельеф на полумесяце и ризах Богоматери воспроизводит оклад, напр. на греч. иконе 1750 г. (частное собрание). Сохраняются и схемы, сложившиеся в поздневизант. искусстве, прежде всего это видно на иконах афонского письма, напр. на иконе «М.», где Богоматерь коронуют летящие ангелы (1728, иконописец мон. Макарий I, Византийский музей, Фессалоника).

Развитие иконографии в Зап. Европе было обусловлено, с одной стороны, символическими параллелями между молоком Богородицы и кровью Христовой в схоластическом богословии, с др. стороны, аспектами личного почитания Божией Матери, усилившегося с XIII в. (акцент на Ее человеческой природе, представление о Ней как об идеальной Матери не только Спасителя, но и всего человеческого рода; *Schaefer.* 2014. P. 12). В монументальной храмовой декорации образ «М.» известен в убранстве фасадов итал. церквей: на рельефе портала собора Сан-Руфино в Ассизи (центральный люнет, 1140–1253), на мозаике фасада римской базилики Санта-Мария-ин-Трастевере (кон. XIII в.).

В Центр. и Юж. Италии извод «М.» получил большое распространение и был воплощен в различных вариантах иконографии и в разной стилистике. Он встречается уже с кон. XII в. на почитаемых иконах городов и мон-рей в областях Калабрия, Абруццо, Апулия — районах, издавна входивших в состав Вел. Греции, а в средневековье сохранявших тесные экономические и торговые связи с Восточно-Римской империей, позднее с Византией. Являясь святынями мон-рей и городских коммун, эти иконы, как правило, отличаются большими размерами (80 см — 2,5 м). Часть икон повторяла образ «М.», известный в памятниках Синая и близкий к культуре Кипра. Поясное изображение Богоматери в мафории с Младенцем в прозрачных одеяниях, перевязанных красной лентой, воспроизведено на иконе Божией Матери (Madonna del Pilerio) из собора в Козенце (2-я пол. XIII в., Национальная галерея в Козенце). Богоматерь на иконах «М.» может быть изображена сидящей на троне и облаченной в мафорий, с обнаженным Младенцем, как на иконе из ц. Сан-Франческо в Аверсе (2-я пол. XIII в.), или с Младенцем в хитоне золотистого цвета с алой перевязью, как на иконе Божией Матери (Madonna della Cantina) из епархиального музея Гаэты (70-е гг. XIII в.). Жесты Еммануила всякий раз могут различаться: Он может благословлять правой рукой и держать в левой свиток, может держать цветок лилии (на иконе из Аверсы),

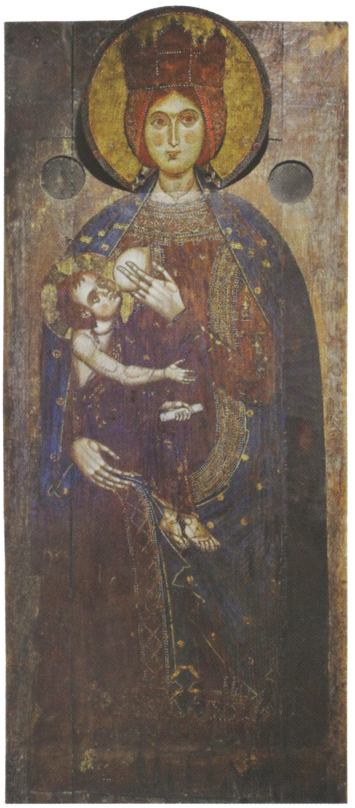


Пресв. Богородица с Младенцем. Икона. 2-я пол. XIII в. (ц. Сан-Франческо в Аверсе)

может обхватывать грудь Богоматери обеими руками (на иконе из Козенцы). Для этих икон характерно изображение неск. головных покровов Богоматери — красного или голубого цвета поверх мафория, в чем видится влияние кипрской святыни — Киккской иконы Божией Матери. Эта вариативность свидетельствует о подвижности, живом процессе формирования, развития извода «М.» в средние века. К этому же византинизирующему направлению близки иконы из ц. Санти-Косма-э-Дамиано в Пизе (письма́ тосканского мастера, 60–80-е гг. XIII в.; Mother of God. 2000. Cat. 70), из Мола-ди-Бари (поздний XIII в.).

Др. распространенным вариантом в Юж. Италии был извод Млекопитательницы-Царицы, напр. фреска из ц. святых Хрисанфа и Дарии в Филетто близ г. Л'Акуила (1-я пол. XIII в.), на которой Богоматерь сидит на престоле, а Младенец — на Ее левом колене, и икона из аббатства

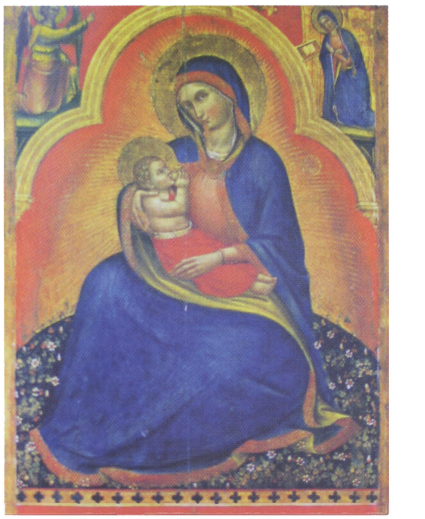
Монтеверджине близ Авеллино в обл. Кампания (сер. XIII в.; Mother of God. 2000. P. 429–430. Pl. 221), основанного паломником на Св. землю Гульельмо из Верчелли. По преданию, икона была написана худож. Гутьеро, к-рый повредил руку на строительстве укреплений г. Аверсы и был исцелен молитвами Гульельмо. Богоматерь изображена стоящей, правой рукой Она поддерживает Младенца, левой — грудь. Ее волосы убраны расшитой сеткой-покрывалом и увенчаны городчатой короной, пурпурные и синие одежды богато расшиты, как и пурпурный гиматий Еммануила поверх прозрачной рубашки с длинными рукавами. Видимо, эта икона послужила образцом при создании аналогичных образов. К числу наиболее почитаемых относится икона из ц. Санта-Мария-ин-Пантанис в Монтереале, обл. Абруццо (2-я пол. XIII в., Национальный музей Абруццо), на к-рой Младенец в том же положении; на иконе повторено изображение коронного убора Богоматери-Царицы, но изменены детали: Матерь Божия облачена не в традиц. мафорий, а в сий с богатым золотым шитьем далматик, наподобие императорского или папского верхнего одеяния, из-под к-рого внизу виден подол белого широкого платья. Деталями коронного убора отличается икона «М.» (Madonna de Ambro) из ц. Санта-Мария-а-Граяно в Фонтеккьо, обл. Абруццо: помимо расшитой жемчугом сетки на волосах корона дополнена длинными подвесками из жемчуга и кораллов (1-я пол. XIII в., Национальный музей Абруццо). По обеим сторонам Божией Матери расположены 2 ангела, что напоминает об изводах к-польских икон. Из ц. Санта-Мария-ад-Криптас в обл. Абруццо происходит и икона «М.», написанная мастером Джентиле да Рокка (1283, Национальный музей Абруццо), где Богородица представлена в обычном мафории сидящей на троне, с Младенцем на левом колене. На всех этих иконах Богоматерь сидит прямо и смотрит перед Собой. К тому же типу Богоматери-Царицы, смотрящей на молящихся, восходит образ «М.» на иконе Божией Матери (Madonna della Catene) в юж. приделе рим. ц. Сан-Сильвестро-аль-Квиринале (сер. XIII в.). «М.» в окружении святых на полях представлена в среднике образа из собора Сан-Марко в Венеции (XIII–XIV вв.). По традиции особое почитание иконам «М.» должны были оказывать молодожены, молодые женщины, ждущие материнства, и кормящие матери.



Пресв. Богородица с Младенцем. Икона. Сер. XIII в. Худож. Гутьеро (Музей аббатства Монтеверджине, Меркольяно)

В 1-й пол. XIV в. в итал. Сиене был создан образ «М.» как вариант Богоматери Смиренной (Madonna dell'Umiltá). В XIV–XV вв. он получил распространение в художественных школах Италии, а также Каталонии, Франции, Богемии и Далмации. Для этого извода, использовавшегося как самостоятельный образ или в составе створчатых алтарей, характерно то, что Божия Матерь кормит Младенца Христа сидя не на престоле, а прямо на земле, напр. фрагмент полиптиха мастера Н. Семитеколо (ок. 1350, ГМИИ), икона из собрания Н. П. Лихачёва (XV в., ГЭ). Земля вокруг Нее может быть покрыта цветами, в чем угадывается райский сад и просматривается связь с гимнографическими образами Божией Матери «как Вертограда заключенного». Образ «М.» часто использовался в небольших алтарных картинах мастеров эпохи Возрождения, предназначенных для личной молитвы. К числу наиболее совершенных художественных образцов той эпохи можно отнести «Мадонну Литта» (Мадонну со щеглом) кисти Леонардо да Винчи (кон. XV в., ГЭ).

Извод «М.», соединяющий темы Воплощения и Распятия, личной молитвы в ожидании Страшного Суда, был распространен и в странах к северу от Италии. В наиболее ранних памятниках чувствуется сильное влияние византийских или южноитальянских образцов. Сидящая на троне «М.», кормящая на коленях Младенца, воспроизведена



Пресв. Богородица с Младенцем (Мадонна «Смирение»). 3-я четв. XIV в. Худож. Джованни да Болонья (Галерея Академии, Венеция)



Пресв. Богородица с Младенцем. Миниатюра из Зайтенштеттенского Миссала. Ок. 1265 г. (N. Y. Morgan. M. 855. Fol. 110v)



Ап. Лука пишет образ Божией Матери. Худож. Рогир ван дер Вейден (Музей изящных искусств, Бостон, США)

на рельефе «Мадонна дома Руперта» – фрагменте алтарной преграды из деп. Мёз, Франция (1149–1158, ныне в музее Гран-Курциус, Льеж). Классическое по пластике изображение окружено надписью из ВЗ (Иез 44. 2), повествующей о вратах, затворенных до Второго пришествия Господня. «М.» изображена на миниатюре Зайтенштеттенского Миссала — рукописи из бенедиктинского аббатства в Зайтенштеттене (Австрия), написанной, возможно, в Зальцбурге (NY Morgan. M. 855. Fol. 110v, ок. 1265; Byzantium: Faith and Power. N 278. P. 468–469). К сходным с византийскими приемам можно отнести пластичное личнóе письмо, классические пропорции фигур; о древнейших истоках извода «М.» как преддверия рая напоминают 2 дерева по бокам престола.

Миниатюры с изображением «М.» получили распространение во франц. и в англо-нормандских рукописях, преимущественно Псалтирей и часословов, со 2-й пол. XII — XIII в. Напр., на миниатюре в Псалтири из Эймсбери (Oxon. All Souls College. lat. 6. Fol. 4v, сер. XIII в.) Богородица изображена кормящей Младенца Христа, сидящей на престоле и попирающей дракона; слева у Ее ног — коленопреклоненная фигура ктитора, в верхней части композиции — ангелы. Особую ветвь извода «М.» составляют изображения в миниатюрах франц. рукописей, иллюстрирующие чудо, описанное в «Зерцалах» Винсента из Бове. Это чудо связано с заболевшим клириком, который молился Богоматери, после чего Она явилась ему и исцелила его Своим молоком (Paris. fr. 316. Fol. 277v, 1333–1334 гг.). Богоматерь дважды показана как «М.»— с Младенцем на руках и у одра больного клирика. Из символики подобных образов проистекает выбор «М.» для изображения Божией Матери на миниатюрах и алтарных картинах, созданных Ж. Фуке по заказу Этьена Шевалье, казначея и придворного франц. кор. Карла VII, напр. на дип-



Пресв. Богородица с Младенцем. Миниатюра из Часослова. 1496–1506 гг. (Lond. Brit. Lib. Add. 18852. Fol. 287v)

тихе из Мулена (ок. 1450, Королевский музей искусств, Антверпен) и на миниатюре из Часослова (1452–1460, Музей Конде, Шантийи). Распространенным в католическом искусстве стало изображение явления Божией Матери с Младенцем Бернарду Клервоскому, или «Чудо лактации».

В Португалии в г. Назаре почитается статуя Богородицы (XIV в. (?)), кормящей Младенца Христа. Согласно местному преданию, в V в. мон. Кириак бежал из Назарета в Испанию, спасая образ от иконоборцев; в 711 г. статуя была перенесена из Испании в Португалию мон. Родриго и в 1182 г. обретена Фуашем Ропинью в ларце в гроте на морском берегу. В XVII–XVIII вв. благодаря этому образу Божией Матери Назаре стал одним из крупнейших паломнических центров Португалии (*Penteado P.* Peregrinos da memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré, 1600–1785. Lisboa, 1998).

Образ Божией Матери «М.» в контексте вифлеемских реликвий «млека Пречистой Богородицы». Несмотря на то что сведения о чтимых образах «М.» имеют легендарный характер, их объединяет прочная связь со Св. землей. Не исключено, что изображения «М.» могли появиться в *Вифлееме,* где почиталось «млеко Пречистой Богородицы» — святыня, происходившая из 3 известняковых пещер. Белая земля из т. н. Пещеры (Вертепа) Рождества Христова почиталась как результат соприкосновения молока, брызнувшего из груди Богородицы после Рождения Христа, с почвой пещеры, которая обрела после этого белый цвет. Согласно припискам к Домострою (в тексте старшего списка 1-й редакции, в дополнении к гл. «О чину свадебном»; РГБ. Ф. 204. № 340), в «Вифлеемском вертепе... источися тогда млеко у Пречистыя от сосец ея на землю и в том месте вскипе земля млечная яко сыр и по вся лета день Рождества Христова кипи аки ключ, а над тем местом во святом алтари святая трапеза и в день Рождества Христова приходит ту иерусалимский патриарх и свещи ту во вертепе в храме том Рождества Христова божественную службу и емлют ту млечную землю со многим благоговением и творя округлоти е напечатае ону страну образ Пресв. Богородицы с Превечным Младенцем а з другую тои [надпись] «млеко Пречистые Богородицы» и взимают и посылают православным царем да князем и святителем и прочим правоверным людем на исцеление» (ЧОИДР. 1882. Кн. 1. Особые приписки. С. XV–XVI). И. Е. Забелин считал эту реликвию разновидностью обычной просфоры (*Забелин.* 2000. С. 17. Примеч. 2), однако правильнее сравнивать ее с евлогиями, глиняными штампами или ампулами, предназначенными для паломников, посещающих храмы, стоящие на местах евангельских событий.

Как «млеко Пречистой Богородицы» также почитались белые фракции пористого камня из Молочной пещеры (Грота), в к-рой Св. Семейство, по преданию, остановилось на пути своего бегства в Египет (теперь в черте Вифлеема; топоним «млечный вертеп» приводят составители описаний св. мест XIX в., указывая, что он находился в неск. шагах от «Вифлеемского монастыря» — базилики Рождества Христова). Третьим

местом происхождения реликвий могла быть пещера *Вифлеемских младенцев*. Согласно Хождению Трифона Коробейникова в 1593 г., «Ирод царь избивал младенцы с матерми за Христа и от матерних сосец млеко течаше на землю; а земля та мягка и бела и старцы Еросалимские называют тое землю «млеко Пречистыя»» (*Забелин*. 1884. С. X; *Моршакова*. 2001. С. 152;



Пресв. Богородица с Младенцем. Икона. XV в. Мастер Андреас Рицос (Музей Бенаки, Афины)

Св. Земля в рус. искусстве: Кат. М., 2001. С. 130; *Стерлигова*. 2003. С. 123).

Реликвии «млека Пречистой Богородицы» имели широкое распространение и почитание во всем христианском мире. «Частица молока блаженной девы Марии» хранилась в имп. дворце в К-поле и в ряду др. святынь была передана во владение франц. кор. Людовику IX Святому в 1247 г. (Грамота Балдуина II о реликвиях Фаросской церкви / Пер. с лат.: Л. К. Масиель Санчес; предисл.: А. М. Лидов // Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники. М., 2006. С. 216). В палеологовское и поствизант. время как «млеко Пречистой Богородицы» почиталась святыня, хранящаяся в Вел. Лавре на Афоне, согласно Сказанию хиландарского старца Исаии (1489; по списку ТСЛ. № 793 — ПДПИ. 1882. Т. 30) и согласно Сказанию о Св. горе Афонской игумена Пантелеимонова монастыря Иоакима (1560–1562), написанному по благословению митр. Макария (ГИМ. Син. № 272. Л. 383–410, скоропись XVII в.; РНБ. Кир.-Бел. № 28 (842). Л. 72 об.— 113, кон. XVI в.; см. также: ЧОИДР. 1846. № 4. С. 332).

В Др. Руси наиболее ранние известные частицы «млека» хранились



Икона Божией Матери «Блаженное Чрево». 1-я пол. XVIII в. (РГИАХМЗ)

в мощевиках из Суздальско-Нижегородского княжества: это наперсные иконы-мощевики кнг. Марии, супруги кн. Даниила Борисовича (1409/10), и кн. Иоанна Данииловича (1413/14), с дополнениями кон. XVII — нач. XVIII в. (оба — в ГММК). Вероятно, уже в XV в. в связи с упадком Суздальско-Нижегородского княжества эти реликвии оказались в Москве и стали частью великокняжеской казны как предметы «личной святости». В XVI в. довольно много частиц «млека» хранилось в мощевиках и крестах, в т. ч. царской принадлежности: в панагии царя Иоанна Грозного с камеей на сардониксе (Москва, сер. XVI в.); в наперсном



Пресв. Богородица с Младенцем. Серебряная тарель. 1701–1710 гг. (ГММК)

кресте-мощевике с литыми «Распятием» и медальонами (сер. XVI в.); в кресте, вложенном в Соловецкий мон-рь старцами Исааком Шаховым и Даниилом Жданьским (1560) наряду с ризами и поясом Богоматери; в складне С. Трусова (1561); в серебряном золоченом напрестольном кресте для Благовещенского собора, вкладе патриарха Филарета (1622, все — в ГММК). В Дворцовых разрядах упоминаются кресты, подаренные «на благословение» царской семье или, наоборот, из царской казны придворным: благословение инокини-царицы Марфы внуку Алексею, буд. царю Алексею Михайловичу; крест-благословение от патриарха Филарета внуку Алексею в честь его рождения (*Забелин*. 2000. С. 18, 19); крест, врученный царем Михаилом Феодоровичем боярину Измайлову в качестве свадебного подарка. В 7131 (1612/13) г. Дворцовые разряды, описывая приготовления к свадьбе царевича Михаила Кайбуловича с М. Г. Ляпуновой, указывают на «вскрыванье» подарка жениху от боярина Ф. И. Шереметева: крест с мощами и др. святынями, среди к-рых на 1-м месте — «млеко Богородицы»; крест был взят у стольника Б. И. Морозова, взамен государь приказал сделать такой же крест, «а мощи таковы ж» (*Он же*. 2003. С. 790). В Образной палате царского дворца, по Описи 1669 г., упоминается «крабица продолговата, невелика, оклеена сафьяном», в к-рой находилось среди др. святынь «млеко», и оставлена помета о том, что 22 сент. 1675 г. «сие млеко положено в животворящеи крест Господень... царевича... Петра Алексеевича»; запись сделана по приказу стольника И. Б. Троекурова; сведения об этом ковчеге сохранились и в записях строительных работ и выдачи материалов из казны в Оружейную палату (Там же. С. 719). В 1638 г. в придел во имя блж. Алексия, человека Божия, собора Алексеевского девичьего мон-ря царем Михаилом Феодоровичем и царицей Евдокией Лукьяновной был вложен серебряный позолоченный крест с «млеком Пречистой» (*Токмаков И. Ф.* Ист. и археол. описание моск. Алексеевского девичьего монастыря. М., 1896². С. 124). Панагия с «млеком святыя Богородицы» в виде креста, серебряная, золоченая, украшенная сканью, жемчугом, находилась в Тульской архиерейской ризнице, куда попала, очевидно, из Коломны при учреждении Тульской епархии (фотография Н. И. Троицкого опубликована: Памятники искусства Тульской губ.: Мат-лы. М., 1913. Вып. 1. С. 23. Примеч. С. 17).

По описи 40-х гг. XVII в., «млеко Пречистой Богородицы» находилось среди святынь в Троице-Сергиевом мон-ре в виде неск. частиц

(РГБ. Ф. 173. II. 225. Л. 93, 94 об.). В Новгороде в составе святынь, вложенных в золотой крест новгородской работы, заказанный митр. Варлаамом Новгородским и Великолукским для новгородского Софийского собора (кон. XVI — нач. XVII в., НГОМЗ) «млеко» находится на 1-м месте. В описи креста 1670/71 г. для новгородского Ростокина Иосифова Предтеченского мон-ря, вложенного его игум. Марфой Пановой, упоминается «часть млека»; «млеко с землею» присутствует среди богатейших вложений в крест, «построенный по обещанию» служащим Новгородского митрополита А. Б. Сназиным для придела Воздвижения Креста Господня ц. прп. Михаила Малеина на Михалицкой ул. (1690, НГОМЗ), и в кресте из Деревяницкого мон-ря (1698, НГОМЗ). В описи новгородского Софийского собора 1749 г. в числе 11 серебряных ковчегов 3-м по счету упоминается ковчег, содержащий «млеко... и часть ризы» (Описи новгородского Софийского собора. Новг., 1993. Вып. 2. С. 44). Этот ковчег упомянут в соборной описи 1833 г.: «В ковчежце маленьком млеко Пресвятыя Богородицы в сосуде стеклянном и часть риз» (Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Опубл.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 596); возможно, это была святыня, привезенная из Зап. Европы. Обилие жидкостных субстанций под именем «млека Пресвятыя Богородицы» из Италии вызывало раздражение среди части рус. духовенства, было отмечено в указе 1721 г. (Духовном регламенте) как «безделие».

В Зап. Европе наиболее ранние упоминания о реликвиях «млека Богородицы» относятся к XI в. (*Clayton M.* The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England. Camb., 2002. P. 138). Всего в Зап. Европе известны ок. 69 мест, где находились реликвии. По крайней мере с кон. XI в. такая святыня хранилась в реликварии в соборе Овьедо, согласно картулярию «Liber testamentorum» (нач. XII в.). Гвиберт Ножанский (между 1116 и 1119) упоминал о частице «млека» среди реликвий Ланского собора (хранилась «in columba cristallina») (*Guibertus de Novigento.* De pignoribus Sanctorum. 3. 3. 4 // PL. 156. Col. 659–660). В англо-нормандском сборнике чудес Девы Марии, составленном Адгаром ок. 1165 г., сообщалось о драгоценном реликварии, сделанном св. Фульбертом, еп. Шартрским, к-рого исцелила Богоматерь с помощью Своего молока (Adgar's Marienlegenden / Hrsg. C. Neuhaus. Heilbronn, 1886. S. 132–135. N 21). Тема исцеления от проказы и др. болезней с помощью струи молока явившейся больному Девы Марии или от Ее статуй развивалась в XIII в. в собраниях Ее чудес, написанных на романских языках. Особым местом почитания реликвий в Италии была ц. Сан-Лоренцо в Монтеварки. Реликвия со св. «млеком» была передана Карлом Анжуйским гр. Гвидо Гверре, правителю Монтеварки, в благодарность за его поддержку в битве при Беневенто (1266). Для ее хранения на рубеже XV и XVI вв. в мастерской семьи делла Роббиа был создан терракотовый реликварий.

Вифлеемские пещеры оставались одним из главных мест паломничества в средневековье и Новое время. Среди изображений, заказанных паломниками и выполненных в технике энкаустической живописи на колоннах базилики Рождества Христова в Вифлееме, сохранился образ Божией Матери в изводе «М.» 30-х гг. XII в. Фрагменты местной глинистой и известняковой почвы, на к-рые ставились оттиски с изображениями Божией Матери с Младенцем, сцены Воскресения Христова и др., в большом количестве привозили из Вифлеема западноевропейские паломники в виде евлогий. Их употребляли как лекарственное средство: разводили в воде и давали пить потерявшим молоко кормящим матерям (*MacGregor A.* Medicinal «terra sigillata»: A Historical, Geographical and Typological Review // A History of Geology and Medicine / Ed.: C. J. Duffin, R. T. J. Moody, C. Gardner-Thorpe L., 2013. P. 123). Молоко, как правило, появлялось в т. ч. благодаря содержащимся в меловой почве химическим микроэлементам. Подобная практика сохранялась вплоть до нач. XX в., о чем свидетельствуют неск. реликвий из коллекции Уэлкома в Музее науки в Лондоне.



Реликвии из Молочной пещеры в Вифлееме. Нач. XX в. (Музей науки, Лондон)

Иконы Божией Матери «М.» на Афоне. Наиболее почитаемый образ Божией Матери в изводе «М.»



Икона Божией Матери «Млекопитательница» («Типикарница») (келия св. Саввы Сербского в Карее, Афон)

находится в Карее в келии Типикарница (там хранился типик, или устав, свт. Саввы Сербского), относящейся к мон-рю Хиландар на Афоне. Название «Типикарница» иногда переносят и на саму икону «М.» (*Кондаков.* 1902). Устное монастырское предание, которое было записано иеросхим. Сергием (Весниным) в 1847 г. и легло в основу Сказаний об иконе, связывает создание образа со Св. землей и, в частности, с именем прп. Саввы Освященного. Перед своей кончиной (532) преподобный оставил образ на попечение братии основанной им лавры близ Иерусалима с наказом в будущем передать его в качестве благословения некоему царственному паломнику из Сербии, соименному прп. Савве. Пророческое завещание исполнилось в 1-й пол. XIII в., когда в Палестину прибыл свт. Савва Сербский, которому братия лавры и вручила икону «М.» вместе с другой

иконой Божией Матери — образом «Троеручица». На обратном пути в Сербию свт. Савва оставил образ «М.» в Хиландарском монастыре на Афоне, поместив его в церкви при карейской келии. В качестве особенности почитания иконы отмечалось ее расположение в иконостасе в местном ряду, справа от царских врат, на месте, более типичном для икон Св. Троицы или Спасителя; икона же Спасителя помещена слева от царских врат. Согласно повести о чудотворных иконах Хиландара XVI в., в то время, видимо, ее называли Иерусалимской: «...которыя ж святыя иконы принес из Ерусалима святыи Сава, архиепископ Сербьский» — и совершали с ней крестный ход на Благовещение (ГИМ. Хлуд. № 147 Д. Л. 94 об.; *Турилов А. А.* Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 524). Празднование образу «М.» было установлено 12 янв.— в день памяти свт. Саввы Сербского.

На иконе в карейской келии представлено поясное изображение Божией Матери с полулежащим на Ее правом локте Младенцем, Которого Она поддерживает обеими руками. Сын обеими ручками обхватывает правую грудь Матери. На голове Богородицы — царский венец, к-рый поддерживают 2 ангела. Иеросхим. Сергий (Веснин), впервые описавший икону, отмечал, что «очертание ликов Богоматери и Богомладенца выразительно, прекрасно в собственном церковном стиле, это лучший образец византийской школы, редкой здесь в настоящую пору» (*Сергий (Веснин)*. 2006. С. 315). Напротив, по мнению Кондакова, отрицавшего существование извода «М.» в визант. искусстве, эта икона «могла быть сербскою копией итальянского оригинала, выполненной в XIV столетии» (*Кондаков.* 1910. С. 38). Лазарев высказал предположение о том, что под слоями записей на иконе из карейской Типикарницы может быть обнаружена живопись визант. письма. А. В. Рындина полагает, что икона или ее прототип могли быть созданы в Дубровнике, находившемся на пересечении культурных традиций Греции, Италии, готического искусства Европы. Б. Милькович связал возможное происхождение иконы с образом «М.» в росписи ц. Пресв. Богородицы Одигитрии Печской Патриархии. Известно, что икона извода «М.» в кон. XVII в. была заказана Максимом, монахом Печской Патриархии, позднее проживавшим при афонской карейской келии (*Миљковић.* 2011). В 2005–2006 гг. была проведена реставрация иконостаса Типикарницы, в т. ч. образа Божией Матери «М.» (*Зековић, Гулан.* 2010).

О почитании иконы на православном Востоке свидетельствуют серб. и греч. списки XVII–XVIII вв. (*Пятницкий.* 2014. С. 169–170; напр., список 1769 г. в собр. ГЭ, см.: Афонские древности: Кат. выст. из фондов Эрмитажа. СПб., 1992. Кат. 54). В XIX в. получили распространение гравированные оттиски с изображением «М.», печатавшиеся для паломников. Медная печатная доска с образом «М.», выполненная афонским иером. Гавриилом с о-ва Скопелос в 1871 г., сохранилась в США в собрании ун-та Дж. Мэдисон в Харрисонберге, шт. Виргиния (*Brooks S. T.* An Engraved Copper Plate of the Virgin Galaktotrophousa: Images from the Holy Mountain in the Modern Age of Reproduction // The J. of Modern Hellenism. 2009/2010. Vol. 27. P. 131–152).

Чтимый список иконы Божией Матери «М.» из карейской Типикарницы находится в др. афонской обители — *Илии пророка мужском скиту* близ Кареи. В 1842 г. монах Ильинского скита Игнатий (Кравченко) получил этот образ от мон. Онисима из мон-ря Ватопед в обмен на список Казанской иконы Божией Матери. Этой же иконой настоятель Ильинского скита иеросхим. Паисий благословил в 1848 г. мон. Игнатия на поездку в Россию для сбора пожертвований. Мон. Игнатий взял икону с собой, во время пребывания в России образ прославился чудесами в Харькове, Туле, Ельце и Москве (*Феннелл, Троицкий, Талалай.* 2011). Московский ктитор Ильинского скита Н. В. Лепёшкин пожертвовал для иконы серебряную позолоченную ризу с жемчугом, в С.-Петербурге к ней были добавлены драгоценные камни на полях; позднее к обороту иконы была прикреплена серебряная пластина с описанием чудес, происшедших от образа (*Пятницкий.* 2014. С. 171–173). Ныне икона помещена перед царскими вратами в Никольской ц. Ильинского скита. Особенностью образа и его списков являются изображения свт. Николая Чудотворца и св. Иоанна Предтечи

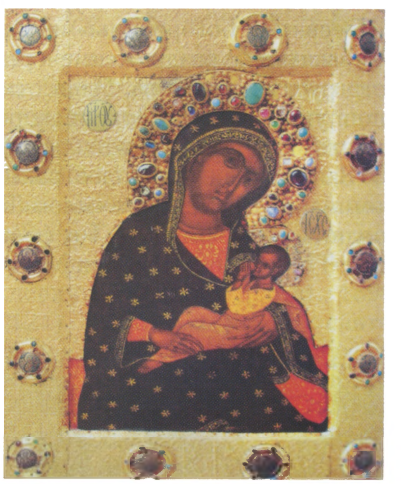


Икона Божией Матери «Млекопитательница». Сер. XIX в. (Ильинский скит на Афоне)

в овальных медальонах на фоне по обеим сторонам от Божией Матери.

Чтимые списки икон «М.» находятся и в др. мон-рях Афона (напр., в *Григория преподобного монастыре* на Афоне) и за его пределами (чтимый образ Божией Матери «М.» написан на сев. стене нижней пещерной церкви в *Герасима Иорданского монастыре* близ р. Иордан, где, по преданию, останавливалось Св. Семейство по пути в Египет).

Иконы Божией Матери «М.» в России. Древнейшим памятником «М.» на Русской земле следует считать икону, прославленную как



Икона Божией Матери «Блаженное Чрево». 40–50-е гг. XVI в. (ГММК)

«Блаженное Чрево» (подробно см. в ст. *«Блаженное Чрево» икона Божией Матери*), или Барловская, к-рая была привезена в Москву в 1392 г. и хранилась в Благовещенском со-

боре Московского Кремля (не сохр.). Красное платье, золотое шитье на платье и подушке, золотые звезды, к-рыми расшит мафорий, и даже шитые узоры, повторяющие араб. вязь, роднят икону с произведениями итал. мастеров XIV–XV вв. С иконы в 40–50-х гг. XVI в. была написана копия, на которую был перенесен



Икона Божией Матери «Блаженное Чрево». 1664 г. Иконописец И. Авксентьев (ГВСМЗ)

оклад оригинала XIII–XV вв.— древнейший образец раннемосковской эмали, скани в соединении с золотоордынской басмой и техникой зерни (некогда в Новодевичьем мон-ре Москвы, ныне в Оружейной палате, ГММК). Л. А. Щенникова, занимаясь историей почитания икон кремлевского Благовещенского собора, собрала все высказанные гипотезы о происхождении Барловской иконы, а также указала, что с нее была сделана икона-список в размер пядницы (наместница) (*Щенникова*. 1999).

По мнению Рындиной, «Богоматерь Барловская» была «обратным переводом Хиландарской Типикарницы св. Саввы Сербского» из карейской келии (*Рындина*. 2002. С. 118). Однако помимо зеркального отображения композиции между образами «М.», происходящими с Афона, и списками икон «Блаженное Чрево» существует ряд иконографических отличий. На Барловских иконах отсутствуют венец, ангелы, фигура Богородицы имеет бóльшую высоту (изображение поколенное, а не поясное) и представлена в иной позе (Мать держит Сына на коленях, в то время как на афонских списках «М.» Младенец чаще полулежит в складках Ее мафория).

Судя по сохранившейся иконе-копии 1664 г. из суздальского Спасова Евфимиева мон-ря (ныне ГВСМЗ), эпитет «Барловская» при названии иконы является не топонимом, а искажением прилагательного «Хабаровская», которым икона обозначалась в инвентарях и описях дворцовых икон и разного имущества в кон. XVI–XVII в. (*Стерлигова И. А.* К истории иконы «Богоматерь Одигитрия Иоасафовская» // Иконографические новации и традиция в рус. искусстве XVI в.: Сб. ст. памяти В. М. Сорокатого / Ред.-сост.: О. А. Дьяченко, Л. М. Евсеева. М., 2008. С. 165–166; *Маханько М. А.* Иконы в царском дворце Московского Кремля сер.— 2-й пол. XVI в. по письменным данным // Московский Кремль XVI ст.: Древние святыни и ист. памятники: Сб. ст. М., 2014. Кн. 2. С. 229–231). Почитание иконы «М.» в кремлевском Благовещенском соборе Москвы привело к созданию прорисей и новых списков, стиль к-рых уже отличался от оригинала, мог быть в духе сев. писем XVII — нач. XVIII в. (прорись Сийского подлинника, иконы из ЦМиАР, из частных собраний) или живоподобного письма, повторяющего стиль мастеров кремлевской Оружейной палаты (икона 2-й пол. XVII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае, икона 2-й пол.— кон. XVIII в. из Вел. Устюга, частное собрание).

Под влиянием западноевроп. и поствизант. образцов к нач. XVIII в. сложился извод «М.», в к-ром Богоматерь показана кормящей Младенца сидя на серпе луны и облаках, в окружении ангелов и в лучах света. На серебряной тарели московской работы из Соловецкого монастыря подобный образ сопровождается текстом: «Богородице Дево, радуйся, Благодатная Марие, Господь с Тобою» (1701–1710, ГММК; *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003. С. 139. Кат. 110). Извод «М.» в таком варианте приобретал родство с изводами «Благодатное Небо», Остробрамской (Виленской) иконы Божией Матери, нек-рыми вариантами икон Божией Матери «Всех скорбящих Радость».

Крестогорская икона Божией Матери. К числу прославленных икон «М.» в России относится образ, обретенный в 1650 г. в урочище Крестогорск близ совр. дер. Раубичи Минского р-на и обл. Один из местных жителей обнаружил икону на высокой сосне, с ее явлением связали окончание войны со шведами. Во 2-й пол. XVII в. на месте явления был построен деревянный храм, а икона помещена над его царскими вратами. В сер. XVIII в. образ был похищен, но возвращен на место в 70-х гг. XIX в. В 1862 г. на месте деревянной церкви был построен каменный костел, в 1866 г. освященный в правосл. Успенскую ц., к-рая действовала до нач. 30-х гг. XX в. Опись имущества церкви 1866 г. упоминала некую икону Божией Матери, написанную на медной доске «размером 5×4 вершка» (*Кукуня О. Г.* Костел, стоящий в облаках: [О памятнике архитектуры — Крестогорском костеле в дер. Раубичи Минского р-на] // Архитектура и строительство. Минск, 2009. № 1/2(200). С. 76–80). В революционное время икона была утрачена.

Чердацкая (Чердатская) икона Божией Матери. Известно, что митр. Иоанн (Максимович), возглавлявший в 1711–1715 гг. Сибирскую кафедру, привез с собой из Чернигова 2 иконы, одна из которых была списком Ильинской Черниговской иконы Божией Матери, другая — образом Божией Матери «М.». В 1714 г. митр. Иоанн передал икону «М.» князьям ясашных татар, крещенных его предшественником митр. Филофеем (Лещинским), с благословением на постройку ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в татар. селище Чердатском на р. Чулым, в 150 верстах от Томска. Икона была написана на полотне, наклеенном на доску в ширину и высоту $1^1/_2$ аршина, на оборотной стороне имелась надпись митр. Иоанна: «Благословляю сию икону в Церковь чердацких татар, недавно принявших святое крещение». Согласно описанию, «Святейшая Матерь изображена на ней чудными и ясными красками, достойными небесной красоты, сидящею в саду под масличными деревьями, окруженными решеткой. В шуйце Своей держит и питает Своим млеком предвечного Младенца Сына Своего» (*Лавров*. 1881. № 19. С. 286–287). Упоминание об изображении сада на фоне иконы может свидетельствовать о ее иконографической близости к поздним (XVIII в.) спискам икон «Блаженное Чрево» (ЦМиАР, ЦАК МДА). Спустя некоторое время после постройки церкви из-за изменения

русла реки татар. селище перекочевало, а храм, где находилась икона, остался почти заброшенным на острове посреди реки. Однако в нач. 30-х гг. XIX в. икона прославилась, избавив жителей соседнего с. Зырянского от падежа скота. В 1835 г. Агапит (Вознесенский), еп. Томский, благословил ежегодный крестный ход с иконой из чердатской церкви в с. Зырянское. В то же время прихожане по инициативе церковного старосты А. Басаргаева закрепили полотно с образом на кедровую дос-



Икона Божией Матери «Блаженное Чрево». 2-я пол. XVII в. (частное собрание)

ку и собрали пожертвования на изготовление медной посеребренной ризы. В 1871 г. церковь дотла сгорела при пожаре, в котором икона, вероятно, погибла. Среди сохранившихся в Сибири списков «М.» известны 2 иконы: в Иркутском художественном музее и в Воскресенском соборе г. Семей (бывш. Семипалатинск), Казахстан. Икона из Иркутского музея восходит по иконографии к образу «Блаженное Чрево», в то время как икона из Семея близка к афонским спискам «М.» (*Прохорова*. 2011).

Списки афонских икон «М.» в России. П. И. Севастьяновым были привезены цветные кальки с афонских икон, в т. ч. с «М.» (*Шевырев*. 1850. С. 3). Еще один список этой же иконы был послан в 1860 г. в Курскую губ. Наряду с иконой «М.» в московском Алексеевском мон-ре почиталась икона Божией Матери «Целительница», с которой было связано древнее чудо исцеления больного ребенка, вскормленного каплей «млека Богородицы» (Сон Богородицы; Цветник; *Глинка Ф. Н.*



Икона Божией Матери «Млекопитательница». 1894 г. (Богоявленский собор в Елохове, Москва)

Таинственная Капля. Берлин, 1861. Т. 1. С. III–IV).

Неск. чтимых списков «М.» связаны с пребыванием прп. *Гавриила Афонского* в Москве и Одессе. В Одессе привезенный прп. Гавриилом список «М.» хранится в Успенском соборе *одесского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря,* на раме иконы помещены частицы риз Спасителя и Пресв. Богородицы (Чудотворные и местночтимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие / Авт.-сост.: игум. Алипий (Светличный). К., 2004. Ч. 1. С. 178–179). Два списка находятся в *одесском во имя святого Илии пророка мужском монастыре,* возведенном как подворье афонского Ильинского скита, в 3-престольном храме во имя прор. Илии (после постройки храма в 1894–1896 главный престол был освящен в честь иконы Божией Матери «М.», ныне в честь этой иконы освящен правый придел церкви). Один из списков — аналойная икона с надписью на обороте, сделанной самим прп. Гавриилом: «Варваре Ивановне Туробовой в память закладки храма Пр. Илии от настоятеля Афонского Ильинского скита Архимандрита Гавриила 10 ноября 1894 г.».

В Москве список «М.» 1894 г. как благословение настоятеля Ильинского афонского скита прп. Гавриила хранится в *Богоявления соборе в Елохове.* Икона находится у правого клироса перед главным иконостасом, она выполнена в характерной для афонской иконописной школы того времени академической манере. На ней Богоматерь держит у груди Младенца, Он лежит на Ее руках в складках красного плата и мафория. Богородицу венчают ангелы в диаконских коротких стихарях, в нижних углах помещены медальоны с образами свт. Николая Чудотворца и св. Иоанна Предтечи (*Любартович В. А., Юхименко Е. М.* Собор Богоявления в Елохове: История храма и прихода. М., 2004. С. 121). Благодаря прекрасному качеству живописи иконописцу удалось передать тесную связь Матери с Младенцем; лику Богоматери придано скорбное выражение, реалистически написана обнаженная грудь, которую обнимает Младенец. Этим икона отличается от копий, на которых св. плоть почти прикрыта, а Божия Матерь показана улыбающейся («Благословение Св. Афонской горы»: К 1000-летию рус. монашества на Афоне: Иконы, рукописи и графика из музейных, библиотечных и частных собр. / Ред.: М. А. Бересенева, Я. Э. Зеленина. М., 2016. С. 69). Подобные иконы могли заключать в себе мощи, как икона ок. 1898 г. из ГЭ (*Пятницкий*. 2014). Извод «М.» указывается в каталогах печатных икон, к-рые в нач. XX в. можно было приобрести через подворья афонского Ильинского скита в России. Копия XIX в. афонской иконы «М.» из Богоявленского собора является храмовым образом в Богородичном Пантелеимоновом Щегловском тульском мон-ре в честь иконы «М.» Почитание афонских списков «М.» могло вызвать новый интерес к изводу, что привело к появлению икон «М.» на рубеже XIX и XX вв., напр. иконы в окладе ок. 1908 г. (частное собр., С.-Петербург).

Лит.: *Шевырев С. П.* Афонские иконы визант. стиля в живописных снимках, привезенных в С.-Петербург П. И. Севастьяновым. М., 1850; Собр. гравированных изображений икон Божией Матери и сказания о них. СПб., 1878. С. 26–28. (ОЛДП; 2); *Лавров А., прот.* Описание иконы Чердацкой Божией Матери и летопись церкви Чердацкой // Томские ЕВ. 1881. Ч. неофиц. № 19. С. 286–291; № 20. С. 316–319; *Забелин И. Е., предисл.* Послание царя Ивана Васильевича к Александрийскому патр. Иоакиму с купцом Василием Позняковым и Хождение купца Познякова в Иерусалим и по иным св. местам 1558 г. // ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. I–XII, 1–32 (отд. паг.); *он же.* Домашний быт рус. народа в XVI и XVII ст. М., 2000. Т. 1. Ч. 2. С. 17; 2003. Т. 3: Мат-лы; *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004 р. С. 172–173; *он же.* Иконография Богоматери: Связи греч. и рус. иконописи с итал. живописью раннего Возрождения.

СПб., 1910. С. 35–39. Рис. 26, 27; *он же.* Иконография Богоматери. СПб., 1914. Т. 1. С. 255–258; Каталог хромолитогр. св. изображений и именных икон, а также живописных икон на кипарисовых досках, книг, брошюр, листков, афонских масл и пр. / Изд. Рус. Ильинского скита на Св. Горе Афон. Од., 1904⁴. С. 8, 18, 19; Сказания о чудотворных иконах Божией Матери, именуемых «Млекопитательница». К., 1908; *Лихачев Н. П.* Ист. значение итало-греч. иконописи, изображения Богоматери в произведениях итало-греч. иконописи и их влияние на композиции нек-рых православных рус. икон / Изд. Имп. Рус. археол. об-ва. СПб., 1911. С. 34, 208–209; *Миљковић-Пепек П.* Умилителните мотиви во византијската уметност по Балканот и проблемот на Богородица Пелагонитиса // Зборник на Археолошкиот музеј. Скопје, 1958. Сб. 2. С. 1–27; *Wessel K.* Koptische Kunst: Die Spätantike in Ägypten. Recklinghausen, 1963; *Ђурић В. Ј.* Дубровачка сликарска школа. Београд, 1963; *Лазарев В. Н.* Этюды по иконографии Богоматери // *Он же.* Визант. живопись. М., 1971. С. 275–329; *Сычев Н. П.* Икона Божией Матери Млекопитательница // *Он же.* Избр. тр. М., 1977. С. 43–61; *Effenberger A.* Die Grabstelle aus Medinet-el-Fajum: Zum Bild der stillenden Gottesmutter in der koptischen Kunst // Forschungen und Berichte Staatliche Museen zu Berlin. 1977. Bd. 18. S. 158–168; *Bonani G. P., Bonani S. B.* Maria lactans. R., 1995; *Langener L.* Isis lactans — Maria lactans: Untersuchungen zur coptischen Ikonographie. Altenberge, 1996; *Williamson B. A.* The Virgin Lactans and Madonna of Humility: Image and Devotion in Italy: Metz and Avignon in the XIII and XIV Cent. L., 1996; *Щенникова Л. А.* Иконы-пядницы и иконы-таблетки придворной церкви // Благовещенский собор Московского Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1999. С. 122–153; Христианские реликвии в Московском Кремле: Кат. выст. М., 2000; *Cutler A.* The Cult of the Galaktotrophousa in Byzantium and Italy // *Idem.* Byzantium, Italy and the North: Papers on Cultural Relations. L., 2000. P. 164–189; Mother of God: Representation of the Virgin in Byzantine Art / Ed. M. Vassilaki. Mil., 2000; *Моршакова Е. А.* Крест воздвизальный // Сохраненные святыни Соловецкого мон-ря: Кат. выст. М., 2001. Кат. 40. С. 150–153; *она же.* Древнерус. мелкая пластика: Наперсные кресты, иконы и панагии XII–XV вв.: Кат. М., 2013. Кат. 41, 42. С. 200–207; *Рындина А. В.* Барийские мотивы в интерпретации образа Николы Чудотворца в России // Искусствознание. М., 2002. Вып. 2/02. С. 117–119; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Ставрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 118–119, 120–121, 123, 124, 126; *Skalova Z.* The Icon of the Virgin Galaktotrophousa in the Coptic Monastery of St. Antony the Great at the Red Sea, Egypt: A Preliminary Note // East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations / Ed. K. Ciggaar, H. Teule. Leuven, 2003. Vol. 3. P. 235–264; *Zibawi M.* L'arte copta: I`Egitto cristiano dale origini al XVIII sec. Mil., 2003. P. 89–90. Ill. 100–102, 144, 145; *Mathews Th. M., Muller N.* Isis and Mary in Early Icons // Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium / Ed. M. Vassilaki. Aldershot, 2004. P. 3–12; *Сергий (Веснин), иеросхим.* Сочинения и письма Святогорца. М., 2006. Т. 1. С. 314–315; Byzantium: Faith and Power (1261–1557). N. Y.; etc., 2006; Православная икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 82–83; *Зековић С., Гулан Ј.* Иконостас испоснице Св. Саве освећеног у Кареји: Конзерваторско рестаураторски радови // Гласник Друштва конзерватора Србије. Београд, 2010. Бр. 34. С. 147–149; *Прохорова Т. В.* Сибирские иконы Богоматери Млекопитательницы // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2011. № 2(27). С. 17–22; *Феннелл Н., Троицкий П., Талалай М.* Ильинский скит на Афоне. М., 2011. С. 41, 55, 157–159; *Миљковић Б.* Икона Богородице Галактотрофусе из испоснице Св. Саве у Кареји // На траговима В. Ј. Ђурића / Уред. Д. Медаковић, Ц. Грозданов. Београд, 2011. С. 177–184; *Ene D-Vasilescu E.* A Case of Power and Subversion?: The Fresco of St. Anna Nursing the Child Mary from the Monastery of Zaum // Bsl. 2012. Vol. 70. N 1/2. P. 241–271; *Пятницкий Ю. А.* Список иконы «Богоматерь Млекопитательница» из скита св. Ильи на Св. Афоне в коллекции ГЭ // ВИД. 2014. Т. 34. С. 165–192; *Schaefer L.* The Iconography of the Madonna Lactans in The XIIIth and XVIth Centuries Italian Art: Lithurgy and Devotion: Diss. L., 2014.

А. А. Климкова, М. А. Маханько

МЛКЕ ЕВА́НГЕЛИЕ (Евангелие царицы Млке; арм. Մլքե թագուհու ավետիսն), иллюстрированная арм. рукопись Четвероевангелия; названа по имени жены царя Васпуракана Гагика I Арцруни (904 — между 936/937 и 943/944); создана в 862 г. и является древнейшей точно датированной арм. рукописью; редкий и художественно значимый памятник христ. искусства. С 1830 г. хранится в арм. мон-ре св. Лазаря (Сан-Ладзаро) в Венеции (№ 1144/86). Пергаменный кодекс (35×29,5) содержит 462 листа (первоначально 466), письмо — еркатагир (унциал), текст написан в 2 столбца, отсутствуют заставки, имеются только заглавные буквы. Есть следы поновлений: листы слегка обрезаны по краям, поздняя нумерация дана араб. цифрами. Рукопись имеет неск. колофонов и кратких записей, по которым прослеживается ее история с X по XIX в. Самый ранний из них сильно пострадал и читается плохо, 2-й и 3-й принадлежат царю Гагику Арцруни (Л. 222v) и царице Млке (Л. 137v, 462v). В них говорится о том, что Евангелие было подарено мон-рю Варагаванк в Васпуракане.

Рукопись хорошей сохранности. Иллюстративный цикл собран в 1-й тетради, состоит из 11 миниатюр (3 листа с посланием Евсевия (Л. 1r — 2r), 3 листа канонов согласия (Л. 2v — 3v), композиция «Вознесение» (Л. 8r) и 4 изображения евангелистов (Л. 8v — 10r)). Не хватает 4 таблиц канонов (с 5-й по 10-ю) и 4 сцен праздничного цикла, который первоначально завершало «Вознесение». Каноны согласия оформлены орнаментальными мотивами (древо жизни, радужный орнамент, гирлянды, кусты с цветами и плодами граната, пальмовые ветви, павлины, утки, фламинго). Имитирующие мрамор колонны отличаются архитектоничностью, имеют многопрофильные базы и коринфские капители. В люнетах присутствуют и т. н. нильские сцены с рыболовами, крокодилами, пеликанами, цветами лотоса либо изображения морского мира с дельфинами, осьминогами, кальмарами. Нильские сцены — известный мотив позднеантичного искусства, связанного с традициями александрийского эллинизма. Его подробное воспроизведение в М. Е. указывает на близкое знакомство арм. миниатюриста с позднеантичными образцами.

Сцену «Вознесение» в М. Е. часто сравнивают с аналогичной композицией в *Четвероевангелии Раввулы* (586). Однако эти миниатюры заметно отличаются, т. к. в миниатюрах М. Е. нет пророческих видений. Христос в сцене «Вознесение», восседающий на троне, заключен в мандорлу, Его поднимают ангелы и фланкирует пара архангелов. Ниже — Богоматерь «Оранта» с группой апостолов. Исходя из образной характеристики апостолов, архангелов и летящих ангелов можно заключить, что они представляют собой своеобразные «цитаты» из памятников ранневизант. эпохи. Евангелисты, распределенные попарно на разворотах листов, представлены в 2 иконографических типах:



Послание Евсевия. Лист из Евангелия Млке. 862 г. (Библиотека мон-ря св. Лазаря, Венеция. Cod. 1144. Л. 2)

Матфей и Марк — в образе сидящих и обдумывающих свои сочинения философов, Лука и Иоанн — в образе ораторов. Перед ними подставки для книг в формах льва и орла. На изображениях Луки и Иоанна есть причудливые фрагменты фона, названные К. Вайцманом «органными трубами». В действительности это стилизованные архитектурные кулисы, близкие к тем, которые представлены на миниатюрах Евангелия из афонского мон-ря Ставроникита (Ath. Stauronik. 43; X в.). Апостолы и



Вознесение. Миниатюра из Евангелия Млке. 862 г. (Библиотека мон-ря св. Лазаря, Венеция. Cod. 1144. Л. 8)

ангелы, а также 4 евангелиста вместо традиц. сандалий обуты в своеобразные ботиночки, к-рые встречаются лишь в ранневизант. памятниках V–VI вв. Евангелисты Матфей и Марк изображены с тонзурами, что, возможно, указывает на влияние рим. традиции. Стиль живописи М. Е. заметно отличается от арм. образцов. Миниатюрам присущи беглая манера письма, широкие мазки, фигуры имеют правильные легкие, словно парящие пропорции, их позы естественны, а масштабы соразмерны с пространством листа. Лики имеют легкую контурную моделировку поверх очень светлой, почти прозрачной карнации. В изображении Христа угадывается восточный, семит. тип, апостолы изображены молодыми, с пышной шевелюрой и короткой, согласно рим. традиции, бородой, с живым взглядом. В миниатюрах выделены пространственные цезуры, в цветовой палитре выделяются крупные красочные пятна, цветовые акценты перекликаются друг с другом, создавая своеобразные геометрические схемы. Все эти черты — отголоски античной живописной традиции. Кроме того, в миниатюрах М. Е. отмечены переклички с памятниками книжного искусства македонского и каролингского ренессанса (IX–X вв.). Очевидно, что художественными чертами и образной характеристикой М. Е. связано с позднеантичной и ранневизант. традицией, в контексте арм. искусства манускрипт не находит аналогий и не примыкает ни к одному художественному направлению или школе. Установлено, что миниатюры написаны с помощью преимущественно органических пигментов, и только 2 цвета, красный и желтый, имеют минеральное происхождение (Т. Мэтьюс, М. В. Орна), что свидетельствует о создании М. Е. на территории Армении, вероятнее всего, на основе ранневизант. прототипа.

Несмотря на то что возникновение М. Е. обычно связывается с Васпураканом, существует также гипотеза о том, что М. Е. было создано в др. регионе. Главный памятник искусства Васпураканского царства — фрески церкви Сурб-Хач на о-ве *Ахтамар* (915–921) — относится к другой, подчеркнуто вост. художественной традиции. Исходя из этого, происхождение М. Е. можно связать с визант. частью Армении, с двором Багратидов (З. Акопян). Живопись Багратидов почти полностью утрачена, но в миниатюрах М. Е. есть точки соприкосновения с ее редкими сохранившимися образцами. Среди них — Адишское Четвероевангелие 897 г. (№ М 22; ИЭМС), переписанное в мон-ре Шатберди в исторической обл. Тао-Кларджети (ныне на территории Турции), во времена правления младшей ветви Багратидов; отмечается совпадение в хронологии и художественном оформлении (характер образов, цветовая палитра); Евангелие 1053 г. (Матенадаран. № 3793), периода Анийского царства, в к-ром миниатюры близки по иконографии (нильские сцены) и орнаментальным мотивам (Т. А. Измайлова) к миниатюрам из М. Е. В вопросе атрибуции М. Е. важную роль сыграли сообщения Товмы Арцруни о том, что 1-й женой царя Гагика, еще до его коронации, была внучка анийского царя Ашота I Багратуни, к-рая, вероятно, и привезла М. Е. в Васпуракан.

Лит.: *Потуреан М.* Иллюстрированное Евангелие царицы Млке. Венеция, 1902 (на арм. яз.); *Стржиговский Й.* Убранство Евангелия царицы Млке // Андес амсорйя. Вена, 1905. Т. 2 (на арм. яз.); *Macler F.* Notices de manuscrits armeniens vues dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale. P., 1913; *Саргисян Б.* Большой каталог арм. рукописей б-ки Мхитаристов Сан-Ладзаро в Венеции. Венеция, 1914 (на арм. яз.); *Friend A.* The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts // AJA. 1927. Extra. P. 114–147; *Weitzmann K.* Armenische Buchmalerei des 10. und Beginnenden 11. Jh. Bamberg, 1933; *Адонц Н.* Дата написания Евангелия Млке // Сион. Иерус., 1936. № 9. P. 274–275 (на арм. яз.); *Nordenfalk C.* Die Spatantiken Kanontafeln. Göteborg, 1938. 2 Bde; *Ацуни В.* Дата Евангелия Млке // Базмавеп. Венеция, 1939. № 3–5 (на арм. яз.); *Свирин А. Н.* Миниатюра древней Армении. М.; Л., 1939; *Іаregин I (Овсепян).* Памятные записи рукописей. Антилиас, 1951 (на арм. яз.); *Дурново Л. А.* Краткая история древнеарм. живописи. Ереван, 1957; *она же.* Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1979. С. 167–172; *Чанашян М.* Армянская миниатюра. Венеция, 1970 (на арм. яз.); *Измайлова Т. А.* К вопросу об армянском Ренессансе // ВВ. 1973. Т. 35. С. 226–231; *она же.* Армянская миниатюра XI в. М., 1979; *Kouymjian D.* Index of Armenian Art. P., 1977. Vol. 1/1: Illustrated Armenian Manuscripts to the Year 1000 A.D.; *idem.* Armenian Manuscript Illumination in the Formative Period. // Il Caucaso: Cerniera fra cultura dal Mediterraneo all Persia (sec. IV–XI). Spoleto, 1996. P. 1015–1050; *idem.* The Archaeology of the Armenian Manuscript: Codicology, Paleography and Beyond // Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text / Ed. V. Calzolari. Leiden, 2014. P. 5–22; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 83; *Der Nersessian S.* L'art Armenien. P., 1989; *Mathews T., Orna M.* Four Manuscripts at San Lazzaro, Venice // REArm. 1992. Vol. 23. P. 525–550; *Ананян П.* Евангелие рода Арцруни // Базмавеп. Венеция, 1994. № 152 (на арм. яз.); *Котанджян Н.* Евангелие царицы Млке // Христианская Армения. Ер., 2002. С. 729–730 (на арм. яз.); *Акопян З.* Армяновизант. связи в области искусства с раннего средневековья до кон. XI в. // Армянский гуманит. вестн. М.; Ер., 2009. № 2/3. С. 130–145; *она же.* Античные реминисценции в миниатюрах Евангелия царицы Млке (862) // Византия в контексте мировой культуры. СПб., 2010. С. 109–128; *она же.* Художественные и иконографические истоки миниатюр Евангелия царицы Млке (862) // Лазаревские чт.: Мат-лы XXXV науч. конф. М., 2011.

З. Акопян

МНА́СОН [греч. Μνάσων] († кон. I в. (?)), сщмч. (?) (пам. греч. 18, 19 окт.), еп. Тамасский (Кипрский). В Деяниях св. апостолов упоминается «некий давний ученик, Мнасон Кипрянин» (Деян 21. 16), принявший в своем доме, к-рый находился либо между Иерусалимом и Кесарией Палестинской, либо в самом Иерусалиме, ап. Павла и его спутников. В греч. Житии сщмч. Ираклидия (BHG, N 743; см. ст. *Ираклидий*, еп. Тамасский), составленном в IV в. (*Nau.* 1907. P. 126–127) или в V в.



Святители Мнасон и Ираклидий. Икона. Нач. XXI в.

(*Halkin.* 1964. P. 135–136), упоминается М., сподвижник Ираклидия, занявший после его кончины епископскую кафедру Тамаса. В Житии говорится, что некий христианин Феодор записал деяния М. и поручил Родону, от лица к-рого ведется повествование, составить общий рассказ об Ираклидии и о М. В тексте указано, что отца М. звали Хрисипп, сам он стал учеником Ираклидия, а затем и его преемником на епископской кафедре Тамаса. Совместно они проповедовали Христа жителям Кипра, крестили их и совершали множество чудес: воскрешали умерших, исцеляли больных, изгоняли бесов. О дальнейшей жизни и кончине М. после смерти Ираклидия в тексте не сообщается.



Церковь во имя св. Мнасона близ с. Политико, о-в Крит

В более поздней агиографической традиции Кипра были совмещены сведения о Мнасоне из НЗ и о М., еп. Тамаса. М. происходил из языческой семьи, проживавшей в Тамасе. Родители отправили его с другом Феоной в Рим для разрешения спора между язычниками Кипра. В Риме М. и Феона встретили нек-рых апостолов от 70, бежавших туда после мученической кончины архидиак. первомч. Стефана, и от них узнали о Христе. Для того чтобы углубить свои познания, друзья отправились в Иерусалим, где от ап. Иоанна услышали подробный рассказ о земной жизни Спасителя, приняли крещение и затем вернулись на Кипр. В это время на острове находились апостолы *Варнава, Марк* и *Павел,* к-рых вместе с Ираклидием М. нашел в пещере недалеко от Тамаса. М. стал сподвижником Ираклидия в деле проповедования христианства киприотам. Предчувствуя близкую смерть, он назначил Родона своим преемником на епископской кафедре Тамаса и через 3 дня (19 окт.) почил. М. был похоронен учениками рядом с еп. Ираклидием. Впосл. недалеко от могилы святых был основан мон-рь во имя М. В 1735 г. В. Г. *Григорович-Барский,* путешествуя по Кипру, видел мон-рь М. По его словам, обитель, «малая и тесная», была заново отстроена христианами во время тур. владычества. Григорович-Барский видел в мон-ре, состоявшем из храма и 3 келий, 2 насельников: игумена и иеромонаха, к-рые вели весьма бедное существование, занимались земледелием и собирали милостыню в соседних поселениях (Пешеходца *Василия Григоровича-Барского-Плаки-Албова,* уроженца киевского, мон. антиохийского, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 г. СПб., 1793. Ч. 1. С. 452–453). В наст. время на месте мон-ря, около дер. Политико, находится небольшая ц. во имя М., где ежегодно память святого отмечается 19 окт. В сел. Потамиу (Кипр) находится частица мощей (рука) М.

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 19 окт. содержится память М. как священномученика без сказания (SynCP. Col. 150). В Типиконе Великой ц. М. также назван священномучеником и поминается под этим же числом вместе со свт. *Модестом,* патриархом Иерусалимским (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 70–71). В некоторых визант. Минологиях память святого обозначена под 18 окт. В греч. печатной Минее (Венеция, 1774) содержится служба в честь М. Память М. и посвященное ему двустишие, в к-ром говорится, что святой был усечен мечом, были внесены под 18 окт. в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. Бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) считал, что Мнасона, упомянутого в НЗ, не следует отождествлять с М.— епископом Кипра, к-рый, согласно визант. Синаксарям, претерпел мученическую кончину за Христа.

В зап. «исторических» Мартирологах IX в. содержится память Мнасона, известного из Деяний св. апостолов. Впервые свт. *Адон,* архиеп. Вьеннский, внес его имя под 12 июля в свой Мартиролог и в т. н. Древний или Малый Римский Мартиролог (в искаженной форме — Насон (Nason)). Местом кончины святого Адон указал Кипр (*Ado V.* Le martyrologe: ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 224). В Мартирологе Узуарда имя Мнасона под 12 июля также искажено и указано как Насон (MartUsuard. 1965. P. 266). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог под 12 июля память не Мнасона, а Иасона (возможно, ап. от 70 Иасона, упомянутого в Деян 17. 4–9 и в Рим 16. 21; см ст. *Иасон и Сосипатр*), назвав его «давним учеником Христа» и указав Кипр местом кончины святого (MartRom. P. 283). В совр. редакции Римского Мартиролога под 12 июля не обозначена ни память Мнасона, ни память Иасона.

Свт. *Димитрий,* митр. Ростовский, в составленных им Четьих-Минеях упомянул под 4 янв. Мнасона в числе апостолов от 70, но без указания номера, и высказал сомнения в том, что его следует отождествлять с ап. от 70 Иасоном (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 267 об.). В современном календаре РПЦ имя М. не обозначено.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 3. P. 248–249; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Τ. 1. Σ. 377; *Halkin F.* Les Actes Apocryphes: De St. Héraclide de Chypre disciple de l'Apotre Barnabé // AnBoll. 1964. Vol. 82. P. 133–170; *Μακαρ. Σιμων.* Νέος Συναξ. 2009². Τ. 2. Σ. 206; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 1. С. 715–716.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 323–324, 332; *Delehaye H.* saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 238, 255, 258, 267;

Nau F. La légende des saints évêques Héraclide, Mnason et Rhodon ou l'apostolicité de l'Église de Chypre // ROC. 1907. T. 12. P. 125–138; *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 433, 461, 589, 595; *Mariani B.* Giasone // BiblSS. Vol. 6. Col. 441–442; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 339; ΘΗΕ. Т. 8. 1966. Σ. 1226.

МНЕМОНИ́ЧЕСКИЕ ФО́РМУЛЫ в церковном пении — см. *Интонационные формулы.*

МНЁВА Надежда Евгеньевна (19.07.1902, Москва — 26.09.1968, там же), исследователь древнерус. монументальной и станковой живописи и прикладного искусства,



Н. Е. Мнёва. Фотография. 1939 г. (ГТГ)

музеевед. Род. в семье Евгения Ивановича Силина (1877–1928), известного московского антиквара и владельца антикварных магазинов, коллекционера, после 1917 г.— эксперта Музейного отдела Наркомпроса, создателя музеев. В 1921–1924 гг. обучалась в I Московском гос. ун-те на фак-те общественных наук (отделение археологии и искусствоведения); получила специальность искусствоведа-музееведа.

До самой смерти отца М. работала рядом с ним, что несомненно повлияло на ее профессиональное становление. Деятельность в области древнерус. искусства началась с момента поступления М. в отдел по охране памятников Главмузея при Наркомпросе. С 1924 по 1926 г. она младший научный сотрудник в отделе религ. быта ГИМ; с 1925 по 1928 г. лектор-экскурсовод в филиале ГИМ — музее-соборе Василия Блаженного; с 1928 по 1930 г. научный сотрудник Историко-художественного и бытового музея (бывш. Новодевичьего мон-ря); с 1931 по 1933 г. старший научный сотрудник Антирелигиозного музея (АМИ; бывш. Донской мон-рь); с 1934 по 1936 г. старший научный сотрудник научно-экспозиционного отдела XVI–XVII вв. в ГИМ; с 1935 по 1958 г. старший научный сотрудник, с 1938 г. зав. отделом древнерус. искусства в ГТГ.

Работу в ГТГ М. совмещала с чтением лекций по древнерус. искусству в Государственных центральных художественных реставрационных мастерских (ГЦХРМ), входила в состав реставрационного и ученого советов ГЦХРМ (с 1944); с 1937 г. являлась консультантом-экспертом в Государственной Оружейной палате Московского Кремля. В 1945 г. защитила канд. дис. «Русская монументальная и станковая живопись 2-й пол. XVI в.».

В 1947 г. М. была избрана внештатным старшим научным сотрудником Ин-та истории искусства АН СССР (сектор истории живописи и скульптуры); с 1947 г. являлась научным руководителем реставрационных работ в Благовещенском соборе Московского Кремля. В кон. 50-х гг. XX в. М. вела уникальные спецкурс и спецсеминар по знаточеству и атрибуции древнерус. живописи для студентов отд-ния истории искусств исторического фак-та Московского ун-та (занятия проводились в фондах отдела древнерус. искусства ГТГ).

В 1956 г. в связи с празднованием 100-летнего юбилея ГТГ была награждена орденом «Знак почета», позднее — медалью «За трудовую доблесть».

Значительным было участие М. как автора в капитальном академическом издании «История русского искусства» (под ред. И. Э. Грабаря и В. Н. Лазарева; 1953–1958). Так, в 3-м т. ей принадлежит объемный по информации и анализу очерк «Укрепление русского централизованного государства и превращение его в многонациональное», а также разделы «Московская живопись XVI в.», «Местные школы живописи XVI в.», «Миниатюра XVI в.» (в соавторстве с М. М. Постниковой-Лосевой), «Скульптура и резьба XVI в.», «Живопись кон. XVI — нач. XVII в.», «Шитье XVI — нач. XVII в.». В 4-м т.— «Резьба и скульптура XVII в. (в соавторстве с Н. Н. Померанцевым и Постниковой-Лосевой), «Живопись XVII в.» (в соавторстве с И. Е. Даниловой), «Миниатюра и орнаментальные украшения рукописей (в соавторстве с Постниковой-Лосевой). М.— автор многочисленных статей о древнерусских художниках XVI–XVII вв. и очерков об этапах развития древнерус. искусства в БСЭ (2-е изд., послевоенное; 1956).

Итоговым трудом исследователя стал 2-томный «Каталог древнерус. живописи: Опыт ист.-худож. классификации» собрания ГТГ (в соавторстве с В. И. Антоновой; 1963), где М. написала разделы по живописи Новгорода, Пскова и художественных центров иконописания XVI в., а также раздел во 2-м томе «Живопись XVII в.». Осталось незавершенным обширное исследование «Принципы и методы раскрытия памятников древнерусской станковой и темперной живописи» (хранится в ОР ГТГ. Ф. 174/25). Личный архив М. в 90-х гг. XX в. был передан ее сыном в Музей фресок Дионисия в Ферапонтовом мон-ре.

Соч.: Памятник новгородской деревянной резьбы XIV в.: Людогощенский крест // Сообщ. Ин-та истории искусств. М.; Л., 1954. № 4/5. С. 145–166 (соавт.: В. Н. Лазарев); Древнерус. живопись Н. Новгорода // ГТГ: Мат-лы и исслед. М., 1958. Т. 2. С. 28–36; Живопись XVII в. // История рус. искусства. М., 1959. Т. 4. С. 345–466 (соавт.: И. Е. Данилова); Икона Петра и Павла новгородского Софийского собора // Из истории рус. и западноевроп. искусства: Мат-лы и исслед. М., 1960. С. 81–102 (соавт.: В. В. Филатов); Раскрытие памятников древнерус. станковой темперной живописи // Памятники культуры: Исслед. и реставрация. М., 1960. Вып. 2. С. 171–190 (соавт.: А. Б. Зернова); Каталог древнерус. живописи XI — нач. XVIII вв.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т. (соавт.: В. И. Антонова); Искусство Моск. Руси: 2-я пол. XV–XVII вв. М., 1965; Стенопись Благовещенского собора Моск. Кремля 1508 г. // ДРИ. М., 1970. [Вып.:] Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств, XIV–XVI вв. С. 174–206. Монументальная и станковая живопись // Очерки рус. культуры XVI в. М., 1977. Ч. 2. С. 310–351; Кр. путев. по древнерус. станковой живописи и шитью Новгорода и Пскова (1926) // НовгАВ. 2009. Вып. 8. С. 100–145 (соавт.: Е. И. Силин, Н. А. Реформатская).

Лит.: *Кызласова И. Л.* О путев. по Новгороду и Пскову 1926 г. и его составителях // НовгАВ. 2009. С 93–99; *она же.* Из истории формирования Золотого фонда рус. иконы: Е. И. Силин (1877–1828) // История собирания, хранения и реставрации памятников древнерус. искусства: Сб. ст. по мат-лам науч. конф. М., 2012. С. 151–202; *Мнёв Е. Н., Кызласова И. Л.* Из истории династии хранителей и исследователей рус. древностей Е. И. Силина и Н. Е. Мнёвой // Покровский собор в истории и культуре России: Мат-лы науч. конф., посвящ. 450-летию Покровского собора. 12–14 окт. 2011 г. / ГИМ. М., 2013. С. 83–116.

Э. К. Гусева

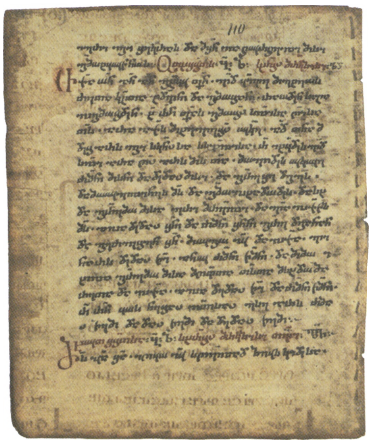
МНИМО́НИЙ [греч. Μνημόνιος, Мнемоний] (IV в.), свт. (без дня памяти; в нек-рых источниках указана память под 16 июня), кратко упоминается как предшественник на кафедре свт. *Тихона,* еп. Амафунтского (пам. греч. 16 июня), в Житии последнего, написанном его земляком свт. *Иоанном V (III) Милостивым,* патриархом Александрийским († 620 (или 618)) (BHG, N 1859), а также в сокращенных вариантах Жития (напр., в BHG, N 1860). Свт. Тихон сам рукоположил М. во диакона.

Ист.: Leben und Wunder des heiligen Tychon von der hand Johannes des Mildthätigen Erzbischofs von Alexandreia // *Usener H.* Der heilige Tychon. Lpz.; B., 1907. S. 111–149. (Sonderbare heilige; 1); *Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 229–230.

Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. P. 878; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 339; *Μακάριος III (Μούσκος), ἀρχιεπ. Κύπρου.* Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997. Σ. 39.

МНОГОГЛА́В [груз. მრავალთავი], груз. литургический сборник. Был создан как имеющий вспомогательную литургическую функцию — гомилетическое дополнение к Иерусалимскому Лекционарию (VII в.; 1-я часть НЦРГ. Н 1329, 2-я часть — НЦРГ. Q 333). М. сложился, очевидно, в V–VII вв. Его использовали в качестве дополнительного чтения при богослужениях до X–XI вв. Частично или фрагментарно сохранилось ок. 10 М., каждый имеет разный состав и объем. К древнейшим относятся Ханметный Многоглав (1-я пол. VIII в.); Ленинградский палимпсест (РНБ. М 13) (*Esbroeck.* 1980. С. 18–21); фрагменты М. в палимпсестных рукописях из коллекции *Института рукописей имени Корнелия Кекелидзе* (ныне Национальный центр рукописей Грузии). М. IX–XI вв. представляют собой достаточно полные сборники, такие как Синайский Многоглав (864), Многоглав пустыни (Удабнойский Многоглав, IX в.), *Кларджетский Многоглав* (X в.), Тбетский (Сванский) Многоглав (X в.), Афонский Многоглав (X в.), Пархальский Многоглав (XI в.). Шатбердский сборник (70-е гг. X в.) часть современных ученых (Т. Церадзе, М. Майсурадзе) не рассматривают как М.

Этимология названия и происхождение М. Первые упоминания в исторической лит-ре термина «многоглав» сохранились в источниках XI в. Так, в книге пожертвований кафедральному патриаршему собору



Ханметный Многоглав. 1-я пол. VIII в. Нижний слой палимпсеста (НЦРГ. S 3902. Л. 31)

Светицховели в числе даров собору от католикоса-патриарха всей Грузии *Мелхиседека I* названы «божественные книги», среди них — «Многоглав, который носили святые отцы с собой» (Корпус груз. ист. документов. 1984. С. 24). Визант. полководец груз. происхождения *Григорий Пакурианн* (20-е гг. XI в.— 1086) пожертвовал основанному им *Петрицонскому в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырю* рукописные книги, в т. ч. «другую книгу Многоглава» (Синайский Многоглав. 1959. С. 289; *Шанидзе.* Типик. 1971. С. 119).

Очевидно, М. получил название в подражание грузинскому названию Четвероевангелия — Четвероглав (ოთხთავი). Все рукописи М. являются ценными источниками сведений для изучения древнегруз. языка и лит-ры. Было высказано много точек зрения о происхождении и составе М. По предположению П. Петерса, опиравшегося на сведения византийского писателя 2-й пол. XI — нач. XII в. мон. *Иоанна Ксифилина (Младшего),* термин «многоглав» мог иметь греч. происхождение и звучал бы как πολυκεφαλαίον, однако такое слово в визант. гомилетике и литургике не сохранилось. Н. Я. *Марр* термин «многоглав» был не вполне ясен, в большинстве своих изданий он ставил вместо него многоточие (*Марр.* 1901. С. 5). Однако в издании Грузинского Синаксаря он назвал этот сборник Πολυκεφαλαίον. По мнению В. В. *Латышева,* термин «многоглав» возник на груз. почве и греч. модели не существовало. Исследователь уточняет, что это было «собрание древних текстов, т. е., иначе говоря, какая-нибудь дометафрастовская сборная Минея, которою он (Ксифилин.— *Авт.*) и пользовался» (*Латышев.* 1915. С. 118–119). К. С. *Кекелидзе* указывал, что «Многоглавом называется сборник Житий и Мученичеств святых. Подобное название сборник получил потому, что в нем представлены Жития и Восхваления не одного, а многих святых» (*Кекелидзе.* 1918. С. XI). Ученый основывался на завещаниях прп. *Ефрема Мцире,* а также на сведениях Ксифилина о том, что он метафрастически переделал каменные (оригинальные) версии Мученичеств и Житий святых. Эти ранние редакции Ксифилин называл М. (*Он же.* 1957. Т. 5. С. 340–341, 343; *Он же.* Др.-груз. лит. 1960. Т. 1. С. 502–503). По мнению ученого, отождествившего понятия «каменная редакция» (кимени) и «многоглав», термин мог сформироваться в X в. (*Он же.* 1918. С. XII).

Кекелидзе также отмечал, что указания к чтению М. встречаются в Великом Синаксаре, составленном в XI в. прп. *Георгием Святогорцем.* М. читали на утрене после 2-й кафизмы в праздник Вознесения Господня, в день празднования св. отцов Никейского Собора (7-е воскресенье по Пятидесятнице) и в Неделю всех святых (8-е воскресенье по Пятидесятнице) (*Он же.* 1908. С. 301, 304).

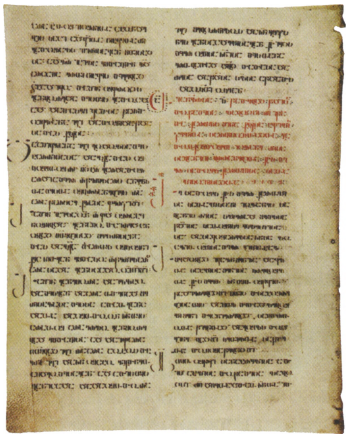
Содержание. В архетип М. входили годовые чтения, посвященные только Господским и Богородичным праздникам. Древнейший пласт чтений М. был заимствован из соответствующих визант. литургических сборников; со временем груз. переводчики и составители пополняли его др. материалом гомилетического и агиографического характера, поэтому содержание поздних М. не имеет аналогов в христ. лит-ре. Ни один из грузинских М. не является единовременным переводом с иноязычного памятника; М. представляют собой разновременные переводы текстов разных эпох.

Сохранившиеся М. можно разделить на 2 группы, отражающие 2 этапа их развития: древнейшие, т. н. годичные, содержащие цикл чтений на год, и т. н. полугодичные, отражающие следующий этап развития М. Некоторые полугодичные М. (Пархальский, Тбетский (Сванский), Кларджетский) следуют за календарным кругом Иерусалимского Лекционария. В полугодичных М. отражена

система недели позднего происхождения, в то время как годичные М., исходя из представления о Страстной седмице в архаической литургической практике, довольствуются отдельными чтениями, предназначенными для Вербной недели и Лазаревой субботы.

Чтения М. большей частью представлены тематическими гомилиями на праздники, разъяснениями отдельных глав Евангелия. Материалы каждой рукописи отличаются друг от друга; есть гомилии, к-рые представлены только в одной рукописи и не повторяются в др. списках. Реже встречаются морально-нравственные проповеди, широко распространенные в поздних гомилетических и аскетических сборниках. В М. помещены также гомилетические сочинения груз. авторов. Напр., в Афонский Многоглав внесены проповеди Иоане Болнели — свт. Иоанна, еп. Болнисского.

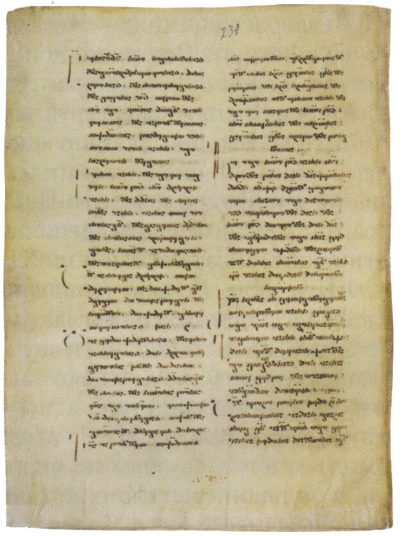
Грузинский М. сходен с визант. панегириком (*Ehrhard.* Uberlieferung. 1937. Bd. 2; *Esbroeck.* 1975. P. 18–19; *Майсурадзе.* 2005; *Церадзе.* 2005). По мнению М. ван Эсбрука, греч. сборник, соответствующий М., мог относиться к кон. V в. На основании сопоставления М. с современными ему визант. гомилетическими сборниками стала возможной типологическая классификация грузинского М.: были выделены годичные и полугодичные панегирики, 2-летние и специальные гомилии (Афонский Многоглав. 1999. С. 26–38). По наблюдению издателей Афонского Многоглава, развитие грузинского М. как с литургической т. зр., так и с т. зр. принадлежности текстов тому или иному автору гомилий длилось до VIII в., в то время как аналогичные визант. сборники в основном отражают литургическую практику IX–X вв. и последующего периода (Там же. С. 33). Как доказательство древности грузинского М. ученые приводят сохранившуюся в грузинских рукописях гомилию, посвященную древнему празднику обновления Большой иерусалимской церкви (VII в.), а также указывают на наличие чтений на сырную неделю и на акцент, к-рый сделан на празднике Благовещения. По их мнению, различие между М. и визант. панегириками сводится к тому, что в части грузинского М. присутствуют некоторые особенности иерусалимского литургического календаря VII в.,



Тбетский (Сванский) Многоглав. X в. (НЦРГ. А 19. Л. 202 об.)

в частности 8-недельный постный цикл. В IX–X вв., когда были переписаны сохранившиеся грузинские М., 8-недельный постный цикл был заменен в литургической практике 7-недельным.

По определению П. И. *Ингороквы,* М. является энциклопедией или хрестоматией значительного объема, в к-рую включены гл. обр. сочинения христ. авторов с приложением агиографических текстов (*Ингороква.* 1978). Появление М. он датировал VI–VII вв., когда католикос Картли (Мцхетский) *Кирион I* (ок. 599–614/6) был одним из главных представителей грузинской богословской мысли. По мнению ученого, в составлении этого сборника участво-



Кларджетский Многоглав. X в. (НЦРГ. А 144. Л. 118 об.)

вал или сам католикос, или представители его школы. Историю М. также изучали Эсбрук и издатели Афонского Многоглава (*Esbroeck.* 1975. P. 2–11; Афонский Многоглав. 1999. С. 9–15). Агиографическая часть М. является более поздним добавлением, для ранних редакций она имела инородный характер. Так, в Пархальский и Тбетский (Сванский) Многоглавы включено лишь по одному агиографическому сочинению, не имеющему параллелей в др. М.; Афонский Многоглав содержит 3 Мученичества, к-рые в других М. также не встречаются (Афонский Многоглав. 1999. С. 22). Неизвестны переводчики гомилетического репертуара М. Язык перевода незатейлив и прост, легко понятен слушателям и читателям. М., как и др. древние сборники (напр., *Иадгари*), были заменены сборниками нового типа: *Минеей* и *Триодями* Постной и Цветной. Эсбрук составил сводную таблицу сочинений, входящих в Синайский, Пархальский, Тбетский (Сванский), Афонский, Кларджетский и Ханметный Многоглавы.

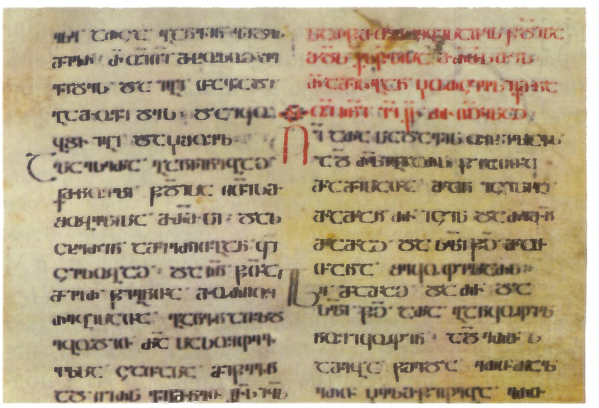
История изучения. М. привлекли к себе внимание ученых на рубеже XIX и XX вв. Первые издания были осуществлены в 20-х гг. XX в.: в 1926 г. Марр опубликовал с франц. переводом часть Афонского Многоглава (Le Synaxaire géorgien. 1926. P. 629–741), в 1926 г. в «Трудах» Тбилисского гос. ун-та (ТГУ) А. Г. Шанидзе напечатал Ханметный Многоглав. В 1959 г. под редакцией Шанидзе был издан Синайский Многоглав. Особая роль в подготовке к изданию и в изучении М. принадлежит И. В. *Абуладзе.* Сопоставляя рукописи, он намеревался установить расположение текстов по праздникам, однако не успел осуществить этот план. Абуладзе сравнивал груз. рукописи с арм. источниками, определил программу исследований М. Ученый первым отметил, что для изучения М. необходимо выяснить происхождение составляющих его чтений; это помогло бы решить вопрос датировки представленных в М. переводов. В связи с этим он предлагал сопоставить весь текст М. с соответствующими текстами, представленными на языках народов, с к-рыми Грузия имела взаимоотношения начиная с древнейших времен (*Абуладзе.* 1975. Т. 1; 1982. Т. 3). Абуладзе считал гомилетический материал М. более архаичным по сравнению с агиографическим.

Новый этап в исследовании М. был обусловлен изучением и составлением каталогов и описаний груз. рукописей из коллекции *Екатерины*

великомученицы монастыря на Синае в 50–60-х гг. XX в. Ж. Гариттом и Эсбруком. Гаритт обратил внимание на сходство Синайского и Афонского Многоглавов и связал оба памятника с описанным А. Эрхардом типом сборников (*Garitte*. 1956. P. 93). По совету Гаритта Эсбрук приступил к изучению Афонского Многоглава как древнейшего литургико-гомилетического сборника. С 1968 г. он публиковал вместе с лат. переводом сохранившиеся в грузинских М. тексты. К ним были приложены исследования, в которых ученый рассмотрел вопросы авторства, редакций и источников указанных сочинений. Предметом его исследований в основном был Афонский Многоглав, но вместе с ним он изучал и др. древнейшие груз. сборники, сравнивая их с сир., араб., копт., эфиоп., арм. текстами. На основе изучения параллельных версий исследователь реконструировал и оригинал М., к-рый считается утраченным. В 1975 г. Эсбрук опубликовал монографию, посвященную грузинскому М. (*Esbroeck*. 1975). Он установил близость грузинского М. к греч. панегирику; также он отметил, что М. не следует точно ни годовому типу греч. панегирика, ни типу полугодового сборника, как предполагал Гаритт. По его мнению, М. по составу ближе всех стоит к рукописи Paris. gr. 582, X в., начинающейся 6 авг. и продолжающейся до Великого поста, а также к рукописи Vat. gr. 1990 (Ibid. P. 18–19). Он отметил, что в грузинских М. содержатся уникальные чтения, что указывает на их составление в VI в. или, возможно, даже в V в. В кон. VII в. они были уже окончательно объединены «в достаточно тесно связанную коллекцию Многоглава». Бóльшая часть чтений М. принадлежит к иерусалимской литургической традиции, хотя в них выделяются и более древние слои. Поздние дополнения визант. периода незначительны в количественном отношении и по литургической функции (Ibid. P. 346, 348–349). Эсбрук объяснил различие между грузинским М. и визант. гомилетическими сборниками использованием литургических календарей разных традиций и периодов (Ibid. P. 18–19; Афонский Многоглав. 1999. С. 28).

Ханметный Многоглав (ХМ; НЦРГ. S 3902, 1-я пол. VIII в.) сохранился фрагментарно в палимпсестной рукописи, текст прочитать можно только с использованием специальных технических средств. В тексте содержится древнейший признак древнегруз. языка — префикс ⴟ (х), указывающий на 2-е субъективное и 3-е объективное грамматическое лицо. Фрагмент, изданный Шанидзе (*Шанидзе*. 1926. С. 98–159), включает 6 гомилий свт. Иоанна Златоуста, гомилию еп. Иулиана, 2 гомилии прп. Евсихия Иерусалимского, гомилии Севериана, еп. Габальского, и свт. Антипатра, еп. Бостры Аравийской.

Синайский Многоглав (СМ; Sinait. iber. 32-57-33, 864 г.— Синайский Многоглав. Тб., 1959) сохранился практически полностью (275 л. в 2 столбца). Был переписан нусхахуцури в *Саввы Освященного лавре*



Синайский Многоглав. 864 г. (Sinait. iber. 32-57-33. Fol. 45)

близ Иерусалима по инициативе ученика прп. *Григория Хандзтийского* прп. *Макария Лететели* и пожертвован в мон-рь вмц. Екатерины на Синае. Помимо прп. Макария над текстом работали монах лавры Пимен Каха и двоюродный брат прп. Макария Амон. Это древнейшая датированная груз. рукопись, а также наиболее ранний образец, написанный нусхахуцури. В X в., после завоевания арабами Палестины, СМ вместе с др. рукописями перенесли в Грузию. Содержит 50 гомилетических сочинений 18 авторов в основном III–IV вв., среди них преобладают сочинения свт. Иоанна Златоуста. Прп. Макарий снабдил текст рукописи завещанием, в к-ром указал, что этот М. содержит «восхваления» годовых праздников и дней памяти «святых отцов» (Там же. С. 281), т. е. в него включены не только гомилии на Господские и Богородичные праздники, но и проповеди, произносимые в течение года на дни памяти святых и на новые праздники. Сведения о СМ сохранились в одном из завещаний *Адишского Четвероевангелия* (Местийский гос. историко-этнографический музей. Ркп. М 22, 897 г.): бывш. староста из мон-ря *Джумати* Николаоз в XV–XVI вв. обошел мон-ри *Кларджетской пустыни* и собрал рукописи, среди них был и СМ. Предполагают, что он должен был отвезти их в Гурию, в Джумати. По мнению З. Чумбуридзе, бóльшая часть книг не могла оставаться в Гурии долгое время и в XVI в. их должны были перевезти в Сванети (в любом случае, Адишское Четвероевангелие в XVI–XVII вв. уже находилось в с. Адиши).

СМ привлекал особое внимание исследователей. Впервые был описан А. А. Цагарели (*Цагарели*. 1888). В 1902 г. во время командировки на Синай памятник изучил и описал Марр (*Марр*. 1940). Он указал, что недостающая часть СМ помещена в рукописи № 57. В отличие от Цагарели Марр привел инципиты каждого сочинения, сделал фотоснимки. В 1950 г. под рук. Гаритта были созданы микрофильмы некоторых синайских рукописей, в т. ч. СМ. В 1956 г. Гаррит издал описание памятника (*Garitte*. 1956. P. 72–97). В 1959 г. под рук. Шанидзе кафедра древнегруз. языка ТГУ осуществила критическое издание СМ.

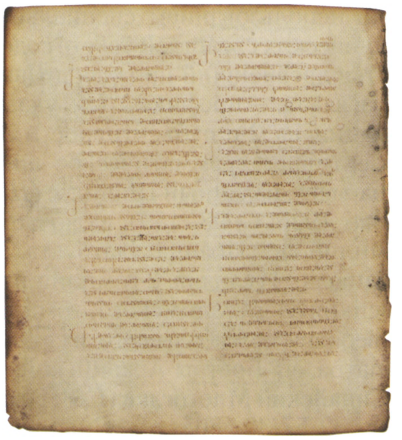
Удабнойский Многоглав (Многоглав пустыни) (УМ; НЦРГ. A 1109, IX в.— Многоглав пустыни. Тб., 1994) был найден Шанидзе в гурийском мон-ре Удабно. Рукопись сильно повреждена, сохранилась фрагментарно (27 л.), содержит 66 гомилетических сочинений, написанных и переведенных в разное время. Датируется на основании палеографического и стилистического анализа текста. Шанидзе относит памятник к рубежу IX и X вв. (*Шанидзе*. 1935. С. 110). В научной лит-ре высказано мнение, что УМ был переписан в Кларджети и вместе с СМ, Адишским Четвероевангелием и др. рукописями в XV–XVI вв. вывезен Николаозом.

Первые сведения об УМ принадлежат Д. З. *Бакрадзе*, к-рый в 1873 г. путешествовал по Гурии и Аджарии и 19 сент. изучил небольшую б-ку монастыря Удабно. Он упоминает

переводы сочинений свт. Иоанна Златоуста и под видом сборника метафрастических сочинений — УМ. Обе рукописи были написаны на высококачественном пергамене и не имели начала и конца. Исследователь не указал количество страниц и то, каким сочинением начиналась рукопись, поэтому невозможно установить, какой ущерб был нанесен памятнику в последующий период. В 1920 г. Шанидзе привез эту рукопись из Удабно в Тифлис и передал ее под № 1147 в Музей древностей ТГУ. Первое краткое описание памятника составил М. Г. Джанашвили в 1925 г. (не изд., хранится в архиве НЦРГ). Он указал, что рукопись содержит 168 листов, в нее включены 33 сочинения (привел инципиты) и поздние приписки. В 1923 г. Шанидзе в Петроградской публичной б-ке в коллекции А. Грена отыскал вырванную из рукописи тетрадь (8 л.) и вместе с др. груз. рукописями вернул в Грузию. К. Шарашидзе более полно описала памятник, разделив его на 46 сочинений (Описание груз. рукописей. 1954. С. 93–101). По мнению Эсбрука, в УМ содержится 74 сочинения.

УМ является большой рукописью (листы 34×30 см), листы сложены вдвое посередине и сброшюрованы в 8-листные тетради, к-рые перевязаны толстой ниткой (во мн. местах разобраны на отдельные листы). Бóльшая часть текста написана в 2 столбца асомтаврули (листы 14–18 — нусхури), некоторые листы — в один столбик; в большинстве случаев по 30 строк в каждом. Использованы коричневые чернила, местами — черные. Заглавия выполнены киноварью. В качестве украшений использованы инициалы в начале абзацев: буквы имеют больший размер и выдвинуты из столбиков. На полях страниц есть приписки, в т. ч. в стихотворной форме. С т. зр. оформления текст во многом схож с СМ.

В рукописи имеются вложенные страницы из др. памятников. Так, Эсбрук квалифицировал 174-ю страницу как принадлежащую другому М., большего объема, предположительно включавшему чтения целого года и переписанному в тех же лит. центрах и в то же время, что и УМ. По его определению, это отрывок гомилии свт. Иоанна Златоуста об Успении Пресв. Богородицы, полный текст к-рой сохранился в СМ и Афонском Многоглаве. Письмо нусхури, к-рым написаны 5 листов УМ, имеет больше признаков архаичности, чем письмо нусхахуцури СМ; Чумбуридзе датировал эти страницы 1-й пол. IX в. По его мнению, книжник, создавший УМ, и представители той же лит. школы переписали неск. сборников, к-рые позже были утрачены, фрагменты этих сборников были вложены в УМ (Многоглав пустыни. 1994. С. 19).



Удабнойский Многоглав (Многоглав пустыни). IX в. (НЦРГ. А 1109. Л. 52 об.)

Текст рукописи, написанной нусхури, включен между текстом, исполненным асомтаврули, что подтверждает выводы Чумбуридзе: очевидно, одна рукопись была заполнена текстами, взятыми из 2 разных рукописей. Эсбрук считал вложением в УМ текст, написанный нусхури и посвященный дню памяти прп. Антония Великого.

Нек-рые из представленных в УМ сочинений известны только благодаря этой рукописи. Среди их авторов — свт. Василий Великий, прп. Ефрем Сирин, свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Мелетий I, патриарх Антиохийский, прп. Исихий Иерусалимский, св. Севериан, еп. Габальский, св. Епифаний Кипрский, грузинские авторы епископы Иоанн (Сабанисдзе) и Иоане Болнели.

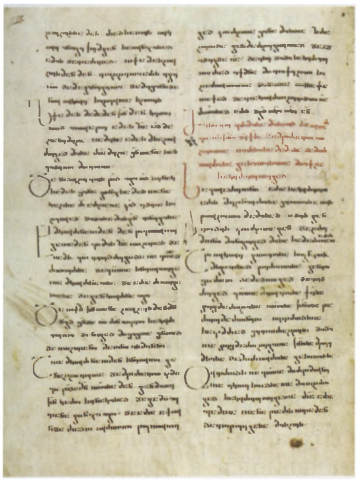
Эсбрук считал, что тексты УМ параллельны текстам СМ, ХМ, Афонского Многоглава, а также Ленинградского палимпсеста. Такой же т. зр. придерживался Абуладзе, параллели в палимпсестах изучали Шанидзе, Т. К. Мгалоблишвили.

Тбетский (Сванский) Многоглав (ТМ; НЦРГ. А 19, X в., 242 л.) был переписан по заказу еп. Тбетского *Иоанна Мтбевари* и свящ. Феодора (Л. 122 об.) в мон-ре Тбети и хранился в одной из церквей Сванети. Рукопись (38,5×30 см) была выполнена на пергамене, содержит 72 гомилии. Особого внимания заслуживают Житие мч. Або Тбилисского еп. Иоанна (Сабанисдзе) (Л. 202 об.— 203) и апокрифы (Груз. версии. 1959. С. 55–91).

Кларджетский Многоглав (КМ; НЦРГ. А 144, X в.— Кларджетский Многоглав. Тб., 1991) состоит из 63 сочинений, нек-рые не имеют гомилетического характера. Исследован и издан Мгалоблишвили. Имеет оригинальные гомилии еп. Иоане Болнели (8 из известных принадлежащих ему 13). Основная часть текста — переводная гомилетика, источником которой являются визант. тексты IV–X вв., бóльшая часть которых не сохранилась на греч. языке. Сопоставление материалов КМ с аналогичными сборниками на грузинском и др. языках дало возможность Мгалоблишвили выявить древнейший слой сборника, архетип М., груз. перевод к-рого был сделан в кон. V — нач. VI в. Существование слов сир. происхождения, упоминание иудейско-христианского праздника Креста и др. моменты указывают на то, что этот слой имеет иерусалимско-палестинское происхождение (Кларджетский Многоглав. 1991. С. 200).

Афонский Многоглав (АМ; по каталогу Цагарели — Ath. 80, по каталогу Р. Блейка Ath. 11, X в.— Афонский Многоглав. Тб., 1999) содержит 94 гомилетических сочинения. С т. зр. репертуара (вошедшие в него агиографические сочинения в других М. не повторяются) занимает отдельное место. Среди авторов сочинений — свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Афанасий Александрийский, свт. Мелетий I, патриарх Антиохийский, свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, прп. Исихий Иерусалимский, свт. Евстафий, еп. Антиохийский, свт. Прокл, архиеп. К-польский, свт. Епифаний Кипрский, Евсевий, еп. Александрийский, свт. Григорий Богослов и др. Чтения АМ переведены с греч. языка; по мнению Эсбрука, часть была переведена с сирийского и армянского языков (последние исследования эту т. зр. не подтверждают). Неск. гомилий, авторство которых приписывают свт. Иоанну Златоусту, не имеют аналогов на др. языках. В АМ также сохранились гомилии еп. Иоане Болнели, проповеди на воскресные дни Великого поста и др.

Пархальский Многоглав (ПМ; НЦРГ. А 95, XI в.) был переписан Гавриилом Малым (Патара) в мон-ре Пархали. Ранее датировался X в. По объему (655 л., 43,5×33,5 см) самый большой М., не издавался. Содержит 108 сочинений, среди к-рых — агиографические, гомилетические, экзегетические произведения, гомилии свт. Иоанна Златоуста, свт. Прокла, архиеп. К-польского, свт. Епифания Кипрского, свт. Мелетия I, патриарха Антиохийского, свт. Афанасия Александрийского, свт. Григория Богослова. В рукописи сохранилась единственная древняя редакция Мученичества вмц. Шушаник (без окончания), остальные версии к-рого представлены рукописями XVIII в. Также ПМ содержит переводные Мученичества вмц. Варвары, вмц. Евгении, мц. Голиндухи Персидской, мц. Христины.



Пархальский Многоглав. XI в. (НЦРГ. А 95. Л. 110 об.)

Шатбердский сборник (НЦРГ. S 1143, 973–976 гг.— Шатбердский сборник. Тб., 1979) был составлен мон. Иоанном-Бераи и, согласно последним исследованиям, не является М. Рукопись содержит 14 экзегетических, агиографическо-исторических, гомилетических сочинений, среди них — «О сотворении человека» свт. Григория Нисского, «О двенадцати драгоценных камнях» свт. Епифания Кипрского, «Физиолог» свт. Василия Великого, неск. сочинений свт. Ипполита Римского, груз. хроника «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли), Житие Иакова, еп. Нисибинского, толкование свт. Епифания на Псалтирь. Сборник изучали Марр (1888), прав. *Евфимий Такаишвили*, Ф. Д. *Жордания* (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1).

Изд.: Le Synaxaire géorgien: Rédaction ancienne de l' Union arméno-géorgienne / Publ. et trad. d'apres le manuscrit de couvent Iviron du Mont Athos par N. Marr // PO. 1926. Vol. 19. Fasc. 5. P. 629–741; *Шанидзе А.* Ханметный Многоглав // Моамбе (Вестник) / ТГУ. Тб., 1926. Вып. 7. С. 98–159 (на груз. яз.); Сванский Многоглав / Сост.: С. Горгадзе. Тифлис, 1927 (на груз. яз.); Грузинский Ханметный Лекционарий / Фототип. изд. осуществил и симфонией снабдил А. Шанидзе. Тб., 1944 (на рус. и груз. языках); Груз. версии апокрифов об апостолах / Сост.: Ц. Курцикидзе. Тб., 1959 (на груз. яз.); Синайский Многоглав / Сост.: А. Шанидзе. Тб., 1959 (на груз. яз.); Шатбердский сборник / Сост.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тб., 1979 (на груз. яз.); Кларджетский Многоглав / Сост.: Т. Мгалоблишвили. Тб., 1991 (на груз. яз.); Многоглав пустыни / Сост.: А. Шанидзе, Л. Барамидзе и др. Тб., 1994 (на груз. яз.); Афонский Многоглав / Сост.: М. Мамулашвили и др. Тб., 1999 (на груз. яз.).

Ист.: *Цагарели А.* Памятники груз. старины в Святой земле и на Синае. СПб., 1888. С. 407–415. (ППС; Т. 4. Вып. 1); *Марр Н. Я.* Агиографические материалы по груз. рукописям Ивера. Ч. 1: Описание 5 пергаментных рукописей // ЗВОРАО. 1901. Т. 13. С. 1–88; *он же.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря / Сост.: И. Мегрелидзе. М.; Л., 1940; *Кекелидзе К. С.* Иерусалимский канонарь VII в.: Груз. версия. Тифлис, 1912; *он же.* Груз. агиографические памятники: Кимени. Тифлис, 1918. Т. 1. Ч. 1 (на груз. яз.); *Латышев В. В.* Византийская «Царская» Минея. Пг., 1915; *Blake R.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem. P., 1924; *idem.* Catalogue des manuscrits georgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos. P., 1932–1934; *Шанидзе А.* Древнегруз. язык и лит-ра: Хрестоматия. Тифлис, 1935 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей Гос. музея Грузии: Рукописи Церк. музея: Колл. А / Сост.: К. Шарашидзе. Тб., 1954. Т. 4 (на груз. яз.); *Garitte G.* Catalogue des maniscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï. Louvain, 1956. (CSCO; 165. Subs.; 9); *idem.* Calendrier Palestino-Georgien. 1958. P. 412–413; Корпус груз. ист. документов IX-XIII вв. / Сост.: Н. Шошиашвили и др. Тб., 1984 (на груз. яз.).

Лит.: *Цагарели А.* Сведения о памятниках груз. письменности. СПб., 1886. Т. 1. Вып. 1. С. 69–96; 1889. Т. 1. Вып. 2; *Марр Н. Я.* Критика и мелкие статьи. СПб., 1903. (ТРАГФ; Кн. 5); *Кекелидзе.* Литургические грузинские памятники. 1908; *он же.* Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста // *Он же.* Этюды. 1957. Т. 5. С. 227–247; *он же.* Др.-груз. лит. 1960. Т. 1. С. 502–503; *Джавахишвили И.* Описание рукописей Синайского мон-ря. Тб., 1947 (на груз. яз.); *Барамидзе Р.* Иоане Болнели: Жизнь и труды. Тб., 1962 (на груз. яз.); *Абуладзе И.* Армянско-груз. филол. штудии: Источники нек-рых глав Многоглава // *Он же.* Труды. Тб., 1975. Т. 1. С. 5–23 (на груз. яз.); *он же.* Многоглав // Там же. Тб., 1982. Т. 3. С. 32–106 (на груз. яз.); *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens: Études descriptive et historique. Louvain-la-Neuve, 1975; *idem.* Deux homélies de Sévérien Gabala conservées en géorgien // Bedi Kartlisa. P., 1978. Vol. 36. P. 71–91; *idem.* Un Mravalthavi palimpseste dans le codex A. 737 de Tbilissi // Мравалтави (Многоглав). Тб., 1980. Вып. 7. С. 18–21; *Мгалоблишвили Т.* Исследования о груз. Многоглаве М. Эсбрука // Там же. 1975. Вып. 4. С. 282–287 (на груз. яз.); *она же.* Вопросы источника нек-рых чтений в древнейших Многоглавах // Мацне (Вестник). Сер. языка и лит-ры. Тб., 1980. № 1. С. 123–134 (на груз. яз.); *она же.* Источник одного чтения Многоглава // Мравалтави (Многоглав). Тб., 1983. Вып. 10. С. 42–48 (на груз. яз.); *Метревели Е.* Новое исследование о груз. Многоглаве // Мацне (Вестник). Сер. языка и лит-ры. Тб., 1976. № 4. С. 67–88 (на груз. яз.); *Ингороква П.* Краткий обзор груз. лит-ры // *Он же.* Сочинения. Тб., 1978. Т. 4. С. 241–484 (на груз. яз.); *Майсурадзе М.* К типологии груз. гомилетических сборников // Мравалтави (Многоглав). Тб., 2005. Вып. 21. С. 46–51 (на груз. яз.); *Церадзе Т.* Древнейшая груз. рукописная традиция агиографо-гомилетических сборников // Там же. С. 27–45 (на груз. яз.).

Н. Сулава

МНОГОГЛА́СНИК, в церковном пении визант. и древнерус. традиций — песнопение, части к-рого распеты в разных *гласах*. В рукописной традиции глас, предписанный по Уставу (*Типикону*), обозначается в начале песнопения традиц. рубрикой «Глас...», а дальнейшие смены гласа указываются простыми цифровыми обозначениями. Традиционно М. называют песнопения с нерегулярным чередованием гласов, хотя, строго говоря, к ним относятся и те песнопения, в к-рых чередование гласов подчиняется к.-л. формальному принципу; эти последние носят название *осмогласников* или четырегласников в зависимости от количества использованных гласов. В наст. время известно ок. 100 М., из к-рых ок. 70 имеют нерегулярную смену гласов; исследователи постоянно обнаруживают новые М.

Основной жанр М.— стихиры. Это и стихиры праздникам неподвижного годового круга, и великопостного и пасхального циклов, и евангельские стихиры, образующие свой литургический цикл. В Великую пятницу М. встречается среди антифонов утрени и тропарей на часах. Существует М. и среди внебогослужебных песнопений — это покаянный стих «Приимя мя пустыни» (гласы 8, 4).

Вопрос о наличии М. среди кондаков остается открытым, хотя существует гипотеза о применении *мартирий* в *кондакарной нотации*. Однако эта нотация не расшифрована и знаки, имеющие сходство с ранневизант. мартириями или древнерус. цифровыми обозначениями гласов, не могут быть прочитаны однозначно. М. фиксируются в *Стихирарях* месячных и постных, в дополнительном разделе *Кондакаря*, в подборках стихирных моделей и покаянных стихов.

М. унаследованы древнерус. певч. традицией из Византии, это показал А. В. *Преображенский* на примере славника Успению Пресв. Богородицы «Богоначальным мановением» (*Преображенский*. 1926).

В древнерус. рукописях XI — сер. XV в. М. встречаются весьма часто, напр. в Стихирарях БАН. 34.7.6 (XII в.; 26 песнопений), Ath. Chil. 307 (XII в.; 11 песнопений), РНБ. Кир.-Бел. № 637/894 (2-я четв. XV в.; 8 песнопений), РНБ. Соф. № 384 (1155–1163 гг.; 6 песнопений) и др. Гласовые обозначения (за исключением заглавного) проставляются мелко, черными чернилами, в крюковой строке.

Количество использованных гласов произвольно — от одной перемены гласа до использования полного осмогласия. Пример последнего — стихира вмч. Пантелеимону «Всемилостивыи Господе» в Стихирарях БАН. 34.7.6 (XII в.) и РГБ. Ф. 304. № 440 (20-е гг. XV в.), гласы в к-рой выставлены по порядку от 1-го до 8-го; на рубеже XV и XVI вв. это песнопение вошло в корпус осмогласников.

В М. присутствуют нек-рые тенденции, не перерастающие, однако, в закономерности. Гласовые обозначения проставляются на границах муз. оборотов. Часто обозначения предваряют мелизматические обороты. Очевидно, смена гласа не зависит от гласа, предписанного в Уставе, однако наибольшее число М. принадлежит 8-му гласу (23 песнопения), на 2-м месте — 5-й глас (12 песнопений), М. остальных гласов единичны. Порядок гласов также произволен, но выделяются наиболее употребительные: 8-й, 4-й (12 песнопений), 8-й, 2-й (7 песнопений), 5-й, 1-й (7 песнопений).

В разных списках одно и то же песнопение с практически неизменной крюковой строкой может иметь разные гласовые обозначения, что встречается также при двойной фиксации песнопения в одной рукописи. Напр., стихира «В постницех вышним мученик» записана в разд. «Подобьницы» *Типографского устава* с Кондакарем (Л. 119; XI–XII вв.) с гласовыми обозначениями 3, 6, 5, 2, 6, 2, 3, а в Стихираре РГБ. Ф. 304. I № 439 (кон. XIV — нач. XV в.) помещена дважды: в службе свт. Василию Великому (1 янв.; л. 57 об.) с гласовыми обозначениями 3, 6, 5, 6, 6, 3 и в службе свт. Афанасию Великому (2 мая; л. 96 об.) с обозначениями 3, 4, 5, 6. Поскольку списки имеют разночтения, характерные для любых песнопений этого периода, не представляется возможным судить об идентичности или о различии мелодий. Неясно также, какую роль играют гласовые обозначения: заменяют ли они прочтение знаков или лишь уточняют звучания муз. оборотов.

С XVI в. большинство М. отличаются регулярным чередованием гласов. Согласно аутентичной терминологии сер. XV в., они носят названия «осмогласник», «из осми гласов», позднее «четверогласник».

Только 4 М. переходят в категорию осмогласников: славники Сретению Господню «На херувимехо седяи / Иже на херувимех носимый», Успению Богородицы «Богоначальным мановением», вмч. Пантелеимону «Всемилостивыи Господи» и Усекновению главы Иоанна Предтечи «Днесь безаконообразеная мати». Остальные осмогласники и четверогласники были распеты заново.

Первый четверогласник — славник Успению Богородицы «Придете празднолюбных собор» — впервые встречается в рукописях кон. XV — нач. XVI в., к нач. XVII в. их известно уже 4, к середине столетия — 12. Четверогласники находятся в певч. книгах Стихирарь месячный, Праздники, Обиход. У большинства из них порядок гласов 5, 6, 7, 8, пять из них созданы по образцу славника свт. Николаю Мирликийскому «Вострубим трубою песнеи» и имеют тот же инципит. В единичных случаях четверогласники распеты на нечетные гласы (тропарь «Днесь спасение» — на гласы 1, 3, 5, 7, славник св. Василию Блаженному «Придете рустии собори» — на гласы 5, 7, 3, 1 и богородичен «Достойно есть») или на четные гласы (тропарь «Воскрес из гроба» и «Достойно есть»). Наибольшее количество четверогласников наблюдается в рукописях РГАДА. Ф. 381. № 319 и РГБ. Ф. 379. № 64–66.

Лишь немногие песнопения сохранили нерегулярную смену гласов внутри текста, и только в одном случае использован термин «троегласен» (ипакои по 3-й песни пасхального канона «Предвариша утро яже с Мариею» в ркп. РНБ Погод. № 424. Л. 429 — гласы 4, 5, 6).

В XVI в. М. встречаются редко, в большинстве случаев те же тексты не имели гласовых обозначений. Однако традиция не была забыта. Примером может служить рукопись РНБ. Q.I.184, известная своей архаичностью. В ней записаны М. Усекновению главы Иоанна Предтечи «О дивное чюдо как глава носима на блюде» (Л. 192, гласы 8, 2, 8) и чина нощи Великого пятка «Тебе одеющагося светом яко ризою» (Л. 273 об., гласы 5, 4, 1), зафиксированные ранее соответственно в Стихираре XII в. БАН 34.7.6 (Л. 198) и в рукописи XV в. РГБ. Ф. 304. № 408 (Л. 277 об.) с тем же порядком гласов.

В кон. XVI — нач. XVII в. М. вновь появляются в певч. книгах. Смены гласов уже не варьируются от списка к списку; напр., стихира святым Константину и Елене (21 мая) «Свете пресветелыи» содержит смену гласа с 5-го на 1-й (РНБ. Q.I.512. Л. 546; Кир.-Бел. № 586/843. Л. 576; № 665/922. Л. 290 об.). Некоторые песнопения сохраняют традиц. порядок, установившийся в предшествующий период. Напр., стихира на Воздвижение Креста «Глас пророка твоего Моисея» в рукописях сер. XV в. РНБ Кир.-Бел. № 637/894 (Л. 6) и 1-й пол. XVII в. РНБ. Кир.-Бел. № 593/850 (Л. 60) имеет один порядок гласов: 8-й глас сменяется 4-м. Однако встречается и другая практика. В стихире Рождеству Богородицы «Неплоды бесчадена Анна» порядок гласов нестабилен: в рукописи РНБ. Кир.-Бел. № 637/894 (Л. 3 об.) — 4, 4, 2, в рукописи XV в. РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086 — 4, 2, 4, 2, 4, а в РНБ Кир.-Бел. № 593/850 (Л. 589) — 4, 5. В некоторых списках гласовые обозначения могут отсутствовать притом, что крюковая строка остается неизменной.

Гласовые обозначения вводятся в текстовую строку и зачастую выписываются красными чернилами.

Встречаются М. *путевого распева*, записанные путевой нотацией. Напр., славник Успению св. Анны (25 июля) «Иже от неплодных чресл» в рукописи РНБ. Q.I.186. Л. 577 об., гласы 8, 4, 8 — те же, что и в знаменных рукописях РНБ. Кир.-Бел. № 665/922, 579/836, РГБ. Ф. 379 № 66. Л. 388.

М. вошли в образцовые певческие кодексы кон. XVI–XVII в. Они встречаются в Стихирарях «Дьячее око» РНБ. Кир.-Бел. № 596/843 и РГБ. Ф. 379. № 63–66. Замечательная своей полнотой рукопись инока *Христофора* 1604 г. РНБ. Кир.-Бел. № 665/922 содержит стихиры на

23 окт. ап. Иакову «Перваго пастыря» (Л. 93 об.; гласы 8, 4, 8); на 21 мая святым Константину и Елене «Свете пресветелыи» (Л. 290 об.; гласы 5, 1), на 27 июля вмч. Пантелеимону «Придете мучениколюбцы» (Л. 366; гласы 5, 1).

После исправления певч. книг во 2-й пол. XVII в. М. встречаются крайне редко (напр., стихира прп. Антонию Сийскому в ркп. РНБ. Капелла. О. 4 (70-е гг. XVII в.) — гласы 6, 8, 5, 1, 8, 6).

М. упоминаются в трудах отечественных ученых с нач. XX в.— прот. В. М. *Металлова,* Преображенского. Нек-рые М. опубликованы. М., содержащиеся в кодексах БАН 34.7.6 и Ath. Chil. 307, в Благовещенском и Типографском Кондакарях, изданы вместе с факсимильным воспроизведением рукописей в сер. «Monumenta musicae Byzantinae». Фотовоспроизведения М. имеются в книгах прот. В. Металлова (1912) и Н. С. Серёгиной (1994). Трем песнопениям посвящены статьи (*Карастоянов.* 1991; *Серегина.* 1991; *Тутолмина.* 2000). Однако обобщающего труда по М. в наст. время не существует.

Изд. и лит.: *Металлов В. М., прот.* Русская симиография. М., 1912. Прил.: Палеогр. Атлас. Табл. IX, XXVII–XXVIII, XXXIII–XXXV, LII–LIV, LVIII; *Преображенский А. В.* Грекорус. певческие параллели XII–XIII вв. // De musica: Временник. Л., 1926. Вып. 2. С. 60–77; Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica. A: Sticherarium: Codex monasterii Chiliandarici 307 / Praef.: R. Jacobson. Cph., 1957. (MMB. Ser. princip.; 5a); Der Altrussische Kondakar'. Giessen, 1976. T. 2: Blagoveščenskij Kondakar': Facs. / Hrsg. v. A. Dostál u. H. Rothe unter Mitarbeit v. E. Trapp. (BGLS; Bd. 8. T. 2); *Карастоянов Б. П.* Стихира Борису и Глебу «Плотьскую богатяща...» — выдающийся образец древнерус. певческого искусства // Муз. культура Средневековья. М., 1991. Вып. 2. С. 12–14; *Серегина Н. С.* Неизвестная стихира на освящение храма Георгия в Киеве по спискам XII в. // Там же. С. 14–17 [публ. стихиры «Яко звезда на небеси» по списку РНБ. Соф. № 384]; *она же.* Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 40–42, 97, 106; *Тутолмина С. Н.* Утраченные стихиры на чин христосования: История текста и редакций // Древнерус. книжность: Редактор и текст. СПб., 2000. С. 329–346 [публ. и анализ славника «Ангели возыграитеся»]. (Опыты по источниковедению; 3); Sticherarium Palaeoslavicum Petropolitanum: Codex Petropolitanus BAN 34.7.6 / Ed.: N. Schidlovsky. Cph., 2000. (MMB. Ser. Princip.; 12).

Н. Б. Захарьина

МНОГОГОЛО́СИЕ [греч. πολυφωνία; лат. polyphonia; нем. Mehrstimmigkeit, Vielstimmigkeit; англ. multi-part, plurivocal music], тип музыки, образованный координированным сочетанием по вертикали мн. голосов (2, 3, 4 и более), в отличие от *монодии* (одноголосия) — музыки, создаваемой средствами только одного голоса как составного элемента фактуры (организация или структура звуковой ткани). Голос в контексте этого противопоставления понимается в композиционно-техническом смысле — как единичная мелодическая линия, к-рая может исполняться как сольно (т. е. одним голосом или инструментом), так и группой или множеством исполнителей (хором).

На Западе. Различие М. и одноголосия было осознано в западноевроп. средневек. муз. теории как cantus simplex (простое, или одинарное пение) и cantus compositus (составное пение, т. е. составленное из мн. голосов; см., напр.: *Тинкторис.* Определитель музыки. С. 590–591). При этом для 2-го термина синонимами были contrapunctus — «пение, возникающее через помещение одного звука против другого в тот же самый момент» (cantus per positionem unius vocis contra aliam punctuatim effectus; там же. С. 595) и resfacta (букв.— «сделанная вещь»; там же. С. 616).

Псевдо-Иоанн де Мурис в трактате «Summa musice» (ок. 1200?) использовал для М. термин «полифония» и описал ее как «dyaphonia», «triphonia», «tetraphonia» в зависимости от числа голосов (2, 3, 4) (см.: *Gerbert.* Scriptores. T. 3. P. 239a). Однако в то время обозначение М. термином «полифония» еще не устоялось, а термин «диафония» мог применяться в том же значении — в смысле «раздельного пения» безотносительно к конкретному числу голосов (в древнегреч. теории он означал диссонанс против симфонии — консонанса).

Ранние формы западноевроп. М. объединяются оригинальным термином *органум,* учение о к-ром (вместе с муз. образцами) появилось в IX в. (см. трактат Псевдо-Хукбальда «Musica enchiriádis» в изд.: *Gerbert.* Scriptores. T. 1. P. 152–173) и широко разрабатывалось последующими теоретиками параллельно с развитием М. (см.: *Федотов.* 1985). В XIII в. появляется термин *дискант* (1), к-рый наряду с обозначением М. как такового стал обозначать и особую его технику (модальная ритмика во всех голосах) и в этом смысле стал противопоставляться более раннему органуму.

В XIV в. возникло понятие «контрапункт», которое стало собирательным термином для обозначения техники полифонического письма (см., напр.: *Тинкторис.* Книга об искусстве контрапункта).

По своему характеру противопоставление одноголосия и М. соответствует фундаментальной оппозиции в области муз. склада (тип или принцип изложения муз. ткани). М. же, в свою очередь, делится на неск. видов и подвидов, в зависимости от характера соотношения голосов, и прежде всего на полифонию и гомофонию (или гомофонно-гармонический склад). Эволюция и смены складов в западноевроп. музыке следуют в целом логике движения от одноголосия (в *григорианском пении*) к полифонии (с IX в.) и далее к гомофонии (Новое время). В XX в. наблюдалось возрождение полифонии (в связи с ретротенденциями, напр. у П. Хиндемита, и особенно в рамках додекафонной техники в нововенской школе), а также смешение складов и появление новых типов фактуры.

Полифония — это вид М., представляющий одновременное звучание самостоятельных мелодических линий. Равноправие голосов как родовой признак полифонии влечет характерные черты полифонического склада — текучесть, неодновременность цезур, каденций в разных голосах, наложения, незаметность (сглаженность) переходов от раздела к разделу, а в образном отношении — общезначимый, вневременной характер музыки, явно выраженное интеллектуальное начало; в связи с высокой ролью линеарного компонента вертикали — преобладание графики, рисунка над гармоническим колоритом.

Выделяются (скорее в теоретическом смысле) 2 типа полифонии — контрастная (разнотемная) и имитационная. Контрастная предполагает разные одновременно сочетаемые мелодии, как, напр., в *мотетах* XIII–XIV вв. (3- или 4-голосных), в к-рых контрастность мелодических линий порой усиливается разным текстом или даже разными языками в разных голосах (билингвы). В более позднее время контрастная полифония используется часто в узловых моментах разнотемных гомофонных форм, как объединение главных тем или мотивов (лейтмотивов) в финалах, репризах, кодах,

а также в операх, в частности в узловых моментах действия, и в увертюрах.

Имитационная полифония основана на систематическом проведении (имитации) одноголосной темы, к-рая переходит из голоса в голос, каждый из к-рых т. о. может стать на определенное время ведущим или главным. В процессе исторического развития полифонии этого типа были выработаны особые имитационные формы, такие как мотетная, канон (однотемный канон представляет имитационную полифонию в чистом виде), каноническая секвенция, ричеркар, инвенция, полифонические вариации и высшая из полифонических форм — фуга. Развитие в фуге осуществляется при помощи как чисто полифонических (разные виды имитации, стретта, сложный контрапункт), так и тонально-гармонических средств (модуляция, новая гармонизация темы, проведение ее в разных тональностях и от разных ступеней лада). Большое значение имеют также приемы мотивно-тематического развития вплоть до разработки, вычленения кратких мотивов из темы и их свободная комбинаторика (в противосложениях к теме и интермедиях). Однако в целом имитационные формы монотематичны, т. е. основаны на одной теме и показе ее разных граней, в различном контексте и освещении. Существуют т. н. сложные, или многотемные, фуги (двойные, тройные), однако в рамках отдельных разделов развитие обычно идет в монотематическом русле, а при объединении тем в репризе или завершающей части имитационный принцип дополняется контрастным.

В широком смысле контрастная полифония вбирает в себя имитационную, т. к. самостоятельность мелодических линий влечет их функциональную контрастность (при одновременном звучании темы и противосложения, темы и свободных контрапунктирующих голосов и т. п.). Однако на собственно контрастной полифонии трудно построить протяженную форму, поэтому в рамках имитационной полифонии контрастная проявляет себя ярче. Полифонические формы, прежде всего фуга, характеризуются волнообразным развитием в смысле периодического возрастания и спада интонационной активности, разрежения и сгущения голосов и вслед. этого обладают огромным динамическим потенциалом.

Полифония также делится (в историческом смысле) на полифонию строгого и полифонию свободного стиля (письма). К 1-й относится полифония XV–XVI вв. (музыка Г. Дюфаи, Я. Обрехта, Й. Окегема, Ж. Депре, Орландо ди Лассо, Дж. П. да Палестрины и др.), ко 2-й — полифония, начиная условно от Нового времени. Полифония строгого стиля нашла глубокое теоретическое обобщение в труде И. Й. Фукса «Gradus ad Parnassum» (1725), по которому ее изучал юный В. А. Моцарт. Связующим звеном с полифонией свободного стиля явилось творчество Я. Свелинка, Дж. Фрескобальди, Г. Шютца, К. Монтеверди и др. Музыка композиторов раннего барокко И. Я. Фробергера, Г. Перселла, Д. Букстехуде и др. подготовила расцвет свободного стиля в творчестве И. С. Баха и Г. Ф. Генделя, кульминации полифония свободного стиля достигла в музыке Баха, к-рая и поныне остается эталоном полифонического мастерства.

Для полифонии строгого письма характерны в целом предпочтение вокальных жанров (стиль *a cappella*), диатонизм и поступенность мелодики (основанной на т. н. церковных ладах — см. в ст. *Глас*), плавность ритмики, закрепощенность диссонанса (связанность его приготовлением и разрешением), в плане тематических первоисточников — т. н. кантусное письмо (композиция на cantus firmus, взятый из григорианского или песенного репертуара), в образном плане — строгость, молитвенность, умиротворенность (по выражению Г. А. Ларош, «возвышенность полета», «безмятежная чистота»).

Полифонии свободного письма свойственны широкое развитие инструментализма и, как следствие, более широкий диапазон мелодики, насыщение ее хроматизмами, скачками, жанровой характерностью, ритмическая контрастность и острота. Диссонанс становится более свободным в применении, хотя, в отличие от полифонии XX в., все еще требует разрешения в консонанс. Гармоническая основа полифонии свободного стиля — 2-ладовая система мажора и минора. Письмо на cantus firmus постепенно сходит на нет, будучи заменено фугой. Хотя у Баха и других немецких композиторов уже не григорианские мелодии, а протестантский *хорал* используется в качестве cantus firmus для хоральных обработок (в кантатах, Страстях, произведениях для органа). Теория фуги наиболее полно описана Ф. В. Марпургом, в изучении полифонии свободного стиля важное значение имело исследование Э. Курта «Основы линеарного контрапункта» (1917; рус. пер.: *Курт.* 1931).

В Новое время в музыке происходит постепенное укрепление позиций гомофонно-гармонического склада наряду с локальным использованием полифонических приемов, форм и методов развития (особенно в церковной музыке). Но в целом в эпохи классицизма и романтизма полифония уходит на 2-й план.

Гомофония (греч. ὁμοφωνία — однозвучие, согласное звучание) — термин, у древних греков обозначавший одноголосие, в наст. время используется для особого типа многоголосного склада, в к-ром ведущее значение имеет сольный мелодический голос (обычно верхний), а остальные голоса имеют подчиненное (сопровождающее) значение, выполняя функцию аккомпанемента (поддержка аккордами). В том же значении, особенно по отношению к XVII в., применяется греч. термин «монодия» (μονῳδία — песня одного), к-рый, однако, может означать также одноголосие в собственном смысле (напр., григорианская монодия). Несмотря на то что гомофония и одноголосие — это различные склады, они близки в том отношении, что муз. мысль в них концентрируется в одном голосе, даже если реально присутствуют и др. голоса (как в гомофонии). Смешанным складом является гетерофония (и близкая ей подголосочная полифония), к-рая содержит признаки М. и одноголосия при главенстве последнего, т. к. основная мелодия дублируется вторами, сопровождается подголосками и вариантами, к-рые в кадансах часто сходятся в унисон или октаву.

Полифония, гомофония и одноголосие могут сосуществовать и взаимодействовать как в одном сочинении, так и в рамках одного исторического периода, порождая разнообразие фактурных решений и оттеняя друг друга. Напр., в эпоху Возрождения наряду с расцветом полифонии в высоких церковных жанрах

(месса, мотет) активно развивались светские песенно-танцевальные жанры (виланеллы, фроттолы и др.), в которых использовалась облегченная аккордово-гармоническая фактура (3- или 4-голосная), близкая к канциональному складу более позднего протестант. хорала (см.: *Дубравская.* 1996. С. 53–81; *Кюрегян, Бедуш.* 2007. С. 30–43). Последний, первоначально будучи изложен полифонически (с мелодией в теноре), что затрудняло исполнение его общиной, стал излагаться строго четырехголосно с тождественным ритмом во всех голосах и мелодией в сопрано (см.: *Пинчуков.* 2011). В мадригалах XVI в. была распространена частая смена фактуры с полифонической на аккордовую — т. н. ноэма (греч. νόημα — мысль), прием из разряда музыкально-риторических фигур.

В истории музыки существует мнение, что одноголосие предшествует М. как более низкая или начальная стадия муз. мышления; примером является эволюция западноевроп. профессиональной музыки, которая на ранних этапах была одноголосной, в виде григорианского пения, а примерно с IX в. стала многоголосной и остается таковой вплоть до наст. времени.

Вместе с тем очевидны следы древних форм М. в фольклоре разных европ. и неевроп. народов; скорее всего развитие М. в профессиональной музыке находилось под влиянием народной (см. об этой проблеме: *Schneider.* 1934–1935; *Федотов.* 1985). Напр., М. практиковалось издавна на Британских о-вах, откуда происходит ранний образчик имитационной полифонии фольклорного характера, т. н. Летний канон (ок. 1240). Также издревле известно груз. народное М. (см.: *Жордания.* 1989); в XX в. стали активно изучаться многоголосные практики в районе Средиземноморья, напр. в болг. народной музыке (*Кауфман.* 1968) и в Африке (*Brandel.* 1965; *Arom.* 1985).

Скорее всего М. издавна существовало параллельно с одноголосием и возникало из него отчасти непреднамеренно (непроизвольно) в результате того, что ведущий мелодический голос в процессе исполнения украшался вторами, подголосками (гетерофония), бурдоном и т. п., а также сопровождался игрой на муз. инструментах, в т. ч. на тех, из которых можно извлекать мн. звуки одновременно (арфа, лютня, гитара), что могло создавать эффект квазигомофонной фактуры. Предпосылкой к гетерофонии могло быть и слияние голосов разной тесситуры (мужских и женских, взрослых и детских), исполнявших одну мелодию, различаясь в октаву. Сходный эффект возникал при дублировании мелодии в кварту и квинту (параллельный органум в зап. церковном обиходе), к-рые при удвоении звуков могли давать трех- или четырехголосие (движение квинтоктавами, квартооктавами).

Развитые формы одноголосия как такового (монодии) чрезвычайно многообразны как в христ. певческих культурах, так и в традиц. и народной музыке различных этносов и культур, особенно внеевропейских. Длительное «застревание» мн. культур на стадии одноголосия связано с культурными традициями и социальными институтами, консервирующими определенный литургический или художественный канон (напр., церковная музыка на Руси вплоть до XVI в. была одноголосной, а рус. народная протяжная песня была издревле многоголосной). В то же время монодические певч. практики обладают необыкновенно рафинированной и изощренной техникой мелоса, которая достигается богатством и разнообразием ладовых, ритмических, темброво-интонационных выразительных средств (в М. интонационное содержание отдельных голосов не может быть столь же ярким, как в монодии). Однако в М. появляется и прогрессирует объемность, многомерность, многоплановость звучания, к-рая составляет ее эстетическое богатство и уникальное достоинство.

Несмотря на недостаточную ясность вопроса о стадиальности соотношения одноголосия и М. (он не может быть решен в рамках концепции европоцентризма), достаточно очевидно, что развитие и усложнение многоголосной фактуры в зап. музыке идет явно по принципу от «простого» к «сложному» на протяжении почти 8 веков (IX–XVI вв.), т. е. от одноголосия к М. Общая линия развития всех многоголосных жанров — от двухголосия к трех- и четырехголосию (мотет прошел те же стадии эволюции, хотя совр. ему органум уже был 4-голосным).

В Зап. Европе М. раньше всего развилось в сфере церковной музыки и подняло ее до необычайных духовных и художественных высот. Нек-рые исследователи используют для обозначения этого явления термин «литургическое многоголосие», подчеркивая вдохновляющее действие христ. конфессий на развитие М. (см.: *Шиманский.* 2006, 2010). Развитию М. сопутствовали профессионализация композиторского ремесла и постепенное обособление профессии композитора от профессии церковного певца.

В то же время в Европе светская музыка оставалась долгое время преимущественно одноголосной. Светские жанры становятся 2-голосными только во 2-й пол. XIII в., в частности в творчестве трувера Адама де ла Аля, к-рый писал и одноголосные песни. Считается, что он соединил светское одноголосие и полифоническую технику.

В целом линия развития светских песенных (как и духовных) жанров в Зап. Европе также шла от одноголосия к М. (см.: *Евдокимова.* 1983; *Кюрегян, Столярова.* 2007). Многоголосные традиции церковной и светской музыки взаимно обогащали друг друга, однако в средневек. обществе была четкая иерархия видов музыки по степени приближенности ее к духовному началу. Так, противопоставлялась музыка «для божественной пользы» и музыка «для пользы человеческой» (musica ad usum divinam/ad usum humanam). Христ. музыка ставилась в ценностном отношении выше всех прочих.

М. в Зап. Европе возникло на основе одноголосного григорианского хорала, к-рый начал подвергаться полифонической обработке. Поначалу М. носило устно-импровизационный и отчасти экспериментальный характер и могло не записываться. К основному голосу (tenor, vox principalis, cantus prius factus, cantus firmus) по определенным правилам голосоведения добавлялись контрапунктирующие голоса, от 1 до 3 или 4 (см. в статьях *Органум, Клаузула, Мотет, Кондукт*). Чем больше голосов досочинялось, тем в большей степени требовалась письменная фиксация. Развитие М. было бы невозможным без реформ муз. *нотации.* Более совершенные формы нотирования высоты (у *Гвидо Аретинского,* 20–30-е гг. XI в.) и ритма (у *Франко Кёльнского,* сер. XIII в.) позволяли точно фиксировать намерения композиторов. При этом одно

и то же сочинение могло существовать в разном количестве голосов (практика т. н. контрафактуры). В то же время коллективная импровизация контрапункта к избранному григорианскому тенору, нотированному в певч. книге, практиковалась и после всеобщего распространения письменного М. и называлась «пение над книгой» (cantus super librum), или «контрапункт в голове» (contrapunctus mente), или «просто контрапункт» (contrapunctus absolute), в отличие от «контрапункта в записи» (contrapunctus scripto), или ресфакты, к-рой требовалась более строгая взаимная координация голосов не только с тенором, но и друг с другом, что было недостижимо при импровизации (см.: *Тинкторис.* Книга об искусстве контрапункта. С. 326–327, 420–422, 426–429).

К XV–XVI вв. стабилизировался устойчивый 4-голосный склад, который остался в качестве основного и в совр. школьной практике обучения гармонии. В нем выделяют крайние (верхний и нижний, сопрано и бас) и средние (альт и тенор) голоса по аналогии с певч. голосами. Характер движения голосов по отношению друг к другу определяет тот или иной вид голосоведения (прямое и, как частный случай, параллельное, т. е. одинаковыми интервалами; косвенное, противоположное).

М. полифонического типа достигает пика развития к кон. XVI в. в творчестве композиторов франко-фламандской и итальянской школ (см. в ст. *Нидерландская школа, Италия* (разд. «Церковная музыка»)), чтобы впосл. уступить место гомофонии (или монодии с сопровождением), к-рая стимулировалась развитием оперы (и особенно оперного речитатива).

В XVII в. наряду с «остаточным» действием полифонии, к-рая ранее была ведущим складом в профессиональной музыке, утвердился гомофонно-гармонический склад, в целом господствовавший на протяжении XVII–XIX вв., хотя творчество отдельных композиторов (напр., Баха) явило взлет полифонических традиций.

В XX в. началось возрождение полифонического склада в связи с утратой скрепляющей силы тонально-гармонического фактора (т. н. пророчество С. И. *Танеева*). Под воздействием изучения творчества Х. Изака А. Веберн развивал полифонические приемы письма в условиях додекафонии. С развитием сериализма возникает т. н. сериальная полифония (или полифония параметров, полипараметровость). С появлением новых техник композиции во 2-й пол. XX в., напр. т. н. сонорики, возникают особые виды многоголосной фактуры, к-рая становится похожа на одноголосную по слабой дифференцированности (в плане восприятия) звуковой ткани. Ее деление на четкие фактурные голоса, отдельные звуки и интервалы, созвучия и аккорды становится весьма условным, на их место заступают т. н. звуковые массы, звуковые поверхности, россыпи, полосы и т. п. (частный и типичный случай сонорной фактуры — кластер).

С появлением т. н. репетитивной техники (в минимализме) паттерны (мотивы, фразы как объекты многократного циклического повторения) могут быть и одноголосными, но их постепенное включение/выключение, влекущее наложение их друг на друга по принципам полифонического письма, создает результативную многоголосную фактуру, не вполне предсказуемую и регламентированную композитором, к-рая несет элемент случайности, напр., в композиции «In C» Т. Райли (алеаторика). Др. особый вид многоголосной фактуры образует т. н. сверхмногоголосие или микрополифония. Этот вид фактуры, будучи связан с действием обычных полифонических приемов (имитации, каноны) в условиях большого количества (десятков) голосов, не воспринимаемых в качестве самостоятельных, создает впечатление «паутины» или «тканого полотна» с сонорными эффектами (сонорика, сонористика).

Осознание муз. логики в М. исторически шло как по линии теории контрапункта, так и по линии теории гармонии, которая обычно определяется как звуковысотная структура многоголосной музыки. Принято считать, что координация голосов по вертикали определяется в М. любого типа (в т. ч. в полифонии) законами гармонии, присущими определенному историческому периоду. В средневеково-ренессансных трактатах (напр., у *Иоанна де Гарландиа,* Франко Кёльнского, Иоанна *Тинкториса*) традиционно рассматривались интервалы (и их классификация) в качестве гармонического материала и способы их применения. Так, постепенно выработалось т. н. учение о звуковых шагах (т. е. способах координации интервалов (ordinatio у Тинкториса) в зависимости от интервального шага тенора). Начиная с эпохи генерал-баса аккорд рассматривался как сумма интервалов от баса, обозначаемых цифрами; собственно же гармония предполагает учение об аккордах и об их связях. В целом М. в Зап. Европе до XVII в. принято рассматривать скорее в рамках полифонии, чем гармонии, что отражено в учебных консерваторских дисциплинах полифонии и гармонии. Гармония до XVII в. часто определяется как полифоническая, модальная, доклассическая. Все эти характеристики свидетельствуют о ее своеобразии, выходящем за рамки классической гармонии в широком смысле, к-рая охватывает XVII–XIX вв.

Известны также иные способы систематизации М. (полифонии) по темброво-фактурному принципу; так, выделяются следующие типы полифонии: сольная вокальная, вокально-ансамблевая, хоровая, инструментальная (сольная и ансамблевая), оркестровая (см.: *Тюлин.* 1976–1977. С. 84–86; *Шиманский.* 2010).

Лит.: *Танеев С. И.* Подвижной контрапункт строгого письма. Лейпциг, 1909. М., 1959²; *он же.* Учение о каноне. М., 1929; *Курт Э.* Основы линеарного контрапункта. М., 1931; *Schneider M.* Geschichte der Mehrstimmigkeit: Historische und phänomenologische Studien. B., 1934–1935, 1969²; *Chomiński J.* Historia harmonii i kontrapunktu: Kraków, 1958. T. 1 (укр. пер.: *Хоминський Й.* Історія гармонії та контрапункту. К., 1975. Т. 1); *Brandel R.* Polyphony in African Music // The Commonwealth of Music: In Honor of C. Sachs / Ed. G. Reese and R. Brandel. N. Y., 1965. P. 26–44; *Кауфман Н.* Българската многогласна народна песен. София, 1968; *Южак К. И.* О природе и специфике полифонического мышления // Полифония: Сб. ст. / Сост. К. Южак. М., 1975. С. 6–62; *она же.* Полифония и контрапункт: Вопросы методологии, истории, теории. СПб., 2006. Кн. 1; *Пэрриш К., Оул Дж.* Образцы муз. форм от григорианского хорала до Баха: Пер. с англ. М., 1975; *Когоутек Ц.* Техника композиции в музыке XX в.: Пер. с чеш. М., 1976; *Тюлин Ю.* Учение о муз. фактуре и мелодической фигурации. М., 1976–1977. 2 кн.; *Холопов Ю. Н.* Канон: Генезис и ранние этапы развития // Теоретические наблюдения над историей музыки. М., 1978. С. 127–157; *Протопопов В. В.* Очерки из истории инструментальных форм XVI — нач. XIX в. М., 1979; *он же.* Принципы музыкальной формы И. С. Баха. М., 1985; *он же.* Западноевропейская музыка XVII — 1-й четв. XIX в. // История полифонии. М., 1985. Вып. 3; *он же.* Западноевропейская музыка XIX — нач. XX в. // Там же. 1986. Вып. 4; *Холопова В. Н.* Фактура. М., 1979; *Apfel A.* Diskant und Kontrapunkt in der Musiktheorie des 12. bis 15. Jh.: Taschenbücher zur Musikwissen-

schaft. Wilhelmshaven, 1982; *Евдокимова Ю. К., Симакова Н. А.* Музыка эпохи Возрождения: Cantus prius factus и работа с ним. М., 1982; *Евдокимова Ю. К.* Многоголосие средневековья: X–XIV вв. // История полифонии. М., 1983. Вып. 1; *она же.* Музыка эпохи Возрождения: XV в. // Там же. 1989. Вып. 2А; *Ливанова Т. Н.* Средние века // *Она же.* История западноевроп. музыки до 1789 г. М., 1983. Т. 1. С. 25–108; *Симакова Н. А.* Вокальные жанры эпохи Возрождения. М., 1985, 2002²; *она же.* Контрапункт строгого стиля и фуга: История. Теория. Практика. М., 2002, 2009². Кн. 1: Контрапункт строгого стиля как художественная традиция и учебная дисциплина; 2007. Кн. 2. Фуга: Ее логика и поэтика; *Федотов В. А.* Начало западноевроп. полифонии: Переводы текстов нек-рых средневек. трактатов. Владивосток, 1985; *Arom S.* Polyphonies et polyrythmies instrumentales d'Afrique Centrale: Structure et méthodologie. P., 1985. 2 t. (англ. пер.: *Arom S.* African Polyphony and Polyrhythm: Musical Structure and Methodology. Camb., 1991); *Жордания И. М.* Грузинское традиц. многоголосие в междунар. контексте многоголосных культур: к вопросу генезиса многоголосия. Тб., 1989; *Дубравская Т. Н.* Музыка эпохи Возрождения: XVI в. // История полифонии. М., 1996. Вып. 2Б; Теория совр. композиции: Сб. / Сост.: Г. В. Григорьева; отв. ред.: В. С. Ценова. М., 2005; *Румянцева М. А.* Особенности многоголосия XIII в. М., 2005; *она же.* Эволюция гармонической вертикали западноевроп. многоголосия XIII — нач. XV в.: АКД. М., 2007; *Шиманский Н. В.* Типология многоголосия в литург. музыке западноевропейской традиции: Феномен архаического вокально-ансамблевого интонирования. Минск, 2006; *он же.* Основные понятийные категории типологии многоголосия // Сб-ки конференций НИЦ Социосфера. 2010 [Электр. ресурс]; *Кюрегян Т. С., Столярова Ю. В.* Песни средневек. Европы: Исслед. М., 2007; *Кюрегян Т., Бедуш Е.* Ренессансные песни: Теория и хрестоматия. М., 2007; *Тинкторис И.* Книга об искусстве контрапункта // *Поспелова Р. Л.* Трактаты о музыке Иоанна Тинкториса. М., 2009. С. 322–516; *он же.* Определитель музыки // Там же. С. 584–627; *Пинчуков Е. А.* Хоральные гармонии: Учеб. пособие. Екат., 2011; *Вишневская Л. А.* Северокавказское вокальное многоголосие: Типология певч. моделей: Докт. дис. Саратов, 2012; *Сапонов М. А.* Себастьян Бах: Хоралы Св. Духу (Лейпцигская органная рукопись). М., 2015.

Р. Л. Поспелова

В русском церковном пении первые сведения о М. относятся к рубежу XV и XVI вв. Наиболее определенно они зафиксированы в Чиновниках, описывающих богослужение в Софийском соборе Новгорода. Первый из них, относящийся к 1529–1533 гг., свидетельствует о том, что помимо пения «по обычаю», «по уставу», «по знамению», т. е. одноголосным *знаменным распевом,* изредка (как в изменяемых гласовых песнопениях, так и в неизменяемых негласовых) применялось пение «с верхом» (*Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899; цит. по: *Успенский.* 1971. С. 223). Термин «с верхом» указывает на то, что пение не было одноголосным, т. к. к основному голосу присоединялся верхний. Первоначальным М. мог быть склад «нота-против-ноты» гетерофонного типа, характерный для ранней стадии развития полифонии различных национальных культур, к-рый с течением времени эволюционировал к мелизматике (см.: *Шавохина.* 1988. С. 9). Возможны аналогии с западноевроп. полифонией: «нижний голос выступал в роли cantus firmus, а верхний — его «комментария»» (Там же. С. 7).

Раннее русское М. сохраняет традиции анонимности, присущие древнерус. певч. культуре. В сер. XVI в. ярким представителем новгородской певч. школы был Василий Рогов (впосл. Ростовский митр. *Варлаам*) — «вельми муж благоговеин, мудр зело, пети был горазд, знаменному и трестрочному и демественному пению был роспевщик и творец» (цит. по: *Протопопов.* 1995. С. 145), однако многоголосные муз. произведения митр. Варлаама (Рогова) не сохранились.

В Чиновнике, фиксирующем певческую традицию в Новгороде в 1626–1634 гг., появляются термины, указывающие на 2 вида М.: *демественное пение* и *строчное пение* (троестрочие), причем в последнем выделялись 2 певч. редакции — строчная новгородская и строчная московская. Не все службы исполнялись многоголосно, а только особо важные, преимущественно литургии праздничных дней. Возможно, сферу употребления М. ограничивала его сложность.

С сер. XVI в. главным певч. центром России стала Москва, где в хоры *государевых певчих дьяков* и *патриарших певчих* принимались наиболее талантливые певцы российских городов. Репертуар М. в XVII в. постепенно расширялся, причем отчетливо выявлялись разные сферы применения троестрочия и демественного пения. Первым были изложены все певческие книги, бытующие в это время, 2-м — только одна книга *Демественник,* представляющая собой Обиход, притом не всегда полный.

Первые попытки фиксации М. были сделаны в певч. книгах кон. XV — сер. XVI в. с записями новых видов монодии — *путевого распева* и демественного пения. Совр. исследователи допускают возможность того, что эти распевы изначально создавались не как новые виды одноголосного пения, а как основные голоса нового, многоголосного стиля. Неслучайно возникновение демественного пения, путевого распева и первые опыты записи М. приходятся примерно на одно и то же время.

В основе троестрочия лежит путевой (или путный) распев, а в основе демественного М.— демественный. Наряду с названиями «поут» (*путь*) и *«демество»,* указывающими на вид распева, в рукописях появляются термины *«верх»* и *«низ»,* обозначающие соответственно партии верхнего и нижнего голосов. Вначале это были только словесные пометки: самый ранний образец — ненотированное песнопение «Честнейшую херувим» с указаниями на партии демества, низа, пути и верха в рукописи ИРЛИ. Причудское собр. № 97 (см.: *Фролов.* 1979. С. 99–108; *Пожидаева.* 2007. С. 329–332, 345–346). Затем появились и небольшие нотированные фрагменты; первоначально демество и троестрочие фиксировались с помощью единственной употребительной на тот момент знаменной столповой нотации, в 70-х гг. XVI в. была изобретена новая, *казанская нотация.*

Принципы фиксации М. были впервые применены и разработаны в демественном пении. В нотированных памятниках 70-х гг. XVI в. его 3- и 4-голосные песнопения изложены в поголосной форме. Голоса выписывались поочередно, друг за другом, с названиями: сначала «демество», потом «путь к деместву», «низ» и «верх». Пока неясно, как могли использоваться такие записи на практике, т. к. голоса, к-рые должны звучать одновременно, весьма часто оказывались записанными на разных разворотах книги. Л. В. Кондрашкова отмечает, что «большая часть таких поголосных записей практически не применима для пения, если только не выучить их наизусть» (*Кондрашкова.* 2013. С. 13–14). Возможно, такие записи были копиями с др. рукописей, где голоса записывались на одном развороте книги.

Становление М. было связано в первую очередь с демественным стилем пения, но параллельно развивались троестрочное пение и принципы его записи. В 20-х гг. XVII в. появляется сразу 11 рукописей троестрочия, причем в 9 из них применен новый партитурный принцип записи, отсутствующий в записях

демественного многоголосия (см.: *Богомолова*. 2006. С. 21).

Партитурная нотация открывает новый этап в развитии безлинейного М., продолжающийся до кон. XVII в. и характеризующийся господством троестрочия. Первые строчные партитуры были 2-голосные, записывались путь (сверху) и низ (снизу), хотя иногда допускались и перестановки голосов (см.: *Кондрашкова*. 2013. С. 14). С сер. XVII в. появились полные, 3-голосные строчные партитуры, но продолжали применять как 2-голосную форму записи, так и одноголосные записи верха и пути (постепенно вытесняемые). В посл. четв. XVII в. было создано наибольшее количество троестрочных рукописей, преимущественно 3-голосных партитур: в это время троестрочие достигает вершины своего развития.

Всего в настоящее время выявлена 91 рукопись рус. безлинейного М.: 86 из них должны быть отнесены к троестрочному стилю пения, при этом 58 рукописей содержат 2- и 3-строчные партитурные записи, лишь 5 книг являются памятниками многоголосной традиции демества (*Богомолова*. 2006. С. 21). Комментируя эти данные 2006 г., М. В. Богомолова делает вывод о том, что безлинейное М. было искусством элитарным, доступным лишь отдельным певческим коллективам, состоявшим из высочайших профессионалов, творчеством которых было создано явление столь оригинальное и самобытное, что нет возможности подыскать ему аналогии в др. национальных культурах (Там же. С. 23). В неск. рукописях обнаружены нотные (5-линейные) переводы безлинейного М., как в партитурном виде (одна из самых известных рукописей — т. н. Троестрочник В. Ф. Одоевского: РГБ ОР. Ф. 210. № 24), так и в партиях-поголосниках (см.: *Успенский*. 1968. № 10, 11; *он же*. 1971. С. 394–414; *Кондрашкова*. 2013. С. 19–23).

Техника сочинения 2 основных форм русского безлинейного М. была линеарной: к имевшемуся первоисточнику — путевому или демественному распеву — присоединялись интонационно производные от него мелодические линии. Есть мнение, что М., появившись в кульминационный и одновременно переломный период эволюции монодического мышления, стало следствием явления *многораспевности*, своего рода «симультанной многораспевностью» (*Шавохина*. 1988. С. 11). В широком смысле можно сказать, что оба вида М. являются строчным пением, где термин «строчное» подчеркивает мелодическую самостоятельность каждого голоса-строки. В более узком смысле термин «строчное» относится только к троестрочию с путевым распевом в основе и противопоставляется демественному М. Критерием принадлежности к строчному или демественному М. является вид распева, лежащего в основе многоголосной партитуры,— путевой или демественный (при этом голос с названием «путь» присутствует и в строчных, и в демественных партитурах, а голос «демество» — только в демественных).

Музыкальный стиль троестрочия и демества напрямую связан с проблемой расшифровки безлинейного М. Исследователи этой области древнерусского церковного пения базируются на 2 прямо противоположных т. зр., касающихся характера вертикали. В. М. *Беляев*, Н. Д. *Успенский*, Богомолова, А. В. Конотоп, Е. А. Архимандритова (Смирнова), Кондрашкова характерной чертой, квинтэссенцией безлинейного М. (троестрочия и демества) считают ярко выраженную диссонантность вертикали (в заключительных созвучиях может использоваться двухсекундовый аккорд в объеме большой терции (c–d–e); двухсекундовый аккорд в объеме малой терции (d–e–f); кварт-секунд-аккорд (a–d–e); терц-секунд-аккорд (d–f–g) и др. Эти созвучия можно считать вертикальной проекцией обиходного звукоряда (см.: *Кондрашкова*. 2013. С. 125–126). По мнению же С. С. *Скребкова*, И. В. Ефимовой и Г. А. Пожидаевой, вертикаль должна быть консонантной, причем иногда для достижения благозвучия рекомендуется применять транспозицию 1–2 голосов (см., напр.: *Скребков*. 1969. С. 52–53). Первая т. зр. находит подтверждение и в полемическом трактате «Мусикия» (1671), приписываемом диакону Сретенского собора в Московском Кремле Иоанникию *Кореневу*, где дается резкая критика диссонантности безлинейного М. и подчеркивается ее несоответствие правилам европ. ладовой системы: «Ничто же есть согласия, токмо несогласная тригласия, шум и звук издающая: и несведущим благо мнится, сведущим же неисправно положено разумевается» (цит. по изд.: *Смоленский*. 1910. С. 17).

Важнейшее свойство многоголосной фактуры строчного пения — объединение родственных по тембру и характеру звучания муж. голосов в ограниченном диапазоне низкого регистра, поскольку партии пути, верха и низа почти не разделяются в звуковысотном отношении. Были высказаны наблюдения о связи такого типа «монотембрового», «функционально-однородного» М. с рус. народно-певч. традицией (*Конотоп*. 2005. С. 130, 133, 128–178). Певч. манера его исполнения могла быть близка к фольклорному звукоизвлечению: «При совместном пении мужских голосов открытой манерой звук насыщается большим количеством верхних обертонов», при этом «большие секунды, чистые кварты и даже малые септимы, как и колокольные, при правильном исполнении становятся сливающимися интервалами, почти консонансами, а большая и малая терция — наоборот, диссонирующими» (*Кондрашкова*. 2013. С. 30).

Существуют разные т. зр. и на такое своеобразное явление, как разновременное произнесение слогов текста разными голосами, с разницей от четверти до целой: «...можно считать это особой ритмической игрой с поочередным выходом голосов на первый план» (Там же. С. 8) или предполагать спонтанную корректировку длительностей в процессе исполнения (*Шавохина*. 1988. С. 14).

Во 2-й пол. XVII в. существовали различные переходные формы между диссонантным безлинейным и консонантным партесным М. Одна из них представляла собой запись средствами безлинейной нотации М., близкого к консонантному партесному. Обычно для этих целей применялась *знаменная нотация*, поэтому данный вид полифонии (двух- или трехголосие) чаще всего называют *знаменным многоголосием*. Но иногда 3- или 4-голосные консонантные партитуры фиксировались с помощью *демественной нотации*, что вызывает терминологические сложности. Состав консонантных вертикалей неоднороден (полные трезвучия, неполные трезвучия — квинты, квинт-кварт-аккорды). Нормы связи вертикалей — как гармонические, в к-рых постепенно стабилизируются последования аккор-

дов, так и мелодические; не случайно стилевым признаком здесь становится параллелизм трезвучий.

Исследователи высказывают прямо противоположные т. зр. на генезис этой переходной формы. Согласно одной из них, знаменное М.— «один из особых видов русского национального многоголосия, порожденный всем предшествующим ходом эволюции национального певческого искусства» (*Шавохина*. 1988. С. 4–5). С этой т. зр. в рус. муз. мышлении возникают предпосылки к возникновению М. гармонического типа, с координацией ритмики по вертикали и типизацией вертикали с опорой на консонанс. Другую т. зр. впервые высказал М. В. *Бражников*, интерпретируя это явление как «попытку изложения новой музыки западноевропейского образца старыми русскими средствами» (*Бражников*. 1979. С. 15). Нек-рые знаменные партитуры являются своеобразными «переводами» новых партесных сочинений в старую нотацию (напр., «Тебе, Бога, хвалим» в ркп. РНБ. Кир.-Бел. № 677/934. Л. 123–124; см.: *Шавохина*. 1988. С. 222–224). Вместе с тем прямое отождествление знаменного М. с партесным (известным по нотолинейным рукописям кон. XVII–XVIII в.) вряд ли возможно, во мн. случаях они отличаются как характером вертикали, так и способами фактурной, тембровой и гармонической организации. Также ошибочно определение знаменного М. как «троестрочия» (напр., для степенн «От юности моея» в изд.: *Успенский*. 1968. С. 163–164). В знаменном трехголосии встречается неполный малый септаккорд типа c–g–b, нетипичный для консонантного партесного М. (напр., в гимне «Свете тихий» в расшифровке Бражникова в изд.: *Успенский*. 1971. С. 242–245; детали этой расшифровки неверны, как, напр., квартаккорды в окончании песнопения; верная расшифровка выполнена Кондрашковой, опубл.: *Плотникова*. Полифония. 2015. С. 32–33). И по способу записи, и по стилистическим признакам знаменное М. составляет некую своеобразную переходную форму в муз. искусстве XVII в.

Многоголосное партесное пение 2-й пол. XVII — сер. XVIII в.— одно из самых значительных явлений в процессе формирования национальной композиторской школы в России. Оно является внутренне неоднородным: к нему относятся различные виды и жанры русской хоровой музыки 2-й пол. XVII–XVIII в. Объединяющими факторами выступают тип нотации (квадратная *киевская нотация*) и консонантность как основа вертикали. К внебогослужебным жанрам принадлежит *кант*, к богослужебным — партесный *концерт* и обиходное М., гл. обр. обработки (партесные *гармонизации*) древних церковных распевов (знаменного, киевского, греческого, болгарского, путевого, демественного, монастырских напевов и т. п.).

Способ произнесения текста определяет особенности 2 основных типов партесного пения: постоянного и переменного М. (терминологию разработал В. В. *Протопопов* в ряде работ 70-х гг. XX в.). В постоянном М. (в партесных гармонизациях и в большинстве кантов) текст воспроизводится всеми голосами хора одновременно, единые цезуры во всех голосах соответствуют цезурам текста, отсутствуют паузы. Партесный концерт, напротив, отличается разновременным произнесением текста, возникающим в результате определенного фактурного изложения — чередования соло, группы голосов и tutti, имитационной полифонии. Существуют аналоги этой терминологической пары: М. с постоянной и переменной плотностью ткани (см.: *Герасимова-Персидская*. 1983), обиходная и концертная партесная музыка.

Вначале более интенсивно создавалось М. концертного, переменного склада, об этом свидетельствует и единственный трактат по теории композиции — *«Мусикийская грамматика»* Н. П. Дилецкого (редакции 1677, 1679 гг.). Композиторы, к-рые приезжали в Москву с кон. 50-х гг. XVII в.,— Иоанн Коленда, Симеон Пекалицкий, Дилецкий и другие музыканты южнорусского происхождения — были авторами многих законченных композиций, которые сразу стали звучать в российских храмах. Выдающимся мастером партесного М., владевшим имитационной, канонической техникой, приемами многохорного письма, был государев певчий дьяк Василий *Титов*.

Усвоение многоголосного стиля рус. музыкантами происходило постепенно. Первые образцы постоянного М. в России возникли, вероятно, не ранее сер. 80-х гг. XVII в. в результате адаптации полученных знаний и формирования навыков многоголосной обработки древнерусских распевов, выработки «словаря» гармонизаций. Партесные обработки стали примером синтеза монодии и М., сложившегося в России. Протопопов подчеркивал, что «постоянное многоголосие — типично русская форма в партесном стиле, неизвестная на Украине» (*Протопопов*. 1987. С. 11). Партесное М. создавалось для разного количества голосов: 3, 4, 5, 6, 8, 12, 16 и 24, известен один сборник (Литургия и 2 концерта) на 48 голосов, созданный в Ярославле в 1762 г. к приезду имп. Екатерины II; в постоянном М. наиболее распространенный хоровой состав — 4-голосный: *дискант, альт, тенор, бас*.

В дальнейшем разделение на обиходное и концертное М. сохранялось, но в исторической перспективе заметно взаимодействие и взаимовлияние этих типов М. Напр., принципы фугированного изложения «вызревают» в партесном концерте, окончательно формируются в русском хоровом концерте последней трети XVIII в., в творчестве М. С. *Березовского* и Д. С. *Бортнянского*, а в 80-х гг. XIX в. широко используются композиторами-классиками Н. А. *Римским-Корсаковым*, Танеевым и другими в обработках церковных распевов, тем самым была заложена основа для применения фугированных форм в творчестве представителей *Нового направления* и др. композиторов XX в. (А. Д. *Кастальского*, А. Т. *Гречанинова*, А. В. *Никольского*, прот. сщмч. *Георгия Извекова* и др.).

Эволюция церковного М. в целом обусловлена общими тенденциями развития гармонии, полифонии, различных средств музыкального языка, особенностями индивидуального стиля композиторов. Так, внимание рус. композиторов-классиков М. И. *Глинки*, Римского-Корсакова, П. И. *Чайковского* к народному (фольклорному) М. предопределило использование принципов модальной гармонии и подголосочной полифонии в их духовных песнопениях и оказало огромное влияние на стиль всех последующих авторов рус. духовной музыки. Развитие идеи «колокольности» в музыке С. В. *Рахманинова* привело к формированию в его «Всенощном бдении» особой интонационной сферы и детально разработанной хоровой полифонии

пластов, к-рые впосл. стали одними из самых ярких стилистических признаков рус. духовной музыки.

Лит.: *Смоленский С. В.* Мусикийская грамматика Николая Дилецкого. СПб., 1910; *Келдыш Ю. В.* Русская музыка XVIII в. М., 1965; *Успенский Н. Д.* Образцы древнерус. певч. искусства. Л., 1968; *он же.* Древнерусское певч. искусство. М., 1971²; *Скребков С. С.* Русская хоровая музыка XVII – нач. XVIII в. М., 1969. С. 52–53; Канционал // МЭ. 1974. Т. 2. Стб. 704; *Протопопов В. В.* Партесное пение // Там же. 1978. Т. 4. С. 190–193; *он же.* История полифонии. М., 1987. Вып. 5: Полифония в рус. музыке; *он же.* Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989; *он же.* Значение партесного стиля в истории рус. музыки // Из истории духовной музыки: Межвуз. сб. науч. тр. Р. н/Д., 1992. С. 39–52; *он же.* Ростовский митр. Варлаам (Рогов) – «знаменному пению распевщик и творец» // ИКРЗ, 1994. Ростов, 1995. С. 143–148; *он же.* Музыкальное творчество Василия Титова: К проблеме партесного стиля // *Протопопов В. В.* Из неопубл. наследия: Великие творения мировой духовной музыки. Рус. музыка всенощного бдения. Муз. творчество Василия Титова: К проблеме партесного стиля / Сост. и науч. ред.: Т. Н. Дубравская, Н. Ю. Плотникова, Н. И. Тарасевич. М., 2011. С. 301–395; *Бражников М. В.* Многоголосие знаменных партитур // Проблемы истории и теории древнерус. музыки: Сб. ст. Л., 1979. С. 7–61 (здесь: 15); *Фролов С. В.* Из истории демественного распева // Проблемы истории и теории древнерус. музыки: Сб. ст. / Сост.: А. С. Белоненко. Л., 1979. С. 99–108; *Герасимова-Персидская Н. А.* Партесный концерт в истории муз. культуры. М., 1983; *Шавохина Е. Е.* Знаменное многоголосие в его связях с общими закономерностями развития полифонии: Канд. дис. М., 1987; *она же.* Рус. профессиональная традиция многоголосного творчества XVII – нач. XVIII в.: Лекция по курсу «История рус. музыки». М., 1988; *Шиндин Б. А., Ефимова И. В.* Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосиб., 1991; *Дубравская Т. Н.* Музыка эпохи Возрождения: XVI в. // История полифонии. М., 1996. Вып. 2Б; *она же.* Полифония: Программа-конспект. М., 2007; *она же.* Полифония: Учеб. пособие для высш. шк. М., 2008; *Плотникова Н. Ю.* Многоголосные формы обработки древних распевов в рус. духовной музыке XIX – нач. XX в.: Канд. дис. М., 1996; *она же.* Партесные гармонизации знаменного и греческого распевов (на мат-ле стихиры «Совет превечный» из службы Благовещения Пресв. Богородице): Исслед. и публ. М., 2004; *она же.* Полифонические формы в рус. духовной музыке нового направления кон. XIX – нач. XX в. // От Гвидо до Кейджа: полифонические чтения: Сб. ст. по мат-лам науч. конф. 24 февр. 2005 г. / Сост.: Н. И. Тарасевич, Т. Ф. Генова. М., 2006. С. 290–301; *она же.* Русское партесное многоголосие кон. XVII – XVIII в.: Службы Божии Василия Титова: Исслед. и публ. М., 2012; *она же.* Полифония Василия Титова: Учеб. пособие по полифонии для студентов муз. вузов. М., 2014; *она же.* Полифония в рус. безлинейном и партесном многоголосии XVII–XVIII вв.: Учеб.-метод. пособие по курсу «Полифония» для педагогов и студентов высш. учеб. заведений по специальности «Музыковедение». М., 2015; *она же.* Русское партесное многоголосие кон. XVII – сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015; *Барсова И. А.* Очерки по истории партитурной нотации (XVI – 1-я пол. XVIII в.). М., 1997; *Кюрегян Т. С.* Форма в музыке XVII–XX вв. М., 1998; *Лихачев Д. С.* Петровские реформы и развитие рус. культуры // *Он же.* Раздумья о России. СПб., 1999. С. 350–356; *Холопова В. Н.* Русско-украинский хоровой концерт // *Она же.* Формы муз. произведений: Учеб. пособие. СПб., 1999. С. 302–317; *Архимандритова (Смирнова) Е. А.* Источниковедение раннего рус. путно-демественного многоголосия: Многораспевность в певч. книге Обиход: Учеб.-метод. пособие. СПб., 2003; *Гуляницкая Н. С.* Поэтика муз. композиции: Теорет. аспекты рус. духовной музыки XX в. М., 2003; *Богомолова М. В.* Знаменная монодия и безлинейное многоголосие на примере Великой панихиды. М., 2005. 2 вып.; *она же.* Русское безлинейное многоголосие (на мат-ле певч. рукописей XV–XVII вв.): АДД. М., 2006; *Конотоп А. В.* Русское строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология. Стиль. Культурный контекст. М., 2005; *Пожидаева Г. А.* Певческие традиции Древней Руси: Очерки теории и стиля. М., 2007; Поліфонія в українській партесній музиці XVII – 1-ї пол. XVIII ст. / Авт.-укладач: О. А. Шуміліна. Донецьк, 2007; *Кондрашкова Л. В.* Раннее рус. строчное многоголосие. М., 2013. Ч. 1. (Тр. ЦМИАР; 8); *Воробьев Е. Е., Гурьева Н. В.* Коренев Иоанникий // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 705–706; *Холопов Ю. Н.* Обиходные лады и многоголосие // *Он же.* О принципах композиции старинной музыки: Ст. и мат-лы / Ред.-сост.: Т. С. Кюрегян. М., 2015. С. 118–129.

Н. Ю. Плотникова

В византийской церковнопевческой культуре, на протяжении столетий сохранявшей традицию монодийного пения, с XV в. появляются песнопения, написанные под влиянием зап. многоголосной музыки. Так, в творчестве мелургов *Иосифа,* еп. Мефонского, *Мануила Газиса и Мануила Хрисафа* присутствуют 2-голосные композиции в стиле cantus planus binatim (см.: *Conomos.* 1982).

В поствизант. период, с кон. XVII в., на Ионических о-вах сложилась традиция многоголосных обработок песнопений визант. пения (полное трех- или четырехголосие), зафиксированная в ряде певч. рукописей (см.: *Touliatos-Miles.* 2004).

Во 2-й пол. XIX – 1-й пол. XX в. одним из направлений преобразований в греч. церковнопевч. практике стало введение четырехголосия в гармоническом стиле. В 1844 г. греч. общины в Вене исполняли 4-голосные гармонизации визант. пения; в 1870 г. в королевской часовне по инициативе кор. (рус. вел. кнж.) Ольги Константиновны в богослужении использовались песнопения в традиционном для этого периода рус. хоровом стиле. Впосл. греч. композиторы создавали песнопения и гармонизации такого типа (наиболее известный автор – Ф. Поликратис), однако господствующим стилем до наст. времени остается традиц. визант. монодия.

Попытки гармонизации традиц. визант. одноголосных песнопений предпринимались и рус. авторами; в частности, в работе свящ. Димитрия *Аллеманова* и А. В. Зверева «Современное нотописание греческой церкви» (М., 1907), в приложении приводится «опыт гармонизации мелодии греческого пения» – песнопение «Взбранной Воеводе» 4-го плагального (8-го) гласа, где оригинальный распев помещен в верхнем голосе (С. 56–57).

Лит.: *Adamis M.* An Example of Polyphony in Byzantine Music of the Late Middle Ages // Report of the 11th Intern. Musicological Society Congress, Copenhagen 1971. Cph., 1972. Vol. 2 P. 737–747; *Δραγούμης Μ. Φ.* Ἡ δυτικίζουσα ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ μας στὴν Κρήτη καὶ στὰ ἑπτάνησα // Λαογραφία. 1976/1978. Τ. 31. Σ. 272–293; *Conomos D.* Experimental Polyphony «According to the... Latins» in Late Byzantine Psalmody // Early Music History. Camb., 1982. Vol. 2. P. 1–16; *Στάθης Γ. Θ.* «...τιμὴ πρὸς τὸν διδάσκαλον...»: Ἔκφραση ἀγάπης στὸ πρόσωπο τοῦ καθηγητοῦ Γ. Θ. Στάθη: Ἀφιέρωμα στὰ ἑξηντάχρονα τῆς ἡλικίας καὶ στὰ τριαντάχρονα τῆς ἐπιστημονικῆς καὶ καλλιτεχνικῆς προσφορᾶς τοῦ. Ἀθῆναι, 2001; *Touliatos-Miles D.* The Perfomance Practice of Kephalonian Chant // Гимнология. М., 2004. Вып. 4. С. 148–158.

И. В. Старикова

МНОГОЛЕ́ТИЕ (многолетствование), песнопение с пожеланием долгих лет жизни, исполняемое во время богослужения или внебогослужебного обряда.

В византийской традиции М. представлены различными по тексту и литургическому применению песнопениями. Наиболее ранним источником, в к-ром выписаны нотированные М. «Πολλὰ ἔτη» (Многая лета), вероятно, является Анфология 1336 г. (Athen. Bibl. Nat. 2458. Fol. 144 – М. визант. имп. Андронику III). М. здесь представлены в 2 вариантах на 4-й глас. Аналогичный по напеву образец приводится в статье Г. Тильярда по рукописи 1433 г. (Ath. Pantokr. 214), где 1-й раз «Πολλὰ ἔτη» распевается орнаментированно, а после имени имп. Иоанна VIII Палеолога и К-польского патриарха Иосифа II повторяется в более простом силлабическом стиле. Подробную информацию о способе исполнения М. можно получить из рубрик певческих рукописей 1416/1417–1425 гг. (Athen. Bibl. Nat. 2061. Fol. 73–74) и 1376–1385 гг. (Athen. Bibl. Nat. 2062. Fol. 55v – 56). Во 2-й из этих рукописей, содержа-

щей М. визант. императорам Иоанну V и Андронику IV Палеологам, выписаны последовательно М., исполняемые *доместиком,* а затем антифонно 2 хорами; народ (λαός) повторяет М., по всей вероятности, речитацией (см. транскрипцию в кн.: *Wellesz.* 1961. P. 118–120). Респонсорную форму исполнения М. (т. е. чередование пения доместика или *протопсалта* и причта) отмечал К. Д. *Ливи,* основываясь на рукописях Ath. Laur. E. 173 (1436 г.), Sinait. gr. 1251 и 1584 (между 1427 и 1440 гг.) (см.: *Levy.* 1968. P. 48). Э. *Веллес* обнаружил сходство этих мелодических версий М. с песнопением *«Kyrie»* по напеву «Jesu Redemptor», что, по его мнению, указывает на древнее происхождение визант. мелоса М., представленного в рукописях XIV–XV вв. (*Wellesz.* 1961. P. 120–121).

В последующие столетия в певч. искусстве визант. традиции создавались разнообразные версии и варианты М., атрибутируемые различным мелургам. Одним из наиболее ранних авторов мелоса «Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα» (Владыку и архиерея) на глас βαρύς (7-й) считается прп. *Иоанн Кукузель,* хотя, как в рукописях, так и в печатных изданиях, эта версия М. часто называется древней и имя мелурга не указывается (см.: *Χατζηγιακουμής.* Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 327–329).

В певч. рукописях XVII — нач. XIX в. встречаются М. свящ. *Баласиса* «Πολυχρόνιον ποιήσαι» (Долгоденствие сотвори) на 4-й глас (Sinait gr. 1299. Fol. 196–199, 1715 г.), иером. *Космы Македонца* «Πολυχρόνιον ποιήσαι» на 1-й глас (2 песнопения; CPolit. Patr. K. Ananiadou. 6. Fol. 121–122v, 1680 г.), *Хрисафа Нового* «Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα» на глас πρωτόβαρυς (Sinait gr. 1298. Fol. 289v, нач. XVIII в.), *Афанасия V,* патриарха К-польского, на 4-й глас (Ath. Iver. 1132. Fol. 227v, 2-я пол. XVIII в.), *Петра Пелопоннесского* «Εἰς πολλὰ ἔτη» (На многая лета) на 3-й глас (2 песнопения; Lesb. Leim. 341. Fol. 125, 1790–1793 гг.), впосл. транскрибированное в нотации *Нового метода* (см.: Ταμεῖον Ἀνθολογίας. Κωνσταντινούπολις, 1869. Σ. 25), неизвестного автора — на различные гласы (CPolit. Patr. S. n. Σ. 523–524, 1816–1819 гг.). Особого рода М. является энкомий «Δεῦτε, χριστοφόροι λαοί, βοήσωμεν συμφώνως» (Приидите, христоносные людие, возопиим согласно; пятнадцатисложник) на 4-й глас свящ. Баласиса (Sinait. gr. 1299. Fol. 199v) или на 1-й глас (иногда с указанием: 1-й глас тетрафонический) *Петра Берекета,* посвященный российскому царю *Петру I Алексеевичу* (РНБ. Греч. № 130. Л. 248 и далее, нач. XVIII в.). Впосл. мелос Петра Берекета был использован протопсалтом Великой ц. *Григорием* для написания М. имп. *Александру I Павловичу* (ГИМ. Щук. № 1036, нач. XIX в.).

В наст. время в печатных певч. книгах публикуются М. «Εἰς πολλὰ ἔτη» 2-го гласа (без указания автора), Петра Пелопоннесского, *Феодора Папапарасху Фокейского* († 1851) *Георгия Редестского* (1-я пол. XVII в.), а также «Πολυχρόνιον ποιήσαι» на все гласы (напр., А. Цикнопулоса: *Τσικνόπουλος Α. Β.* Ἀνθολογία. Ἀθήνα, 1906. Τ. 3. Σ. 238–248).

См. также статьи *«Аккламация», «Ис полла эти, деспота».*

Лит.: *Tillyard H. J. W.* The Acclamation of Emperors in Byzantine Ritual // Annual of the British School at Athens. 1911/1912. Vol. 18. P. 239–260; *Strunk O.* The Byzantine Office at Hagia Sophia // DOP. 1956. Vol. 9/10. P. 175–202 (здесь: 179–180); *Wellesz E.* A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961². P. 115–116; *Levy K.* Three Byzantine Acclamations // Studies in Music History: Essays for O. Strunk. Princeton, 1968. P. 46–54.

И. В. Старикова

В русском церковном пении. Многолетствование главы гос-ва и Церкви было частью церковной и придворной обрядовой культуры Др. Руси, истоки к-рой берут начало в визант. практике провозглашения акклamаций в честь императора и патриарха. В Др. Руси М. являлись обязательной частью внебогослужебного обряда — чина *чаши заздравной.* Кроме того, они исполнялись в заключение различных церковных служб, в т. ч. молебнов. М. входило в чины *новолетия, пещного действа, Страшного Суда действа, шествия на осляти* и проч. Тексты М. с упоминанием правящих архиереев, членов царской семьи, патриарха нередко являются единственным точным указанием для датировки певч. рукописей.

Сложились 2 традиции выпевания М.— речитативная и мелодически развитая, представленная гл. обр. разновидностями *демественного пения* (*Бурилина.* 1984. С. 204–215).

Демество как стилистически своеобразное проявление древнего певч. искусства сложилось в кон. XV в., что совпадает с периодом завершения образования Российского государства и началом формирования торжественной придворной и церковной обрядности. Демественные песнопения представляют собой яркое национально-самобытное явление в древнерус. муз. искусстве. Прежде всего именно в этом торжественном стиле и создавались певч. варианты М.

Самый ранний нотированный образец М. известен по рукописи кон. XV в. Песнопение посвящено вел. кн. Иоанну III Васильевичу (1462–1505). Оно отличается от более поздних отсутствием начального слова-определения «благоверному». Особенностью текста произведения является и включение 2 продолжительных мелизматических вставок-*аненаек*: «Великому князю Ивану Васильевичу всея Руси дай Бог ему многа лета. И-на-ни... Умножи, Боже, лета. А-на-ни...» (РГБ. Ф. 304. № 408. Л. 162). Муз. текст отражает распев, выходящий за рамки знаменной системы. В пользу отнесения его к деместву свидетельствуют: отсутствие гласовой принадлежности, а также *попевок, лиц* и *фит* знаменного распева; многочисленные внутрислоговые разводы; наличие тресветлых знамен, указывающих на высокую область звучания; исполнение М. в дальнейшем преимущественно демественным распевом.

Известны также демественные М. «сановным людем» («...господина дома сего... с женою и с чады и с домочадцы...») и игумену «с братиею» (ГИМ. Син. певч. № 165. Л. 110 об., 111, XVII в.; см. расшифровки: *Пожидаева.* 1999). Набор монодийных М. царю (с перечислением мн. титулов), «царицам и великим княгиням», царевичу, правосл. патриархам, местному епископу и архимандриту содержится в соловецком певч. сборнике петровского времени (ГЦММК. Ф. 283. № 237. Л. 208 об.— 209 об.).

В западнорус. нотолинейных Ирмологионах XVI–XVIII вв. встречаются монодийные М. архиерею с греческим текстом, записанным кириллицей: «**Тон деспотин ке архиерέа**» (ЛНБ. МВ. 50. Л. 119 об., кон. XVI – нач. XVII в.; Bucur. Bibl. Nat. Slav. 10846. Fol. 199, 1675–1676 гг.; 10845. Fol. 229, 1684 г.) и «**Полихронион**» *греческого распева* (СПбДА. № 223–Р. Л. 284, 1671 г.).

Следующий этап в муз. развитии М.— появление его в многоголосном варианте («триличное согласие»; см. *Строчное пение*). Известно М. царю

Иоанну IV Васильевичу Грозному, изложенное в виде 3 партий — *пути, верха* и *демества* (РНБ. Солов. № 690/763. Л. 276–277, 70-е гг. XVI в.; на л. 277–277 об. содержатся 3 одноголосные «Ис полла эти деспота» митрополиту и архиепископам Новгородскому и Казанскому; см.: *Успенский.* 1971. Илл. XXIXа, XXIXб; с. 280–281 (коммент.)). В рукописи РГБ. Ф. 354. № 140 имеется подобное песнопение в честь царя, а также 3-голосное «Ис пола ити деспота» архиеп. Казанскому и Свияжскому (Л. 334–335, 355). Все 3 голосовые партии совпадают, представляют единый распев. Троестрочные М. помещали также в Обиходах (напр.: ГИМ. Муз. № 1845. Л. 27–27 об., 3-я четв. XVII в.). Рукописи XVI в. впервые содержат М. в изложении *демественной нотацией.* В состав более позднего списка (ГИМ. Син. певч. № 375/ Л. 120–120 об., 1700 г.) входит демественное 4-голосное М. имп. Петру I (расшифровки см. в изд.: *Успенский.* 1971. С. 277–279 (начало); *Беляев.* 1997. С. 154–157 (полностью)).

Многоголосное исполнение этого песнопения позднее стало устойчивой традицией в крупных хоровых коллективах (напр., в придворных). Так, в рукописях из б-ки *государевых певчих дьяков* имеется «Многолетие большое, верхом» (РГАДА. Ф. 188. № 1702. Л. 1), посвященное царю Борису Феодоровичу Годунову (1598–1605). Об интереснейших вариантах М. говорит наличие партий «путь против демества» к песнопениям «триличного» и «четвероличного согласия» (М. к пещному действу, «меньшое царю и прочим», «светительское, глаголемое тройное») в сборнике из собрания царских певцов (Там же. № 1696. Л. 26 об.— 27 об.).

Документальные источники показывают, что пение М. регулировалось специальными грамотами царя или патриарха в соответствии с важными событиями в жизни гос-ва, царского и патриаршего дворов. Так, на основании указа от 29 сент. 1564 г. по случаю войны с Литвой российские церковные хоры «пели молебны по вся дни... и о многолетном здравии и спасении» царя Иоанна Васильевича и его семьи (ААЭ. Т. 1. С. 302). Поставления глав гос-ва и церкви, бракосочетания царей, крещение наследников-царевичей и т. д. способствовали развитию не только определенных обрядов, но и рус. хоровой панегирической музыки. Так, в связи с восшествием на престол Бориса Годунова от имени патриарха Иова 15 марта 1598 г. хорам была дана подробная разработка чина М. с указанием даже стиля распева: «...дьяки ж поют демественную: Благоверному царю» (Там же. Т. 2. С. 1–6). Подобные распоряжения следовали местным светским и церковным властям и после воцарения др. государей.

В 1605 г. в Соли Вычегодской (Усолье Вычегодском) получили грамоту, предписывавшую пение в церквах о «многолетном здравии» Лжедмитрия I (Там же. С. 92). Грамотой от 7 июня 1607 г. за подписью местного владыки протопопу строгановского усольского Благовещенского собора Луке «с братьею» указывалось совершать моления по случаю похода на Лжедмитрия II, а также петь М. царю Василию Иоанновичу Шуйскому. Владыка требовал, чтобы по получении грамоты Лука «шел в соборную и апостольскую церковь... и, призвав игуменов, и попов, и дьяконов, и весь освященный собор, и приказных людей, и торговых и всяких людей, и всех православных хрестьян, и молили», как им указано (Там же. С. 164–165). Вполне вероятно, что традиция создания усольскими мастерами собственных демественных распевов к М. была откликом на правительственные распоряжения. Одни из песнопений давались «большим демеством» в обычной знаменной нотации, другие — демественным «ключевым» знаменем (*Парфентьев, Парфентьева.* 2013. С. 112–115).

М., изложенное *знаменной нотацией,* относится ко времени правления царя Михаила Феодоровича (1613–1645). Кроме него можно назвать еще не менее 9 различных вариантов М. этому царю, записанных, как обычно обозначено в рукописях, «большим демеством столповым» (РГБ. Ф. 37. № 93. Л. 445–446 об.; № 102. Л. 222–223; Ф. 228. № 36. Л. 194–194 об.; Ф. 37. № 138. Л. 151–153; № 355. Л. 270 об.— 271; ГИМ. Син. певч. № 99. Л. 301. РНБ. Грузд. № 52. Л. 195–196 об.; Кир.-Бел. № 639/896. Л. 190–192 об.; БАН. Тек. Пост. № 280. Л. 56 об.— 57). Сопоставление данных списков показало, что они имеют единую текстовую и структурную основу, особенностью к-рой является наличие 2 аненаек, что все распевы соотносятся на уровне внутренней вариантности. То же наблюдается и в более ранних списках, напр., М. Лжедмитрию I (РГБ. Ф. 178. № 875. Л. 218–220 об.), и в более поздних, напр., М. царю Алексею Михайловичу (РГБ. Ф. 272. № 30. Л. 273–274; Ф. 354. № 144. Л. 416–417; РГАДА. Ф. 381. № 28. Л. 111–112). Очевидно, что на протяжении XVII в. существовал «типовой» большой демественный распев в записи знаменной нотацией. Сложный, торжественный, звучащий в «соборах и великих церквях», он, скорее всего, появился в среде придворных и *патриарших певчих.* Именно эти певчие исполняли М. в обрядах и церемониях гос. значения в присутствии царя и патриарха и должны были демонстрировать особую красоту и масштабность величественного распева. Можно предположить, что этот распев московского происхождения имел общероссийское значение. Однако в крупных муз. центрах из-за его необычайной сложности возникали и накапливались исполнительские особенности, не выходящие за рамки единой структуры муз. произведения (внутренняя вариантность). Эти особенности придавали распеву самобытные черты, отражая певч. практику и традиции определенного певч. центра.

Лит.: *Успенский Н. Д.* Древнерусское певч. искусство. М., 1971[2]; *Тончева Е. Б.* За «Болгарски роспев»: Скитски «болгарски» Ирмолози от XVII–XVIII в. София, 1981. Ч. 1. С. 59, 73; Ч. 2. С. 444–445; *Бурилина Е. Л.* Чин «За приливок о здравии государя» // Древнерусская лит-ра: Источниковедение. Л., 1984. С. 204–215; *Шиндин Б. А., Ефремова И. Е.* Демественный распев: Монодия и многоголосие. Новосиб., 1991; *Парфентьев Н. П., Парфентьева Н. В.* Усольская (Строгановская) школа в рус. музыке XVI–XVII вв. Челябинск, 1993; *они же.* Многолетия в честь царя Михаила Романова в демественных распевах мастеров Усольской (Строгановской) школы // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки, 2013. Вып. 2. С. 112–115; *Ясиновський Ю. П.* Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16–18 ст. Львів, 1996 (по указ.); *Беляев В. М.* Раннее русское многоголосие. М., 1997; Многолетие господину дома, Многолетие игумену // Демественный распев XVI–XVII вв. / Пер. крюкового письма Г. А. Пожидаевой. М., 1999. № 6, 7 (Традиции рус. церк. пения; 1); Многолетье благоверному царю // Монастырские распевы XVI–XVII вв. / Пер. крюкового письма Г. А. Пожидаевой. М., 2002. № 18. (Традиции рус. церк. пения; 2); *Плетнева Е. В., Швец Т. В.* Древнерусские чины в нотированных рукописях XVII–XIX вв.: Умовение ног, Панихида, Заздравная чаша: Хрестоматия по курсу «История и теория русской духовной музыки». СПб., 2015. С. 99–104.

Н. В. Парфентьева, Н. П. Парфентьев

В традиции старообрядцев белокриницкого согласия употребляются различные распевы М., помещаемые в наст. время в книге «Обедница» (напр., 1909 г. Л. 93 об.— 94); при этом различаются М. епископу («Много лет ти, святый Владыко»), священнику («Много лет ти, честный отче») и без указания на чин («Многая лета»). Кроме того, на архиерейской литургии предполагается пение «Ис полла эти деспота» демеством (Там же. Л. 92).

И. В. Старикова

В эпоху *партесного пения* создавались многоголосные М., представляющие собой как обработки одноголосных распевов, так и произведения концертного характера. В рукописях сохранились М. на 4 голоса царю Алексею Михайловичу, царице Наталии Кирилловне и патриарху Иоасафу (ГИМ. Син. певч. № 1417), царю Феодору Алексеевичу, царице Наталии Кирилловне и патриарху Иоакиму (РГБ ОР. Ф. 37. № 383); М. петровской эпохи на 4 голоса (ГЦММК. Ф. 283. № 144 («Многолетны благочестивейшаго царя и великаго князя Петра, благоверныя царицы и благороднаго царевича Алексиа...»; см.: *Плотникова.* 2016. С. 147–148), № 540), на 5 голосов (ГИМ. Син. певч. № 977), на 8 голосов (Там же. № 610), на 12 голосов (РГБ. Ф. 354. № 158). Два 4-голосных М. содержит певч. сборник на коронацию имп. Екатерины I 7 мая 1724 г. (см.: *Плотникова.* 2015). В 1-й трети XVIII в. М. могли использоваться вне богослужения, в циклах песнопений, «виватов» и *кантов,* созданных для петровских триумфов (в т. ч. с текстом «Многа лет»), в частности, произведение, приуроченное к празднествам по случаю Ништадтского мира (1721), когда Петр был провозглашен императором (см.: *Финдейзен.* 1927. С. 675–685; Русские канты. 2002. С. 2–19). Два варианта «Многа лет» для 12-голосного хора содержатся в сборнике сер. XVIII в. из коллекции Новгородского архиерейского хора (ГИМ. Син. певч. № 355).

В то же время начали появляться авторские и местные распевы М., текст которых состоит только из повторения (3 раза и более) слов «Многая лета». Авторство одного из таких М. приписывается государеву певчему дьяку Василию *Титову* (рубеж XVII и XVIII вв.), оно часто исполняется и в наст. время. К периоду классицизма относятся произведения Д. С. *Бортнянского* («малое» и «большое» М., 1-е получило наибольшее распространение), А. Л. *Веделя,* С. И. *Давыдова.* Позднéе музыку для М. писали многие композиторы петербургской (прот. П. *Турчанинов,* Д. Н. *Соловьёв,* А. А. *Архангельский,* М. А. *Гольтисон,* иером. *Нафанаил (Бачкало),* Г. М. *Давидовский,* С. В. *Панченко* и др.) и московской (С. В. *Смоленский,* А. Д. *Кастальский,* П. Г. *Чесноков* и др.) школ, а также самобытные авторы из др. российских городов, напр. свящ. *В. Старорусский* (Новгород). Обработки традиционных общероссийских и местных распевов М. делали М. Р. Щиглев (греческий распев), прот. М. *Лисицын* (*болгарский распев*), П. П. Мироносицкий (галицкий напев), П. Г. *Григорьев* (грузинский распев), Н. С. *Кленовский* (кахетинский распев). М., известное как «московское» и «колокольное», было написано И. Т. Васильевым, в 20-х гг. XIX в. служившим учителем пения во 2-м учебном карабинерном полку в Москве. Архим. *Матфей (Мормыль)* выполнил обработку М. напева новгородского Софийского собора. Из *монастырских распевов* М. в печатные издания попали соловецкий, киево-печерский, жировицкий.

Менее распространены авторские произведения на текст М. в конце всенощного бдения и литургии — «Благочестивейшаго, самодержавнейшаго...» (после 1917 г. это песнопение стало начинаться с поминовения не царя, а патриарха: «Великаго Господина...», в рус. зарубежье — митрополита). Такие М. есть среди сочинений Кленовского, Ф. Е. *Степанова,* Давидовского, К. К. *Варгина,* Архангельского, Панченко, А. Т. *Гречанинова,* С. В. *Рахманинова,* Чеснокова, Н. Н. Кедрова — старшего (см. в ст. *Кедровы*).

На *архиерейском богослужении* в РПЦ используются М. на греч. языке: «Ис полла эти, деспота» и завершающееся теми же словами песнопение «Тон деспотин» (Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν Κύριε φύλαττε — Владыку и архиерея нашего, Господи, сохрани). Для 2-го песнопения существуют неск. традиц. распевов силлабического типа, в т. ч. обозначенные как греческий и румынский, а также авторские произведения и обработки Бортнянского, А. Ф. *Львова,* Г. И. Сидельникова, прот. М. Лисицына, И. И. *Смирнова,* Кастальского, И. А. *Гарднера,* диак. С. З. *Трубачёва,* Г. Н. Лапаева.

При совершении литургии патриархом по малом входе речитативно (наподобие ектении) исполняется т. н. Великая похвала — М. предстоятелям Православных Поместных Церквей. В конце литургии вместо «Великаго Господина...» принято петь М. на греч. языке: «Πολυχρόνιον ποιήσαι Κύριε ὁ Θεὸς τὸν μακαριότατον πατριάρχην τῆς Ρουσίας... Κύριε φύλαττε αὐτον εἰς πολλὰ ἔτη» — «Долгоденствие сотвори, Господи Боже, блаженнейшему патриарху России... Господи, сохрани его на многая лета». Чаще всего оно исполняется на распев, называемый греческим, или византийским, одноголосно или в многоголосной обработке Д. М. *Яичкова* или архим. Матфея (Мормыля). Известен также 2-голосный демественный распев. Другой вариант патриаршего М.— церковнославянский, перемежающийся фразами: «Сотвори ему, Господи, даруй ему, Господи» и «Кирие, элейсон, Христе элейсон» (автор распева неизвестен, редакция Панченко).

Арх.: Частн. собр. Л. А. Правдолюбовой: *Правдолюбов А., прот.* Песнопения архиерейского служения. Соч. 2. № 3, 6 (2 напева «Тон деспотин»).

Изд.: *Львов А. Ф.* Духовные сочинения. № 1–33. СПб., 1847–1848; Пение на Божественной литургии, совершаемое архиереем («Тон деспотин», Многолетие (похвала), «Ис полла»); «Многая лета» греч. расп. из Обихода // Благодарное молебное пение и молебное пение ко Пресв. Богородице: Для 4 муж. голосов / Гармонизация обычных и обиходных напевов М. Р. Щиглева. СПб., 1897; *Кленовский Н. С.* Песнопения на литургии св. Иоанна Златоуста: Груз. (кахетинского) расп.: Для смеш. хора: М., 1901. С. 47–48; *Панченко С. В.* Песнопения к чину выноса Креста: Для смеш. хора: Ор. 25. М., 1903. № 6; *Варгин К. К.* Литургия св. Иоанна Златоуста: Для смеш. хора. М., [1910]. № 18; Церковно-певческий сборник. СПб., 1901. Т. 2. Ч. 2. № 115–119: «Тон деспотин» (И. И. Смирнов, А. Ф. Львов и без авт. (3 варианта)), 121, 123, 125–129: «Ис полла» (Д. С. Бортнянский (2), А. Ф. Львов (2), без авт. (3)), 145: «Господи, спаси благочестивыя» и похвала (И. И. Смирнов); № 177–184: «Многая лета» (Д. Н. Соловьев, Д. С. Бортнянский (2), прот. П. Турчанинов, свящ. В. Старорусский, С. В. Смоленский (2), без авт.); Многолетны и «Спаси, Христе Боже» // Обиход нотного пения по древнему расп., употребляемому в... Соловецком мон-ре. М., 1912. Ч. 3. № 87; *Сидельников Г. И.* Духовно-муз. соч. Баку, 1912. № 7: «Тон деспотин»; Обиход церковного пения Синодального хора / Под ред. А. Д. Кастальского. М., 1914, 1999[р]. Ч. 2. С. 36, 38, 44 («Тон деспотин», «Ис полла эти, деспота»), 57–58 («Многая лета» Д. С. Бортнянского, А. Д. Кастальского, В. Титова); Сборник духовно-муз. песнопений: Для малого смеш. хора / Изд.: П. М. Киреев. Вып. 16: Венчание / Под ред. Н. Д. Лебедева. Пг., 1915.

№ 23, 24 (перелож.: Н. Д. Лебедев, С. И. Давыдов); Народное образование. Пг., 1915. Май – июнь. Нотн. прил. (П. П. Мироносицкий); *Нафанаил (Бачкало), иером.* «Многая лета». М., б. г.; *Финдейзен Н. Ф.* Петровские канты // Изв. АН СССР. Сер. 6. Л., 1927. № 7/8. С. 667–690; Нотный сборник правосл. церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1. С. 305–308 («Многая лета» А. Т. Гречанинова, П. Г. Чеснокова, Н. Н. Кедрова-старшего); Многолетие, петое Петру I в дни празднования Ништадского мира (1721 г.) / Музыка неизв. автора XVIII в. // Хоровая миниатюра / Сост.: П. П. Левандо. Л., 1978. Вып. 3. С. 36–37; Сборник песнопений Божественной литургии для однородного хора. Рим, 1980. № 441–447 (многолетствования в конце литургии: «простое», С. В. Рахманинова, А. Т. Гречанинова), 450–453 («Многая лета» Бортнянского, С. В. Смоленского), 520–523 («Тон деспотин» «обычное», А. Ф. Львова), 524–525 («Многая лета» Бортнянского), 530–531 (малый вход, похвала, «Ис полла» Бортнянского); *Ледковский Б. М.* Неделя Православия: «Анафема» и «Многая лета» // *Он же.* Духовно-муз. соч. Джорд., 1982. Сб. № 3; [Многолетие: Жировицкий напев] // Обиход нотного церк. пения. Челябинск, 1992. № 236; «Полихронион»: Визант. // Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 491; На Божественной литургии / Сост. Л. Л. Лобыкин. М., 1992. № 41, 42, 43 («Многая лета» П. Г. Чеснокова, прот. П. Турчанинова, И. Васильева); *Лисицын М., свящ.* Пение при архиерейском служении: Демественное: Патриаршее. М., 1996. С. 5, 12; Из репертуара Троице-Сергиевой лавры: Сб. Коломна, 1998. Вып. 1 / Ред. архим. Матфей (Мормыль). С. 5 («Тон деспотин» румынское), 23 («Многая лета» напева Софии Новгородской); Русские канты от Петра Великого до Елизаветы Петровны / Сост., вступ. ст., коммент.: Е. Е. Васильева, В. А. Лапин. СПб., 2002. С. 2–19; Архиерейское богослужение: Избр. песнопения / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 2003 («обиходный», знаменный, греч., серб., румын., московский, киев., болг., груз., владикавказский, тверской, викулинский, антониевский, воронцовский, щучанский, петропавловский, «старинный» распевы; соч. и обработки Д. Сарти, Д. С. Бортнянского, С. И. Давыдова, А. Ф. Львова, А. П. Есаулова, Г. И. Сидельникова, Н. Д. Лебедева, С. В. Панченко, прот. М. Лисицына, Г. Я. Извекова, М. П. Речкунова, С. А. Зайцева, П. Г. Чеснокова, А. С. Челищева, С. И. Потоцкого, диак. С. З. Трубачёва, архим. Матфея (Мормыля), Образцова, М. С. Покровского, А. Снежинского, А. П. Полянского); *Плотникова Н. Ю.* Русское партесное многоголосие кон. XVII – сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015; *она же.* Творчество мастеров партесного стиля В. Титова и Н. Дилецкого: Новые открытия и перспективы изучения // Русское муз. барокко: Тенденции и перспективы исслед.: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2016. Вып. 1. С. 145–154; Последование архиерейской службы с нотами и практ. указаниями регенту / Ред.-сост.: Е. С. Кустовский. М., 2015[3]. С. 5, 11 («Тон деспотин»), 13, 18 («Ис полла эти деспота»), 57 (Великая похвала), 58–61 («Полихронион» греч. расп., демественное, греч. расп. в гармонизации Д. М. Яичкова), 62–63 («Многая лета» В. Титова, «патриаршее»), 69 («Тон деспотин» А. Д. Кастальского); *Архангельский А. А.* «Многая лета» № [1], 2 // *Он же.* Полное собрание духовных концертов. М., 2016. С. 125–126.

Н. Ю. Плотникова, С. И. Никитин

МНОГОРАСПЕ́ВНОСТЬ, типологическое свойство рус. церковного пения, раскрывающееся «в возможности существования каждого певческого текста в нескольких (во многих) музыкальных интерпретациях» (*Фролов.* 1983. С. 12). Это понятие, впервые сформулированное и теоретически осмысленное С. В. Фроловым в исследовании знаменного пения, в наст. время употребляется и по отношению к др. монодическим распевам, и к многоголосию (как безлинейному, так и партесному).

Фролов выделил 2 основные гипотезы о происхождении этого явления, сложившиеся в муз. медиевистике. Первая, автором к-рой является С. В. *Смоленский,* заключается в том, что «расхождения в распевах одного и того же текста могли существовать всегда и должны были определяться географическими и хронологическими условиями интонирования каждого конкретного текста» (Там же. С. 16). Вторая гипотеза, принадлежащая прот. Д. В. *Разумовскому,* к-рой придерживалось большое количество исследователей, связывает явление М. с фактом фиксации в рукописях указаний на различные «переводы» (Там же). Эти гипотезы отражают разные этапы развития древнерус. певч. искусства. До сер. XVI в. в каждой рукописи помещался преимущественно один вариант интерпретации одного текста. Ранним примером повторения в одной рукописи к.-л. текста с различными распевами является параллельное изложение 2 подобников в сборнике иером. *Евфросина* (2-я пол. XV – нач. XVI в.; РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086; см. об этом: Там же. С. 41). С сер. XVI в. постепенно устанавливается традиция параллельного помещения в одной рукописи одинаковых текстов с разными распевами, к-рые сопровождаются ремарками «ин роспев», «ин перевод» и проч. (в наст. время при описании новых распевов используются термины: «вид», «тип», «род» распева, «редакция», «версия», «произведение», «вариант», «мелотип»).

Исследованию М. в песнопениях литургии посвящены работы Т. В. Швец и М. В. Макаровской. Макаровская сообщает, что в 40–70-х гг. XVI в. в краткую редакцию литургии почти не проникает М.: существовали варианты напевов «Единородный Сын», «Иже херувимы», «Достойно есть», но их чаще выносили в отдельную подборку за пределами чинопоследования; прямо в тексте службы мог быть выписан вариант «аллилуия» по чтении Апостола. С кон. XVI – нач. XVII в. М. широко распространяется в литургийном Обиходе (как и в др. певч. книгах), охватывая, кроме названных, следующие песнопения: «Слава Тебе, Господи», Трисвятое, «Елицы», «Кресту Твоему», «Отца и Сына», «Благословен Грядый», «Буди имя Господне» (*Макаровская.* 1999).

М. стала проникать и в теоретические руководства — *фитники,* где отдельные строки выписывались в 2 вариантах распева, разные варианты могли помещаться в разных фитниках. «Многораспевность как изначальное свойство фитных строк становится отличительной чертой теоретического осмысления фитных разводов» (*Гусейнова.* 2012).

А. В. Кузькина указывает на М. в виде наличия разных мелотипов *киевского распева* в обиходной части Ирмологионов XVII–XVIII вв., в которой встречаются группы песнопений на один текст (*Кузькина.* 2017).

Исследователи фиксируют М. в многоголосных распевах Трисвятого, при этом сохраняется мелодический рисунок нижнего голоса, но всякий раз иначе ритмизуется, средний голос повторяется в разных вариантах, а верхний обычно обновляется (см.: Трисвятое. 1997).

В *партесном пении* М. проявляется в 2 аспектах: с одной стороны, в многообразии первоисточников, заимствованных из древнерус. мелоса, с другой — она приобретает новое качество в различных многоголосных обработках одной и той же мелодии. Так происходит именно в постоянном партесном многоголосии, партесных гармонизациях, мелодическим стержнем к-рых являлись церковные распевы, помещенные в теноровой партии. М. своеобразно отражает эволюцию постоянного многоголосия как в плане постепенного введения в многоголосный обиход все новых распевов, так и в развитии принципов их гармонизации (см.: *Плотникова* 2015. С. 216–232). Первый аспект М. отмечается в исследованиях, посвященных к.-л. одному рукописному памятнику. Напр., Н. В. Гурьева изучила уникальный по составу Обиход (Син. певч. № 657), содержащий 13 гармонизаций различных распе-

вов «Единородный Сыне», 48 — херувимской песни, 16 — «Достойно есть» и т. д. (*Городецкая.* 2000. С. 416–428). Второй аспект изучается на материале разных источников, содержащих разнообразные гармонизации одного напева (см.: *Плотникова.* 2005).

Лит.: *Фролов С. В.* Многораспевность как типологическое свойство древнерус. певч. искусства // Проблемы рус. муз. текстологии (по памятникам рус. хоровой лит-ры XII–XVIII вв.) / Сост.: А. С. Белоненко. Л., 1983. С. 12–47; *Калиниченко Н. Н.* Применение библиографических данных при изучении многораспевности // Музыкальная культура правосл. мира: Традиции, теория, практика. М., 1994. С. 210–221; Трисвятое / Авт.-сост.: Ю. К. Евдокимова, А. В. Конотоп, Н. М. Кореньков. М., 1997; *Макаровская М. В.* Циклы мелодических строк в песнопениях литургии знаменного распева // Историко-теорет. проблемы музыкознания: Сб. тр. РАМ. М., 1999. С. 24–49. (Межвуз. сб. ст. аспирантов и соискателей; 156); *Городецкая (Гурьева) Н. В.* О различных подходах к гармонизации херувимской песни в партесных композициях сер. XVII – нач. XVIII в. // Гимнология. М., 2000. [Вып. 1]. С. 416–428; *Швец Т. В.* Певческая книга Обиход: Многожанровость и многораспевность: Дипл. / СПбГК. СПб., 2000. Ркп.; *Архимандритова (Смирнова) Е. А.* Источниковедение раннего рус. путно-деместенного многоголосия: Многораспевность в певч. книге Обиход: Учеб.-метод. пособие. СПб., 2003; *Плотникова Н. Ю.* Партесные гармонизации знаменного и греческого распевов (на мат-ле стихиры «Совет Превечный» из службы Благовещения Пресв. Богородице): Исслед. и публ. М., 2005; *она же.* Русское партесное многоголосие кон. XVII — сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015; *Гусейнова З. М.* Теория фитного пения в кон. XVI в. // Opera Musicologica. СПб., 2012. № 3(13). С. 4–14; *Кузькина А. В.* Киевский распев в отеч. рукоп. традиции 2-й пол. XVII–XVIII в.: Канд. дис. М., 2017.

Н. Ю. Плотникова

МОА́В [в моавитских текстах מאב; в евр. Библии מואב, *mô'āb*], название территории в Заиорданье, к востоку от Мёртвого м., и проживавшего там во II–I тыс. до Р. Х. народа. Оседлое население древнего М. концентрировалось на узкой полоске вдоль Мёртвого м.— между крутым береговым откосом и Аравийской пустыней (90 км вдоль побережья, с севера на юг, и 25 км от моря к пустыне, с запада на восток). Эта территория — по большей части холмистое плоскогорье высотой ок. 1 тыс. м над уровнем моря (1300 м над уровнем Мёртвого м.). Плоскогорье прорезано глубоким ущельем, в к-ром протекает р. Арнон (ныне Эль-Мауджиб), разделяющая сев. и юж. части М. На юге протекает еще одна крупная река с библейским названием Зеред (совр. Эль-Хаса) в ущелье Аравим, впадающая в Мёртвое м., к-рая служит естественной границей М. на юге.

Сев. граница со временем менялась, города в сев. части М. в разные исторические периоды становились предметами споров. В рассказах о завоевании Заиорданья (Числ 21. 10–32; Втор 2. 26–37) библейский повествователь (VI в. до Р. Х.) многократно повторяет, что сев. граница М. проходит по р. Арнон (Числ 21. 13b; Суд 11. 18bв), а территория между реками Арнон и Яббок (ныне Эз-Зарка), ранее принадлежавшая аморейскому (хешбонскому) царю Сигону, была отвоевана Израилем. Говорится также (Числ 21. 26) о том, что Сигон отобрал эту землю у прежнего царя М. В Суд 11. 12–28 отвергаются и претензии аммонитян на эту территорию. На моавитские земли севернее Арнона претендует «Израиль» (Втор 2. 36; 3. 8; 4. 46–48; 4 Цар 10. 33), население и города этих земель включены в созданную девтерономическим автором систему «двенадцати племен Израиля» (*Weippert.* 1993. S. 320): они распределяются между племенами Рувима и Гада (Числ 32. 33–38). Название некоторых из этих городов встречаются в надписи моавитского царя Меши. В списке городов сев. М. из моавитского документа упомянуты Мадаба (*mhdb'*), Баал-Меон (*b'lm'n*), Кирьятен (*qrytn*), Атарот (*'trt*), Кериот (*qryt*), Нево (*nbh*), Яхац (*yhṣ*), Дивон (*dybn*), Аро-ер (*'r'r*), Бет-Бамот (*bt bmt*), Бецер (*bṣr*), Бет-Дивлатен (*bt dbltn*), Бет-Баал-Меон (*bt b'lm'n*), Хавронан (*ḥwrnn*).

Из этого списка только Хавронан (Ис 15. 5; Иер 48. 3, 5, 34 Хоронаим) находится в Юж. М. Бóльшая часть перечисленных городов встречается в Библии. Почти все они идентифицированы археологами, в них проводятся или планируются раскопки (*Miller.* 1992. P. 891).

Постулат о том, что вся земля и население севернее р. Арнон являются израильскими, сформулированный в девтерономических текстах о завоевании Заиорданья (о девтерономической редакции см. в ст.: *Исторические книги*), возможно, отражает кратковременную оккупацию этих областей при Амврии (Омри) и Ахаве (*Pardee.* 1997. P. 39–40). Это единственный элемент исторического в сконструированной истории («una storia inventata» — *Liverani.* 2003. P. 273 et passim) завоевания Ханаана. Но не все библейские авторы придерживаются этих данных. Так, в пророческих речениях о М. (Ис 15–16; Иер 48), почти современных девтерономическим текстам, практически все города из списка Меши признаются моавитскими. М. согласно их авторам, простирается от Цоара на юге до Моавской равнины (*'arbôt mô'āb*) на севере, что соответствует и наименованию этой равнины в низовьях Иордана.

Впервые М. упоминается в надписях фараона Рамсеса II (XIII в. до Р. Х.), совершавшего грабительские походы на города Эдома и М. Через вост. часть М. проходила т. н. Царская дорога (*derek hammelek*), очевидно, торговый путь, соединявший Дамаск и зал. Акаба (*Beitzel.* 1992. P. 779–780). В ветхозаветной традиции Моисей по этой дороге вел народ Израиля через Эдом и М. (Числ 20. 17; 21. 22) в землю обетованную.

Археологическое обследование показывает, что заселение плоскогорья, на к-ром расположен М., восходит к меднокаменному периоду (VI–IV тыс. до Р. Х.). До последних десятилетий периода поздней бронзы (1300–1200 гг. до Р. Х.) территория М., видимо, была малонаселен-



Моавитский саркофаг. IX в. до Р. Х. (Иорданский археологический музей, Амман)

ной. Но с конца позднебронзовой эпохи число поселений неуклонно росло, а вдоль рубежей этой территории воздвигались крепостные сооружения. Однозначного

свидетельства о появлении Моавитского царства именно в этот период, т. е. в начале железного века, не существует. Такое царство несомненно возникает в железном веке II (1000–900 гг. до Р. Х.), когда М. оказался на вершине политического развития и градостроительной активности. Его столицей был Дивон.

Важнейшее значение для реконструкции истории М. имело открытие в 1868 г. стелы из черного базальта (т. н. Моавитского камня) (см. в ст. *Меша*). На стеле имеется надпись, содержащая более 33 строк на моавитском языке, которая прославляет военные победы и строительную деятельность моавитского царя IX в. до Р. Х. по имени Меша, к-рый был известен как царь М. из 4 Цар 3. 4. Надпись сообщает о том, как он успешно освободил свою страну от израильской зависимости, причем сделал это будто бы по приказу главного национального бога Кемоша (Хамоса). Произошло это после смерти израильского царя Ахава (4 Цар 3. 6–26), что позволяет датировать время правления Меши. Т. о., в данном случае есть довольно яркий пример совпадения библейского рассказа и совр. исторического источника. Расхождения в изложении событий объясняются тем, что в библейском тексте рассказывается о сражении в юж. части М., тогда как в надписи Меши речь идет о др. эпизодах в сев. М. в др. время.

Согласно ветхозаветной традиции, израильский царь *Давид* (X в. до Р. Х.) покорил М. и сделал его частью своего царства (2 Цар 8. 2), но был еще более ранний и безрезультатный конфликт с предшественником Давида царем Саулом (1 Цар 14. 47).

Независимость моавитян, достигнутая при Меше, была непродолжительной. Ассир. походы на запад, предпринятые *Тиглатпаласаром III*, превратили М. и др. заиорданские гос-ва в вассалов *Ассирии*. Об этом известно из ассир. текстов того времени; из них можно узнать имена 4 моавитских царей (*Vera Chamaza*. 2005. S. 159–160): Саламану (между 757 и 723), Каммасу-надби (между 721 и 681), Муцури (между 680 и 669), Камаш-халта (между 668 и 626). (Указанные в скобках даты определяются по годам правления ассир. царей.) Период зависимости от Ассирии был для М., возможно, временем довольно мирного существования, в первую очередь благодаря защите этой территории ассирийцами от разбойничьих набегов кочевников. Однако во время правления Саргона II М., возможно, был вовлечен в антиассир. мятеж (ок. 713). Такое предположение можно сделать на основании фрагментарно сохранившегося текста на призме, к-рый датируется временем царствования Саргона.



Стела Меши. Ок. 800 г. до Р. Х. (Лувр, Париж)

После краха Ассирии в кон. VII в. до Р. Х. М. стал частью Вавилонской империи; согласно Иосифу Флавию (*Ios. Flav.* Antiq. X 9. 7), это произошло через 5 лет после разрушения Иерусалима. М. оставался зависимым от Вавилона вплоть до персид. периода и, вероятно, вместе со всем Заиорданьем подчинился царям Ахеменидской державы. Об этом периоде моавитской истории практически ничего не известно. Хотя моавитяне еще ок. 450 г. до Р. Х. упоминаются как существующий народ (Неем 13. 23), в этот период они постепенно растворяются среди араб. племен и теряют свою этническую идентичность. В упоминаемом Иосифом эпизоде покорения моавитян и галаадцев *Алекса́ндром (Ионафаном) Яннаем* во II в. до Р. Х. (*Ios. Flav.* Antiq. XIII 13. 5) речь, судя по всему, уже идет об арабизированном населении Заиорданья.

Основные источники сведений о М. (Библия, Моавитский камень и небольшое количество печатей) позволяют получить нек-рые данные о религии моавитян в период их культурного расцвета (IX–V вв. до Р. Х.). Главный бог и покровитель страны — Кемош (моавитский *kmš;* в качестве «рабочей» используется библейская вокализация). В Библии имя Кемош (*kəmôš*) (в синодальном переводе — Хамос) встречается 8 раз: Числ 21. 29; Суд 11. 24; 3 Цар 11. 7, 33; 4 Цар 23. 13; Иер 48. 7 Qere [Ketib *kəmîš*], 13, 46. В Суд 11. 24 о Кемоше (возможно, ошибочно) говорится как о боге аммонитян. В LXX слово *kəmôš* передается исключительно как Χαμος, поэтому «правильная» вокализация, возможно,— *kāmôš,* к-рая восходит к моавитскому *kam(m)āš*.

В отличие от имени Бога Израиля, имя Кемош не уникально; оно встречается в западносемит. пантеонах Сирии—Палестины начиная с кон. III тыс. до Р. Х. Консонантная форма этого слова — *kmš* или *kmṯ,* а вокализуется оно различным образом, напр., в Эбле (ок. 2000 г. до Р. Х.) это имя звучит как «Камиш» (*^{d}ga-mi-iš* или *^{d}ga-me-iš*). Вероятно, Камиш был главным божеством города Каркамиш (пристань бога Камиша). В аккад. текстах начиная со II тыс. до Р. Х. это имя появлялось в форме Кам(м)уш (*^{d}ka-am-muš* или *^{d}ka-mu-uš*). В алфавитных угаритских текстах трижды встречается бинарное божество *ẓz w kmṯ* [*ẓizzu wa kamāṯu*] (вокализация Парди). Моавитское *kmš* могло произноситься либо как Кам(м)аш, либо как Кам(м)уш (см. теофорные имена моавитских царей в аккад. документах: *^{m}ka-ma-aš-ḫal-ta-a* и *^{m}kam-mu-su-na-ad-bi* (*Weippert* 1993. S. 323)).

Теофорные имена с элементом «Кемош» свидетельствуют о распространенности почитания этого бога и о тех надеждах, к-рые с ним связывали почитатели: *kmḥsd* (no. 1008) — «Кемош милостив»; *kmš'ẓ* (no. 1009) — «Кемош — это сила»; *kmš'm* (no. 1010) — «Кемош — родич»; *kmšyḥy* (no. 1032) — «Да здравствует Кемош»; *kmšntn* (no. 1034) — «Кемош дал»; *kmšṣdq* (no. 1036) — «Кемош справедлив» (*Avigad, Sass.* 1997. P. 372–386, 508).

В войне Кемош выступает как боговоин, вдохновитель и участник сражений с врагом, при этом во время войны использовали ритуал херем (древнеевр. *ḥērem*), как это практиковалось в Израиле (напр., Числ 21. 2–3; Нав 8. 18–29; 10. 28–40; 1 Цар 15. 3) и в др. странах Др. Ближ. Востока. Глагольная форма *ḥrm* в породе hifil (в моавитском неотличимая

от еврейского) имеет значение «посвящать кого-либо богу как убиваемую жертву» («consecrate to destruction» — *Stern.* 1991. P. 7 et passim); относится прежде всего к уничтожению мирного населения при взятии города во время войны (Ibid. P. 19–56). Ср. надпись Меши: «(16) ...Я убил их всех, семь тысяч муж-



Барельеф с изображением моавитского воина. Ок. 1200 г. до Р. Х.— ок. 800 г. до Р. Х. (Лувр, Париж)

чин... и женщин... (17) посвятив Аштар-Кемошу (*l'štr. kmś. hḥrmth*)» с библейским текстом Нав 10. 40b: «Он предал заклятью и уничтожил всех, кто жили в этой стране, до последнего человека (*wə'ēṯ kol-hannəšāmāh heḥĕrîm*) — так повелел Господь, Бог Израиля» (перевод — *С. Т.*). Массовое убийство населения царем Мешой в г. Нево посвящается Аштар-Кемошу. Посредством двойного именования Кемош приравнивается к западносемит. астральному божеству Аштар (муж. аналог Астарты / Иштар) (*Holm.* 2005. P. 6094; обсуждение этого вопроса см. в: *Müller.* 1999. P. 227).

Вероятно, что наряду с культом главного бога в М. практиковался культ нек-рых др. божеств, прежде всего Баала (*b'l*) (см. в ст. *Ваал*), о чем можно заключить на основе ряда топонимов: Бет-Баал-Пеор, Бет-Баал-Меон, Бемот-Баал, а также благодаря печати с теофорным именем *b'lntn* (no. 1020) (*Avigad, Sass.* 1997. P. 377).

Лит.: *Van Zyl A. H.* The Moabites. Leiden, 1960; *Kitchen K. A.* Some New Light on the Asiatic Wars of Ramesses II // JEA. 1964. Vol. 50. P. 47–70; *Röllig W.* Kamoš // Wörterbuch der Mythologie / Hrsg. H. W. Haussig. Stuttg., 1965. Bd. 1: Götter und Mythen im Vorderen Orient. S. 292; *Ahituv S.* Did Ramesses II conquer Dibon? // IEJ. 1972. Vol. 22. N 2/3. P. 141–142; *Bartlett J. R.* The «United» Campaign against Moab in 2 Kings 3:4–27 // Midian, Moab and Edom / Ed. J. F. Sawyer, D. J. A. Clines. Sheffield, 1983. P. 135–146; *Garr W. R.* Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000–586 B.C.E. Phil., 1985; *Miller J. M.* Moab and the Moabites // Studies in the Mesha Inscription and Moab / Ed. A. Dearman. Atlanta, 1989. P. 1–40; *idem.* The Israelite Journey through (around) Moab and Moabite Toponymy // JBL. 1989. Vol. 108. N 4. P. 577–595; *idem.* Moab // ABD. 1992. Vol. 4. P. 882–889; *idem.* Early Monarchy in Moab? // Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan / Ed. P. Bienkowski. Sheffield, 1992. P. 77–91; *idem.* Ancient Moab: Still Largely Unknown // BiblArch. 1997. Vol. 60. N 4. P. 194–204; *Timm S.* Moab zwischen den Mächten: Studien zu historischen Denkmälern und Texten. Wiesbaden, 1989; *Knauf E. A.* Hesbon, Sihons Stadt // ZDPV. 1990. Bd. 106. S. 135–144; *Worschech U.* Die Beziehungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit: Siedlungsarchäologische und siedlungshistorische Untersuchungen im Kernland Moabs (Ard el-Kerak). Wiesbaden, 1990; *Stern P. D.* The Biblical herem: A Window on Israel's Religious Experience. Atlanta, 1991; *Beitzel B.* Roads and Highways: Pre-Roman Roads and Roads and Highways // ABD. 1992. Vol. 5. P. 776–782; *Van Wyk K.* Squatters in Moab: A Study of Iconography, History, Epigraphy, Orthography, Ethnography, Religion and Linguistics of the Ancient Near East. Berrien Springs (Mich.), 1993; *Weippert M.* Moab // Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie. Münch., 1993. Bd. 8. S. 318–325; *LaBianca Ø. S., Younker R. W.* The Kingdoms of Ammon, Moab, and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400–500 BCE) // The Archaeology of Society in the Holy Land / Ed. T. E. Levy. L., 1995. P. 399–415; *Fritz V.* Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jh. v. Chr. Stuttg., 1996; *Avigad N., Sass B.* Corpus of West Semitic Stamp Seals. Jerus.,1997; *Dearman J. A.* Roads and Settlements in Moab // BiblArch. 1997. Vol. 60. N 4. P. 205–213; *idem.* Moab and Ammon: Some Observations on Their Relationship in Light of a New Moabite Inscription // Studies on Iron Age Moab and Neighbouring Areas in Honour of M. Daviau / Ed. P. Bienkowski. Leuven, 2009. P. 97–116; *Pardee D.* Moabite Stone // OEANE. 1997. Vol. 4. P. 39–41; *Müller H.-P.* Chemosh // Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden, 1999². P. 186–189; *Daviau P. M. M., Dion P.-E.* Moab Comes to Life // BAR. 2002. Vol. 28. N 1. P. 32–49, 63; *Parker S. B.* Ammonite, Edomite, and Moabite // Beyond Babel: A Handbook for Biblical Hebrew and Related Languages / Ed. S. McKenzie, J. Kaltner. Atlanta, 2002. P. 43–60; *Liverani M.* Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele. R.; Bari, 2003; *Ray P. J.* Kemoš and Moabite Religion // Near East Archaeol. Society Bull. 2003. Vol. 48. P. 17–31; *Routledge B.* Moab in the Iron Age. Phil., 2004; *Holm T. L.* Moabite Religion // Encyclopedia of Religion / Ed. J. Lindsay. Detroit, 2005². Vol. 9. P. 6093–6095; *Vera Chamaza G. W.* Die Rolle Moabs in der neuassyrischen Expansion. Münster, 2005; *Gass E.* Die Moabiter: Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 2009; *Trevor B.* Moab // *Idem.* The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia: The Near East from the Early Bronze Age to the Fall of the Persian Empire. L.; N. Y., 2009. P. 479; *Finkelstein I., Lipschits O.* Omride Architecture in Moab: Jahaz and Ataroth // ZDPV. 2010. Bd. 126. N 1. S. 29–42; *iidem.* The Genesis of Moab: A Proposal // Levant. 2011. Vol. 43. N 2. P. 139–152; *Fassberg S. E.* Moabite and Hebrew // Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics / Ed. G. Khan. Leiden, 2013. Vol. 2. P. 653–655.

С. В. Тищенко

МОАВИ́ТСКИЙ КА́МЕНЬ — см. в статьях *Меша, Моав.*

МОБИДА́Н [груз. მობიდანი], еп. Картли (Мцхетский) (30-е гг. V в.), предстоятель Грузинской Православной Церкви, занимавший кафедру между епископами *Василием I* (30-е гг. V в.) и *Иоилем I* (Иовелем) (40-е гг. V в.), в царствование царя Арчила. В древнегруз. хронике «Мокцевай Картлисай» (Обращение Картли) по имени не упоминается, сказано лишь, что «во время царствования Арчила скончались 4 епископа». В сочинении Джуаншера Джуаншериани «Жизнь Вахтанга Горгасали» указано, что при царе Арчиле предстоятелями Грузинской Церкви были епископы *Иона* (20-е гг. V в.), *Григорий I* (20–30-е гг. V в.), Василий I и М., который по происхождению был перс и «притворялся» христианином. Джуаншер характеризует его как «возмутителя церковных правил»: М. «не проповедовал веру свою открыто из страха перед царем и народом, но тайно писал одни лишь возмутительные книги, кои после него, как и все его писания, полностью сжег истинный епископ Микел (Михаил I.— *Авт.*)».

Ист.: *Джуаншер Джуаншериани.* Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 139–244, здесь 142.

Лит.: *Абашидзе З.* Мобидани // Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 15 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

МОВИ́НКЕЛЬ [норвеж. Mowinckel] Сигмунд Олаф Плютт (4.08. 1884, Хьеррингёй, Сев. Норвегия — 4.06.1965, Осло), норвежский библеист и протестантский теолог. Род. в семье пастора. Изучал теологию, а также историю, литературу и философию в ун-те Кристиании (Христиании, с 1925 Осло) с 1903 по 1908 г. В 1911 г. слушал лекции В. Грёнбека по истории религии в Копенгагене. С 1911 по 1913 г. был студентом философского фак-та в Марбургском ун-те в Германии, где

изучал ассириологию у П. Йенсена. В 1912 г. слушал лекции Г. Гункеля о ВЗ в Гисене. В 1916 г. защитил в Кристиании докт. дис. на тему «Правитель Неемия» (Statholderen Nehemia), посвященную интерпретации Книг Неемии и Ездры. Начиная с 1917 г. преподавал ВЗ в ун-те Кристиании (Осло) в качестве доцента (1917–1922), экстраординарного профессора (1922–1933) и полного профессора (1933–1954). Продолжал читать лекции и после выхода на пенсию в 1954 г.

Наряду с Гункелем М. являлся видным представителем направления Formgeschichte (Метод анализа форм), автором ок. 20 монографий, посвященных различным проблемам ветхозаветной библейской критики. Наиболее значителен вклад М. в изучение Псалтири. В своем монументальном 6-томном труде «Psalmenstudien», а также в более поздней работе «Offersang og sangoffer» (The Psalms in Israel's Worship) М. попытался описать жанровую специфику псалмов и их связь с ритуалом Первого и Второго храмов. В частности, он выдвинул гипотезу о том, что первоначальным «местом в жизни» (Sitz im Leben) определенной группы псалмов (Пс (МТ) 8, 15, 24, 29, 33, 46–48, 50, 65–68, 75–76, 81–82, 84–85, 87, 93, 95–100, 118, 120–134, 149, а также Исх 15. 1–18) был осенний праздник Нового года, в к-рый ежегодно совершался ритуал интронизации Яхве. Данные псалмы исполнялись во время этого праздника, в их тексте нашли свое отражение различные связанные с ним культовые действия. Критическое рассмотрение гипотезы см. в: *Petersen*. 1998.

Истории древнеизраильского мессианизма, начиная с ранних эсхатологических текстов и заканчивая новозаветными текстами, посвящена кн. М. «Han som kommer» (He that Cometh). В ней М. прослеживает связь мессианских ожиданий с храмовым культом.

М. (монография «Der Knecht Jahwäs») известен также как автор гипотезы, согласно к-рой Рабом Яхве, изображенным в т. н. «Песнях Раба Господня» (Ис 42. 1–4, 49. 1–6, 50. 4–9, 52. 13 – 53. 12), является сам прор. Второисаия, т. е. автор большинства текстов Ис 40–55. Несмотря на то что «автобиографическая гипотеза» получила широкое признание, М. впосл. (глава «The Servant of the



С. Мовинкель. Фотография. Сер. XX в.

Lord» в кн. «He that Cometh») ее отверг, придя к выводу о том, что Раб Яхве был, вероятно, пророком из круга Второисаии.

Соч.: Psalmenstudien. Kristiania, 1921–1924. 6 Bde (переизд.: в 2 т. с новым предисл. и доп. в Амстердаме в 1961/1966); Der Knecht Jahwäs. Giessen, 1921; Offersang og sangoffer. Oslo, 1951 (англ. пер.: The Psalms in Israel's Worship / Transl. D. R. Ap-Thomas. N. Y., 1962, 1992); Han som kommer. Copenhagen, 1951 (англ. пер.: He that Cometh / Transl. G. W. Anderson. Oxf., 1956).

Лит.: *Kapelrud A. S.* S. Mowinckel and OT Study // Annual of the Swedish Theol. Institute. 1967. Vol. 5. P. 4–29; *Sæbø M.* S. Mowinckel // TRE. 1994. Bd. 23. S. 384–388; *Petersen A. R.* The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit? Sheffield, 1998; *Hjelde S.* S. Mowinckel und seine Zeit: Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers. Tüb., 2006.

К. А. Битнер

МОВСЕ́С КАЛАНКАТУАЦИ́ (в ранних источниках – Дасхуранци; Каганкатваци) [арм. Մովսես Կաղանկատվացի], арм. историк 2-й пол. X в., автор труда «История Албании» (История страны Алуанк) (см. также ст. *Албания Кавказская*). М. К. был родом из обл. Арцах (территория совр. Нагорного Карабаха), вероятно, был священнослужителем, имел доступ к материалам канцелярии Албанского Католикосата. Его когномен Дасхуранци (Дасхуранский) упомянул *Мхитар Гош* (XII – XIII вв.), к-рый цитировал последнюю главу книги М. К. со списком католикосов Алуанка в предисловии к одному из вариантов своего «Армянского судебника». Архим. Ванакан, ученик Гоша (XIII в.), указал, что М. К. был «родом из села Дасхуран» (Дасхорэн). Ученик же Ванакана *Киракос Гандзакеци* в своей «Истории Армении» назвал М. К. с когноменом Каланкатуаци (Каланкатуйский), заметив, что М. К. в одной из глав 2-й кн. истории прямо упоминает свое родное с. Каланкатуйк в обл. Утик. При этом Гандзакеци не заметил, что эта глава является частью отдельного сочинения VII в. (т. н. История католикоса Вироя), которую М. К. воспроизвел в своей книге дословно. На основании того же пассажа из источника VII в. нек-рые исследователи предполагали, что автором 2 первых книг «Истории Албании» можно считать М. К., а автором 3-й книги – Мовсеса Дасхуранци. Однако такое искусственное разделение никак не подтверждается источниковедческим и языковым анализом.

«История Албании» М. К. создана, вероятно, при Албанском католикосе Мовсесе III (982–988). Она дошла до нас в более чем 30 рукописях (они делятся на 2 группы со своими подгруппами); из них древнейшая создана в кон. XIII в. В списке католикосов Албании Мовсес III упомянут последним и без указания продолжительности его правления (*Мовсес Каланкатуаци*. 1984. III 23). Это было время усиления межфеодальных распрей и борьбы образовывающихся местных царств с центральной державой арм. Багратидов (IX–XI вв.) со столицей в г. Ани. Последнее событие, упомянутое М. К.,– провозглашение Парисосского царства (на правобережье р. Куры) во главе с Ованнесом-Сенекеримом (из княжеского рода Хаченских Араншахиков), к-рое датируется 70-ми гг. X в. (Там же. III 22). Вероятно, с этим событием и связана основная идея создания истории, автор к-рой по мере сил пытается доказать право властителей вост. областей (Арцаха и Утика) на свое царство, независимое от Багратидов, царей Центр. Армении. Параллельно М. К. отстаивает и полное равноправие Албанского Католикосата с Эчмиадзинским Католикосатом *Армянской Апостольской Церкви*, к-рый в ее иерархии традиционно обладал статусом первого среди равных. Согласно этой идее, М. К. своеобразно представляет историю Албании-Алуанка (по примеру «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци) в границах персид. марзпанства Аран, в к-рое входили не только собственно Албания между сев. левым берегом р. Куры, Кавказским хребтом и Дербентским проходом (с ее разноплеменным, в основном лезгиноязычным населением), но и этнически арм. правобе-

режье Куры, ставшее частью этой страны после 428 г.

М. К. собирает и смешивает отрывочные сведения об областях по обоим берегам Куры. Основу его сведений составляют арм. источники: произведения Мовсеса Хоренаци, Егише, Пилона Тиракаци, Петроса Сюнеци, Маштоца Еливардеци и др. М. К. показывает значительные познания в классической арм. лит-ре (поэтому можно допустить, что он, возможно, учился в каком-то из монастырей Центр. Армении). К этим материалам М. К. добавляет местные, арцахско-утикские большие и малые сочинения, вероятно хранившиеся в канцелярии Албанского Католикосата. Часть из них сохранилась и в составе др. арм. рукописных сборников, но в большинстве своем этот материал сохранился лишь благодаря использованию его М. К., к-рый дословно переписал 3 относительно объемных исторических сочинения, составивших канву первых 2 книг «Истории Албании»; их названия условны и даны совр. исследователями. Это «Повесть о Вачагане Благочестивом» (500–502 гг.; автор неизвестен), «История албанского католикоса Вироя» (630–632 гг.; неизв. автор из с. Каланкатуйк) и «История 684 г.» (автор также неизвестен; в одной из глав сохранился прекрасный памятник светской поэзии «Плач» *Давтака Кертога,* написанный на смерть кн. Албании Джеваншира). Неоспоримую ценность представляют также переписанные М. К. офиц. грамоты и малые сочинения агиографического, эпистолярного и канонического жанров. Все эти местные источники созданы на арм. этнической почве, но в них, естественно, сохранилось много ценных свидетельств и об исторических реалиях Албании. Они являются бесценными источниками также по истории и культуре народов соседних с Албанией и Арменией: гуннов, тюрок, хазаров, грузин, иранцев, византийцев, арабов и даже русов («рузиков»).

Как использованные источники, так и оригинальные авторские части «Истории Албании» показывают, что М. К. придерживался антихалкидонитской позиции, характерной для Армянской и Албанской Церквей его времени. Многие главы его труда содержат свидетельства о догматических прениях между православными (халкидонитами) и монофизитами, а 2 малых сочинения, включенные в «Историю...», являются антихалкидонитскими памфлетами. Тем не менее стоит отметить, что у М. К. ярко проявляется типичная средневековая особенность самосознания, когда его определяющим фактором выступает не этническая, а конфессиональная и церковная принадлежность.

Соч.: *Мовсэс Каланкатуаци.* История страны Алуанк / Пер. с древнеарм., предисл. и коммент.: Ш. В. Смбатян. Ер., 1984.

Лит.: *Акинян Н.* Мовсэс Дасхуранци, названный Каланкатуаци, и его История Алуанка. Вена, 1970 (на арм. яз.); *Мнацаканян А. Ш.* О литературе Кавказской Албании. Ер., 1969; *Абегян М.* История древнеарм. литературы. Ер., 1975; *Акопян А. А.* Рукописи «Истории Албании» Мовсеса Каланкатуаци // Вестник Матенадарана. Ер., 1986. № 15. С. 110–144 (на арм. яз.); *он же.* Албания-Алуанк в греко-лат. и древнеарм. источниках. Ер., 1987.

А. А. Акопян

МОВСЕ́С ХОРЕНАЦИ́ (Моисей Хоренский; арм. Մովսես Խորենացի), арм. историк, переводчик, богослов. Биографические данные о нем скудны и противоречивы; в основном сохранившиеся в его труде «История Армении». Принято считать, что М. Х. род. ок. 410 г. в с. Хоронк (область Тарон) или в дер. Хорен (обл. Сюник; отсюда когномен Хоренаци); умер ок. 490 г. (по свидетельству Самуэла Анеци). Однако ряд совр. ученых относят деятельность М. Х. к периоду между VII и IX вв. Отроком М. Х. был отправлен в Вагаршапат, являлся воспитанником католикоса *Саака I Партева* и *Месропа Маштоца,* изучал греч., сир., персид. (пехлеви) языки. Вместе с другими учениками он продолжил образование, избрав философию и богословие, в Эдессе и Александрии, в «академии, пользующейся великой славой» (*Мовсес Хоренаци.* 1990. III 61).



Мовсес Хоренаци.
Портрет. XVIII в.
Худож. Овнатан Овнатанян

Кроме «Истории Армении» средневек. традиция приписывает перу М. Х. ряд сохранившихся трудов: «География», риторическое пособие «Книга Хрий», «Комментарии к армянской грамматике», «Послание Сааку Арцруни», «История дев, спутниц св. Рипсиме», «О празднике Вардавар», «Поучение о Преображении Христа», богослужебные гимны и песнопения, используемые в Армянской Апостольской Церкви. Ему же приписан перевод на арм. язык «Истории Александра Македонского» Псевдо-Каллисфена.

«История Армении», написанная М. Х. по заказу Саака Багратуни (традиц. дата ок. 480), является одним из интереснейших и в то же время сложнейших источников по истории Армении (*Новосельцев.* 1980. С. 34). Этот труд состоит из 3 книг: 1. Родословная великих армян (иногда переводится как «Родословие Великой Армении») охватывает исторический период от легендарного праотца армян Айка Нахапета до основания династии Аршакидов (149 г. до Р. Х.). 2. «Изложение средней истории наших предков» повествует о событиях, происшедших в период от 149 г. до Р. Х. до смерти св. Григория Просветителя в 326 г. 3. «Заключение истории нашего отечества» заканчивается падением Аршакидов в 428 г. и разделением Армении. Некоторые эксперты считают, что существовала и несохранившаяся 4-я книга. О ее наличии судят, интерпретируя отрывок из сочинения Товмы Арцруни (кон. IX — нач. X в.). Для написания труда М. Х. использованы разнообразные источники: Свящ. Писание, арм. народный эпос, работы мн. авторов: грекоязычных (Александр Полиистор, Абиден, Берос, *Юлий Африкан,* Аристон из Пеллы, *Иосиф Флавий,* свт. *Фирмилиан* Кесарийский, *Евсевий* Памфил и др.), сирийских (Мар Абас Катина, Лерубна, *Бардесан* и др.), арм. дохристианских (Олюмп, жрец храма Арамазда из Ани, нач. II в. по Р. Х.). «История Армении» М. Х. является первым опытом всеобъемлющего изложения истории этой страны и народа. Она содержит богатейший и зачастую уникальный материал по мифологии, народному творчеству, языческой религии Др. Армении, охватывает различные стороны

внутренней жизни Армении христ. эпохи, образование, переводческую деятельность, начавшуюся в V в. почти сразу после создания арм. алфавита (особенно этап перевода Библии на арм. язык), отношения с др. странами, о к-рых в труде М. Х. также имеются многочисленные сведения. Историографическая позиция М. Х. близка позиции ранневизант. церковных историков. Об этом свидетельствуют присутствующие в его труде разграничение начала и конца работы, четкое описание тематики и стоящих перед автором задач, частые отступления от основной темы, точная дифференциация своего труда и использованных источников (насколько это было возможно в те времена), наличие отчетливой авторской программы, использование риторических приемов. Произведение М. Х. отличается гармоничностью построения, яркими описаниями деятелей и событий, образным и лаконичным языком. Особо примечателен финальный раздел труда, «Плач», в к-ром автор бичует общечеловеческие пороки, характерные для любой эпохи и страны.

Работа М. Х. оказала огромное влияние на последующую арм. историографию. Само имя М. Х. и название его труда мало упоминаются в произведениях арм. авторов до X в. На это обстоятельство наряду с компилированием более поздних источников как на один из важных доводов указывают ученые, не считающие М. Х. автором V в. В ранней арм. лит-ре существовало много авторов с именем Мовсес; нек-рые из них отождествляются с М. Х. Самое первое из упоминаний некоего Мовсеса присутствует в «Письме Ваану Мамиконяну» Лазара Парпеци (2-я пол. V в.). Лазар дважды называет имя Мовсеса. В 1-м случае это простое сообщение о том, что вместе с ним в пещере отшельником был и «самый известный из всех духовных лиц Мовсес» (*Лазарь Парпеци.* 1904. С. 452–453). Второе упоминание дает образ, похожий на М. Х. Здесь, говоря о нападках некоторых монахов на него, Лазар Парпеци вставляет 2 необычных пространных сравнения: о том, что хуле подвергался и сам Христос, а второе «о блаженном философе Мовсесе, который, пока проживал свою земную жизнь, был подобен небесным жителям, но несмотря на это, где бы он не был, подвергался гонению со стороны этих монахов». Довольно пространно перечисляя заслуги Мовсеса (его сочинения названы здесь «просвещающими» и «растопляющими мракобесие») и рассказывая о нападках на него, Лазар Парпеци заканчивает этот отрывок так: «Его кости были изъяты из могилы и брошены в реку. Не хватит того, что они своими подобными гонениями довели до смерти ангелоподобного сего господина, но и по сей день ненасытной местью они борются с умершим» (Там же. С. 482–483). Считается, что имя М. Х. встречается также в «Хронографии» Атанаса Таронаци (VI в.); в ней упоминание о труде М. Х. помещено под 474 г. Имя Мовсеса присутствует в «Обсуждении вопросов святых армянских вардапетов Мовсеса и Давида с инакомыслящими диофизитами» (576 г.), «Хронике» Андреаса (VII в.; Cod. Maten. N 2679. Fol. 29а — 30б), «Истории императора Ираклa» Себеоса (VII в.), «Истории страны Алуанк» Мовсеса Каганкатваци (между VII и X вв.), а также в трудах Соломона Макенаци (VIII в.). Позднейшие арм. авторы, упоминая М. Х., тоже относят время написания «Истории Армении» к V в. Напр., в учебнике по исагогике (XI–XII вв., не опубл.) содержится «Книга причин», в к-рой сообщается, что «после перевода Ветхого и Нового Заветов на армянский язык, начав с «Притч» Соломона, [арм. ученые] обратились затем к толкованию Свящ. Писания, и первым из них был философ Давид, друг Мовсеса Хоренаци, Гарника, Езника, Мамбре, Корюна и мн. др.» (Cod. Maten. N 1879. Fol. 283а). Сомнения в авторстве и датировке труда М. Х. возникли в сер. XVIII в., когда был опубликован ряд критических исследований. Со временем ставились под сомнение не только эти вопросы, но и достоверность описанных исторических событий, заимствование фактов из более поздних авторов, существование нек-рых источников, указанных в труде М. Х. Интересно, что в арм. переводных комментариях к «Категориям» Аристотеля сохранились сведения о трудах-подлогах, распространенных в первые века по Р. Х. Там приводятся и своеобразные правила, разъясняющие, как и зачем их создавать; случай с «Историей Армении» не подходит ни к одному из них. В дальнейшем эта критика переросла в гиперкритику, которая охватила и др. арм. источники. Анализируя информацию в «Истории Армении», совр. ученые считают, что сведения, содержащиеся в труде М. Х., особенно те, что касаются истории до IV в., весьма сложны и могут оцениваться по-разному. В ряде случаев в них имеются надежные сведения, дополняющие античные источники и подтвержденные археологическими находками. Одним из них является рассказ М. Х. о межевых камнях царя Арташеса I, которые в большом количестве были найдены в XX в. (Д. Ю. Арапов, А. П. Новосельцев, О. М. Рапов). Вопросы, связанные с сочинением М. Х., предоставляют богатый материал для историков, филологов, лингвистов, этнографов, археологов, специалистов по классической филологии, византинистов, иранистов и могут быть решены только в результате совместного изучения. Независимо от того, в каком столетии создан труд М. Х., его достоинства не вызывают сомнений. Гиперкритическое отношение к труду М. Х. может привести к возникновению исторических фальсификаций и паранаучных теорий.

Первое издание труда М. Х. предпринято в 1695 г. в Амстердаме; фактически с него берет начало арм. научное источниковедение. Второе издание вышло с латинским переводом в 1736 г. в Лондоне, 3-е — в 1752 г. в Венеции. На новоарм. язык (ашхарабар) труд М. Х. был впервые переведен в С.-Петербурге в 1809 г. И. Иоаннесовым. В XX в. оригинал издавался 19 раз, новоармянский перевод — 10. «История Армении» переведена и на многие иностранные языки: русский, французский, итальянский, английский, немецкий, венгерский, грузинский, персидский, арабский, японский и др. Исследования, посвященные М. Х. и его наследию, насчитывают ок. 3 тыс. работ.

Именем М. Х. в Ереване и др. городах Армении названы улицы, вузы, были установлены памятники (перед ЕГУ и Матенадараном). В 1993 г. в Армении учреждена медаль имени Мовсеса Хоренаци.

Соч.: *Моисей Хоренский.* Плач об Армении / Пер. с арм.: В. Ваганов. СПб., 1786; *Мовсес Хоренаци.* Сказание о преставлении Богородицы и об ее образе, написанном евангелистом Иоанном: Апокриф V в. / Рус. пер. и вступ. ст.: Н. Эмин. М., 1874; Армянская география VII в. по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому) / Текст и пер. под ред. К. П. Патканова. СПб., 1877; *Моисей Хоренский.* История Армении / Пер. с древнеарм.: Н. Эмин. СПб., 1893² (рус. пер.); История Армении в 3 частях, рассказанная по просьбе Сахака Багра-

туни / Пер. с древнеарм. яз., введ. и примеч.: Г. Саркисян. Ер., 1990 (рус. пер.); Шаракан: Из арм. поэзии V–XV вв. / Вступ. ст.: Н. Тагмизян. Ер., 1990. С. 37–41 (рус. пер.); История Армении / Крит. текст и предисл.: М. Абегян, С. Арутюнян. Ер., 1991 (на арм. яз.); Изречения Мовсеса Хоренаци / Сост. Г. Б. Тосунян. Ер., 1991 (на арм. яз.).

Ист.: *Себеос.* История императора Ираклa / Пер. с арм.: К. Патканьян. СПб., 1862. С. 55; *Лазарь Парпеци.* История Армении и Послание к Вагану Мамиконяну / Под ред. Г. Тер-Мкртчяна и С. Малхасянца. Тифлис, 1904 (на арм. яз.); *Мовсес Каланкатуаци.* История страны Алуанк / Пер. Ш. Смбатяна. Ер., 1984.

Лит.: *Sarkissian A. O.* On the Authencity of Moses of Khoren's History // JAOS. 1940. Vol. 60. N 1. P. 73–81; *Манандян Я. А.* Когда и кем была составлена «Армянская География», приписываемая Моисею Хоренскому // ВВ. 1947. Т. 1. С. 127–143; *он же.* «Начальная история Армении» Мар-Абаса: К вопросу об источниках Себеоса, Моисея Хоренского и Прокопия Кесарийского // ППС. 1956. Вып. 2. N 64/65. С. 69–86; *Коланджян С.* Новооткрытый фрагмент рукописи Мовсеса Хоренаци на еркатагире и вопрос времени Данииловых письмен // Вестник Матенадарана. Ер., 1958. Т. 4. С. 163–172 (на арм. яз.); *Пиотровский Б. Б.* Ванское царство (Урарту). М., 1959; *Саркисян Г.* Мовсес Хоренаци и его «История Армении» // ИФЖ. Ер., 1973. № 2(43). С. 43–60 (на арм. яз.); *Абегян М.* История древнеармянской литературы. Ер., 1975; *Thomson R. W.* History of the Armenians. Camb. (Mass.), 1978; *Lang D. M.* Reviewed Work(s): «Moses Khorenats'i»: History of the Armenians by R. W. Thomson // BSOAS. 1979. Vol. 42. N. 3. P. 574–575; *Новосельцев А. П.* Генезис феодализма в странах Закавказья: Опыт сравн.-ист. исслед. М., 1980. С. 34; *Матевосян А. С.* Мовсес Хоренаци и Хроника Атанаса Таронаци // ИФЖ. 1989. N 1. С. 220–234 (на арм. яз.); *Мурадян Г. С.* К вопросу о датировке двух источников Мовсеса Хоренаци // Там же. 1990. № 4. С. 94–104 (на арм. яз.); *Ширинян М. Э.* «История» Мовсеса Хоренаци и «генеалогия» патр. Фотия // Аштанак (Лампада). Ер., 1995. № 1. С. 85–96 (на арм. яз.); *Hovannisian R. G.* The Armenian People from Ancient to Modern Times. Basingstoke, 1997. Vol. 1: The Dynastic Periods: From Antiquity to the XIVth Cent.; *Hacikyan A. J. et al.* The Heritage of Armenian Literature. Detroit, 2000. Vol. 1: From the Oral Tradition to the Golden Age. P. 305–306; *Топчян А.* «Хроника» Юлия Африкана и Мовсес Хоренаци // ИФЖ. 2000. № 2. С. 128–159; *idem. (Topchyan A.).* The *Problem of* the Greek Sources of Movsēs Xorenac'i's History of Armenia. Leuven, 2006; *Тер-Саркисянц А.* История и культура арм. народа, с древнейших времен до нач. XIX в. М., 2008; *Саакян А. А.* Столица Мцурн и историограф Мараб Мцурнийский // Доклады / Нац. АН Респ. Армении. Ер., 2011. Vol. 111. № 2. С. 195–206 (на арм. яз.); *Ващева И. Ю.* Парадоксы исторической концепции Мовсеса Хоренаци // Диалог со временем. М., 2012. № 40. С. 219–230.

М. Э. Ширинян

Гимнография. Ряд средневековых авторов (Ванакан Вардапет, Киракос Гандзакеци, Вардан Аревелци, Григор Татеваци и др.) свидетельствуют о М. Х. как о выдающемся гимнографе. Кроме этого в «Истории Армении» М. Х. привлекает внимание тот факт, что автор проявлял особый интерес к сведениям, связанным с муз. искусством. М. Х. описывает церемонии, обряды, военные шествия, дворцовые празднества и звучавшую во время них музыку, музыкантов и их инструменты, цитирует или пересказывает образцы древнейших арм. эпических песен. Осознавая высокую художественную ценность песен, М. Х. включил их в «Историю». Эти эпические фрагменты М. Х. называет «сказом», «песнью випасанов», «легендой», «гусанской песнью», «песнью перечисления». Форма их исполнения, характерная для синкретических муз. жанров, бытовавших в древней Армении, представляла собой мелодекламацию, которая чередовалась с целостными песенными фрагментами. М. Х. описывает это так: «Сказывают все это старцы из Арамова племени на память в сопровождении игры на пандирне в песнях с представлениями и танцами» (*Мовсес Хоренаци.* История Армении. 1990. Гл. 6).

Согласно средневек. спискам гимнографов, М. Х. приписано ок. 100 духовных песнопений. Среди них широкоизвестные *шараканы,* сохранившиеся в составе канонов на Рождество, Богоявление, Сретение, Воскресение и другие праздники (см. также ст. *Армянский обряд,* разд. «Церковное пение и гимнография»). Многим из них присущи праздничнo-возвышенные, лирические чувства или же эпически-распевный склад, что нашло отражение в песнопениях мелизматического типа. Большинство исследователей склоняются к выводу, что, вероятно, М. Х. частично использовал в своих шараканах известные ему мелодии дохрист. эпохи, переосмысленные и приспособленные к требованиям Осмогласия. Музыкально-стилистический анализ этих песнопений выявляет среди них наличие как образцов, сохранивших свой первоначальный облик, так и переработанных в более поздние времена. Богатством мелодического компонента особенно отличаются гимны, посвященные Богоматери. Очевидно, что духовные песнопения М. Х. в силу ряда своих художественных достоинств послужили образцом для авторов последующих веков. По-видимому, многие из них были заново распеты католикосом *Нерсесом IV Шнорали,* Варданом Аревелци и др. В Гандзаранах (сборниках праздничных песнопений) сохранились песни под именем М. Х., посвященные св. Григорию Просветителю и арм. царю *Трдату III.* О М. Х. как о музыканте свидетельствуют и др. источники, такие как предание в повествовании «О святых армянских вардапетах Мовсесе и Давиде» (*Гарегин (Срвандзтянц).* 1874). Исследования последних лет убедительно доказали, что перу М. Х. принадлежит также одно из наиболее ранних толкований, относящихся к арм. Восьмигласию, «О церковных чинопоследованиях», к-рое имеет важное значение для истории формирования системы Осмогласия, сведений о ранних формах использования Псалтири.

Лит.: *Алишан Г.* Мовсес – отец армянской риторики // Базмавеп. Венеция, 1849. Vol. 7 (на арм. яз.); *Гарегин (Срвандзтянц), архим.* Старое и новое. К-поль, 1874. С. 39–97 (на арм. яз.); *Тагмизян Н. К.* Мовсес Хоренаци и раннесредневековое песенное искусство // Эчмиадзин. Ер., 1979. Vol. 36. N 5. С. 25–53 (на арм. яз.); *Аревшатян А.* Гимнографическое наследие Мовсеса Хоренаци // Традиции и современность: Вопросы арм. музыки / Отв. ред. Г. Ш. Геодакян. Ер., 1996. Кн. 2. С. 5–14; *она же.* Учение о гласах в средневек. Армении. Ер., 2013. С. 69–76, 206–213; *Навоян М.* Об авторе сочинения «Толкование о чинах церкви отца риторики Мовсеса» // Эчмиадзин. 2013. Vol. 70. N 11. С. 35–59 (на арм. яз.); *он же.* Датировка одного из древнейших документов, относящихся к арм. Восьмигласию // Комитас и музыкальная культура Средневековья. Ер., 2016. С. 231–239 (на арм. яз.).

А. С. Аревшатян

МОГИЛЁВО-БРА́ТСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ (праздн. 19 марта), чудотворная икона, известна с сер. XVII в., считается покровительницей Могилёва (Республика Беларусь). Сведения об иконе содержатся в «Могилёвской хронике» – рукописной летописи города, отражающей события с 1526 по 1856 г. История 1-го чуда от иконы была изложена составителем 1-й части городского хронографа могилёвским купеческим старостой Т. Р. Суртой (создавал рукопись с 1693 по 1701) и находится под 1655 г. В тот год 2 февр. Могилёв был осажден войском Великого княжества Литовского (ВКЛ) во главе с вел. гетманом литовским Янушем Радзивиллом – он намеревался силой вернуть город, добровольно принявший в 1654 г. подданство Москвы. Находившиеся в осаде могилёвчане уже



Могилёво-Братская икона Божией Матери. Литография. Кон. XIX в.

истощили запасы еды и воды, но не сдавались. 19 марта Пресв. Богородица через Свою икону явила милость жителям города, молившимся о спасении. В этот день некая старушка-пекарка (вдова пекаря), молясь в своем доме перед иконой Божией Матери об избавлении от бедствий войны, увидела, что из очей Пресв. Девы потекли слезы. Согласно сказанию, в то самое время заложенные Радзивиллом перед штурмом пороховые заряды взорвались, но городские стены при этом обрушились на его войско, причинив значительный урон. О мироточении от иконы старушка сообщила жителям, которые увидели в этом знак покровительства Божией Матери городу. Чудом спасенные от неминуемого захвата могилёвчане (осада была снята 2 мая 1655) с благодарностью за заступничество перенесли в том же году мироточивую икону в Богоявленский собор *могилёвского Братского в честь Богоявления мужского монастыря*. По пребыванию в этом соборе и получила свое название чудотворная икона. К основанию Богоявленского мон-ря, а также школы, богадельни (шпиталя) и типографии было непосредственно причастно Могилёвское православное Богоявленское братство — уставное религиозно-просветительское (учительное) и гуманитарное объединение правосл. жителей города и духовенства (получило право ставропигии в 1633). В Богоявленском соборе (построен в 1636 на средства могилёвских мещан и на пожертвования правосл. знати ВКЛ) икона находилась вплоть до 1928 г.

Сказание о 1-м чуде от М.-Б. и. легло в основу истории, пересказанной в «Могилёвской хронике» в кон. XVII в. В ней, в частности, говорится, что на том месте, где стоял домик старушки, позже была выстроена часовня (каплица): «Явилась икона на том месте, которое теперь называем каплица Явления иконы. Была каплица деревянная на том месте» (Могилёвская хроника. 1980. С. 242). В часовне, вероятно, находился список М.-Б. и. В 1702 г. могилёвчане, памятуя о М.-Б. и. как о защитнице города, ходатайствовали перед кор. Августом II о постройке каменной или деревянной часовни в честь Явления М.-Б. и. Построенная в 1702 г. деревянная часовня простояла до 1809 г., затем была разобрана за ветхостью.

«Могилёвская хроника» сообщает о чуде от иконы в период Северной войны. Известно, что чудотворный образ почитался царем Петром I, а также его приближенными. По прибытии в Могилёв, 21 июня 1706 г., Петр I был на молебне в Богоявленском соборе (Магілёўская хроніка. 1997. С. 342); 22 авг. 1707 г. на службе там был и царевич Алексей Петрович. 14 марта 1708 г. перед М.-Б. и. молился сподвижник Петра А. Д. Меншиков. Согласно сказанию, Меншиков намеревался наказать жителей Могилёва за истребление в 1661 г. рус. гарнизона и за сдачу города гетману П. Я. Сапеге. Однако, стоя на молебне и обдумывая план мести, Меншиков вдруг упал без чувств. Придя в себя, он отказался от злого умысла, а на службы в Богоявленский собор ходить перестал (Могилёвская хроника. 1980. С. 271). Тем не менее на долю Могилёва в ходе этой военной кампании выпали суровые испытания. По приказу кор. Карла XII, занявшего Могилёв 7 июля 1708 г., шведы на переплавку из Богоявленского монастыря забрали среди прочих ценностей «серебряную позолоченную ризу иконы Найсвятейшей Панны, три меньших оклада, шесть лампад, одну кадильницу, 100 вотивных табличек (видимо, поднесенных М.-Б. и.— *Ю. П.*)... тридцать вотиев, ломаного серебра в разных вещах, в кубках, чашах, которые собирали на оправу Найсвятейшей Панны Марии Брамной» (по др. версии — «на оправу иконы Божией Матери Братской» — Хроника. 1887. С. 65) (Могилёвская хроника. 1980. С. 274). Опустошенный и оставленный шведами город 8 сент. 1708 г. по приказу Петра I был подожжен калмыками и татарами. Богоявленский собор с резным деревянным иконостасом и чудотворной иконой «стараниями народа» уцелел, сгорели только купол и крыша (Там же. 1887. С. 68).

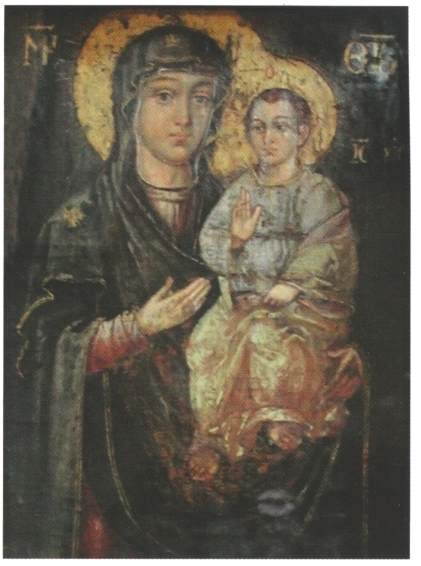
20 февр. 1745 г. икона получила новый драгоценный убор: «Привезли и прибили серебряно-позолоченный оклад на икону Найсвятейшей Панны Наместницы Братской, оклад весил 62 фунта и был сделан за церковный счет» (Там же. С. 387); в других публикациях текста образ именуется «Наместная икона Божией Матери Братской» (Могилёвская хроника. 1980. С. 74). Во 2-й пол. XVII в. была составлена молитва М.-Б. и. (ее запись обнаружена в XIX в. в рукописном сборнике XVII в., хранившемся в Могилёвском церковном древлехранилище). 19 марта и в День преполовения Пятидесятницы (25-й день по Пасхе) были установлены крестные ходы с М.-Б. и.: икону торжественно проносили по всему городу, двигаясь из Богоявленского мон-ря мимо ратуши к архиерейскому Спасо-Преображенскому собору. Оттуда возвращались в мон-рь, где в течение последующей недели М.-Б. и. помещалась посреди собора в специально устроенном киоте. С этим крестным ходом, совершавшимся на протяжении XVIII и XIX вв., связано чудо. 9 мая 1788 г., в ночь перед крестным ходом, некий молодой житель города выкрал из Богоявленского собора драгоценные подношения чудотворной иконе (жемчужные бусы, вотивные таблички, золотые и серебряные монеты). Старинный с отверстием для подвески талер он попытался продать еврею-ростовщику, но тот догадался о происхождении монеты и выдал вора могилёвскому магистрату. Будучи под арестом, вор устыдился содеянного, исповедовался и вернул все украденные из церкви ценности. По решению магистрата он не был подвергнут физическому наказанию, но вместе с женой и детьми был изгнан из города (Там же. 1887. С. 85; *Жудро*. 1899. С. 47–48). С чудесным заступничеством М.-Б. и. связывали спасение Могилёва от пожара, охватившего в 1910 г. его заднепровскую часть — пригород Луполово.

В 1864 г. изображение М.-Б. и. вошло в альбом рисунков Д. Струкова в числе богородичных святынь Могилёва (*Струков Д.* Альбом рисунков, 1864–1867 / Ред.: О. Д. Баженовай. Мн., 2011. С. 246). Исторической судьбой святыни особо заинтересовались после того, как могилёвский губернский чиновник Н. Г. Гортынский перевел с польского на русский «Могилёвскую хронику» и опубликовал ее в 1887 г. в Москве. Этой публикацией, а также рукописными списками хроники пользовались авторы, писавшие о М.-Б. и. в кон. XIX в. Ректор Могилёвской семинарии архим. Сергий (Соколов) еще до издания «Могилёвской хроники» предположил, что М.-Б. и. была принесена в Могилёв в кон. XVI или в 1-й трети XVII в. из Греции одним из посещавших город вост. иерархов либо греч. дидаскалами — учителями могилёвской братской школы (*Сергий*

(Соколов). 1885), однако, вероятнее всего, это суждение относится к др. иконе. В публикации Ф. А. Жудро о Богоявленском монастыре (*Жудро*. 1899) приведена история чудес от М.-Б. и., основанная на сообщениях в «Могилёвской хронике», и помещено литографическое изображение иконы в окладе. На основе этого воспроизведения можно составить достаточно точное представление об иконографии образа, а также об утраченных драгоценном окладе и обрамлении иконы в кон. XIX в.

Судя по литографии, образ был облачен в серебряную цельную ризу, закрывающую и одеяние Богоматери и Младенца, и фон иконы, по периметру иконы риза была украшена рельефным орнаментальным бордюром. По характеру орнаментации, стилю выколотки и высокорельефной чеканки можно предположить, что риза была выполнена в последней трети XIX в. в одной из московских мастерских. Риза дополнена драгоценными накладными серебряными венцами-нимбами с чеканными орнаментами, жемчужной обнизью и накладными коронами. Интерес представляет гравированное изображение херувима у ворота платья Божией Матери. На ризе внизу помещалась гравированная табличка с вкладным текстом, аналогичная табличка была и на раме, выполненной, вероятно, в то же время, что и риза.

О перемещениях М.-Б. и. после 1928 г. можно высказывать лишь предположения. Одно из них основано на описи, составленной в 1947 г. по памяти сотрудниками Могилёвского музея. Согласно описи, «икона Братская Богородица» в 1941 г. находилась в Могилёвском хранилище-сейфе вместе с другими собранными историческими ценностями и церковными реликвиями Белоруссии (в описи икона ошибочно отнесена к нач. XVIII в. и приписана могилёвскому худож. Мирону Пигаревичу (Список. 1992. С. 113. № 29)). Содержимое хранилища-сейфа, возможно и М.-Б. и., было вывезено в годы оккупации (1941–1944) в Германию. Спасение отдельных памятников, находившихся в хранилище-сейфе (напр., Слуцкого Евангелия, в настоящее время — в собрании Белорусского Экзархата РПЦ в Минске), дает надежду на то, что уцелела и М.-Б. и., а утрачен лишь ее серебряный оклад. Так, в 60–80-х гг. XX в. икона, почитаемая прихожанами как подлинная М.-Б. и. в Борисоглебской (Крестовоздвиженской) ц., помещалась в особом киоте у правого столба. Согласно преданию о сохранении этой иконы, в 30-х гг. XX в. она была спрятана жителем Могилёва, а затем принесена в Борисоглебскую ц.— единственную действующую в городе в послевоенное время. По восстановлении в 1989 г. могилёвского кафедрального Трехсвятительского собора эта икона как особо чтимая святыня возрожденной Могилёвской епархии была перенесена в кафедральный храм, где и пребывает в наст. время. Тем не менее отсутствие точных свидетельств о местонахождении М.-Б. и. в 40-х г. XX в. не позволяет доподлинно установить, является ли почитаемый в наст. время образ первоначальной иконой, или это один из наиболее ранних ее списков.



Могилёво-Братская икона Божией Матери (до реставрации). Сер. XVII в. (?) (Трехсвятительский собор в Могилёве)

В нач. XXI в. трудами настоятеля собора прот. Геннадия Пацевича были воссозданы оклад и киот для почитаемой М.-Б. и. Была составлена служба иконе; 1 апр. в Трехсвятительском соборе при участии епископа Могилёвского и Мстиславского перед иконой совершается торжественный молебен.

Почитаемая в наст. время икона имеет сравнительно небольшой размер (59×42 см), что согласуется с ее первоначальным назначением как домовой, предназначенной для личного моления; она написана на холсте масляными красками. Иконография образа полностью соответствует изображению М.-Б. и. на литографии 1899 г. Божия Матерь представлена прямолично, победренно, с Богомладенцем на левой руке, ладонь правой руки обращена в сторону Богомладенца. М.-Б. и. принадлежит к иконографическому изводу «Одигитрия», близкому к Влахернскому и Смоленскому образам Божией Матери, где и Богородица, и Младенец Христос показаны почти фронтально. Однако в отличие от них М.-Б. и. имеет существенную особенность: благословляющая правая ручка Богомладенца не обращена вправо, а размещена перед грудью, так что двуперстное благословение направлено к молящимся. Этот более редкий по сравнению с изводом Смоленской «Одигитрии» вариант встречается на иконах зап. Полесья, Волыни, Карпат, Вост. Белоруссии XVII в. Богородица представлена в светлом розово-красном платье и темном сине-зеленоватом мафории, на голове под мафорием — прозрачный белый повой. По краям мафория и хитона — тонкие золотые каймы, на мафории на челе и правом плече — крестообразные ажурные золотые звезды. Богомладенец облачен в белый хитон с голубыми притенениями и светлый розовато-охристый гиматий. В левой опущенной на колени руке Он держит свиток. Ступни босые, левая ножка немного приподнята по отношению к правой. Фон иконы темный, сине-зеленый, нимбы золотые (вероятно, поновлены, под ними просматривается первоначальное лучистое сияние). Греч. титлы написаны золотом. Живописное исполнение иконы, мягкие притенения на ликах и их пластика соответствуют стилистике белорус. иконописи сер. XVII в.

Образ «Найсвятейшей братской Панны» был изображен на хоругви могилёвского гарнизона, освященной в 1703 г. в Спасской ц. города (Магілёўская хроніка. 1997. С. 336). В кон. XIX в. «точная копия» М.-Б. и., созданная, по мнению Жудро, в XVII в., лежала на аналое в северном приделе в честь Рождества Пресв. Богородицы Богоявленского собора; на иконе была «древняя серебряная позолоченная риза тонкой работы» (*Жудро*. 1899. С. 48). Список М.-Б. и. кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. находится в Борисоглебской ц. Могилёва. Эта икона немного больше (74,5×58,5 см),

чем М.-Б. и. в Трехсвятительском соборе, написана на доске в темперно-масляной технике; одеяния и нимбы закрывает позолоченный оклад, типичный для белорус. иконописи XVIII в. Еще один список М.-Б. и., созданный в XIX в., явил чудеса исцеления и в авг. 1995 г. был передан из Минска от частных лиц во вновь воссозданный могилёвский Никольский девичий мон-рь. Списки М.-Б. и. XIX в. и совр. письма хранятся в Могилёвском областном краеведческом музее и храмах Могилёвской епархии. Изображение М.-Б. и. помещено в верхней части совр. герба Могилёвской обл., утвержденного 3 янв. 2005 г.

Лит.: Записки игумена Ореста // АСЗР. 1867. Т. 2. С. LIV; *Сергий (Соколов), архим.* Из истории православия и братской школы в Могилёве // Могилёвские ЕВ. 1885. № 1. С. 8–12; № 3. С. 47–58; Хроника белорус. г. Могилёва, собр. и писанная *А. Трубницким*, во 2-й пол. XVIII в., а в 1-й пол. XIX в. продолж. его сыном *М. Трубницким* / Пер. с польск.: Н. Г. Гортынский // ЧОИДР. 1887. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–142; *Жудро Ф. А.* История Могилёвского Богоявленского братства. Могилёв-на-Днепре, 1890; *он же.* Богоявленской братский мон-рь в г. Могилёве. Могилёв, 1899. С. 44–48; *Петропавловский И. М.* Сильвестр II, кн. Святополк Четвертинский, еп. Могилёвский, и состояние при нем Правосл. Церкви в Могилёвской епархии: 1704–1728 гг. Могилёв, 1893. С. 16; Календарь для духовенства Могилёвской епархии на 1899 г. Могилёв, 1899. С. 138; Могилёвская епархия: Ист.-стат. описание. Могилёв, 1906. Т. 1. Вып. 3. С. 152; Могилёвская хроника *Т. Р. Сурты* и *Ю. Трубницкого* // ПСРЛ. 1980. Т. 35. С. 242, 271, 273–276, 280; Список разграбленных нем. оккупантами культурно-ист. ценностей, хранившихся в Могилёвском гос. ист. музее до Великой Отеч. войны 1941–1944 гг. // Вяртанне: Дакументы і архіўныя мат-лы па праблемах пошуку і вяртання нац. каштоўнасцей, якія знаходзяцца за межамі Рэсп. Беларусь. Мн., 1992. [Вып. 1.] С. 113. № 29; Магілёўская хроніка *Т. Сурты і Ю. Трубніцкага* / Пер. з польск., камент.: В. Таранеўскі // Беларускія летапісы і хронікі. Мн., 1997. С. 291, 336, 362, 370; *Піскун Ю. А.* Цудатворныя абразы Божай Маці ў Магілёве, іх значэнне ў гістарычным жыцці горада і іх лёсы // Старонкі гісторыі Магілёва: Зб. навук. прац. Магілёў, 1998. С. 115–117; *Карэлін У., Мельнікаў М.* Абразы Маці Божай на Магілёўшчыне // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць: Зб. навук. прац. Магілёў, 2003. Ч. 1. С. 37. Ил. 3; Могилёвский Богоявленский братский муж. мон-рь // Правосл. мон-ри Беларуси / Авт.-сост.: С. Э. Сомов. Мн., 2003. С. 107–109; Могилёво-Братская икона Божией Матери // ПЦК, 2005. Могилёв, 2004. С. 27; Служба Пресв. Богородице святыя ради иконы Ея, именуемыя «Могилёво-Братская» // Там же. С. 28; *Соколов Г., прот.* Чудотворная икона Пресвятой Богородицы, находящаяся в Трехсвятительском соборе г. Могилёва. Могилёв-на-Днепре, 2005. С. 35–36.

Ю. А. Пискун

МОГИЛЁВ-ПОДО́ЛЬСКАЯ И ШАРГОРО́ДСКАЯ ЕПА́РХИЯ УПЦ, учреждена 5 янв. 2013 г. Епархия охватывает территорию Крыжопольского, Могилёв-Подольского, Мурованокуриловецкого, Песчанского, Томашпольского, Черневецкого, Шаргородского и Ямпольского районов Винницкой обл. (Украина). В границах каждого района существует одноименный благочиннический округ. Кафедральный город — Могилёв-Подольский. Правящий архиерей – митр. *Агапит* (*Бевцик;*



Собор во имя вмч. Георгия Победоносца в Могилёве-Подольском. 1808–1820 гг. Фотография. 2012 г.

на кафедре с 5 янв. 2013 в сане архиепископа, с 17 авг. 2015 в сане митрополита). Кафедральные соборы — во имя вмч. Георгия Победоносца (Могилёв-Подольский), Иоанно-Предтеченский (Шаргород). В епархии насчитывается 198 приходов и 3 муж. мон-ря. При ЕУ существуют отделы: информационный, по делам молодежи, по связям с общественностью и представителями власти, по делам семьи, по взаимодействию с Вооруженными силами и др. военными формированиями Украины, по благотворительности и социальному служению, по религ. образованию, исторический.



Лядовский мон-рь в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Фотография. 2013 г.

История. Старыми церковными центрами на территории епархии являются Могилёв-Подольский и Шаргород. В Могилёве-Подольском с 1762 г. действовал греч. храм во имя вмч. Георгия, настоятелями которого были монахи, приезжавшие с *Афона*. В окрестностях Могилёва-Подольского с сер. XVII в. известен скальный пещерный Лядовский монастырь в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. В апр. 1649 г. границу России пересекли послы Б. М. *Хмельницкого,* отправленные к царю,— «из-под Могилева города Лядовского монастыря святаго пророка Ивана Предтечи игум. Павел, да с ним чорной поп Микифор, да служки монастырские два». Шаргород с 1616 г. известен как центр правосл. протопопии, насчитывавшей 5 церквей (Михаило-Архангельская, св. Иоанна Предтечи, Рождество-Богородичная, Троицкая, Георгиевская на Гибаловке). В 1618 г. протопоп Матвей перешел в унию, за что в авг. 1621 г. был убит местными казаками. После этого польск. власти осуществили репрессивные меры, вслед. которых почти все правосл. приходы были переведены в унию, и в 1626 г. образовано крупнейшее в Подолье Шаргородско-Краснянское униат. наместничество.

Управляющий Минской, Изяславской и Брацлавской губерниями генерал-губернатор Т. И. Тутолмин 14 апр. 1795 г. распорядился обратить униат. *шаргородский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь* в православный, а в Могилёве-Подольском открыть женский мон-рь. В 1795–1799 гг. Шаргород был первым местом пребывания правосл. епископов Подольских и Брацлавских, резиденция к-рых разместилась при Николаевском муж. мон-ре, там же располагалась Брацлавская консистория. С 1797 г. в Шаргороде действовала Подольская ДС, в 1805 г. переведенная в Каменец-Подольский, в Шаргороде сохранилось подготовительное отделение



Монастыри

Действующие

1 *Лядовский в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи пещерный муж. мон-рь*

2 *Шаргородский во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь*

3 *Галайковецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*

Упраздненные

1 *Долинянский Покровский муж. скит*

2 *Галайковецкий Троицкий муж. скит*

3 *Кривохижинский Покровский жен. скит*

семинарии, в 1817 г. преобразованное в Шаргородское ДУ (действовало до 1897).

В 1796 г. в уездном г. Ямполе было учреждено одно из первых в крае правосл. духовных правлений. В дек. 1798 г. его перенесли в мест. Цекиновка Ямпольского у., куда по указу от 27 янв. 1798 г. переместился центр Ямпольского у. С 1804 г., после наводнения, опустошившего Цекиновку, Ямпольское правление временно находилось при Успенском храме в мест. Томашполь, получившем статус уездного собора, в 1817 г. правление вернулось в Ямполь. Постановлением консистории от 5 янв. 1797 г. предписывалось не учреждать уездное духовное правление в Могилёве в связи с противодействием со стороны униатов, а проводить уездные собрания духовенства в Шаргороде. В 1798 г. Ямпольское правление объединяло 144 церкви, учрежденное в 1799 г. Могилёвское правление включало 109 церквей. Активным деятелем по воссоединению униатов был могилёвский уездный прот. Трофим Куницкий.

В 1921 г. было учреждено Могилёвское вик-ство Подольской епархии. 27 февр. во епископа Могилёвского был хиротонисан *Лоллий (Юрьевский)*, в 1922 г. он уклонился в *обновленчество* (17 нояб. 1924 назначен обновленческим «архиепископом Подольским и Брацлавским»). Еп. Лоллий оставил заметный след в церковной истории края, основал мужской и женский скиты, однако все совершенные им иерейские хиротонии и монашеские постриги были признаны недействительными ввиду отпадения владыки в раскол. В оккупационный и послевоенный периоды клирики его поставления принимали повторные хиротонию или монашеский постриг. Кафедрой Лоллия стал Георгиевский греч. собор, где разместилось управление Могилёв-Подольской обновленческой епархии, позже центр обновленческого вик-ства переместился в Ямполь. Николаевский собор в Могилёве-Подольском остался в ведении канонической Церкви, в 1929 г. был закрыт властями.

В 1923–1924 гг. делалась попытка организовать муж. скит в Иосафатовой долине близ с. Голынчинцы Джуринского (ныне Шаргородского) р-на, где 15 авг. 1923 г. местному пастуху Якову Мисику явилась Божия Матерь. Паломники, следуя советам священников, поставили в долине более 100 крестов. В марте 1924 г. местные власти стали задерживать паломников, в июле—авг. 1925 г. за организацию паломничеств были приговорены к различным срокам заключения 9 священников, 18 мирян. Паломничество в долину прекратилось.

К 1925 г. в Могилёв-Подольском окр. насчитывалось 153 общины РПЦ, 53 общины обновленцев и 18 общин *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). К нач. 1926 г. статистика была следующей: 29 общин РПЦ, 159 общин обновленцев, 27 общин УАПЦ и 16 общин «Соборно-епископской церкви» Феофила (Булдовского) (см. *Булдовский* Ф. И.). К 1928 г. в Могилёв-Подольском окр. действовали 53 общины РПЦ, 113 общин обновленцев, 28 общин УАПЦ и 51 община «Соборно-епископской церкви». Причины стремительного распространения обновленчества в крае раскрыты в отчете Подольского губотдела ГПУ от 31 янв. 1925 г., где указывается, что органами ГПУ проведена большая работа по усилению раскола.

В 1929 г. бывш. настоятельница *брацловского во имя Святой Троицы женского монастыря* игум. София (Рачинская) и бывш. духовник обители иером. Ксенофонт (Горбатюк) основали жен. скит в с. Кривохижинцы Мурованокуриловецкого р-на. В 1932 г. скит был закрыт (сохр. полуразрушенное монастырское здание). Игумения и иером. Ксенофонт переехали в Житомир, где в 1937 г. были арестованы.

В период немецко-фашистской оккупации началось церковное возрождение. Открылись 29 храмов в Могилёв-Подольском р-не, 22 — в Ямпольском р-не, 30 — в Шаргородском р-не, 32 — в Томашпольском р-не, 28 — в Крыжопольском р-не, 19 — в Мурованокуриловецком р-не, 17 храмов — в Черневецком р-не.

После освобождения края от оккупантов отдельные церкви были закрыты. В условиях слабого контроля властей над религ. жизнью в первые послевоенные годы имели место как закрытие церквей местными властями, так и возобновление храмов жителями при невмешательстве местного руководства. В 1946 г. самовольно был открыт храм в с. Мазуровка Черневецкого р-на, в с. Долиняны Мурованокуриловецкого р-на установлена «самозваная» часовня на месте ранее существовавшего муж.

ского. Незаконно, без разрешения Совета по делам РПЦ, власти закрыли храмы в селах Серебрия Могилёв-Подольского р-на, Беляны, Людвиковка Черневецкого р-на. В 1946 г. уполномоченный снял с регистрации общины при Николаевском кафедральном соборе и Георгиевском греческом храме в Могилёве-Подольском.

Местный клирик вдовый прот. Андрей Шумлянский в период оккупации принял монашество с именем Агафодор и стал духовником возрожденного им в 1942 г. Преображенского жен. скита в с. Галайковцы Мурованокуриловецкого р-на. Обитель размещалась в небольшом здании с домовой церковью, к-рое по просьбе правосл. общины села построили в 1942 г. румын. солдаты. В 1944 г. обители удалось зарегистрировать свою «двадцатку». Уполномоченный по делам РПЦ по Винницкой обл. Л. Франчук 15 сент. 1944 г. докладывал, что в Галайковецком мон-ре живут 14 сестер; настоятельницей обители считается игум. София (Рачинская), фактически мон-рем управляет более молодая мон. Херувима (Печенюк), местная уроженка (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 1. Л. 77). Поскольку община была немногочисленной, Совет по делам РПЦ в 1946 г. дал согласие на закрытие мон-ря, где к тому времени проживали 4 монахини и 6 послушниц. В 1946 г. здание было изъято, монахини разошлись, жили в Галайковцах и окрестных селах. В сент. 1947 г. игум. Агафодор просил уполномоченного по делам РПЦ при Совете министров Украинской ССР П. С. Ходченко разрешить открытие жен. обители при приходском храме в Галайковцах в доме, к-рый был завещан владелицей для устройства мон-ря. 20 окт. 1947 г. Франчук дал указание о недопущении организации обители. Община из 7 сестер перешла на нелегальное положение, ее продолжал окормлять игум. Агафодор (Шумлянский). В 1948 г. он по требованию уполномоченного был отправлен за штат (по офиц. формулировке, «за занятие экзорцизмом»), скончался в 1962 г. Ряд храмов края был закрыт в ходе антирелиг. кампании в 1958–1964 гг.

Ликвидация храмов продолжилась в последующие периоды. В 1977 г. были упразднены храмы в селах Борщевцы, Н. Ольчедаев и Ивоновка Могилёв-Подольского р-на, в 1981 г.—



Всеподольский крестный ход в Иосафатову долину. Фотография. 2015 г.

храмы в селах Яруга, Садовая, Кременное и Боровка того же района. Последним был снят с регистрации в нояб. 1985 г. бывш. монастырский храм во имя прп. Антония Печерского в с. Лядова Могилёв-Подольского р-на, инициатива исходила от Украинского об-ва охраны памятников истории и культуры (главный храм обители — в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи — был взорван в 1938). За сопротивление закрытию данной церкви преследованиям подвергся благочинный Могилёв-Подольского окр. прот. Мефодий Веселовский, а также сменивший его в должности благочинного Могилёв-Подольского окр. прот. Александр Голоскевич. Действующими оставались 15 храмов в Могилёв-Подольском р-не, 20 — в Шаргородском, 11 — в Крыжопольском, 10 — в Мурованокуриловецком, 10 — в Томашпольском, 4 — в Песчанском, 3 — в Ямпольском и 2 храма — в Черневецком р-не. Всего в современных границах епархии не закрывались 75 храмов.

В 1988 г. первыми в крае были возрождены приходы в селах Боровка и Беляны Могилёв-Подольского р-на. 29 июля 1989 г. получила регистрацию приходская община в с. Лядова, обитель в Лядове удалось возобновить в 1998 г. В 2004 г. был освящен старинный Михайловский храм на территории историко-культурного заповедника в с. Буша Ямпольского р-на.

Главным собором после открытия в 2013 г. М.-П. и Ш. е. стал Георгиевский храм в Могилёве-Подольском, не действовавший с нач. 30-х до нач. 50-х гг. XX в. (на короткое время богослужения в нем возобновились в период нем. оккупации).

Святыни и крестные ходы. Наиболее известным местом паломничества до нач. 30-х гг. XX в. был скальный мон-рь в с. Лядова с чудотворной иконой Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. Местом массового поклонения православных в 1923 г. стала Иосафатова долина близ с. Голынчинцы. К 1925 г. традиция паломничества была пресечена местными властями, возрождена в 90-х гг. XX в. С 2006 г. проводится Всеподольский крестный ход к Иосафатовой долине, в к-ром участвуют множество верующих с Украины и из соседних районов Молдавии.

Были известны местночтимые иконы Божией Матери: в селах Озаринцы, Сугаки Могилёв-Подольского р-на, Слобода-Шаргородская, Курашевцы, Обухов Мурованокуриловецкого р-на, образ Пресв. Девы из Троицкого храма в Томашполе. Пользовались почитанием и др. образы: Христа Спасителя из Успенского храма в с. Студёная Песчанского р-на, равноап. Марии Магдалины в с. Сказинцы, св. Онуфрия в с. Калиновка Шаргородского р-на, свт. Николая в с. Стена Томашпольского р-на. Почитались св. источники близ с. Галайковцы.

Старообрядчество. На территории епархии были известны 4 общины старообрядцев — в селах Пилипы-Боровские (ныне Томашпольского р-на), Новоникольск (ныне Могилёв-Подольского р-на), Пеньковка-Мурафская (ныне Пеньковка Шаргородского р-на) и Ефимовка (ныне Юхимовка, Шаргородского р-на).

В 1773 г. местный шляхтич поселил в с. Пилипы-Боровские 22 семьи старообрядцев из Московской губ. К 1945 г. в селе жили свыше 500 старообрядцев *Белокриницкой иерархии* (Русской православной старообрядческой церкви — РПСЦ). В 1950 г. храм был реквизирован под лекторий и б-ку. В наст. время в селе ок. 60% населения составляют старообрядцы, приход находится в ведении Киевской епархии РПСЦ. Старообрядческий храм в Новоникольске, имевший более 200 прихожан, в 1947 г. был закрыт, из-за вымирания села не возобновился. Не менее 50 старообрядцев жили в нач. XX в. в с. Пеньковка-Мурафская. По неподтвержденным данным, в Пеньковке в нач. XIX в. существовал ста-

рообрядческий скит, затем приходский храм, разрушенный властями в 70-х гг. XIX в. Большая община староверов существовала в с. Ефимовка. Основавший село в 70-х гг. XVIII в. польский шляхтич Ефим (Иоахим) Потоцкий пригласил 50 семей старообрядцев-каменщиков из России. В наст. время ряд семей в указанных селах продолжают относить себя к старообрядчеству.

Расколы на территории М.-П. и Ш. е. Позиции раскольнических течений в юж. районах Винницкой обл. являются слабыми в сравнении с др. частями Подолья.

К *Украинской православной церкви Киевского патриархата* (УПЦ КП) на территории М.-П. и Ш. е. относятся общины: Покровская в Могилёве-Подольском (не имеет храма), Михайловская в с. Хоньковцы Могилёв-Подольского р-на, Покровская в Шаргороде, Николаевская в пос. Мурованые Куриловцы, Пантелеимоновская в Ямполе, Александро-Невская в Крыжополе. В 2009 г. был открыт мужской мон-рь УПЦ КП во имя св. Феодора Острожского в пос. Вапнярка Томашпольского р-на. В 2013 г. сторонники УПЦ КП попытались захватить храм в с. Рахны-Лесовые Шаргородского р-на, в к-ром зарегистрированы 2 общины: Рождество-Богородичный приход канонической УПЦ, являющийся законным владельцем храма, и Успенский приход УПЦ КП. В 2016 г. Винницкая епархия УПЦ КП изъявила притязания на Димитриевский храм в с. Голынчинцы и на Иосафатову долину.

Приходы УАПЦ существуют в Шаргороде (во имя вмц. Варвары), в Ямпольском р-не: в селах Михайловка, Гальжбиевка, Тростянец и Цекиновка.

Римско-католическая Церковь. Наиболее крупным центром католичества в регионе является Могилёв-Подольский. В сер. XIX в. городской костел Благовещения имел статус 2-го кафедрального собора Каменец-Подольской римско-католич. епархии. В 1772–1917 гг. в Могилёве-Подольском действовал крупный армяно-католич. приход Посещения Пресв. Богородицы, к-рый славился своей чудотворной иконой Богоматери.

Армяно-католич. приходы Волыни, Подолья, Крыма и Новороссии, имевшие каноническую связь с Львовской армяно-католич. архиепископией, по предложению католич. архиепископа Могилёвского имп. указом от 6 дек. 1806 г. были выделены в особое армяно-католич. вик-ство (суффраганию) с центром в Могилёве-Подольском, где в соответствии с высочайшим рескриптом от 29 авг. 1808 г. проживал временный администратор суффрагании, генеральный викарий Каменецкой епархии каноник Иосиф Кшиштофович. Он был рукоположен в 1810 г. в суффраганального епископа с титулом «Арценский» и впоследствии утвержден в должности главы армяно-католиков Российской империи указом от 7 нояб. 1810 г. «О бытии армяно-католическому епископу Криштофовичу епархиальным епископом всех в России живущих армян римско-католического исповедания». Т. о. викариатство стало самостоятельной епархией. К ней относилось 18 приходов, крупнейшие — в Подолье, в Крыму, а также в ряде городов Причерноморья и Закавказья (армяно-католики Закавказья и Сев. Кавказа, имевшие 11 приходов, через несколько лет отказались признавать власть Кшиштофовича). Цель создания епархии в Подолье состояла в выводе местных армяно-католиков из-под контроля Львовского архиепископа. Со смертью Кшиштофовича в 1816 г. епископская кафедра для армяно-католиков фактически перестала существовать (официально упразднена в 1828).



Католическая ц. св. Флориана в Шаргороде. 1595 г., перестроена в 1717 г. Фотография. 2012 г.

Ввиду пограничного положения Юж. Подолья католические храмы в регионе прекратили деятельность в сер. 20-х гг. XX в., в числе первых в СССР. В период немецкой оккупации почти все костелы возобновили свою деятельность. В послевоенное десятилетие большинство католич. храмов в польск. селах на юге Винницкой обл. было закрыто, действующими оставались 7 костелов: Благовещенский бывш. монастыря мариан в Могилёве-Подольском, Благовещенский в с. Лучинец Мурованокуриловецкого р-на, Непорочного зачатия Богородицы в с. Снитков того же района, св. Флориана в Шаргороде, Непорочного зачатия Богородицы при бывш. мон-ре доминиканцев в с. Мурафа Шаргородского р-на (крупнейший в области католический приход), Михайловский в с. Вербовец Могилёв-Подольского р-на, Непорочного зачатия Богородицы в с. Городковка Крыжопольского р-на.

В 90-х гг. XX в. открылись монастыри мариан: Непорочной Девы Марии и во имя св. еп. Юрия Матулевича в Могилёве-Подольском, Непорочной Девы Марии и во имя святых Кирилла и Мефодия в пос. Черневцы.

Монастыри. ***Действующие:*** Лядовский в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи пещерный (мужской, в с. Лядова Могилёв-Подольского р-на, упом. в 1649, в нач. XVIII в. захвачен униатами, упразднен в 1745, возрожден в 1998), шаргородский Николаевский (мужской, в Шаргороде, время основания неизв., разрушен турками, в 1718 возрожден как униатский, в 1795 присоединен к православной Церкви, закрыт в 30-х гг. XX в., возрожден в 1996),



Николаевский мужской мон-рь в Шаргороде. Фотография. 2012 г.

Преображения Господня (мужской, с. Галайковцы Мурованокуриловецкого р-на, упом. в 1741, возобновлен в 1942 как женский, упразднен в 1946, возрожден в 2000 как скит Шаргородского мон-ря, в 2009 преобразован в самостоятельный мон-рь).

Упраздненные: Троицкий скит (мужской, в окрестностях с. Галайковцы, упом. в 1718 как православный, в 1743–1748 униатский), Ризоположенский (мужской, в с. Калиновка (ныне Шаргородского р-на), упом. в 1720 как православный, в 1743–1748 униатский, в 1748 перенесен в Шаргород), Покровский скит (мужской, в с. Долиняны (ныне Мурованокуриловецкого р-на), упразднен в 1725), Покровский скит (женский, в с. Кривохижинцы Мурованокуриловецкого р-на, упом. в 1929–1932).

Лит.: *Орловский М., свящ.* Ист. описание уездного г. Могилёва Подольской губ. // Подольские ЕВ. 1864. № 1. Ч. неофиц. С. 367–374; *Синицкий Д. А.* Ист.-стат. описание Георгиевской ц. в г. Могилёв // Там же. 1868. № 17. С. 538–545; *Троицкий П., прот.* Учреждение в Подолии православной епархии // Там же. 1873. № 6. С. 183–184; *Сецинский Е. И.* Мат-лы для истории мон-рей Подольской епархии. Каменец-Подольск, 1891; *он же.* Приходы и церкви Подольской епархии. Каменец-Подольск, 1901; *он же.* Исторические местности Подолии и их достопримечательности. Каменец-Подольск, 1911; *Чарнецкий И. И.* Ист. сведения о бывших в м. Шаргороде (Могилёвского у.) духовной семинарии и духовном училище. Каменец-Подольск, 1894; *Зінченко А. Л.* Благовістя нац. духу: Українська церква на Поділлі в 1-й третині XX ст. Вінниця, 1993; *Скочиляс І. Я.* Дволикий Янус: Шаргородська протопопія на Поділлі в перши третині XVII ст.// Вісник Львівського національного університету. Сер. історична. Львів, 2002. Вип. 37. Ч. 1. С. 161–182; *Нагребецький А. Н.* Шлях крізь віки: Нариси історії навчальних закладів Шаргородщини. Вінниця, 2006; *Давиденко В. В.* Монастир: Про втрачену пам'ять та неминуче осягання історії скельної обителі // Вінницький край. 2013. № 1. С. 117–136; *Пентюк Б. М., ієрей.* Шаргородський Св.-Миколаївський монастир: Сторінки історії та відродження. Вінниця, 2015.

В. Г. Пидгайко

МОГИЛЁВСКАЯ БРА́МНАЯ («на Олейной браме», Спасская) **ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ,** чудотворный образ, особенно почитаемый жителями г. Могилёва — крупнейшего центра Православия в Белоруссии в XVII–XVIII вв. Существует предание о нерукотворном происхождении М. Б. и. Об иконе в XVII–XVIII вв. упоминалось в «Могилёвской хронике» — рукописном своде важнейших событий истории города: записи велись могилёвским купеческим старостой Т. Р. Суртой в 1693–1701 гг., затем были продолжены регентом Могилёвской магдебургии Ю. Трубницким, его сыном и внуком до 1856 г.

Именование «Брамная» икона получила по месту своего первоначального размещения на Олейной браме (масляных воротах) в Могилёве. Олейная брама входила в число каменных башенных ворот в системе городских укреплений на нижней стороне вала, недалеко от ратуши; название башни связано с тем, что рядом с ней торговали подсолнечным маслом. После сооружения Олейной башни (начало строительства — 5 апр. 1646) над ее воротами поместили изображение Божией Матери. По сообщению в «Могилёвской хронике», образ был написан по штукатурке, вероятно в технике фрески. Для жителей Могилёва, который в то время стал крупнейшим и самым богатым после Вильно городом ВКЛ, пользовался выгодами самоуправления, Магдебургским правом, а также был уравнен в правах со столицей, размещение образа Божией Матери над городскими воротами имело символическое значение. В этот период могилёвчане получили юридическое подтверждение законности доминирования в городе правосл. вероисповедания (1633). Установкой над городскими воротами образа Божией Матери жители демонстрировали приверженность правосл. вере и стремление находиться под покровительством Пресв. Богородицы, явленным городу через Ее надвратный образ. Появление в Могилёве образа Пресв. Богородицы над городскими воротами могло быть не только отражением церковной традиции (ср.: над вратами Вильно в 30-х гг. XVII в. была помещена Виленская Остробрамская икона), но, учитывая устойчивые связи Могилёвских правосл. братств с Иверским мон-рем на Афоне, непосредственно могло восходить к образу иверской «Портаитиссы».

По свидетельству авторов, писавших о М. Б. и. в кон. XIX в., Божия Матерь на иконе была изображена победренно, без Младенца, как и на Виленской Остробрамской иконе. Однако в отличие от последней на груди Пресв. Богородицы на М. Б. и. был представлен «скипетр, подобный мечу» — видимо, меч, направленный острием к сердцу Божией Матери. Следов., икона могла представлять собой основанный на пророчестве Симеона Богоприимца иконографический извод, который соответствовал распространенному в XVII в. в Речи Посполитой изображению Богородицы «Болесной».

Жители Могилёва с великим почтением относились к М. Б. и. В нач. XVIII в. был организован сбор серебра для изготовления драгоценного оклада на икону. Серебро для ризы хранилось в Братской ц. в честь Богоявления. Вместе с др. серебряными сокровищами могилёвских церквей в кон. лета 1708 г. оно было конфисковано для чеканки монеты занимавшими тогда Могилёв шведами (Магілёўская хроніка. 1997. С. 274; Хроника белорус. г. Могилёва. 1887. С. 65). 8 сент. 1708 г., в ходе Северной войны, город был сожжен, тогда погибла и М. Б. и. (Хроника белорус. г. Могилёва. 1887. С. 68; Магілёўская хроніка. 1997. С. 275).

Утрата М. Б. и. была столь значимой для жителей Могилёва, что в том же 1708 г. они возобновили святыню, надеясь, что под защитой Небесной Владычицы прекратятся бедствия, постигшие город в годы Северной войны. Как писал в 1708 г. Ю. Трубницкий, очевидец событий и автор 2-й части «Могилёвской хроники»: «Образ Найсвятейшей Панны Марии Богородицы, написанный художником Мироном Пигаревичем, со всем почтением, с крестным ходом, молебнами и проповедями был установлен на Олейной браме. Горько народ плакал, вспоминая про такие ужасные притеснения, и просил найласкавейшую Матерь о милосердии и заступничестве, чтобы город от таких притеснений и бед охраняла и защищала» (*Сергий (Соколов)*. 1885. С. 71–72, запись помечена 28 сент. 1708; Магілёўская хроніка. 1997. С. 276; Хроника белорус. г. Могилёва. 1887. С. 72). Мирон Пигаревич, могилёвский художник-иконописец, вероятно родственник работавшего в кон. XVII — нач. XVIII в. в Могилёвской Братской типографии гравера Афанасия Пигаревича, на воссозданной иконе написал только лик и руки Божией Матери на доске в размер утраченного надвратного образа (сведения содержатся в источниках кон. XIX в.); очевидно, изначально предполагалось, что воссозданная икона будет закрыта окладом (металлическим позолоченным или деревянным, возможно, он был выполнен тогда же).

Георгий (Конисский), еп. Могилёвский, ревностно чтил чудотворные иконы Божией Матери своей епархии. По его желанию образ М. Б. и. был перенесен с Олейной брамы в новый Спасо-Преображенский (Спасский) собор могилёвского Преображенского мон-ря (построен в 1762

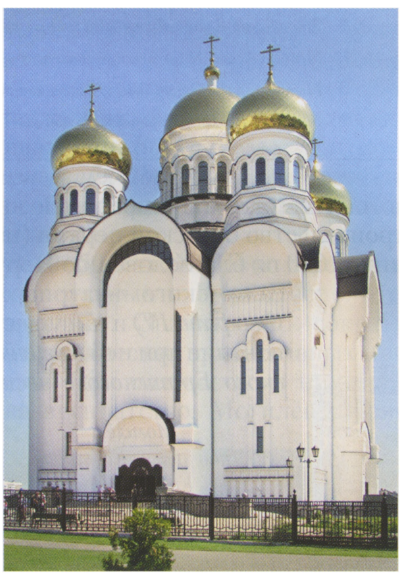
благодаря стараниям епископа на пожертвования имп. Елизаветы Петровны по проекту архитектора виленского барокко, протестанта И. К. Глаубица; Мирон Пигаревич, возможно, участвовал в живописных работах). В последние годы жизни архиеп. Георгия (Конисского) М. Б. и., находившаяся в соборе «на правой стороне при столбе», была украшена новой серебряной ризой работы могилёвского ювелира Петра Слижика. На окладе М. Б. и. была выгравирована дата его создания — 1774 г. и имена фундаторок: монахини могилёвского Братского девичьего мон-ря Афтанасии Хадкевичевны, жены бургомистра Могилёва Иустинии Леоновичевой и др. (тем же годом датируется еще одна сохранившаяся работа Слижика — серебряный оклад Смоленской иконы Божией Матери в ц. Богоматери «Одигитрия» в г. Дисне). В Спасском соборе Преображенского мон-ря М. Б. и. стали именовать также Спасской, икона находилась в обители до ее закрытия (1918).

В соответствии с описью, составленной сотрудниками Могилёвского музея в 1947 г., можно заключить, что в 1941 г. М. Б. и. («икона Спасская Богоматерь в окладе») находилась в Могилёвском хранилище-сейфе вместе с др. историко-художественными ценностями и церковными реликвиями Белоруссии (напр., *Белыничской* и *Могилёво-Братской* иконами Божией Матери). После 1941 г. о М. Б. и. ничего не известно. Предположительно во время Великой Отечественной войны она была вывезена в Германию. До настоящего времени фотографии или графические воспроизведения М. Б. и. неизвестны. В XIX — нач. XX в. в Иосифовском соборе Могилёва находилась почитаемая икона Божией Матери (известна с кон. XVII в.), служба которой совершалась 4 февр. В настоящее время ее местонахождение неизвестно.

Лит.: *Сергий (Соколов), архим.* Из истории православия и братской школы в Могилёве // Могилёвские ЕВ. 1885. № 1. С. 8–12; № 3. С. 47–58; Хроника белорус. г. Могилёва, собр. и писанная *А. Трубницким*, во 2-й пол. XVIII в., а в 1-й пол. XIX в. продолж. его сыном *М. Трубницким* / Пер. с польск. Н. Г. Гортынский // ЧОИДР. 1887. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–142; *Петропавловский И. М.* Сильвестр II, кн. Святополк Четвертинский, еп. Могилёвский, и состояние при нем Правосл. Церкви в Могилёвской епархии: 1704–1728 гг. Могилёв на Днепре, 1893. С. 16; Календарь для духовенства Могилёвской епархии на 1899 г. Могилёв, 1899; Могилёвская епархия: Ист.-стат. описание. Могилёв, 1906. Т. 1. Вып. 3. С. 152; Могилёвская хроника *Т. Р. Сурты и Ю. Трубницкого* // ПСРЛ. Т. 35. С. 239–281; Список разграбленных нем. оккупантами культурно-ист. ценностей, хранившихся в Могилёвском гос. ист. музее до Великой Отеч. войны 1941–1944 гг. // Вяртанне: Дакументы і архіўныя матэрыялы па праблемах пошуку і вяртання нац. каштоўнасцей, якія знаходяцца за межамі Рэсп. Беларусь. Мн., 1992. [Вып. 1]. № 29. С. 113 Магілёўская хроніка *Т. Сурты і Ю. Трубніцкага* / Пер. з польск., камент.: В. Таранеўскі // Беларускія летапісы і хронікі. Мн., 1997. С. 291, 336, 362, 370; *Піскун Ю. А.* Цудатворныя абразы Божай Маці ў Магілёве, іх значэнне ў гістарычным жыцці горада і іх лёсы // Старонкі гісторыі Магілёва: Зб. навук. прац. Магілёў, 1998. С. 115–117.

Ю. А. Пискун

МОГИЛЁВСКАЯ И МСТИСЛА́ВСКАЯ ЕПА́РХИЯ (Белорусского Экзархата РПЦ), учреждена в 1632 г. как Мстиславская, Оршанская и Могилёвская, с 1650 г. Витебская, Мстиславская, Оршанская и Могилёвская, с 1672 г. Могилёвская, Оршанская, Мстиславская и Белорусская, с 1772 г. Могилёвская, Оршанская и Мстиславская, с 1795 г. Могилёвская и Полоцкая, с 1797 г. Белорусская и Могилёвская, с 1803 г. Могилёвская и Витебская, с 1833 г. М. и М. е., с ок. 1920 г. Могилёвская и Гомельская, в ок. 1922–1935, 1942–1944 гг. и с 1989 г. М. и М. е. Территория епархии включает Белыничский, Горецкий, Дрибинский, Климовичский, Костюковичский, Краснопольский, Кричевский, Круглянский, Могилёвский, Мстиславский, Славгородский, Хотимский, Чаусский, Чериковский, Шкловский районы Могилёвской обл. (Белоруссия). Кафедральный город — Могилёв. Кафедральные соборы — в честь Преображения Господня в Могилёве, во имя св. кн. Александра Невского в Мстиславле. Правящий архиерей — еп. *Софроний* (*Ющук*; с 7 окт. 2002). Епархия разделена на 6 благочиний: Горецкое, Климовичское, Могилёвское, Мстиславское, Чаусское, Шкловское. В 2017 г. в епархии имелось 80 приходов, мужской и женский мон-ри. В клире епархии состояли 77 священников и 7 диаконов. При ЕУ работают отделы: по сотрудничеству с Вооруженными силами и МВД, по сотрудничеству с исправительными учреждениями, по делам молодежи, по сотрудничеству с учреждениями образования, миссионерского служения и катехизации, по социальной деятельности, а также Центр защиты материнства и семейных ценностей, комиссия по канонизации святых.



Кафедральный собор в честь Преображения Господня в Могилёве. 2000–2015 гг. Фотография. 2016 г.

1632–1917 гг. На сейме 1632 г., избравшем королевича Владислава (см. *Владислав IV Ваза*) кандидатом на польский престол, обсуждались вопросы урегулирования положения православных в Речи Посполитой и были разработаны «Пункты успокоения», в которых за православными был признан ряд прав. Документ был обнародован 1 нояб. 1632 г. «Пункты успокоения» и несколько других соглашений, принятых в 1632–1633 гг., предусматривали создание на территории *Литовского великого княжества* (ВКЛ) правосл. Мстиславской, Оршанской и Могилёвской епархии вместо захваченной униатами Полоцкой кафедры. Юрисдикция Мстиславского епископа распространялась на православных, живших на территории униат. Полоцкого архиепископства: в Полоцком, Витебском и Мстиславском воеводствах

12 нояб. 1632 г. епископом Мстиславско-Оршанско-Могилёвским на совещании правосл. духовенства и мирян был избран *Иосиф (Бобрикович)*, бывш. настоятель виленского Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов монастырь*). 15 нояб. 1632 г. король выдал ему документ, подтверждавший его избрание. Не позднее 12 окт. 1633 г. епископ прибыл в Могилёв. Резиденция православного архиерея должна была



Монастыри

Действующие

1 *Могилёвский Николаевский жен. мон-рь*

2 *Успенский Пустынский муж. мон-рь*

Упразднённые

1 *Могилёвский Братский Богоявленский муж. мон-рь*

2 *Белыничский Рождество-Богородицкий муж. мон-рь*

3 *Охорский (Вохорский) Преображенский муж. мон-рь*

4 *Могилёвский Преображенский муж. мон-рь*

5 *Шкловский Воскресенский муж. мон-рь*

6 *Буйничский Свято-Духов жен. мон-рь*

7 *Мстиславский Николаевский муж. мон-рь*

8 *Мстиславский Онуфриевский муж. мон-рь*

9 *Мазоловский Вознесенский жен. мон-рь*

находиться в могилёвском Спасо-Преображенском мон-ре, переведенном в унию. В «Пунктах успокоения» мон-рь предписывалось вернуть православным, но из-за противодействия униатов это постановление было отменено, и обитель позднее вновь была закреплена за униатами.

В соответствии с «Пунктами успокоения» правосл. епархии в 1633 г. были возвращены 4 церкви в Могилёве (Успенская, Троицкая, Воскресенская и Вознесенская), 2 церкви в Орше, по 1 храму в Дисне и в Полоцке, Троицкая и Спасская церкви в Мстиславле. Универсалами короля от 3 и 19 марта 1633 г. могилёвскому Богоявленскому братству было подтверждено разрешение на строительство братской церкви (начато в 1620 по благословению Иерусалимского патриарха *Феофана IV)* и на существование при ней *могилёвского Братского в честь*



Могилёв.
Гравюра А. Камарова.
Кон. XVIII в.

Богоявления монастыря со школой и типографией. За униатами была сохранена крупнейшая церковь Могилёва — Крестовоздвиженская. В ответ горожане запечатали храм и не допускали в него униатов. В 1634 г. кор. Владислав IV передал Крестовоздвиженскую ц. православным «для служения и жительства при ней епископа Могилёвского». При еп. Иосифе в Могилёве открылось несколько православных храмов: ок. 1633 г. была освящена Петропавловская ц. в предместье Луполово, в следующем году восстановлена кладбищенская Космо-Дамиановская ц. В 1633–1634 гг. архиерей предпринял попытки вернуть занятые униатами храмы в Полоцке. Борьба между униатами и православными в Могилёвской епархии стала особенно острой при еп. *Сильвестре (Косове)*, противостоявшем Полоцкому униат. архиеп. *Антонию (Селяве)*. В 1637 г. еп. Сильвестр созвал съезд духовенства, в 1646 г. основал *могилёвский во имя святителя Николая Чудотворца женский монастырь*. Власти запретили еп. Сильвестру посещать Полоцк и Витебск, где православным с 1635 г. запрещалось иметь храмы; жители этих городов выступали против униатского архиерея.

12 янв. 1650 г. кор. *Ян II Казимир*, выполняя условия Зборовского договора с казаками (10 авг. 1649), издал универсал, по к-рому была возобновлена правосл. Могилёвская кафедра, не замещавшаяся с 1647 г. Под резиденцию архиерея был передан Спасо-Преображенский мон-рь в Могилёве, к-рый стал кафедральным. Епархия в универсале названа Могилёвской и Витебской, в ее состав королевские комиссары должны были передать половину приходов Полоцко-Витебской униат. епархии. Согласно грамоте Киевского митр. Сильвестра (Косова) от 1 июля 1650 г., *Иосиф (Кононович-Горбацкий)* получил титул «епископ Витебский, Мстиславский, Оршанский и Могилёвский, экзарший наместник» Киевского митрополита на литовских и белорусских землях. В ходе русско-польской войны, когда русские войска заняли Полоцк (1654–1667), была восстановлена православная Полоцкая кафедра. В июне 1657 г. в Москве во епископа Полоцкого и Витебского был хиротонисан *Каллист (Дорофеевич-Риторайский)*. Его власть распространялась на все земли ВКЛ, занятые русскими войсками, в т. ч. на земли Могилёвской епархии. 4 мая 1661 г. на Мстиславскую епархию в Москве был хиротонисан *Мефодий (Филимонович)*. В ответ на это кор. Ян II Казимир 3 авг. 1661 г. дал привилей на ту же кафедру *Иосифу (Нелюбовичу-Тукальскому)*.

В 1663 г. митр. Иосиф (Нелюбович-Тукальский) назначил *Феодосия (Василевича)*, архим. слуцкого, митрополичьим наместником в ВКЛ, т. е. в Могилёвской епархии. В 1670 г. Феодосий предложил папскому нунцию проект условий, на к-рых православные согласились бы подчиниться папе. Феодосий управлял белорус. землями до смерти в 1678 г., получив в 1672 г. королевский при-

вилей на Белорусскую кафедру как «епископ Мстиславский, Оршанский, и Могилёвский, и всеи Белой Руси», 20 апр. того же года он был хиротонисан во епископа; в 1676 г. привилей подтвердил кор. Ян Собеский. Преемник Феодосия на посту слуцкого архимандрита Феофан (Креховецкий) был назначен Киевским митр. *Антонием (Винницким)* митрополичьим наместником в ВКЛ. В 1680 г. православные избрали во епископа Могилёвского *Климента (Тризну)*, но он отказался принести присягу папе и не получил привилея на кафедру.

В 1686 г. между Россией и Польшей был заключен договор о вечном мире, по которому, в частности, епархия Могилёвская (Белорусская) с мон-рями Виленским, Минским, Полоцким, Оршанским и др. объявлялась неприкосновенной. Однако в 1689 г. кор. Ян Собеский дал привилей на Могилёвскую кафедру тайному униату Гедеону (Одорскому). Паства потребовала, чтобы Гедеон отправился для хиротонии к Киевскому митрополиту, в Киеве Гедеон перешел в Православие и остался в городе. В документах 1687 и 1690 гг. как наместник Белорусской епархии упоминается слуцкий архим. Серапион (Полховский). Он получил привилей от короля в 1697 г. и 30 авг. 1698 г. был хиротонисан в Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*). В 1699 г. по настоянию Полоцкого униатского архиепископа король объявил привилей недействительным, чтобы не способствовать распространению «схизмы».

С 1712 г. Могилёвский епископ оставался единственным правосл. архиереем в Речи Посполитой. Могилёвская епархия сильно пострадала в годы Северной войны. 28 нояб. 1720 г. по настоянию царя Петра I кор. Август II выдал жалованную грамоту в защиту правосл. епархии в Речи Посполитой, правосл. мон-рей и церквей в ВКЛ. В этой грамоте упоминаются и защищаются властями следующие православные мон-ри: кафедральные мстиславский Троицкий и могилёвский Спасский, *оршанский Кутеинский в честь Богоявления* с принадлежащими ему монастырями, могилёвский Братский в честь Богоявления, *Марков витебский во имя Святой Троицы* с принадлежащими ему церквами, *Буйничский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов*, Мстиславский



Свт. Георгий Конисский, архиеп. Могилёвский. Портрет. Кон. XVIII в. (Национальный исторический музей Республики Беларусь, Минск)

Тупичевский Свято-Духов, Мстиславский Онуфриевский при Натопе, Охорский (Вохорский) Преображенский, Селецкий, Шкловский, Горецкий, Гриевский, Терешковский, а также женские мон-ри: Кутеинский оршанский, *Борколабовский в честь Вознесения Господня*, Мазоловский Преображенский, Шкловский, Костюковский.

В 40–50-х гг. XVIII в. гонения на православных в Речи Посполитой усилились. Значительно сократилось количество православных приходов, бóльшая часть из них перешла в униатство. Могилёвская кафедра оскудела, неск. лет ее имениями владели униаты. В 1735–1754 гг. униаты захватили более 200 храмов, в основном сельских. В этих условиях Могилёвские архиереи *Иосиф (Волчанский)* и *Иероним (Волчанский)* просили помощи России. В 1754–1755 гг. властями Речи Посполитой была предпринята попытка ликвидировать правосл. епархию. Однако благодаря активным действиям Могилёвского еп. св. *Георгия (Конисского;* с 1783 архиепископ) удалось предотвратить эту опасность. В окт. 1755 г. владыка прибыл в Могилёв. К тому времени в епархии оставалось 130 приходов. В 1757 г. архиерей основал епархиальную типографию, открыл при могилёвском Спасском мон-ре школу, в 1759 г.— семинарию. Школы появились в Быхове, Гомеле, Мстиславле, Орше, Рогачёве и др. Для пополнения состава духовенства епископ ходатайствовал перед Синодом о разрешении рукополагать рус. подданных укр. происхождения или выходцев из пограничной Смоленской пров., ходатайство было удовлетворено в 1758 г. При еп. Георгии был освящен кафедральный Преображенский собор в Спасо-Преображенском мон-ре (1762), были сооружены здания консистории и ДС, ряд храмов.

Свт. Георгий неоднократно обращался за помощью в Синод и российскую Коллегию иностранных дел, к имп. *Екатерине II Алексеевне*. В 1763 г. еп. Георгий от имени всех православных Польши подал челобитную императрице. 27 июля 1765 г. произнес речь перед кор. Станиславом Августом Понятовским о тяжелом положении православных и всех некатоликов-«диссидентов» в Польше, позже подал королю «Мемориал об обидах православным». Архиерей собирал древние королевские грамоты, составил реестр храмов, отобранных у православных; на базе этих материалов издал кн. «Права и вольности исповедующих греко-



Архиерейский дворец (дворец свт. Георгия Конисского) в Могилёве. 1762–1785 гг. Фотография. 2016 г.

восточную веру в Польше и Литве» (Варшава, 1767; на польском яз.). Еп. Георгий участвовал в создании в марте 1767 г. Слуцкой конфедерации — объединения неримо-католической шляхты с целью защиты неримо-католиков. Результатом появления Слуцкой конфедерации явилось равенство в правах униатов, православных и протестантов с римо-католиками, утвержденное в февр. 1768 г. сеймом Речи Посполитой («Вечный трактат»).

После 1-го раздела Польско-Литовского гос-ва (1772) и вхождения Могилёва в состав Российской империи Могилёвская епархия в 1774 г. была причислена ко 2-му классу и определена в границах следующих провинций Белоруссии: Могилёвской, Мстиславской, Оршанской и Рогачёвской (совр. Витебская, Гомельская и Могилёвская области). С 1780 г. шло воссоединение с Православием белорус. униат. приходов. Рескриптом имп. Екатерины II от 2 июля 1780 г. наместнику Белоруссии З. Г. Чернышёву было предписано в случае вакансии священнического места в униатском приходе спрашивать прихожан, не желают ли они иметь православного священника, и, если они изъявляли согласие, предоставлять местным правосл. архиереям принимать такие приходы в заведование. 7 июля 1781 г. еп. Георгий сообщил в Синод, что к православной Церкви в 1780–1781 гг. присоединились 66 церквей с ктиторами, 35 священников и 54 дьячка, более 85 тыс. мирян. В 1782 г. присоединилось 17 церквей, в 1783 г.— 12 приходов. В 1784–1794 гг. присоединение униатов не происходило.

В 1795 г., после 3-го раздела Польши, сев. белорус. области — Витебскую, Полоцкую и Двинскую, к-рые в 1772 г. были отнесены к Псковской епархии,— присоединили к Могилёвской епархии. В 1795 г. Могилёвская и Белорусская кафедра в связи с учреждением на белорус. землях *Минской епархии* была переименована в Могилёвскую и Полоцкую, территория Борисовского у. отошла Минской епархии. Дело воссоединения белорусских униатов получило новый импульс: в 1795 г. к Православию присоединилось 105 церквей и 34 священника, 120 тыс. мирян.

В 1802 г. кафедральный штат и архиерейский дом были переведены из бывш. кафедрального Преображенского собора в Могилёве в Иосифовский собор (возведен в 1799). Преображенский храм стал приходским, а затем церковью Могилёвской ДС (1884). В 1812 г., после занятия Могилёва франц. войсками, часть правосл. клириков во главе с архиеп. *Варлаамом (Шишацким)* присягнули на верность Наполеону, за что впосл. архиеп. Варлаам был лишен сана. В 1828 г. по инициативе еп. Павла (Морева-Павлова) было упразднено могилёвское Богоявленское братство, т. к. его деятельность



Собор во имя прав. Иосифа Обручника в Могилёве. 1780–1799 гг., разрушен в 1938 г. Архит. Н. А. Львов. Фотография. 1909 г.

сочли не соответствующей церковным правилам.

В 1833 г. была восстановлена Полоцкая и Витебская епархия, объединившая приходы Витебской губ., территория Могилёвской епархии уменьшилась вдвое и стала соответствовать границам Могилёвской губ. В 1839 г. шло воссоединение белорус. униатов с правосл. Церковью, летом этого года в Православие перешел базилианский (см. *Василиане*) *Пустынский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*.

Важную роль в истории Могилёвской епархии сыграл архиеп. *Анатолий (Мартыновский;* 1844–1860), из семьи бывш. униат. священника.



Приезд в Могилёв имп. св. Николая II с цесаревичем св. Алексием. Фотография. 1915 г.

В 1844 г. в Могилёвской епархии имелось 526 церквей, из них в удовлетворительном состоянии было 337. Архиеп. Анатолий инициировал восстановление храмов и монастырских построек, учредил ряд церковноприходских школ, выделил средства на открытие при Буйничском мон-ре приюта для девиц духовного звания. Впоследствии приют был преобразован в жен. училище Духовного ведомства. Много усилий для поднятия уровня церковного просвещения приложил еп. *Виталий (Гречулевич,* 1882–1885). К нач. 80-х гг. XIX в. в Могилёвской епархии действовали ок. 100 церковных школ, ко времени смерти архиерея их число достигло 841. К 1893 г. в епархии насчитывалось 1360 церковноприходских школ, 6 двухклассных церковно-учительских школ, в 1896 г.– 295 церковноприходских школ и 1843 школы грамоты.

В 1883 г. началось издание *«Могилёвских епархиальных ведомостей»*. В том же году было восстановлено могилёвское Богоявленское братство, основной целью которого стала миссионерско-просветительская деятельность. Для укрепления братства много сделал еп. Мисаил (Крылов), назначенный в Могилёв в авг. 1896 г. В Гомеле и Мстиславле открылись отд-ния братства. В Могилёве началось строительство братской церкви-школы. Еп. *Сергий (Спасский)* ввел общее пение в церквах, при храмах стали вести описи церковного имущества по форме, данной Синодом в 1856 г. С именем еп. Сергия связано открытие приюта для вдов и сирот духовного звания. По инициативе еп. *Евгения (Шерешилова)* в Могилёве был создан центральный книжный склад с отделениями в уездах. Епископ выделял средства на издание книг и брошюр религиозно-нравственного содержания, на устройство церковнопевческой школы для подготовки регентов для церковных школ.

В 1897 г. в Могилёве открылось епархиальное хранилище древностей (с 1904 — церковноархеологический музей). Такой же музей был создан в Мстиславле. В 1910 г. в Могилёве 3 дня находились мощи прп. *Евфросинии* Полоцкой, возвращавшиеся в Полоцк из Киево-Печерской лавры.

В 1907 г. было учреждено *Гомельское викариатство* Могилёвской епархии. В 1911 г. в епархии, разделенной на 40 благочинических ок-

ругов, насчитывалось 828 храмов, в т. ч. 7 соборов, 11 церквей при мужских и 15 при женских мон-рях, 549 приходских церквей, 15 церквей при казенных и богоугодных учреждениях, 94 на кладбищах, 46 молитвенных домов. Действовали 12 монастырей (6 мужских и 6 женских). В клире епархии состояли 38 протоиереев, 540 священников, 93 диакона, 533 псаломщика. Работали 533 церковные б-ки, 2 больницы при монастырях, 5 при церквах, 3 богадельни при мон-рях. Действовали Могилёвская ДС и Мстиславское ДУ.

В годы первой мировой войны в Могилёве с 8 авг. 1915 по 25 февр. 1918 г. находилась ставка Верховного главнокомандующего. 23 авг. 1915 г. в город прибыл имп. св. *Николай II Александрович,* вместе с отцом постоянно жил цесаревич св. *Алексий Николаевич*. Император не пропускал ни одного правосл. богослужения, от дома губернатора, где жил самодержец, до церкви была специально проложена асфальтовая дорожка. После отречения от престола Николай Александрович вернулся в Могилёв, уехал из города 8 марта 1917 г.

1917–2017 гг. 13–19 мая 1917 г. в Могилёве состоялся епархиальный съезд духовенства и мирян, принявший по сути обновленческую программу. Съезд высказался за упразднение Гомельского вик-ства. В июне 1918 г. Могилёвский и Мстиславский архиеп. *Константин (Булычёв)* пытался утвердить Гомельского еп. *Варлаама (Ряшенцева)* как полусамостоятельного викария Могилёвской епархии.

В условиях, когда Гомельский у. в марте 1918 г. вошел в зону нем. оккупации и был включен в состав Полесской губ. Украинской Народной Республики, власти последней, а также митр. Киевский и Галицкий *Антоний (Храповицкий)* неоднократно выступали за присоединение Гомельского викариатства к Киевской митрополии. Выполняя их просьбу, 23 авг. 1918 г. патриарх свт. *Тихон* и Высший Церковный Совет дали согласие на передачу приходов Гомельского у. в состав Киевской митрополии, под управление проживавшего в Киеве еп. Кременецкого и викария Волынской епархии *Дионисия (Валединского)*. 22 нояб. 1918 г. Всеукраинский Собор под председательством митр. Киевского и Галицкого Антония принял решение о создании Полесского духовного правления с центром в Гомеле. Главой правления был назначен еп. Дионисий, а его заместителем стал еп. Гомельский Варлаам (Ряшенцев). Однако в янв. 1919 г. указом патриарха еп. Дионисий был уволен с этой должности в условиях перехода Гомельского у. под власть большевиков,



Трехсвятительский собор в Могилёве. 1903–1913 гг. Фотография. 1915 г.

приходы Гомельщины были возвращены из подчинения Киевской митрополии в юрисдикцию архиеп. Могилёвского Константина. В апр. 1919 г. была создана Гомельская губ. в составе РСФСР, после чего Гомельское вик-ство Могилёвской епархии было упразднено, епархия переименована в Могилёвско-Гомельскую. Еп. Варлаам (Ряшенцев) стал епископом Мстиславским, викарием Могилёвской епархии (см. *Мстиславское викариатство)*.

Могилёвская епархия сильно пострадала в ходе революций и гражданской войны. В 1-й пол. 20-х гг. XX в. были убиты многие священники (в Могилёвском у. погиб 61 священнослужитель), подверглись разграблению церкви и мон-ри, были закрыты и уничтожены храмы, осуществлялись репрессии против активных верующих.

После ареста в мае 1922 г. патриарха св. Тихона в епархии усилился обновленческий раскол (см. *Обновленчество*), к к-рому присоединился и Могилёвский архиеп. Константин (Булычёв). Он принес покаяние, но в дек. 1925 г. вновь присоединился к раскольникам, на этот раз последовав за приверженцами Екатеринбургского архиеп. *Григория (Яцковского)*. 27 июля 1922 г. в Могилёве состоялось 1-е собрание обновленческого духовенства, на нем к расколу присоединился Мстиславский еп. Варлаам (Ряшенцев), с июня 1922 г. управлявший Могилёвской епархией. 4 сент. 1922 г. еп. Варлаам был назначен на обновленческую Могилёвскую кафедру. 17–19 мая 1923 г. в Могилёве обновленцы провели 1-й Белорусский областной церковный собор, на к-ром попытались объединить свои силы в борьбе с духовенством, сохранившим верность патриарху. Эта попытка не удалась. Возведенный на этом соборе в сан митрополита архиеп. *Серафим (Мещеряков)* в сент. 1924 г. оставил обновленчество и был принят патриархом Тихоном в общение с канонической Церковью. В Могилёве «тихоновцы» и обновленцы имели свои епархиальные управления.

Преодолению раскола в Могилёвской епархии активно способствовал гомельский благочинный прот. сщмч. *Павел Левашов*. В 1923–1924 гг. по благословению патриарха он принимал покаяние от обновленческих священников и присоединял их к правосл. Церкви. В частности, благодаря ему 27 мая 1924 г. в РПЦ вернулось большинство клириков обновленческой Гомельской епархии (существовала с 1923). По их просьбе между 27 мая и 17 июня 1924 г. была образована самостоятельная Гомельская епархия патриаршей Церкви, отделенная от Могилёвской епархии. С 17 июня 1924 г. новообразованной епархией управлял вернувшийся из раскола Псковский и Порховский еп. Варлаам (Ряшенцев). 22 марта 1925 г. во епископа Гомельского был хиротонисан *Тихон (Шарапов)*. В марте 1934 г. он был назначен на Череповецкую кафедру. В 1934–1935 гг. Гомельской епархией управлял еп. Серафим (Кокотов). После его ареста кафедра в Гомеле оставалась вакантной, приходы снова вошли в Могилёвскую епархию. Занявший Могилёвскую кафедру в апр. 1929 г. еп. *Феодосий (Ващинский)* выступил твердым противником белорус. автокефалии, провозглашенной в 1927 г. (см. в статьях: *Беларусь, Минская епархия)*.

Наибольшее количество храмов епархии было изъято в пользу Советского государства в 1929–1930 гг. 3 янв. 1930 г. власти приняли решение о снятии всех колоколов с церквей в Могилёве. Весной 1929 г. в Могилёве у верующих была отнята Воскресенская ц., затем закрыли

Иосифовский собор, Спасскую, Трехсвятительскую, Троицкую, Воскресенскую церкви. В сер. 30-х гг. был закрыт Николаевский собор. В 1935 г. оставались действующими 2 правосл. храма. В 1933 г. были арестованы еп. Феодосий и бывш. обновленческий Могилёвский «архиепископ» Досифей (Степанов). В том же году Могилёвскую православную епархию возглавил архиеп. сщмч. *Павлин (Крошечкин)*. В 1935 г. в результате переговоров между архиеп. Павлином и Бобруйским еп. Филаретом (Раменским) была упразднена белорусская автокефалия. В том же году архиеп. Павлин был арестован, в 1937 г. расстрелян.

К 1937 г. в Могилёвской правосл. епархии не осталось ни одного действующего храма и мон-ря. В 1939 г. на территории епархии были закрыты последние обновленческие храмы: кладбищенский Софийский в Бобруйске и Преображенский в Гомеле. За исключением 2 катакомбных церквей (в Могилёвской и Гомельской областях) в Вост. Белоруссии с лета 1939 до лета 1941 г. не было действующих храмов.

Первым действующим приходом в области после начала нем. оккупации стал Петропавловский храм на могилёвском предместье Луполово. В нем служили настоятель свящ. Михаил Агеев и иером. Иоанникий (Панькевич), к-рый в 1937–1941 гг. тайно окормлял в Могилёве катакомбную правосл. общину. В Могилёве не позднее окт. 1941 г. было образовано Временное церковное управление для Могилёвской епархии, к-рое назначало на приходы священников. Его возглавил прот. Константин Радзивинович, ставший 26 окт. 1941 г. настоятелем Трехсвятительского собора в Могилёве. Не позднее нояб. 1941 г. благодаря усилиям прот. Николая Бекаревича возобновил свою деятельность Борисоглебский собор в Могилёве. Наряду с Петропавловской (в Луполово), Борисоглебской и Трехсвятительской церквами в период нем. оккупации в Могилёве были возрождены еще 2 правосл. храма: Никольский (закрыт в 1945) и Иоанно-Богословский на Мышаковском (Машековском) кладбище, а также часовня на Успенском кладбище, освященная после войны как приходский храм во имя Всех святых.

Решением Всебелорусского Собора от 3 марта 1942 г. была восстановлена М. и М. е., ее возглавил Филофей (Нарко), возведенный в сан архиепископа и занявший должность заместителя митрополита всея Беларуси (позднее глава самопровозглашенной Белорусской автокефальной православной Церкви). В оккупационный период в границах Могилёвской обл. были открыты 45 церквей. Приходы Бобруйской и Полесской областей сначала окормлял Мозырский епископ Автономной УПЦ Николай (Автономов). После его отстранения общины перешли в ведение хиротонисанного 24 окт. 1943 г. архиереями Белорусской автокефальной Церкви еп. Мозырского и Гомельского Григория (Боришкевича), в 1944 г.— под управление еп. Смоленского и Брянского Стефана (Севбо).

В документе *Совета по делам Русской Православной Церкви* от 29 апр. 1944 г. *Василий (Ратмиров)* упоминается как «архиепископ Калининский, Смоленский и Могилёвский». Возможно, это было связано с тем, что в февр. 1944 г. были освобождены от фашистов вост. районы Могилёвской обл. (Быховский, Рогачёвский), Могилёв был освобождён 28 июня 1944 г. 4 сент. 1944 г. было принято решение о перемещении архиеп. Василия (Ратмирова) на Минско-Могилёвскую кафедру «с поручением ему и других епархий Белоруссии, не имеющих своего епископа». М. и М. е. прекратила существование.

Далеко не все клирики, рукоположенные или вернувшиеся к церковному служению в оккупационный период, смогли получить регистрацию в послевоенный период. В 1944 г. к 45 действующим храмам добавились 2, в 1945 и 1947 гг.— еще по одному (в 1947 по ходатайству архиеп. Василия зарегистрирован приход в Кричеве, настоятель которого свящ. Иосиф Янович с 1945 добивался регистрации). Трем общинам в тот же период было отказано в регистрации, их храмы были закрыты (в 1947 закрыты храмы в селах Беседовичи Хотимского р-на, Куликово Мстиславского р-на).

В условиях антирелиг. кампании 1948–1953 гг. упразднение церквей и снятие с регистрации священнослужителей стали систематическими. В 1948 г. были закрыты храмы в селах Браково Могилёвского р-на и Селецкое Костюковичского р-на. В 1949 г. упразднен бывший монастырский храм с чудотворной иконой Божией Матери в с. Борколабово Быховского р-на, закрыты церкви в пос. Мошенаки Могилёвского р-на и в с. Самотеевичи Костюковичского р-на. В 1950 г. прекратилось богослужение в церквах в селах Барсуки Шкловского р-на, Веремейки Чериковского р-на, Гладково Чаусского р-на и Прусино Костюковичского р-на. Число действующих храмов уменьшилось с 49 до 40. В Бобруйской обл. в 1948–1951 гг. число приходов уменьшилось с 43 до 35. Увеличение числа приходов Могилёвщины произошло в 1951 г., когда уполномоченным были взяты на учет в качестве отдельных приходских общин 2 кладбищенских храма в Могилёве, ранее бывших приписными. К 1952 г. в Могилёвской обл. на регистрации состояли 42 общины РПЦ, служили 43 священника, 2 диакона, 10 псаломщиков. В 1954 г. в связи с присоединением к Могилёвской обл. части Бобруйской обл. с Бобруйском число приходов возросло до 55, в клире состояли 62 священника и 2 диакона.

В 1946 г. был уволен настоятель Трехсвятительского собора в Могилёве прот. Алексий Трусевич, в прошлом один из лидеров обновленчества, в 1948 г. был уволен благочинный Климовичского окр. Николай Василевский. Под руководством этих клириков в 1947 г. имела место попытка зарегистрировать через республиканского уполномоченного Совета по делам РПЦ в Минске независимую Белорусскую обновленческую епархию с центром в Могилёве. Архиеп. Василий (Ратмиров) лишил Трусевича сана. Благочинным Минского ЕУ по Могилёвской обл. в 1946–1948 гг. являлся прот. Константин Радзивинович, в 1948 г. секретарем Минского ЕУ по Могилёвской обл. и «надобластным благочинным» (должность введена архиеп. Василием для координации работы районных благочинных) стал настоятель Борисоглебского собора в Могилёве прот. Косма Раина, активный участник партизанского движения, служивший в период оккупации в Кобрине. В Климовичах Могилёвской обл. нелегально служил обновленческий свящ. Петр Макаров, в 1948 г. областной уполномоченный под угрозой ареста запретил ему совершать богослужения.

Власти боролись с незарегистрированными катакомбными община-

ми. В 1949 г. был закрыт нелегальный молитвенный дом на месте бывшего мон-ря в пос. Белыничи, к-рый организовал запрещенный в служении архим. Марк (Седляр). В 1951 г. власти разогнали подпольный женский скит с молитвенным домом в Черикове во главе с мон. Евфросинией (Безгеневич), где совершались богослужения мирянским чином. В пос. Краснополье служил самозваный свящ. Макутенко, открывший храм в период оккупации. Макутенко организовал и возглавил церковную «двадцатку» и просил власти зарегистрировать его общину, обращался к Минскому архиеп. *Питириму (Свиридову)* с просьбой о рукоположении, но получил отказ. В 1952 г. власти разгромили общину. В 1959 г. уполномоченный по Могилёвской обл. Я. Дроздов сообщил о деятельности в регионе бродячего проповедника, заштатного свящ. Григория Секача из Черниговской обл., в 1958 г. снятого с регистрации и запрещенного в служении (НАРБ. Ф. 951. Оп. 4. Д. 17. Л. 90). В Могилёвскую обл. движение его последователей пришло из Гомельской обл. Часть приверженцев назывались шерстинцами (фёдоровцами — по имени прот. Феодора Рафановича), другие — секачёвцами. Тайные общины существовали в Быховском, Краснопольском, Славгородском районах.

В 1958–1964 гг. число православных приходов в Могилёвской обл. уменьшилось с 55 до 23. Прекратилось богослужение в наиболее посещаемых храмах: в Трехсвятительском соборе и храме Всех святых на кладбище в Могилёве (последний был снесен), в Никольском соборе в Бобруйске, в 1964 г. сгорел кладбищенский храм св. Софии в Бобруйске. Единственным действующим храмом в Могилёве остался Борисоглебский собор. В Бобруйске во временном молитвенном помещении располагался Николо-Софийский храм. 17 июля 1968 г. упразднили общину в с. Пацева Слобода Кировского р-на. Число православных приходов в Могилёвской обл. уменьшилось до 22 и не менялось до 1988 г.

28 авг. 1984 г. Совет по делам религий дал разрешение на расширение здания Николо-Софийского храма в Бобруйске, что было первым подобным решением в практике уполномоченных Совета в Белоруссии. За



Крестовоздвиженский (ранее Борисоглебский) собор в Могилёве. 1869 г. Фотография. 2014 г.

3 года храм был перестроен и освящен в 1988 г. митр. Минским и Слуцким *Филаретом (Вахромеевым)* как соборный.

Первым приходом, возобновленным в регионе после начала перестройки, стала община в Славгороде, зарегистрированная 29 дек. 1988 г.; инициатива открытия прихода исходила от мирян без участия духовенства. 14 апр. следующего года было решено вернуть Церкви Александро-Невский храм в Мстиславле. 30 мая 1989 г. была зарегистрирова-



Кафедральный собор во имя блгв. кн. Александра Невского в Мстиславле. 1870 г. Фотография. 2008 г.

на 2-я община в Могилёве, получившая от властей здание Трехсвятительского собора. В 1989 г. Церкви были возвращены храмы в с. Телуша Бобруйского р-на, в поселках Краснополье и Глуск, в Кричеве, в Чаусах, в с. Любоничи Кировского р-на, в дер. Ничипоровичи Шкловского р-на. В 1990 г. была зарегистрирована община в пос. Белыничи.

6 июля 1989 г. М. и М. е. была восстановлена в границах Могилёвской обл., епархию возглавил архиеп. *Максим (Кроха;* † 27 февр. 2002). При нем были восстановлены органы епархиального управления, учреждены новые благочинические округа, открыты и освящены многие храмы, возрождены Свято-Никольский жен. мон-рь, братства и сестричества, возобновлено издание «Могилёвских ЕВ».

В 1992–1993 гг. в епархии прошли торжества прославления свт. Георгия (Конисского). В связи с 275-летием со дня рождения архиерея власти Могилёва в 1992 г. установили на доме архиепископа мемориальную доску, в городе появился Архиерейский Вал Конисского. В 1997 г. в епархии действовали 52 церкви.

Постановлением Синода Белорусской Православной Церкви от 4 июня 2002 г. на Могилёвскую кафедру был назначен еп. Софроний (Ющук). В 2004 г. из М. и М. е. была выделена Бобруйская епархия. В 2015 г. завершилось строительство Спасо-Преображенского кафедрального собора в Могилёве — крупнейшего храма в епархии. Созданы братство в Могилёве, 7 сестричеств. Издаются «Могилёвские ЕВ» и «Вестник Мстиславского благочиния».

Духовное образование. Первым духовно-учебным заведением края была братская школа в Могилёве, закрытая польскими властями не ранее 1711 г. О том, что в Могилёвской епархии церковные школы отсутствуют, писал в Синод в 1752 г. еп. Иероним (Волчанский).

Создание первой в Могилёве ДС относится к 1758–1759 гг. Указом имп. *Елизаветы Петровны* от 25 янв. 1758 г. в соответствии с просьбой еп. Георгия (Конисского) были выделены 400 р. на содержание буд. семинарии. Семинария при могилёвском Спасо-Преображенском муж. мон-ре открылась в 1759 г. Первым учителем в ней был С. Винчевский (упом. в 1759–1760). Устраивая семинарию, архиеп. Георгий встретил препятствия: с одной стороны, сопротивление католиков и униатов, с другой — нежелание правосл. духовенства отдавать детей учиться. В одном из указов Могилёвской консистории предписывались штрафы духовенству и даже запрет в служении за непредставление детей в семинарию.

В 1788 г. архиеп. Георгий пожертвовал в семинарскую б-ку ок. 100 книг.

Могилёвская ДС входила в С.-Петербургский духовно-учебный округ и подчинялась СПбДА. В 1758–1798 гг. семинарией управляли префекты. Первым префектом в 1767–



Спасо-Преображенская (семинарская) ц. в Могилёве. 1740–1762 гг., разрушена ок. 1940 г. Фотография. Ок. 1915 г.

1768 гг. был В. Садковский (см. *Виктор (Садковский)*). Последним руководителем семинарии в должности префекта стал бывш. преподаватель Киево-Могилянской академии С. Цветковский. По благословению архиеп. Георгия Цветковский организовал подчиненные ДС духовные училища («духовные гимназии») в Гомеле и Быхове (1781), Чечерске (1786), Невеле (1788). В нач. XIX в. «духовная гимназия» в Гомеле получила статус уездного ДУ, в 1804 г. в Гомеле было создано приходское ДУ. В 1785 г. Могилёвская ДС была преобразована на новых началах, по типу других семинарий в России, в том же году закончилось строительство нового семинарского здания в урочище Жабынщина. В 1791 г. при ДС была построена второклассная бурса.

С 1789 г. при ДС существовало «главное народное училище», открытое в соответствии с указом имп. Екатерины II от 3 нояб. 1788 г. об организации в Белоруссии народных уч-щ. Низшие, или малые, народные уч-ща в 1791 г. открылись при правосл. храмах в Орше, Копысе, Мстиславле, Черикове и Чаусах, в 1799 г. начали работу училища в Велиже и Невеле. Из-за отсутствия светских учителей в народных училищах преподавали священники или миряне из выпускников Могилёвской ДС.

С 1798 г. во главе семинарии стояли ректоры. Первым ректором стал игум. Иоасаф (Дранник; 1798–1805), бывш. эконом и преподаватель Киево-Могилянской академии, в 1798–1805 гг. он был также настоятелем могилёвского Братского училищного мон-ря и благочинным мон-рей Белорусско-Могилёвской епархии. В нач. XIX в. открылись первые в крае приходские уч-ща (при священнических домах): в мест. Баболуцк (1805), в с. Хотимск (в 1806), в 1809 г. в ходе духовно-училищной реформы они были упразднены. 16 дек. того же года Синод прислал в Могилёвскую семинарию указ об открытии 4 уездных и 15 приходских уч-щ. В янв. 1810 г. открылось 5 уездных (в Могилёве, Орше, Гомеле, Мстиславле и Витебске) и 16 приходских уч-щ (при Николаевском храме в Могилёве, в Гомеле, Белице, Черикове, Быхове, Чаусах, Мстиславле, Чечерске, Дубровно, Климовичах; в деревнях Уть, Любавичи; в пос. Копысь; в Витебской губ.: в Невеле, Себеже и Баболуцке).

Ректорами Могилёвской ДС являлись буд. епископы: *Венедикт (Григорович;* 1814–1821), свт. *Мелетий (Леонтович;* 1821–1823, 1824), *Арсений (Москвин;* 1825–1827; впосл. митрополит Киевский и Галицкий), *Павел (Доброхотов;* 1859–1863), *Михаил (Темнорусов;* 1895–1897) и др.

Среди выпускников Могилёвской ДС — И. И. Носович (1812), составивший 1-й словарь белорус. языка, издавший собрания народных песен и пословиц. Выпускником 1814 г. являлся историк и археограф свящ. Иоанн Григорович (см. в ст. *Григоровичи*). В 10-х гг. XX в. семинарию окончили белорус. писатели А. Мрый, В. А. Шашалевич, М. Зарецкий и мн. др. деятели культуры.

Могилёвской ДС до 1917 г. подчинялись Могилёвское, Мстиславское (открыто при мстиславском Николаевском муж. мон-ре в 1832), Гомельское (открыто в 1865) и Оршанское (при оршанском Покровском мон-ре, в 1839 преобразовано из униатского) духовные уч-ща, Могилёвское епархиальное жен. уч-ще Духовного ведомства (открыто в 1863).

В кон. XIX в. выросло число церковных школ. В 1883 г. насчитывалось 898 церковноприходских школ, в 1889 г.— 1110 церковных школ (298 церковноприходских школ и 812 школ грамоты). Впосл. большинство школ грамоты закрылись вслед. увеличения числа церковноприходских школ. К 1914 г. в епархии имелись 23 школы грамоты, 981 одноклассная церковноприходская школа, 27 двухклассных школ и 9 второклассных школ, т. е. всего действовали 1040 церковных школ.

Святыни. Наиболее почитаемыми святынями в епархии являются происходящая из могилёвского Братского мон-ря чудотворная *Могилёво-Братская икона Божией Матери* (находится в Трехсвятительском соборе в Могилёве), иконы Божией Матери *Балыкинская* (хранилась до 1917 в Мазоловском жен. мон-ре), *Тупичевская* (из Тупичевского Свято-Духова мон-ря), *Белыничская* (из *Белыничского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря*). Известность получила также Шкловская икона Божией Матери *«Утоли моя печали»*, списки с к-рой прославились чудесами не только на белорус. землях, но и в Москве.

Издревле на Могилёвщине чтятся св. источники, самые знаменитые – в Полыковичах (пригород Могилёва) и «Синий колодец» («Голубая криница») в урочище Клины Славгородского р-на, объявленные памятниками природы республиканского значения. «Голубая криница» почитается как место крещения племени радимичей на рубеже X и XI вв. При «Голубой кринице» в Клинах имеется часовня во имя св. мучеников Маккавеев, в ней 13–14 авг. совершаются богослужения. С нач. XXI в. в день престольного праздника «Голубую криницу» ежегодно посещает до 30 тыс. паломников из Белоруссии, из России и с Украины. Паломничество в Клины всегда было самым массовым в Белоруссии и никогда не прекращалось.

В 50-х гг. XX в. наибольшее число паломников власти фиксировали кроме «Голубой криницы» у Ильинской криницы в Быховском р-не, у Петропавловского источника в урочище Брязгун Чериковского р-на, близ дер. Лыково Могилёвского р-на, у св. колодца в с. Будине Чаусского р-на, у лесного оз. Хотомье близ с. Шепелевичи на границе Белыничского и Круглянского р-нов, в селах Горы и Мхиничи Краснопольского р-на. Власти в кон. десятилетия объявили о ликвидации большинства мест паломничества,



«Синий колодец» («Голубая криница») в урочище Клины Славгородского р-на. Фотография. 2010 г.

многие источники были засыпаны. В нач. 60-х гг. уполномоченный Совета по делам религий выявил новые места паломничества: Троицкий источник в с. Сусловка Дрибинского р-на, источник в пос. Холмы Могилёвского р-на, св. места в пос. Печерск (в черте Могилёва), в с. Княжицы Могилёвского р-на. Почти все они были ликвидированы властями. С 90-х гг. XX в. традиция паломничеств в М. и М. е. возрождается. Местами паломничества являются источники в Полыковичах, в урочище Брязгун и близ дер. Езёры Чериковского р-на, близ деревень Ст. Дедин Климовичского р-на и Студенец Костюковичского р-на, в селах Мхиничи и Выдренка Краснопольского р-на, в с. Сусловка Дрибинского р-на, дер. Хотомье, в лесу близ пос. Восход и дер. Лыково Могилёвского р-на и мн. др.

В. Г. Пидгайко

Обновленчество на территории Могилёвской епархии. В июне 1922 г. в Могилёве на учредительном собрании избрали представителей от епархии в Москву на съезд комитета *«Живая церковь»* (могилёвский прот. Михаил Плещинский, миряне С. Иванцов и Аксючиц). В сент. под председательством Гомельского еп. Варлаама (Ряшенцева) прошел учредительный съезд обновленческой Могилёвской епархии, было образовано епархиальное управление (ЕУ), в состав которого вошли протоиереи Плещинский, Евстафий Вишневецкий и Николай Зефиров, миряне Иванцов и А. Трусевич. После покаяния в участии в расколе, принесенного еп. Варлаамом патриарху Тихону в 1923 г., «епископом» избрали иером. могилёвского Братского мон-ря Софрония (Иванцова), которому вернули имя до пострига — Сергий. Благочинным разослали циркуляр о необходимости созыва окружных съездов духовенства, на которых священники должны были примкнуть к «Живой церкви», в противном случае они могли потерять приходы (НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 516. Л. 39). В раскол были вовлечены 216 церквей Могилёвской епархии в Могилёвском, Быховском, Горецком, Оршанском, Мстиславском и Чаусском уездах (Там же. Д. 3. Л. 140).

Минский митр. *Мелхиседек (Паевский),* признав раскольническое *Высшее церковное управление* (ВЦУ), противился распространению обновленчества в своей епархии. После его ареста для насаждения раскола в Минской епархии в Минск был направлен Сергий Иванцов. В сер. мая 1923 г. обновленческую Могилёвскую епархию возглавил «епископ» Феодор (Бекаревич). Проводя в жизнь нововведения Московского обновленческого собора 1923 г. о новом календарном стиле и столкнувшись с противостоянием верующих, он вернулся в родной г. Чаусы.

17 мая 1924 г. был созван обл. собор обновленцев. Слабые позиции раскола в Минске стали причиной проведения собора в Могилёве. Получил приглашение и митр. Мелхиседек, которому пообещали руководство всей раскольнической Белорусской церковью, но он не приехал. На соборе председательствовал «Костромской митрополит» Серафим (Мещеряков). Присутствовали 42 делегата от Минской, Витебской, Могилёвской, Смоленской и Гомельской епархий. В работе участвовали архиереи-обновленцы: «Смоленский архиепископ» Алексий (Дьяконов), «епископы» Стародубский Николай (Судзиловский), Велижско-Высочанский Михаил (Свидерский), Витебско-Полоцкий Гавриил (Свидерский), Могилёвский Феодор (Бекаревич), а также настоятель могилёвского Братского мон-ря Александр (Щербаков). Собор постановил: «Белорусский областной собор объединяет все епархии, входящие в состав Белоруссии, в особую церковную область с Белорусским синодом, сохраняя полную каноническую и административную связь с Российским синодом» (Послание Белорусского областного собора ко всем церквам Белоруссии 18 мая 1924 г. // Белорусский православный вестник. 1924. № 1/2. С. 3). Председателем Белорусского синода и управляющим Могилёвской епархией стал Серафим (Мещеряков). Менее чем через полмесяца он уехал в Москву, где после встречи с патриархом Тихоном принес покаяние.

На кафедру в Могилёв был приглашен «Таганрогский архиепископ» Владимир (Кириллов), прибывший в епархию 8 окт. 1924 г. «Гибкий» подход «митрополита» Владимира в вопросе о распространении обновленчества стал причиной его конфликта с секретарем Белорусского синода Трусевичем, который настаивал на бескомпромиссных действиях. В марте 1925 г. настоятель кафедрального собора прот. И. Мигай вместе с церковным советом провел собрание, на к-ром было принято решение о возвращении прихода в Патриаршую Церковь. «Митрополиту» Владимиру предъявили требование о переходе в «тихоновскую» Церковь.

После 2-го Московского обновленческого собора в 1925 г. в Могилёве был созван 2-й Белорусский собор, на к-ром уполномоченный из Москвы представил «Смоленского архиепископа» Алексия (Дьяконова) в качестве белорус. епископа. Последний своими «деспотическими действиями произвел тяжелое впечатление на духовенство и некоторые благочинные прямо на соборе подали заявление об уходе из раскола» (Там же. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 516. Л. 41). В янв. 1926 г. Владимир (Кириллов) переехал в Минск. На Могилёвскую кафедру получил приглашение «Изюмский архиепископ» Иосиф (Кречетович), прибывший в июне 1926 г. в Могилёв.

К янв. 1928 г. на территории Могилёвской епархии действовали 50 обновленческих приходов, 120 «тихоновских», о юрисдикционной принадлежности еще 30 приходов нет сведений. Ощутимый удар по обновленчеству был нанесен в результате закрытия ряда мон-рей, поддерживавших раскол, напр. Буйничского мон-ря (ок. 1925). Настоятель Белыничской обители Николай (Судзиловский) в 1923 г. был рукоположен на обновленческую Стародубскую и Гомельскую кафедру. В кон. 1925 г. он вернулся в мон-рь, в сер. 1926 г.

ездил в Москву и там после встречи с архиеп. Константином (Булычёвым) примкнул к *григорианскому расколу*. В марте 1927 г. насельники Белыничской обители, в т. ч. 10 иеромонахов, присоединились к григорианскому расколу и направили в Белорусский синод заявление о том, что «монастырь не считает себя в церковном общении с обновленческим синодом» (Там же. Д. 225. Л. 19). Их примеру последовали приходы в Могилёве: Петропавловский, Троицкий, Воскресенский, Борисоглебский. В «тихоновскую» Церковь вернулись Чериковское, Быховское благочиния и часть Чаусского (Там же. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 516. Л. 40 об.).

Обновленческий раскол поддержала в 1923 г. братия могилёвской Братской обители. В мон-ре Богоявленская ц. принадлежала «тихоновцам», ц. ап. Иоанна Богослова была обновленческой. В 1928 г. мон-рь и обе церкви были закрыты. Здание Богоявленского храма стало филиалом Центрального архива Октябрьской революции, в ц. ап. Иоанна Богослова разместился секретный архив. В первые дни Великой Отечественной войны оба здания с их содержимым сгорели. После закрытия Братского мон-ря в Могилёве в 1928 г. организовался подпольный мон-рь. Инициаторами его образования стали игум. Митрофан (Туров), иеромонахи Тихон (Савченко) и Арсений (Томашёв). Со временем к ним присоединились архим. Белыничского мон-ря Марк (Сидляр), иеромонахи Иларион (Подопригорье) и Иринарх (Жабыко) из Киева. В окт. 1936 г. мон-рь был ликвидирован, монахов приговорили к различным срокам заключения.

Для укрепления положения обновленцев в Белоруссии в мае 1926 г. было принято решение открыть новые епархии: Велижско-Высочанскую, Полоцкую, Оршанскую, Рогачёвскую, Мозырскую, Мстиславскую и Слуцкое вик-ство.

После появления в марте 1926 г. на Минской кафедре «архиепископа» Даниила Громовенко был поднят вопрос о переводе Белорусского синода из Могилёва в Минск. Противником этого стал «Могилёвский митрополит» Иосиф. В результате борьбы между обновленческими «архиереями» Даниил покинул Минск и занял Смоленскую кафедру, но не переставал жаловаться на Иосифа в Москву. В июне 1928 г. Российский обновленческий синод предложил Иосифу занять Симферопольскую кафедру. Белорусское синодальное управление было переведено в Минск, председателем синода был назначен Даниил Громовенко, получивший сан «митрополита».

После перевода синода в Минск раскол на территории Могилёвской епархии стал затухать, о «замирании по епархии обновленческого движения, которое в недалеком будущем грозит полным крахом» свидетельствовали местные обновленческие лидеры (Там же. Д. 448. Л. 42). 26 июля 1929 г. в Могилёв был назначен «Полоцкий архиепископ» Сергий (Добромыслов).

Активно боролся с обновленчеством и сторонниками белорус. автокефалии канонический Могилёвский еп. Феодосий (Ващинский), занявший кафедру в нач. 1929 г. В результате его деятельности в 1930 г. в Могилёвской епархии обновленцам принадлежали 12 приходов, 11 общин перешло в юрисдикцию еп. Феодосия.

К 1932 г. в Могилёве обновленцам принадлежала только кладбищенская церковь, являвшаяся кафедральной. Помимо «архиепископа» Сергия там служили 2 священника и диакон. В обновленческой Могилёвской епархии насчитывалось 15 священников. Видя укрепление «тихоновского» епископа и бездеятельность «архиепископа» Сергия, Белорусский синод принял решение о перемещении в Могилёв «Оршанского архиепископа» Досифея (Степанова), прибывшего в Могилёв 17 сент. 1932 г.

В дек. 1932 г. состоялась встреча «архиепископа» Досифея с еп. Феодосием (Ващинским), в результате к-рой обновленец решил вернуться в каноническую Церковь. Оба епископа поехали в Москву, где были приняты Заместителем Патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*. В разговоре с ним Досифей сказал, что перешел в обновленчество под давлением ГПУ. Было решено принять его в общение с Церковью в сане архимандрита и направить на служение во Владимир. Тогда же обсуждался вопрос о массовом переходе обновленческого духовенства Могилёвской епархии под омофор митр. Сергия (Страгородского). Еп. Феодосий справедливо полагал, что если обновленческое духовенство узнает о присоединении к Церкви «архиепископа» Досифея, то за ним последуют и другие. После возвращения в Могилёв Досифей написал в обновленческий синод об исключении его «из списка белорусских епископов». 28 февр. 1933 г. Феодосий (Ващинский) и Досифей (Степанов) были арестованы. «За антигосударственную деятельность в группировке с тихоновским епископом» коллегия ГПУ приговорила Досифея к 8 годам лагерей (Там же. Д. 553. Л. 25). Дело Досифея было пересмотрено, и наказание заменили 5 годами ссылки в Северный край. В ссылке 5 апр. 1937 г. он был снова арестован и в авг. того же года расстрелян.

Распоряжением обновленческого синода Могилёвская кафедра присоединилась к Минской. До назначения нового епископа временно управлять делами были назначены прот. кладбищенской кафедральной церкви Сергий Словецкий и настоятель Княжицкой церкви Алексий Тернов.

В нач. окт. 1933 г. в Могилёв прибыл «епископ» Николай (Строганов). К этому времени в городе действовала обновленческая кладбищенская церковь, в ней служили 2 протоиерея — настоятель Михаил Волков и Сергий Словецкий, а также протодиак. Феодор Репков. О сложной атмосфере в общине свидетельствует письмо прихожан в Белорусский синод: «Наш трехчленный причт никогда не делает торжественных богослужений и даже в самые великие праздники, как, напр., Пасха, Вознесение и Троица. Весьма заметно, что причт живет между собой в открытой вражде, которая выделяется во время богослужений. Это весьма многих оттолкнуло от нашей церкви в тихоновщину» (Там же. Д. 572. Л. 17). В обновленческой епархии насчитывалось 10 действующих храмов, их число уменьшалось вслед. действий против раскола канонического Могилёвского архиеп. сщмч. Павлина (Крошечкина). В отчете синоду говорилось: «Архиеп. Павлин, тихоновец, назначает на приходы своих кандидатов, которых власти до сих пор ни одного не зарегистрировали. Ввиду тяжелого положения обновленчества в епархии, когда силы тают, число приходов быстро сокращается и тем за счет обновленчества уве-

личивается и усиливается тихоновщина» (Там же. Л. 53). В окт. 1933 г. власти отказали в регистрации обновленческому «архиерею», и 24 окт. он уехал в Чаусы в качестве настоятеля приходского храма, вскоре переехал на Украину. Белорусский синод так описал ситуацию с вакантной Могилёвской кафедрой: «Некоторые обновленческие работники епархии высказывались за то, чтобы епископ был поставлен из среды духовенства. Мы не разделяем такого взгляда. Подходящие кандидаты Белоруссии семейные, это лишит епископа возможности держаться на этом месте, так как потребуются большие средства для содержания семьи. К тому же начинающий епископ для Могилёвской кафедры будет слаб и не оправдает наших требований» (Там же. Д. 583. Л. 3). Было принято решение не замещать кафедру и оставить ее в подчинении Белорусскому синоду.

В кон. окт. 1933 г. в пределы Могилёвской епархии с Урала прибыл обновленческий «архиепископ» Феодор (Турбин) и попросил предоставить ему место настоятеля в одном из обновленческих приходов. Не дождавшись ответа, Турбин начал служить в с. Крюки Белыничского р-на. О своем настоятельстве он писал в ЕУ: «Крюковский приход состоит из 9 деревень. Более года в храме не было службы, и народ отвык от церкви. За богослужением, кроме двух женщин, ни одного человека. Вообще, народа в церкви полтора десятка человек. Никаких панихид и молебнов в церкви или в домах не бывает. Доходность — не только жить семейному невозможно, одному не прожить. Нет ни бульбы, ни молока. Приходится жить чуть ли не хищническим путем: ходить по хатам и просить, чтобы покормили» (Там же. Д. 497. Л. 108). Турбин переехал в с. Мошенаки, заменив в качестве настоятеля прихода свящ. Владимира Рыжкова, который вернулся в каноническую Церковь. Поскольку местные власти отказались регистрировать «тихоновский» приход, свящ. Владимир вынужден был уехать. Белорусский синод отправил директиву в Могилёвское ЕУ: «Не иметь никаких дел с Турбиным, как с незаконно принятым в епархию» (Там же. Д. 572. Л. 52).

Вскоре немногочисленные обновленческие приходы на территории Могилёвской епархии вернулись в каноническую Церковь и, разделив судьбу всех правосл. церквей Могилёвщины, со временем были закрыты.

Прот. Димитрий Шилёнок

Старообрядчество. На белорус. земли старообрядцы стали переселяться в 60-х гг. XVII в. из Поморья и Новгорода. После *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, положившего начало активной борьбе со старообрядчеством, поповцы расселились под Хальчем (*Ветка,* Тарасовка, Марьино, Косицкая, Романова слобода, Попсуевка, Дубовый Лог, Вылев, Жгунская Буда, Крупец, Городня), Гомелем (Спасова слобода, Мильча, Красное, Костюковичи), Лоевом, Холмечем и в др. местах. В 1690 г. старообрядцы получили офиц. признание в Речи Посполитой, после чего усилился их приток на белорус. земли. Центром поповцев стала Ветка, вокруг к-рой образовалось более 20 старообрядческих слобод, ко 2-й четв. XVIII в. число жителей ветковских поселений достигло 40 тыс. чел. Там же возник и ряд поселений *поморцев*. В 1735 и 1764 гг. российские войска осуществили «выгонки» Ветки, во время к-рых было насильственно выселено более 20 тыс. старообрядцев.

В 1775 г. в урочище Чонки (ныне дер. Чёнки близ Гомеля) Белицкого (с 1852 Гомельского) у. старообрядческий игум. Феофилакт основал Чонский Успенский мон-рь. К кон. XVIII в. он стал центром *единоверия,* указом Синода от 8 мая 1797 г. был причислен к Екатеринославской (с 21 дек. 1797 Новороссийской) епархии.

В нач. XIX в. наибольшее число старообрядцев проживало в Могилёвской губ. на Ветке и в городах Могилёв, Гомель, Рогачёв, Орша, Сенно, Чаусы, Добруш. В пределах Могилёвской епархии действовали старообрядческие мон-ри: Лаврентиевский, Ветковский, Абрамовский, Макариевский, скиты возле дер. Огородня-Гомельская и близ селения Чистые Лужи, женский мон-рь в Спасовой слободе, Боровицкий Анфимов скит в урочище Боровица на р. Сож, Филатов скит близ Гомеля, Крупецкий Викентиев скит близ слободы Крупец (ныне дер. Нов. Крупец Добрушского р-на). При имп. *Николае I Павловиче* почти все старообрядческие мон-ри были закрыты или преобразованы в единоверческие. В 1839 г. упразднен Макариевский мон-рь, в 1844 г.— Лаврентьевский, в 1845 г.— Чонский, в 1850 г.— Клёнкский Пахомиевский (близ дер. Клёнки Гомельского у.), Никольский скит и Спасо-слободской. Макариевский мон-рь был восстановлен в 1844 г. как единоверческий, Чонский мон-рь был приписан к нему.

К 1847 г. в Могилёвской губ. жили 14 678 старообрядцев: 14 349 поповцев, 329 беспоповцев. Поповцы проживали в уездах: Белицком — 12 013 чел., Сенненском — 813, Рогачёвском — 386, Могилёвском — 127, Оршанском — 80 чел. В Рогачёвском у. жили 318 беспоповцев, в Могилёвском у.— 11 беспоповцев. На территории губернии действовали до 28 старообрядческих часовен, 4 мон-ря: мужские — Пахомиевский и Никольский, женские — на Ветке и в Спасовой слободе.

В 1853 г. в Могилёвской губ. находилось 5 старообрядческих церквей с престолами и 18 беспрестольных молитвенных зданий. Они были расположены в Гомельском у.: в Спасовой слободе, Жгунской Буде, Нов. Мильче, Косицкой, Тарасовке, Романовой слободе, Попсуевке, Леонтьеве, Дубовом Логе, Марьине, при Никольском и Пахомиевском мон-рях и в г. Белица; в Рогачёвском у.: в слободе Турск и в деревнях Голодная и Покаты, а также в деревнях Плиса Сенненского у. и Гронова Чериковского у. Численность проживавших в Могилёвской губ. старообрядцев в 1859 г. составляла 15 255 чел., в 1862 г.—17 396, в 1882 г.— 16 753 чел. (из них в Гомельском у. 12 457 чел.).

На проживавших в Могилёвской губ. старообрядцев были распространены «Правила об устройстве единоверцев и старообрядцев, водворенных на владельческих землях в губерниях северо-западных и белорусских» от 22 мая 1876 г., согласно к-рым арендуемые старообрядцами земельные участки, где они поселились до 17 июня 1863 г., передавались им в постоянную бессрочную аренду с возможностью выкупа. На основании высочайше утвержденного мнения Государственного совета «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» от 3 мая 1883 г. старообрядцам стали выдавать паспорта, им разрешалось заниматься торговлей и промыслами, вступать в иконописные цехи,

занимать общественные должности, проводить молитвенные собрания, совершать богослужения в частных домах и особых зданиях. Старообрядцы также могли ремонтировать и перестраивать принадлежавшие им часовни и с особого разрешения министра внутренних дел распечатывать свои молитвенные здания. Согласно Всероссийской переписи населения 1897 г. численность «старообрядцев и уклоняющихся от православия» в Могилёвской губ. составляла 23 349 чел., больше всего их проживало в Гомельском у.— 14 964 чел. В губернии имелось 23 старообрядческих молитвенных дома.

После издания имп. указов *«Об укреплении начал веротерпимости»* (17 апр. 1905) и «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» (17 окт. 1906) число старообрядцев в Могилёвской губ. резко возросло и составило в 1910 г. 44 726 чел. (в 1905 — 29 304 чел., в 1914 — 37 854 чел.).

На Всероссийских съездах старообрядцев присутствовали делегаты из Могилёвской губ. На 1-м съезде, прошедшем в Н. Новгороде 15–19 мая 1908 г., в совет Всероссийского старообрядческого братства от Гомеля были избраны С. Т. Дрыбинцев и М. А. Савостьянов. На 2-м съезде (10–15 мая 1909) от Могилёвской губ. присутствовали 3 представителя, С. Т. Дрыбинцев был избран одним из товарищей председателя съезда. На 3-м (12–15 мая 1910) и 4-м (20–23 мая 1912, Вольск) съездах С. Т. Дрыбинцев вновь избирался членом совета Всероссийского старообрядческого братства. На 5-м съезде (16–18 июля 1918, Москва) в совет Всероссийского старообрядческого союза всех согласий от Могилёвской губ. избрали В. С. Дрыбинцева.

В Гомеле к 1917 г. действующими были каменный Преображенский храм *Белокриницкой иерархии,* деревянные Ильинский храм неокружников (см. в ст. *«Окружное послание»*) и Покровско-Димитриевский храм *беглопоповцев,* приписанный к Ветковскому приходу. Как и раньше, наибольшее число старообрядцев проживало вокруг мест. Ветка, ставшего в советский период центром района. В 1929 г. в новоучрежденном Гомельском окр. наиболее крупными старообрядческими общинами являлись: Косицкая (434 чел.), Попсуевская (342 чел.), община Леонтьевского молитвенного дома (521 чел.).

В 30-х гг. XX в. все старообрядческие церкви и скиты в регионе были закрыты. В авг. 1934 г. Совнарком Белорусской ССР принял постановление об использовании церковных зданий в качестве зернохранилищ, амбаров и складских помещений. Согласно этому постановлению, в 1934 г. были закрыты молитвенные дома поморцев в пос. Ветка и в деревнях Ветковского р-на: Дубовый Лог (ныне Добрушского р-на), Косицкая, Попсуевка, Тарасовка, Леонтьево, Борьба, а также Паричского р-на: Заречье (ныне Светлогорского р-на) и Ново-Александровка (ныне Чаусского р-на), а также основанный в 1840 г. храм белокриницкого согласия в дер. Нов. Мильча, который был переоборудован под клуб (разрушен в 1937). Не позднее 1937 г. в Гомеле была разрушена белокриницкая моленная на ул. Фрунзе, 9 (бывш. Свечная ул.), на ее месте построили теплоэлектростанцию. В Гомеле также упразднили Ильинский и Преображенский старообрядческие храмы. В 1939 г. закрыли храм в дер. Огородня-Гомельская Добрушского р-на.

В период нем. оккупации в исторических пределах Могилёвской епархии возобновили свою деятельность не менее 20 старообрядческих общин.

В Гомельской обл. возродились Ильинский приход в Гомеле, Покровский приход в пос. Новобелица (ныне в черте Гомеля), храмы в с. Жгунская Буда и в дер. Огородня-Слобода (ныне Огородня-Кузьминичская) Добрушского р-на. Все они в 1946–1947 гг. получили регистрацию. Беспоповцы в период оккупации открыли молитвенные дома в селах Марьино Добрушского р-на, Огородня-Гомельская, Нов. Крупец (на месте Крупецкого Викентиевского скита), Попсуевка, Тарасовка и Леонтьево Ветковского р-на (последнее село — на месте Никольского скита) и ряд других, менее значительных. В с. Гусаровка Рогачёвского р-на возродилась община *федосеевцев.* Уполномоченный фиксировал наличие в Гомельской обл. ряда групп беглопоповцев. В 1957 г., по данным уполномоченного, в Гомельской обл. существовали 15 общин староверов: 3 зарегистрированных (1 белокриницкого согласия и 2 беспоповцев) и 12 незарегистрированных (3 общины белокриницкого согласия и 9 общин беспоповцев).

В Бобруйской обл. в оккупационный период возродились общины в Бобруйске и в ближайших к нему сельских районах: Кировском (ныне Могилёвской обл.) и Паричском (ныне Светлогорский р-н Гомельской обл.). В Кировском р-не не закрывался храм поморцев в с. Капустине. В селах Скриплица и Подлещенка общины поморцев в 1946 г. получили отказ в регистрации и действовали нелегально. В Паричском р-не в 1946 г. получили регистрацию общины поморцев в с. Александровка и дер. Заречье. Обе общины были закрыты в 60-х гг. XX в. В течение неск. десятилетий нелегально действовали общины в селах Дражня, Солотино и Малимоны.

В наст. время центром старообрядчества в регионе является Бобруйск, где существуют 3 крупные общины поморцев. Непрерывно действующей оставалась Старо-Форштадтская Покрово-Никольская община. Никольская Назаровская община, имевшая храм на кладбище в пос. Назаровка (в черте города), была упразднена в 1947 г., 4 апр. 1990 г. приход был восстановлен, ему вернули Никольский храм. Казанско-Богородичная община была закрыта в 1949 г., в 1997 г. она вновь получила регистрацию, в том же году был построен новый храм. Не закрывались общины в селах Богушевка и Турковская Слобода Бобруйского р-на. Общины в деревнях Углы и Барановичи-3 (ныне Барановичи) того же района были закрыты из-за малочисленности соответственно в 1974 и в 1986 гг. Часть старообрядческих деревень на юге Гомельской обл. была отселена вслед. аварии на Чернобыльской АЭС в 1986 г.

К 2010 г. в Могилёвской обл. на регистрации состояли 6 общин старообрядцев, из них 3 — в Бобруйске, 2 — в Бобруйском р-не, 1 — в Кировском р-не. В 2011 г. была зарегистрирована старообрядческая община во имя Всемилостивого Спаса в Могилёве.

Единоверие. Центрами единоверия в Могилёвской губ. являлись муж. мон-ри Белицкого (Гомельского) у.: Чонский Успенский, Макариевский и Чонско-Макариевский, а также Ильинская и Косицкая единоверческие церкви в Гомеле.

В 1795 г. группа старообрядцев ветковских скитов обратилась к Могилёвскому и Витебскому еп. Афанасию (Волховскому) с просьбой о присоединении к правосл. Церкви. Среди них были инок Лаврентиевского мон-ря Авксентий, духовник Лаврентиевского, Чонского, Спасо-Слободского мужских и Спасо-Слободского женского мон-рей иером. Давыд и инок Константин. 8 мая 1797 г. Синод дал указ еп. Афанасию причислить эти мон-ри, а также нек-рых жителей г. Белица к Екатеринославской епархии с условием, что в них будут совершаться единоверческие богослужения по старопечатным книгам на основании указа 1784 г.

Фактически к правосл. Церкви присоединились только Чонский Успенский мон-рь и 5 семей старообрядцев в Белице. Движение возглавил настоятель Чонского мон-ря иером. *Сергий (Юршев)*. 10 марта 1799 г. Чонский мон-рь перешел в непосредственное подчинение Могилёвскому епископу, в 1800 г. император пожаловал обители более 110 дес. земли. По указу Могилёвской консистории от 8 мая 1822 г. Чонский монастырь был приведен в «полное соединение с православной Церковью», там перестали совершать богослужения по старопечатным книгам. По решению Синода от 28 сент. 1828 г. Чонский мон-рь был снова утвержден как единоверческий вслед. отказа большинства иноков и прихожан переходить на «новый обряд».

В 1839 г. был закрыт Макариевский Добрушский старообрядческий мон-рь в 25 верстах от Гомеля (существовал близ совр. пос. Рассвет Добрушского р-на). Не позднее 1844 г. он был возобновлен как единоверческий. Чонский мон-рь, упраздненный 4 авг. 1845 г., был приписан к Макариевскому. В 1844–1845 гг. при поддержке братии Малиноостровского единоверческого скита предпринималась попытка преобразовать опечатанный в 1839 г. Лаврентиевский старообрядческий мон-рь (существовал в лесном урочище Лаврентьева Дача близ совр. с. Прибор Гомельского р-на) в единоверческую обитель. После неоднократных отказов со стороны насельников принять единоверие Лаврентиевский скит в мае 1845 г. был окончательно упразднен, храм разобран, имущество распределено между единоверческими приходом в с. Добрянка (ныне Поддобрянка Гомельского р-на) и Добрушским Макариевским мон-рем. В 1849 г. была открыта единоверческая часовня в слободе Огородня-Гомельская, в 1869 г. ее прихожане вновь примкнули к старообрядцам.

8 дек. 1850 г. были упразднены старообрядческие Клёнкский Пахомиевский муж. мон-рь и приписной к нему Никольский муж. скит (существовал между дер. Тарасовка совр. Ветковского р-на и дер. Леонтьево совр. Добрушского р-на). В 1852 г. Синод отклонил предложение Могилёвского архиеп. Анатолия преобразовать закрытые мон-ри в скиты или отд-ния Макариевского мон-ря. В 1850 г. был упразднен старообрядческий Спасо-слободской женской мон-рь в Гомеле. 29 июня 1852 г. находившаяся при нем Ильинская ц. была освящена как единоверческая, церковная утварь поступила из Макариевского мон-ря. В 1854 г. к Ильинской ц. приписали 2 церкви в слободе Нов. Крупец, с 1846 г. действовавшие как единоверческие.

Попытка создать в 1852 г. единоверческий приход на Ветке оказалась безуспешной. Не удалось утвердить единоверие и в таких старообрядческих поселениях, как Дубовый Лог, Жгунская Буда, Тарасовка, Попсуевка, Нов. Мильча, Леонтьева слобода, Косицкая слобода.

10 июля 1876 г. Макариевский Добрушский единоверческий мон-рь был перенесен в урочище Чонки, вновь отстроен в 2 верстах от упраздненного в 1845 г. Чонского Успенского мон-ря и получил офиц. название Чонско-Макариевский Успенский единоверческий мон-рь; изменение местоположения было продиктовано экономическими соображениями: в Чонках была более удобная земля для ведения сельского хозяйства. В 1877 г. при мон-ре была основана Богоявленская ц., в 1887–1889 гг.— храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери. Штат мон-ря состоял из настоятеля, 5 иеромонахов, 2 иеродиаконов, монаха и 4 послушников. В соответствии с указом Синода от 23 дек. 1899 г. Чонско-Макариевский единоверческий муж. мон-рь 3-го класса был преобразован в православный жен. мон-рь 2-го класса (неединоверческий). В 1913 г. к Чонско-Макариевскому мон-рю был причислен находившийся в запустении бывш. Макариевский единоверческий мон-рь.

В июле 1912 г. был учрежден 1-й единоверческий приход на Ветке — ц. во имя вмч. Никиты в Косицкой слободе. Косицкий приход действовал на средства могилёвского Богоявленского братства.

Число последователей единоверия в Могилёвской губ. было невелико: в 1859 г.— 108 чел., в 1889 г.— 67, в 1895 г.— 96, в 1905 г.— 321, в 1910 г.— 6149, в 1914 г.— 2487 чел.

Католичество. Могилёв исторически являлся одним из центров Римско-католической Церкви в Российской империи (см. *Могилёвское католическое архиепископство*). В настоящее время в Могилёвской обл. зарегистрированы 23 общины Римско-католической Церкви и община греко-католиков.

Архиереи: Иосиф (Бобрикович; 1632–1635), Сильвестр (Косов; 1635–1647), *Игнатий* (*Оксенович-Старушич;* 1650), Иосиф (Кононович-Горбатский; 1650–1653), Иоаким (Диаконович; 1655–1657), Полоцкий еп. Каллист (Дорофеевич-Риторайский; 1657–1661), Мефодий (Филимонович; 1661–1669), Иосиф (Нелюбович-Тукальский; 1661–1663), Феодосий (Василевич; 1672–1678), Серапион (Полховский; 30 авг. 1698–1699), Сильвестр (Святополк-Четвертинский; 1707–1728), *Арсений* (*Берло;* 1730–1732), *Иосиф* (*Волчанский;* 1735–1742), Иероним (Волчанский; 1744–1754), свт. Георгий (Конисский; 1755–1795, с 1783 архиепископ), Афанасий (Волховский; 1795–1797), Иларион (Кондратовский; 1797), *Анастасий* (*Братановский-Романенко;* 1797–1805, с 1801 архиепископ), Варлаам (Шишацкий; 1805–1813, с 1808 архиепископ), Ириней (Фальковский; 1812–1813, в. у.), Даниил (Натток-Михайловский; 1813–1821, с 1816 архиепископ), архиеп. Иоасаф (Сретенский; 1821–1827), Павел (Павлов-Морев; 1827–1831), *Гавриил* (*Городков;* 1831–1837, с 1834 архиепископ), архиеп. *Смарагд* (*Крыжановский;* 1837–1840), *Исидор* (*Никольский;* 1840–1844, с 1841 архиепископ), Анатолий (Мартыновский; 1844–1860, с 1853 архиепископ), архиеп. *Евсевий* (*Орлинский;* 1860–1882), Виталий (Гречулевич; 1882–1885), Сергий (Спасский; 1885–1892), *Ириней* (*Орда;* 1892–1893), Евгений (Шерешилов; 1893–1896), Мисаил (Крылов; 1896–1904), Стефан (Архангельский; 1904–1911), Константин (Булычёв; 1911 — июнь 1922, с 1915 архиепископ), Мстиславский еп. Варлаам (Ряшенцев; июнь—июль 1922, в. у.); Нифонт (Фомин; 1922–1924), Никон (Дегтяренко; 1924–1927), Иоасаф (Шишковский-Дрылевский; 1927–1928), Феодосий Ващинский (1929, 1933), архиеп. сщмч. Павлин (Крошечкин; 1933–1935), *Александр* (*Раевский;* 1936), сщмч. *Иоасаф*

(*Жевахов;* 1936), архиеп. Филофей (Нарко; 1942–1944), архиеп. Максим (Кроха; 1989–2002), Софроний (Ющук; с 7 окт. 2002).

Монастыри. ***Действующие:*** Успенский Пустынский (мужской, в урочище Пустынки близ Мстиславля, основан в XIV в., с 1605 в унии, с 1839 православный, в 1925 упразднен, возрожден в 2003), Николаевский (женский, в Могилёве, учрежден в сер. 30-х гг. XVII в., с 1719 мужской, упразднен в 1754, возрожден в 1991 как женский).

Упраздненные: мстиславский Николаевский (мужской, в Мстиславле, известен с 1506, упразднен в 1877), могилёвский в честь Преображения Господня (мужской, в Могилёве, известен со 2-й пол. XVI в., перешел к униатам в 1618, с 1649 православный, закрыт в 1918), Мстиславский Онуфриевский при Натопе (мужской, на погосте Онуфрево (ныне с. Селец Мстиславского р-на), известен с XVI в., в 1730 занят униатами, с 1839 православный, упразднен в 20-х гг. XX в.), могилёвский Братский Богоявленский (мужской, в Могилёве, основан в 1619–1620, упразднен в 1928), Буйничский Свято-Духов (женский, в совр. с. Буйничи Могилёвского р-на, основан в 1633 как мужской, в 1798 приписан к могилёвскому Братскому мон-рю, в 1835 преобразован в женский, упразднен ок. 1925), Мстиславский Тупичевский Свято-Духов (мужской, в совр. урочище Тупичевщина близ Мстиславля, основан в 1641, в 1842–1877 приписан к мстиславскому Николаевскому мон-рю, в 1877 упразднен, в 1886 возобновлен как женский, приписной к Мазоловскому жен. мон-рю, с 1903 самостоятельный, упразднен в 1918), Мазоловский (Мазаловский) (женский, в современной дер. Мазолово Мстиславского р-на, основан в 1665 как Преображенский, в 1727 (или в 1743) захвачен униатами, с 1788 православный, в 1832 главный храм освящен в честь Вознесения Господня, мон-рь упразднен в 1925), Охорский (Вохорский) Преображенский (мужской, в совр. дер. Охорь Чериковского р-на, известен с 1669, с 1842 приписной к могилёвскому Братскому мон-рю, с 1911 самостоятельный, упразднен ок. 1917), шкловский Воскресенский (мужской, в Шклове, основан в 1702, упразднен в 1846), шкловский Успенский (женский, в Шклове, известен с 1720, упразднен в 1795), Белыничский в честь Рождества Пресвятой Богородицы (мужской, в мест. Белыничи (ныне поселок Могилёвской обл.), основан в 1877, в 1927 присоединился к григорианскому расколу, вскоре был закрыт).

Упраздненные (в границах М. е. до 1917): Борколабовский Вознесенский (женский, в совр. с. Борколабове Быховского р-на, основан в 1626, в 1835 приписан к Буйничскому мон-рю, в 1901 возобновлен как самостоятельный, закрыт в 1918), Добрушский Макариевский Никольский единоверческий (мужской, близ совр. пос. Рассвет Добрушского р-на, основан в 1844, в 1875 преобразован в скит, упразднен в 1907), Чонский Успенский единоверческий (мужской, на берегу р. Сож, существовал в 1844–1876), Чонский Успенский (женский, близ совр. дер. Чёнки Гомельского р-на, открыт в 1876 как мужской рядом с бывш. единоверческим мон-рем, в 1899 преобразован в женский, закрыт после 1917), Неклюдовская Борисоглебская пуст. (мужская, в совр. с. Неклюдове Толочинского р-на Витебской обл., основана в 1885, закрыта после 1917), Добрушский Макариевский Никольский единоверческий скит (женский, основан в 1913 в подчинении Чонского мон-ря, закрыт в 20-х гг. XX в.).

Ист.: *Соколов С. И.* История Могилёвской правосл. епархии с биографией всех бывших в ней архиереев от учреждения ее (1632 г.) до наст. времени // РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1757; Сведения, или Описания церквей Могилёвской епархии, учиненные калужского кафедр. собора прот. Симеоном Зверевым // Там же. Д. 1798.

Лит.: *Лобов М.* Ректоры Могилёвской ДС, проходившие эту должность до 1798 г., с кр. биогр. о каждом из них сведениями // Могилёвские ЕВ. 1896. № 4. С. 51–59; № 5. С. 71–79; № 6. С. 97–102; *он же.* История Могилёвской ДС за 1-й период ее существования (1759–1814 гг.) // Там же. № 17–36; 1897. № 1/2, 4/5–7, 10, 13, 14, 15; *он же.* Уездные и приходские училища, состоявшие в ведении Могилёвской ДС за 1-й период ее существования // Там же. 1897. № 16. С. 201–209; Могилёвская старина. Могилёв-на-Днепре, 1900–1903. Вып. 1–3; *Горючко П. С.* Мат-лы для истории архиерейского дома и мон-рей Могилёвской епархии кон. XVIII и нач. XIX ст. // Могилёвские ЕВ. 1902. № 21. С. 278–279; № 22. С. 296–306; № 23. С. 309–319; № 24. С. 325–333; *он же.* Мат-лы для истории воссоединения униатов в Белоруссии, 1780–1795 гг. // Там же. 1903. № 1/2. С. 8–15; *он же.* Из истории органов управления Могилёвской епархией кон. XVIII и нач. XIX в. // Там же. № 3. С. 36–40; № 5. С. 71–79; № 6. С. 85–97; № 7. С. 110–116; *он же.* Материалы для истории Могилёвской ДС 1752–1813 гг. и Гомельского ДУ 1781–1809 гг. Могилёв-на-Днепре, 1903; *Жудро Ф., свящ.* Варлаам (Шишацкий) // Могилёвские ЕВ. 1904. № 8–18; *он же.* К истории единоверия в Могилёвской епархии // Там же. 1905. № 3–5, 8, 10, 19; 1906. № 3–5; *Барнатый И. И.* 25-летие церковноприходских школ Могилёвской епархии: 1884–1909 гг. в историческом освещении. Могилёв-на-Днепре, 1910; *Мартос А.* Беларусь в ист., гос. и церк. жизни. Мн., 1990; *Кузьменко М., прот.* Магілёўская епархія ад часоў далучэння да Расіі да 1918 г. // Магілёўская даўніна. Магілёў, 1995. С. 73–91; 1997. С. 54–60; 1998. С. 63–68; 1999. С. 51–57; *Піскун Ю. А., Церашчатава В. В.* Магілеўская школа іканапісу // Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Магілёва. Мн., 1998. С. 75–76; *Пушкін І.* Узброены супраціў сталінскага рэжыму (20–30-я гг.) // Магілеўская даўніна. Магілеў, 1998; Беларускі правасл. каляндар, 2000. Мн., 1999. С. 132–135; *Кривонос Ф., свящ.* Правосл. архиереи-новомученики Могилёвской епархии довоенных лет // ЕжБК. 1999. С. 357–362; *Сысоева Л. Л.* Произведения Могилёвской школы иконописи XVII–XVIII вв. в собр. НХМ РБ // Паведамленні Нац. мастацкага музея Рэсп. Беларусь. Мн., 2008. Вып. 7. С. 221–228; *Борун Е. Н.* Функционирование правосл. мон-рей в пределах Могилёвской епархии в 1841–1917 гг. // Гісторыя Магілёва: Мінулае і сучаснасць: Зб. навук. прац. Магілёў, 2013. С. 44–48; *Восович С. М.* Миссионерская деятельность правосл. духовенства в Могилёвской епархии в кон. XIX — нач. XX вв. // Там же. С. 70–75.

В. Г. Пидгайко

«МОГИЛЁВСКИЕ ЕПАРХИА́ЛЬНЫЕ ВЕ́ДОМОСТИ», офиц. издание Могилёвской епархии, начавшее выходить в июле 1883 г. по инициативе Могилёвского и Мстиславского еп. *Виталия (Гречулевича).* Как и мн. др. епархиальные издания, «М. е. в.» разделялись на офиц. и неофиц. части с раздельными годовыми пагинациями. Особенностью журнала был разнобой в нумерации частей: напр., в 1888 г. № 1, 2/3, 4, 5, 6/7, 8 офиц. части соответствовали № 1/3, 4/5, 6/8 неофициальной части, а № 33–36 содержали только офиц. часть. По замыслу редакции, офиц. часть являлась «органом епархиального начальства», неофициальная – «органом местного духовенства» (От редакции // Могилёвские ЕВ. 1883. № 8. С. 170–172). С начала издания по 1904 г. журнал выходил 3 раза в месяц, в 1905–1917 гг.— 2 раза в месяц, издание неофиц. части прекратилось на № 6 (15 марта), офиц. части — на № 20 (15 дек.) за 1917 г.

Первые 20 лет журнал издавался силами Могилёвской ДС, редакторами офиц. и неофиц. частей были в 1883–1890 гг. преподаватель Д. И. Тихомиров (во время его отсутствия должность исполняли преподаватели И. И. Лукин, смотритель Могилёвского ДУ Е. И. Никольский (впосл. митр. Крутицкий *Евсевий*), И. П. Трусковский), в 1890–1902 гг. И. К. Пят-

ницкий (должность исполняли также Ф. А. Жудро, Н. И. Шелепин, Лукин). С 1903 г. в семинарии редактировалась только неофиц. часть, редакторами были в 1903–1912 гг. Пятницкий, в 1912–1917 гг. А. Малевич. Редактирование официальной части с 1903 г. было передано в консисторию, ее редакторами были секретари консистории: в 1903–1908 гг.— В. В. Добровольский, в 1908–1917 гг. П. Н. Сахаров (в 1908 и 1911 неск. номеров редактировал временно исполнявший обязанности секретаря В. И. Огородников). С 15 апр. по 15 нояб. 1917 г. вместо неофициальной части «М. е. в.» выходил 2-недельный религиозно-нравственный ж. «Воскресение», всего выпустили 13 номеров, редакторами были председатель Богоявленского братства еп. (впосл. архиеп. Пермский) *Варлаам (Ряшенцев)*, Малевич, Д. И. Довгялло.

В соответствии с программой издания, утвержденной Синодом, в офиц. части помещались: Высочайшие указы и повеления по духовному ведомству; указы и распоряжения Синода и местного епархиального начальства; известия о высочайших наградах и изъявления благословения и благодарности от Синода и епархиального начальства; сообщения о переменах в личном составе местных учреждений духовного ведомства; журналы епархиальных и окружных съездов духовенства; извлечения из годичных отчетов о деятельности консистории, духовной семинарии, духовных уч-щ и церковноприходских школ; разрядные списки духовной семинарии и духовных уч-щ; объявления о вакансиях, времени созыва епархиальных съездов и темах заседаний, постройках и подрядах по духовному ведомству, пожертвованиях и т. п. (1883. № 6. Ч. офиц. С. 48–50). В офиц. части также печатались определения Сената и др. гос. учреждений, касавшиеся духовного ведомства; циркуляры министра народного просвещения, относившиеся к церковноприходским школам; журналы общих собраний, годовые отчеты и именные списки членов Могилёвского Богоявленского братства; извлечения из журналов учебного комитета при Синоде; маршруты обозрения архиереями церквей епархии и маршруты крестных ходов; журналы собрания правления духовной семинарии; отчеты епархиального училищного совета; учебные программы, сообщения о наложенных взысканиях; финансовые отчеты и ведомости и др. Вскоре после начала выхода «Церковных ведомостей» (1888), «получаемых каждым причтом», публикация в «М. е. в.» «общих распоряжений высших правительственных инстанций... за некоторыми исключениями» была признана излишней (От редакции // 1893. № 22. С. 385–387).

В неофиц. части в соответствии с заявленной программой помещались нравственно-назидательные и церковно-практические (богослужебные, календарные, канонические, о случаях из пастырской практики, посвященные обличению сектантства, раскола и безверия) статьи и заметки, материалы о церковноприходских школах, отклики на события политической и общественной жизни, большинство которых перепечатывались из столичных и церковных и светских журналов др. епархий, проповеди и поучения, церковно-исторические и краеведческие материалы. Практически в каждом номере появлялась одна или неск. авторских публикаций (статей, выступлений, бесед), много мелких заметок, обыкновенно объединенных в рубрики: в 80–90-х гг. XIX в.— «По вопросам пастырской практики», «Народное образование», «Летопись текущих событий», «Иноепархиальные распоряжения», «Библиография», «Извещения», «Смесь», «Гигиенические заметки»; в последующие годы — «Церковно-школьная жизнь», «Летопись епархиальной жизни», «Церковноприходские летописи», «Хроника архиерейских служений», а также объявления, таблицы банковских билетов и др.

Проповеди, поучения и речи, опубликованные в «М. е. в.», были произнесены правящими архиереями, ректорами семинарии: архим. Сергием (Соколовым), архим. Тихоном (Морошкиным), архим. св. *Митрофаном (Краснопольским)*, прот. Николаем Зефировым, местными священниками Иоанном Туторским и Павлом Квятковским, а также преподавателем С. Д. Городцовым (впосл. митрополит Новосибирский и Барнаульский Варфоломей), значительная их часть посвящена событиям епархиальной жизни.

Среди оригинальных богословских и церковно-публицистических статей можно отметить «Православное учение о почитании святых икон и другие соприкосновенные с ним истины православной веры» еп. Сергия (Спасского) (1886. № 27–36), его же агиографические труды (1890. № 22. С. 223–232; № 23/24. С. 253–263), «Пастырь-проповедник по св. Иоанну Златоусту» Городцова (1891. № 30/31. С. 343–372).

Среди церковно-исторических статей интересен «Очерк истории Киевской митрополии в период времени отдельного ее существования от митрополии Московской» Пятницкого (1890. № 33. С. 499–506; № 34/35. С. 529–544; № 36. С. 567–575; 1891. № 1/2. С. 6–18; № 3. С. 45–51; № 4/5. С. 59–64; № 6. С. 69–74; № 7. С. 83–90; № 8. С. 97–102).

Непреходящее значение для изучения церковной и общей истории Могилёвской епархии и Белоруссии имеют многочисленные статьи и публикации документов краеведческого характера, как общие, напр., «Из истории Православия и братской школы в Могилёве» архим. Сергия (Соколова) (1885. № 1. С. 8–12; № 3. С. 47–58; № 4. С. 73–84; № 5. С. 110–118; № 6. С. 133–138), «Борьба за Православие в Могилёвском крае в период сиротства могилёвской паствы (1596–1632)» А. А. Скворцова (1885. № 11. С. 251–260; № 15/16. С. 345–353; № 17. С. 379–388), «История Могилёвского Богоявленского братства» иеродиак. Василия (Жудро) (1889. № 29. С. 451–456; № 30/31. С. 468–476; № 34/35. С. 533–549; 1890. № 1/2. С. 1–15; № 3/4. С. 33–41; № 5. С. 55–59; № 10/11. С. 69–77; № 12/15. С. 85–101; № 16. С. 119–131; № 17/18. С. 135–146; № 19. С. 174–179), так и множество частных, среди которых надо отметить серию исторических статей И. М. Петропавловского: «Феодосий Василевич, еп. Могилёвский» (1887. № 32–35), «Исторические сведения о состоянии Православия в Могилёвской епархии после смерти еп. Могилёвского Феодосия Василевича (с 1678 по 1699 г.)» (1888. № 1/3. С. 1–11; № 11. С. 83–93), «Серапион Полховский, еп. Могилёвский» (1888. № 16/17. С. 167–176), «Сильвестр II, кн. Святополк-Четвертинский, еп. Могилёвский, и состояние при нем Православной Церкви в Могилёвской епархии» (1889. № 1/6. С. 4–10; № 7. С. 23–30; № 8. С. 45–50; № 9. С. 65–72; № 10. С. 85–96; № 11/12. С. 115–126; № 13. С. 145–151; № 14/15. С. 165–170; 1890. № 23/24. С. 263–270; № 25.

С. 292–298; № 29/30. С. 391–396; № 31/32. С. 459–464).

На документах из местных архивов и воспоминаниях священнослужителей основана публикация «Архипастыри Могилёвские, с краткими биографическими о каждом из них сведениями» Тихомирова (1887. № 23. С. 376–393), а также биографии Могилёвских архиереев: свт. *Георгия (Конисского)* (Мат-лы для биографии архиеп. Георгия Конисского // 1902. № 1/2. С. 11–22); Афанасия (Волховского) (Афанасий Вольховский, еп. Могилёвский и Полоцкий // 1902. № 5. С. 79–90; № 6. С. 101–115; № 7. С. 121–125), Илариона (Кондратковского) (Иларион Кондратковский, еп. Могилёвский и Полоцкий // 1902. № 3. С. 37–47); Анастасия (Братановского-Романенко) (1885. № 31. С. 745–758; 1887. № 28/29. С. 471–481); Анатолия (Мартыновского) (Анатолий (Мартыновский), архиеп. Могилевский // 1889. № 26/27. С. 395–409; № 28. С. 431–439); Евсевия (Орлинского) (1883. № 9, 10, 15, 16); Виталия (Гречулевича) (1885. № 15/16. С. 331–336).

Источниковедческий характер имеют статьи, посвященные учебным заведениям епархии: «Столетие существования Могилёвской Духовной семинарии» Тихомирова (1885. № 28/29. С. 651–661), «Материалы для истории Могилёвской ДС 1780–1800 гг.» (1901. № 34. С. 481–490), «Учителя Могилевской Духовной семинарии: Биогр. мат-лы для времени 1765–1808 гг.» (1903. № 30. С. 433–436; 1904. № 1/2. С. 16–30; № 3. С. 38–43; № 4. С. 57–65; № 5. С. 78–86; № 6. С. 95–101; № 7. С. 115–119), «К истории уездных и приходских училищ Могилёвской епархии до 1810 г.» (1909. № 10. С. 373–377; № 11. С. 399–406) П. С. Горючко, «Исторический очерк Могилёвского женского духовного училища» Скворцова (1884. № 20, 21), «Очерки из истории Мстиславского уездного духовного училища» С. С. Уклонского (1887. № 5/6, 8, 10); мон-рям и святыням: «Тупичевский монастырь» П. Полубинского (1884. № 16. С. 316–321), «Охорский Преображенский монастырь» В. Сабинина (1889. № 21. С. 309–314), «Чонско-Макарьев единоверческий монастырь» [аноним.] (1889. № 22/23. С. 327–332), «Тупичевский монастырь» Пятницкого (1889. № 14/15. С. 170–184; № 16. С. 232–239), «Оршанские мужские монастыри — Покровский 3-классный и приписной к нему Богоявленский Кутеинский» архим. Платона (1889. № 19/20. С. 291–297; № 24. С. 357–361), «Оршанский Кутеенский женский монастырь» Л. М. Ржевусского (1889. № 32. С. 496–502), «К истории Спасского монастыря в Могилёве» (1891. № 1/2. С. 18–23), «Спасский монастырь в Могилёве» (1891. № 27. С. 291–299; № 28/29. С. 303–306), «Архиерейский дом в Могилёве» (1891. № 32. С. 381–385; № 33. С. 397–403; № 34. С. 419–425; № 36. С. 469–473; 1892. № 1, 8) и «Иоиль Труцевич, первый игумен Кутеинских монастырей» (1891. № 8. С. 102–106; № 9. С. 119–134; № 10/11. С. 148–153), «Белыничская чудотворная икона Божией Матери» (1883. № 13. С. 255–259) и «Белыничский монастырь и чудотворная в нем икона» (1885. № 33. С. 803–807), «Сведения о Тупичевской чудотворной иконе Божией Матери» архим. Иоанникия (1885. № 18/19. С. 404–411), «Чудотворная икона Божией Матери в Могилёвском Братском монастыре» иеродиак. Василия (Жудро) (1892. № 8. С. 115–117).

Во многих случаях из-за утраты в последующие годы оригиналов приобрели значение первоисточника опубликованные в «М. е. в.» церковно-исторические документы: составленный в 1747 г. еп. *Иеронимом (Волчанским)* «Реестр монастырей и церквей Греко-Российской веры, в разные времена на унию насильно отнятых» (1889. № 14/15. С. 184–195), «Материалы по истории Могилёвской епархии» (1890. № 20/21. С. 200–212; № 25. С. 306–311; № 29/30. С. 434–439; № 31/32. С. 474–480; 1891. № 20. С. 220–223; № 28/29. С. 322–327), собранные Горючко «Материалы для истории церквей Могилёвской епархии кон. XVIII и нач. XIX ст.» (1902. № 12/13. С. 176–182; № 14), «Материалы для истории воссоединения униатов в Белоруссии 1780–1795 гг.» (1903. № 1/2. С. 8–15) и «Документы к истории Могилёвской Духовной семинарии 1758–1810 гг.» (1907. № 20–24).

Картину местной религиозной жизни дополняют этнографические статьи: «Суеверия простого народа и борьба с ним пастырей» свящ. С. Бекаревича (1884. № 1. С. 1–10), «О суевериях и предрассудках в современной народной жизни» В. Сальского (1887. № 24–27), а также «корреспонденции с мест».

В качестве приложений к «М. е. в.» были изданы дидактические и методические материалы для народных и церковноприходских школ; отчеты о состоянии и деятельности Об-ва вспомоществования нуждающимся воспитанникам Могилёвской ДС (1905–1914), Могилёвского правосл. Богоявленского братства (1905–1914), учебных заведений епархии, Миссионерского об-ва; журналы, постановления съездов и собраний духовенства и др.

В 1924–1927 гг. в Могилёве издавался обновленческий «Белорусский православный вестник». Офиц. епархиальное издание было возобновлено в 1990 г. в виде рубрики «Известия по Могилёвской епархии» на страницах еженедельной областной газ. «Могилёвские ведомости» (№ 1–9), с 1991 г. выходят «Духовно-просветительное и информационное издание Могилёвской епархии», первоначально в виде газеты, с 2002 г. в виде журнала.

Лит.: *Андреев.* Христианская периодика. № 106, 412; *Чистяков П. А., свящ.* Церковно-краевед. проблематика епарх. ведомостей, издававшихся в Беларуси во 2-й пол. XIX и нач. XX ст.: Канд. дис. / Минская ДС. Жировичи, 2004. Ркп.; *Опиок Т. В.* «Могилёвские ЕВ» о событиях 1905 г. в России // Веснік Магілеўскага дзяржаўнага ўн-та. 2005. № 2/3(21). С. 13–18; *она же.* «Могилёвские епархиальные ведомости» о событиях русско-японской войны 1904–1905 гг. // Романовские чт.: Сб. тр. междунар. науч. конф. Могилёв, 2005. С. 91–94; *Шимолин В. И.* У истоков белорус. печати: Епарх. ведомости 2-й пол. XIX — нач. XX в. Мн., 2010.

Прот. Александр Троицкий

МОГИЛЁВСКИЙ БРА́ТСКИЙ В ЧЕСТЬ БОГОЯВЛЕ́НИЯ МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ, находился в г. Могилёве. Основан в 1619–1620 гг. Обитель тесно связана с Могилёвским Крестоносным православным братством, первоначально организованным при могилёвском Спасском муж. мон-ре по инициативе священников и мирян, получивших на это грамоту 21 марта 1597 г. (*Копысский.* 1975. С. 162). Возникнув сразу после заключения *Брестской унии* 1596 г., братство имело непростые отношения с королевской властью, которые усугублялись проводимой ее представителями церковной политикой. 9 окт. 1618 г. одним из решительных действий братчиков и могилёвских мещан, к-рых поддерживал письмами настоятель *вильнюсского в честь Сошествия Святого Духа на апостолов мужского монастыря* архим. *Мелетий (Смотрицкий),* стал запрет

на въезд в город полоцкого униат. еп. *Иосафата (Кунцевича)*. В 1620 г. священники заявили ему об отказе совершать богослужения в церквах Могилёва, перешедших униатам, из-за этого «дети без крещения от сего свету отходят» (*Мелешко*. 1988. С. 215–217). Учитывая дискриминационные законы Речи Посполитой в отношении православных, М. Б. м. мог быть устроен только на частной территории, которая была выкуплена под застройку в центре Могилёва. Формально земля стала принадлежать авторитетному землевладельцу кн. И. Б. Огинскому. Еще 4 июня 1619 г. он «внес в Виленские трибунальные книги свой дарственный фундуш на имя Виленского братства». Братству покровительствовали некоторые представители правосл. магнатского рода Воловичей. В трибунальном суде кн. Огинский официально передал права на выкупленную землю братству, лишившемуся своего центра — могилёвского Спасского мон-ря, обладавшего большими налоговыми привилегиями и правом сбора денег за перевоз на р. Днепре. Такое юридическое решение обеспечивало защиту в суде основателей М. Б. м. от возможных имущественных притязаний униатов. Добившись выгодного для себя постановления суда польского кор. *Сигизмунда III Вазы*, униаты еще 22 марта 1619 г. получили грамоту, по которой братчики и др. правосл. жители Могилёва остались без храмов, отданных в собственность униатам.

В письме от 12 марта 1622 г. литов. канцлер Л. И. Сапега предложил полоцкому униат. еп. Иосафату (Кунцевичу) из-за сложившейся ситуации вернуть православным их церкви, но это пожелание не было принято (Там же. С. 217–220). В 1623 г. инстигатор Великого княжества Литовского (ВКЛ) обращал внимание кор. Сигизмунда III Вазы на то, что «рада Могилёва сумела приобрести привилегию, по которой ей разрешалось выкупать дома и участки, принадлежавшие шляхте, боярам, духовенству, пушкарям, издавна относившимся к юрисдикции замка» (*Копысский*. 1975. С. 123–124).

В эти тяжелые годы наставниками могилёвских братчиков выступили представители *Виленского православного Свято-Духовского братства*, самого влиятельного в Речи Посполитой. С представителями



Могилёвский Братский мон-рь в честь Богоявления. Гравюра В. М. Вощанки. Фрагмент титульного листа из кн. «Жития святых» (Могилёв, 1702)

Виленского и Львовского правосл. братств могилёвцы поддерживали связи еще с кон. XVI в. Учитывая свою стесненность в совершении богослужений, жестокое преследование православных священников, запрет строить и ремонтировать церкви в Полоцкой епархии и другие ограничения, касавшиеся православных, послы могилёвского братства добились того, что 19 мая 1620 г. возвращавшийся домой из Москвы через земли Речи Посполитой Иерусалимский патриарх *Феофан III* выдал им в Киеве благословенную грамоту на организацию М. Б. м. и уже существовавшее училище (*Жудро*. 1890. С. 34–42).

Развитию М. Б. м. способствовали события осени 1632–1633 гг. Сначала братчики добились привилея от нового польского короля и Литовского вел. кн. *Владислава IV Вазы*, который в период своей элекции, нуждаясь в поддержке православных магнатов и шляхты, охотно подтверждал их права и выдавал новые привилеи, напр. передал православным 4 церкви в Могилёве. 3 марта 1633 г. братия монастыря получила разрешение печатать книги для нужд новых православных школ (АСЗР. Т. 2. № 34. С. 45–46); прежняя школа братчиков была захвачена униатами еще в 1624 г. (*Жудро*. 1890. С. 49; *Мелешко*. 1988. С. 223).

В 1633 г. К-польский патриарх *Кирилл I Лукарис*, ранее преподававший в Острожской академии по приглашению кн. К. К. Острожского, пожаловал братчикам ставропигию на М. Б. м., что было нелишним в период фактического отсутствия власти правосл. епископов в Речи Посполитой (АСЗР. Т. 2. № 35. С. 47–48). Однако митр. Киевский свт. *Петр (Могила)*, опасаясь политических последствий, грамотой от 4 нояб. 1634 г. запретил братчикам дальнейшее устройство М. Б. м., разъясняя им, что нельзя ставить в обители архимандрита без епископского благословения (Там же. № 39. С. 54). При этом архиерей в др. послании от 4 нояб. 1634 г. просил братчиков оказать ему материальную помощь, необходимую для проведения реставрационных работ в киевском Софийском соборе (Там же. № 38. С. 52–53). Митр. Петр (Могила) уступил просьбам братчиков о дальнейшем устроении монастыря лишь 15 июля 1635 г., когда посетил Могилёв (Там же. № 43. С. 57–60).

2 мая 1635 г. Виленское правосл. братство формально уступило обитель Могилёвскому правосл. братству (Там же. № 40. С. 54–55). 1 авг. 1636 г. в М. Б. м. был освящен собор



Собор в честь Богоявления. 1633–1636 гг. Фотография. Ок. 1900 г.

в честь Богоявления (1633–1636). Впосл. в нем устроили приделы в честь Сошествия Св. Духа на апостолов и Рождества Пресв. Богородицы. По мнению исследователей, этому храму, построенному в стиле раннего барокко, близки по архитектуре городские Покровская и Успенская церкви, а также Никольский собор *могилёвского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* (*Кацер М. [С.]* Архитектура г. Могилёва // Изв. АН БССР. 1948. № 6. С. 52). Московский стольник П. А. Толстой, прибывший в Могилёв

30 марта 1697 г., отметил сходство Богоявленского храма с минским Петропавловским собором. В монастырском соборе «8 столпов, около шти столпов зделаны хоры. Строение в той церкве изрядной резной работы золоченое. Та церковь вся подписана стенным письмом изрядным, иконостас резной, золоченой, великой, изрядной работы». Стольник писал, что во время Страстной недели «в той церкве иконостас весь и святыя иконы завешены были крашениною вишневою, и по той крашенине писаны Страсти Христовы живописным добрым писмом». Служба в храме «отправляется греческаго обыкновения зело чинно, святыя иконы у столпов изрядных писем и зело богатым украшением убраны» (Путешествие. 1992. С. 11–12).

Каменная 3-апсидная 10-столпная крестово-купольная базилика имела 8-гранные барабаны и купола, установленные в 1700 г., а также 3 башни. Ярусная композиция первоначального фасада завершалась 2 башнями и фигурным фронтоном между ними. В храме был установлен деревянный резной иконостас. В 1755 г. его оклад был выполнен из серебра могилёвским чеканщиком Петром Слизиком. Начало строительства благословил новый Могилёвский, Мстиславский и Оршанский еп. *Сильвестр (Косов),* выходец из Львовского правосл. братства.

При 1-м настоятеле архим. Варлааме (Половке; 1634–1639) в М. Б. м. был принят общежительный устав, заведен синодик. Территория обители увеличилась благодаря новым вкладам, пожертвованиям и передаче во владение братии смежных участков представителей местной правосл. знати. Так, кнг. Е. Б. Корсак, вдова кричевского и олучицкого старосты кн. Б. И. Соломерецкого, 29 окт. 1618 г. продала правосл. членам магистрата Могилёва дом «с пляцем, з будованем у улицы великой Шкловской», а полученные 400 коп литов. грошей передала в мон-рь. Известны пожертвования кн. Огинского, мстиславского подкомория пана Б. В. Стеткевича-Завирского и его жены кнг. Е. Б. Соломерецкой (АСЗР. Т. 2. № 26. С. 26–27; № 37. С. 49–51; № 45. С. 61–64), к-рые еще ок. 1626 г. выступали как фундаторы *оршанского Кутеинского в честь Богоявления монастыря* (*Жудро.* 1890. С. 44–45, 53–55). На полученные средства был построен монастырский двор (вдоль Шкловской ул.) с деревянными кельями и домом настоятеля. В 1636–1638 гг. в обители работал видный белорус. печатник *Сильвестр Соболь,* в кон. XVII — нач. XVIII в.— Максим *Вощанка.* Учителями в братской школе служили приглашенные преподаватели из Киева и Полоцка (напр., студент С. А. Косович), а также местные жители «Тимофей Грибач, Павел, Константин, Афанасий Стрелецкий, учивший лат. языку, Федор Тарасович, Игнатий и др.». М. Б. м. посещал брестский игум. св. *Афанасий (Филиппович)* (Там же. С. 60; *Мелешко.* 1988. С. 223).

В М. Б. м. вслед за первыми попечителями появились и др. крупные вкладчики. Так, напр., в 1633 г. обитель получила «по завещанию земян Оршанского повета на вечное время шесть волок земли, несколько огородов с садами и крепостными». Могилёвские мещане Иван Степанович и Харко Ескович подарили настоятелю 2 волоки земли. В 1635 г. мещане Андрей Карпович Рослин, Авдей Авдеевич и Овтушко Устинович Широнос отдали в распоряжение монастыря 5 волок. В 1637 г. мещане передали в М. Б. м. свои земельные участки и дома с усадьбами (*Мелешко.* 1988. С. 196). К 1637 г. М. Б. м. владел в городе 3 домами, 7 земельными участками, 11 волоками пахотной земли, «броваром» и несколькими огородами. В 1638 г. земли и имущество М. Б. м. существенно увеличились. Мещанин Т. Г. Ко́зел подарил обители «добра свои... пляц з садом и стайнею лежачий тут в месте млгилевском над озером», а также «другий пляц з садом лежачий в месте... так теж бровар з лисцем, котлом пивным и всем начинем, до вареня пива належачим, и с колодезем над озером, под горою» (Там же. С. 161). В период с 1634 по 1641 г. от вкладчиков в М. Б. м. поступило 9 домов с усадьбами, 4 земельных участка, «до 22 волок земли, из них шесть волок с поселенными крестьянами и более шести волок лесу» (Там же. С. 224).

До 8 июня 1643 г. напротив М. Б. м. был основан «паненский» мон-рь, в котором не было церкви. Киевский митр. Петр (Могила) предоставил монахиням право продажи изготовляемых ими просфор и свечей на территории обители и в др. местах. К 1648 г. часть сестер была переселена в могилёвский Никольский мон-рь (*Жудро.* 1890. С. 55). Но жен. мон-рь при М. Б. м. действовал до 1797 г., когда, несмотря на просьбы и протесты, его закрыл еп. Афанасий (Там же. С. 84).

В нач. 1650 г. положение братчиков улучшилось после январских переговоров Киевского митр. Сильвестра (Косова) с новым польским кор. *Яном II Казимиром* Вазой, разрешившим вернуть православным могилёвцам «церковь святаго Спаса, монастыр с приходами». В сент. 1654 г. при посредничестве братчика К. Ю. Поклонского и его сторонников могилёвцы открыли ворота города рус. войскам (Там же. С. 65–67). 4 сент. 1656 г. братчики получили благодарственное послание Киевского митр. Сильвестра (Косова) (АСЗР. Т. 2. № 52. С. 78). 6 дек. 1657 г. могилёвский воевода И. В. Бутурлин получил грамоту от патриарха Московского и всея Руси *Никона,* который по просьбе братчиков запретил монахам М. Б. м. держать в городе корчму, в которой они «безчинствуют и продают вино» (Там же. № 53. С. 79). В сер. XVII в. в М. Б. м. была возведена небольшая теплая каменная ц. во имя ап. Иоанна Богослова, а в 1657 г. начато строительство 4-ярусной колокольни (башни-звонницы), на которую в 1686 г. установлен колокол. Позднее к ней с одной стороны был пристроен каменный дом с погребами и амбарами, а с другой — деревянный дом и 6 каменных лавок.

В 1661 г. насельники и братчики отказались впустить в город еп. *Иосифа (Нелюбовича-Тукальского)* и вместе со своим игум. Севастианом (Комаром) поддержали московского кандидата на кафедру еп. Мефодия (Филимоновича). Однако большинство могилёвских мещан были против их действий (*Жудро.* 1890. С. 68). Обитель сильно пострадала во время восстания жителей Могилёва против русской администрации в 1661 г., а также от действий швед. оккупационных войск в 1708 г., которые полностью разграбили М. Б. м., забрав из него более 150 серебряных предметов церковной утвари. Ущерб монастырю нанесли городские пожары 1664, 1666, 1748, 1810 и 1850 гг., после которых проводились масштабные реставрационные работы.

В 1669 г. с разрешения короля в М. Б. м. при Иоанно-Богословской ц. было организовано т. н. Младшее

братство. Его членами могли становиться неженатые мужчины и незамужние женщины, к-рые «делали по возможности между собою складки денежныя на церковныя той церкви надобности». Члены Младшего братства имели свою казну, самостоятельно избирали «отдельных старост, подстарост и шафарей» (Там же. С. 68–69). В 1676 г. была возрождена типография, в 1682 г.— школа. В XVII–XVIII вв. большую роль в управлении М. Б. м. играли старшие братчики. Они контролировали доходы и расходы обители, занимались благотворительностью и просвещением, финансировали ремонт Богоявленского собора, оплачивали деятельность уч-ща, госпиталя и типографии.

17 дек. 1692 г. митр. Киевский и Галицкий *Варлаам (Ясинский)* уведомил братчиков о том, что посылает в Могилёв иеромонахов Иосифа (Палемяка) и Товию (Петрашко), к-рые должны выяснить причины конфликтов среди братии, т. к. «все тамошнее Крестоносное братство, испокон веков» славилось «своим православием» (АСЗР. Т. 2. № 60. С. 87–88).

10 дек. 1701 г. польск. король и Литовский вел. кн. Август II Сильный Саксонский по просьбе братчиков подтвердил привилей 1676 г. кор. Яна III Собеского об организации при Богоявленском храме типографии «для свободного печатания всякаго рода Польских и Русских книг». Противящимся ее организации грозил штраф в одну тысячу коп литов. грошей (Там же. № 63. С. 93–94). В изданной в типографии «Книге житий святых» (1702) была напечатана гравюра с изображением Могилёва, в центре к-рого находился М. Б. м. (вид со стороны Шкловского предместья). 11 янв. 1725 г. братчики выдали специальную грамоту своему старосте П. А. Асейевичу, в которой было подтверждено, что он уполномочен от их имени искать словолитчика для братской типографии, находившейся в М. Б. м. (Там же. № 67. С. 101).

22 июня 1707 г. могилёвский войт Феофил Девульский передал мон-рю и братству большую территорию в городе, ранее состоявшую из отдельных участков. Они находились в Перекрестной сотне, и «границами их служат: с одной стороны межа господина Даниила Сапоцкого, с другой — плац и дом Раковскаго, арендуемые ныне господином Павлом Лапицким; с других сторон границами служат: нижняя улица Перекрестная и другая улица, идущая на горе под валом». Девульский отмечал, что они составляют «одно целое», где теперь размещены «строение с пивоварнею, со всею принадлежащею к ней посудою кроме котла, и там же разведен сад». На этой земле в память об убиенном сыне Кирилле Девульский выстроил малую каменную ц. во имя св. Онуфрия, к-рая также переходила в собственность братчиков с условием, что в ней продолжало совершаться «заупокойное служение и ежегодно праздновался день св. Онуфрия 12-го июня по старому стилю»,— еще в 1704 г. вкладчик получил благословение митр. Варлаама (Ясинского) на постройку церкви. При этом Девульский оговаривал свое право использовать передаваемое имущество вплоть до смерти (Там же. № 65. С. 95–99).

Ок. 1725 г. у властей М. Б. м. возник конфликт с Могилёвским еп. *Сильвестром* (Четвертинским), отказавшимся утвердить настоятелем обители кандидата братчиков игум. Климента (Пигаревича). Архиерей стремился подчинить М. Б. м. и братство своей власти и назначить для управления ими своего игумена. Действия еп. Сильвестра поддержал рус. резидент Игнатий Рудаковский. Защищая свою ставропигию, братчики обратились к кор. Августу II Саксонскому, к-рый поддержал их требования. 18 окт. 1725 г. он выдал братчикам королевскую грамоту (Там же. № 68. С. 102–103). Однако против братчиков был архидиак. Каллист Заленский, к-рый поспособствовал удалению из М. Б. м. в Черниговскую епархию игум. Климента и лишению его права священнослужения. Заленский препятствовал церковным службам братчиков и не допускал в М. Б. м. городских священников. Фактически захватив власть в Могилёвской епархии, он надеялся стать преемником престарелого еп. Сильвестра (Четвертинского; † 14 февр. 1728). Зимой 1727/28 г. Заленский захватил в М. Б. м. епископский архив и способствовал назначению наместником обители минского игум. Гедеона (Шишки). Архидиакон предпринял попытку своего избрания во епископа не в Могилёве, а в Мстиславле, не имея благословения ни от Киевского митр. *Варлаама (Ватоновича)*, ни от ставропигиальных братств. 26 июня 1728 г. братчики составили инструкцию для своих послов, к-рых они собирались отправить в Киев для подачи жалобы на действия Заленского. 8 сент. 1729 г. митр. Варлаам (Вонатович) назначил, а 30 янв. 1730 г. утвердил епископом Могилёвским *Арсения (Берло)*, бывш. настоятеля киевского *Межигорского в честь Преображения Господня монастыря*. 10 марта 1730 г. архидиак. Каллист спровоцировал выступление братчиков и горожан против еп. Арсения. В итоге королевским манифестом 29 июля 1730 г. еп. Арсению (Берло) было запрещено служить на Могилёвской кафедре. Т. о., вопрос о власти в М. Б. м. остался открытым. Лишь в 1732 г. архидиак. Каллист был наказан и затем сослан в Сибирь.

2 окт. 1744 г. Могилёвскую епархию возглавил еп. *Иероним (Волчанский)*, к-рому пришлось противостоять серьезным нападкам католиков и униатов (Там же. № 68–70. С. 102–112; *Чистович И. А.* Очерк истории Западнорус. Церкви. СПб., 1884. Ч. 2. С. 61–69; *Жудро*. 1890. С. 81–82). 21 июля 1748 г. Смоленский и Дорогобужский еп. *Гедеон (Докукин)* обещал помочь братчикам и доставить им строевой лес, чтобы отремонтировать пострадавшие в пожаре постройки (АСЗР. Т. 2. № 71. С. 113). В 1755 г. М. Б. м. впервые посетил новоизбранный еп. Могилёвский и Мстиславский свт. *Георгий (Конисский)*, возглавивший служение литургии в монастырском соборе. В 3-й четв. XVIII в. в Могилёве усилилось религ. и экономическое притеснение правосл. мирян и монашествующих, нарушались их законные привилегии. В 1765 г. еп. Георгий (Конисский) был вынужден жаловаться польскому кор. Станиславу Августу II Понятовскому на ухудшение положения православных (Там же. № 77. С. 131–135). До 1798 г. заметную адм. роль среди братчиков в управлении М. Б. м. играл староста, избираемый ими на 3 года, а настоятель обители занимался лишь духовными вопросами.

Положение М. Б. м. улучшилось в 1772 г., после 1-го раздела Речи Посполитой, когда Могилёв вернулся в состав Российского государства. В 1798 г. по штатам М. Б. м. был отнесен к числу третьеклассных, в нем была учреждена архимандрития, игум. Иоасаф возведен



Могилёвский Братский мон-рь в честь Богоявления. Фотография. 1909 г.

в сан архимандрита. В 1798–1835 гг. к М. Б. м. был приписан *Буйничский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов монастырь*. Из-за сильного пожара 1810 г. и по причине боевых действий в ходе русско-французской войны 1812–1815 гг. долгое время не восстанавливались монастырские соборы: Богоявленский — до 1805 г., Иоанно-Богословский — до 1828 г. В 1828 г., при настоятеле архим. Гаврииле (1827–1829), после прошения Могилёвского еп. Павла (Павлова-Морева), указом имп. *Николая I Павловича* М. Б. м. был возведен во 2-й класс, что способствовало улучшению материального положения обители. М. Б. м. получил право на расширение церковного землевладения и получение ежегодно из гос. казначейства 3,5 тыс. р. В 1842 г., при настоятеле архим. Леониде (Зарецком) (1836–1843), М. Б. м. был внесен в число обителей 1-го класса. Несколько архимандритов позднее были хиротонисаны: 10 янв. 1843 г. Леонид (Зарецкий) — во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии, 21 авг. 1866 г. *Павел (Доброхотов)* — во епископа Вологодского и Великоустюжского, 22 авг. 1871 г. Палладий (Ганкевич) — во епископа Выборгского, викария С.-Петербургской епархии, 15 февр. 1920 г. св. *Серафим (Самойлович)* — во епископа Угличского, викария Ярославской епархии.

13 февр. 1883 г. Синод принял решение о восстановлении Могилёвского правосл. братства (*Восович*. 2009. С. 19), которое 19 окт. 1897 г. во многом способствовало открытию Гомельского отд-ния, 8 марта 1898 г.— Мстиславского отд-ния Могилёвского братства.

Накануне первой мировой войны в М. Б. м. проживали 37 монахов. В 1918 г. обитель была закрыта, а в 1928 г. прекратилось богослужение в монастырских храмах. В 1929 г. в одном из частных домов на окраине Могилёва бывший настоятель игум. Митрофан (Туров), иеромонахи Тихон (Савченко) и Арсений (Томашёв) организовали подпольный мон-рь, членами которого позднее стали бывший настоятель Белыничского муж. мон-ря архим. Марк (Сидляр), киевские иеромонахи Иларион (Подопригорье) и Иринарх (Жабыко). В 1936 г. мон-рь был ликвидирован, монахи осуждены на различные сроки заключения. В 1941 г., во время ожесточенной обороны г. Могилёва от немецко-фашистских войск, зданиям на территории М. Б. м. был нанесен большой ущерб, сохранились лишь стены соборов и колокольня. В 1945 г. комиссия Управления по делам архитектуры при Совете министров БССР после осмотра территории обители приняла решение об их восстановлении и реставрации. Однако из-за недостатка финансирования после 1952 г. остатки строений М. Б. м. были разобраны. На месте обители был воздвигнут городской жилой массив, на месте Богоявленской ц.— детский сад.

В М. Б. м. хранилась *Могилёво-Братская икона Божией Матери*, с к-рой связано неск. преданий о чудесном спасении города: 19 марта 1655 г.— от тяжелой осады польско-литовских войск гетмана пана Януша Радзивилла, о чем позднее вспоминали вкладчики обители (напр., в 1707 — АСЗР. Т. 2. № 65. С. 97), в 1708 г.— от соратников А. Д. Меншикова, который хотел отомстить горожанам за антимосковское восстание 1661 г., в 1910 г.— от мощного пожара, уничтожившего значительную часть Могилёва.

Ист.: Ист.-юрид. мат-лы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилёвской, хранящихся в центр. архиве в Витебске / Ред.: А. М. Созонов и др. Витебск, 1878. Вып. 9. С. 211–218, 275–279; АСЗР. 1867. Т. 2. № 19. С. 17–18; № 26. С. 26–27; № 34. С. 45–46; № 35. С. 47–48; № 37–46. С. 49–65; № 52–53. С. 78–79; № 60. С. 87–88; № 63. С. 92–93; № 65. С. 95–99; № 67–71. С. 101–113; Путешествие стольника *П. А. Толстого* по Европе, 1697–1699. М., 1992. С. 11–14, 18.

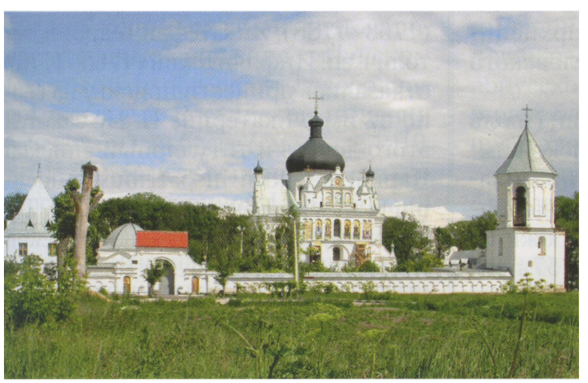
Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 41, 269, 499–500, 734; *Жудро Ф. А., свящ.* История Могилёвского Богоявленского братства. Могилёв на Днепре, 1890; *Bardach J.* Bractwa cerkiewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w XVI–XVII w. // Kwartalnik historyczny. Warsz., 1967. Rocz. 74. N 1. S. 77–82; *Копысский З. Ю.* Социально-полит. развитие городов Белоруссии в XVI — 1-й пол. XVII в. Мн., 1975. С. 156–167; *Мелешко В. И.* Могилёв в XVI – сер. XVII в. Мн., 1988. С. 161, 196, 201, 214–225; *Ćwikla L.* Bractwo cerkiewne jako forma organizacji ludnosc prawoslawnej na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w XVI–XVII w. // Czasy Nowożytne. Toruń, 2000. T. 8(9). S. 133–134; *Слюнькова И. Н.* Мон-ри вост. и зап. традиций: Наследие архитектуры Беларуси. М., 2002. С. 101–110; *Mironowicz A.* Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej. Białystok, 2003; *Isajewycz J.* Z dziejow parafialnych bractw cerkiewnych w metropolii kijowskiej od XVI do XX w. // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. Lublin, 2005. Rok. 3. S. 137, 139; *Восович С. М.* Возрождение и развитие правосл. братств в Беларуси в 1863–1914 гг. // Веснік Мазырскага дзярж. пед. ун-та. 2009. № 3(24). С. 17–21; *он же.* Распространение лит-ры Гомельским отд. Могилёвского Богоявленского братства в 1897–1907 гг. // Белорус. земли в составе Рос. гос-ва: (1772–1917 гг.): Мат-лы Респ. науч.-техн. конф. Мн., 2013. С. 115–120; *он же.* Гомельское отд. Могилёвского правосл. Богоявленского братства в кон. XIX — нач. XX в. // Вестн. Полоцкого гос. ун-та. Сер. А: Гуманит. науки. 2014. № 1. С. 74–82; *он же.* Культурно-просветительская деятельность Мстиславского отд. Могилёвского Богоявленского братства в 1898–1904 гг. // Вестн. Брестского гос. техн. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2014. № 6(90). С. 8–11; *Фефелова О. А.* Ист. источники по истории православных братств на территории Беларуси во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2010. Вып. 9(99). С. 87–91; *Марзалюк І. А.* Магілёўскія пасады // Археалогія Беларусі: Энцыклапедыя: В 2 т. Мн., 2011. Т. 2. С. 48–50.

А. В. Кузьмин

МОГИЛЁВСКИЙ ВО И́МЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Могилёвской и Мстиславской епархии Белорусского Экзархата), находится в г. Могилёве (Белоруссия). 16 апр. 1636 г. митр. Киевский и Галицкий свт. *Петр (Могила)* добился от польск. кор. и Литовского вел. кн. *Владислава IV Вазы* разрешения на возведение в Могилёве деревянной ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Вскоре после ее возведения на посаде города были построены деревянные кельи. До 1648 г. часть монахинь, проживавших при *могилёвском Братском в честь Богоявления мужском монастыре*, была переселена в М. м. (*Жудро Ф. А.* История Могилёвского Богоявленского братства. Могилёв на Днепре, 1890. С. 55). По-видимому,

это произошло в кон. 1646 или в 1-й пол. 1647 г., т. к. еще 6 сент. 1646 г. Мстиславский, Могилёвский и Оршанский еп. *Сильвестр (Косов)*, основываясь на грамоте 1636 г. Киевского митр. Петра (Могилы), получил от польск. кор. и Литовского вел. кн. Владислава IV подтвердительную грамоту (привилей). Этот акт разрешал правосл. могилёвским мещанам основать жен. мон-рь при Никольской ц., на свободной территории Гривлянской сотни, и наделял их определенными привилегиями. При этом еп. Сильвестр (Косов) добился того, чтобы позднее, основываясь на привилегиях, данных в 1-м документе, они всегда подтверждались «з стороны только фундованя черниц на мейсцу чернцов привилей тот поновляли и своем лепшом способе и форме потверждали». Имея привилегии, которые «той церкви и монастыра даны», властям мон-ря разрешалась покупка новых городских дворов «на вольное през мещан Гривлянских скуповане». Насельницы должны были подчиняться местному епископу. Шляхтянки, ставшие монахинями, освобождались от повинностей (АСЗР. Т. 2. № 48. С. 69–71).

Первоначально постройки М. м. были деревянными. После пожаров



Могилёвский мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца. Фотография. 2014 г.

в Могилёве 1661, 1664 и 1666 гг. монастырь был перенесен в урочище Холмы, в котором ранее стоял Никольский храм. 12 апр. 1664 г. в Варшаве польск. кор. и Литовский вел. кн. Ян II Казимир Ваза пожаловал М. м. разрешение на строительство в Холмах ц. во имя св. прав. Анны. Правитель Речи Посполитой подтверждал, что обитель основана «для обучения девиц дворянскаго и городскаго сословия». Признавая стесненность монахинь, к-рые после пожара не имеют «приличнаго помещения», власти М. м. через посредничество братчиков просили, чтобы по «королевской милости, позволили им на их грунте, называемом Холмы, лежащем за рекою Днепром и купленом у Елисея Лазаревича, обывателя Могилевскаго, построить церковь во имя святой Анны, матери Пресвятой Девы Марии». При этом кор. Ян II Казимир подтверждал все привилегии, данные М. м. его покойным братом кор. Владиславом IV, а также освобождал насельниц от всех «городских податей и казенных повинностей». Он разрешал монахиням «строить на нем церковь» и давал «полное право пользоваться на содержание своего монастыря всякими доходами от той церкви и от того грунта, дабы оне молили Господа Бога о благополучном царствовании нашем и наших преемников». Король подчеркивал, что «этих прав никто, а особливо замковый Могилевский суд не смеет нарушать и сокращать». С этой целью король выдавал «сию нашу привилегию, к которой, для большей силы, подписавшись нашею рукою, повелели приложить печать Великаго Княжества» (Там же. № 55. С. 80–81).

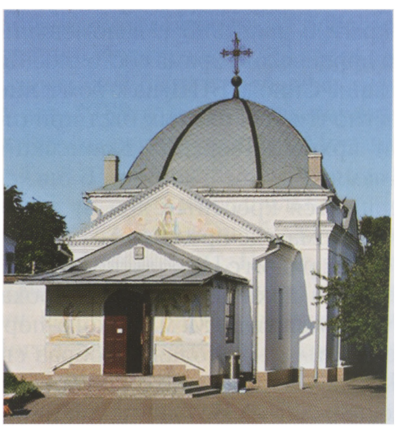
Еще в 1669 г. на посаде Могилёва недалеко от берега Днепра братчики заложили каменный крестово-купольный 3-нефный Никольский собор. Его главный фасад был украшен нишами, пилястрами и колонками, к-рые на верхних этажах были «покрыты лепным растительным орнаментом». Фасад завершался 2 башнями, в средней части — фигурным козырьком. По мнению историков архитектуры, «декоративная обработка фасада рассчитана на постепенное облегчение архитектурных форм от нижних частей к верхним. Так, нижний фасад расчленен тремя большими нишами». Декор Никольского храма близок к декору храмов московской архитектуры нарышкинского стиля. Так, колонки, покрытые лепным орнаментом, украшающие входную пристройку храма свт. Николая, близки к элементам интерьера собора *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыря* (*Кацер.* 1948. С. 49, 50–51).

Подробное описание М. м. оставил московский стольник и дипломат П. А. Толстой, который, посетив мон-рь 5 апр. 1697 г. вспоминал: «...во время чтения Святого Евангелия, и на Херувимской песни, и на словах Христовых, и на причастии стрелба была у той церкви ис трех пушек, и пред царскими дверми ставились мещане с великими изрядными свещами 14 человек» (Путешествие. 1992. С. 14).



Собор во имя свт. Николая Чудотворца. 1669–1672 гг. Фотография. 2016 г.

М. м. дважды сильно пострадал во время Северной войны: его ограбили уходившие из Могилёва швед. войска, а затем казаки и калмыки из конных частей рус. войск. Обитель запустела, в 1719 г. была возрождена как мужская. В 1747 г. в связи с необходимостью защиты от католиков и униатов власти М. м. добились выдачи им копий предшествующих привилеев кор. Владислава IV Вазы. В 1754 г. М. м. был закрыт, церкви оставались приходскими до нач. 30-х гг. XX в. В 1793 г. по



Церковь во имя прп. Онуфрия Великого. 1793–1798 гг. Фотография. 2014 г.

инициативе архиеп. Могилёвского, Мстиславского и Оршанского свт. *Георгия (Конисского)* рядом с Никольской ц. началось возведение теплого отапливаемого храма, который в 1798 г. еп. Могилёвский и Витебский *Анастасий (Братановский-Романенко)* освятил во имя св. Онуфрия.

К нач. XX в. при Никольском храме существовали 2-классное церковноприходское училище и богадельня. В 1915–1917 гг. в Могилёве находилась Ставка Верховного главнокомандующего. Имп. св. Николай II Александрович с семьей посещал Никольскую ц.

В 20–30-х гг. XX в. из храмов бывшей обители была изъята ценная церковная утварь, а иконостас Никольской ц. уничтожили. Богослужения не совершались с 1934 г., после смерти свящ. Михаила Плещинского. В 1937–1941 гг. органы НКВД организовали в Никольском соборе неотапливаемую пересылочную тюрьму, в которой в зимнее время скончалось много заключенных. Их останки похоронены под алтарем церкви. В 1946 г. здание Никольской ц. было отремонтировано, в нем устроена книжная база. В 1956–1990 гг. в храме неудачно провели реставрационные работы. В 1989 г. Могилёвский и Мстиславский архиеп. *Максим (Кроха)* принял решение о возрождении мон-ря. 28 марта 1991 г. был заново освящен Онуфриевский храм. 18 окт. того же года решением Синода Белорусской Православной Церкви (БПЦ) мон-рь был открыт. 5 авг. 1993 г. в помещении Онуфриевского храма состоялось заседание Синода БПЦ, на к-ром к лику местночтимых святых был причислен архиеп. Георгий (Конисский). В память о нем ежегодно 6 авг. совершается крестный ход от обители до дома, где проживал святитель. В 2002 г. рядом с Никольским храмом погребен архиеп. Максим (Кроха).

Среди святынь М. м.— икона-портрет имп. св. Николая II, образ свт. Николая Чудотворца с частицей его мощей, списки Белыничской иконы Божией Матери, Могилёвской Братской иконы Божией Матери и иконы «Благодатное Небо».

В 1996 г. при М. м. было учреждено сестричество во имя мучениц Веры, Надежды, Любови и их матери Софии, для к-рого в том же году построен каменный 2-этажный корпус. При обители действуют воскресная школа и молодежный правосл. хор. К 2017 г. в мон-ре проживали игум. Евфросиния (Сидорович) и ок. 15 насельниц.

Ист.: АСЗР. Т. 2. № 48. С. 69–71; № 55. С. 80–81; АВАК. Т. 15. № 241. С. 384–386; Путешествие стольника *П. А. Толстого* по Европе, 1697–1699. М., 1992. С. 11, 14.

Лит.: *Кацер М. С.* Архитектура г. Могилёва // Изв. АН БССР. 1948. № 6. С. 45–60; *Чарняўская Т. І.* Архітэктура Магілёва: З гісторыі планіроўкі і забудовы горада. Мн., 1973; *Флиер А. Я.* Никольская ц. в Могилёве // Архит. наследство. М., 1984. Вып. 32. С. 98–102; *Марзалюк І. А.* Магілёў у XII–XVIII ст.: Людзі і рэчы. Магілёў; Мн., 1998; *он же.* Магілёўскія пасады // Археалогія Беларусі: Энцыкл.: В 2 т. Мн., 2011. Т. 2. С. 48–50; *Агееў А., Пушкін І. А.* Магілёў на скрыжаванні. Магілёў, 2000[2]; Св.-Никольский жен. мон-рь г. Могилёва. Могилёв, 2006.

А. В. Кузьмин

МОГИЛЁВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Подольской епархии — см. в ст. *Могилёв-Подольская и Шаргородская епархия.*

МОГИЛЁВСКОЕ КАТОЛИ́ЧЕСКОЕ АРХИЕПИ́СКОПСТВО со статусом митрополии, провинция Римско-католической Церкви для католиков лат. обряда на территории Российской империи и затем СССР; существовало в 1783–1991 гг. Архиепископ Могилёвский являлся митрополитом всех католич. приходов в Российской империи и в СССР (в 1939–1991 должность архиепископа-митрополита Могилёвского была вакантной).

После 1-го раздела Польши (июль 1772), когда в состав Российской империи вошли территории с преобладанием католич. населения (на присоединенных территориях проживало более 90 тыс. католиков; 57 приходов входило в состав Виленского, Инфлянтского и Смоленского католич. еп-ств), имп. Екатерина II (1762–1796) объявила о намерении создать католич. епархию в границах империи и назначить епископа для окормления всех католиков империи (Законодательство Екатерины II / Отв. ред.: О. И. Чистяков, Т. Е. Новицкая. М., 2000. Т. 1. С. 1006–1007). С 1734 г. российские католики в судебном отношении подчинялись Юстиц-коллегии Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел при Сенате (см. в ст. *Департамент духовных дел иностранных исповеданий*) (ПСЗ. Т. 9. С. 279), а согласно Регламенту от 12 (23 н. с.) февр. 1769 г., Юстиц-коллегии передавались также функции выписки католич. священников из-за границы, контроль за выборами настоятелей приходов, забота об их каноническом утверждении; кроме того, Юстиц-коллегия становилась единственным органом судебных разбирательств между прихожанами и духовенством (ПСЗ. Т. 18. С. 833–840), что исключало вмешательство Папского престола в дела католич. Церкви в Российской империи. Игнатий Якуб Масальский, католич. еп. Виленский (1762–1794), Габриель Водзинский, католич. еп. Смоленский



Станислав Богуш-Сестренцевич, католич. архиеп. Могилёвский. Портрет. Рубеж XVIII и XIX вв. (Литовский художественный музей, Вильнюс)

(1763–1788), Ян Стефан Гедройц, католич. еп. Инфлянтский (1765–1778), отказались принести присягу на верность имп. Екатерине II. Не захотел этого делать и титулярный епископ Карпасианский in partibus infidelium Тадеуш Бенедикт Феликс Товянский, вспомогательный епископ Виленского диоцеза для Белоруссии (1766–1773). Виленский еп. И. Я. Масальский предложил новую кандидатуру — каноника виленского капитула Станислава *Богуша-Сестренцевича* (подробнее о нем см.: *Попов, Ганчар.* 2012. С. 27–38) и обратился с просьбой о его поддержке к польск. кор. Станиславу Августу Понятовскому (1764–1795), а с прошением о скорейшем епископском рукоположении к папе Римскому *Клименту XIV* (1769–1774). Папский престол, стремясь сохранить контроль над российскими католиками, одобрил план, предложенный еп. И. Я. Масальским, по которому Богуш-Сестренцевич должен был стать викарием Виленского еп-ства. 12 июля 1773 г. папа Климент XIV назначил Богуша-Сестренцевича епископом

Малльским in partibus infidelium, вспомогательным епископом Виленского диоцеза; рукоположение состоялось 3 окт. 1773 г. в кафедральном соборе в Вильне. Предполагалось, что на присоединенных к Российской империи белорусско-латв. землях будет создано 3 генеральных викариата, в каждый из к-рых войдут приходы, принадлежавшие ранее Смоленскому, Инфлянтскому и Виленскому католич. еп-ствам. Остальные приходы, находившиеся непосредственно в России, планировалось подчинить титулярным епископам in partibus infidelium. Такой принцип организации католич. структур в империи объяснялся как длительной традицией подобного деления, так и физической невозможностью одному пастырю управлять столь обширными территориями. Папский престол указывал на противоречие имп. указа от 14 (25 н. с.) дек. 1772 г. о создании католич. диоцеза на территории Российской империи каноническому праву католич. Церкви: Регламент 1769 г. фактически отрицал верховную власть папы Римского и право Папского престола быть единственной апелляционной инстанцией для всех католиков. Богуш-Сестренцевич предложил создать при епископе коллегию и передать ей функции Юстиц-коллегии. Он считал необходимым установить непосредственные сношения с Папским престолом и обеспечить свободное объявление в Российской империи папских булл и бреве (см.: *Loret.* 1910. S. 51–53). Эти требования были отвергнуты Екатериной II. 5 (16 н. с.) нояб. 1773 г. Богуш-Сестренцевич представил императрице новый проект, в к-ром согласился с созданием католического диоцеза в границах Российской империи. Место буд. епископской резиденции он предложил определить в центре Белорусского генерал-губернаторства — Могилёве. Епископ настаивал на необходимости канонического утверждения Белорусской епархии Папским престолом, отмены контроля Юстиц-коллегии в делах католич. Церкви и права на непосредственные контакты с Римом (см.: *Godlewski.* 1909. T. 3. P. 13–15). Хотя этот проект также был отклонен, 22 нояб. (3 дек. н. с.) 1773 г. имп. Екатерина II издала указ об учреждении Белорусской католич. епархии с кафедрой в Могилёве и назначила на нее еп. С. Богуша-Сестренцевича (о попытках Богуша-Сестренцевича добиться канонического признания своего назначения Папским престолом см.: *Brumanis.* 1968. P. 47–52). Несмотря на то что декретом Конгрегации пропаганды веры от 5 марта 1774 г. за Богушем-Сестренцевичем были признаны права епископа (ординария), управлявшего всеми католиками латинского обряда в Российской империи, папа Римский отказался признать за ним титул епископа Белорусского, пожалованный императрицей без согласования с Папским престолом.



Нунций кард. Дж. А. Аркетти. Портрет. 1787 г. Худож. Дж. Пировани (частное собрание, Бергамо)

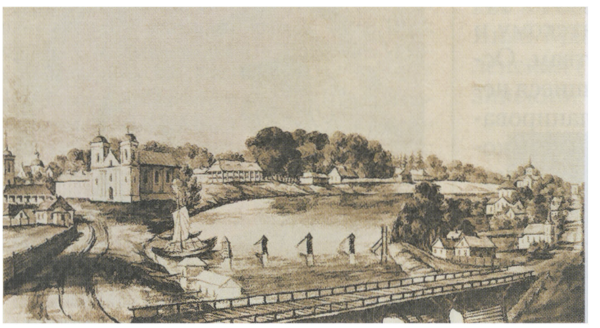
На изменение позиции Рима повлияла политика Екатерины II по отношению к униатам: после того как униат. Полоцкая кафедра, глава которой окормлял греко-католиков на восточнобелорус. землях, стала вакантной (Иасон Смогоржевский, униатский архиеп. Полоцкий (1762–1780), в 1780 стал униат. митрополитом Киевским), императрица указом от 2 (12 н. с.) июля 1780 г. распорядилась для управления греко-католиками создать особую консисторию из 3 чел. и возобновить политику обращения униатов в Православие (*Белоголов.* 1915. С. 25–27). На просьбу папы Римского *Пия VI* (1775–1799) поставить архиепископа в Полоцк императрица ответила требованием возвести Богуша-Сестренцевича в достоинство архиепископа и наделить его *паллием*. Указом от 17 (28 н. с.) янв. 1782 г. имп. Екатерина II самовольно учредила М. к. а. в границах всей Российской империи, назначив главой архиеп-ства Богуша-Сестренцевича (он был освобожден из юрисдикции Юстиц-коллегии и напрямую подчинен Сенату). После напряженных дипломатических переговоров папа Пий VI буллой «Onerosa pastoralis officii cura» от 15 апр. 1783 г. подтвердил полномочия архиепископа и дал согласие на создание в России М. к. а. С миссией в С.-Петербург был отправлен нунций Дж. А. *Аркетти,* который декретом «Pastoralis sollicitudo» от 19 дек. 1783 г. канонически признал проведенные императрицей преобразования (были определены границы М. к. а., собору Успения Пресв. Девы Марии в Могилёве присвоен статус кафедрального), а декретом «Ad majorem fidei catholicae» от 21 дек. 1783 г. утвердил Богуша-Сестренцевича в достоинстве архиепископа Могилёвского. 18 (29 н. с.) янв. 1784 г. ему был вручен паллий. Епископом-коадъютором Могилёвского архиепископства стал Ян Бениславский; 8 (19 н. с.) февр. 1784 г. состоялась его епископская хиротония, он получил титул епископа Гадарского in partibus infidelium.

Декретом Аркетти «Pastoralis sollicitudo» было утверждено создание в Могилёве кафедрального капитула (подробнее см.: *Попов, Ганчар.* 2012. С. 111–126). Этим же документом разрешалось основать в архиеп-стве 2-ю ДС (в 1776–1784 подготовкой католич. священников для восточнобелорус. приходов занималась Краславская ДС, где преподавали члены конгрегации *лазаристов;* после основания Могилёвской ДС часть преподавателей была переведена туда). 24 авг. 1788 г. состоялось торжественное открытие католич. Могилёвской ДС (размещена в бывш. мон-ре *кармелитов* при кафедральном соборе). 30 окт. 1843 г. она была объединена с Минской ДС. После того как в 1869 г. территория Минского католич. еп-ства отошла под управление Могилёвского католич. архиепископа, семинария была закрыта, а семинаристы переведены в Вильну. Однако в марте 1873 г. деятельность Могилёвской ДС была возобновлена в С.-Петербурге (до 1918) (см.: Там же. С. 127–133).

После 2-го и 3-го разделов Речи Посполитой (1793 и 1795) в состав Российской империи вошли земли (ок. 462 тыс. кв. км), на к-рых проживало 1,9 млн католиков,— приходы

Виленского, Инфлянтского, Самогитского (Жямайтского), Каменецкого, Луцкого, Киевского и частично Хелмского католических еп-ств. 6 (17 н. с.) сент. 1795 г. без предварительных консультаций с Римом имп. Екатерина II распорядилась о реорганизации структуры католич. Церкви: вместо Виленского, Инфлянтского, Луцкого, Каменецкого и Киевского еп-ств создавались Пинское, Летичевское и Инфлянтское католич. еп-ства (ПСЗ. Т. 23. С. 761–764; Самогитское католич. еп-ство не было преобразовано). Диоцезальные структуры были приведены в соответствие с границами созданных в 1793–1796 гг. губерний: Инфлянтское еп-ство включало Литовскую и Слонимскую губернии, Пинское еп-ство — Минскую и Волынскую губернии, Летичевское еп-ство — Подольскую и Вознесенскую губернии и Брацлавское наместничество. Епископы-ординарии подчинялись Могилёвскому архиепископу. Преобразования, проведенные Екатериной II, не были признаны Папским престолом.

Один из первых законодательных актов имп. Павла I (1796–1801), регулировавший государственно-церковные отношения, был направлен на усиление гос. контроля над католич. структурами. 26 февр. (9 марта н. с.) 1797 г. Павел I подписал указ о создании при Юстиц-коллегии Лифляндских, Эстляндских и Финляндских дел Департамента по римско-католическим делам, который должен был стать 2-й судебной инстанцией после консистории: только после прохождения слушаний в Юстиц-коллегии можно было подать апелляцию в Сенат. Председателем Юстиц-коллегии был назначен лютеранин по исповеданию К. А. Гейкинг (1751–1809). Могилёвский архиеп. С. Богуш-Сестренцевич отправил Гейкингу письмо, в к-ром напомнил о своем прямом подчинении Сенату, а не Юстиц-коллегии; о письме стало известно императору, что послужило причиной его недовольства. Несмотря на это, католич. иерарх присутствовал на коронационных торжествах и принимал Павла I в Орше (нач. мая 1797) во время его поездки по Вост. Белоруссии. Богуш-Сестренцевич поддержал приговор к смертной казни католич. монахов, членов т. н. Виленской ассоциации, которые занимались вербовкой солдат на службу в польск. легионы, сражавшиеся на стороне Франции, и сбором денег для них (см.: *Таляронак С. В.* Тайныя таварыствы ў Літве і Беларусі ў кан. XVIII ст.: Віленская асацыяцыя 1796–1797 гг. // Весці АН Беларусі. Сер. грамадскіх навук. Мн., 1992. № 5/6. С. 87–94). Готовность архиепископа к сотрудничеству была отмечена имп. Павлом I, к-рый в янв. 1798 г. наградил его орденом св. Александра Невского. Имп. указом от 26 янв. того же года Департамент по римско-католическим делам фактически был выведен из-под контроля Юстиц-коллегии (ПСЗ. Т. 25. С. 49). Архиепископ Могилёвский стал его президентом; имп. Павел I пожаловал ему достоинство митрополита с разрешением пребывать в С.-Петербурге. Департамент состоял из 3 представителей католич. духовенства, 3 светских заседателей, прокурора, 2 секретарей и канцелярии.



Могилёв. Рис. Н. Орды. 1877 г. (Музейный комплекс Н. Орды в дер. Вороцевичи, Беларусь)

В марте 1797 г. в Россию прибыл нунций Лоренцо Литта. На встрече с канцлером И. А. Остерманом и вице-канцлером А. Б. Куракиным нунций передал ноту папы Римского Пия VI, который выражал надежду на то, что российский император проявит по отношению к католикам истинную веротерпимость, сохранит привилегии Римско-католической Церкви и неприкосновенность ее владений, не будет проводить территориально-адм. преобразований и сохранит по возможности в прежнем виде все существовавшие епархии обоих обрядов, целиком или частично вошедшие в состав империи. Пий VI особо настаивал на соблюдении принципа главенства Римского понтифика в управлении Церковью: именно папа должен назначать и утверждать католических епископов; без его канонической санкции епископы не могут пользоваться своей властью (*Rouët de Journel M. J.* Nonciature de Litta: 1797–1799. Vat., 1943. P. 34–44). Позиция Папского престола не была поддержана ни архиеп. С. Богушем-Сестренцевичем, выступавшим за создание в границах Российской империи церковной провинции с примасом во главе, ни имп. Павлом I.

28 апр. (9 мая н. с.) 1798 г. император подписал указ, согласно к-рому Римско-католическая Церковь в Российской империи должна была состоять из 5 еп-ств (Виленского, Минского, Луцкого, Каменецкого и Самогитского) и М. к. а. Во главе Виленского еп-ства был поставлен Ян Коссаковский, Минского — Якуб Дедерко, Луцкого — Каспер Казимир Цецишовский, Каменецкого — Ян Дембовский, во главе Самогитского еп-ства остался Я. С. Гедройц (с 1778). Могилёвскую кафедру, как и раньше, занимал архиеп. С. Богуш-Сестренцевич (НИАБ. Ф. 3219. Оп. 1. Д. 771. Дело об объявлении указа Сената об учреждении 6 римско-католич. епархий. Л. 1–1 об.). Тем же указом предусматривалось наличие в каждой католич. епархии вспомогательного епископа (епископа-суффрагана), а в Могилёвском архиепископстве — 3 вспомогательных епископов для викариатов (т. н. суффраганатов) Могилёвского, Киевского и Полоцкого (о вспомогательных епископах подробнее см.: *Пономарёв.* 2000. Вып. 6; *Попов, Ганчар.* 2012. С. 99–110). В каждом еп-стве должна была действовать консистория во главе с оффициалом (см.: *Попов, Ганчар.* 2012. С. 111–117). После ряда консультаций, проведенных с участием нунция в С.-Петербурге, Литта был вынужден подтвердить проведенные императором преобразования (серия декретов от 7–11 авг. 1798, регламентировавших деятельность новых католических структур в Российской империи, опубл. иезуитами в виде отдельной книги — *Litta.* 1798). Декретом «Ad majorem fidei Catholicae exaltatione» от 7 авг. 1798 г. подтверждалось подчинение Могилёвской архиепископской кафедре Луцкого, Виленского и Самогитского католических еп-ств, выделенных из церковной пров. *Гнезно,* и Каменецкого еп-ства, выделенного из Львовского архиеп-ства, основывалось Мин-

ское католич. еп-ство (подробнее о нем см. ст. *Минско-Могилёвское католическое архиепископство*). Декретом «Apostolica et pastoralis sollicitudine» также от 7 авг. 1798 г. архиепископу-митрополиту помимо Могилёва дозволялось иметь резиденцию в Киеве. Резиденцией епископа Луцкого, а также местом постоянного пребывания епархиальной семинарии и капитула Луцкого епископства провозглашался Житомир. Папа Пий VI буллой «Maximis undique pressi calamitatibus» от 17 нояб. 1798 г. утвердил декреты своего нунция.

Спустя год имп. Павел I, недовольный отказом Пия VI утвердить его в должности великого магистра *Мальтийского ордена,* разорвал отношения с Папским престолом и выслал за пределы России папского нунция Л. Литту. Полномочия офиц. представителя папы Римского в России были переданы Могилёвскому архиепископу-митрополиту. К 1799 г. Богуш-Сестренцевич обладал фактически наивысшей властью в католич. Церкви на территории Российской империи: он возглавлял гос. орган, контролировавший деятельность католич. структур в России, ему, как митрополиту, подчинялись епископы 6 католич. диоцезов, в его юрисдикции находились католич. монашеские ордены, действовавшие на территории России (согласно принятым 3 (14 н. с.) нояб. 1798 имп. указу «Об уничтожении съездов монахов римско-католического исповедания на капитулы для избрания чинов в разные монастырские должности; о предоставлении архиереям как определения в сии должности, так и права осматривать монастыри и церкви» и «Регламенту для церквей и монастырей римско-католического исповедания в Российской империи»). Католический иерарх предложил наделить его статусом примаса и создать церковную католическую провинцию с центром в Вильне. Весной 1798 г. император обратился к папе Римскому с просьбой возвести Богуша-Сестренцевича в достоинство кардинала. 15 марта 1799 г. папа Пий VI разрешил Могилёвскому архиепископу-митрополиту носить пурпурное кардинальское одеяние без наделения его кардинальским титулом (*Rouët de Journel M. J.* Nonciature de Litta: 1797–1799. Vat., 1943. P. 350–351). 27 апр. (8 мая н. с.) император вновь обратился к папе Пию VI с просьбой о кардинальском титуле для Богуша-Сестренцевича; письмо понтифику должен был передать фельдмаршал А. В. Суворов, командовавший российскими войсками в Италии (*Сестренцевич-Богуш С.* Дневник и переписка // Старина и новизна. СПб., 1916. Т. 21. С. 319–322). Ответа из Рима не последовало. В это же время из-за жалоб *иезуитов* на злоупотребления в Департаменте по римско-католическим делам 15 (26 н. с.) нояб. 1800 г. Богушу-Сестренцевичу было приказано покинуть С.-Петербург и поселиться в мест. Буйничи (ныне деревня Могилёвского р-на и обл.), а затем в Молятичах (ныне деревня Кричевского р-на Могилёвской обл.). В период опалы Богуша-Сестренцевича его функции архиепископа-митрополита Могилёвского выполнял епископ-коадъютор Я. Бениславский.

Под влиянием иезуитов (прежде всего Габриеля *Грубера,* генерала ордена в 1802–1805) император отменил действие «Регламента» от 3 (14 н. с.) нояб. 1798 г. и вывел католич. монашеские ордены из подчинения епископам («Высочайше утвержденные пункты об управлении римско-католическим духовенством в России» от 11 (23 н. с.) дек. 1800 — *Белоголов.* 1915. С. 146–149). По просьбе имп. Павла I папа Римский *Пий VII* (1800–1823) признал орден иезуитов в границах Российской империи (бреве «Catholicae fidei» от 7 марта 1801). Имп. указом от 11 (23 н. с.) окт. 1800 г. иезуитам поручалось попечение об образовании юношества в зап. губерниях Российской империи; ордену возвращались их прежние учебные заведения. В 1806 г. при Виленском ун-те была учреждена, а в июне 1808 г. открыта Главная семинария для подготовки римско-католич. и униат. духовенства (см. в ст. *Академии духовные католические в России*). Создание высшего учебного заведения, не подчинявшегося архиепископу-митрополиту Могилёвскому, а находившегося в ведении ордена иезуитов, вызвало недовольство Богуша-Сестренцевича: он несколько раз предпринимал попытки упразднить семинарию.

После прихода к власти имп. Александра I (1801–1825) Богуш-Сестренцевич вернулся из ссылки. Указом от 13 (25 н. с.) нояб. 1801 г. были проведены преобразования в управлении структурами Римско-католической Церкви на территории Российской империи: вместо Департамента по римско-католическим делам создавалась Римско-католическая духовная коллегия, непосредственно подчиненная Сенату; председателем коллегии назначался архиепископ-митрополит Могилёвский; его заместителями были епископ и прелат, кандидатуры которых утверждал император; асессорами были представители 6 католич. еп-ств (по 1 от диоцеза, избирались кафедральными капитулами из числа прелатов или каноников сроком на 3 года) (*Белоголов.* 1915. С. 157–164). Реформы российского правительства вызвали беспокойство в Риме. В кон. марта 1803 г. в С.-Петербург прибыло посольство, возглавляемое нунцием Томмазо Ареццо. Однако все попытки нунция вмешаться в конфессиональную политику пресекались; Ареццо был выслан из России, а 10 (22 н. с.) авг. 1804 г. легатом папы Римского в России был признан архиепископ-митрополит Могилёвский (ПСЗ. Т. 28. С. 473).

В нач. 10-х гг. XIX в. в связи с попытками гос. реформ в духовной сфере, имевших целью объединить управление всеми конфессиями империи в одном ведомстве, положение архиепископа изменилось. 17 (29 н. с.) авг. 1810 г. было создано Главное управление духовных дел иностранных исповеданий (ПСЗ. Т. 31. С. 323–328); в состав 1-го отд-ния (для католиков и униатов), к-рое возглавил П. Я. Невяровский, вошла Римско-католическая духовная коллегия, но из ее ведения были изъяты надзор за семинариями и мон-рями, охрана духовных имений и разбор кассационных дел. Участие католич. духовенства в войне 1812 г., а также противодействие папы Римского Пия VII политическим мероприятиям российского императора привели Александра I к мысли о необходимости большей независимости католической Церкви в России от Папского престола. После смерти в авг. 1815 г. Виленского еп. Иеронима Стойновского администратором Виленского диоцеза был назначен Богуш-Сестренцевич (16 (28 н. с.) мая 1816). Через своего посла при Папском престоле барона Ф. В. Тейля ван Сераскеркена имп. Александр I пытался добиться учреждения в Российской империи католич. церковной провинции во главе с примасом (им должен был стать архиеп. С. Богуш-Сестренцевич),

центр к-рой находился бы в Вильне. 3 сент. 1816 г. последовал офиц. отказ папы Римского (главной причиной называлось участие архиепископа в деятельности Библейского об-ва (см. *Российское библейское общество*), не признанного папой — La correspondence des Papes et des Empereurs de Russie (1814–1878) selon les documents authentiques / Éd. S. Olszamowska-Skowrońska. R., 1970. P. 15–16). Отказ папы изменить статус католич. структур в Российской империи совпал с кардинальным изменением конфессиональной политики гос-ва. 24 окт. (5 нояб. н. с.) 1817 г. было создано Мин-во духовных дел и народного просвещения во главе с кн. А. Н. *Голицыным;* делами католиков ведало 2-е отд-ние 1-го департамента мин-ва, к-рому была подчинена Римско-католическая духовная коллегия. Второе отд-ние подразделялось на 3 стола: 1-й стол занимался организационными вопросами и церковными назначениями, 2-й стол — духовными учебными заведениями и мон-рями, 3-й стол — доходами и имущественными делами. Одновременно начались гонения на иезуитов, выступавших против подчинения гос-ву католич. Церкви в России. В 1815 г. по представлению кн. Голицына иезуиты были высланы из С.-Петербурга и Москвы, находившиеся под управлением ордена учебные заведения закрыты. Летом 1816 г. началась подготовка к высылке иезуитов из империи (из 358 находившихся в России иезуитов выйти из ордена и остаться в стране согласились 19 чел.— НИАБ. Ф. 1781. Оп. 28. Д. 215. Переписка кн. А. Н. Голицына с митрополитом Сестренцевичем о высылке из России иезуитов. 1815–1822 гг. Л. 40, 44–45, 54, 60). Архиепископ Могилёвский выступил против новой политики. 6 (18 н. с.) мая 1826 г. Богуш-Сестренцевич написал письмо министру внутренних дел, в к-ром просил имп. Николая I (1825–1855) передать функции Римско-католической духовной коллегии епископам (см.: *Brumanis.* 1968. P. 86–89). Ответа на письмо не последовало.

К 1803 г. на территории Российской империи (без Царства Польского) насчитывалось 872 католич. прихода с ок. 2 млн католиков (в М. к. а. без подчиненных еп-ств — 146 приходов); действовали 74 мужских католических обители и 4 женских мон-ря. После преобразования сети деканатов (20 сент. (2 окт. н. с.) 1802) в М. к. а. действовал 31 деканат: 14 — на белорус. землях (Могилёвский, Рогачёвский, Чаусо-Чериковский, Сенненский, Оршанско-Смоленский, Копысский, Белицкий, Мстиславо-Климовичский, Витебско-Велижско-Суражский, Полоцкий, Дриссенский, Лепельский, Невельский и Себежский), 6 — на латв. землях (В. Динабургский, Н. Динабургский, Россиенский, Лубанский, Предлюцинский и Залюцинский), 6 — на укр. землях (Киевский, Радомысльский, Васильевский, Липовецкий, Сквирский и Звиногорский) и 5 — в др. губерниях империи (Новороссийский, С.-Петербургский, Московский, Саратовский и Армянский — «деканат соединенных армянских церквей» для армяно-католич. приходов Кавказской губ. и Закавказья, существовавший в 1802–1805; свой деканат имели армяно-католики Подолии и Волыни, к-рые формально подчинялись Могилёвскому архиепископу и при этом, согласно договоренности, сохраняли каноническую связь с Львовским армяно-католическим архиепископом, ответственным за подготовку клириков в Львовской армяно-католической ДС и за рукоположение духовенства). В 1808 г. к Могилёвскому архидиоцезу были присоединены 6 деканатов Белостокского архидеканата, из Оршанско-Смоленского деканата был выделен Бабиновичский деканат (при сохранении единого деканата), из Рогачёвского — Быховский деканат; в то же время неск. деканатов были объединены. К 1826 г. М. к. а. состояло из 32 деканатов (Бабиновичский деканат был присоединен к Витебскому) и 10 префектур (впосл. они должны были стать основой для создания новых деканатов). В 1806 г. для армяно-католиков, проживавших гл. обр. в юго-зап. губерниях, был назначен временный администратор Иосиф Криштофович (в 1810 рукоположен в титулярного епископа Арки Финикийской in partibus infidelium). С 1809 по 1828 г. существовал викариат (суффраганат) для армяно-католиков с центром в Могилёве-Подольском.



Католический собор Успения Пресв. Девы Марии в С.-Петербурге. 1830–1873 гг.

Следующий архиепископ-митрополит Могилёвский К. К. Цецишовский (1828–1831) из-за проблем со здоровьем не стал переезжать в С.-Петербург; его постоянная резиденция находилась в Луцке, там временно располагалась и митрополичья консистория.

В 30–40-х гг. XIX в. мн. католич. обители в М. к. а. были упразднены, гл. обр. за поддержку Польского восстания 1830–1831 гг. В связи с причастностью к восстанию преподавателей был закрыт Виленский ун-т (1832). Главная семинария и богословский фак-т были объединены; на их базе образована Римско-католическая ДА. В 40-х гг. она была переведена в С.-Петербург (Императорская Римско-католическая ДА действовала до 1918).

В 1846 г. в М. к. а. (без подчиненных диоцезов) насчитывалось 10 мон-рей, 288 приходов, 592 тыс. католиков. Из подчиненных Могилёвскому архиепископу-митрополиту еп-ств крупнейшим было Виленское католич. еп-ство (41 мон-рь и 318 приходов). В Тельшевском католич. еп-стве насчитывалось 9 мон-рей и 119 приходов, в Луцко-Житомирском католич. еп-стве — 18 мон-рей и 113 приходов, в Каменецком католич. еп-стве — 5 мон-рей и 106 приходов, в Минском католич. еп-стве — 23 мон-ря и 94 прихода. Всего в пределах Могилёвской церковной пров. насчитывалось более 2,7 млн католиков, 1038 приходов и 106 мон-рей (72 мужских и 34 женских).

3 авг. 1847 г. был заключен *конкордат* между Российской империей и Папским престолом. Буллой «Universalis Ecclesiae cura» от 3 июля 1848 г. утверждались оговоренное в конкордате создание Херсонско-

го еп-ства (с 1852 Тираспольское еп-ство, хотя с 1856 центром епархии был Саратов), включавшего юж. земли М. к. а., и Каменецкого еп-ства с викариатами (суффраганатами) в Саратове и Тифлисе, и деление католических приходов Российской империи на 2 церковные провинции: Варшавскую (для Царства Польского) и Могилёвскую (для остальных частей Российской империи). В составе Могилёвской церковной пров. (митрополии) были учреждены 7 католич. диоцезов: К. м. а., еп-ства Виленское, Тельшевско-Самогитское (Жямайтское), Минское, Луцко-Житомирское, Каменецкое и новообразованное Херсонское. Папским посланием от 2 авг. 1848 г. «Ubi inscrutabile» Могилёвскому архиеп. Казимиру *Дмоховскому* (1848–1851) поручалось окормление арм. католических приходов в Каменецком и Херсонском еп-ствах (объединяло армяно-католиков Бессарабии, Сев. Причерноморья, Крыма, Сев. Кавказа и Закавказья) до назначения для них отдельного епископа, при этом параллельно сохранялись должности администраторов армяно-католич. приходов Подолии и Закавказья, подчинявшихся архиепископу Могилёвскому.

В связи с Польским восстанием 1863–1864 гг. правительство предприняло усилия по замещению польского языка, использовавшегося в католич. проповедях и ином внелитургическом служении, рус. языком. 25 дек. 1869 г. имп. Александр II (1855–1881) распорядился употреблять рус. язык наряду с латынью в католич. храмах.

После Польского восстания были закрыты мн. католические обители



Монастырь бернардинцев в Аглоне (ныне Латвия). 80-е гг. XVIII — нач. XIX в.

в зап. губерниях Российской империи. В 1866 г. действующими оставались 4 мон-ря, в к-рых подвизались 15 братьев; крупнейшим из них являлся мон-рь бернардинцев в Аг-



Антоний Фиалковский, католич. архиеп. Могилёвский. Гравюра И. И. Хелмицкого. 1883 г.

лоне (ныне Латвия). Мн. католич. церкви были закрыты и в большинстве случаев переданы православным. В 1866 г. упразднено Каменецкое католическое еп-ство; приходы Подольской губ. включены в состав Луцко-Житомирского католического еп-ства. В 1869 г. приходы Минского католич. еп-ства были присоединены к М. к. а. С 1882 г. по соглашению между Россией и Папским престолом обе упраздненные епархии управлялись ординариями соседних диоцезов в качестве апостольских администраторов.

Во 2-й пол. XIX в. получили распространение тайные католич. монашеские конгрегации, действовавшие под видом сиротских приютов. Так, в С.-Петербурге на Васильевском о-ве с 1858 г. под видом приюта в доме баронессы С. Р. Мейендорф существовала католическая монашеская община Сестер Семьи Марии; в нояб. того же года там была освящена католич. часовня. Деятельность монашеской конгрегации при благотворительном заве-

дении тщательно скрывалась его попечительским советом (*Чаплицкий.* 2009. С. 33). В 1862 г. Могилёвский архиеп.-митр. Вацлав Жилинский дал благословение на деятельность в С.-Петербурге жен. монашеской конгрегации Сестер св. Иосифа из Шамбери (в 1889 в России насчитывалось 4 обители, где подвизались 22 монахини из этой конгрегации). В нек-рых городах действовали тайные т. н. гонoратские конгрегации, основанные капуцином Гонoратом Козминским: Дочерей Пречистого Сердца Пресв. Девы Марии (с 1893), Сестер Святейшего Имени Иисуса (с 1892), а также муж. конгрегация Братьев Доористов (с 1902). Также в России действовали монашеские конгрегации Сестер св. Екатерины (с 1879), Сестер от Ангелов (с 1895), Миссионерок св. Семейства (с 1903).

В 1873 г. папа Римский *Пий IX* бреве «Ex parte imperialis gubernii» дал согласие на перенесение резиденции Могилёвского архиепископа-митрополита, а также капитула и консистории из Могилёва в С.-Петербург с сохранением за архиепископом-митрополитом титула «Могилёвский». В 1873 г. статус митрополичьего прокафедрального собора получил построенный в столице рядом с резиденцией архиепископа-митрополита католич. собор Успения Пресв. Девы Марии.

В соответствии с имп. указом «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апр. 1905) была провозглашена свобода вероисповедания, благодаря чему католики получили возможность более активно участвовать в общественной жизни. В 1905 г. под рук. архиеп. Ежи Шембека собрался 1-й синод Могилёвской церковной пров., на к-ром было составлено заявление в защиту прав католической Церкви в России. Заседания следующих синодов Могилёвской митрополии прошли в 1911 г. и в апр. 1917 г. Однако российские власти, как и прежде, подозревали католическое духовенство в политической нелояльности. Так, в 1907 г. за сопротивление политике русификации из Вильны был выслан Эдуард фон *Ponn,* еп. Виленский (с 1917 архиепископ Могилёвский). В 1912–1913 гг. кард. Рафаэль *Мери дель Валь* выразил протест против притеснений католического духовенства в России и потребовал устранить препятствия для свободного перехода в католицизм, воспитания в католической вере детей от смешанных браков и т. д. Положение католиков ухудшилось в годы первой мировой войны. Притеснениям подверглись российские немцы, среди которых было немало католиков: ограничивались их гражданские и имущественные права,

немцев выселяли из приграничных областей, запрещали им использовать нем. язык в богослужении и преподавании. Общая неблагоприятная обстановка в стране привела к ухудшению материального положения католич. духовенства. После ухода на покой архиеп. Винцентия Ключинского (1910–1914) Могилёвская кафедра не замещалась, диоцезом управлял вспомогательный еп. Ян Феликс Цепляк.

В нач. XX в. в состав Могилёвской церковной пров. входили М. к. а. и Виленское, Луцко-Житомирское, Тельшевское и Тираспольское еп-ства. К 1914 г. в М. к. а., которое охватывало бóльшую часть Российской империи (кроме зап. регионов, юж. областей европейской части России, Ср. и Н. Поволжья), был 171 католич. приход, служили 370 священников; всего насчитывалось более 866 тыс. католиков. Количество католических приходов в Сибири, в Ср. Азии и на Дальн. Востоке заметно увеличилось в связи с массовыми высылками участников польск. национального движения.

После Февральской революции 1917 г. католич. иерархи, в т. ч. еп. Я. Ф. Цепляк, викарий М. к. а., и Тираспольский еп. Й. А. Кесслер призвали католиков признать Временное правительство и молиться о «преуспевании и процветании России». Папская курия и российские епископы приветствовали отмену национальных и конфессиональных ограничений (март 1917) и постановление «О свободе совести» (14 июля 1917), полагая, что эти меры благоприятно повлияют на жизнь католич. Церкви в России. Римская курия настаивала на разрешении непосредственных контактов католич. духовенства с Папским престолом и свободной деятельности религ. орденов и конгрегаций (см.: *Лицензбергер*. 2001. С. 173–177). В июле 1917 г. на Могилёвскую кафедру был назначен Ропп.

После Октябрьской революции в соответствии с декретами «О земле» и «Об отделении церкви от государства» советское правительство стало ограничивать деятельность католич. Церкви. Были конфискованы земельные владения католич. церквей и мон-рей, позднее — также банковские вклады (недвижимое имущество оценивалось более чем в 12 млн р., банковские вклады составляли более 8 млн р.), закрыты



Эдуард фон Ропп, католич. архиеп. Тираспольский. Фотография. Нач. 1903 г. (?)

мон-ри и благотворительные организации, национализированы учебные заведения, изъяты метрические книги и т. д. Весной 1918 г. началась передача храмового имущества в ведение гос-ва. Архиеп. Э. фон Ропп и экзарх Леонид *Фёдоров*, глава апостольского экзархата рус. католиков вост. обряда, выступили с протестом, но Римская курия не стала возражать против национализации в надежде на смягчение советской политики по отношению к Церкви. Для координации действий церковных советов в новых условиях в янв. 1919 г. был основан Центральный комитет римско-католических общин Могилёвской архиепархии. Однако уже осенью 1919 г. по инициативе католич. свящ. Константина Будкевича, викария М. к. а., католич. духовенство заняло более жесткую позицию, отказываясь заключать договоры на пользование церковным имуществом в форме, утвержденной советским правительством. Лишь в 1922 г. власти стали настаивать на заключении договоров, угрожая закрытием храмов (см.: Там же. С. 187–188, 195–200). Однако еще ранее были конфискованы здания епископских резиденций, епархиальных курий и духовных учебных заведений. Так, в 1918 г. власти реквизировали здания, принадлежавшие епископу Тираспольскому, кафедральному капитулу и семинарии в Саратове, после чего руководство еп-ства было вынуждено переехать в Одессу. В июле 1919 г. опечатали здание консистории и курии М. к. а. в Петрограде, конфисковали епархиальный архив (см.: Там же. С. 189, 207). В апр. того же года арестовали архиеп. Э. фон Роппа; в июле по настоянию Римской курии он был освобожден (в обмен на арестованного в Германии коммуниста К. Б. Радека), а в нояб. выехал в Польшу. Управление М. к. а. было возложено на вспомогательного епископа Я. Ф. Цепляка, титулярного архиепископа Охридского in partibus infidelium. Во время гражданской войны из-за гос. репрессий и нестабильного положения страну покинули мн. представители католического духовенства.

В 1917–1918 гг. были назначены епископы в Минское и Каменецкое католич. еп-ства. По условиям Рижского договора (1921) земли современной Зап. Белоруссии вошли в состав Польши. На этой территории апостольской конституцией «Vixdum Poloniae» от 28 окт. 1925 г. (AAS. 1925. Vol. 17. P. 521–528) была создана Виленская церковная пров. (1925); она объединила Виленское архиеп-ство и Ломжинское и Пинское еп-ства. Согласно апостольской конституции, во Львовскую митрополию было переведено Луцкое еп-ство, отделенное от Житомирского еп-ства, оставшегося в составе Могилёвской митрополии. Оно управлялось администраторами и было полностью разгромлено советскими властями к сер. 30-х гг. XX в. В сер. 20-х гг. XX в. в составе Могилёвской церковной провинции насчитывалось 17 деканатов: Петроградский, Могилёвско-Горецкий, Витебский, Дриссо-Себежский, Полоцкий, Лепельский, Сенненский, Оршанский, Климовичско-Мстиславский, Чёриковско-Чаусовский, Рогачёвско-Быховский, Гомельский, Харьковский, Смоленский, Московский, Самарский и Пермский. В 1926 г. на территории Белорусской ССР, входившей в состав М. к. а., было 60 приходов, в которых служили 35 священников и насчитывалось 115 тыс. католиков.

Советская власть усиливала репрессии против католич. духовенства. Хотя в 1921–1923 гг. католич. иерархи и клирики принимали активное участие в помощи голодающим Поволжья и др. регионов, весной 1922 г. в католич. храмах началось изъятие церковных ценностей. Против этого выступили мн. священники и миряне, нек-рые из них были осуждены за сопротивление.

Папа Римский *Бенедикт XV* (1914–1922) выразил озабоченность нарушениями религ. свобод и прав верующих в России. В марте 1923 г. в Москве состоялся суд над архиеп. Я. Ф. Цепляком, викарием К. Будкевичем, экзархом Л. Фёдоровым и др. представителями католич. духовенства и мирянами, которых обвинили в контрреволюционной деятельности и противодействии советскому религ. законодательству. Цепляк и Будкевич были приговорены к смерти, др. обвиняемые — к лишению свободы на срок от 3 до 10 лет. Под давлением международного общественного мнения смертный приговор Цепляку был отменен, вскоре архиепископа выслали из страны. Расстрел Будкевича вызвал протесты со стороны Папского престола, правительств ряда стран и общественных орг-ций, к-рые также негативно относились и к проходившему в тот же период процессу над свт. *Тихоном,* патриархом Московским и всея России.

В нач. 20-х гг. XX в. на территории СССР кроме М. к. а. существовали 5 католических еп-ств, апостольское вик-ство, апостольская администратура для армян-католиков и экзархат для рус. католиков вост. обряда; действовали ок. 620 церквей, в к-рых служили ок. 400 священников. Однако система церковного управления фактически не действовала, в стране не осталось епископов-ординариев. Еп. Мишель д'Эрбиньи, назначенный апостольским делегатом в России и наделенный широкими полномочиями (декрет «Quo aptius» от 10 марта 1926), получил задание восстановить католич. иерархию. Он принял решение создать в СССР 9 апостольских администратур (Закавказье; Казань, Самара и Симбирск; Ленинград; Минск и Могилёв; Москва; Одесса и Крым; Саратов и Поволжье; Сев. Кавказ; Харьков), сохранив Житомирское и Каменецкое еп-ства. В апр.—авг. 1926 г. д'Эрбиньи тайно совершил епископские рукоположения Пия Эжена Невё, Болеслава Слосканса, Александра Фризона и Антония Малецкого. Когда ГПУ стало известно о действиях д'Эрбиньи, папскому посланнику было предписано покинуть страну (сент. 1926). Структуры Могилёвской митрополии были заменены системой церковных округов во главе с апостольскими администраторами. За координацию деятельности епископов и контакты с органами гос. власти отвечал еп. П. Э. Невё, апостольский администратор Москвы, к-рый был гражданином Франции. Представители иностранных гос-в оказывали материальную и дипломатическую помощь нек-рым католич. приходам: напр., посольство Германии поддерживало бывш. кафедральный собор в Саратове, в к-ром бóльшую часть прихожан составляли поволжские немцы (собор закрыт в 1935). К кон. 20-х гг. XX в. ужесточилась репрессивная политика государства. В сент. 1927 г. был арестован еп. Б. Слосканс, а в 30-х гг. аресты католич. священников приобрели массовый характер. Внимание мировой общественности к гонениям на верующих в СССР было привлечено открытым письмом папы Римского Пия XI (февр. 1930), его протест поддержали религиозные и политические деятели мн. стран. Хотя правительство СССР заявило об отсутствии притеснений верующих, в целом гонения только ужесточились. В 30-х гг. XX в. были репрессированы почти все католические священники. Так, еп. Б. Слосканс после заключения в СЛОН и ссылки в Сибирь был выслан из СССР в 1933 г., еп. Жан Амудрю — в 1935 г.; еп. А. Фризон, арестованный в окт. 1935 г., был казнен 2 авг. 1937 г. До 1936 г. католическими приходами фактически руководил еп. П. Э. Невё, служивший в католич. ц. св. Людовика в Москве, однако после визита во Францию ему было отказано в возвращении в СССР. Устраивались показательные процессы над католич. священниками по надуманным обвинениям (шпионаж, терроризм), напр., в Белорусской ССР (дело т. н. Польской войсковой орг-ции, 1933), в Украинской ССР (дело «троцкистского центра», 1935). В 1937 г. в СССР насчитывалось 10 католических священников, вскоре почти все они были репрессированы. Церковные структуры оказались полностью разрушены. К 1941 г. действовали только 2 церкви, в которых служили католические священники — иностранные подданные: пресв. Леопольд Браун, капеллан посольства США,— в ц. св. Людовика в Москве и пресв. Мишель Флоран — в ц. Пресв. Девы Марии Лурдской в Ленинграде.



Католический собор Успения Пресв. Девы Марии и св. Станислава в Могилёве. 1738–1752 гг.

После включения в состав СССР Зап. Белоруссии, Зап. Украины, Литвы и Латвии на территории Советского гос-ва оказалось большое количество католических приходов и мон-рей. Почти все католические мон-ри на землях, присоединенных в 1939–1941 гг., были закрыты, уцелевшие обители упразднены советскими властями в послевоенные годы. В 1945–1948 гг. из-за инициированного властями принудительного переселения в Польшу почти всего польск. католич. населения западнобелорус., западноукр. и молдав. областей (в рамках неск. программ обмена населением между Польшей и СССР) было закрыто большинство католич. приходов в фактически прекративших свое существование Пинском и Луцком католических еп-ствах, кафедры которых в послевоенное время из-за противодействия Совета по делам религ. культов не замещались после того, как стали вакантными. Под давлением властей перестало действовать управление католич. архиеп-ства во Львове, переведенное в 1946 г. по инициативе Львовского архиеп. Евгения Базяка вместе с семинарией и другими диоцезальными структурами в г. Любачув (Польша). После окончания второй мировой войны католич. приходы действовали не только в Литве, Латвии и Белоруссии, где было больше всего католиков, но и в других союзных республиках: в РСФСР (2 прихода — в Москве

и Ленинграде), в Молдавии (в Кишинёве), на Украине (во Львове (2 прихода) и Львовской обл., в Закарпатской, Ивано-Франковской, Тернопольской, Хмельницкой и Винницкой областях, в Житомире, Одессе), в Грузии (в Тбилиси). После завершения антирелиг. кампании 1958–1964 гг., в ходе которой были закрыты многие католич. храмы Галичины и Подолья, положение католиков несколько упрочилось, начали регистрироваться новые приходы; в 1969 г. зарегистрированы общины в Караганде и во Фрунзе (ныне Бишкек), в 1977 г.— в Душанбе, в 1982 г.— в г. Прохладном Кабардино-Балкарской АССР; известно также о нелегальных общинах в Сибири и Ср. Азии, а также на Зап. Украине. Юрисдикцию над католич. общинами на территории СССР (за исключением Литвы и Латвии, где имелись епископы) осуществляли архиепископы или апостольские администраторы, возглавлявшие Рижское или Вильнюсское католич. архиеп-ства. Для подготовки духовенства действовала семинария в Риге (др. католич. семинария, в Каунасе, готовила клириков только для Литвы; см.: *Лиценбергер*. 2001. С. 314). В 1969 г. в СССР насчитывалась почти 1 тыс. католич. священников, гл. обр. в зап. регионах страны. К кон. 80-х гг. XX в. в СССР было зарегистрировано ок. 1070 католич. приходов, из них 630 — в Литве и 179 — в Латвии (Там же. С. 318).

В связи с новыми политическими реалиями существовавшая с XVIII в. структура М. к. а. была ликвидирована папой Римским *Иоанном Павлом II* (1978–2005). Вместо нее рядом папских документов от 13 апр. 1991 г. были созданы новые структуры Римско-католической Церкви: на территории РСФСР — 2 апостольские администратуры, подчиненные непосредственно Папскому престолу, с центрами в Москве (для европ. части РСФСР) (апостольская конституция «Pro vidi quae Decessores Nostri» — AAS. 1991. Vol. 83. N 7. P. 545–547) и в Новосибирске (для азиат. части РСФСР; ей была подчинена также территория Владивостокского католич. еп-ства) (апостольская конституция «Iam pridem Decessor Noster» — Ibid. P. 544–545); в Казахстане — подчиненная Папскому престолу апостольская администратура с центром в Караганде (апостольская конституция «Cum propter populorum» — Ibid. P. 547–548); в Белоруссии Могилёвская и Минская кафедры объединены в рамках единого Минско-Могилёвского католического архиеп-ства (апостольская конституция «Ex quadam praeteritorum temporum» — Ibid. P. 540–541), а также создано Гродненское католич. еп-ство (апостольская конституция «Qui operam damus» — Ibid. P. 541–542), к-рое вместе с Пинским еп-ством вошло в Минско-Могилёвское католич. архиеп-ство (апостольская конституция «Quia ob rerum eversionem» — Ibid. P. 542–543).

Могилёвские архиепископы-митрополиты: Станислав Богуш-Сестренцевич (1783–1826); Каспер Казимир Цецишовский (1828–1831); Игнатий Павловский (1841–1842); Казимир Дмоховский (1848–1851); Игнатий Головинский (1851–1855); Вацлав Жилинский (1856–1863); Антоний Фиалковский (1872–1883); Александр Гинтовт-Дзевалтовский (1883–1889); Симон Мартин Козловский (1891–1899); Болеслав Иероним Клопотовский (1901–1903); Ежи Шембек (1903–1905); Аполлинарий Внуковский (1908–1909); Викентий Ключинский (1910–1914); Эдуард фон Ропп (1917–1939).

Ист.: *Litta L., archiep.* Actus ad Ecclesiam metropolitanam Mohileviensem aliasque Catholicas cathedrales ecclesias Latini ritus in Imperio Rossiaco spectantes... [Połock], 1798; Акты и грамоты об устройстве и управлении Римско-католической Церкви в Империи Российской и Царстве Польском. СПб., 1849; *Белоголов И. М.* Акты и док-ты, относящиеся к устройству и управлению Римско-католической Церкви в России. Пг., 1915. Т. 1; *Radwan M.* Inventarium documentorum et actorum ecclesiae Mohiloviensis ac Minscensis: (1783–1917). Minsk, 1998. 7 vol.; *idem.* Repertorium wizytacji kościołów i klasztorów w archiwach Petersburskiego Kolegium Duchownego: (1797–1914). Lublin, 1998; *idem.* Repertorium archiwów archidiecezji mohylewskiej i diecezji mińskiej. Lublin, 2001.

Лит.: *Siennicki S. J.* Opis historyczny rzymsko-katolickiego kościoła św. Katarzyny w St. Petersburgu od r. 1763 do 1872. Warsz., 1872²; *Толстой Д. А.* Римский католицизм в России. СПб., 1876–1877. 2 т.; *Godlewski M.* Monumenta Ecclesiastica Petropolitana. St.-Pb., 1906–1913. 5 t.; *Loret M.* Kościół katolicki a Katarzyna II, 1772–1784. Kraków; Warsz., 1910; *Wasilewski J.* Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji mohylowskiej. Pińsk, 1930; *Długosz T.* Dzieje diecezji smoleńskiej. Lwów, 1937; *Brumanis A. A.* Aux origines de la hiérarchie latine en Russie: Mgr. Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz, premier archevêque–métropolitain de Mohilev: (1731–1826). Louvain, 1968; *Kumor B.* Początki i organizacja kapituły metropolitalnej w Mohylowie nad Dniepriem // Rocznik teologiczno-kanoniczne. Lublin, 1975. T. 22. Zesz. 4. S. 154–163; *idem.* Kościół i katolicy w Cesarstwie Rosyjskim (do 1918 r.) // Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR: Studia historyczno-demograficzne / Red. E. Walewander. Lublin, 1993. S. 17–81; *Радван М.* Римско-католич. духовные учебные заведения С.-Петербурга в XIX в. СПб., 1995; *idem. [Radwan M.]* Polityka wyznaniowa caratu na Białorusi w XIX w.: Implikacje duszpasterskie // Nasza Przeszłość. Kraków, 2001. T. 95. S. 197–240; *Осипова И. И.* «В язвах своих сокрой меня...»: Гонения на Католич. Церковь в СССР. М., 1996; *Шкаровский М. В. и др.* Римско-католич. Церковь на сев.-зап. России в 1917–1945 гг. СПб., 1998; «Возлюбив Бога и следуя за Ним...»: Гонения на рус. католиков в СССР по восп. и письмам монахинь-доминиканок Абрикосовской общины и мат-лам следственных дел 1923–1949 гг. / Сост.: И. И. Осипова. М., 1999; *Венгер А.* Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000; *Пономарёв В. П.* Архиепископы Могилёвские и митрополиты римско-католических церквей в России // Покров: Альм. рос. католиков. М., 2000. Вып. 5. С. 27–58; *он же.* Могилёвские епископы-суффраганы // Там же. Вып. 6. С. 43–66; *Чаплицкий Б., Осипова И.* Книга памяти: Мартиролог католич. Церкви в СССР. М., 2000; *Лиценбергер О. А.* Римско-католич. Церковь в России: История и правовое положение. Саратов, 2001; *Majdowski A.* Kościół katolicki w Cesarstwie rosyjskim: Syberia. Daleki Wschód. Azja Środkowa. Warsz., 2001; *Ярмусик Э. С.* Католич. Костёл в Белоруссии в годы Второй мировой войны (1939–1945). Гродно, 2002; Kościół Katolicki na Syberii: Historia, współczesność, przyszłość / Red. A. Kuczyński. Wrocław, 2002; *Kozyrska A.* Arcybiskup Edward Ropp: Życie i działalność: (1851–1939). Lublin, 2004; *eadem.* Mohylewska metropolia // Encyklopedia katolicka. Lublin, 2009. T. 13. Kol. 43–45; *Филатова Е. Н.* Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси, 1772–1860. Мн., 2006; *Маракушина Е. А.* Католич. монашеские миссии на сев.-зап. России: Дис. СПб., 2007; *Dudik A.* Sytuacja Kościoła rzymskokatolickiego na Białorusi na przełomie XX i XXI w.: (Zarys problematyki) // Studia Polonijne. Lublin, 2007. T. 28. S. 117–133; *Modzelewska B., Nabywaniec S.* Mińska diecezja // Encyklopedia katolicka. 2008. T. 12. Kol. 1184–1189; *Чаплицкий Б.* Католич. благотворительность в России в 1860–1918 гг. Гатчина, 2009; *Kozyrska A., Modzelewska B.* Mohylewska archidiecezja // Encyklopedia katolicka. 2009. T. 13. Kol. 31–41; *Ганчар А. И.* Римско-католич. Церковь в Беларуси (2-я пол. XIX — нач. XX в.): Ист. очерк. Гродно, 2010 [Библиогр.: С. 353–405]; *Попов М. А., Ганчар А. И.* Митрополит С. Богуш-Сестренцевич: Формирование правительственной политики по отношению к Римско-католич. Церкви на белорус. землях (кон. XVIII — 1-я четв. XIX в.). Гродно, 2012 [Библиогр.: С. 153–188]; *Одинцова М. М.* Арм. католич. Церковь в России: История и правовой статус в России и на постсоветском пространстве: XVIII–XXI вв. СПб., 2014; *Самыловская Е. А.* Католич. община С.-Петербурга в 1-й пол. XVIII в.: Дис. СПб., 2016.

В. Г. Пидгайко, Н. И. А.

МОДАЛИ́ЗМ [от лат. modus – вид, образ], наименование, используемое для обозначения богословских течений раннехрист. периода, отрицавших реальное различие Лиц Пресв. Троицы. См. в ст. *Монархианство*.

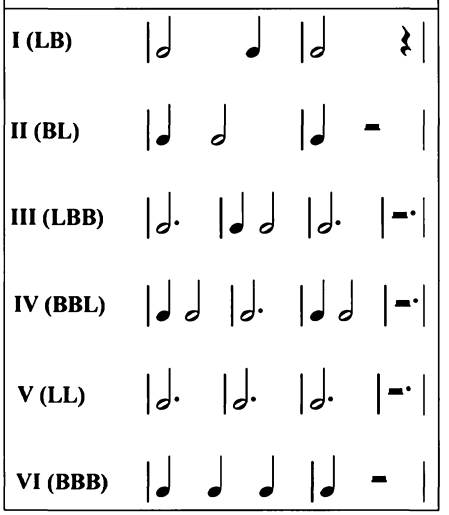
МОДА́ЛЬНАЯ НОТА́ЦИЯ [нем. Modalnotation], вид линейной муз. нотации, важнейшая предформа *мензуральной нотации*. М. н.— 1-я в западноевропейской истории система письменной фиксации музыки, в которой последовательно нотировался ритм. М. н. применялась преимущественно во 2-й пол. XII–XIII в. Вся многоголосная музыка школы *Нотр-Дам* (в рукописях, содержащих «Magnus liber organi» (Большая книга органума) — собрание многоголосных произведений 2-й пол. XII–XIII в.) и *мотеты* периода «Ars antiqua» записаны в системе М. н.

В классической (5-линейной тактовой) нотации каждая ритмическая длительность передается особыми графическими элементами (штилем или его отсутствием, формой и/или штриховкой головки, точкой и т. д.) и абстрагирована от метра (напр., четверть может быть частью 2-, 3-, 4-четвертного и т. д. такта). Модальная ритмика была основана на 3-дольной мензуре (т. н. перфекции, лат. perfectio — букв. «совершенство», «законченность»), для заполнения к-рой в практике сложились готовые ритмоформулы — *модусы*. Чаще других теоретики XIII–XIV вв. (*Иоанн де Гарландиа* и др.) описывали 6 ритмоформул, которые принято сравнивать с античными стопами (см. табл. 1: модусы показаны на примере 1-го ритмического ряда (ordo primus), к-рый включает 1 полное проведение формулы и 1 частичное (остаток 3-дольной мензуры заполнен паузой); см. также: *Гирфанова*. 2013). 1-й модус уподобляется трохею (хорею), 2-й — ямбу, 3-й — дактилю, 4-й — анапесту, 5-й — спондею, 6-й — трибрахию. Многократно повторяясь, модусы складывались в модальные серии, или ряды (лат. ordines) — аналоги 2-, 3-, 4-стопных стиховых строк. Паузы, отделяющие один ряд от другого, в М. н. за ненадобностью не выписывались (по той же причине не было и знака самой 3-дольной мензуры); по общему правилу они рассчитывались так, чтобы в сумме с нотой сохранялось «совершенство» (perfectio) 3-дольной мензуры.

В основе ритмических модусов лежат только 2 длительности — бревис (brevis — короткая [нота]) и лонга (longa — долгая [нота]) (показаны в табл. 1 буквами B и L). Та или иная типовая комбинация бревисов и лонг составляет ритмоформулу. При этом 1, 2 и 6-й модусы укладываются в одну перфекцию, 3, 4 и 5-й охватывают сразу две перфекции — по Р. Флотцингеру, последние представляют собой «единицу [ритмического деления] более высокого уровня», а также «длительность более высокого порядка». Как правило, лонга звучит ровно в 2 раза дольше бревиса. Однако для того чтобы формулы укладывались в 3-дольную мензуру, лонга и бревис в нек-рых случаях подвергались увеличению на длительность 1 темпуса, равного $^1/_3$ перфекции и выполнявшего роль счетной доли, как, напр., в 3, 4 и 5-м модусах (соответственно LBB, BBL, LL), называемых модусами сверх мензуры (modi ultra mensuram). Этот процесс «растяжения» нормативной длительности по отношению к бревису в источниках получил название «альтерация» (alteratio, букв.— «изменение»). Соответственно различались бревис правильный и бревис альтерированный: brevis recta и brevis altera (из 1 и 2 темпусов). Лонга из 3 темпусов позднее стала называться совершенной — в отличие от нормативной (из 2 темпусов) или несовершенной (perfecta/imperfecta). Наиболее часто в музыке, записанной в системе М. н., встречаются 1-й и 5-й модусы, реже — 2, 3 и 6-й; 4-й самый редкий. Длинные цепочки модальных ритмоформул непосредственно воспринимаются на слух (напр., в масштабных *органумах* франц. композитора Перотина (кон. XII — 1-я треть XIII в.)) и создают своеобразный эффект «круговращения» — монотонного движения без агогики и без всякой «драматической» (свойственной, напр., музыке классико-романтической эпохи) ритмической разработки.

Таблица 1

Модальные ритмоформулы (модусы) и их стандартная транскрипция



Для обозначения длительностей в М. н. использовались те же графемы, к-рые в *квадратной нотации* григорианского пения служили для обозначения высоты звуков. Ритмическая интерпретация «звуковысотных» графем квадратной нотации была реализована путем стабильной легко визуализируемой группировки гл. обр. 2- и 3-нотных графем (т. н. лигатур) (см. табл. 2: цифрой 3 условно обозначена 3-нотная лигатура («тернария»), цифрой 2 — 2-нотная («бинария»), цифрой 4 — 4-нотная лигатура («кватернария»), цифрой 1 — одиночная нота).

Таблица 2

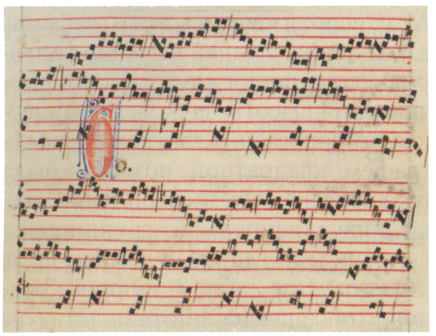
Идентификация ритмического модуса по комбинации лигатур

модус 1	3 2 2 2...
модус 2	2 2 2... 3
модус 3	1 3 3 3...
модус 4	3 3 3... 1
модус 5	3 3 3...
модус 6	4 3 3...

Нотные памятники, гл. обр. XIII в., свидетельствуют о том, что музыка, записанная в системе М. н., не может быть сведена к жесткой теоретической схеме. На практике авторы многоголосных композиций использовали различные варианты формул, с одной стороны, разрушающие «модальную» монотонию и, с другой, не поддающиеся к.-л. теоретической формализации в виде дидактических инструкций и правил.

Два типовых (описанных теоретиками) нарушения модальной структуры известны под названиями extensio modi (растяжение модуса; имеется в виду замена в 1-м и 2-м модусах сочетания LB и инверсии BL перфектной лонгой) и fractio modi (разбиение модуса; выражается в замене одной долгой длительности двумя более короткими, напр., лонги — 2 бревисами). Др. типовой особенностью «живой» реализации модальной системы были т. н. notae plicatae (букв.— «складчатые ноты»), выражающиеся в добавлении восходящего либо нисходящего вертикального штриха — плики (plica, букв.— «складка») справа от типовой лигатуры.

В наст. время плика обычно интерпретируется как дополнительная нота, расположенная (в зависимости от направления штриха) ступенью ниже или выше высоты, обозначаемой «основной» (т. е. явно выписанной) нотой, при этом суммарная длительность 2 нот должна быть равной длительности 1 ноты без плики. Эти и прочие нерегулярные изменения М. н., отмечаемые в нотных памятниках, приводят к неоднозначности ритмической транскрипции и порождают большое разнообразие в совр. интерпретациях, в целом они выдают стремление композиторов к освобождению от схематизма ритмических модусов и шире — к проявлению творческой индивидуальности. На следующем этапе истории это общее направление развития европ. профессиональной музыки нашло выражение в новой системе мензуральной ритмики и в фиксирующей эту систему новой мензуральной нотации, которые тем не менее генетически производны от модальных аналогов по принципу их реформирования и развития. См. иллюстрацию: *клаузула* «Virgo» из «Magnus liber organi» (Париж, XIII в.; Laurent. Plut. 29. I. Fol. 11). Верхний и средний голоса клаузулы нотированы в 1-м модусе (LB; последовательность лигатур: 3 2 2...), тенор — в 5-м модусе (LL; последовательность лигатур: 3 3 3...). Вертикальные штрихи, напоминающие совр. тактовые черты, показывают границы ритмических серий (ordines).



Клаузула «Virgo» из «Magnus liber organi». XIII в. (Laurent. Plut. 29. I. Fol. 11)

Лит.: *Husmann H.* Das System der modalen Rhythmik // Archiv f. Musikwissenschaft. 1954. Bd. 11. H. 1. S. 1–38; *Waite W. G.* The Rhythm of the Twelth-Cent. Polyphony: Its Theory and Practice. New Haven, 1954; *Flotzinger R.* Zur Frage der Modalrhythmik als Antike-Rezeption // Archiv f. Musikwissenschaft. 1972. Bd. 29. H. 3. S. 203–208; *Frobenius W.* Modus (Rhythmuslehre). 1974 // Handwörterbuch der musikalischen Terminologie / Hrsg. v. H. H. Eggebrecht, A. Riethmüller. Stuttg., 1972–. Ordner 4: M—O (var. pag.); *Apel W.* Die Notation der polyphonen Musik. Lpz., 1981[3]; *Федотов В. А.* Учение о модусе в западноевроп. ритмической теории XIII в. // Laudamus: К 60-летию Ю. Н. Холопова: [Сб. ст.]. М., 1992. С. 215–222; *Гирфанова М. Е.* Антично-средневековые лат. грамматики и учение о ритмических модусах Иоанна Гарландского // Музыка и время. 2013. № 9. С. 11–17.

С. Н. Лебедев

МО́ДЕНСКАЯ-КОСИ́НСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, чудотворный образ 1-й пол. XVII в., находящийся в ц. Успения Божией Матери в с. Косине (ныне в черте Москвы; празд. 3 июля). Согласно преданию, к-рое, вероятно, сложилось в XIX в. и было зафиксировано Е. Н. Поселянином, икону привез гр. Б. П. Шереметев (1652–1719) из итал. г. Модены (отсюда ее название «Моденская»); в с. Косино она попала благодаря имп. Петру I Великому, к-рый в 1717 г. передал икону в дар в Успенскую ц., где она прославилась чудесами (др. наименование иконы — «Косинская»). Между тем сведения о происхождении М.-К. и. из Модены и связь ее с гр. Шереметевым и имп. Петром I документально не подтверждены. По мнению В. А. Меняйло (высказано устно), происхождение иконы может быть связано не с итал. г. Модена, а с Моденским во имя свт. Николая Чудотворца мон-рем (ныне с. Модно Устюженского р-на Вологодской обл.).



Моденская-Косинская икона Божией Матери. 1-я пол. XVII в. (ц. Успения Пресв. Богородицы в Косине, Москва)



Моденская-Косинская икона Божией Матери. Гравюра. Нач. XX в.

После закрытия Успенской ц. в Косине (1939) икона была передана сначала в Музей религии и атеизма (С.-Петербург), а затем в ЦМиАР, где она хранилась до 1991 г. В 1991 г. М.-К. и. вернули РПЦ, и с 1992 г. она находится на своем историческом месте пребывания — в Успенской ц. в Косине. В том же году М.-К. и. был составлен Акафист.

На иконе Божия Матерь представлена в рост, в $^{3}/_{4}$-ном развороте, с приподнятыми руками, между к-рых помещена фигура Младенца. Иисус Христос развернут вправо, правой рукой благословляет, в левой держит свиток. Ноги Богомладенца перекрещены, пяточка левой ноги так же, как на Владимирской иконе Божией Матери, развернута вовне. Иконография М.-К. и. не вписывается в известную типологию икон Божией Матери, что породило целый ряд гипотез о ее происхождении. Общепринятым среди исследователей считается тот факт, что композиция М.-К. и. имеет визант. истоки. Предполагают, что в ее основе мог быть образ ростовой «Никопеи» (*Кондаков.* Т. 2. С. 148–149) или «Одигитрии», «Агиоссоритиссы» (М. А. Комова); Меняйло высказывала гипотезу о связи иконографии М.-К. и. со сценой «Сретение» и о том, что, возможно, образ являлся левой частью 2-частной иконы «Сретение». Действительно, аналогичное расположение фигур Божией Матери и Младенца встречается в сцене

«Сретение» (напр., на мозаике базилики Санта-Мария-Маджоре в Риме, 432–440). Сходный разворот фигуры Божией Матери (сидящей на престоле) и Христа можно найти в изображении сцены «Поклонение волхвов». Не исключено, что $^{3}/_{4}$-ной ракурс Божией Матери и Младенца на иконе М.-К. и., связан с существованием парного образа, размещавшегося напротив, либо с особым положением иконы в интерьере храма.

Изображение М.-К. и. воспроизведено на русской гравюре нач. XX в. (Земная жизнь. С. 182); на лицевой стороне серебряного нательного медальона с сопроводительной надписью, на обороте к-рого помещен образ свт. Николая Чудотворца (размер 18×15 мм; Россия, 1908–1917); на стеклянном флаконе, кон. XIX – нач. XX в. (частное собрание, Россия).

Две Богородичные иконы XVI в. из мон-ря Пантократора на Афоне (одна из них воспроизведена Н. П. Лихачёвым с именем «Моденской» и вторая из коллекции СПГИАХМЗ *(Николаева.* 1977. С. 91. N 125)), ко-



Нательный образок с изображением Моденской-Косинской иконы Божией Матери. Между 1908–1917 гг.

торые иногда связывают с М.-К. и., принадлежат к др. изводу, представляют вариант ростовой «Одигитрии»: Младенец Иисус на этих иконах сидит на левой руке Богородицы, развернут к Ней лицом.

Лит.: *Цветков И., свящ.* Описание села Косина и находящиеся в оном святыни. М., 1885; Село Косино: Подмоск. святыни // Всемирная иллюстрация. 1891. Т. 46, № 21. С. 351–352, 354; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 355–356; *Снессорева С.* Земная жизнь Пресв. Богородицы и описание св. чудотв. Ее икон. М.; СПб., 1898. С. 181–182; *Лихачёв Н. П.* Материалы для истории русского иконописания. СПб., 1906. Атлас. Ч. 2. Табл.; *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 2. С. 148–149; *Николаева Т. В.* Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977.

С. П. Заиграйкина

МОДЁНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТИ́ТЕЛЯ НИКОЛА́Я ЧУДОТВО́РЦА МУЖСКО́Й МОНАСТЫ́РЬ, находился при погосте Модно Устюженского у. Новгородской губ., на правом берегу р. Мологи в устье речки Моденки. Точное время основания М. м. неизвестно. По мнению И. Ф. Токмакова, мон-рь возник в XV в., с т. зр. М. Ю. Хрусталёва – в 30-х гг. XVI в. Первое документальное свидетельство об обители относится к 1564 г. Сохранились народные предания об основании М. м., к-рые связывают устроение обители с обетом, к-рый дал богатый московский купец после спасения в сильную бурю на Мологе. Строительство М. м. поддерживал род знаменитых купцов и промышленников Строгановых, у к-рых с Устюжной Железопольской и ее округой – крупным центром железообработки – были тесные связи в XVI – нач. XVII в. Именно на средства Г. Д. Строганова в кон. XVII в. в городе была сооружена церковь в честь Явления Казанской иконы Божией Матери. Предания были записаны и сохранились в монастырском архиве XVII в. (ГА Вологодской обл. Ф. 1009. Оп. 1. Д. 411; Архив УКМ. Кор. ДП–30; *Токмаков.* 1897. С. 87–89; *Хрусталев.* 1995. С. 166–169.)



Моденский мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца. Фотография. Нач. XX в.

Архитектурный комплекс. Первое описание М. м. сохранилось в писцовой книге станов и волостей Устюжны Железопольской 1628–1630 гг. По выписи 1597/98 г. писцов кн. Дмитрия Федоровича Бельского, в монастыре стояли 3 деревянных храма: свт. Николая Чудотворца (клецкий, верх шатровый), Богоявления (теплый, клецкий), Благовещения Пресв. Богородицы на святых воротах (клецкий). Рядом с главным храмом стояла колокольня, территория была обнесена оградой; на ручье находились мельница с «немецким колесом», а также конюшенный и коровий дворы (Писцовая книга. 1995. С. 306). В 1661 и 1671 гг. пожары уничтожили все деревянные постройки (*Токмаков.* 1897. С. 92; *Хрусталёв.* 1995. С. 177).

Собор во имя свт. Николая Чудотворца после пожара 1671 г. был отстроен из кирпича на средства, пожертвованные кнг. М. Т. Бельской. Первоначально это был увенчанный мощной главой на световом барабане бесстолпный храм с правым Благовещенским приделом, выдвинутой к востоку алтарной апсидой и окнами «в два света».

В 1802 г. по благословению викария Новгородской епархии еп. Старорусского *Арсения (Москвина)* высота собора была увеличена на 11 аршин. Надстройка представляла собой высокий восьмерик со световыми окнами на каждой грани. Высокая полукупольная кровля с пологой полицей венчалась 2-ярусным 8-гранным барабаном, главой и «процветшим крестом» в завершении. По сторонам света в кровле имелись глухие декоративные люкарны, а на гранях кровли стояли стройные 8-гранные барабаны, увенчанные главками. Находившийся внутри церкви деревянный иконостас был заново позолочен. В 1804 г. перекрыли кровлю листовым железом. С 1836 г. по распоряжению Новгородской духовной консистории собор оштукатурили снаружи и внутри, в 1845–1846 гг. крышу вновь перекрыли жестью. По консисторскому указу в 1847 г. в Благовещенском приделе заменили иконостас, включив в него и прежние иконы (*Хрусталёв.* 1995. С. 179–180). В 1852 г. в рапорте архим. Варсонофия сообщалось «о росписи соборной церкви 16 священными картинами» (*Смирнов.* 2003. С. 93). К востоку от алтарной апсиды собора находилось кладбище, на к-ром хоронили монахов.

Деревянная церковь в честь Богоявления вскоре после пожара 1671 г. была отстроена на том же месте, в 1770 г. «за ветхостью» разобрана,

возведена одноименная новая. Поскольку она находилась слишком близко к братским кельям и поварне, в 1800 г. ее передвинули, используя деревянные катки, к востоку. Богоявленская ц. представляла собой несложную ярусную конструкцию, в основании к-рой находился высокий четверик. Завершался он последовательно убывающими 2 восьмериками, венчавшимися купольной кровлей, барабаном и луковичной главой. С востока к храму примыкала 5-гранная алтарная апсида. Все ярусы церкви были прорезаны окнами. Скромное убранство интерьера составлял иконостас XVIII в., в к-ром сохранились более древние иконы. В сер. XIX в. церковь обшили тесом и покрасили, она просуществовала до 40-х гг. XX в. (*Хрусталёв.* 1995. С. 179).

Каменная колокольня (1802–1805) высотой 17 саж. (чуть более 36 м) была построена на месте деревянной колокольни и надвратной Благовещенской ц. Находилась посередине зап. стены ограды. В верхнем, 3-м ярусе звона размещались 7 колоколов; благовестный колокол весил 55 пудов (ок. 890 кг). Полукупольное покрытие верха колокольни было прорезано люкарнами, завершал ее 4-гранный барабан с главкой.

Братские и настоятельские кельи с трапезной (1802) располагались вдоль западной линии монастырской площади. Одноэтажные каменные кельи с отдельным входом в каждую имели несложный декор в виде лопаток и карниза. Длина всего здания составляла 30 саж. (более 63 м). Впосл. они ремонтировались, в 1836, 1845, 1846 гг. их штукатурили внутри и снаружи на «сборные и неокладные» средства (Там же. С. 180–181). В 1852 г. по инициативе архим. Варсонофия в сев.-зап. углу М. м. был построен настоятельский флигель. Весь комплекс монастырских зданий окружала каменная ***ограда с башнями*** (1805). В середине каждой из 4 стен были устроены ворота. Особенно выделялись южные: они разделялись на 3 части и завершались главками. На юго-западном и юго-восточном углах ограды были поставлены каменные башни, квадратные в плане, сев.-вост. башня была деревянной, а сев.-зап. угол занимала монастырская гостиница, построенная в 1842 г. при архим. Кесарии.

Хозяйственные постройки — 2 деревянных сарая для хранения экипажей и повозок, 2 хлебных амбара, погреб, ледник и сарай для дров — располагались в непосредственной близости от келий. Остальные постройки были вынесены за монастырскую ограду. Так, за сев. стеной стояли 4 хлева и 8 конюшен, при них изба для скотников; за юж. стеной, ближе к речке Моденке, находилась баня, на вост. стороне — рига и крытое гумно для обмолота зерна. В 6 км от обители вниз по р. Мологе, в устье речки Шалочь, стояли мукомольная «крупчатая» мельница и



Моденский мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца. Роспись архимандричьей кельи в Кирилловом Белозерском мон-ре. 40-е гг. XIX в.

амбар, выше мельницы была плотина «о двух руслах». Мельничное хозяйство было обширным, имелись 2 зерновых амбара и кузница. Для работников был выстроен флигель, где пекли хлеб и варили пищу, а также находились приказчик и крупчатник, рядом стояла изба, в которой жили лодочные мастера (Там же. С. 181–183).

При М. м. существовала больница, но, судя по отчету 1852 г., «больных и призреваемых» в ней не было, имелось и уч-ще, в к-ром по отчету за 1852 г. обучалось всего 3 «штатных служительских мальчика», в отчете за 1-ю пол. 1879 г. «в школе для детей обозначено 40 мальчиков», а в конце того же года — 57 чел. В рапорте за тот же год сообщается, что услугами монастырской гостиницы воспользовались ок. 200 чел. (*Смирнов.* 2003. С. 93).

Настоятели и братия. С XVI до кон. XVIII в. мон-рь возглавляли игумены. После учреждения штатов 1764 г. мон-рь был отнесен к 3-му классу с игуменеким настоятельством. Одним из наиболее деятельных игуменов этого периода был *Феофан (Соколов).* В 1785 г. он был рукоположен во иерея митр. С.-Петербургским и Новгородским *Гавриилом (Петровым)* и направлен в М. м., находившийся в запустении; в сент. 1791 г. был назначен игуменом мон-ря. Игум. Феофан возродил духовное и материальное благополучие обители. Он изыскал средства на строительные и ремонтные работы, ввел в М. м. строгий порядок, в т. ч. уставное совершение церковных служб. Число братии увеличилось за 2 года его настоятельства на 20 чел. В 1793 г. он был переведен в *Кириллов Новоезерский в честь Воскресения Христова монастырь.*

По новым духовным штатам 1797 г. М. м. в числе 3 мон-рей Новгородской епархии получил в 1798 г. статус архимандрии. В обители «положено быть» настоятелю, казначею, 4 иеромонахам, 2 иеродиаконам, пономарю, просвирнику, ключнику, чашнику. Общее штатное число братии не должно было превышать 12 чел. Кроме того, полагалось 9 чинов штатных служителей. Такое положение монастыря сохранилось до 1878 г. Первым архимандритом М. м. был Алексий († 1805), ранее в сане иеромонаха 16 лет служивший в правосл. миссии в Китае. В 1798 г. указом Синода он был возведен в сан архимандрита. Известен как последовательный собиратель монастырской б-ки (погребен в мон-ре). С 1840 г. архимандритом М. м. был Кесарий († 1852), заботившийся о благоустройстве обители. Последним архимандритом М. м. до нояб. 1878 г. был Мелхиседек II.

С 1878 г. мон-рем вновь управляли игумены. Последним настоятелем с 1917 г. был игум. Варлаам. В 1924 г. по собственному прошению он был уволен на покой, но продолжал управлять обителью. М. м. неоднократно посещал викарий Новгородской епархии еп. Устюжский Феодор (Яковцевский (Яцковский)). Митр. Петроградский и Гдовский *Иосиф (Петровых),* уроженец Устюжны, дважды (дек. 1926 — сент. 1927 и февр. 1928 — сент. 1930) находился в обители в ссылке (*Хрусталёв.* 1995. С. 169–177). В формулярных списках и ведомостях сохранились сведения о немногочисленной братии 2-й пол. XIX в. В 1852 г. в М. м. проживали 13 чел., в т. ч. 7 послушников, в 1855 г.— 14 чел., в т. ч. 7 послушников, в 1879 г.— 17 чел., в т. ч. 4 послушника, в 1893 г.— 11 чел.,

в т. ч. 4 послушника (*Смирнов*. 2003. С. 92).

Монастырские владения первоначально располагались вблизи М. м. и занимали территорию в излучине естественного изгиба русла р. Мологи. Рядом имелась монастырская пашня, в разных местах 40, 5 дес. «худой» земли, здесь же находились сенокосные угодья (370 копен). В нач. 70-х гг. XVI в. в центральной части Устюжны, на Ильинской ул., возникла т. н. белая монастырская слобода, к-рую устроил игум. Иосиф с братией «на черных местях после пожару Илина писма Плещеева». За неск. лет на пустом месте сложилась слобода в 26 дворов, бóльшая часть из них — 22 двора — принадлежали бывш. посадским людям. Не позднее 1581 г. по челобитью посадских людей эти 22 двора были приписаны к посаду, за это посадский мир платил в мон-рь ругу по 10 р. в год (ГАВО. Ф. 1009. Оп. 1. Д. 48. Л. 21об.; *Пугач.* 2012. С. 179–180).

В Смутное время М. м., соседняя Шалочская Гурьева пуст. и их деревни были разрушены: «...тех монастырей старцы и бобылишка от литовских людей высечены и деревни пожгли, стали пусты». Разорение было, по всей видимости, полным, по результатам дозора монастырские владения не были внесены в «сошное письмо» — «для их убожества». На нек-рое время мон-рь был переведен в Устюжну Железопольскую и объединен с Воскресенским (Ильинским) мон-рем. В 1613 г. владения М. м., Шалочской Гурьевой пуст. и соборного Рождественского храма были «подвергнуты дозору», и оказалось, что формально вотчина запустела более чем в 2,5 раза. Если размер обложения в кон. XVI в. по результатам описания кн. Бельского был определен в 65 четей, то по дозору 1613 г.— только в 24 чети. Но и это было тяжелым налоговым бременем. Игумен просил, чтобы всякие подати «платить с посадом вместе, а в уезд к сохам [единица измерения кадастрового состояния земли.— *Авт.*] не приписывать... и доходов никаких с уездными сохами не имать», т. к. с 1609 по 1613 г. они платили «всякие подати и острог ставили, и пушки ковали с устюженцы, с посадцкими людьми вместе» (Указные грамоты. 2012. № 13). К тому времени М. м. приобрел в Устюжне дополнительную недвижимость. По купчей и по вкладной грамотам, М. м. владел мельницей с двором и огородом на р. Вороже, принадлежавшей ранее посадскому человеку Василию Степанову сыну Тормасову (ГАВО. Ф. 1009. Оп. 1. Д. 48. Л. 37 об.– 39).

До 20-х гг. XVII в. М. м. был независим от местной власти, а тем более от посада, и фактически обладал полным иммунитетом на свои владения. В основе его статуса лежали жалованные грамоты московских государей. Сохранилась копия жалованной тарханной грамоты, полученной М. м. в окт. 1607 г. от царя *Василия Иоанновича Шуйского* (Там же. Л. 20–21 об.), в ее основе — 2 грамоты, полученные мон-рем от царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного в 1578 г. и от его сына *Феодора Иоанновича* в 1585 г. В тексте перечислены льготы, которыми пользовался М. м., предоставлявшие обители практически полный податный, таможенный и судебный иммунитеты. Кроме того, жалованная грамота освобождала М. м. от экономического и адм. подчинения Новгородскому архиерею. Все льготы мон-рю были даны, видимо, еще царем Иоанном Грозным, а затем подтверждались Феодором Иоанновичем, *Борисом Феодоровичем Годуновым*, а также *Лжедмитрием I* в 1605 г. (Там же).

В 1620, 1623 и 1626 гг. М. м. получил новые жалованные грамоты от царя *Михаила Феодоровича*. В них упоминалось о преемственности ранее выданных грамот, подтверждались грамоты, полученные от царя Иоанна IV, и были конкретно описаны пределы феодального иммунитета мон-ря. Сохраняя практически в неизменном виде адм. и судебные права М. м. как вотчинника, правительство в значительной степени ограничило его административно-финансовую независимость от гос-ва и посадских властей. Теперь на М. м. распространялись наиболее тяжелые и обременительные налоги и повинности: ямские деньги, стрелецкие хлебные запасы, городовое и острожное дело. Значительно сократились таможенные привилегии монастыря. Он освобождался от торговых и таможенных пошлин для покупки товаров «на монастырский обиход» только на 50 р. в год. В неурожайные годы М. м. имел еще право закупить беспошлинно 100 четей ржи, 50 четей овса и 200 пудов соли. При этом сохранялись льготы на беспошлинную добычу и переработку железной руды, монастырские власти освобождались от податей с домниц — «да у них же в их монастырском лесу на их земле домницы железные, и они... з домниц горнового не дают ничего» (Там же. Л. 5–7 об.).

К кон. 20-х гг. XVII в. земельные владения М. м. располагались в 2 станах Устюженского края — Новом и Велетовском — и были зафиксированы в описании С. А. Давыдова 1628–1630 гг. В обители хранилась подлинная выпись из этого описания с печатью Давыдова. До этого монастырские владения межевали «по государеве грамоте Василей Свербеев да Ляпун Батюшков» (Там же. Л. 1 об.). В Новом стане располагались старые монастырские владения: деревни Кортиха, Плотичья Озерина, Дубровка, Липенка и 2 пустоши. Селения были средних размеров, в них насчитывалось «14 крестьянских и 17 бобыльских дворов, крестьянской пашни более 19 дес., перелогу — более 22 дес., поросшей лесом пашни — 36 дес. и 305 копен сенокосов» (Писцовая книга. 1995. С. 306–308).

В Велетовском стане М. м. получил земли в кон. XVI в. По выписи писцов кн. Бельского 1596 г., обители из «порозжих земель» был дан погост Воскресенский «на темвян и на ладан». В 1630 г. на погосте стояли церковь Воскресения Христова с приделом Рождества Иоанна Предтечи, «древяны клецки», монастырский двор и «3 двора монастырских детенышей». В храме «образы и книги, и ризы, и клепало и все церковное строение монастырское». Хозяйственные угодья состояли из 6 дес. паханной пашни, 3 дес. перелога, 6 дес. поросшей лесом пашни и 70 копен сенокосов. При погосте было 5 пустошей (81 дес. поросшей лесом пашни и 50 копен сенокосов) (Там же. С. 344–345). Всего за М. м. числились погост, 4 деревни и 7 пустошей (*Пугач.* 2000. С. 51–54). Впосл. земельные владения М. м. расширялись за счет приписных мон-рей. Указом имп. Екатерины II от 9 окт. 1763 г. к М. м. был приписан городской Воскресенский монастырь, что «в Зарядье», со всеми своими земельными угодьями, крестьянами (133 души) и мельницей в Устюжне на речке Вороже. К 1764 г. М. м. владел пахотной землей, на к-рой сеяли 193 чет. различного зерна в год, сена ставилось до 490 копен, дров заготовлялось до 164 кв. саж. Во владениях М. м. было 483 крестьянина.

Штатные суммы на содержание мон-ря во 2-й пол. XIX в. практически не менялись и составляли от 417 р. 74 к. до 423 р. 78 к. серебром в год, что являлось меньшей частью от фактических расходов. Земельные угодья (пахотные и огородные земли, сенокосы и лесные участки) использовались для обеспечения внутренних потребностей монастыря. Основные доходы М. м. получал от сдачи в аренду собственной недвижимости, напр. крупчато-мукомольной мельницы «о десяти поставах» и примыкающих к ней служб за 600 р. в год.

С сер. XIX в. М. м. имел подворье в Устюжне, к-рое сдавалось в аренду. В 1846 г., при архим. Кесарии, здесь был выстроен на каменном фундаменте деревянный 2-этажный дом с мезонином. Рядом находился другой, одноэтажный дом (1842–1843), к к-рому в 1844 г. с зап. стороны пристроили жилую комнату; также рядом находился еще небольшой домик. Между этими домами располагались сарай, конюшня, кладовые, погреб, каретник, баня, навес для дров. С 1852 г. подворье сдавалось под «станционную квартиру» за 150 р. в год. В 1855 г. мон-рь получил 170 р. за сдачу внаем домов в Устюжне и 20 р. арендной платы за землю в местечке Дубровка.

Значительные доходы обитель получала от пожертвований, продажи церковных предметов и процентов по кредитным билетам. В 1855 г. доходы от них составили более 167 р., в 1879 г.— более 1322 р., а в 1893 г.— более 873 р. Рост этих статей дохода стал заметным после 1861 г., что характерно и для др. новгородских мон-рей (*Хрусталёв.* 1995. С. 183–185; *Смирнов.* 2003. С. 93–94). К нач. XX в. М. м. получал гос. содержание в размере 369 р. 54 к., с 1902 г.— 669 р. 54 к. В мон-рь сумма приходила по частям, 2 раза в год, и строго регламентировалась по статьям расхода. Из этой суммы выдавались деньги братии, монашествующие получали по 3 р. 45 к., послушники — по 1 р.

Наибольшие доходы М. м. получал от богослужебной практики. В 1910 г. они составляли 42,79% всех неокладных доходов обители. Особое место в религ. жизни населения занимали крестные ходы с чудотворной иконой свт. Николая Чудотворца по территории уезда, приносившие обители в 1-е десятилетие XX в. от 23 до 33% дохода неокладных сумм. По преданию, икона была обретена местными жителями во время ледохода на берегу р. Мологи.

Важной составляющей доходов были процентные начисления с ценных бумаг, принадлежавших монастырю. К нач. XX в. капитал М. м. насчитывал более 25 тыс. р. Мон-рь сам приобретал ценные бумаги, а также получал ценные бумаги в качестве пожертвований или вкладов. Так была приобретена бóльшая часть капитала обители — 68,5%. Еще одним источником дохода М. м. являлись земельная собственность и недвижимость. К 1903 г. мон-рь обладал более 225 дес. земли и 3 домами в Устюжне. Часть принадлежавшей обители собственности сдавалась в аренду, общий доход от которой составлял более 579 р. Незначительную прибыль мон-рю приносили и гостиницы, в 1910 г.— ок. 18 р.

Собственное хозяйство М. м. носило аграрный характер и не являлось главным источником доходов. Сосредоточено оно было на 2 земельных дачах, одна находилась при монастыре, другая — в неск. верстах, рядом с приписной Шалочской Гурьевой пуст. Братия занималась хлебопашеством, скотоводством, огородничеством и пчеловодством. В монастырском хозяйстве имелись косилка, молотилка и веялка, использовался наемный труд. Монахи, руководившие ведением хозяйства, были знакомы с совр. достижениями сельскохозяйственной мысли, в мон-ре выписывались газеты «Сельскохозяйственный вестник» и «Пчеловодство». В нач. XX в. стабильная экономическая жизнь мон-ря была на подъеме (*Кедров.* 2001. С. 275–280).

1918–2017 гг. Декрет об отделении Церкви от государства, принятый 20 янв. 1918 г., лишил церковные орг-ции, в т. ч. и М. м., собственности (земель, строений, капиталов) и гос. поддержки. В том же году у обители были отняты мельница на р. Шалочь и дома в Устюжне.

В мае 1919 г. на базе монастырского хозяйства была образована сельскохозяйственная артель. Для ее управления был организован из трудников и послушников рабочий общественный комитет. В 1920 г. земельный отдел Моденского Плотичьевского исполкома выдал монахам своеобразный документ, удостоверявший, что «насельники Моденского монастыря (общим числом 23) своими трудами обрабатывают землю и тем добывают средства для своего существования» (*Хрусталёв.* 1995. С. 187). Лишившись части доходов, М. м. был вынужден сосредоточить свою деятельность на ведении хозяйства, чему способствовало сохранение при монастыре части земли и инвентаря. К дек. 1921 г. при обители оставалось 43 дес. пахотной, 14 дес. сенокосной и 91 дес. неудобной земли, что составляло 66% от прежних владений; остался инвентарь, 4 лошади, 10 коров, 4 быка. Одновременно в 20-х гг. XX в. увеличилась доля доходов от богослужебной практики, которая составляла более 50% всех доходов братии. В 1920–1921 гг. возросло число вкладов в обитель. Самый крупный из них был внесен в дек. 1921 г. служащим банка И. А. Борщёвым и составил 50 тыс. р. (*Кедров.* 2002. С. 66).

К кон. 1922 г. сельхозартель была ликвидирована. Уже в марте 1923 г. на базе монастырского хозяйства был открыт совхоз. Вся земля, скот и проч. имущество у монастыря были отняты. В том же году совхоз был ликвидирован, а все бывш. монастырское имущество, по свидетельству настоятеля игум. Варлаама, включая самую ничтожную мелочь, увезено.

Огромное значение имели крестные ходы с монастырской чудотворной иконой свт. Николая. Так, в окт. 1921 г. икону переносили крестным ходом в Филаретову жен. общину в Устюжну. Ее торжественно встречало все духовенство, под колокольный звон образ вносили в еще действовавший собор Рождества Пресв. Богородицы. В 1921–1923 гг. икону принимали Колоденская и Дмитриевская волости Череповецкого у. Последний раз общине верующих М. м. было разрешено провести крестный ход 10 июня 1924 г. в Филаретову пуст. Незадолго до этого, в ночь на 31 нояб. 1923 г., из монастырского собора неизвестные злоумышленники похитили серебряную ризу с образа свт. Николая, ободрали с 3 Евангелий серебряные оклады, украли ковчег с дарохранительницей, потир, дискос, звездицу, лжицу, ковш и 2 креста.

К 1924 г. в обители проживали настоятель Варлаам и 5 чел., богослужения в храмах совершали до нояб. 1929 г.

В сент. 1929 г. на пленуме уездного комитета ВКП(б) был рассмотрен вопрос «о положении обители».

В нояб. того же года мон-рь был закрыт, к 1944 г. монастырские здания снесли или перестроили. Чудотворную икону свт. Николая передали в приходскую моденскую Преображенскую ц., в 30-х гг. XX в. икона поступила в собрание Устюженского краеведческого музея, в 2004 г. передана в Вологодский филиал ВХНРЦ им. акад. И. Э. Грабаря для консервационно-реставрационных работ. С 1998 г. на территории монастыря располагается детский лагерь – привалочная база «Форт Янтарь» санатория «Янтарь Плюс». Часть территории мон-ря занимают жилые дома с. Модно. 19 дек. 2014 г., в день памяти свт. Николая, в помещении Богородице-Рождественского собора был отслужен молебен, а из фондов музея выставлены для свободного доступа верующих 2 святыни: чудотворные икона свт. Николая Чудотворца и Устюжская Казанская икона Божией Матери. К 2017 г. от ансамбля мон-ря сохранились перестроенные братские кельи и фрагменты построек, 1-й этаж братских келий надстроили, когда здание передали базе отдыха рабочих сталепрокатного цеха «Северстали» г. Череповца.

Арх.: Ист.-стат. описание 3-кл. Николаевского Моденского мон-ря // Архив УКМ. Кор. ДП–30; ГА Вологодской обл. Ф. 1009. Оп. 1. Д. 1, 48, 51, 298, 411; КБМЗ ОПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16, 17, 141.

Ист.: Сотная из писцовых книг Д. Г. Вельского на посад Устюжны Железопольской 1597 г. / Публ.: Н. П. Воскобойникова, П. А. Колесников // Крестьянство Севера России в XVI в. Вологда, 1984. С. 130–158; Писцовая книга станов и волостей Устюжны Железопольской 1628–1630 гг. / Публ.: И. В. Пугач // Устюжна: Краевед. альм. Вологда, 1995. Вып. 3. С. 306–308, 344–345; Указные грамоты городовым воеводам и приказным людям 1613–1626 гг. М., 2012. Устюжна Железопольская: № 13, 104, 116, 156, 167, 211, 216, 267, 289, 319.

Лит.: *Тюкмаков И. Ф.* Ист.-стат. и археол. описание г. Устюжны с уездом Новгородской губ. М., 1897. С. 87–95; Всеобщий иллюстр. путев. по мон-рям и св. местам Рос. империи и Афону / Сост.: А. А. Павловский. Н. Новг., 1907. С. 461; *Хрусталёв М. Ю.* Николо-Моденский мон-рь: Страницы истории // Устюжна. Вологда, 1995. Вып. 3. С. 166–198; *Пугач И. В.* Устюжно-Железопольский у. в XVI – 1-й пол. XVII в. // Там же. 2000. Вып. 4. С. 5–110; *он же.* Устюжна Железопольская: Город и власть: Очерки соц.-экон. истории XVI – 1-й пол. XVII в. Б. м., 2012; *Кедров Н. Г.* Провинциальный мон-рь в системе хозяйства уезда нач. XX в.: (На мат-лах Николо-Моденского мон-ря) // Ист. краеведение и архивы. Вологда, 2001. Вып. 7. С. 275–282; *он же.* Хозяйственное состояние и деятельность Николо-Моденского мон-ря в 1920-е гг.: (К истории хозяйственно-культурных центров) // Там же. 2002. Вып. 8. С. 64–71; *Смирнов И. А.* К истории Устюженского Николо-Моденского мон-ря // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 91–96; *Воротынцева Е. А.* Чудотворная икона свт. Николая: Моденский Никольский мон-рь под Устюжной // Чело. Новг., 2007. № 3(40). С. 19-24; *Соколова О. А.* Вновь открытая икона свт. Николая Чудотворца кон. XVII – нач. XVIII в. из Николо-Моденского мон-ря // Почитание свт. Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007. С. 188–190.

И. В. Пугач

МОДЕРНИ́ЗМ [лат. modernus – современный], употребляющееся в полемическом ключе в религии обозначение богословских мнений, учений, обрядовых изменений, направленных на сближение с современностью, вносящих новизну в ортодоксальные вероучительные положения, в традиц. религ. представления и практики; в специальном историко-конфессиональном значении – движение в католицизме во 2-й пол. XIX – нач. XX в., направленное к обновлению богословской мысли и организационной структуры Римско-католической Церкви, к их соответствию научному, культурному и общественно-политическому контексту современности. В понимании модернистов они преследовали прежде всего апологетические цели.

Понятие М. стало входить в употребление в Новое время. В полемических высказываниях М. *Лютера* модернистами назывались представители номиналистического течения в схоластике (via moderna). Так же именовали своих оппонентов сторонники протестант. ортодоксии в XVIII в.

В католицизме. В силу того что в католич. среде М. привел к внутреннему кризису, длительной полемике и открытому столкновению с церковной властью, вызвав обширную антимодернистскую реакцию (см. статьи *Интегризм, Ультрамонтанство*), его чаще всего связывают по конфессиональному признаку именно с католичеством. После осуждающей офиц. реакции Ватикана термин «модернизм» стал фактически синонимом ереси, обозначающим стремление либерально и прогрессивно настроенных католиков к неприемлемому, по мнению руководства и консервативного крыла католической Церкви, примирению католицизма с совр. обществом и мировоззрениями, к диалогу и поиску точек соприкосновения с нецерковной культурой, с др. христ. конфессиями, сопряженному со злоупотреблениями в применении новых научных методов в богословской области, в первую очередь в исследованиях Свящ. Писания, истории Церкви и христ. догматов.

Противодействие верховного учительства М. связано на первом этапе гл. обр. с понтификатом Римского папы *Пия IX*, в решающей фазе – папы *Пия X*. В энциклике «Quanta cura» от 8 дек. 1864 г. папа Пий IX, не употребляя самого термина «модернизм», осудил буржуазно-демократические и секулярные тенденции в развитии гос-в и обществ, постулирующие среди прочего принципы свободы совести и вероисповедания. В приложении к документу был составлен «Перечень главнейших заблуждений нашего времени» (Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores // ASS. 1867. Vol. 3. P. 168–176), в к-ром к сурово осуждаемым «язвам» отнесены *пантеизм, рационализм,* социализм, коммунизм, тайные и библейские об-ва, а также либерализм и либерально-демократические представления о морали и свободе совести, о христ. браке, гражданском обществе, церковном устройстве и праве (подробнее см. ст. *«Syllabus errorum»*). В контексте противостояния модернистским тенденциям в католицизме следует рассматривать причины созыва и центральные решения *Ватиканского I Собора.*

Обострение ситуации в споре о М. в кон. XIX в. было связано с публикациями франц. католич. ученых, придерживавшихся историко-критического метода, альтернативных офиц. *неосхоластике* подходов и созвучного новым философским учениям образа мышления (М. *Блондель,* А. Луази, М. Ж. *Лагранж,* Л. *Дюшен*). Одновременно идеи М. стали распространяться в Великобритании, гл. обр. усилиями барона Ф. фон Хюгеля и священника-иезуита Джорджа Тиррелла, впосл. изгнанного из иезуитского ордена. Испытав влияние нем. экзегетической школы, философии Блонделя и концепции догматического развития Дж. Г. *Ньюмена,* Тиррелл разочаровался в схоластическом богословии и, открыто выступив против него, поставил в центр своего учения религиозно-сакраментальный опыт церковной общины и ее отдельных членов, составляющих в Св. Духе мистическое Тело Христа (см.: *Tyrrell G.* Through Scylla and Charybdis, or, The Old Theology and the New. L.,

1907; см. также: Der Modernismus. 1974. S. 57–82).

В Италии и Германии М. в большей степени имел социальную направленность и практический характер, результатом чего стало возникновение различных христианско-демократических обществ, движений за права мирян, за улучшение условий труда, за отделение Церкви от гос-ва.

Вступивший на Римскую кафедру папа Пий X сразу предпринял решительные меры в борьбе с М. В 1903–1904 гг. большинство библеистических сочинений Луази были занесены в *Индекс запрещенных книг*. В июле 1907 г. Конгрегация инквизиции выпустила антимодернистский декрет «Lamentabili sane exitu» (ASS. 1907. Vol. 40. P. 470–478), в котором тезисно изложенные 65 заблуждений современности касательно роли учительства католической Церкви, применения библейской текстологии и экзегезы, понимания Откровения, спасительного домостроительства Христа и церковных догматов, развития христ. учения, происхождения и смысла таинств, иерархического устроения Церкви и папского первенства объявлены «все вместе и каждое в отдельности... как осужденные и запрещенные» (Ibid. P. 478). В качестве главных модернистских предпосылок, составляющих мировоззренческую и нравственную опасность для паствы, в документе фигурируют независимость научно-богословских исследований от церковных предписаний, критико-исторический подход к проблеме *богодухновенности* Свящ. Писания, вслед. к-рого оспаривается положение, что Бог — истинный его создатель (auctorem) (Ibid. P. 471), представления об отсутствии полной согласованности между догматикой и текстами НЗ относительно Личности Иисуса Христа (Ibid. P. 474), о незаконченности откровения и становления доктрины в апостольскую эпоху («Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum apostolis completa» — Ibid. P. 473), о естественной подверженности христианского общества, церковных знания и практики развитию (evolutio) под влиянием различных интерпретаций и внешних факторов (Ibid. P. 477).

В вышедшей в сент. того же года пространной папской энциклике «Pascendi Dominici gregis» (Ibid. P. 593–650) предпринята попытка свести в систему методологию и «учения модернистов» (modernistarum doctrinae), важнейшие из к-рых разобраны подробно. Осуждая в первую очередь агностицизм, доверяющий лишь феноменам и, как следствие, исключающий все божественное из научного исследования, а также непосредственно связанные с ними имманентизм, фидеизм, символизм и противопоставление собственного религ. опыта церковному Преданию, папа в заключение предписывает, чтобы «изучение естественных наук в семинариях упорядочили», а «схоластическая философия была положена в основу занятий священными науками»: «на этом философском фундаменте пусть и возводится основательно все богословское здание» (Ibid. P. 640–641).

В папском документе также привлекалось внимание к практическим контрмерам: «Тот, кто так или иначе проникнут модернизмом, да будет беспощадно исключен из числа руководителей и преподавателей; если он уже занимает этот пост, то да будет лишен его, также как и тот, кто способствует модернизму, либо расхваливая модернистов или оправдывая их непростительный образ действия, либо критикуя схоластику, святых отцов, церковное учительство, либо отвергая послушание церковной власти, которая является выразителем этого учительства...» (Ibid. P. 642).

В 1907–1908 гг. наиболее активные и упорные сторонники М., Тиррелл и Луази, публично не согласившиеся с офиц. церковной критикой (см.: *Loisy A. F.* Simples réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi Dominici gregis». Ceffonds, 1908; Тиррелл обличил папскую энциклику в искажении истинных намерений модернистов на страницах газ. «The Times» осенью 1907), были отлучены от Римско-католической Церкви.

Критическая систематизация церковной властью многообразных новаторских тенденций и течений под именем М. создала видимость их организационного и идейного единства, придала им качество целостного религиозно-философского и общественного движения, которого на самом деле не существовало. В ходе продолжившейся полемики отдельные сторонники обновления церковной жизни и богословской науки стали применять это именование по отношению к собственным взглядам. Открытое ватиканское осуждение подтолкнуло модернистов к более систематизированному изложению своей программы (Il programma dei modernisti: Riposta all'enciclica di Pio X «Pascendi Dominici gregis». R., 1908), в которой они призывали взять курс на структурное преодоление централизма и клерикализма в Церкви, схоластических подходов в религ. образовании и богословских науках, на вовлечение мирян в литургическую жизнь и церковную миссию, на оживление внутрицерковного общения и признание ценности личного религ. опыта.

Папа Пий X настоятельно рекомендовал, в первую очередь епископам, препятствовать любым попыткам распространения модернистских взглядов в Церкви. С этой целью папским motu proprio «Sanctorum antistitum» от 1 сент. 1910 г. была учреждена «Антимодернистская присяга» (Iusiurandum contra errores modernismi // AAS. 1910. Vol. 2. P. 669–672), составленная на основании главных содержательных пунктов критики М. в документах учительства Церкви. Присягу, бывшую обязательной для всех клириков, кандидатов к принятию священного сана, преподавателей богословских учебных заведений и лиц, занимающих офиц. церковные должности, лишь в 1967 г. отменил папа *Павел VI*.

В 1909 г. профессор церковной истории и сотрудник Римской курии монсеньор Умберто Бениньи, следуя установке Папского престола, основал клерикальное содружество во имя непримиримого борца с инакомыслием в эпоху Контрреформации папы *Пия V* «Sodalicium Pianum», к-рое следило за модернистскими проявлениями в католич. среде и доносило на заподозренных в М. священноначалию. Содружество упразднил в 1921 г. папа Римский *Бенедикт XV*, занявший по отношению к М. более умеренную консервативную позицию.

Принятые Папским престолом запретительные меры привели к формальному преодолению модернистского кризиса. Однако мн. фундаментальные идеи М. продолжали развиваться в др. богословских направлениях — напр., во франкоязычном течении «новое богословие» (nouvelle théologie) (см.: *Mettepenningen.*

2010), в *Литургическом движении*, а его отдельные аспекты воплотились позже в постановлениях *Ватиканского II Собора* (ср., напр., декларацию о религ. свободе *«Dignitatis humanae»*, декрет об *апостольстве мирян «Apostolicam actuositatem»*, конституцию о католич. Церкви в совр. мире *«Gaudium et spes»*) и вошли в учение и практику Римско-католической Церкви.

В наст. время в католицизме иногда речь идет о М. в контексте поиска новых путей взаимоотношения научного богословия, принципиально ориентированного на свободу исследований, и верховного учительства Церкви, обладающего юрисдикционной властью, а также в связи со стремлениями части церковной общественности к изменениям канонической дисциплины по вопросам положения и прав женщин, сексуальной морали и др.

В протестантизме М. называют нек-рые либеральные богословские направления и идейные объединения кон. XIX — 1-й пол. XX в. в Сев. Америке и Англии, представители к-рых (Н. Смит, У. Раушенбуш, Г. Э. Фосдик, К. Лейк, Г. Д. А. Мейджор, еп. Эрнст Уильям Барнс и др.) выступали за освобождение от догматических оков, за примат внутреннего, имманентного религ. чувства, за веру в человеческий прогресс и тесное взаимодействие с секулярной культурой. В Англии модернистами была создана церковно-политическая партия (The Modern Churchmen's Union) и с 1911 г. выпускалось периодическое издание (The Modern Churchman). В наст. время протестант. М. не играет к.-л. заметной роли в религ. ландшафте.

В Православии существенные признаки М. проявились в *обновленчестве*.

Лит.: Der Modernismus: Beiträge zu seiner Erforschung / Hrsg. E. Weinzierl. Graz; W., 1974; *Loome Th. M.* Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism: A Contribution to a New Orientation in Modernist Research. Mainz, 1979; *Weitlauff M.* «Modernismus» als Forschungsproblem: Ein Bericht // ZKG. 1982. Bd. 93. S. 312–344; *Izquierdo C.* Blondel y la crisis modernista: Análisis de «Historia y dogma». Pamplona, 1990; *O'Connell M. R.* Critics on Trail: An Introd. to the Catholic Modernist Crisis. Wash., 1994; *Weiss O.* Der Modernismus in Deutschland: Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Regensburg, 1995; Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche: Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums / Hrsg. H. Wolf. Paderborn etc., 1998; Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context / Ed. D. Jodock. Camb., 2000; *Arnold C.* Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg i. Br. etc. 2007; Catholicisme et monde moderne aux XIX^{e} et XX^{e} siècles: Autour du «modernisme» / Éd. F. Chaubet. Dijon, 2008; «In wilder zügelloser Jagd nach Neuem»: 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche / Hrsg. H. Wolf. Paderborn etc., 2009; *Neuner P.* Der Streit um den katholischen Modernismus. Fr./M. etc., 2009; *Mettepenningen J.* Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II. L., 2010; *Arnold C., Losito G.* «Lamentabili sane exitu» (1907): Les documents préparatoires du Saint Office. R., 2011; *Метель О. В.* Альфред Луази: Интеллектуальный портрет на фоне эпохи // Вестн. Омского ун-та. 2013. № 1(67). С. 48–52.

Е. А. Пилипенко

МОДЕ́СТ [греч. Μόδεστος] († 18.12. 630/1), свт. (пам. 18 дек.), патриарх Иерусалимский (не ранее 21 марта 630). Сведения о деятельности М. в период персид. оккупации Палестины (614–630) сохранились в неск. визант. источниках нач. IX в. («Краткая история» свт. *Никифора I*, патриарха К-польского, «Хронография» прп. *Феофана Исповедника*) и в сочинениях современника М. *Антиоха Стратигия*, насельника лавры прп. Саввы Освященного: в послании к мон. Евстафию, а также в «Повествовании о взятии Иерусалима персами», сохранившемся в груз. переводе. Еще одним греч. источником является Похвальное слово прмч. *Анастасию Персиянину* (BHG, N 86), авторство которого приписывалось *Георгию Писиде* († между 631 и 634) или свт. *Софронию I*, патриарху Иерусалимскому († 638). Кроме того, важными источниками сведений являются армянские («История императора Ираклия» еп. Себеоса (VII в.), «История рода Арцруни» Товмы Арцруни (IX–X вв.)) и арабские («Хроника» *Евтихия* († 940), патриарха Александрийского) исторические сочинения.



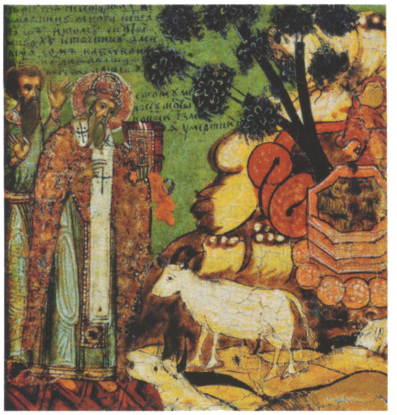
Свт. Модест, патриарх Иерусалимский. Роспись парекклисиона ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

К моменту персид. вторжения в Палестину М. был настоятелем киновии св. Феодосия в Иудейской пустыне. Как свидетельствует мон. Антиох Стратигий, в результате разрушения персами лавры прп. Саввы Освященного было убито 44 насельника. М. захоронил их и вновь собрал скрывавшуюся в пустыне братию. После взятия Иерусалима персид. военачальником Шахрбаразом (май 614) и пленения патриарха свт. *Захарии* М. стал «блюстителем Апостольского престола» (φύλαξ τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου — Vita sancti Anastasii // PG. 92. Col. 1688) и восстановил многие церкви Иерусалима, разграбленные персами при участии местных иудеев (Epistula *Antiochi monachi* // PG. 89. Col. 1425–1428). В частности, в 615 г. под рук. М. были восстановлены мартирий и ротонда Воскресения Христова (см. в ст. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*). М. также заново отстроил храм Вознесения Господня на *Елеонской горе*. По всей видимости, это стало возможным уже после 622 г., когда на фоне первых военных успехов имп. *Ираклия* (610–641) в ходе большого Восточного похода (622–628) шаханшах *Хосров II* (590–628) был вынужден перейти к политике относительной терпимости в отношении правосл. Церкви (*Sauget.* 1967). На деятельность по восстановлению церквей, а также для широкой благотворительности, адресованной палестинским христианам, М. получал средства от свт. *Иоанна V (III) Милостивого*, патриарха Александрийского (610–619/20), а позднее и от имп. Ираклия, к-рый передавал на нужды Иерусалимской Церкви налоги, собираемые с Дамаска.

В июле 629 г. в Арависсе (М. Армения) состоялась встреча имп. Ираклия и Шахрбараза, на к-рой был подтвержден мир, заключенный между Византийской империей и Персией в июне 628 г., спустя несколько месяцев после дворцового переворота

и убийства Хосрова II. Согласно условиям мирного договора, персы освободили все занятые до этого территории Византийской империи, включая Палестину. Предусматривалось возвращение в Иерусалим Животворящего Древа Креста Господня, вывезенного персами со Св. земли в 614 г. В нач. 630 г. Св. Крест был передан византийцам, после чего имп. Ираклий сопровождал святыню на ее пути в Иерусалим. Войдя в город 21 марта 630 г., он поместил Св. Крест на Голгофе, после чего встретился с М., который, по всей видимости, сразу же был возведен в сан патриарха. Прп. Феофан Исповедник утверждает, что после заключения мира между Византией и Персией свт. Захария, как и другие пленные, был освобожден и смог вновь занять Патриарший престол (*Theoph.* Chron. P. 328). В действительности, если освобождение и имело место, святитель не доехал до Иерусалима. Письмо мон. Евстафию Антиоха Стратигия, груз. версия его «Повествования о взятии Иерусалима персами», а также палестино-груз. календарь, где под 31 янв. значится память свт. Захарии, однозначно свидетельствуют о том, что он умер в плену. О возвращении патриарха в Иерусалим не упоминается ни в «Краткой истории» Никифора К-польского, ни в «Хронике» Евтихия Александрийского. Источники дают основания отнести смерть М. как к 630 г., так и к 631 г.

Под именем М. сохранились фрагменты 3 гомилий: «О женах-мироносицах» (CPG, N 7872; изд.: Homilia in unguenta ferentes mulieres // PG. 86. Col. 3273–3276), «На Сретение Господне» (CPG, N 7873; изд.: Homilia in occursum Domini // PG. 86. Col. 3276–3277) и «На Успение Пресв. Богородицы» (CPG, N 7876; изд.: Encomium in Beatam Virginem // PG. 86. Col. 3277–3312). Последняя гомилия, аутентичность к-рой вызывала сомнение еще у свт. *Фотия I,* патриарха К-польского (*Phot.* Bibl. 275), в наст. время признаётся подложной. Приписывавшееся М. толкование на псалмы, фрагменты к-рого сохранились в катенах, также относится к числу псевдоэпиграфов (CPG, N 7877; см.: *Devreesse.* 1970. P. 324). Сохранилась арм. версия подлинного послания М. к Эчмиадзинскому католикосу Комитасу I Алцеци (610/5–628), к-рое тот составил, еще будучи пресвитером (CPG, N 7874;



Очищение источника от змеиного яда. Клеймо иконы «Свт. Модест, патриарх Иерусалимский, с житием». Нач. XVIII в. (ЦМиАР)

рус. пер.: *Себеос, еп.* История. 1862. Гл. 25. С. 92–94), а также ответ на него католикоса (Там же. Гл. 25. С. 94–97).

Палестино-груз. календарь указывает память М. под 17 дек. (*Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 410–411). В визант. Синаксарях дата памяти помещена под 16/18 дек. или под 19 окт. (SynCP. P. 150, 314, 325), в неаполитанском календаре IX в.— под 18 дек.

Житие М., опубликованное Х. М. Лопарёвым, а также базирующиеся на нем с небольшими вариациями сказания визант. Синаксарей и слав. Пролога не представляют исторической ценности. По всей видимости, данное повествование было составлено анонимным визант. автором в IX или X в. (terminus ante quem — 1023 г., к-рым датируется исследованная Лопарёвым греч. ркп. из Московской Синодальной б-ки). Как указывал Лопарёв, автор Жития М. в значительной степени использовал мученические акты сщмч. *Власия,* еп. Севастии († ок. 316), добавив ряд сюжетов, в т. ч. аллюзию на историю праотца *Иосифа* и братьев, продавших его в рабство. Житие также содержит множество анахронизмов, поскольку М., как и сщмч. Власий, представлен мучеником, пострадавшим в период гонений на Церковь. Сообщается, что М. был сыном пастуха и в детстве пас скот. Прославился даром исцеления скота, совершая чудеса с помощью креста, изготовленного кузнецом по имени Евстафий. Стал преемником на кафедре еп. Платона (по др. источникам неизв.). Был схвачен и казнен по приказу некоего иерусалимского царя, пытавшегося склонить М. к поклонению языческим богам. Молитва, приписываемая М., по всей видимости, является произведением того же плагиатора, что и Житие М.

Синаксарно-проложная версия пытается сгладить эти недоразумения и придать рассказу более правдоподобный с т. зр. истории характер, однако она точно указывает на источник заимствований — акты сщмч. Власия. Согласно этой версии, М. род. в Севастии. Упоминаются даже имена его родителей: Евсевий и Феодулия. Евсевий был уличен в исповедании христианства и претерпел мученическую кончину. Когда юноше было 13 лет, он узнал о судьбе отца и тоже пожелал стать христианином. Вместе с другом-аргиропратом М. отправился в Афины, где они оба приняли крещение от местного епископа, затем они переселились в Александрию. После смерти аргиропрата его дети продали М. в рабство некоему египтянину. Получив через нек-рое время свободу, М. подвизался на Синае, а затем в Иерусалиме, где прослав-



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский, и сщмч. Власий Севастийский. Икона. 2-я пол. XVIII в. (частное собрание)

вился даром исцеления скота. В возрасте 59 лет был избран на Патриарший престол и управлял Иерусалимской Церковью вплоть до смерти, которая последовала в возрасте 97 лет. Когда дети аргиропрата пришли в Иерусалим на поклонение, М. принял их с честью, когда же они узнали в нем того человека, к-рого когда-то продали в рабство, то испугались и раскаялись в своем злодеянии. В синаксарно-проложной версии Жития М. представлен как исповедник. В XIII в. *Николай Ме-*

carum переработал Житие М., опираясь только на синаксарный вариант сказаний о М.

На Руси в народном почитании образ М. как целителя скота также тесно переплелся с образом сщмч. Власия, однако произошло это в XVIII в., гл. обр. в сев. районах страны, в частности среди поморов. Известна резолюция Синода 1723 г. о следствии по поводу многочисленных явлений М. и исцелений скота в Холмогорской и Важской епархии (ныне Архангельская и Холмогорская). Синод не признал эти явления и исцеления подлинными, а все иконы святого со «скотскими стадами» повелел изъять, запретив впредь создавать подобные изображения М. Однако, по свидетельству Лопарёва, представление о М. как о покровителе скота было распространено в Пермской губ. еще в кон. XIX в.

Соч.: CPG, N 7872–7877; ***подлинные:*** Homilia in unguenta ferentes mulieres // PG. 86. Col. 3273–3276; Homilia in occursum Domini // PG. 86. Col. 3276–3277; *Себеос, еп.* История имп. Ираклия. Гл. 25 / Пер. с арм. и примеч.: К. М. Патканьян. СПб., 1862. С. 92–94 [письмо католикосу Комитасу I Алцеци]; ***подложное:*** Encomium in Beatam Virginem // PG. 86. Col. 3277–3312.

Ист.: BHG, N 1299; Подвиги св. Модеста, архиеп. Иерусалимского / Изд.: Х. М. Лопарев. СПб., 1892. С. 15–55. (ПДП; 91); Epistula *Antiochi monachi* // PG. 89. Col. 1425–1428; La prise de Jérusalem par les Perses en 614 / Éd., trad. G. Garitte. Louvain, 1960. (CSCO; 202–203. Iber.; 11–12) (рус. пер.: *Антиох Стратиг.* Пленение Иерусалима персами в 614 г. / Под ред. Н. Я. Марра. СПб., 1909. (ТРАГФ; Кн. 9)); *Niceph. Const.* Brev. hist. 12, 18; *Theoph.* Chron. P. 328, 335; *Eutych.* Annales // PG. 111. Col. 1091; *Garitte.* Calendrier Palestino-Georgien. P. 410–411.

Лит.: *Venables E.* Modestus // DCB. Vol. 3. P. 929; *Sauget J.-M.* Modesto di Giurusalemme // BibISS. Vol. 9. Col. 525–526; *Devreesse R.* Les Anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. P. 324. (ST; 264); *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 1001; PLRE. Vol. 3. P. 894; *Röwekamp D.* Modestus von Jerusalem // LACL. S. 442.

Д. В. Зайцев

Иконография. В греч. руководстве для зографов — «Ерминии» иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — описание образа М. приведено в разд. «Святые иерархи: внешний вид их и надписания»: «...старец плешивый, с длинною бородою» (Ерминия ДФ. С. 161. № 28). В восточнохристианском искусстве сохранилось достаточно много изображений М., которого как первосвятителя Иерусалимской Церкви изображали в фелони (иногда крещатой), с омофором, с Евангелием в руках, однако их атрибуция возможна только при наличии читающейся надписи с именем. В храмовой росписи примеры включения М. встречаются в составе изображений св. отцов Церкви, как правило, в вост. зоне храма. Наиболее ранние варианты сохранились в росписи храмов Каппадокии, напр., в центральной апсиде церкви Гёреме 10а (XI в.) и Карабаш-килисе (во 2-м слое росписи, XI или XIII в.), в сев. апсиде церкви Гёреме 33 (Кылычлар-килисеси; XI в.). Выразительный образ М. представлен в росписи ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези (Македония; 1164): полуфигура святого в светло-охристой фелони с надписью «Μοδεστος» размещена в сев. нише алтарного пространства; на этой фреске М. — старец с крупным прямым носом на узком лице с впалыми щеками, со средней длины клиновидной бородой, на открытом небольшой плешью высоком лбу лежит седой завиток; правой рукой благословляет, левой прижимает к себе Евангелие. Два архиерея с именем Модест в надписи изображены на фресках ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320): в ряду ростовых (на юж. стене юж. парекклисиона) и поясных (в наосе) образов святителей. Первый раз — это седовласый старец с небольшой плешью спереди, с немного вьющимися волосами и с длинной клиновидной бородой, облачен в охристый подризник, лилового цвета фелонь, с омофором, персты правой руки сложены для благословения, в отведенной левой руке держит Евангелие; второй — старец с проседью, также с вьющимися, но без плеши волосами и клиновидной бородой средней длины, на нем белая фелонь, омофор, покровенными фелонью руками прижимает к себе Евангелие. Также в зоне вимы образ М. представлен в ряде храмов на Св. Горе Афон: в наосе ц. вмч. Георгия в келии Провата мон-ря Великая Лавра (1634/35); в ватопедском парекклисионе Панагии Парамифии (1677/78); в южной апсиде наоса кафоликона мон-ря Хиландар (1803/04, первоначальная живопись — 1321/22), в центральной апсиде кафоликона мон-ря Пантократор (1363–1380).



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский. Фреска ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези, Македония. 1164 г.

В болг. церкви Господев-Дол (Господний овраг) мон-ря арх. Михаила близ Русе, в росписи алтаря (XIII в.?) сохранились образы святительского чина, в котором помимо Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Германа К-польского изображены святители — покровители земледелия и скотоводства: Власий Севастийский, М., Николай Чудотворец, Спиридон Тримифунтский (там же — образы св. бессребреников Космы и Дамиана). Включение в программу декорации алтаря этих святых, очевидно, было продиктовано расположением храма рядом с монастырскими угодьями, в т. ч. пастбищами (*Мавродинова Л.* Стенописите в църквата при Господев дол до Иваново // Изкуство. 1980. № 10. С. 10–14).

О почитании М. под 19 окт. свидетельствует его раннее изображение в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 262 г. К-поль, кон. XI в.) вместе с Мнасоном, еп. Кипрским. Образы святителей в этой рукописи шаблонны в отношении состава облачения (подризник, епитрахиль, фелонь под к-рой видна палица, омофор) и позы: все представлены стоящими фронтально, с опорой на левую ногу, держащими Евангелие на левой покровенной омофором руке и с правой рукой на срезе кодекса. М. облачен в голубую фелонь и розовый подризник. От еп. Мнасона его отличает длина окладистой бороды, которая короче, волосы седые, с небольшой плешью спереди. Это образ аскета, чью изможденность подчеркивают глубокие тени под скулами. В ватиканской рукописи представлен редкий известный в наст. время пример включения образа святителя в состав минология, как в миниатюрах, так и в росписи храмов: в сохранившихся памятниках XI–XIV вв. под 19 окт. предпочтительным является изображение др. святых этого дня (прор. Иоиля, мч. Уара, сщмч. Садока, еп. Персидского), а под 18 дек. образ М. не встречается (под этим числом обычно размещены мч. Севастиан, прп. Флор, еп. Амиский).

Х. М. Лопарёв указывает на виденные им изображения М. со стадом скота, в Григориатском монастыре на Афоне, наряду с иконами и «многочисленные частицы его мощей: глава в Симонопетре, правая рука в Дионисиате, частицы в Пантелеймоновском монастыре, Ксенофе и Ксенофском ските, Есфигмене, Ватопеде и в Андреевском ските» (*Лопарёв.* 1887. С. 343).

На Руси развитие иконографии М. опиралось на Житие святого, которое стало широко известным в Проложном варианте не ранее сер. XVII в. (в ВМЧ митр. Макария; в рус. святцах до XIV в. имя святого под 18 дек. отсутствует;

под 19 окт. встречается память только еп. Мнасона, известная уже по месяцеслову Остромирова Евангелия — РНБ. F.п.I.5, 1056–1057; см.: *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 180, 226). Проложной редакцией Жития и была вдохновлена рус. изобразительная традиция выделения образа М. как чудотворца, исцелявшего и воскрешавшего животных. Благодаря этому «народному» аспекту почитания святого он стремительно вошел в сонм святых — покровителей домашнего скота и не только дополнил его, но и вытеснил фигуру свт. Спиридона Тримифунтского, в частности заместил его образ в композициях с парным расположением со сщмч. Власием Севастийским. Сходство Житий М. и сщмч. Власия способствовало оформлению этих святых в пару, связанную в народном представлении прежде всего с их покровительством домашнему скоту.

Включение имени М. в иконописные подлинники (везде под 18 дек.) носило избирательный характер. Он не упомянут в одном из ранних известных подлинников — Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. (с вариантами из списков И. Е. Забелина и Г. Д. Филимонова; его имя не приведено в подлинниках сводной редакции XVIII в. по спискам Филимонова и С. Т. Большакова и т. д. Закономерность в наличии или отсутствии описания образа святого в иконописных полинниках не имеет четкой хронологической границы, но можно говорить о том, что в них просматривается отражение процесса «движения» Жития М. времени митр. Макария к варианту в Житии, опубликованном митр. Димитрием Ростовским. Так, в одних подлинниках, представленных небольшим числом, уподобление облика М. облику сщмч. Власия Севастийского (по типу бороды) не имеет оговорок (ОЛДП. Q. CCLXIV. Л. 25 об., XVIII в. (?): «Медост патриарх иерусалимский сед, брада Власиева, мало кудревата, в сакосе красном и в митре, декабря в 18 день, жив во архиепископстве 38 лет, живота его 97 лет» (цит. по: *Лопарёв.* 1892. С. 2); ГИМ. Увар. № 932. Л. 119, XVIII в.: «И иже во святых отца нашего Модеста, патриарха Иерусалимскаго, поживъ лет 97, подобием [всемъ аки Савва Освященный брада] стар, сед, брада долга, доле Власиевъ, на главе шапка, риза святителская, сакос лазоревой и амофор, в руке Евангелие» — взятое составителем рукописи в квадратные скобки пояснение о полном уподоблении прп. Савве Освященному, вероятно, является его авторской припиской, обусловленной тем, что этот святой веком ранее подвизался в уделе Иерусалимского патриарха — Палестине). В др. подлинниках указано писать М. сходно со свт. Алексием, митр. Московским (Там же. Увар. № 836. Л. 118 об., нач. XIX в.: «И святаго отца Медоста, патриарха Иерусалимскаго, сед, брада Алексея митрополита, на главе шапка, сакос киноварь, испод лазорь». Там же. № 931. Л. 96 об., нач. XIX в.: «Иже во святых отца нашего Медоста, патриарха Иеросалимскаго от града Савастии, сед, брада доле Алексиа митрополита, остра»). В ряде случаев, когда уподобляется М. митр. Алексию, содержится упоминание и об уподоблении сщмч. Власию (Там же. № 930. Л. 58 об., кон. XVIII в. (?), в инв. кн. музея указан 1787 г.): «И святаго Медоста, патриярха Иерусалимскаго, сед, брада Алексия митрополита, на главе шапка, ризы лазоревы, сакос, жил 97 лет, а инде пишут брада Власиева»; Там же. № 92. Л. 46–46 об., кон. XVIII — нач. XIX в.): «И иже во святых отца нашего Медоста, патриарха Иеросалимскаго, сед, брада дол Алексиа митрополита в саку (саккосе) аки Власий»,— описание может являться компиляцией, содержащей ошибки, поскольку изображения сщмч. Власия (а не митр. Алексия в данном случае) в саккосе нетрадиционны. Встречаются также единичные варианты рекомендаций, к к-рым относится уподобление ап. Иоанну Богослову (Там же. Увар. № 847. Л. 31, кон. XVII в.— Подлинник алфавитный: «Медост, патриарх Иеросалимский, образ сед, брада Богословля, на главе шапка митра, ризы святителския, декабря в 18 день») (сведения по собранию ГИМ предоставлены Ю. А. Грибовым). Составитель опубликованного в 1910 г. руководства для иконописцев акад. В. Д. Фартусов отказался в описаниях облика святых от «формул подобий», так, о М. у него сказано: «Старец 97 лет, армянского типа, с большой седой бородой и курчавыми волосами, в фелони и омофоре» (см.: *Фартусов.* Руководство для иконописания. С. 110–111). Если в иконописных подлинниках вплоть до XIX в. сохраняется связь М. со сщмч. Власием Севастийским через уподобление облика, а значит, может подразумеваться функция этого святого как охранителя стад, то в руководстве Фартусова этот аспект почитания М. стирается, а на 1-е место выходят его труды по устроению «Палестинской Церкви». Именно этот образ деяний святителя, по версии автора руководства, должен быть запечатлен в тексте на свитке («хартии») в руках М.: «Со всею ревностию принялся за восстановление святых поруганных мест, не опасаясь ни злобы Иудеев, ни своеволия персидских властей, восстановил храм Святаго Гроба и храмы Голгофский и Вифлеемский» (Там же). Эта надпись воспроизводит строки из Жития святого в изложении свт. Димитрия Ростовского, в к-ром отсутствуют к.-л. сведения о чудесах исцеления М. домашнего скота. Таким образом, своеобразное «очищение» святого от «образ скотских стад», затронуло его иконографию и в 1-й четв. XX в., но началось еще в 20-е гг. XVIII в. О большом числе икон М. со стадами бытовавших в петровское время в Холмогорской епархии (в Важском у.) сообщает резолюция Св. Синода от 30 сент. 1723 г. Предпринятое Синодом расследование касалось не икон, а вопроса о «якобы... новоявившемся Модесте», к-рый будто бы «явлением своим скотов падеж укротил». В ходе розыска новый святой обнаружен не был, «токмо означились в том уезде от обывателей писанные многие святого Модеста, патриарха Иерусалимского... образы со изображением при нем



Чудо св. Георгия о змие и святые Модест, патриарх Иерусалимский, и Власий Севастийский. Икона. Кон. XVIII в. (ГМИР)

скотов», к-рые были изъяты. Резолюцией запрещалось впредь писать такие иконы (несмотря на житийную составляющую их сюжета), но не образы самого М., при котором следовало «подписывать токмо имя святого Модеста, патриарха Иерусалимского» (цит. по: *Лопарёв.* 1892. С. 2–3).

Иконы М. с элементами его деяний по Проложному Житию, будучи оттесненными синодальной программой, направленной на «исправление иконописания», в область народных верований, тем не менее представляют собой образец чрезвычайно живучего народного религиозного искусства. Такие иконы встречаются повсеместно, но, насколько можно уточнить по сохранившимся памятникам и отдельным документам, превалируют в отдельных областях России: напр., в XVIII в.— в Архангельской губ., в XIX в.— на Ср. Урале. Но, напр., при переписи икон (736 или 834 штуки), привезенных палешанами на реализацию в С.-Петербург в 1722 г., ни одной с образом М. не упоминается, хотя среди проч. названы, очевидно, изъятые из

продажи иконы св. Флора и Лавра (2 штуки) и сщмч. Власия (7 штук) (см.: *Лавров.* М., 2000. С. 189–190).

Широко распространенными были парные композиции с изображением М. и сщмч. Власия Севастийского, облик святых в них устойчивой иконографии. Одним из популярных изводов был вариант, где М. и сщмч. Власий показаны в развороте к центру, в предстоянии благословляющему Спасителю в облачном сегменте (или Спасу Нерукотворному). Как высший по чину, нежели сщмч. Власий, М. изображается обычно одесную Спасителя (по Его правую руку), т. е. в левой части композиции (см., напр., иконы «Святые Модест и Власий», XVIII в., происходит из Спасо-Преображенской ц. во Фрязинове в Вологде (ВГИАХМЗ) 2-й пол. XVIII в. (частное собрание; см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. Ил. на с. 400); кон. XIX — нач. XX в. (частное собрание, проект «АртАнтик», лот № 35574); в предстоянии образу «Воздвижение Креста Господня» — на палехской иконе 2-й пол. XVIII в. (Гос. музей палехского искусства)). На подобных иконах благодаря сопоставлению образов 2 святых четче вырисовываются специфические черты облика М. Так, в отличие от сщмч. Власия М., как правило, облачен не в фелонь, а в саккос, с омофором и палицей, на голове у него митра, иногда на груди — панагия (как, напр., на иконе нач. XIX в., Омский областной музей изобразительных искусств им. М. А. Врубеля). Во внешности М. на иконах действительно наблюдается указанное в иконописном подлиннике подобие облику сщмч. Власия — седая клиновидная борода достигает середины груди, иногда бывает чуть пышнее и длиннее, но волосы в отличие от последнего не убраны за уши, а вьющимися локонами лежат по плечам, что со временем становится устойчивым иконографическим признаком этого святителя. Обычно левой рукой он прижимает к себе (или держит на отведенной руке) Евангелие, правой благословляет.

Как крупные, написанные с изрядным мастерством образы, предназначавшиеся для храмов, так и иконы простого письма, ориентированные на невзыскательного заказчика, служили в первую очередь удовлетворению потребностей, связанных с благополучным ведением домашнего хозяйства. Закономерным представляется введение в их композицию изобразительного подтверждения чудотворений святых — житийных эпизодов. Так, на иконе 2-й пол. XVIII в. (частное собрание), с изображением на фоне холмов поверженного змея и умиротворенных стад, в среднике помещена надпись, комментирующая деяние М.: «Свтый Модесть скоты Воскреси а змия умертви» (чудо 1-е: Очищение источника от змиева яда и воскрешение скота некоего жи-



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский, и сщмч. Власий Севастийский, со сценами чудес. Икона. Кон. XIX — нач. XX в. (КИАМЗ)

теля Иерусалима). На подобной иконе кон. XVIII в. (ГМИР, см.: Русское искусство из собр. ГМИР / Авт. текста: М. В. Басова. М., 2006. Ил. 99 на с. 78), также с надписью в среднике: «Сты Модесть скоты Воскреси: азмию умертви» — фигура М., стоящего на фоне холмов и виднеющегося вдали леса, соотнесена с изображением в «небесах» на синем фоне — в центре вверху — конного образа вмч. Георгия Победоносца, к-рого народное религ. благочестие также свя-



Святые Власий Севастийский, Модест, патриарх Иерусалимский, Флор и Лавр со сценами чудес, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие. Икона. 1-я четв. XIX в. Мастерская Богатырёвых (ЕМИИ)

зало с исполнением им функции покровителей земледелия и скотоводства (по сторонам от него в верхних углах иконы — Лица Св. Троицы). Оба святых представлены змееборцами — великомученик поражает огромное чудовище копьем, а у ног святителя лежит крохотная фигурка змея, упавшего прямо под Евангелие в руках М. Тут же — пасущиеся у реки стада, выше, над водной гладью,— храм. М. облачен в саккос с крупным растительным узором, на голове митра с меховой опушкой, на сщмч. Власии — однотонная охристая фелонь. Нач. XVIII в. датируется большая икона с М. и сщмч. Власием, предстоящими образу «Воскресение Христово — Сошествие во ад» (Вятский художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых), на к-рой оба святых показаны в фелонях, с омофорами, голова М. в соответствии с этим типом облачения не покрыта митрой. Вверху на пейзажном фоне в меньшем масштабе представлены 2 сцены чудес М., с его участием (чудеса 1-е и 2-е: М. заклинает именем Божиим беса, явившегося в песьем обличье). На иконе кон. XIX — нач. XX в. (КИАМЗ), на пейзажном фоне, также помещены в меньшем масштабе по одному эпизоду из Житий каждого святого: перед М. внизу показана фигурка молитвенно обращенного к нему мужчины, рядом веселящиеся стада и тут же в среднике иконы развернутый свиток с надписью: «Чюдо святаго Медоста Патриарха како у некоего мужа иерусалимлянина мертвыя скоты оживи Медост...» (чудо 1-е). Сюжетная связь с Житием сохранялась и при расширении состава святых, сходных по почитанию, напр., на старообрядческой иконе из Невьянска «Избранные святые: Медост, Власий, Флор, Лавр» (сер. XIX, коллекция Е. В. Ройзмана, Екатеринбург; см.: Уральская икона. 1998. Кат. 210. С. 180) на пейзажном фоне, рядом с каждым из святых, помещены животные, к-рым они покровительствуют, М. и сщмч. Власий в епископском облачении, оба в митрах. Также при расширении состава родственных святых введением в эту композицию образов особо чтимых святых, как, напр., на иконе «Святые Модест и Власий, Флор и Лавр, Зосима и Савватий» (1-я четв. XIX в., Невьянск, мастерская Богатырёвых, ЕМИИ, см.: Невьянского письма благая весть. 2009. Ил. на с. 131) — на живописной пейзажной картине непосредственно под двуперстно благословляющей десницей М. (в саккосе, в митре с меховой опушкой) изображен змей, изрыгающий в водный поток беса, рядом — отдыхающие умиротворенные стада.

Возможно, сходство чудес М., истребившего змея, и исп. Агапита, еп. Синадского, по молитвам к-рого от змея был избавлен мон-рь, стало сюжетным основанием для появления этой пары святых на иконе 1-й пол. XVIII в. (Вятский художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых; икона имеет раму с житийными клеймами; в процессе реставрации) аналогично образам М. и сщмч. Власия,

предстоящих Спасителю в облачном сегменте. М. и исп. Агапит (подписан как св. Агавий) представлены в фелонях, с непокрытыми головами, как и на упомянутой выше одновременной иконе М. и сщмч. Власия из этого же музея, включающей изображения чудес, но здесь — на сплошном оливковом фоне без позема. Это неединичный случай связи М. с исп. Агапием. Так, цикл клейм на иконе «Св. исп. Агавиад (Агапит) Чудотворец, с житием» (1-я пол. XVIII в., ГЭ) открывается изображением святых, родственных исп. Агапию по дару исцеления людей и животных: сщмч. Власия, св. Анастасии, фланкирующих фигуру М. (в саккосе и митре).

Парные образы М. и сщмч. Власия устойчиво сохраняются на иконах с избранными святыми, и можно предположить, что изображение этой двоицы было связано с желанием заказчика иметь образы не столько соименных небесных покровителей, сколько святых — защитников животных. Этот принцип, видимо, действует и в случае включения единоличных изображений и М., и сщмч. Власия в деисусный чин. Так, напр., для деисусного чина иконостаса Преображенского собора (1714) на о-ве Кижи на Онежском оз., к-рый вмещал 29 икон, была написана ростовая икона М. и парная ей — сщмч. Власия (1-я четв. XVIII в. Музей-заповедник «Кижи», см.: *Фролова.* 2006. Кат. № 46. С. 39. Ил. на с. 88). Святитель представлен в повороте вправо, на правом плече лежат 2 локона, у него длинная, почти до пояса, клиновидная борода. Состав же святых, в т. ч. родственных по защитительной функции, мог быть разнообразным. Напр., на литой иконке «Пятеро избранных святых: Медост, Власий, Марон, Флор и Лавр» (15,5×11 см; кон. XVIII в., частное собрание; см.: www.eremeevs.com/index.php?lotid=176699 [Электр. ресурс]:) святые, покровительствующие домашнему хозяйству, фланкируют фронтальный ростовой образ М. Также, по сторонам фигуры М., изображенного фронтально в рост (в саккосе, в митре) под Владимирской иконой Божией Матери, помещены образы свт. Николая Чудотворца, сщмч. Власия, а выше — св. бессребреников Космы и Дамиана (XVIII в., ВГИАХМЗ). На крупной иконе, очевидно, из местного ряда деревянной ц. Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня в Почозере (ныне дер. Филипповская Плесецкого р-на Архангельской обл.) представлены разделенные стадами центральные образы М. и сщмч. Власия в молении Спасителю, известные по 2-фигурным композициям и дополненные изображениями прп. Даниила Столпника и св. Анастасии (XVIII в., ЦМиАР, см.: *Нечаева Т. Н.* Группа северных икон из Почозера // Кеноезерские чт.: Сб. ст. конф. Этнокультурный ландшафт Кеноезерья, 2009. Архангельск, 2011. Ил. на с. ?). Примером расширенного состава святых может служить невьянская икона 2-й пол. XIX в. (ЕМИИ)



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский. Икона из деисусного чина. 1-я четв. XVIII в. (Музей-заповедник «Кижи»)



Святые Модест, патриарх Иерусалимский, Николай Чудотворец, Власий Севастийский, Косма и Дамиан с Владимирской иконой Божией Матери. Икона. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

с образами наиболее почитаемых святых, предстоящих Распятию (врезному),— архангелами Михаилом и Гавриилом, апостолами Петром и Павлом, святыми Паисием Великим, М., Власием Севастийским, Космой, Дамианом, Харалампием и Вонифатием (см.: Уральская икона. 1998. Кат. 468. С. 218–219).

Как избранные святые двоица М. и сщмч. Власий изображаются также и на полях икон. Напр., на невьянских иконах: «Свт. Николай Чудотворец, с предстоящими прор. Илией, святыми Евдокией, Модестом, Власием, Флором и Лавром» (кон. XVIII в., частное собрание, Екатеринбург, см.: Невьянского письма благая весть. 2009. Ил. на с. 135); «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, с предстоящими святыми Лукой, Власием, Модестом и Евфимией» (2-я треть XIX в., собрание С. В. Власова, см.: Там же. Ил. на с. 179) — на обеих М. в саккосе, без митры; «Огненное восхождение прор. Илии, с предстоящими святыми Власием, Модестом, Григорием и Александром (1-я пол. XIX в., собрание Н. А. Григоренко, Екатеринбург, см.: Там же. Ил. на с. 121) — в фелони, без митры. По сторонам внизу средника у самой лузги, небольшие ростовые фигуры М. и сщмч. Власия фланкируют оплечный образ Спасителя на иконе из Галича (XVIII в., КОГИАХМЗ).



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский. Икона. Сер. XVIII в. (частное собрание)

Иконы с единоличным образом М. встречаются значительно реже, чем его парные изображения со сщмч. Власием. Причем на иконах этого типа сохраняется воспоминание о чудотворных свойствах святого благодаря его размещению на пейзажном фоне, в т. ч. без «скотских стад». Монументальная фигура святого в полном архиерейском богослужебном облачении запечатлена на иконе северных писем сер. XVIII в. (частное собрание, Москва; см.: Иконы и произведения народного искусства XV — нач. XX в. из частных собр.: Кат. выст. / Музей русской иконы. М., 2013. Кат. № 154. С. 306). М. показан фронтально, в рост, с благослов-

ляющим жестом правой руки и с раскрытым Евангелием в левой. Длинные вьющиеся локоны волос с проседью лежат по плечам, клиновидная борода достигает середины груди. Святой изображен на холмистом пейзажном фоне с редкой растительностью, живописность пейзажа достигается сочетанием розового цвета позема, переходящего через бледно-розовый, словно закатный, цвет к синему тону неба. Единолично, стоящим фронтально с отведенными в стороны руками (правой двуперстно благословляет, на левой — Евангелие, митра с меховой опушкой) М. показан на иконе северных писем 2-й пол. XVIII в. (электронный каталог «Се Вера»). Здесь на фоне, под изображением благословляющего Спасителя в облачном сегменте, представлены сцены 2 чудес святого с сопроводительными надписями; по всей линии горизонта показаны башнеобразные (шатровые) строения. М., предстоящий в молении (в $^3/_4$-ном развороте влево) Спасителю в облачном сегменте (в левом верхнем углу) изображен на иконе северных писем сер. XVIII в. (КИАМЗ). У ног святителя — лежащие «стада», словно охраняемые его присутствием; через водный поток, истекающий из колодца с крестообразным журавлем,— идущий по берегу бес.

Житийные иконы М. появляются, видимо, в нач. XVIII в. Именно этим временем датируется старообрядческая икона М. с клеймами Жития, происходящая из Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины (ЦМиАР; см.: *Комашко Н. И., Саенкова Е. М.* Русская житийная икона. М., 2007. С. 120–123. В среднике М. представлен единолично, стоящим фронтально с отведенными в стороны руками (правой двуперстно благословляет, на левой — Евангелие; так же, напр., на единоличной иконе северных писем, 2-я пол. XVIII в., электронный каталог «Се Вера») на 2-ступенчатом возвышении. На нем — зеленый подризник с подольником, украшенным имитацией шитья и такая же сплошь «шитая» епитрахиль, красно-коричневая фелонь с растительным «гобеленным» орнаментом, также украшенная по краю «шитьем», омофор, на голове митра с меховой опушкой. Всего — 12 клейм, в основе сюжетов к-рых — синаксарно-проложная редакция Жития М.: рождение М.; заключение его оболганного отца Евсевия в темницу; смерть родителей Евсевия и Феодулии в темнице и М., младенца забирают; младенца приносят к царю Максимилиану, к-рый повелевает прилежно питать его и воспитывать как язычника; моление М., отрока, у гробов родителей и некий среброкузнец берет его к себе; крещение М., отрока, и огненный столп сходит на его главу; М. исцеляет брата среброкузнеца от смертного недуга; сыновья среброкузнеца продают М. в рабство в Египет; поставление М. в архиереи в Иерусалиме; М. очищает источник от змеиного яда и воскрешает скот некоего жителя Иерусалима; М. заклинает именем Божиим беса, явившегося в песьем обличии; погребение М.

Широкая программа житийного повествования представлена на иконе из Преображенской ц. с. Борисоглебского Череповецкого у. Новгородской губ. (ныне дер. Ирма Шекснинского р-на Вологодской обл.) на р. Ирме, датируемой по вкладной надписи 1777 г. (ЧерМО, 117 x 85 см; *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. Кат. № 86. Ил. 87). В среднике — на оливково-зеленом фоне с пологими горками и деревцами,— М. и сщмч. Власий, обращенные к Христу Еммануилу в облачном сегменте. В 14 (из 16) клеймах помещены сюжеты Жития М., восходящие к тому же источнику, что и икона ЦМиАР, еще в 2, в центре правого и левого полей, образы избранных святых: ап. Иоанна Богослова и свт. Иоанна Златоуста (слева, клеймо 8), св. воинов Иоанна Воина и Георгия Победоносца (справа, клеймо 9). Порядок житийного повествования нарушен в т. ч. включением в одно клеймо разновременных событий, так, напр., сцена заключения отца М. дана после изображения его кончины. Содержание клейм в последовательности житийного рассказа: рождество М. (родители с нимбами, в подписях названы святыми — Евсевий и Феодула) (клеймо 1); крещение М. святителем в присутствии отца и матери, взятие М. в воспитание среброкузнецом «до совершенного возраста» (клеймо 2); св. Евсевия приводят к имп. Максимиану («пред царя... повелеша его связати и затворити в темнице») (клеймо 3); взятие св. Евсевия под стражу (клеймо 11); св. Феодула с младенцем М. стоит перед темницей, из-за решетки к-рой на нее смотрит муж; молитва супругов; страж находит тела умерших супругов и забирает лежащего между ними младенца М.; отрок М. молится на могиле родителей. В правом верхнем углу образ благословляющего Иисуса Христа (клеймо 6); к имп. Максимиану («Асимиану») приносят младенца М., и тот распоряжается о его воспитании (клеймо 4); младенца М. приносят в дом сенатора; возрастание М. (он изображен отроком в верхней палате, беседующим с неким ребенком) (клеймо 5); среброкузнец приводит М., отрока, к своему смертельно больному брату, и тот исцеляет брата; М. исцеляет бесноватого (клеймо 7); дети среброкузнеца продают М., «яко раба неверному мужу»; М. исцеляет «неверного мужа»; М. приходит на гору Синайскую (клеймо 12); М., отрок, восходит на гору, здесь же он показан старцем в монашеском клобуке: «на гору взыде и Богу помолившеся и внимая и многажды чудеса творяше» (клеймо 10); исцеление скота «мужу некоторому иерусамлинянину» от «змиевымя» яда (клеймо 13); М. избавляет стадо от беса в образе «песьим» (клеймо 14); поставление М. в патриарха (клеймо 15); М. служит Божественную литургию (клеймо 16). На созданной на Русском Севере провинциальным мастером житийной иконе М. помещено 9 клейм (1-й пол., возможно, 1-я треть XVIII в., Арт-галерея «Дежа Вю», Москва). За ростовой фигурой святого, изображенного в правой части иконы в предстоянии образу Св. Троицы (Новозаветной), в левом верхнем углу



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский, и сщмч. Власий Севастийский со сценами жития свт. Модеста. Икона. 1777 г. (ЧерМО)



Свт. Модест, патриарх Иерусалимский, с житием. Икона. 1-я пол. или 1-я треть XVIII в. (Арт-галерея «Дежа Вю», Москва)

в облаке, виден фрагмент пейзажного фона с холмами и редкой растительностью. Всю левую часть композиции занимает картина Жития святого, расположенная в 3 ряда по 3 клейма, нижние из к-рых имеют по позему общий с основным изображением святого пейзажный фон. Содержание клейм: осуждение отца М. правителем Максимианом за исповедание христианства; смерть родителей в темнице (между их фигурами — спеленатый младенец М.); М. оплакивает родителей, стоя над их гробницей; крещение М. и явление огненного столпа над ним; М. исцеляет брата среброкузнеца от смертельного недуга; сыновья среброкузнеца продают М. в рабство египтянину, М. исцеляет своего хозяина; М. молится о здоровье скота; М. именем Божиим заклинает беса, явившегося в песьем образе; М. прощает и одаривает детей среброкузнеца. Если в сценах крещения М. и оплакивания родителей М. представлен молодым человеком с еще не показавшейся бородой, то начиная со сцены исцеления брата среброкузнеца он — маститый старец в архиерейском облачении. На 2 последних житийных иконах М. держит в руке жезл с необычным острием в виде трезубца, на 1-й иконе — в клеймах чудес, связанных с повержением змея и беса, на 2-й — этот атрибут отсутствует в клеймах, но фигурирует в основном изображении святого, держащего Евангелие в правой руке, а жезл в левой.

Изображение М. появляется в XIX в. в составе святых на иконах-«лечебниках» (целебниках), сформированных по принципу народного требника с функцией «Какому святому и когда должно молиться». В основу таких иконных изображений, а также лубочных листов, связанных преимущественно со средой старообрядцев, легли гравированные листы с композицией «Сказание киим святым каковыя благодати исцеления от бога и когда память их бывает» (наиболее ранний вариант отмечается в кон. XVIII в. см.: *Снегирев И. М.* Лубочные картинки рус. народа в моск. мире. М., 1861. С. 38), на которых к М. предписывается обращаться для «избавления от скотского падежа» (напр., на гравюрах: «новейшего издания» 20–30-х гг. XIX в.; 30–40-х гг. XIX в., 1840, и др., см.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. № 1034. С. 418–420). Образ М., как правило, помещали в паре с образом сщмч. Власия с пояснением — «(молиться) о том же» и с указанием для каждого из них дня церковного празднования. 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]) — представлен фронтально в рост, вместе со сщмч. Власием (справа) в крайнем клейме во 2-м сверху ряду (под Деисусом), в саккосе, с митрой на голове, Власий — в крещатой фелони; уподоблен свт. Алексию, митр. Московскому, оба правой благословляют, в левой держат Евангелие; «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 представлена 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. в одном клейме (4-м слева) М. и сщмч. Власий (см.: Образы и символы. 2008. Кат. С. 252–253). На иконе-«лечебнике» ветковского письма представлены 28 клейм, сгруппированных в 6 рядов вокруг центрального образа Господа Вседержителя на престоле, к к-рому справа вверху примыкает клеймо с парными ростовыми изображениями М. и сщмч. Власия, а в клейме под ними — образы святых Флора и Лавра (Ветковский музей старообрядчества и белорус. традиций им. Ф. Г. Шклярова; см.: *Нечаева.* 2002. С. 215–218).

Лит.: *Лопарёв Х. М.* Описание нек-рых греч. житий святых // ВВ. 1887. Т. 4. Вып. 3/4. С. 343; *Мијовић.* Менолог. С. 194; LCI. Bd. 7. Spb. 493; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 111, 144, 269; Невьянская икона. Екат., 1997; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000; *Нечаева Г. Г.* Ветковская икона. Мн., 2002; Иконы из частных собраний: Русская иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выставки / ЦМиАР. М., 2004; *Фролова Г. И.* Путь длиною в три столетия: Иконы из фондов музея-заповедника «Кижи»: Кат. выст. Петрозаводск, 2006; Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ; Сост.: Н. В. Пивоварова. СПб., 2008; *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: Из музейного собрания икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009; Невьянского письма благая весть: Невьянская икона в церк. и частных собр. [Екат.], 2009; Слово и образ: Русские житийные иконы XIV — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2010; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριον ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας. Αθήναι, 2010. Σ. 111, 146, 183, 321.

Э. В. Шевченко

МОДЕ́СТ, мч. Римский (пам. 16 мая, 15 июня) — см. *Вит, Модест и Крискентия,* мученики.

МОДЕ́СТ (Никитин Тихон Николаевич; 12.08.1867, Воронеж — 2.12. 1937, г. Вязьма Смоленской обл.), архиеп. Смоленский и Вяземский. Из семьи диакона. В 1878 г., по окончании начальной школы в с. Чертовицком Воронежского у. и губ., поступил в Воронежское ДУ. В 1883 г. окончил уч-ще и поступил в Воронежскую ДС. В 1889 г., по окончании семинарии, был назначен псаломщиком Трехсвятительской домовой ц. Воронежского ДУ и одновременно учителем певчих архиерейского хора. 6 окт. 1891 г. рукоположен во иерея. Был назначен священником Димитриевского храма слободы Никитовка Валуйского у. Воронежской губ. С 1893 г. был также законоучителем Никитовской церковноприходской школы, в 1896–1899 гг.— наблюдателем церковноприходских школ Валуйского у. В 1898 г. овдовел. По резолюции Московского и Коломенского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)* от 10 сент. 1899 г. принят в МДА. В июле 1903 г., по окончании академии со степенью канд. богословия, назначен священником Всехсвятской ц. в г. Феодосии Таврической губ. С 13 янв. 1904 г. одновременно работал законоучителем в Феодосийском учительском ин-те. 21 авг. того же года переведен священником в Тихвинско-Онуфриевскую ц. в Воронеже, стал сверхштатным членом Воронежской духовной консистории. С сент. 1905 г. также являлся законоучителем в Воронежской фельдшерской школе и жен. гимназии М. П. Кожевниковой. В нояб. 1907 г. принят в число братии *Чудова в честь Чуда архангела Михаила в Хонех мужского монастыря* в Московском Кремле. 14 дек. того же года принял монашеский постриг с именем Модест. В февр. 1908 г. назначен настоятелем *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мужского монастыря* с возведением в сан архимандрита. Также занимал должности наблюдателя послушнических монастырских школ Москвы (с мая 1908), благочинного мужских и женских мон-рей Московской епархии (с дек. 1908), наблюдателя московских церковноприходских школ (с апр. 1909).

4 авг. 1913 г. хиротонисан во епископа Верейского с оставлением в должности настоятеля Знаменского мон-ря. Стал 5-м викарием Московской епархии (со 2 мая 1914 — 4-й, с 24 мая того же года — 3-й, с 25 нояб. 1916 — 2-й викарий Московской епархии). С 7 окт. 1913 г. заведовал Московскими пастырскими курсами. 19 мая 1914 г. назначен настоятелем *московского в честь Покрова Пресвятой Богородицы женского монастыря.* Также являлся председателем Московского миссионерского об-ва. Во время первой мировой войны был председателем Комитета по устройству лагерей для раненых.

М. сочувственно относился к *имяславию*. 23 февр. 1914 г. он принял участие в 1-м совещании по делу о 25 имяславцах, подлежащих суду Московской Синодальной конторы. В мае того же года был направлен в С.-Петербург для встречи с имяславцами, не пришедшими на суд, затем отправился в пос. Любань-Горка Новгородской губ., где провел беседу с 17 иноками. 7 мая, вернувшись в Москву, М. представил Московской Синодальной конторе доклад, в к-ром высказался в защиту имяславцев. Было решено закрыть судебное дело в отношении монахов и передать их на попечение М. в московский Покровский мон-рь. Позднее благодаря поддержке М. многие имяславцы в священном сане получили разрешение в священнослужении и были отправлены на фронт в качестве полковых священников. 8 мая 1917 г. М. был назначен временно управляющим Рязанской епархией, а 9 окт. того же года — епископом Севастопольским, викарием Таврической епархии. Не приступил к управлению Севастопольским викариатством, т. к. 11 дек. 1917 г. был уволен на покой по болезни. Поселился в *Белогорском в честь Воскресения Христова мужском монастыре*. В сент. 1921 г. М. был назначен епископом Аксайским, викарием Донской епархии.

В мае 1922 г. уклонился в обновленческий раскол. 31 мая обновленческое *Высшее церковное управление* назначило М. временно управляющим Царицынской епархией, 21 июля — епископом Царицынским и Усть-Медведицким и временно управляющим Ростовской (на Дону) епархией. 12 нояб. 1922 г. возведен обновленцами в сан архиепископа. В апр. 1923 г. переведен на обновленческую Тверскую кафедру, в дек. того же года — на Владимирскую кафедру. 1 марта 1924 г. стал обновленческим архиепископом Донским и Новочеркасским с местопребыванием в г. Новочеркасске, с апр. 1925 г.— обновленческим архиепископом Верхнедонским с местопребыванием в г. Шахты. В окт. того же года участвовал во 2-м обновленческом «Поместном Соборе» в Москве, тогда же был назначен архиепископом Пензенским и Саранским. В дек. 1925 г. М. был уволен на покой и уехал в Новочеркасск. В авг. 1926 г. вновь назначен обновленческим архиепископом Верхнедонским, с дек. того же года переведен на Севастопольскую кафедру, стал заместителем председателя обновленческого Крымского митрополитанского церковного управления. С 5 авг. 1927 г. обновленческий архиепископ Астраханский. После образования Нижневолжского края был назначен в апр. 1929 г. обновленческим архиепископом Саратовским и Нижневолжским, управляющим Нижневолжской митрополией. В нач. 1930 г. возведен обновленцами в сан митрополита. 10 июня того же года переведен на Псковскую обновленческую кафедру.

В июне 1931 г. уволен обновленцами на покой. В том же году по принесении покаяния патриаршему местоблюстителю митр. *Сергию* (*Страгородскому;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) вернулся в каноническую Церковь, был принят в сане епископа. 5 окт. 1931 г. назначен епископом Уральским. 27 дек. 1932 г. уволен на покой. Был настоятелем храма в пос. Шаховская Московской обл. 11 авг. 1933 г. назначен епископом Вяземским, викарием Смоленской епархии. 17 марта 1936 г. возведен в сан архиепископа. 29 окт. 1937 г. арестован в Вязьме по обвинению в создании «контрреволюционной организации церковников» и проведении антисоветской агитации (всего по его делу было арестовано 16 чел.). Виновным себя не признал. Был казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Смоленской обл. от 20 нояб. 1937 г.

Соч.: Жизнь Спасителя, как образец и пример нравственной жизни. М., 1911; Необходимость благодати Божией в деле спасения человека и самое это спасение. Серг. П., 1911; Обладает ли человек нравственной свободой? М., 1911; Св. Астерий Амасийский: Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911; О воскресении тел человеческих. М., 1913; Речь при наречении во еп. Верейского, вик. Московской митрополии // ПрибЦВед. 1913. № 33. С. 1459; Вопросы основного, догматич. и нравственного богословий: Чит. на Моск. пастыр. курсах. М., 1914.

Арх.: Архив УФСБ по Смоленской обл. Д. 9478-с.

Лит.: Акты свт. Тихона. С. 906, 981–982; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 426–427; *Цыпин.* История РЦ. Т. 9. С. 750; *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 2. С. 22, 26, 34–38, 58–60; *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 381–383.

МОДЕ́СТ (Стрельбицкий Даниил Константинович; 17.12.1823, с. Зиновинцы Литинского у. Подольской губ.— 13.04.1902, Житомир), архиеп. Волынский и Житомирский. Род. в семье (бывш. греко-униатского?) священника Свято-Троицкой ц. Константина Феодоровича (в монашестве иером. Карп, насельник *Шаргородского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*) и Марии Николаевны Стрельбицких.

В речи при наречении во епископа (6 апр. 1877) М. вспоминал, как в 6-летнем возрасте в холодном храме его парализовало, он не мог говорить, двигать правой рукой и ногой: «...никакие врачебные пособия не могли исцелить меня. Безгласного и недвижимого меня уже обрекали смерти». Отец отнес его в храм и положил перед чудотворной иконой Пресв. Богородицы, а после литургии «произнес пред св. иконою обет... «Матерь Божия исцели сына моего. Если он выздоровеет, я отдаю его Тебе на служение»». Вечером того же дня сын исцелился (Слова. Т. 1. С. 503–504). Во время обучения Стрельбицкого в КДА иконописец *Киево-Печерской лавры* иеродиак. Дезидерий изготовил копию с чудотворной Зиновинской иконы, которую М. повсюду возил с собой. Где бы М. ни служил, он приезжал на родину. На кладбище в Зиновинцах М. построил и в 1879 г. освятил деревянную церковь (1877–1879) для вечного поминовения родителей, 16 июля 1889 г. вместе с братом — священником с. Дашковцы Литинского у. о. Хрисанфом Стрельбицким — освятил закладку каменной зиновинской Свято-Троицкой ц.



Модест (Стрельбицкий), архиеп. Волынский и Житомирский. Фотография. Ок. 1900 г.

В 12 лет Даниил был отдан в Каменец-Подольское ДУ, дважды (1839, 1840) получал похвальные листы за

отличные успехи и «благонравие». С 1841 г. обучался в Каменец-Подольской ДС. По окончании ее в 1847 г. отправился в Киев, был послушником в Киево-Печерской лавре при Крестовой домовой митрополичьей церкви, где совершал ежедневные богослужения иеросхим. *Парфений (Краснопевцев)*, духовник митр. Киевского и Галицкого свт. *Филарета (Амфитеатрова)*. В апр. 1848 г. вернулся в с. Зиновинцы испросить благословение родителей на постриг, затем поступил в число послушников *каменец-подольского во имя Святой Троицы монастыря*, на территории к-рого находилась Подольская семинария, ректор архим. Иоасаф (Покровский) был настоятелем обители. 17 дек. 1848 г., в свой день рождения, в теплой монастырской ц. преподобных Антония и Феодосия Печерских Даниил был пострижен в монашество с именем в честь свт. Модеста, архиеп. Иерусалимского, 30 янв. 1849 г. еп. Подольским *Елпидифором (Бенедиктовым)* рукоположен во диакона, 2 февр.— во иерея. Служил учителем певчих архиерейского и семинарского хоров и проповедником в Тюремном замке.

В авг. 1849 г. по благословению митр. Филарета (Амфитеатрова) М. поступил в КДА. Учился при ректорах *Димитрии (Муретове)* и *Антонии (Амфитеатрове)* и 3 инспекторах: архимандритах Феофане (Авсеневе), Данииле (Мусатове) и *Леонтии (Лебединском)*. В числе товарищей М. по курсу были будущие иерархи — еп. Пензенский и Саранский Павел (Вильчинский), еп. Могилёвский и Мстиславский Евгений (Шерешилов (Шершило)), еп. Тамбовский и Шацкий *Александр (Богданов)*, еп. Черниговский и Нежинский *Вениамин (Быковский)*, архиеп. Владимирский и Суздальский *Сергий (Спасский)*, архиеп. Казанский и Свияжский *Владимир (Петров)*, архиеп. Донской и Новочеркасский *Афанасий (Пархомович)*, еп. Кирилловский, викарий Новгородской епархии *Арсений (Иващенко)*. Курсовое соч. «О церковном Октоихе» (1853), напечатанное в 1865 г. в Вильне, затем переработанное и дополненное (Екат., 1878 [2]; К., 1885 [3]), одобрено определением Синода от 16–30 июля 1880 г. для приобретения в фундаментальные б-ки семинарий, духовных уч-щ и приходские б-ки.

По окончании КДА (старшим кандидатом, 31-м по разрядному списку из 48) 24 мая 1854 г. М. был назначен смотрителем в Слуцкое ДУ Минской епархии, преподавал рус. грамматику, церковный устав и церковное пение. 24 июля 1854 г. зачислен в братию *слуцкого во имя Святой Троицы монастыря*, состоял проповедником, провожал и напутствовал идущие через Слуцк в Крым войска. 25 дек. 1856 г. возведен в сан игумена. В 1857 г. назначен надзирателем над церковью и монашествующими. С сент. по 15 нояб. 1857 г. состоял законоучителем Слуцкой гимназии. В Слуцке написал соч. «Св. Григорий Палама, митр. Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих» (К., 1860), в 1858 г. представленное на степень магистра богословия, 31 марта 1859 г. утвержден в степени магистра. Одновременно начал работу над соч. «Слуцкие князья», но тяжелая болезнь прервала труды.

15 нояб. 1858 г. М. был переведен в Киев ректором и учителем Киево-Подольского духовного уч-ща. Пребывание в Киеве благотворно сказалось на его здоровье. По словам биографа, новая книга М. «Краткое сказание о жизни... отцев дальних пещер... с присовокуплением тропарей и кондаков сим святым» (К., 1862; 1912 [6]) явилась «благоговейным выражением глубокого чувства благодарности преподобным отцам за исцеление». Книга была подготовлена до 9 июля 1861 г. на основе лаврской рукописи или списка на «славянопольском» языке, составленного, по мнению М., в сер. XVII в. В список вошли надписи с 40 досок, бывших при мощах подвижников, почивавших в Дальних пещерах. К сер. XIX в. сохранилось лишь 6 досок с изображениями святых и кратким описанием их подвигов. В книгу вошли 46 имен святых. До М. подобного труда о преподобных отцах Дальних пещер не было.

14 дек. 1860 г. М. был назначен инспектором Минской ДС, преподавателем библейской и всеобщей церковной истории, а также канонического права. Внес значительный вклад в постройку здания Минской ДС. 3 апр. 1862 г. архиеп. Минским и Бобруйским *Михаилом (Голубовичем)* возведен в сан архимандрита.

По ходатайству митр. Литовского и Виленского *Иосифа (Семашко)* 26 янв. 1863 г. М. был переведен в Вильну инспектором Литовской ДС; преподавал обличительное, нравственное и пастырское богословие, церковное красноречие и (временно) нем. язык. В 1863–1865 гг. служил библиотекарем семинарии, привел в порядок семинарскую б-ку, не разобранную после переезда семинарии в 1845 г. из Жировиц в Вильну. Это было неспокойное время для всего края и для семинарии из-за польского восстания 1863–1864 гг. В «Литовских епархиальных ведомостях», «Вестнике Западной России», газ. «Виленский вестник» регулярно помещались сведения о возобновлении старых правосл. церквей, закладке и освящении новых, о возвращении целых приходов в Православие. Деятельным участником этих событий был М., вошедший в *виленское православное Свято-Духовское братство*, возобновленное в 1865 г. митр. Иосифом (Семашко) для укрепления Православия в Северо-Западном крае после подавления в 1864 г. польск. восстания. Речи М. при закладке и освящении храмов публиковались в «Литовских епархиальных ведомостях». В Вильне М. начал писать исследование по истории *супрасльского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастыря*, к-рое печаталось в «Литовских епархиальных ведомостях» (1864–1866) и «Вестнике Западной России» (1867). За пожертвование кн. «О церковном Октоихе» в церкви и обители Литовской епархии 6 окт. 1865 г. М. было объявлено благословение митр. Иосифа. Но служение в Литовском крае сильно подорвало здоровье архимандрита. 12 окт. 1866 г. согласно своему прошению М. был перемещен в Чернигов инспектором ДС. Ректором семинарии в 1861–1868 гг. служил его сокурсник по КДА архим. Евгений (Шерешилов). Пребывание в Черниговской ДС пришлось на время преобразования семинарии по уставу 1867 г.

В июне 1868 г. М. был назначен ректором Иркутской ДС, с 11 сент. являлся членом Духовной консистории и цензором проповедей, произносимых в кафедральном соборе. С 16 июля 1870 г. являлся цензором и с 1 янв. 1871 г.— редактором «Иркутских епархиальных ведомостей». По пути в Иркутск в Москве М. встречался с митр. Московским свт. *Иннокентием (Вениаминовым)* и хотел просить о перемещении в другое место, «но потом предался воле Божией». Иркутская семинария (в ней обучалось 154 ученика) при М. готовилась к переходу на но-

вый устав. Впоследствии М. с благодарностью вспоминал о помощи архиеп. Иркутского *Парфения (Попова)*. «Тогда еще не было полного преобразования семинарии. Мы, все, тогда служащие, изучали смысл устава, встречали недоумения, местные вопросы и затруднения. Преосвященнейший Парфений энергически выводил нас из подобных затруднений... Когда наступил 1871 г., назначенный для преобразования нашей семинарии, преосвященнейший Парфений сам назначил, где жить ректору, инспектору, где быть каким классам, как распределить предметы между наличными преподавателями и даже сам собственноручно написал проект полного преобразования семинарии» (Слова, поучения. Од., 1893. Т. 1. С. 498–499). После кончины архиеп. Парфения Иркутскую кафедру возглавил еп. *Вениамин (Благонравов)*, к-рый впоследствии признавался, что в беседах с М. он «отводил душу». При отъезде М. из Иркутска в С.-Петербург на хиротонию архиеп. Вениамин подарил М. архиерейскую панагию с Тихвинским образом Божией Матери, ранее принадлежавшую митр. С.-Петербургскому, Эстляндскому и Финляндскому *Антонию (Рафальскому)*.

Много усилий «не по долгу только, но и по требованию души» приложил М. для повышения нравственного и образовательного уровня в семинарии, добиваясь, чтобы «воспитанники не механически, а с любовью занимались науками» (Речь, произнесенная преподавателем семинарии иером. Гурием. 1877. № 10. 5 марта. С. 132), изыскал средства на приобретение книг в ученическую б-ку. Фундаментальная б-ка при М. была пополнена совр. сочинениями на рус. и иностранных языках по предметам семинарского курса. В целом деятельность М. имела благотворное влияние на все стороны жизни семинарии, к-рую он сумел поставить «в параллель с лучшими семинариями России, как по учебной части, так и по воспитательной» (Там же. С. 134). Проявлял миролюбие, доброту и снисходительность, чем заслужил любовь и уважение наставников и воспитанников. Время ректорства М. признано «одним из лучших в истории семинарии» (Там же. С. 131).

В Иркутске М. занимался и научными исследованиями. Он первым из ректоров обратил внимание на семинарскую б-ку, в которой обнаружил рукописи XVII и XVIII вв., в частности, жизнеописание патриарха Московского и всея Руси *Никона* с пометами архиеп. *Феофана (Прокоповича)* и рукописи, касающиеся КДА. В 1869 г. в связи с 50-летием академии М. передал в академическую б-ку рукописные книги «Палинодия» (1621) и «Книга о вере» архим. *Захарии (Копыстенского)*, а также сочинение волынского помещика Евстафия Гизеля (Киселя) «Antapologia, или Опровержение Апологии Мелетия Смотрицкого», изданное в 1632 г. под именем Геласия Диплица с посвящением митр. Киевскому свт. *Петру (Могиле)*. За это М. было «преподано благословение» Синода от 7 апр. 1870 г. и выражена признательность КДА (50-летний юбилей КДА. 1869. С. 359).

Настоятель *иркутского в честь Вознесения Господня (Иннокентиевского) монастыря* Мартиниан (Муратовский) указал М. на хранившуюся в б-ке обители рукопись с поучениями, к-рые предание приписывало 1-му еп. Иркутскому и Нерчинскому свт. *Иннокентию (Кульчицкому)*. Нек-рые списки поучений хранились у жителей Иркутска. М. решил доказать несомненную принадлежность поучений свт. Иннокентию, с 1871 по 1873 г. в «Иркутских епархиальных ведомостях» печатал исследование под заглавием «Предание о проповедничестве св. Иннокентия, первого епископа Иркутского и Чудотворца». Там же М. напечатал и сами поучения, по словам современника, «принятые к сердцу всею Сибирью», сделав проповеди свт. Иннокентия доступными читателям. 300 экз. своей книги «О проповедничестве св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и Чудотворца...» (Иркутск, 1873) пожертвовал в б-ки духовно-учебных заведений Иркутской епархии, за что ему было «преподано благословение» Синода. Свой труд М. выслал архиеп. Ярославскому и Ростовскому *Нилу (Исаковичу)*, в 1838–1853 гг. возглавлявшему Иркутскую епархию. Последний в своем отзыве 26 февр. 1874 г. писал: «Труд этот давно вызывал делателя, только не обреталось его... Вы тщательно исполнили долг свой. Характер поучений святителя определен и объяснен как нельзя лучше. Теперь остается издать их отдельною книгою, с ликом святителя и его житием. Это будет венцом вашего труда» (Отзыв высокопр. *Нила, архиеп. Ярославского,* об издании поучений св. Иннокентия, еп. Иркутского... // Иркутские ЕВ. 1874. № 15, 13 апр. С. 176).

Вторая книга М. «Жизнь св. Иннокентия, первого Иркутского епископа и чудотворца» печаталась уже в «Пермских епархиальных ведомостях» (под заглавием «Жизнь и подвиги свят. Иннокентия») и была закончена в Екатеринбурге 13 дек. 1878 г. (Пермь, 1878). При ее написании М. пользовался материалами, собранными протоиереем Иркутского кафедрального собора П. В. Громовым в кн. «Начало христианства в Иркутске и святый Иннокентий, 1-й еп. Иркутский: Его служение, управление, кончина, чудеса и прославление» (Иркутск, 1868).

М. старался ежедневно молиться у мощей свт. Иннокентия в Вознесенском мон-ре, глубоко верил в предстательство святителя. В сент. 1880 г., уже став епископом Люблинским (с 1878), в письме настоятелю Вознесенской обители М. выразил желание заменить ветхую митру на главе свт. Иннокентия на новую, украшенную драгоценными камнями, а прежнюю просил прислать ему на память и благословение. Митра была изготовлена сестрами *екатеринбургского в честь Тихвинской иконы Божией Матери (Новотихвинского) монастыря* на средства М. и 12 авг. 1881 г. отправлена в иркутский Вознесенский мон-рь. 3 нояб. 1881 г. архиеп. Вениамин возложил ее на главу святителя.

В «Иркутских епархиальных ведомостях» печатались и переводы М. с греческого языка: «Св. Григория Паламы, митр. Солунского, отрывки из двух обличительных слов о происхождении Св. Духа против латинян и Святейшего отца нашего Марка, митр. Эфесского (Евгеника), силлогистическая главы против латинян о происхождении Св. Духа, о различии сущности и действий в Боге, о Божественном свете и о дарах духовных» (Иркутские ЕВ. 1876. № 21, 22 мая. Предисловие к переводу. С. 271–279; I. Из первого обличительного слова Св. Григория против латинян. С. 279–286). Далее в 5 номерах печатались «Отрывки из 2-го обличительного слова св. Григория Паламы против латинян о происхождении Св. Духа» (Иркутские ЕВ. 1876. № 22, 23, 37–39).

В предисловии М. пояснял, что поводом к появлению этих переводов стал поднятый старокатоликами на Боннских конференциях вопрос о Filioque.

Подводя итоги своего служения (более 20 лет) на педагогическом поприще, М. утверждал, что шел «одним и тем же путем науки», несмотря на представлявшуюся возможность иного пути: «Места моего служения были именно таковы, где сокровища и интересы науки шли рядом с сокровищами святыни и благодати, таковы: Киев, Минск, Вильна, Чернигов, Иркутск. Везде я находил ободрение в трудах и утешение» (Слова. Т. 1. С. 505).

25 дек. 1876 г. было Высочайше утверждено назначение М. епископом Екатеринбургским, викарием Пермской епархии. Указом Синода от 10 янв. 1877 г. М. было велено прибыть в С.-Петербург для наречения и хиротонии. 4 февр. семинарской корпорацией был устроен прощальный обед, на к-ром присутствовали архиеп. Иркутский Вениамин (Благонравов), начальник Иркутской духовной миссии архим. св. *Мелетий (Якимов)*, прощальное слово сказал преподаватель семинарии иером. *Гурий (Буртасовский)* (Прощальный обед. 1877. № 9. 26 февр. С. 119–124). М. покинул Иркутск 18 февр., отслужив молебен у мощей свт. Иннокентия.

В кон. марта 1877 г. М. прибыл в столицу, 6 апр. наречен и 10 апр. в *Александро-Невской лавре* хиротонисан во епископа Екатеринбургского, викария Пермской епархии. Хиротонию возглавил митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский *Исидор (Никольский)* в сослужении митрополитов Киевского и Галицкого *Филофея (Успенского)*, Московского и Коломенского свт. Иннокентия (Вениаминова), архиепископов Литовского и Виленского *Макария (Булгакова)*, Воронежского и Задонского *Серафима (Аретинского)*, викариев С.-Петербургской епархии еп. Ладожского *Ермогена (Добронравина)* и еп. Выборгского *Варлаама (Чернявского)*, викария Новгородской епархии еп. Старорусского *Варсонофия (Охотина)*. 15 июня 1877 г. М. прибыл в Екатеринбург. За полтора года служения в Пермской епархии посетил многие уезды, в Кунгуре открыл техническое училище, в Шадринске освятил храм во имя святых Флора и Лавра, обозревал духовное уч-ще в Далматове, Колчеданскую жен. общину Камышловского у., церкви Екатеринбургского и Верхотурского уездов. В авг. того же года ему было поручено попечительство за образованием девиц при Екатеринбургском Новотихвинском уч-ще. В домовой Крестовой церкви архиерейского дома устроил предел в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали». Каждое воскресенье и в праздничные дни служил литургию и проповедовал.

9 дек. 1878 г. М. возглавил Люблинское викариатство Холмско-Варшавской епархии, учрежденное в 1875 г. для управления перешедшими в Православие приходами бывшей греко-униат. Холмской епархии. Назначение состоялось по ходатайству архиеп. Холмского и Варшавского Леонтия (Лебединского), к-рый служил инспектором КДА, когда М. обучался на 3-м и 4-м курсах. Для М. как викарного епископа была составлена инструкция, поставленные перед ним задачи заключались «в объединении обеих частей — воссоединенной и древлеправославной, в усилении зависимости воссоединенной части епархии от центрального епархиального управления», все это «нужно было сплотить, объединить, примирить». Прибыл в Холм 12 февр. 1879 г. С присущим ему усердием и «просвещенной энергией» обозревал приходы, изучал историю края. Так, с 27 апр. по 20 мая и с 16 по 13 июня 1880 г. М. посетил воссоединенные приходы Бельского и Влодавского уездов Седлецкой губ., затем Грубешовский и Замостский уезды Люблинской губ. В 1-ю поездку обозрел 58 приходов, во вторую — 20 (*Коржевский*. 1880. С. 324–326). Часто совершал торжественные богослужения в уездных городах и селах (Праздник Св. Троицы в г. Беле и пос. Лесне // Холмско-Варшавский епарх. вестн. 1881. № 10; 1882. № 13, 24). На страницах «Холмско-Варшавского епархиального вестника» регулярно помещались сведения о поездках М. по епархии, печатались слова, произнесенные в храмовые и иные праздники, при освящении и закладке церквей и по другим случаям.

8 сент. 1879 г. М. в холмском кафедральном соборе Рождества Пресв. Богородицы архиеп. Леонтий (Лебединский) объявил о восстановлении холмского Свято-Богородицкого церковного братства для содействия укреплению Православия, преимущественно среди населения, воссоединившегося с правосл. Церковью. Устав братства, составленный М., 30 окт. 1879 г. утвердил архиеп. Леонтий. В тот же день М. был назначен председателем совета братства, получил золотой знак 1-й степени этого братства. 26 дек. 1879 г., в праздник Собора Пресв. Богородицы, состоялось открытие братства. Составленное М. «Воззвание от Холмского православного Свято-Богородицкого братства» разослали по епархиям и опубликовали в периодике (Холмско-Варшавский епарх. вестн. 1880. № 4. С. 53–54). 15 мая 1882 г. братство было принято под Высочайшее покровительство. Его членами стали министры, губернаторы, правящие иерархи. При открытии братство насчитывало 45 членов, через 10 лет — более 900. Братство издавало «Холмский народный календарь», 1-й выпуск вышел в 1885 г.

Для «внутренней религиозной реорганизации края» М. находил полезным восстановить братства в приходах, некогда существовавшие в Зап. Руси, для чего предлагал собрать мнения духовенства и составить правила. 11 июня 1881 г. Устав православных церковноприходских братств был утвержден (Там же. 1881. № 13. С. 197–199). Тогда же вышло распоряжение епархиального начальства от 8–11 июня 1881 г. об учреждении церковных братств в воссоединенных приходах Холмско-Варшавской епархии на основании этого устава.

В 1882 г. при Холмском братстве был образован церковно-археологический музей. Указом Синода от 16 июля 1882 г. были приняты Правила об учреждении церковно-археологического музея при Холмском братстве. 8 сент. того же года состоялось открытие музея. Идея учреждения музея как хранилища памятников религиозно-национального сознания народа принадлежала М., к-рый во время частых поездок по епархии обратил внимание на небрежное отношение к рукописным, архитектурным и др. памятникам старины, что приводило к их пропаже и уничтожению. М. указал также на необходимость сохранения архивов при церквах. По ходатайству М. в Синод было направлено прошение о возвращении рукописей, богослужебных и иных книг, переданных в хозяйственное управление при Си-

ноде в 1879–1881 гг. К нояб. 1882 г. в музей поступило 11 памятников. Тогда М. выпустил специальное печатное воззвание о передаче в музей предметов старины (Там же. 1882. № 22. С. 383–384). Начал проводить экскурсии по музею, организовал розыски археологических и археографических памятников в Холме, к чему привлек воспитанников духовного училища, помещавшегося в архиерейском доме, и за каждую находку выдавал учащимся неск. копеек.

Преимущественное внимание М. уделял охране церковных зданий как «внешних показателей древности православия в крае» и старался оберегать от переделок и искажений, объяснял их историческое и церковно-религ. значение. С 17 апр. по 7 мая 1882 г. вместе с проф. К. П. Самоквасовым М. осматривал храмы Седлецкой губ., посетив ок. 50 приходов и обнаружив при этом, что «при починке» древних церквей недопустимо меняется их первоначальный вид. Об этом он донес архиеп. Леонтию, а тот генерал-губернатору с просьбой рекомендовать архитекторам, наблюдающим за церковными постройками, «воздерживаться от уничтожения памятников церковной старины» (Там же. № 11. С. 237). При обозрении епархии М. вел записные книжки.

По предложению М. определением архиеп. Леонтия от 29 янв.— 8 февр. 1882 г. настоятелям воссоединенных с правосл. Церковью приходов было предложено завести церковноприходские летописи по специальной программе (Программа как вести церковно-приходские летописи // Там же. № 5. С. 78–80). За основу была принята программа, опубликованная в «Харьковских епархиальных ведомостях» (1880. № 14). Летописи состояли из 2 частей: исторической и «современной/повременной».

Весной 1882 г. М. внес предложение в Духовную консисторию об изыскании средств для строительства новых храмов, указав на 2 основных источника: устройство приходских пасек (пчельников) в церковных лесах или священнических садах; сохранение и развитие коляд (концертов) — пение духовных гимнов по домам прихожан в дни Рождества Христова, Богоявления, храмовых праздников и издание лучших религ. гимнов под прежним названием «Богогласник». Издание было осуществлено Холмским братством в 1884 г. «Богогласник, или Собрание набожных песнопений с переложением оных песней на ноты» в 1910 г. вышло 10-м изданием. Любитель и знаток церковного пения, М. обратил внимание на религиозно-народные песни и позволил употреблять в церкви местные традиционные напевы. Стремился возродить старинное «дьячковское» пение.

Не оставлял М. и исторических изысканий. В 1880–1882 гг. в «Холмско-Варшавском епархиальном вестнике» печаталось его соч. «О древнейшем существовании православия и русской народности в Галиции, в губерниях Люблинской, Седлецкой и других местностях Привисленского края», затем изданное отдельно в Варшаве (1881–1883. Вып. 1–2). В 1884–1885 гг. на страницах того же издания напечатан его труд «Холмская православная епархия» (Варшава, 1886). Получив от М. книгу «О древнейшем существовании...», архиеп. Вениамин (Благонравов) 2 марта 1882 г. писал своему другу: «От пр. Модеста получил я книжку о православии и русской народности в православном (привислинском?) крае. Книжка свидетельствует, что он попал совершенно на свое место. Там его родина, там воспитывался он и служил и тамошние нравы и обычаи досконально ему известны, а его набожность располагает к нему тамошний народ несравненно больше, чем хитрая политика его предместника. Но пришлось ему понести и тяжелый крест; многие ночи спать не мог от душевного беспокойства» (Письма Вениамина, архиеп. Иркутского († 1892), к Казанскому архиеп. Владимиру († 1897). М., 1913. С. 152).

Летом 1884 г., получив Высочайшее разрешение на путешествие по Востоку с 15 июня по 1 авг., М. совершил паломническую поездку на Афон и в Палестину в сопровождении иеромонаха и 2 священников. Один из них, прот. Аполлинарий Ковальницкий, оставил подробное описание этой поездки (Из путешествия в Св. Землю: Впечатления и заметки *прот. А. Ковальницкого*. СПб., 1886. Вып. 1). Это было 2-е посещение русским иерархом Афона и Св. земли. Первое в 1868 г. совершил еп. Полтавский *Александр (Павлович)*. В К-поле М. встретился с архидиаконом Эфесской епархии Агафангелом (Константинидисом; впосл. митрополит Эфесский), посетил мечети Айя-София и Кахриеджами. С 25 по 30 июня пребывал на Афоне, посетил Богородицкий, Андреевский и Илиинский скиты, *Протат* (где ему была устроена торжественная встреча — см. в ст. *Карея*), *Иверский монастырь* в честь Успения Пресвятой Богородицы, *Ватопед* и его б-ку, *Великую Лавру,* монастырь *Зограф* и его б-ку, *Хиландар* и др., везде оставляя пожертвования. В Бейруте встречался с митр. Бейрутским Гавриилом (Шатилой), выпускником КДА. 12 июля М. прибыл в Яффу, 13 июля в Иерусалиме в патриархии был принят патриаршими епитропами архиепископами Газским Иоасафом и Иорданским Епифанием, к-рые вручили ему грамоту: М. «разрешается священнодействовать в святых и досточтимых местах». За 10 дней пребывания на Св. земле М. совершил 4 литургии: 14 июля в 5 ч. утра — на Голгофе, 15 июля в 0 ч.— при Гробе Господнем и в приделе Ангела (пели певчие РДМ), 17 июля в 2 ч. утра — в Св. вертепе храма Рождества Христова в Вифлееме, 18 июля — на гробе Божией Матери в Гефсимании. В сопровождении начальника РДМ архим. *Антонина (Капустина)* М. посетил место раскопов у Порога Судных Врат, 16 июля совершил литургию у Мамврийского дуба в *Хевроне,* посетил лавру св. Саввы. 22 июля покинул Св. землю, 7 авг. прибыл в Холм. Впосл. М. делал «щедрые жертвы» на украшение храмов православного Востока, высылал издания Холмского братства и свои сочинения. Несколько камней, привезенных с *Елеонской горы,* 16 июля 1889 г. были положены в кипарисовом ларце при закладке в основание каменной церкви в с. Зиновинцы на родине архиерея.

7 июня 1885 г. М. был назначен на самостоятельную Нижегородскую и Арзамасскую кафедру. Деятельность М., особенно напряженная и энергичная в первые годы, была направлена на преодоление раскола и уменьшение числа «небытчиков», т. е. не бывавших на исповеди и не приступавших к причастию. Комиссия, созданная в февр. 1886 г. и работавшая под руководством М., после рассмотрения рапортов из приходов выработала меры по улучшению религиозно-нравственной жизни в епархии, к-рая была признана неудовлетворительной. В дальнейшем

раз в полугодие в каждом благочинии предлагалось проводить съезды духовенства и определять меры для ослабления старообрядчества. В поездках по епархии М. посещал и приходы, «зараженные расколом», отчеты архиерея регулярно помещались на страницах «Нижегородских епархиальных ведомостей», которые с 1886 г. стали выходить 2 отделениями: официальным и неофициальным. Совершал поездки не только летом, но и зимой. Так, в течение 1886 г. он посетил 61 село, 4 уездных города, 6 мон-рей, в т. ч. Островоезерский Свято-Троицкий на Ворсменском оз., Абабковский, Оранский Богородицкий. В янв. 1887 г. путешествовал по Заволжью, где посетил 25 приходов, в марте — 14 приходов Семёновского у., в мае в нескольких уездах — 71 приход. Результатом поездок по епархии и знакомства с паствой стало «Пастырское воззвание Модеста, епископа Нижегородского и Арзамасского возлюбленной о Христе пастве земли Низовския» [Н. Новгород, 1887] (Слова. Т. 1. С. 368–385).

Изучал историю епархии, собирал церковно-исторические и археологические материалы для сборника в память 900-летия Крещения Руси. 29 янв. 1886 г. при Нижегородской ДС было основано церковное древлехранилище. По распоряжению М. в его канцелярию причтами присылались историко-статистические описания церквей (церковноприходские летописи). Приведение их в порядок и составление единой книги М. в сент. 1886 г. поручил диак. А. Н. Снежницкому, к-рый представил с 1 окт. 1886 по 24 марта 1887 г. 9 тетрадей (439 с.) под заглавием «Краткие церковно-приходские летописи по Нижегородскому у. и Нижегородской епархии». Эти тетради М. передал своему викарию еп. Балахнинскому *Димитрию (Самбикину)*. 27 апр. 1887 г. в *нижегородском Печерском в честь Вознесения Господня монастыре* была открыта епархиальная церковно-археологическая комиссия под председательством еп. Димитрия. После назначения 28 окт. того же года еп. Димитрия викарием в Подольскую епархию М. сам руководил работой комиссии в течение 2 лет. В 1888 г. был издан «Адрес-календарь Нижегородской епархии: В память исполнившегося в 1888 г. 900-летия Крещения Руси». Предложение М. издавать ежегодные епархиальные календари (по примеру Киева, Холма и др. городов) не получило поддержки из-за отсутствия средств. 16 мая 1889 г. был утвержден Устав Нижегородской епархиальной церковно-археологической комиссии, составленный А. Ф. Можаровским; проект был дополнен М. В уставе было намечено «всестороннее изучение прошедшей жизни местной церкви, начиная от первого появления Христианства в пределах Низовской земли и до близкого к нам времени во всех ее проявлениях». Члены комиссии составляли описания мон-рей и храмов, собирали археологические и церковно-исторические памятники, сотрудничали с редакцией «Нижегородских епархиальных ведомостей», создавали фонд фото- и литографий древностей Нижегородского края.



Модест (Стрельбицкий), архиеп. Волынский и Житомирский. Портрет. Посл. треть XX в. (Успенская Почаевская лавра)

Большое внимание М. уделял церковным школам и просвещению паствы, во время поездок по епархии нередко сам испытывал учеников приходских школ в чтении церковнослав. текстов и знании молитв, побуждал организовывать школы церковных хоров. Ввиду недостатка хорошо подготовленных учителей М. учредил в Н. Новгороде церковно-учительскую школу, 1-ю в России, которая готовила помощников для псаломщиков и диаконов, могущих быть и учителями в церковноприходских школах. Составленный М. проект правил и программы обучения, рассчитанного на 2 года, 13 нояб. 1886 г. был утвержден Синодом. 14 апр. 1888 г. состоялась закладка отдельного здания школы, на строительство к-рого архиерей передал 1 тыс. р. Однако после перевода М. на Волынь школа была закрыта из-за недостатка средств. Вскоре такие школы стали открываться в др. городах, в 1902 г. вышло специальное положение о них.

Чаще всего М. совершал богослужения в нижегородском кафедральном соборе, в Крестовой церкви архиерейского дома. 22 авг. 1885 г. в Преображенском (Староярмарочном) соборе М. встречал вел. кн. Владимира Александровича и вел. кнг. Марию Павловну, 25 июня 1887 г.– вел. князей Михаила Николаевича и Сергея Михайловича. Во время Макарьевских ярмарок М. произносил поучения о значении купеческого сословия (Соч. Т. 1. С. 228–235). В мае 1887 г. М. принимал у себя митр. Сербского *Михаила (Йовановича)*, которого знал со времен обучения в КДА. 5 июня 1887 г. в присутствии обер-прокурора В. К. *Саблера* освятил храм во имя арх. Михаила над святыми вратами в *Макариевом Желтоводском во имя Святой Троицы монастыре*. 15 июля 1888 г. в Н. Новгороде прошли торжества в память 900-летия Крещения Руси. Сам М. находился в эти дни в Киеве во главе депутации от Н. Новгорода.

25 нояб. 1889 г. М. был назначен епископом Волынским и Житомирским, священноархимандритом *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы лавры*. Указ о переводе М. получил 2 дек. и 7 дек. того же года покинул Н. Новгород. Перед отъездом, 4 дек. посетил церковно-учительскую школу. 24 дек. М. прибыл в Житомир. Первые распоряжения на Волыни касались церковно-школьного дела. 1 окт. 1890 г. по предложению М. при лавре была открыта Почаево-Лаврская епархиальная церковно-учительская школа, смотрителем ее назначен наместник архим. Модест. На Волыни М. возбудил ходатайство перед гражданской властью о внимательном отношении мировых посредников к церковно-школьному делу. «Оставление детей вне правильного обучения в школах есть одно из важных препятствий к разумному познанию и усвоению ими предметов св. веры и всего, что полезно для благополучной частной и общественной жизни людей» (Слова, воз-

звания, поучения и речи. Од., 1902. Т. 2. С. 126). Также М. уделял внимание учреждению б-к и читален для народа.

Регулярно М. совершал ревизионные поездки по епархии, отчеты печатались в «Волынских епархиальных ведомостях». Предписал духовенству выработать программы чтения проповедей, вести дневник внебогослужебных чтений. Заботился о поставлении в сельских приходах грамотных диаконов, об организации приходских хоров и развитии церковного пения, введении общего пения при богослужении. 24 февр. 1890 г. дал предписание консистории доставлять сведения о наличии братств, их правилах, ведении в приходах летописей.

В марте 1890 г. впервые посетил Почаевскую лавру. Предложил Собору лавры увеличить хор и пригласить регента для обучения послушников обиходному пению. Осенью того же года в Москву были направлены помощник типографа лавры иеродиак. Никон и заведующий монастырской книжной лавкой иеродиак. Феодот для знакомства с ведением дела в синодальной типографии. При М. в лавре были построены новые здания типографии, которая значительно расширила свою деятельность, школы и иконописной мастерской. В 1890 г. М. заказал в афонском Пантелеимоновом мон-ре копию иконы Божией Матери «Геронтисса». 30 мая 1891 г. в праздник Вознесения Господня этот образ был доставлен в лавру. В одной из комнат архиерейского дома М. устроил ц. во имя арх. Михаила. В 1894 г. открыл киновию на лаврской пасеке для проживания престарелых и немощных насельников. Благодаря М. лавра получила от казны значительный надел леса. Заботился об увеличении в обители числа ученых монахов.

Для поднятия образовательного ценза монашества в марте 1890 г. М. предложил при каждом мон-ре устроить школу, в которой после богослужения под руководством опытного насельника все монашествующие и послушники изучали бы догматическое и нравственное богословие, библейскую и церковную историю, историю богослужения, литургику и другие предметы. М. разработал специальные правила таких занятий. При посещении обителей лично испытывал монахов и послушников в знании различных предметов. Предложил завести пасеки для изготовления собственного воска, чтобы не покупать его через посредников. Во исполнение резолюции М. от 2 нояб. 1893 г. духовенство стало заводить приходские и окружные пасеки.

М. сделал распоряжение о составлении описи церковных древностей по храмам епархии, о предоставлении древних книг в музей Владимиро-Волынского братства, предписывал «не поновлять» иконы, проверять архивы мон-рей и присылать ему для рассмотрения документы исторического содержания. 13 окт. 1891 г. состоялось торжественное освящение возобновленного из развалин древнего Богоявленского храма в г. Острог. В 1892 г. по настоянию М. было торжественно отмечено 900-летие Православия на Волыни. Прошение в Синод было направлено в июне 1891 г., в июле указом Синода торжества были разрешены. Тогда же, в июле 1891 г., было учреждено Владимиро-Волынское вик-ство, которое возглавил еп. Паисий (Виноградов). Была составлена программа празднества 900-летия. М. предписал духовенству проведение внебогослужебных бесед с разъяснением будущих торжеств. Было объявлено о сборе сведений для составления общего синодика князей и дворян, бывших фундаторами церквей и монастырей на Волыни, и материалов для книги по истории Православия на Волыни. Сб. «900-летие православия на Волыни, 992–1892» (Ч. 1–2) издан в Житомире в нач. 1892 г. Издание и редакцию книги М. поручил преподавателю Житомирского ДУ К. В. Дунаевскому. В память 900-летия Православия на Волыни М. устроил на Фоминой неделе крестный ход из кафедрального собора и всех церквей г. Житомира на старейшее кладбище города. Сами торжества проходили 10, 11 и 12 мая и были приурочены к празднованию памяти святых Кирилла и Мефодия (11 мая). 15 мая 1892 г. М. был возведен в сан архиепископа. 16 мая 1893 г. (вместо 27 мая), в день Св. Троицы, Волынь праздновала 100-летие воссоединения Украины с Россией. К этому времени было приурочено открытие епархиального древлехранилища, для к-рого временно предоставили архиерейскую домовую церковь. При открытии М. благословил присутствующих крестом XIII в., найденным в Дорогобуже. 2 янв. 1894 г. в Житомире было открыто Церковно-археологическое об-во.

При архиерейском доме в Житомире М. основал храм в память о спасении царской семьи от смертельной опасности 17 окт. 1888 г. Во время пребывания царской семьи на Волыни, 1 сент. 1890 г. в Почаевской лавре преподнес имп. Александру III свои церковно-исторические и проповеднические труды.

В 1899 г. торжественно отмечалось 50-летие служения М. в священном сане. 6 марта 1902 г. он заболел. 15 марта в присутствии духовника игум. Ипатия, эконома архиерейского дома иером. Иоанникия, келейника Коссовского, он сделал распоряжения относительно своего имущества и б-ки. 10 тыс. р. велел отписать «в пользу» попечительства о бедных духовного звания, 3 тыс. р.— на стипендию при Волынской ДС, 3 тыс. р.— на завершение строительства Покровской ц. на старейшем кладбище Житомира. Значительные суммы разослал в монастыри, благотворительные учреждения, родным. 10 апр. того же года исполнилось 25 лет служения М. в святительском сане. Он готовился к пасхальной службе. В Великую субботу, 13 апр., по возвращении из церкви «опустился на подушку и тихо, без всякой агонии, стал как бы засыпать» (*Левитский*. 1902. № 12/13. С. 343). По поручению Синода отпевание М. совершил архиеп. Херсонский и Одесский *Иустин (Охотин)*. 18 апр. гроб с телом архиерея опустили в склеп житомирского кафедрального Преображенского собора под главным алтарем, где находились гробницы архиепископов *Агафангела (Соловьёва)* и *Тихона (Покровского)*.

М. был награжден орденами св. Анны 2-й степени (1865), св. Анны 2-й степени с Императорской короной (1871), св. Владимира 4-й степени (1874), св. Владимира 3-й степени (1878), св. Анны 1-й степени (1880), равноап. вел. кн. Владимира 2-й степени (28 янв. 1887), равноап. вел. кн. Владимира 1-й степени (28 марта 1888), блгв. кн. Александра Невского (14 мая 1896), наперсным крестом, украшенным бирюзой и бриллиантами (30 авг. 1890). 6 мая 1901 г. указом Синода удостоен права ношения бриллиантового креста на клобуке. Действительный член

Церковно-археологического общества при КДА (25 дек. 1875), почетный член Церковно-археологического общества при КДА (1877), почетный член Православного палестинского об-ва (1886); пожизненный член нижегородского Православного епархиального братства св. блгв. кн. Георгия Всеволодовича (28 янв. 1887); почетный член Нижегородского об-ва вспоможения бедным (4 окт. 1889); почетный член Волынского управления Красного Креста (1892); почетный член КДА (1899); почетный член КазДА (1899).

Соч.: Св. Григорий Палама, митр. Солунский, поборник правосл. учения о фаворском свете и о действиях Божиих. К., 1860; Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1862; Крестный ход в Вильне на р. Вилию 6 янв. 1863 г. // Литовские ЕВ. 1863. Ч. неофиц. № 1. С. 15–21; О церковном октоихе. Вильна, 1865; Богородичные догматики // Черниговские ЕИзв. 1867. Ч. неофиц. № 1. С. 1–7; Троичные каноны // Там же. № 5. С. 179–190; Степенные антифоны Октоиха // Там же. № 21. С. 671–690; Супрасльский Благовещенский мон-рь. Вильна, 1867; Адрес от Иркутской Семинарии // 50-летний юбилей КДА, 28-го сент. 1869 г. К., 1869. С. 296–300; О проповедничестве св. Иннокентия, 1-го иркутского епископа и чудотворца, с присовокуплением поучений и слов, известных с именем св. Иннокентия. Иркутск, 1873; Краткие сведения об Иркутской ДС. Иркутск, 1873. С. 1–20; *Григорий Палама, свт.* Отрывки из 2-х обличительных слов о происхождении Св. Духа, против латинян: Пер. с греч. Иркутск, 1876; Жизнь св. Иннокентия, 1-го Иркутского епископа и чудотворца. Пермь, 1878; О древнейшем существовании православия и рус. народности в Галиции, губерниях Люблинской, Седлецкой и др. местностях Привислинского края. Варшава, 1881–1883. Вып. 1–2; Холмская православная епархия. Варшава, 1886; Сведения о состоянии Церковно-археол. музея при Холмском правосл. Свято-Богородицком братстве по окт. 1882 г. // Холмско-Варшавский епарх. вестн. 1882. № 22. С. 383–387; Слова, воззвания, поучения и речи // Волынские ЕВ. 1894. Ч. неофиц. № 11/12. С. 325–327; Слова, воззвания, поучения и речи. Од., 1893–1903. 2 т.

Лит.: *Гурий [Буртасовский], иером.* Речь, произнесенная... при поднесении иконы о. ректору семинарии на прощальном обеде // Иркутские ЕВ. Ч. неофиц. 1877. № 10. С. 130–135; Прощальный обед в честь о. ректора Иркутской ДС, архим. Модеста, по случаю его отъезда в С.-Петербург, для посвящения в епископа Екатеринбургского // Там же. № 9. С. 119–124; Отъезд о. ректора из Иркутска // Там же. № 13. С. 178–184; Прибытие преосв. Модеста, еп. Люблинского, викария Холмско-Варшавской епархии в г. Холм // Холмско-Варшавский епарх. вестн. 1879. № 5. С. 72–74; *Корженевский И., прот.* Архиерейское посещение воссоединенных приходов // Там же. 1880. № 20. С. 324–326; *N. N.* Из заметок о посещении преосв. Модестом, еп. Люблинским, приходов Седлецкой губ. в 1882 г. // Там же. 1882. № 12. С. 223–227; *Самоквасов К.* Из дневника преосв. Модеста, еп. Люблинского, викария Холмско-Варшавской епархии, о посещении им церквей в 1882 г. // Там же. 1883. № 7. С. 130–134; Обозрение церквей Нижегородской епархии его преосвященством, преосв. Модестом еп. Нижегородским и Арзамасским в 1886 г. Н. Новг., 1887; Архиерейские богослужения с 15 мая по окт. 1888 г. // Нижегородские ЕВ. 1888. № 24. С. 586–600; Обозрение церквей Нижегородской епархии его преосвященством преосв. Модестом в 1887 г. // Там же. № 5. С. 189–207; № 6. С. 237–257; № 7. С. 313–327; № 8. С. 376–388; № 9. С. 430–439; № 10. С. 475–489; № 12. С. 597–614; № 13. С. 634–649; № 14. С. 675–685; № 15. С. 749–766; Совершение богослужения его преосвященством преосв. Модестом, еп. Нижегородским и Арзамасским в приходских храмах Н. Новг. // Там же. № 20. С. 1061–1063; Обозрение церквей и мон-рей Нижегородской епархии его преосвященством преосв. Модестом, еп. Нижегородским и Арзамасским, с 1-го по 10-е авг. 1888 г. // Там же. 1889. № 10. С. 435–445; № 11. С. 488–496; № 12. С. 550–561; Обозрение церквей Нижегородской епархии, произведенное в мае и июне сего 1889 г. его преосвященством преосв. Модестом, еп. Нижегородским и Арзамасским // Там же. № 16. С. 705–718; № 17. С. 723–762; № 21. С. 921–932; Поездка его преосвященства преосв. Модеста, еп. Нижегородского и Арзамасского, на свою родину в с. Зиновинцы Литинского у. Подольской губ. в июле 1889 г. // Там же. № 19. С. 823–825; Поучения, произ. его преосвященством, преосв. Модестом, еп. Нижегородским и Арзамасским, при посещении церквей в мае и июне 1887 г. // Там же. № 16. С. 689–705; Посещение церковно-учительской школы преосвящ. Модестом 4 дек. // Там же. № 24. С. 1086–1089; *Владимир, иером.* Посещение его преосвященством, преосв. Модестом, еп. Волынским и его превосходительством Тайным советником, управляющим Канцелярией Свят. Синода, В. К. Саблером духовно-учебных заведений и церквей г. Кременца // Волынские ЕВ. 1890. Ч. неофиц. № 30. С. 1008–1014; *он же.* Тезоименитство Волынского архипастыря преосв. Модеста // Там же. 1891. № 1/2. С. 15–20; *Левитский К., прот.* Неск. слов по поводу назначения на Волынскую кафедру преосв. Модеста // Там же. 1890. № 4. С. 121–132; *он же.* Высокопреосв. Модест, архиеп. Волынский и Житомирский // Там же. 1899, 1900, 1901, 1902; *он же.* Обозрение высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским, церквей и приходов Заславского у. в 1901 г. // Там же. 1901. № 28. С. 821–826; № 29. С. 858–863; № 30. С. 900–906; № 31. С. 935–942; *он же.* Последние дни жизни, кончина и погребение высокопреосв. Модеста, архиеп. Волынского и Житомирского // Там же. 1902. № 12/13. С. 337–345; № 14. С. 385–397; № 15. С. 414–422; *В-ц.* Неск. слов о поездке по епархии преосв. Модеста, еп. Волынского // Там же. 1890. № 16. С. 485–498; Посещение преосв. Модестом, еп. Волынским, духовно-учебных заведений г. Кременца // Там же. № 9. С. 278–279; Последнее время пребывания высокопр. Модеста в Н. Новгороде // Там же. № 3. С. 73–76; Прибытие на Волынь преосв. Модеста, еп. Волынского // Там же. № 1/2. С. 30–31; Проводы преосв. Модеста, еп. Волынского и Житомирского из Н. Новгорода // Там же. № 1/2. С. 25–29; Прибытие преосв. Модеста, еп. Волынского, в Почаевскую лавру, его встреча и пребывание в ней в марте 1890 г. // Там же. № 9. С. 271–278; *Щ.* Посещение преосв. Модестом, еп. Волынским, Житомирского духовного муж. училища // Там же. № 36. С. 1258–1260; *Трипольский Н. Н., прот.* Посещение преосв. Модестом, еп. Волынским и Житомирским, приходов епархии и чешских поселков в апреле, июне и июле месяцах 1890 г. Почаев, 1891; *С-кий Ф.* Посещение преосв. Модестом, еп. Волынским и Житомирским чешской дер. Ольшанка Житомирского у. // Волынские ЕВ. 1890. № 21. С. 693–694; Описание ревизионных поездок преосв. Модеста, еп. Волынского, по обозрению церквей и приходов епархии в мае, июне и августе месяцах 1891 г. // Там же. 1892. № 1/2. С. 1–12; № 3. С. 45–52; № 4. С. 83–91; № 5. С. 113–120; № 7. С. 167–176; № 8. С. 207–216; № 9. С. 245–256; Посещение высокопр. Модестом, архиеп. Волынским, чешского пос. Крошни 2 авг. 1892 г. // Там же. 1892. № 25. С. 685–691; Посещение г. Каменца высокопр. Модестом, архиеп. Волынским // Там же. № 25. С. 691–697; Телеграммы, полученные высокопр. Модестом, архиеп. Волынским во Владимире-Волынске во время юбилейного торжества 10 мая 1892 г. // Там же. 1892. № 35. С. 949–965; *З-ч.* Обозрение духовно-учеб. заведений в г. Кременце высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским и Житомирским // Там же. 1893. № 31. С. 849–852; *С-кий И. И.* Пребывание высокопреосв. Модеста, архиеп. Волынского, на своей родине, в с. Зиновинцах Литинского у., в июле месяце сего 1893 г. // Там же. № 28. С. 777–778; Обозрение церквей и приходов Волынской епархии высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским и Житомирским, в м. мае 1894 г. // Там же. 1894. № 33. С. 1013–1029; № 34. С. 1055–1065; № 35. С. 1107–1117; № 36. С. 1153–1159; 1895. № 1/2. С. 1–21; № 3. С. 86–91; Посещение преосв. Димитрием, еп. Подольским и Брацлавским, и высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским, с. Зиновинец Литинского у., в сентябре месяце // Там же. 1894. № 32. С. 1002–1004; Обозрение церквей и приходов Волынской епархии высокопреосв. Модестом, архиепископом, в 1895 г. // Там же. 1896. № 5. С. 171–183; № 6. С. 223–230; № 7. С. 270–282; № 8. С. 305–312, № 9. С. 337–343; *Крыжановский Г. Я.* Почаевская Успенская Лавра под управлением священноархим. высокопреосв. Модеста, архиеп. Волынского: (1889–1897 г.) // Там же. 1897. № 22. С. 619–630; № 23. С. 639–648; № 24. С. 659–674; № 25. С. 705–724; № 26. С. 763–776; *С. Д.* Встреча и проводы высокопреосв. Модеста, архиеп. Волынского и Житомирского, в с. Скороводках, Староконстантиновского у. // Там же. 1897. № 6. 208–215; Обозрение церквей высокопреосв. архиеп. Модестом в 1897 г. // Там же. 1898. № 9. С. 325–341; № 10. С. 366–377; № 11/12. С. 410–418; *Кирилович Д., свящ.* Посещение высокопреосв. Модестом в мес. июне 1898 г. г. Дубно и обозрение им городских церквей // Там же. № 27. С. 909–913; *[Червинский И.]* Архиерейская литургия в с. Осниках и м. Левкове Житомирского у., и обозрение Его высокопреосвященством церквей в Житомирском и Кременецком у. // Там же. 1899. № 36. С. 1013–1026; [*он же.*] Обозрение церквей Волынской епархии высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским, в м. июле 1900 г. // Там же. 1900. № 34. С. 1196–1204; № 35. С. 1241–1253; № 36. С. 1293–1314; [*он же.*] Обозрение высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским, церквей с 25 по 28 мая 1901 г. // Там же. 1901. № 36. С. 1138–1149; *Барщевский А., свящ.* Описание обозрения церквей и приходов 1 благочинического округа Кременецкого у. в м. авг. 1899 г. высокопреосв. Модестом, архиеп. Волынским и Житомирским, с заметкой об освящении церкви Его высокопреосвященством в с. Немировке

того же благочиния // Там же. 1899. № 32. С. 875–883; № 33. С. 905–913; К поднесению митры высокопреосв. Модесту // Там же. № 15. С. 484–486; Поднесение высокопреосв. Модесту, архиеп. Волынскому и Житомирскому, депутацией от дворянства Волынской губ. митры // Там же. № 14. С. 463–464; *Синкий К.* Пребывание в с. Зиновинцах Литинского у. высокопреосв. Модеста, архиеп. Волынского и Житомирского // Там же. 1900. № 28. С. 960–965; [*Левицкий К., прот.*] Высокопреосв. Модест, архиеп. Волынский // ЦВед. 1902. № 17. С. 592–593; Памяти высокопреосв. Модеста, архиеп. Волынского // ЦВ. № 18. Стб. 552–553.

Т. А. Богданова

МОДЕ́СТ И АММО́НИЙ [лат. Modestus et Ammonius], мученики Александрийские (пам. зап. 12 февр.). В некоторых списках Иеронимова Мартиролога под 12 февр. упоминаются М. и А. (иногда вместе с мч. Дамианом и эпитетом — «младенцы» (infantes)), местом кончины к-рых названа Африка или Александрия (MartHieron. P. 89; MartHieron. Comment. P. 89–90). По мнению И. *Делеэ*, топографическое указание «в Александрии» относится лишь к А., т. к. мученик с именем М., пострадавший в Египте, не известен по к.-л. др. источникам (MartRom. Comment. P. 60). Под 9 февр. в Иеронимовом Мартирологе содержится память мучеников Александра и Аммония, пострадавших в г. Суэн (Suenus) на Кипре (MartHieron. P. 82). Поскольку ни город с таким названием, ни мученики с такими именами не упоминаются в др. агиографических текстах, имя Александр, возможно, является искажением названия Александрия, обозначающего место мученической кончины Аммония; в таком случае следует отождествить этого Аммония с А. (MartHieron. Comment. P. 83; MartRom. Comment. P. 55). В IX в. Флор Лионский составил на основе Иеронимова Мартиролога краткую заметку о М. и А. и поместил ее под 12 февр., указав, что мученики были младенцами и пострадали в Александрии (et apud Alexandriam Modesti et Ammonii infantum). Память святых под тем же числом перешла в более поздние зап. «исторические» Мартирологи (*Адона* Вьеннского, Узуарда и др.) и в 80-х гг. XVI в. была внесена кард. Ц. Баронием в Римский Мартиролог (MartRom. P. 59). В совр. редакции Римского Мартиролога память М. и А. под 12 февр. не зафиксирована.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 2. P. 580–581; Mart Usuard. 1965. P. 179; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 33; *Ado V.* Le martyrologe: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 84.
Лит.: *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 328, 418, 481; *Sauget J.-M.* Modesto e Ammonio // BiblSS. Vol. 9. Col. 527–528.

МОДЕ́СТА, мц. Никомидийская (пам. зап. 13 марта) — см. *Македоний, Патриция и Модеста,* мученики Никомидийские.

МОДЗГВА́РТ-МОДЗГВА́РИ [груз. მოძღვართ-მოძღვარი, букв.— «наставник наставников», «учитель учителей», от მოძღვრება — «учение» (в значении «мировоззрение»)], «главный [верховный] наставник» (в значении «пастырь», «духовник»)], должность в Грузинской Православной Церкви. Очевидно, была учреждена с образованием Гелатской академии, основанной царем Грузии св. *Давидом IV Строителем* (1089–1125) при мон-ре *Гелати* (*Мчедлидзе.* 2006. С. 6), ее ректор был утвержден в этой должности. Впервые М.-м. упоминается в хронике «Жизнь царя царей Давида» (КЦ. 1955. Т. 1. С. 357). Предположительно 1-м эту должность получил грузинский философ *Иоанн Петрици,* как и другие известные грузины Византии, по приглашению царя св. Давида IV приехавший из *Петрицонского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* (Бачковский, ныне в Болгарии) в Гелатскую академию: в груз. рукописи трактата «О природе человека» Немесия, еп. Эмесского, есть приписка о том, что перевод был осуществлен «философом нашим Петрици в кельях Гаенати (Гелати.— *Авт.*)» (*Такаишвили.* 1902/1904. Ркп. S 1358. Л. 266; *Менабде.* Очаги. 1960. Т. 1. Ч. 2. С. 535; *Кекелидзе.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 286; *Мчедлидзе.* 2006. С. 8–9). Значение М.-м. было чрезвычайно велико: во время царских приемов он занимал практически самое почетное место. В источниках описывается, как по приглашению мцигнобари (секретарь, нотарий) опочивальни М.-м. первым входит к царю, приветствует его поклоном, «царь тоже совершает поклон ему... выступает навстречу ему на край ковра и приветствует...» Затем, после М.-м., мцигнобари приглашал католикоса-патриарха всей Грузии и архиепископа Чкондидского (Распорядок царского двора. 1991. С. 50–51). Этот церемониал подчеркивал особое значение, к-рое отводилось высшему образованию в Грузии того периода; ректора Гелатской академии справедливо можно считать одним из наиболее значимых лиц в гос-ве после царя. По мнению акад. К. С. *Кекелидзе,* должность М.-м. была главной не только в академии, но вообще в сфере образования; занимавший ее человек выполнял обязанности, аналогичные функциям современного министра образования (*Кекелидзе.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 84). Должности М.-м. и настоятеля Гелати были разграничены: в грамоте (2-я пол. XIII в.) царицы Тамар, супруги царя Давида VI Нарина, данной Гелати, упомянуты великий М.-м. Антоний и настоятель мон-ря Иоанн (ПГП. 1965. Т. 2. С. 75). По именам известны 3 М.-м.: Антоний, Савва (грамота имеретинского царя Баграта III 1519 г.) и Иларион (1484–1519; грамота пожертвований Илариона мон-рю Гелати, 1513 // ПГП. 1970. Т. 3. С. 246; КЦ. 1959. Т. 2. С. 493) (*Мчедлидзе.* 2006. С. 12). По мнению Б. Р. Ломинадзе, с учреждением Гелатской епархии (1-я пол. XVI в.) функции М.-м. перешли к Гелатскому архиерею (*Ломинадзе.* 1955. С. 81), однако эта т. зр. представляется спорной, поскольку к этому времени Гелатская академия как высшее учебное заведение прекратила работу.

В поздних источниках упоминаются м.-м. мон-рей Шуамта (после свадьбы царя Кахети Левана (1520–1574) и царица Тинатин построила Шуамту и «поставила туда» М.-м.: *Бери Эгнаташвили.* Новая Картлис Цховреба // КЦ. Т. 2. С. 353; Предписание, данное царицей Дареджан и католикосом-патриархом Вост. Грузии (Мцхетским) Антонием II (Багратиони) о церемонии погребения царя Картли-Кахети Ираклия II, 1798 // ПГП. 1965. Т. 2. С. 536) и Алаверди (Указ царя Картли-Кахети Георгия XII о церк. крепостных, 1798 // Там же. С. 542–543) — очевидно, в то время М.-м. стал почетным титулом настоятелей крупных мон-рей, не имеющим отношения к высшему духовному образованию.

Ист.: *Такаишвили Е.* Описание рукописей б-ки Об-ва распространения грамотности среди груз. населения. Тифлис, 1902/1904. Т. 1. Вып. 1–4; Распорядок царского двора / Сост.: Д. Л. Пурцеладзе; пер.: В. Д. Дондуа. Тб., 1991.
Лит.: *Ломинадзе Б.* Гелати. Тб., 1955 (на груз. яз.); *Мчедлидзе Г.* Модзгварт-модзгвари Гелатской академии // Журнал Гелатской АН. Кутаиси, 2006. Вып. 11. С. 6–14 (на груз. яз.).

З. Абашидзе

МОДУЛЯ́ЦИЯ [лат. modulatio, от modus — «образ, лад, мера»], муз. термин. Восходя к др. ключевому понятию теории музыки — *модусу* — и обладая коннотациями соразмерности, слаженности, гармоничности, в разные эпохи и даже в разных контекстах одного времени он приобретал разные значения, общим для которых является представление о некоем упорядоченном муз. движении.

На Западе. В первые века по Р. Х. значения термина, как правило, относились к звуковысотной области. Нередко он переводится просто как «пение» (напр., «modulatio chororum» у Мария Плоция Сацердота (кон. III в.; изд.: *Keil.* Т. 6. P. 499–500) или «armonicas modulationes» у *Боэция* (рубеж V и VI вв.; изд.: *Боэций.* 2012. С. 8). Этимологическая и смысловая связь «modulatio» с «modus» (мера) выражена в том, что пение есть движение голоса по муз. интервалам, интервалы же суть отношения чисел, т. е. размеренные звуковысотные величины. Глагол «modulari» мог также обозначать игру на муз. инструментах (см., напр., упоминание у блж. Августина — De musica I. II. 3).

«Modulatio» и его производные при всем многообразии значений неизменно считались коренными для понимания самого существа музыки и входили в одну из самых распространенных ее определений — «scientia bene modulandi» (букв.— «знание правильного модулирования»). Это определение имело хождение в зап. латинских (и не только) трактатах в течение более полутора тысяч лет. Впервые оно засвидетельствовано в компилятивном трактате Цензорина «О дне рождения» (сер. III в.). Затем его использовали блж. *Августин* († 430), Марциан Капелла (1-я пол. V в.) и на исходе античности — *Кассиодор* (ум. ок. 580). До кон. XX в. общепринятой считалась т. зр., согласно к-рой это определение восходит к рим. энциклопедисту Варрону (I в. до Р. Х.), автору несохранившихся «Книг о дисциплинах», однако прямых доказательств этой атрибуции нет, и в последние годы в научных кругах от нее отказываются.

Блж. Августин подробно разобрал это определение, уделив особое внимание толкованию термина «modulatio». Согласно блж. Августину, «модуляция есть опытность в движении» (modulatio est peritia movendi). Он понимает М. как размеренное, т. е. согласованное с отношениями чисел, движение во времени, а музыка как «scientia bene modulandi» представляет собой искусство художественного пропорционирования времени (блж. Августин предлагает близкое определение музыки — «знание хорошего движения» (scientia bene movendi)). По блж. Августину, для музыки сущностной оказывается не столько звуковысотная, сколько ритмическая (временна́я) сторона, соответственно понятие «модуляция» относится преимущественно не к звуковысотной, а к ритмической области.

Такое понимание смысла М. встречается нечасто, но его нельзя назвать единичным. Св. *Беда Достопочтенный* († 735) в трактате «De orthographia» — словаре, содержащем указания лат. аналогов греч. понятий, писал: «По-гречески — ритм, по-латыни — модуляция. Ритмизую — модулирую» (Rhythmus graece, latine modulatio. Rhythmizo modulor — *Keil.* 1880. T. 7. P. 288).

Более широкое понимание М. как соразмерности в общем смысле слова демонстрирует Кассиодор, к-рый приводит то же определение в контексте понимания музыки или мусического начала как силы, регулирующей движение космоса: «Музыкой проникнуты все деяния в нашей жизни... Действительно, музыка — наука о соразмерности (musica est scientia bene modulandi), и если мы ведем правильный образ жизни, то всегда связаны с этой прекрасной дисциплиной. Однако если мы грешим, то уже не обладаем музыкой» (*Cassiod.* De musica. 2; см. изд.: *Кассиодор.* 1991. С. 66).

Определение музыки как «знания модуляции» сохранялось в средние века, начиная с Исидора Севильского († 636) и Рабана Мавра (ум. в 856), и продолжалось в эпоху Возрождения вплоть до Ф. *Гафурия* (ум. в 1522), Ф. де Салинаса (ум. в 1590) и Т. Морли (ум. в 1602; он использует лат. дефиницию в своем англоязычном трактате и переводит ее на англ. яз. как «a science of well-doing by time, tune, or number» — «искусство управлять временем, напевом и числом» — *Morley Th.* A Plaine and Easie Introduction to Practicall Musicke: Annotations. L., 1597. Pt. 1. P. 195). Значение понятия «modulatio» в этот период все больше смещается в сторону чистой звуковысотности (напр., Салинас полагает, что лат. «modulatio» соответствует греч. μέλος, проводя аналогию между лат. дефиницией и определением музыки Аристида Квинтилиана (кон. III — нач. IV в.?): «значение мелоса и того, что относится к мелосу» — *Aristides Quintilianus.* De musica. I 2, цит. по изд.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Последние века. М., 1988. Кн. 1. С. 320). Салинас писал: «Стало быть, сия Музыка, которая образуется с помощью суждения чувства и разума, есть (как ее определяет Аристид, небезызвестный среди греков автор, в начале своей «Музыки») наука модуляции и того, что с модуляцией связано. Каковое определение не слишком отличается от того, которое передает Божественный Августин в первой книге о музыке, где именует ее наукой хорошей модуляции» (*Salinas F.* De musica. I. 2. Salamanca, 1577. P. 2–3).

Термин «модуляция» на протяжении всего средневековья означал движение голоса по муз. высотам, т. е. пение (напр., «modulatio vocis» у Исидора Севильского — *Isid. Hisp.* Etymol. XVII in marg., XX in marg. / Ed. W. M. Lindsay. Oxf., 1911. Vol. 1. Fol. K6v, K 7, K7v) или — изредка в более вольном применении термина — игру на муз. инструменте.

В Новое время термин «модуляция» в музыке является исключительно гармонической категорией и соотносится с понятием «modus» как лада в смысле системы звуковысотных связей. И. Г. Вальтер выражение «хорошо модулировать» разъясняет как «следовать хорошим правилам лада» (*Walther.* 1732. S. 433), а И. Маттезон — как «оставаться в ладу или тональности» (*Mattheson.* 1739. S. 293–294). На этом этапе М. представляет собой развертывание лада во времени, раскрытие его возможностей. Эта трактовка понятия оказывается наиболее специфичной для музыки и одновременно наиболее универсальной хронологически: в любую эпоху М., т. о., есть процесс становления звуковысотной структуры.

В *григорианском пении* М. в этом смысле слова означает развертывание во времени монодического (одноголосного) лада, т. е. постепенное заполнение характерных для него интервальных ячеек (остовных интервалов) и планирование каденций. Так, в гимне Св. Духу «Veni Creator Spiritus» М. есть развертывание 8-го тона (миксолидийского плагально-

го), т. е. заполнение его остовных интервалов и выполнение каденционного плана, типичного для 8-го тона (см. табл. 1).

В эпоху Ренессанса М. означает развертывание многоголосного лада, осуществляемое с помощью каденционного плана и иерархии каденций, разнящихся по силе в зависимости от типа каденционного сонанса (созвучия), количества голосов в нем и голосоведения. Пример такого рода — 4-голосный *мотет* во фригийском ладу Дж. П. да Палестрины (ум. в 1594) «Super flumina Babylonis» (На реках Вавилонских — Пс 136), где 5 строк явным образом группируются в 2 строфы — 2+3 строки (см. табл. 2; иерархия каденций по голосоведению в таблице не показана).

Таблица 1

Разделы формы (строки)	Остовные интервалы	Клаузула (каденция, заключительный тон музыкальной строки)	Функция клаузульного тона
1. «Veni, creator Spiritus»	Кварта g-c^1	IV ступень	Опорный звук (т. н. реперкусса)
2. «Mentes tuorum visita»	Кварта g-c^1 и квинта g-d^1	V ступень	2-й опорный звук, реперкусса парного 7-го тона
3. «Imple superna gratia»	Терция c^1-e^1, квинта g-d^1 и кварта g-c^1	IV ступень	Реперкусса
4. «Quae tu creasti, pectora»	[Квинта f-c^1], терция f-a, прима g-g	I ступень	Финалис (конечный звук)

Со 2-й пол. XVIII в. (т. е. в период окончательного формирования лада нового типа — тонального лада) под М. понимается переход из одной тональности в другую. Именно так трактуется термин в совр. учебной практике (такое определение окончательно утвердилось в работах Г. Римана, особенно: *Riemann.* 1887). В этом смысле М. оказывается формообразующим фактором, т. е. средством роста формы (вид, характер и направление М. определяют тип муз. формы — от однотемной миниатюры до сонат, фантазий и многотемных рондо).

В совр. теории музыки М. классифицируется по роли в форме, по способам модулирования и по степени родства тональностей. По роли в форме различают М. малую (внутритемную, сводящуюся к полному кадансированию на побочной ступени лада и не занимающую специального отдела формы) и большую (межтемную, к-рой посвящен специальный отдел формы — ход). По способу модулирования различают М. постепенную и энгармоническую, по степени родства тональностей — М. 1-, 2- и 3-й степени. При этом есть нек-рые различия в понимании термина в России и на Западе. Так, англоязычные теоретики не проводят различий между понятиями «модуляция» и «отклонение», в то время как отечественные исследователи считают М. только такой переход в новую тональность, к-рый закреплен специальным гармоническим оборотом — каденцией. Также специфически отечественной следует признать классификацию М. на малую и большую (введена в теоретический обиход Ю. Н. Холоповым).

Таблица 2

Разделы формы (строки)	Каденция	Функция каденционного тона	Созвучие (конкорд)	Количество голосов в конкорде
1. «Super flumina Babylonis»	IV ступень	Реперкусса	Прима	2 голоса
2. «Illic sedimus et flevimus»	I ступень	Финалис	Терцквинта	4 голоса
3. «Dum recordaremur tui Sion»	IV ступень	Реперкусса	Терцквинта	3 голоса
4. «In salicibus in medio eius»	III ступень	Старая реперкусса фригийского лада	Терцсекста	3 голоса
5. «Suspendimus organa nostra»	I ступень	Финалис	Терцквинта	4 голоса

Однако сохраняется и общий смысл явления М. как средства развертывания лада — теперь нового, тонального лада, мажора или минора. Направление М. регламентируется свойствами лада; т. о., М. есть раскрытие лада во времени. Как правило, классическая формообразующая М. (в узком смысле — переход из тональности в тональность) совершается в т. н. доминантовом направлении, т. е. направляется из мажора в тональность доминанты (V ступени), а из минора — в тональность параллели (III ступени). С т. зр. расположения частей формы это соответствует изложению главной темы в тональности тоники, переходу ко 2-й теме — собственно М.— и изложению 2-й темы в побочной тональности. Затем происходит обратная М. в исходную тональность. Примером может служить «Kyrie eleison» из Большой мессы с moll В. А. Моцарта (см. табл. 3).

Таблица 3

Разделы текста	Разделы формы	Тональность	Такты
«Kyrie eleison»	1-я тема	c moll (тоника)	1–17
[продолжение]	Ход	Модуляция c-moll — g moll	18–26
[продолжение]	Повторение 1-й темы	g moll (доминанта)	27–32
[продолжение]	Ход	Модуляция g moll — Es dur	33
«Christe eleison»	2-я тема	Es dur (тоническая параллель)	34–71
[продолжение]	Возвратный ход	Модуляция Es-dur — c moll	71–85
«Kyrie eleison»	1-я тема (реприза)	c moll (тоника)	86–94

Приблизительно с сер. XIX в. направления и характер модуляционного движения делаются все более многообразными и индивидуально избираемыми в каждом конкретном случае. Понятие «модуляция» в указанном смысле перестает существовать там, где утрачиваются категория тональности и обусловленная ею система тонального родства. Однако и в этом случае наиболее широкий смысл М. как гармонической категории — развертывание звуковысотной структуры во времени — остается неизменным.

Лит.: *Walther J. G.* Musicalisches Lexicon, oder Musicalische Bibliothek. Lpz., 1732. Kassel, 1993[r]; *Mattheson J.* Der Vollkommene Capellmeister. Hamburg, 1739. Kassel, [1969[r]]; *Keil H.* Grammatici Latini. Lpz., 1855–1880. Camb., 2002–2009. 7 t.; *Riemann H.* Systematische Modulationslehre als Grundlage der musikalischen Formenlehre. Hamburg, 1887 (рус. пер.: *Риман Г.* Систематическое учение о модуляции как основа учения о муз. формах / Пер. с нем. Ю. Энгеля. М., 1898); *Танеев С. И.* Несколько писем по музыкально-теоретическим вопросам // *Он же.* Мат-лы и док-ты. М., 1952. Т. 1: Переписка и воспоминания. С. 219–249; *Winnington-Ingram R. P., ed.* Aristidis Quintiliani De musica libri tres. Lipsiae, 1963; *Холопов Ю. Н.* Понятие модуляции в связи с проблемой соотношения модуляции и формообразования у Бетховена // Бетховен: Сб. ст. М., 1971. Вып. 1. С. 333–369; *он же.* Гармония: Теорет. курс. М., 1988; *он же.* Гармония: Практ. курс. М., 2003. Ч. 1–2; *Кассиодор.* О музыке / Пер. и коммент.: П. С. Бродская // Школа и педагогическая мысль Ср. веков, Возрождения и начала Нового времени. М., 1991. С. 26–85; *Двоскина Е. М.* От modulatio к модуляции: В поисках общего знаменателя // Муз. академия. 2004. № 3. С. 164–166; *она же.* Учение Августина о ритме и XX в. // Музыкальные миры Ю. Н. Холопова. М., 2016. С. 227–232; *Лебедев С. Н.* О методе и стиле раннего Боэция (на мат-ле «Музыки» и «Арифметики») // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2011. № 3. С. 42–39; *Боэций.* Основы музыки / Подгот., пер. и коммент.: С. Н. Лебедев. М., 2012.

Е. М. Двоскина

В византийской певческой традиции различали неск. видов М. (греч. μεταβολή). Одним из распространенных способов модулирования является т. н. изменение (παραλλαγή, ἐναλλαγή) — использование в песнопении одного гласа мелодических формул др. *гласа,* что влияет и на смену ладовых опор. В нотации такое изменение может отражаться сменой *мартирии,* обозначающей глас.

При М. может также происходить перемещение мелодической формулы гласа на др. ступень без ее интервальных изменений. В нотации подобный вид М. демонстрируется с помощью «ложных» мартирий, не соответствующих каденционному тону мелодической строки.

М. могли обозначаться особыми знаками — *фторами,* к-рые получили распространение в период *калофонического пения.* Объяснение функции фторы приводится в трактате *«Агиополит»* (2-я пол. XII в.): «Они называются фторами, потому что начинаются в своих гласах, но их окончания и каденции [находятся] на ступенях других гласов» (The Hagiopolites. 1983. P. 43). Однако детально использование фтор и их модуляционное значение были разработаны в трактате *Мануила Хрисафа* (сер. XV в.) (The Treatise of *Manuel Chrysaphes.* 1985).

В певч. книгах типа Анфология-Пападики встречаются списки фтор с их начертаниями (*Troelsgård.* 2011. P. 71). Кроме того, в калофоническом пении может использоваться знак «энарксис» (ἔναρξις) на 1-м знаке мелодической фразы для обозначения того, что предшествующая фраза закончилась ступенью ниже в др. гласе (Ibid. P. 70). Подобную функцию знака описывал иером. *Гавриил из монастыря Ксанфопулов* (*Gabriel Hieromonachos.* 1985. S. 358–360).

Одним из способов М. могла быть смена системы соединения тетрахордов визант. звукоряда, т. е. переход от «тетрафонии» (τετραφωνία), подразумевающей наличие разделительного тона между тетрахордами, к «трифонии» (τριφωνία), где разделительный тон отсутствует. В средневизант. период подобный вид М. не был описан и не имел обозначений в нотации. В поствизантийской теории *Нового метода* (после 1814) была разработана система сольмизационных слогов, позволяющая указывать на смену положения начального тона тетрахорда: напр., если 1-я ступень тетрахорда принимает функцию 4-й, то получает и ее название (*Χρύσανθος.* 1821. Σ. 24–25). Кроме того, изменение системы обозначается определенной фторой. Фторы также используются в нотации Нового метода для фиксации др. М. по системе.

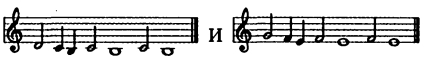
В теоретических руководствах Нового метода описаны различные разновидности М., напр.: М. по интервальному роду, когда меняется вид звукоряда (хроматический, энгармонический или диатонический); М. по системе; М. по гласу, когда совершается переход в др. глас; М. по тонам, когда происходит замещение ступени мелодии др. ступенью. М. сопровождается и изменением мартирии гласа.

Лит.: *Χρύσανθος ἐκ Μαδύτων.* Τὸ θεωρετικόν. Παρίς, 1821; The Hagiopolites: A Byzantine Treatise on Musical Theory / Prelim. ed. by J. Raasted. Cph., 1983. (CIMAGL; 45); 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 / Ed. D. E. Conomos. W., 1985. (MMB. CSRM; 2); *Gabriel Hieromonachos.* Abhandlung über den Kirchengesang / Hrsg. v. C. Hannick, G. Wolfram. W., 1985. (MMB. CSRM; 1); *Troelsgård C.* Byzantine Neumes: A New Introd. to the Middle Byzantine Musical Notation. Cph., 2011. (MMB. Subs.; 9).

И. В. Старикова

В древнерусском церковном пении явление М. было заимствовано из Византии. М. существовала в разных видах, ее признаки можно обнаружить уже в нотации древнейших сохранившихся рукописей XI–XII вв. Позднее она частично получила объяснение в музыкально-теоретических руководствах XVII в.

Один из видов М. в мелосе древнерус. песнопений — «странные голоса» (по всей видимости, происходят от визант. фтор). «Странный голос» обозначает сдвиг *обиходного звукоряда* на 1 тон вверх или вниз целиком, с сохранением его интервальной структуры. При переводе в нотолинейную систему записи это приводит к появлению случайных знаков: нисходящий «странный голос» дает сдвиг в бемольную сторону по квинтовому кругу от принятой высоты, восходящий «странный голос» соответственно — сдвиг в диезную сторону. «Странные голоса» нередки в *знаменном распеве,* гл. обр. в песнопениях с развитым, изобилующим мелизматикой мелосом (напр., в праздничных стихирах). Нисходящий «странный голос» применяется в качестве специфического украшения в распевах нек-рых *фит,* где его появление обычно связано с распространенным каденционным оборотом следующего типа:

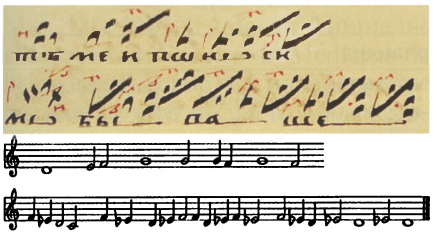


(что при сдвиге ведет к появлению в звучании не предусмотренных основным положением звукоряда полутонов си-бемоль — ля и ми-бемоль — ре), а также в распевах, имеющих аналогичную каденцию лицевых формул из группы «кулизма большая» (см. пример 1: развод кулизмы большой из 5-й евангельской стихиры в ркп. РГБ. Ф. 379. № 23. Л. 261 об., 2-я четв. XVII в.).

«Странные голоса» известны не только в столповом знаменном и

большом знаменном распевах, но и в *путевом распеве:* в частности, в 5-м гласе в попевках «жалостна» и «хориса» употребляется нисходящий

Пример 1



«странный голос».

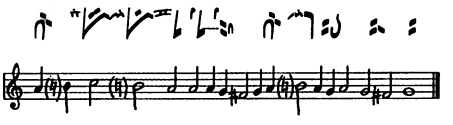
Для обозначения «странных голосов» в знаменной и путевой нотациях XVII в. применялись особые дополнительные *пометы:* приписанный к высотной киноварной помете «крыж» (для нижнего «странного голоса») или буква «с» (для верхнего «странного голоса»). В музыкально-теоретическом руководстве *«Сказание о заремба́х»* эти пометы названы «крестовыми» или «сипавыми» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 372–372 об., 374 об.—375, 2-я пол. XVII в.). Мон. Тихон Макариевский в трактате *«Ключ разумения»* закрепил эту систему, первым дал ей теоретическое описание и представил примеры.

Второй вид М., использовавшийся в знаменном распеве, предположительно связан с византийской μετάβολα κατὰ σύστημα, т. е. с переходом из звукорядной системы соединенных тетрахордов в систему разделенных тетрахордов. В поздней знаменной традиции с помощью высотных помет был закреплен лишь звукоряд соединенных тетрахордов, известный как «обиходный звукоряд». В нотации пометного периода не было выработано к.-л. общепринятых обозначений, к-рые могли бы указывать на смену звукорядной системы. Однако по косвенным свидетельствам можно предположить, что в древний период подобный переход использовался в мелосе песнопений. Сохранившимся в устной практике остатком архаичного интонирования, вероятно, можно считать традицию исполнения отдельными общинами старообрядцев песнопений 3-го гласа, в к-рых распевы некоторых попевок («возмер» и «кулизма средняя») содержат вместо «положенных» по пометам фа и си-бемоль ступени фа-диез и си-бекар (см. пример 2: развод кулизмы средней в 3-м гласе по изд.: *Владышевская.* 2006. С. 248).

Согласно гипотезе нек-рых исследователей, к обозначению этого вида М. могут иметь отношение т. н. крыжевые *призна́ки,* иногда приписываемые к знаменам в ряде поздних списков. Кроме того, двойной способ опомечивания верхней ступени си (как «мыслете с хохлом» и как «гораздо высоко»), возможно, указывал на различие высокого и низкого ее положения в звукоряде (см.: *Тихон Макарьевский.* 2014. С. 40).

Третий вид М. (происходящий от визант. *параллаги*) представляет собой, так же как и в византийской традиции, включение в мелос песнопения формульных оборотов др. гласа. Письменным свидетельством его существования в древний период являются указания на смену гласа, проставляемые в певческих рукописях наряду со знаками нотации. Один из ранних примеров известен по *Благовещенскому Конда-*

Пример 2



карю (РНБ. Q. п. I. 32, кон. XII в.): в записи 7-й евангельской стихиры (глас 7) проставлено обозначение 2-го гласа (Л. 125 об.), в записи 11-й евангельской стихиры (глас 8) — обозначение 1-го гласа (Л. 128 об.). В противоположность служащим той же цели мартириям средневизант. нотации модуляционные обозначения в древнейшей знаменной нотации не содержали схематично зафиксированной интонационной формулы-настройки и ограничивались лишь цифрой, показывающей номер гласа. Впосл., в период развитого классического знаменного распева, в певч. репертуаре и рукописной традиции закрепился особый тип песнопений-*многогласников,* преемственно связанный с древними модуляционными явлениями. Поскольку понятие «глас» как в византийской, так и в древнерус. традиции совмещает в себе ладовый (система финалисов и опорных тонов) и мелодически-формульный (система попевок) аспекты (впервые это было отмечено в работе: *Лозовая.* 1987. С. 134), указание на смену гласа внутри песнопения влечет за собой появление мелодических оборотов из формульного комплекса нового гласа. В этой связи возможно, что остатком когда-то в древности развитой системы М.-параллаги является наличие в попевочной системе знаменного распева формул, не имеющих прикрепления к одному гласу (или к 2 родственным в паре «автентический — плагальный»), таких как «мережа», «подъем» и др.

В отличие от «странных голосов» 2-й (тетрахордный) и 3-й (формульный) вид М. не были описаны в музыкально-теоретических трудах позднего периода.

Лит.: *Цалай-Якименко О.* Київська нотація як релятивна система: (За рукописами XVI–XVII ст.) // Українське музикознавство. К., 1974. Вип. 9. С. 197–224; *Конотоп А. В.* О «странных голосах» двоезнаменного музыкально-теоретического руководства кон. XVII в. // Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 160–172; *Холопов Ю. Н.* «Странные бемоли» в связи с модальными функциями в рус. монодии // Проблемы дешифровки древнерус. нотаций: Сб. науч. тр. Л., 1987. С. 106–129; *Лозовая И. Е.* Самобытные черты знаменного распева: Канд. дис. К., 1987; *Кондрашкова Л. В.* Мутации обиходного звукоряда в демественном трехголосии: Рождественская стихира «Днесь Христос в Вифлееме раждается...» // Бражниковские чт.— 2002. СПб., 2002. С. 32–37; *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Древней Руси. М., 2006; *Мосягина Н. В.* Вопросы изучения «странных голосов» знам. распева // Гимнология. М., 2011. Вып. 6. С. 429–434; *Тихон Макарьевский, мон.* Ключ разумения / Исслед. памятника, расшифровка знам. нотации: Н. В. Мосягина. М.; СПб., 2014; *Воробьёв Е. Е.* Исправление звукоряда в напевах знам. распева 2-й пол. XVII в. // Гимнология. Вып. 7 (в печати).

О. В. Тюрина

МО́ДУС [лат. modus — мера, способ, направление], зап. муз. термин. В теории музыки эпохи Ars antiqua (лат.— старое искусство; франц. полифония 2-й пол. XIII — нач. 20-х гг. XIV в.) — строго установленная повторяющаяся последовательность долгих (лонг) и кратких (бревисов) длительностей. В таком значении в муз. теорию этот термин ввел *Иоанн де Гарландиа,* описавший в трактате «О мензуральной музыке» (2-я четв.— сер. XIII в.) 6 «модусов или манер» (modi sive maneriei).

Формирование модальной ритмики началось еще до появления трактата Гарландиа, в к-ром изменчивый, многообразный ритм парижской полифонии был сведен к системе М. Примерно с 60-х гг. XII в. в школе *Нотр-Дам* определенные разделы *органумов* и *кондуктов* стали записываться с нотацией ритма. Этот репертуар вошел в собрание «Magnus liber organi» (Большая книга органума), сохранившееся в более

поздних источниках в уже переработанном виде (важнейшие источники: Guelf. 628 Helmst.; 1099 Helmst.; Laurent. Plut. 29. 1). Модальная ритмика определяет разделы органумов и кондуктов с мелизматическим распевом (*клаузулу, дискант,* кауду, копулу) и передается преимущественно лигатурами — графемами, заключающими 2 и более ритмические длительности. Разделы с силлабическим распевом, а именно подтекстованные разделы кондуктов, записаны еще *квадратной нотацией,* не содержащей указаний на ритм. Некоторые исследователи (в частности, Дж. Напп) распространяют модальную ритмику и на разделы кондуктов с силлабическим распевом, в то время как другие (в частности, Э. Сандерс) считают, что для модальной интерпретации нет достаточных оснований, и предлагают транскрибировать подобные разделы черными нотными головками без штилей (подобно тому, как транскрибируется *григорианское пение*).

В учении о М. Иоанна де Гарландиа есть терминологические пересечения с учением об античных метрических стопах, которое излагалось в средневек. лат. грамматиках. Аналогом М. выступает метрическая стопа, состоящая из долгих и кратких слогов, с соотношением между ними по количеству времени 2:1. Термин «модус» применительно к метрической стопе встречается в стихотворной грамматике Александра из Вильдьё «Doctrinale pro eruditione puerorum» (Наставление для юнцов; ок. 1200), одном из самых известных в XIII в. руководств по изучению латыни. Здесь же описываются 6 использующихся на практике стиховых размеров — по метрическим схемам они совпадают с 6 М. Иоанна де Гарландиа (см. таблицу).

Иоанн де Гарландиа называет 1, 2 и 6-й М., полностью повторяющие античные метры, «правильными» (recti), но 3, 4 и 5-й, отклоняющиеся от античных стоп,— М. «сверх меры» (ultra mensurabiles). Удлинение в М. «сверх меры» лонги и 2-го в паре бревиса позволяло привести все модусы к единой счетной метрической мере, необходимой в условиях полифонического многоголосия. В силу раннего происхождения и наибольшего распространения 1-го модуса именно к нему подстраивались все прочие. Иоанн де Гарландиа обозначил счетную меру в 3 единицы времени как «эквивалентность» (aequipollentia). Повторение М. образует «ряд» (ordo) — структуру, подобную стиху, складывающемуся из стоп. Иоанн де Гарландиа различает «перфектный модус» (modus perfectus), когда ряд завершается той длительностью, которой М. открывался, и «имперфектный модус» (modus imperfectus), когда ряд завершается к.-л. следующей (не 1-й) длительностью М. (в случае с 4-м М. перфектный вид заканчивается 2-й длительностью М.).

Система М. являлась теоретической абстракцией по отношению к существующей муз. практике. Так, 4-й М. был представлен только в теории, в музыкальных сочинениях он фактически не использовался. М. часто столь интенсивно смешивались, что сами теоретики советовали «не пытаться судить о таком дисканте, какого он модуса» (*Franconis de Colonia.* 1974. P. 58). Иоанн де Гарландиа указывает также на практику «редукции» (reductio), допускающую замещение мелких длительностей одной равной им по количеству времени крупной длительностью, и наоборот, раздробление крупной длительности на мелкие.

Большинство трактатов периода Ars antiqua повторяют список из 6 М. Иоанна де Гарландиа. Однако некоторые более поздние авторы предлагают иное количество М. Так, магистр *Ламберт* (Псевдо-Аристотель) в соч. «Tractatus de musica» (Трактат о музыке; ок. 1265–1275) дополняет 6 М. Иоанна де Гарландиа (несколько перестраивая при этом их порядок) 3 новыми с целью ввести в модусы новую, более мелкую ритмическую длительность — семибревис. *Франко Кёльнский* в трактате «Ars cantus mensurabilis» (Искусство мензурального пения; ок. 1260–1280), напротив, сокращает число М. до 5, объединяя 1-й и 5-й М. Иоанна де Гарландиа. Он также расширяет состав длительностей 6-го М. Иоанна де Гарландиа (у Франко Кёльнского это 5-й М.): теперь он «целиком из бревисов и семибревисов» (ex omnibus brevibus et semibrevibus).

Для Франко Кёльнского уже не существует разделения на М. «правильные» и «сверх меры», «перфектные» и «имперфектные». Система ритмических длительностей перестраивается, в т. ч. получают собственные наименования удлиненные лонга и бревис Иоанна де Гарландиа — «перфектная лонга» (longa perfecta) и «альтерированный бревис» (brevis altera). Франко Кёльнский (как и Ламберт) перемещают в начало списка 5-й М. Иоанна де Гарландиа — «целиком из лонг» (ex omnibus longis) с целью выделить его среди прочих как несущий в себе идею универсальной меры в 3 единицы времени. Трехдольная мера получает у него название «перфекция» (perfectio), а лонга, ее выражающая, — атрибут «перфектная» (longa perfecta). «Перфекция» Франко Кёльнского стала самой ранней

Система модусов у французских теоретиков XIII в.

Александр де Вильдьё		Иоанн де Гарландиа			
Стопа	В долгих (L) и кратких (B) слогах	Модус		В лонгах (L) и бревисах (B)	Стандартная транскрипция
Трохей	L B	Первый	Правильный	L B	
Ямб	B L	Второй	Правильный	B L	
Дактиль	L B B	Третий	Сверх меры	L B B	
Анапест	B B L	Четвертый	Сверх меры	B B L	
Спондей	L L	Пятый	Сверх меры	L L	
Трибрахий	B B B	Шестой	Правильный	B B B	

исторической разновидностью метрического размера в музыке.

Учение Франко Кёльнского ориентировано на новый жанр *мотета* (важнейшие источники: Бамбергский кодекс (Bamberg Staatsbibliothek. Msc. Lit. 115) и кодекс Монпелье (Montpellier. Faculté de Médicine de l'Université. H 196)). Силлабическое письмо мотета вызвало обращение к нотации «простыми фигурами» — графическими знаками, передающими определенные длительности нот, чтение к-рых регулировалось перфекцией. Эта нотация позволяла фиксировать более сложные и разнообразные ритмические рисунки.

Во франц. музыке периода Ars nova (лат.— новое искусство; 10–70-е гг. XIV в.) дальнейшее расширение состава длительностей (здесь использовались максима, лонга, бревис, семибревис, минима, семиминима) и распространение наряду с 3-дольной 2-дольной метрической меры привели к установлению многоуровневой метрической системы, в которой М. обозначает один из уровней в иерархии мер «максимодус — модус — темпус — пролация». М. регулирует отношения между лонгой и бревисом и, подобно др. уровням, может быть перфектным или имперфектным. М. является перфектным, если лонга содержит 3 обычных бревиса, и имперфектным, если только 2. *Филипп де Витри* в трактате «Ars nova» (нач. 20-х гг. XIV в.; рус. пер.: *Поспелова*. 2003. С. 316–327) закрепил термин «модус» за «перфекцией» Франко Кёльнского.

Нек-рое время сохраняли значение и традиционные М. Ars antiqua. Так, модальная ритмика определяет тенор ранних мотетов Ars nova, помещенных в собрание «Роман о Фовеле» (Paris. fr. 146, ок. 1317 г.). Однако в результате прогрессирующего раздробления бревиса на семибревисы М. значительно замедляется, входящие в его состав лонги и бревисы превращаются в протянутые опорные тоны.

Сведения о М. Ars antiqua продолжали воспроизводиться в более поздних трактатах. При этом теоретики франц. Ars nova и итал. Треченто экспериментировали с М. в условиях нового метра. *Иоанн де Мурис* в ранних трактатах «Notitia artis musicae» (Познание искусства музыки; 1319 или 1321; рус. пер. 2-й части трактата, без «Заключений»: *Гирфанова*. 2015. С. 493–502) и «Compendium musicae practicae» (Компендий практической музыки; ок. 1322–1323) распространил ритмоформулы М. Франко Кёльнского на длительности всех других метрических уровней. *Маркетто Падуанский* в трактате «Pomerium in arte musice mensurate» (Фруктовый сад в искусстве мензуральной музыки; не позднее 1319) приспособил М. Франко Кёльнского к новой, 2-дольной метрической мере.

Многоуровневая метрическая система, установившаяся в Ars nova и основанная на времяизмерении, будет определять западноевропейскую многоголосную музыку на протяжении XIV–XVI вв. Иерархия метрических уровней в дальнейшем перейдет в тактовую систему, трансформировавшись в иерархию разных по силе акцентов. Термин «модус», обозначающий один из этих метрических уровней, с началом формирования в XVII в. акцентной тактовой ритмики утратит свою актуальность.

В ладовой системе григорианского пения термин «modus» с IX в. также употреблялся в значении «церковный лад» (см. в статьях *Глас, Осмогласие*).

Ист.: *Villa Dei A., de.* Doctrinale pro eruditione puerorum: Cum commento Ludovici de Guaschis. Venezia, 1482; *[Ps.-]Aristotle.* Tractatus de musica // *Coussemaker C. E. H., de.* Scriptorum de musica medii aevi: N. S. P., 1864. Hildesheim, 1963[r]. Vol. 1. P. 251–281; *Marchetus de Padua.* Pomerium / Ed.: G. Vecchi. R., 1961. (CSM; 6); *Johannes de Garlandia.* De mensurabili musica: Krit. Ed. mit Komment. und Interpretationen der Notationslehre / Ed. E. Reimer. Wiesbaden, 1972. Bd. 1: Quellenuntersuchungen und Edition; *Johannes de Muris.* Notitia artis musicae, Compendium musicae practicae, with *Petrus de Sancto Dionysio* Tractatus de musica. R., 1972. (CSM; 17); *Franconis de Colonia* Ars cantus mensurabilis. R., 1974. (CSM; 18); *Philippe de Vitry.* Ars Nova / Ed.: G. Reaney, A. Gilles, J. Maillard. R., 1986. (CSM; 8).

Лит.: *Apel W.* Die Notation der polyphonen Musik: 900–1600. Lpz., 1962[4]; *Евдокимова Ю. К.* Многоголосие средневековья: X–XIV вв. М., 1983. (История полифонии; 1); *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); *Sanders E. H.* Conductus and Modal Rhythm // JAMS. 1985. Vol. 38. P. 439–469; *Харлап М. Г.* Ритм и метр в музыке устной традиции. М., 1986; *Поспелова Р. Л.* Гарландия — Франко — Витри: Три реформатора в мензуральной теории XIII — нач. XIV в. // Laudamus: Сб. ст. к 60-летию Ю. Н. Холопова / Отв. ред.: В. С. Ценова. М., 1992. С. 222–229; *она же.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы (на мат-ле трактатов). М., 2003; *она же.* Трактат «О мензуральной музыке» Иоанна Гарландского, поэта и музыканта // Журнал Об-ва теории музыки. 2013. № 2(2). С. 120–135 (Электр. ресурс: http://journal-otmroo.ru/sites/journal-otmroo.ru/files/Pospelova.pdf); *Федотов В. А.* Учение о модусе в западноевроп. ритмической теории XIII в. // Laudamus. М., 1992. С. 215–222; *Knapp J.* Conductus // NGDMM. 2001. Vol. 6. P. 276–281; *Коклико А. П.* Compendium musices (1552) / Публ., пер., исслед. и коммент.: Н. И. Тарасевич. М., 2007; *Гирфанова М. Е.* Антично-средневековые латинские грамматики и учение о ритмических модусах Иоанна Гарландского // Музыка и время. 2013. № 9. С. 11–17; *она же.* О судьбе ритмических модусов ars antiqua во французском ars nova // Музыка как национальный мир искусства: Мат-лы междунар. науч. конф., Казань, 23–25 апр. 2015 г. Каз., 2015. С. 99–112; *она же.* Мензуральная система как исторический тип западноевроп. муз. метра: Докт. дис. Каз., 2015.

М. Е. Гирфанова

МОЖА́ЙСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО 1. Переславль-Залесской епархии, существовало в 1746–1753 гг.; 2. Московской епархии, существует (с перерывами) с 1862 г. Названо по г. Можайску (ныне районный центр *Московской области*).

1. Указом имп. *Елизаветы Петровны* от 16 июля 1744 г. была учреждена Переславская епархия, к к-рой от Московской епархии были отчислены Можайск и Можайский у. 30 марта 1745 г. в викарного епископа Переславской епархии без титула (по др. данным, с титулом «епископ Можайский»; сведения о хиротонии во епископа Боголюбовского, викария Переславской епархии, малодостоверны) был хиротонисан архим. Серапион (Лятошевич). За богослужением он поминался как «боголюбивый епископ Серапион, викарий архиепископа Переяславского и Дмитровского». Местопребыванием ему был определен *переславль-залесский во имя великомученика Никиты*



Петропавловский (Старо-Никольский) собор (XV в., перестроен в 1852) и Ново-Никольский собор (1814). Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1911 г.

мужской монастырь. В 1745–1753 гг. еп. Серапион управлял *Иосифовым Волоколамским (Волоцким) в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырем*. 16 февр. 1746 г. он получил титул «епископ Можайский и Волоколамский». В 1752–1753 гг. еп. Серапион был «коадъютором» Переславской епархии и проживал в Переславле-Залесском. В 1753 г. был назначен на Переславскую кафедру, после чего М. в. долгое время не замещалось.

Указом имп. *Екатерины II Алексеевны* от 6 июля 1764 г. титул Сарский и Подонский у еп. *Амвросия* (*Зертис-Каменского;* впоследствии архиепископ) был изменен на «Крутицкий и Можайский», Можайск стал 2-м кафедральным городом Крутицкой епархии (см. *Крутицкая кафедра*). В 1788 г. Крутицкая епархия была упразднена, Можайск с его уездом был передан в ведение Московских архиереев. В 1792–1862 гг. мон-рями и церквами Можайска и Можайского у. управляли епископы Дмитровские, викарии Московской епархии (см. *Дмитровское викариатство*).

2. В 1862 г. в связи с приближением 80-летия Московского митр. свт. *Филарета (Дроздова)* обер-прокурор Синода А. П. *Ахматов* предложил митрополиту согласиться на открытие в Московской епархии 2-го викариатства. После долгих колебаний свт. Филарет принял это предложение и рекомендовал для поставления во епископа ректора МДА архим. Савву (Тихомирова). Архим. Савва был назначен викарным епископом Можайским указом имп. *Александра II Николаевича* от 23 окт. 1862 г.; его архиерейская хиротония состоялась 4 нояб. того же года. Среди обязанностей еп. Саввы было присутствие на экзаменах в духовных и светских учебных заведениях, выполнение поручений митрополита по обозрению епархии, по составлению различных записок по делам Московского ЕУ. Местопребыванием еп. Саввы был можайский *Ферапонтов Лужецкий в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. Последующие Можайские архиереи проживали в Москве либо в *Саввином Сторожевском в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужском монастыре*. После еп. Саввы М. в. возглавляли епископы *Игнатий* (*Рождественский;* 7 авг. 1866 — 17 дек. 1877), *Амвросий* (*Ключарёв;* 15 янв.— 6 апр. 1878, впосл. архиепископ), *Алексий* (*Лавров-Платонов;* 30 апр. 1878 — 22 янв. 1883, впосл. архиепископ), Мисаил (Крылов; 20 февр. 1883 — 4 мая 1885), *Александр* (*Светлаков;* 30 июня 1885 — 11 янв. 1892), сщмч. *Тихон* (*Никаноров;* 2 февр. 1892 — 20 авг. 1899, впосл. архиепископ), Парфений (Левицкий; 10 окт. 1899 — 1 дек. 1904, впосл. архиепископ), Серафим (Голубятников; 2 янв. 1905 — 15 февр. 1908), *Василий* (*Преображенский;* 9 марта 1908 — 2 мая 1914), сщмч. *Димитрий* (*Добросердов;* 18 мая 1914 — 15 янв. 1918, впосл. архиепископ).

Постановлением *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от 8 дек. 1917 г. патриарший наместник с титулом «архиепископ Коломенский и Можайский» должен был управлять Патриаршей областью по указаниям первосвятителя «для облегчения Патриарха в его попечениях в общецерковных делах». Указом патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* и Синода от 16 янв. 1918 г. викарий Московской епархии Дмитровский еп. *Иоасаф (Каллистов)* был назначен архиепископом Коломенским и Можайским, патриаршим наместником, управляющим Патриаршей областью. Не позднее 1919 г. Коломенская и Можайская кафедра была переименована в Коломенскую и Верейскую (Верейскую и Коломенскую; см. статьи *Коломенское викариатство* и *Верейское викариатство*).

Патриаршим постановлением от 11 окт. 1919 г. вместо титулярной Коломенской архиепископии были образованы отдельные кафедры уездных викарных полусамостоятельных епископов в Коломне (для Коломенского и Бронницкого уездов) и в Можайске (для Можайского, Верейского и Рузского уездов) под общим руководством патриарха и архиепископа Крутицкого (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 33–34). В окт.— дек. 1919 г. приходы М. в. окормлял еп. бывш. Дмитровский *Трифон* (*Туркестанов;* впосл. митрополит), проживавший на покое в *Донской иконы Божией Матери московском мужском монастыре*. Постановлением патриарха от 26 дек. 1919 г. Дмитровский еп. Димитрий (Добросердов) был переименован во епископа Можайского (Там же. Оп. 1. Д. 12. Л. 146). Он был переведен в Ставрополь не позднее 5 дек. 1920 г., когда во епископа Можайского был хиротонисан архим. Иннокентий (Бобцов). Кафедра викария находилась в можайском Николаевском соборе. В 1922 г. еп. Иннокентий уклонился в обновленческий раскол (см. *Обновленчество*), в февр. 1923 г. раскольничьим *Высшим церковным управлением* был утвержден епископом Можайским, викарием обновленческой Московской епархии. 14 нояб. того же года свт. Тихоном «по возрасту и болезни» уволен на покой (распоряжению не подчинился). В тот же день на его место был назначен архим. *Борис* (*Рукин;* хиротонисан во епископа 17 нояб. 1923). 22 дек. 1925 г. он отпал в *григорианский раскол,* став одним из организаторов и наиболее активных членов *Временного высшего церковного совета*. В февр. 1926 г. еп. Борис заявил о вступлении в управление приходами Москвы и Московской епархией, ссылаясь на определение Поместного Собора от 8 дек. 1917 г. Затем Можайскими викариями были еп. *Алексий* (*Палицын;* хиротонисан 28 марта (по др. сведениям, 8 или 10 апр.) 1926, вскоре арестован, после чего викариатством не управлял; впосл. архиепископ), еп. Иоасаф (Шишковский-Дрылевский; 5 дек. 1933 — 5 апр. 1934), архиеп. сщмч. Димитрий (Добросердов; 5 апр. 1934 — 29 сент. 1937 (повторно)).

В Москве, а во время Великой Отечественной войны, в окт. 1941 — авг. 1943 г., в эвакуации в Ульяновске непосредственно при патриаршем местоблюстителе Московском и Коломенском митр. *Сергии* (*Страгородском;* впосл. патриарх Московский и всея Руси) служили Можайские еп. Сергий (Гришин; не ранее апр.—нояб. или дек. 1941; впосл. архиепископ), архиеп. *Варфоломей* (*Городцов;* 31 мая — 17 окт. 1942; до 1 июля 1942 в сане епископа, впосл. митрополит) и еп. *Димитрий* (*Градусов;* 24 янв.— 6 сент. 1943, впосл. архиепископ).

В качестве помощников Крутицких и Коломенских митрополитов служили следующие Можайские викарии: архиеп. *Макарий* (*Даев;* 14 мая 1944 — 13 янв. 1960; до 25 февр. 1951 в сане епископа), еп. Стефан (Никитин; 7 апр. 1960 — 9 апр. 1962), архиеп. *Леонид* (*Поляков;* 9 апр. 1962 — 4 авг. 1963; до 29 апр. 1962 в сане епископа, впосл. митрополит; в источниках 1962–1963 упоминается как «временно и. о. обя-

занности управляющего Московской епархией» в связи с болезнью Крутицкого митр. Питирима (Свиридова) и как управляющий делами Московского ЕУ при митрополите Крутицком). Следующий Можайский архиеп. *Николай* (*Саяма;* 10 апр. 1970 – 29 июля 1986; до 16 июля 1984 в сане епископа) был титулярным, управлял приходами РПЦ в Японии и находился в непосредственном подчинении патриарху Московскому и всея Руси. Возглавляющий М. в. с 13 сент. 1987 г. архиеп. Можайский *Григорий* (*Чирков;* до 25 февр. 1997 в сане епископа) является помощником митрополита Крутицкого и Коломенского по управлению Московской епархией.

Обновленческое М. в. раскольничьей Московской епархии возглавляли еп. Иннокентий (Бобцов; 1922–1924), «епископы» Николай Новосёлов (1931–1934) и Евстафий Сафран (1934–1938; вскоре после назначения стал «архиепископом»).

Ист.: ПСПиР. Царствование имп. Елизаветы Петровны. СПб., 1907. Т. 2: 1744–1745 гг. С. 329–330. № 832; Назначения на архиерейские кафедры // ЖМП. 1944. № 7. С. 7–8; Награждение архиереев // Там же. 1951. № 3. С. 3; Определения Свящ. Синода // Там же. 1960. № 4. С. 11; 1962. № 6. С. 20; 1963. № 9. С. 3; 1970. № 5. С. 15–18; 1986. № 9. С. 7; 1987. № 12. С. 5–6; Патриаршая награда // Там же. 1984. № 9. С. 3; Акты свт. Тихона. С. 82; Собор, 1918. Деяния. Т. 5. С. 358; Т. 6. С. 23; *Галкин А. К.* Указы и определения Моск. Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 г. // ВЦИ. 2008. № 2(10). С. 57–118.

Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 232; *Розанов Н. П.* История Моск. епарх. управления со времени учреждения Свят. Синода: (1721–1821). М., 1870. Ч. 2. Кн. 2; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 135; *Владиславлев В. Ф., прот.* Празднование благополучно совершившегося 25-летия в сане епископа высокопр. Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Тверь, 1892[2]; *Радковский Н., свящ.* Высокопреосв. Макарий, архиеп. Можайский: Некр. // ЖМП. 1960. № 2. С. 37–40; Наречение и хиротония архим. Стефана (Никитина) // Там же. № 6. С. 32–36; РПЦ в 1960 г. // Там же. 1961. № 1. С. 8–20; *П. Г.* Еп. Стефан: Некр. // Там же. 1963. № 7. С. 26–29; Наречение и хиротония архим. Григория (Чиркова) во еп. Можайского // Там же. 1987. № 12. С. 24–27; *Голубцов С. А., протодиак.* Московское духовенство в преддверии гонений, 1917–1922 гг. М., 1999; *он же.* Церковная Московия в 1935–1965 гг. // ЦИВ. 2004. № 11. С. 4–71; *Пономаренко Д., диак.* Еп. Стефан (Никитин): Жизнеописание, документы, восп. М., 2010; *Сурков С. А.* Митр. Николай (Ярушевич). М., 2012. (МИЦ; 48); *Гусакова О. В.* Хранители веры: О жизни Церкви в советское время. М., 2014; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 242–243, 260–261, 292–293, 296, 407–408. (МИЦ; 54).

В. Г. Пидгайко

МОЗА́ИКА [лат. opus musivum, очевидно от греч. μούσα – посвященная музам; франц. mosaïque; итал. mosaico], вид и техника монументальной и станковой живописи, а также прикладного искусства, в которой для создания изображения (фигуративного и орнаментального) используются различные природные и искусственные материалы (керамика, галька, цветные камни, мрамор, дерево, кость, перламутр, смальта, пластик и проч.), соединяющиеся между собой различными способами посредством разных видов связующего вещества. Разновидностью М. является инкрустация.

В Древнем и античном мире. Древнейшие произведения в технике М. известны в искусстве Др. Месопотамии в городах Ур, Урук и Вавилон (колонны и полуколонны «Красного здания», украшенные цветными красно-бело-черными керамическими конусами, образовывавшими геометрические фигуры; ок. 3500 г., Урук, Музей Боде, Берлин; «Штандарт из Ура», ок. 2600 г., Британский музей, Лондон – сюжетные композиции в технике инкрустации) и Египта (стены храмов и гробниц покрывали разноцветными керамическими пластинами). Широкое распространение М. получила в античном греч. и рим. мире. В Др. Греции в V–II вв. до Р. Х. ее использовали в основном для декорации полов; материалом служила черно-белая и цветная галька. В этой технике (opus barbaricum) исполнены полы в домах в Пергаме, Приене, Помпеях, Ольвии, Коринфе, Олимпии, Олинфе и на о-вах Делос и Мотия близ Сицилии. Эти мозаики датируются преимущественно кон. V – нач. IV в. до Р. Х. Самые ранние галечные полы были открыты в 1956 г. в Гордии в М. Азии (Мегарон 1 и Мегарон 2) и датируются VIII в. до Р. Х. Они выполнены из камней 3 цветов (красный – сланец, белый – кварцит, серо-голубой – камень вулканического происхождения), составляющих геометрические орнаменты. Сюжетные композиции встречаются редко. Лучшие образцы фигуративных галечных М. представляют полы греческого г. Пеллы («Дионис на пантере», «Охота на оленя», «Охота на льва», кон. IV в. до Р. Х., Музей Пеллы, Македония).

По мере развития искусства М. появились новые техники набора: opus tesselatum (М. из небольших, приблизительно 1 кв. см, кубиков (тессер) природных камней – гранита, мрамора, порфира, известняков и проч., с хорошо отшлифованными гранями); opus vermiculatum (М. из разной формы и размера кусочков полудрагоценных камней – малахита, лазурита, агата, обсидиана, опала, яшмы и стекла синего цвета, с помощью которых создавались сложные высокохудожественные произведения); opus sectile (М. из тонких полированных пластин натурального камня, мрамора, перламутра, стекла, часто довольно крупного размера). Все 3 техники М. широко использовались в эллинистическую и римскую эпохи. Однако каким образом происходил переход от галечных М. к М., сложенным из тессер, и в какой точно период, установить невозможно.

Техника opus sectile (настенной и напольной М. из мрамора и других материалов, выполненной из пластин определенной формы, плотно примыкающих друг к другу и образующих общий рисунок; поверхность такой М. гладко отполирована) пользовалась большой популярностью в рим. мире; она считалась более сложной и более дорогостоящей, чем другие техники М. Ранние примеры напольных М. opus sectile (простейшие геометрические мотивы) известны в Др. Греции; они относятся к IV в. до Р. Х. Значительное число М. такого типа, высокого качества, с использованием большого числа материалов (разных видов камня и мрамора), образующих



«Охота на льва».
Фрагмент мозаики.
IV в до Р. Х.
(Музей Пеллы, Македония)

сложные композиции (геометрические фигуры в перспективном сокращении, нестандартной формы пластины, оригинальные, неповторяющиеся орнаментальные и цветочные мотивы), сохранилось с рим. периода истории в Италии (напр.: в храме Аполлона, II в. до Р. Х.; в доме Фавна, ок. 100 г. до Р. Х.; в доме Эфеба, 3 четв. I в. по Р. Х.,— все в Помпеях; в доме Амура и Психеи в Остии, IV в.). Уникальна фигуративная напольная М. в технике opus sectile — «История Ромула и Рема» (74×59 см, II в. до Р. Х., Бовилле-Эрнике, Лацио).

Об использовании М. opus sectile для украшения стен храмов и частных рим. домов свидетельствуют росписи 2-го помпеянского стиля (напр., в Доме грифонов, в Риме, ок. 90 г. до Р. Х.). Первые примеры известны, начиная со времени имп. Августа (63 г. до Р. Х.— 14 г. по Р. Х.); большинство выполнено в технике инкрустации (напр., в доме Нерона на Палатинском холме в Риме, 59–64 гг.; в нимфее и триклинии дома в Байе, Италия, I в.; в Доме расписанных капителей в Помпеях, 3-я четв. I в.). Все они представляют образцы нефигуративных М.

В IV в. были выполнены уникальные М. в базилике Юния Басса в



Сцена на ипподроме. Мозаика из базилики Юния Басса. 1-я пол. IV в. (Национальный музей Рима)

Риме (1-я пол IV в.) и в доме за Морскими воротами (Porta Marina) в Остии (кон. IV — нач. V в.); обе — примеры фигуративной настенной М. В один из фризов в мозаичной декорации дома в Остии было включено поясное изображение Иисуса Христа (Национальный музей раннего средневековья, Рим) — одно из ранних в истории христ. искусства.

В христианских постройках М. opus sectile широко применялась для украшения нижних зон стен. Среди лучших — М. в Баптистерии православных в Равенне, V в.; в базилике Санта-Сабина в Риме, ок. сер. V в.; в ц. Св. Софии в К-поле, VI в.; в кафоликоне мон-ря Осиос-Лукас XI в. и мон-ря Дафни, кон. XI в. в Греции и др. Техника opus tesselatum предположительно впервые в чистом виде была применена в Сиракузах (о-в Сицилия) ок. сер. III в. до Р. Х.; самые ранние образцы (композиция «Похищение Ганимеда орлом» из т. н. дома Ганимеда), открытые в Моргантине (Центр. Сицилия), были выполнены между 260 и 250 гг. до Р. Х. Др. центром, где данная техника имела распространение, была столица Египта Александрия. Существует гипотеза, что новая мозаичная техника была экспортирована на Сицилию из Египта. Одним из лучших примеров М. opus tesselatum в Египте служит М. из Тмуиса — персонификация г. Александрии (согласно др. атрибуции, портрет егип. царицы Береники II, супруги царя Птолемея III Эвергета), выполненная мастером Софилосом (III в. до Р. Х.; Музей греко-римского искусства, Александрия). Изображение выложено из мельчайших тессер от 1 до 0,4 кв. см на тройной раме и до 0,1 кв. мм на лице, что позволило передать тончайшие пластические и колористические переходы. Помимо Александрии значительным центром мозаичного искусства эпохи эллинизма был Пергам (М. Азия). Древнеримский писатель Плиний Старший в кн. «Естественная история» (Naturalis Historia) упоминает имя самого искусного пергамского мастера Соса (II в. до Р. Х.). Его работы не сохранились; известны по описаниям Плиния. Во дворце Атталидов в Пергаме.Сос набрал мозаичный пол, на котором были предельно натуралистично представлены хаотично разбросанные рыбные кости, клешни крабов, овощи, фрукты, раковины, а также изображены мышь, грызущая орех, и птицы, клюющие виноград. Др. работа художника — голуби, пьющие из чаши. Произведения Соса, очевидно, были популярны. Свидетельством тому являются их многочисленные повторения в рим. время (напр., «Неприбранный дом» — II в. по Р. Х., Музеи Ватикана, Рим, мастер Гераклит; голуби на чаше с водой — нач. II в. по Р. Х., Капитолийские музеи, Рим). Отголоски тех же тем, видимо, представляют раннехрист. мозаики на сводах кругового обхода мавзолея имп. Константины в Риме (1-я пол. IV в.) с размещенными на свободном поле изображениями сосудов, птиц, растений и плодов; в мавзолее Галлы Плацидии в Равенне (425–450) — голуби, сидящие на чаше с водой.

Одна из наиболее крупных коллекций напольных М. эллинистического времени находится в Археологическом музее о-ва Делос (Греция). Они происходят из неск. частных домов острова; выполнены преимущественно в технике opus vermiculatum, отличаются сложностью набора и высокими художественными достоинствами (напр., Дионис верхом на тигре и Дионис на леопарде из дома Диониса и дома Масок; мозаики из дома Дельфинов и т. д., все — II в. до Р. Х.). В этой же технике выполнены полы загородных домов в Помпеях, Геркулануме и Стабии (II–I вв. до Р. Х.), обнаруженные во время раскопок этих италийских городов, разрушенных в 79 г. по Р. Х. во время извержения Везувия (находятся преимущественно в коллекции Национального археологического музея в Неаполе). Эти М. представляют изображения рыб и др. обитателей моря, пьющих из чаш птиц, охотящейся на дичь кошки, дерущихся петухов; есть сюжетные композиции (театральные, бытовые сцены, персонажи мифологии, музыканты, актеры, пигмеи), нильские пейзажи, натюрморты, портреты и проч. Самая знаменитая мозаичная картина — «Битва Александра Македонского с персидским царем Дарием III» из дома Фавна в Помпеях (кон. II в. до Р. Х., Национальный археологический музей, Неаполь). Предположительно она воспроизводит упомянутое Плинием живописное полотно греч. художника кон. IV в. до Р. Х. Филоксена из Эретрии. Большой интерес представляют происходящие из т. н. дома Цицерона мозаичные панно худож. Диоскурида с о-ва Самос с вероятным изображением сцен из комедий Менандра «Музыканты» и «Завтрак женщин» (ок. 100 г. до Р. Х., там же). Их



Нильский пейзаж.
Напольная мозаика.
Посл. четв. II в. до Р. Х. (?)
(Национальный археологический музей в Палестрине, Италия)

исполнение максимально приближено к живописному: помимо того, что они набраны очень мелкими тессерами, небольшие участки фона между кубиками покрашены кистью в тон, что создает полное впечатление красочной поверхности. Нестандартно большой размер (431×585 см) и высокое качество исполнения имеет М., изображающая нильский пейзаж и сцены из жизни Египта эпохи Птолемеев (возможно, посл. четв. II в. до Р. Х., с 1956 г.— в Национальном археологическом музее в Палестрине, Италия). М. была обнаружена в нач. XVII в. в Палестрине (древний г. Пренесте) за городским форумом, предположительно на месте античного святилища Фортуны Примигении (Перворожденной). Она украшала нишу грота, устроенного в одном из залов нижней части святилища. Напротив была расположена др. выдолбленная в скале ниша, возможно являвшаяся нимфеоном и содержавшая изображение Фортуны. Художник, создавший это грандиозное «полотно», полное мелких деталей и подробностей (напр., изображения экзотических животных, храмов, нилометра), либо был хорошо знаком с историческими реалиями егип. жизни, либо точно скопировал какой-то несохранившийся образец. Образцы М. в технике opus vermiculatum времени республиканского и императорского Рима находятся в ряде музеев мира (Музеи Ватикана, Рим; Гос. музей, Берлин; Римско-германский музей, Кёльн; Музей Лувр, Париж; Музей Бардо, Тунис; Археологический музей, Сус, Тунис; in situ — Пафос, Кипр; Пьяцца-Армерина, Сицилия; в Сирии, Палестине и т. д.).

Помимо напольных М., выполненных в технике opus tesselatum, в рим. время создавались настенные М. Их многочисленные примеры найдены в Геркулануме и Помпеях. Ими украшены стены, ниши, своды и даже архитектурные элементы (колонны) частных и общественных зданий (напр., фонтанов, гротов и нимфеумов). Изображения на них могут быть как абстрактными, так и сюжетными и фигуративными. В самых ранних М. (сер. I в. до Р. Х.) используются природные материалы: пемза, камни вулканического происхождения, морские раковины различной формы, перламутр. Тессеры из белого мрамора, как правило, формируют фон М.; кроме того, для его поверхности применяют силикат меди темно-синего цвета (т. н. синий египетский), к-рым окрашивают небольшие кусочки материала, а также цементную основу М. Лучшим примером может служить нимфеум т. н. дома Цицерона в Формии (2-я четв. I в. до Р. Х.). В изображении преобладают геометрические мотивы. Параллельно с природными материалами в кон. I в. до Р. Х. в настенных мозаиках, преимущественно в Италии, стали использовать стекло (осколки, нерегулярные тессеры). Примерами могут служить М. нимфеума на Виа-дельи-Аннибальди в Риме (30–20-е гг. I в. до Р. Х.). Однако стекло применено здесь только в обрамлении композиций, т. е. во второстепенных по значению зонах. Стеклянные тессеры в мозаичном декоре гротов и нимфеумов этого времени не обнаружены.



Мозаичные панно в доме Нептуна и Амфитриты в Геркулануме, Италия. 3-я четв. I в.

Первые датированные М. из стеклянных тессер относятся ко времени имп. Тиберия (панно с надписью и изображением грифонов в колумбарии Помпония Хиласа, Рим, I в.). Примеры таких мозаик I в. по Р. Х. многочисленны, известны по декорации сводов, стен, ниш гротов, нимфеумов, фонтанов (октагон, предположительно нимфеум Золотого дома имп. Нерона, 64–68 гг., Рим; нимфеум дома Аполлона, Помпеи, 1-я пол. I в.; фонтаны в домах Малого фонтана, 62–79 гг., и Фонтана с колоннами, ок. сер. I в., оба в Помпеях); частных домов (настенный фриз, постройки на Палатинском холме, Рим, 23–63 гг.; стены, ниши в доме Нептуна и Амфитриты, 3-я четв. I в., Геркуланум), театров и цирков.

В христианском мире. В течение I–IV вв. репертуар, иконография и стиль изображений настенных и напольных мозаик в языческих и христианских сооружениях достаточно близки, что наглядно отражает процесс их взаимовлияния. Яркий пример представляют М. мавзолея имп. Константины, дочери имп. Константина I (ц. Санта-Констанца, 1-я пол. IV в., Рим), где на сводах кругового обхода на белом фоне размещены различные геометрические фигуры, растительные мотивы, сцены сбора винограда и приготовления вина (вендемия) и медальоны с бюстами Константины и предположительно ее супруга Констанция Галла; гробницы Юлиев в базилике ап. Петра в Ватикане (нач. IV в.) — с образом Христа-Гелиоса среди виноградных лоз и ветхозаветными сценами; 2-го дома с терасами (ок. 400, Эфес, Турция) — на своде которого бюсты Диониса и Ариадны в медальонах из лозы; имп. мавзолея Сентсельес в Тарагоне (сер.— кон. IV в., Испания). Композиционная схема, известная по античным напольным мозаикам (для ее обозначения К. Леманн (*Lehman K.* The Dome of Heaven // Art Bull. 1945. Vol. 27. P. 1–17) ввел специальный термин «радиальный тип»),

была приспособлена художниками для куполов христ. центрических построек (напр., мавзолея Санта-Констанца (не сохр.), Баптистерия православных, ок. 450, Равенна, капеллы Сант-Акуилино, ок. 400, Милан (не сохр.), баптистерия Сан-Джованни-ин-Фонте, 3-я четв. V в., Неаполь).



Христос Гелиос. Мозаика гробницы Юлиев в базилике Сан-Пьетро-ин-Ватикано. Нач. IV в.

В раннехристианский и ранневизантийский периоды М. становится ведущей техникой, применяемой для создания монументальной декорации христ. церквей (стены, своды, купола, алтарные ниши), а стекловидная паста (смальта) — главным материалом М. Помимо смальт различных оттенков с V в. используют тессеры золотого и серебряного цветов — их оптические свойства максимально подошли для передачи идеи сакрального пространства христианского храма, места обитания Бога, наполненного невещественным светом, обозначающим Его незримое присутствие. Вероятно, золотые нефигуративные фоны использовали уже в нач. IV в. в христ. базиликах времени имп. Константина I.

На примере сохранившихся памятников IV–VI вв. обнаруживаются нек-рые устойчивые элементы в системе декорации этого времени, характерные для раннехрист. построек базиликального и центрического типов. На стенах центрального нефа базилики (напр., Санта-Мария-Маджоре в Риме, 432–440; Сан-Пьетро-ин-Ватикано, Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме, 2-я пол. V в.; Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне, нач. VI в.) помещали сцены из ВЗ и НЗ, в главной апсиде — образ Иисуса Христа (как правило, в варианте теофанического видения, напр. в базиликах Санта-Пуденциана в Риме, 410–417; Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме; Сан-Витале в Равенне, ок. 547); Богоматери, если церковь была посвящена Пресв. Богородице (Санта-Мария-Маджоре в Риме (не сохр.); Санта-Мария-Маджоре в Санта-Мария-Капуа-Ветере, 1-я пол. V в. (не сохр.); базилика Евфразиана в Порече, 543–553); мученика, если базилика исполняла функцию мартирия (Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне — бывш. Сан-Мартино-ин-Чьель-д'Оро, нач. VI в.; Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне, ок. 549 г., и проч.). В куполах центрических сооружений (баптистерий, мартирий, мавзолей) чаще всего использовались символические образы Христа (Хризма, Крест, Агнец, Его монограмма) на фоне темно-синего звездного неба (мавзолей Галлы Плацидии в Равенне, 425–450; капелла Сан-Джованни-Эванджелиста в Латеранской базилике в Риме, 2-я пол. V в.; Архиепископская капелла в Равенне, кон. V — нач. VI в.), значительно реже — Вознесение или Второе пришествие Христа (ротонда вмч. Георгия в Фессалонике, 1-я пол. V в.). В декорации алтарного пространства используют сюжеты из ВЗ, получившие в святоотеческой традиции истолкование в связи с таинством Евхаристии («Жертвоприношение Авраама, Авеля и Мелхиседека», «Гостеприимство Авраама»; см. мозаики ц. Сан-Витале в Равенне). Т. о., в раннехристианских и ранневизантийских храмах уже присутствуют отдельные элементы классической системы визант. храмовой декорации, которая получит свое логическое завершение и богословское обоснование в послеиконоборческое время и найдет визуальное выражение в системе украшения храмов крестово-купольного типа.



Хризма. Мозаика баптистерия Сан-Джованни-ин-Фонте в Неаполе. 3-я четв. V в.



Явление арх. Михаила Иисусу Навину. Мозаика ц. Санта-Мария-Маджоре в Риме. 432–440 гг.

В эпоху иконоборчества, судя по историческим свидетельствам, М. по-прежнему продолжали создавать, но использовали эту технику прежде всего для украшения светских интерьеров. Ни один из этих интерьеров не сохранился; по мнению ученых, представление о них могут дать полы Большого дворца в К-поле (2-я пол. VI в., Музей мозаик Большого имп. дворца, Стамбул). Поскольку на стенах визант. церквей в этот период было запрещено помещать образы людей, там присутствовали лишь зооморфные и орнаментальные изображения. Их часто сравнивают с М. Купола скалы (Куббат-эс-Сахра) в Иерусалиме (691–692) и мечети Омейядов в Дамаске (706–711), в создании к-рых, вероятно, принимали участие к-польские мастера. Одним из самых важных мотивов в декорации церквей той эпохи был крест как символ триумфа равноап. имп. Константина Великого над язычеством; в нач. VIII в. образ креста появился в апсиде ц. Св. Ирины в К-поле (ок. 40-х гг. VIII в.) и в ряде др. храмов, однако в большинстве церковных зданий, как, напр., в ц. Успения Пресв. Богородицы в Никее (ок. 730), кресты ико-

ноборческого времени после восстановления иконопочитания были заменены фигуративными образами. Создавались также композиции символического характера, подобные изображениям постановлений церковных Соборов в ц. Рождества Христова в Вифлееме (1169)

В кон. VIII — 1-й пол. IX в. Римские понтифики, словно желая не только декларативно, но и действенно противостоять визант. иконоборчеству, заказали ряд мозаичных образов, украсивших храмы



Мозаика апсиды базилики Евфразиана в Порече, Хорватия. 543–553 гг.

Рима. Темой большинства М. было виде́ние Второго пришествия Христа. При папе Льве III (795–816) М. были украшены апсидная арка базилики Санти-Нерео-э-Акиллео и Латеранский триклиний; при папе Пасхалии I (817–824) — апсиды и апсидные арки базилик Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Санта-Мария-ин-Домника, Санта-Прасседе, а также стены и свод примыкающей к последней капеллы Сан-Дзено; при папе Григории IV (827–844) — апсида и арка базилики Сан-Марко в Риме. Все эти М. выполнены, очевидно, местными мозаичистами в традициях, восходящих к рим. искусству VIII в., они схожи по стилю, очень выразительному, уподобляющему образ знаку, созданы с помощью предельно скупых и простых художественных средств (обобщенные формы, упрощенные контуры и моделировки, небольшой набор



Богоматерь с Младенцем на престоле. Мозаика апсиды в базилике Санта-Мария-ин-Домника в Риме. 817–824 гг.

цветов с преобладанием золота, ровные цветовые пятна). По-видимому, приехавшими из Византии художниками была создана М. каролингского оратория Жерминьи-де-Пре, изображающая 2 ангелов над ковчегом Завета. Она выполнена в нач. IX в. по заказу Теодульфа, еп. Орлеанского, к-рый разделял иконобор-



Богома́терь с Младенцем на престоле. Мозаика в конхе апсиды собора Св. Софии К-польской. До 867 г.

ческие взгляды своих визант. современников.

После восстановления иконопочитания (843) в визант. искусстве, в т. ч. и в мозаичном убранстве храмов, происходят значительные изменения. К этому времени в творениях преподобных Иоанна Дамаскина, Феодора Студита и др. авторов окончательно сформировалась теория образа (иконы) как средства, возводящего к Первообразу. Составляющие ее идеи прозвучали в проповеди К-польского патриарха Фотия (17-я гомилия), произнесенной им в соборе Св. Софии в К-поле по случаю восстановления там в 867 г. мозаичного образа Божией Матери. Существующее в конхе апсиды Св. Софии изображение Богоматери с Младенцем на престоле и образ арх. Гавриила на юж. стороне вимы были, вероятно, одними из первых, возникших после восстановления иконопочитания. Образы восходят к эллинистической традиции и напоминают изображения Небесных сил из ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в Никее (VII в.). Вскоре после этих М. в Св. Софии появились образы отцов Церкви в тимпанах северной и южной стен (кон. IX в.), изображение коленопреклоненного имп. Льва VI Мудрого перед Христом над царскими вратами (кон. IX — нач. X в.), имп. Александра (912). Стиль этих М. иной: классическое начало отчасти уходит на 2-й план, образы становятся менее динамичными, более уплощенными, торжественными, отстраненными. Эти же черты стиля присущи М. купола ц. Св. Софии в Фессалонике (кон. IX в.).

Важнейшим новшеством в декорации визант. церквей по окончании эпохи иконоборчества стало сложение системы украшения крестово-купольного храма. Ее отдельные элементы можно видеть и в памятниках более раннего времени, но регулярно и последовательно эта система декора стала применяться лишь со 2-й пол. IX в. Одной из первых церквей, где она была воплощена, стала ц. Пресв. Богородицы Фаросской в К-поле (ее образам посвящена одна из проповедей патриарха Фотия), но мы можем видеть ее лишь в памятниках XI в.: в мозаиках мон-ря Осиос Лукас в Фокиде (30–40-е гг. XI в.), Св. Софии в Киеве (30–40-е гг. XI в.) и мон-ря *Неа-Мони* на о-ве Хиос (ок. сер. XI в.). Речь идет прежде всего о строгой иерархии образов от верхней зоны купола, где чаще всего изображен Христос Вседержитель или Вознесение Христа, к нижним поверхностям стен, где верующий оказывался лицом к лицу



Мозаики центрального нефа кафоликона мон-ря Осиос Лукас, Греция. 2-я четв. XI в.

с сонмом святых. В простенках барабана располагались образы пророков или апостолов, в парусах — евангелистов, в конхе апсиды — образ Богоматери, на верхних поверхностях стен — сцены из жизни Христа, ниже — изображения святых. Эта схема делала храм подобным Космосу, где все строго упорядочено и подчинено единому замыслу. Программа декорации конкретного храма, в составлении к-рой, вероятно, принимали участие ученые-богословы, могла изменяться, поскольку зависела от ряда факторов: таких как посвящение храма, особенности его архитектуры, пожелания заказчиков и т. д., лишь общие принципы оставались неизменными. М. украшают прежде всего своды и верхние поверхности стен, которые отведены для самых важных персонажей и событий Свящ. истории. Фоны изображений золотые. Особенно эффектно М. смотрятся на сферических поверхностях: расположенные под углом друг к другу тессеры по-разному отражают падающий на них свет и исходящие от золотых частичек лучи создают ощущение особого сияния, залитого божественным светом пространства, в к-ром пребывают персонажи.



Евхаристия. Мозаика апсиды собора Св. Софии в Киеве. 30–40-е гг. XI в.

М. мон-ря Осиос Лукас, собора Св. Софии в Киеве и мон-ря Неа-Мони на Хиосе, занимающие значительные поверхности стен и сводов в этих храмах, принадлежат к «аскетическому направлению», возникшему в кон. V — нач. VI в. и получившему наибольшее распространение в визант. живописи во 2-й четв. XI в. Они были выполнены разными мастерами, и при сходстве общих установок на создание строгих, отрешенных, глубоко сосредоточенных образов отличаются оттенками образного строя и нюансами построения форм. Так, в Осиос Лукас образы более светлые, радостные, словно демонстрирующие итог духовного восхождения, а не трудный путь аскезы, яркие цвета усиливают представление о мощи пронизывающего все поверхности света. В соборе Св. Софии в Киеве изображения подчеркнуто суровые, формы наиболее схематичные и абстрактные, цветовая гамма приглушеннее; особенно акцентирована связь мозаичных композиций с литургией, обозначены темы апостольского служения, христ. просвещения, принадлежности Руси к числу гос-в, пребывающих в лоне Вселенской Церкви (*Сарабьянов, Попова.* 2017. С. 392, 480–481). Важнейшая роль отведена образам святых, по сравнению с визант. храмами той эпохи в киевском соборе их больше. В Неа-Мони изображения мягче, гармоничнее, колористическое решение богаче, трактовка каждого образа более индивидуальна, тоньше эмоциональные и психологические градации (Там же. С. 433). Если мон-ри Осиос Лукас и Неа-Мони были построены и получили свое мозаичное убранство при поддержке визант. императоров, то украшение М. обширных поверхностей интерьера собора Св. Софии в Киеве, очевидно, свидетельствует о стремлении князей подражать василевсам, сделать свой главный храм столь же великолепным, как собор Св. Софии в К-поле.

Аскетическое направление получило продолжение в М., созданных во 2-й пол. XI — нач. XII в. визант. мастерами в неск. храмах на территории Сев. Италии: на главном портале, в центральной апсиде и в капелле Дзен в базилике Сан-Марко в Венеции, в центральной и южной апсидах и на зап. стене базилики Санта-Мария-Ассунта в Торчелло, в боковых апсидах собора Сан-Джусто в Триесте и в базилике Урсиана в Равенне (1112; сохр. фрагменты мозаик, выставлены в Архиепископском музее в Равенне). Венеция, одна из самых могущественных и богатых итал. морских республик, примерно с 60-х гг. XI в. начинает приглашать для украшения своего главного собора визант. мастеров. В сравнении с образами, представленными в мозаиках 30–40-х гг. XI в., изображения евангелистов на главном портале Сан-Марко (после 1063) выглядят менее обобщенными, но скорее стилизованными, в них нет сильного внутреннего напряжения, они не столь ригористичны. В трактовке образов можно отметить нарастание схематизма. Возможно, в 80-х гг. XI в. были выполнены М. ц. Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло (нек-рые переложены в кон. XII в., а затем были отреставрированы в XVIII и XIX вв.). От остальных североитал. М. 2-й пол. XI — нач. XII в. их отличает бóльшая приверженность классическим канонам: более точная передача пропорций, объема



Архангел. Мозаика в капелле Дзен собора Сан-Марко, Венеция. Нач. XII в.

и движений фигур, более богатая цветовая гамма, более мягкие моделировки. Изображения 4 святых в центральной апсиде базилики Сан-Марко, ангелов в конхе апсиды капеллы Дзен, М. ц. Сан-Джусто в Трисете и базилики Урсиана в Равенне исполнены в кон. XI — нач. XII в. в очень похожем стиле, на основе одних и тех же шаблонов, возможно, одной и той же артелью мозаичистов. К нач. XII в. относят также небольшой фрагмент композиции «Положение во гроб», хранящийся ныне в музее собора, но его стиль не обнаруживает значительного сходства с др. сохранившимися в Сан-Марко М. того времени.

Возвращение к канонам классического искусства с точной передачей объема, формы, положения фигуры в пространстве, богатым колоритом, плавными цветовыми переходами, индивидуальной, нюансированной трактовкой образов, мягкостью эмоциональных характеристик и т. д. можно видеть в М. мон-ря Успения Пресв. Богородицы в Дафни близ Афин (ок. 1100). Гармоничное построение образов, их плавные движения, спокойное, ясное выражение ликов напоминают произведения античного искусства. На такое искусство, видимо, ориентировались создатели М. Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве. Но в них в сравнении с М. Дафни появляются и новые черты: удлиненные пропорции фигур, более абстрактные, стилизованные линии складок, дробящие живописную поверхность на много мелких граней, усложненные, почти «закрученные» позы (некоторые апостолы показаны шагающими вперед, притом что их головы повернуты назад). Еще один вариант небольшого отступления от классического стиля дает М. юж. галереи собора Св. Софии К-польской: имп. Иоанн II Комнин, имп. Ирина и их сын Алексей предстоят перед Богородицей (1118–1122) в строго фронтальных позах; богато орнаментированные одежды, четко очерченные контуры, графичная моделировка лиц делают эту композицию уплощенной, а фигуры — застывшими в молитвенном предстоянии.

От сер.— 2-й пол. XII в. сохранились М. храмов на о-ве Сицилия, выполненные к-польскими мастерами в правление королей Рожера II (1130–1154), Вильгельма I (1154–1166) и Вильгельма II (1166–1189):



Евхаристия. Фрагмент мозаики Михайловского Златоверхого мон-ря в Киеве. 1113 г.

Палатинской капеллы в Палермо (60-е гг. XII в.), собора Сантиссимо-Сальваторе в Чефалу (с 1148), ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана) (1146–1151) и собора Санта-Мария-Нуова в Монреале (80-е гг. XII в.). Заказчиком М. Марторана был Георгий Антиохийский, сицилийский адмирал и знатный



Богородица «Параклесис». Мозаика собора Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана) в Палермо, Сицилия. 1146–1151 гг.

вельможа, изображенный на одной из М. этой церкви коленопреклоненным перед Пресв. Богородицей; М. остальных храмов были созданы по заказам сицилийских королей. Приехавшие из Византии художники столкнулись с необходимостью адаптировать привычную схему украшения крестово-купольного храма к иным архитектурным конструкциям: базилике (соборы в Чефалу и Монреале); купольной базилике (Палатинская капелла). В М. Чефалу и Марторана преобладают одиночные образы святых, а в Палатинской капелле и в соборе в Монреале, где М. покрывают обширные поверхности стен, имеются подробные циклы изображений на сюжеты НЗ и ВЗ, сцены деяний апостолов Петра и Павла. Иконографическими образцами для них послужили М. 2-й пол. V в., украшавшие некогда рим. базилики Сан-Пьетро-ин-Ватикано и Сан-Паоло-фуори-ле-Мура; мн. изображениям на ветхозаветные сюжеты можно найти аналогии в миниатюрах визант. рукописей Октатевхов.

Сицилийские М. создавались в несколько этапов, вероятно, разными артелями художников, которые демонстрировали прекрасное владение приемами стиля своего времени. Так, ок. сер. XII в. были окончены М. собора в Чефалу и ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо и частично украшена Палатинская капелла. Стиль М. по преимуществу традиционно классический, получивший воплощение в М. мон-ря Успения Пресв. Богородицы в Дафни. Но в трактовке ликов и складок появились элементы линейной стилизации, светотеневые контрасты стали жестче, цветовые сочетания — чуть резче. В большей степени они заметны в М. в Чефалу, М. Марторана более мягкие и ближе к классическому искусству кон. XI — нач. XII в. Нарастание этих черт: повышение выразительности образов и усиление линейной стилизации заметно в образах зап. части Палатинской капеллы. М. 80-х гг. XII в. в соборе Монреаля можно назвать своеобразным итогом эволюции этого стиля: мастера все дальше отходят от классических моделей, пропорции фигур удлиняются, лица и драпировки прочерчены острыми линиями и образуют еще более схематичные, абстрактные структуры; складки одежд иногда выглядят взвихренными, дробящими поверхность на мелкие геометризованные формы; в образах передано состояние взволнованности. В похожем стиле, получившем название «позднекомниновский маньеризм», выполнены нек-рые М. ц. Санта-Мария-Ассунта в Торчелло (Богоматерь в апсиде, «Благовещение» на арке апсиды, фрагменты композиции «Страшный Суд» на зап. стене, образ Богоматери

в апсиде ц. Санти-Мария-э-Донато на о-ве Мурано и ряд М. Сан-Марко, напр., «Вознесение» в центральном куполе, Страстной цикл и сцены явления Христа после воскресения на



Вселенские Соборы. Мозаика базилики Рождества Христова в Вифлееме. 1169 г.

зап. своде центрального квадрата и на юж. своде зап. квадрата).

В 1169 г. были завершены М. церкви Рождества Христова в Вифлееме. Если М. апсиды, арки над ней и стен трансепта в целом следовали привычной схеме украшения крестово-купольного храма (образ Пресв. Богородицы с Младенцем, прор. Давид и праотец Авраам в апсиде; сцены «Уверение ап. Фомы», «Вознесение Христа», «Преображение», «Вход Господень в Иерусалим» в трансепте), то программа украшения нефа вифлеемского храма не находит ана-



логий в др. памятниках. В нижнем ярусе над колоннами были представлены предки Иисуса Христа согласно Евангелию от Матфея (юж. сторона) и Евангелию от Луки (сев. сторона), над ними — символические изображения 7 Вселенских Соборов, 4 Соборов, проходивших в провинциях (в Антиохии в 268 г., в Анкире в 314 г., в Сардике в 343 г. и в Ганграх в IV в.) и 2 местных Соборов (в Карфагене в 254 г. и в Лаодикее в IV в.) в виде храмовых построек с показанными на их фоне свитками с начертанными текстами соборных постановлений; выше, между окнами,— процессии ангелов, направляющихся в сторону алтаря. Зап. стену, согласно сообщениям паломников, занимала композиция «Древо Иессеево». Вероятно, в создании М. принимали участие мастера с лат. Запада, из Сирии и, возможно, из Палестины (*Hunt.* 1991. P. 85), о чем свидетельствуют надписи на 3 языках, однако, если судить по стилю М., ведущая роль в декорации принадлежала визант. художникам.

С XI в., а возможно и с более раннего времени (если речь не идет об имп. заказах), использование для украшения храмов и светских помещений М., техники сложной и дорогостоящей, требующей присутствия высококвалифицированных мастеров, чаще всего приглашенных из

Деисус. Мозаика юж. галереи собора Св. Софии в К-поле. 70–80-е гг. XIII в.

К-поля, свидетельствует о стремлении заказчиков подражать правителям Византии (собор Св. Софии Киевской, базилика Сан-Марко в Венеции) и/или об их желании воспроизвести к.-л. древний почитаемый образец (так, в соборе Монреаля мн. М. копируют изображения, украшавшие стены нефов церквей Сан-Пьетро-ин-Ватикано и Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме).

После захвата К-поля крестоносцами (1204) огромные по своим масштабам работы велись в венецианском соборе Сан-Марко. Там работали местные мастера, но влияние визант. искусства ощутимо в стиле созданных ими М., содержащих реминисценции «позднекомниновского маньеризма». Манера исполнения М. во 2-й пол. XIII в. иная, отчасти напоминает стиль современных им произведений визант. живописи, характеризующихся монументальностью форм и сложными пространственными построениями.

Несмотря на экономические трудности в Византийской империи после ее восстановления в 1261 г., имп. Михаил VIII Палеолог и его придворные, очевидно, решили продемонстрировать ду-



Исцеление расслабленного. Мозаика кафоликона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.

ховную стойкость ромеев и их приверженность традиц. культурным ценностям и создали мозаичную композицию «Деисус» на юж. галерее храма Св. Софии К-польской. Эта М. отличается высочайшим качеством исполнения: маленькие тессеры положены ровными плотными рядами и словно «лепят» форму, в передаче объема, в плавных моделировках и мягкости тональных переходов, в богатстве палитры, тонкости эмоциональных характеристик образов очевидно возвращение к канонам классического искусства. За время лат. правления в К-поле художественные традиции не были утрачены. В произведениях визант. живописи 70–80-х гг. XIII в., когда, по-видимому, был создан «Деисус», представлены могучие, величественные, объемные образы; персонажи облачены в одежды с тяжелыми, обильными складками; сложные, массивные архитектурные конструкции развертываются вглубь живописного пространства. В похожей манере, уже несколько архаичной для позднего XIII в., выполнены М. купола ц. Панагии Паригоритиссы в Арте (Греция; ок. 1290).

К кон. XIII в. стиль немного меняется: из образов исчезает все массивное, материальное, гротескное; формы становятся изящными и легкими, сохраняя, однако, свою трехмерность; моделировки выглядят более плавными и нежными, цвета — яр-

кими, нарядными, но при этом гармонично сочетающимися друг с другом. Период с кон. XIII по 20-е гг. XIV в. получил название «палеологовский ренессанс». Это было время очередного увлечения античным искусством и создания на основе этого опыта нового стиля, отличающегося от античного, но базирующегося на классических канонах. Искусство такого типа особенно ценилось и процветало при дворе имп. Андроника II Палеолога (1282–1328). В его правление были созданы столичные мозаичные ансамбли, в которых нашли отражение интеллектуальность и рафинированный вкус создателей М. и фресок мон-ря Хора (Кахрие-джами) (1316–1321) и М. ц. Богородицы Паммакаристос (Фетие-джами; до 1310).

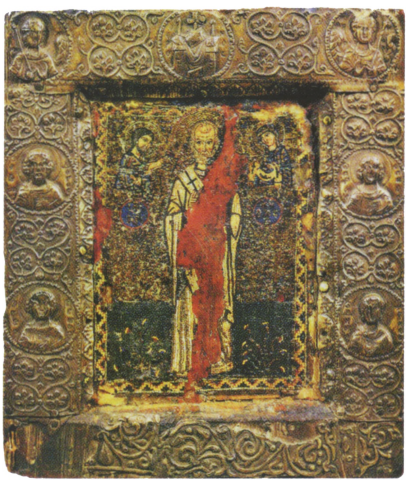
В церкви мон-ря Хора М. располагаются на алтарных столбах (образы Христа и Божией Матери «Одигитрия») и на зап. стене наоса (Успение Пресв. Богородицы) и занимают многочисленные поверхности стен и сводов внутреннего и внешнего нартексов. Для украшения этих пространств была составлена, вероятно при участии ктитора Феодора Метохита, сложная программа, включающая подробные циклы на сюжеты из жизни Христа и Пресв. Богородицы. Композиции имеют маленький масштаб и похожи на картины со сложно организованными иллюзионистическими фонами с архитектурными конструкциями, навеянными образами античных построек и пейзажными мотивами. Легкие фигуры в свободных одеждах показаны в красивых подвижных позах. На одной из М. в люнете изображен ктитор, коленопреклоненный перед восседающим на троне Христом.

Образы, представленные в М. ц. Богородицы Паммакаристос, имеют более крупный масштаб, но черты стиля палеологовского ренессанса узнаются в них безошибочно. В мозаичных изображениях святителей и преподобных появляются также новые черты: аскетическая строгость, напряженность.

В целом похожие по стилю, но отличающиеся неск. нюансами (особой пластичностью образов, резким рельефом ликов, более приглушенным, серебристым колоритом) (*Яковлева*. 2016. С. 131–135), исполненные на высочайшем художественном уровне М. сохранились в ц. св. Апостолов в Фессалонике (1310–1314), построенной по заказу К-польского патриарха Нифонта I. В куполе представлен образ Христа Пантократора в окружении 10 фигур пророков, в парусах — образы евангелистов, на вост. арке — изображение Мандилиона, на сводах рукавов креста, на 2 арках и на зап. стене — сцены двунадесятых праздников.

Это были последние примеры украшения М. визант. храмов. По-видимому, в дальнейшем финансовых средств на осуществление таких сложных и дорогостоящих проектов не хватало, но создание произведений самого высокого качества в др. техниках продолжалось до самого падения Византийской империи (1453).

Мозаичные иконы — особый вариант искусства М., известный, если судить по сохранившимся памят-



Свт. Николай Чудотворец. Икона. 2-я пол. XI в. (мон-рь ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос)

никам (всего ок. 50), со 2-й пол. XI в. (напр., икона свт. Николая Чудотворца из мон-ря св. Иоанна Богослова на о-ве Патмос). Техника исполнения мозаичных икон отличалась от техники настенной М., а именно: на доску, из к-рой частично вынималась центральная часть, наносился слой воска, затем художник делал подготовительный рисунок и выкладывал по нему на воске тессеры; нек-рые детали могли наноситься восковыми красками; обрамление делали серебряным или позолоченным с чеканкой, иногда украшали эмалями. Такие иконы часто называют микромозаиками, потому что они создавались из мельчайших частичек смальты (как правило, от 0,5 до 1 мм). Вероятно, они все или почти все были созданы в К-поле по заказу представителей имп. семьи или ее ближайшего окружения. Это не только предметы культа, но и предметы роскоши. Многие из таких икон были совсем небольшими и предназначались для путешествий, паломничеств или для домашнего использования; создавались, особенно в средневизант. период, и крупные образы. Подобные иконы могли выставляться в церкви для поклонения или быть вставлены в иконостас. Так, в нач. XII в. для мон-ря Богоматери Паммакаристос в К-поле были выполнены 2 иконы: Богоматерь «Одигитрия» и «Св. Иоанн Креститель» (в наст. время обе в ц. вмч. Георгия К-польского Патриархата в Стамбуле). Еще один большой мозаичный образ Божией Матери «Одигитрия» (нач. XII в.) находится в мон-ре Хиландар на Афоне. Эти иконы выглядят особенно торжественными, а образы на них — строгими, отрешенными, словно застывшими. Силуэты простые, а сами изображения, расположенные почти фронтально, кажутся чуть уплощенными, трактовка складок графичная.

К 1-й пол. XII в. относятся и 2 мозаичные иконы Христа: Христос «Елеимон» (Милующий) (Государственные музеи Берлина) и Христос «Пантократор» (Национальный музей Барджелло, Флоренция). Оба образа созерцательно гармоничные, только 2-й более графический: моделировки драпировок линейные, рисунок лика тонко прочерченный, что, скорее всего, свидетельствует о чуть более позднем времени его создания — ок. сер. XII в.

Классическое художественное направление в искусстве 2-й пол. XII в. нашло отражение в парных иконах «Св. Георгий» и «Св. Димитрий» из мон-ря Ксенофонт на Афоне, возможно входивших в состав темплона или фланкировавших его. Плавная моделировка ликов, немного удлиненные пропорции, созерцательный характер образов сближают эти иконы с М. ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо.

К кон. XII в. относят икону «Преображение» (Лувр, Париж), выполненную в стиле «позднекомниновского маньеризма»: в лицах пророков и апостолов, изборожденных морщинами и освещенных яркими вспышками света, отразились тревога и взволнованность; их жесты резкие, полы одежд развеваются.

Вероятно, наибольшее число мозаичных икон (ок. 34) было создано в период палеологовского ренессанса (в кон. XIII — нач. XIV в.), когда в произведениях искусства особенно высоко ценились утонченность, изящество, гармония. Среди икон того времени можно назвать Богоматерь «Одигитрию» (Музей при АН, София), «Св. Феодора» (ГЭ), «Четырех святителей» (ГЭ), диптих со сценами праздников (Музей Опера-дель-Дуомо, Флоренция), Богоматерь «Елеусу» (Патриаршая семинария, Венеция), «Благовещение» (Музей Виктории и Альберта, Лондон). Сочетание нежных оттенков личнóго и ярких цветов одежд, пронизанных тонкими золотыми линиями ассиста или богато орнаментированных; красота лиц, показанных в состоянии отрешенности, глубокой погруженности в себя; формальное совершенство образов, элементы классической архитектуры — все эти черты придают иконам праздничный характер. Микромозаика «Христос во гробе» (ц. Санта-Кроче-ин-Джерузалемме, Рим) вставлена в раму XV в. с ячейками для реликвий святых; это неединственный случай использования мозаичных икон для устройства реликвария.



Христос «Милующий». Икона. 1-я пол. XII в. (Государственный музей Берлина)



Христос во гробе. Икона. Кон. XIII — нач. XIV в. (базилика Санта-Кроче-ин-Джерузалемме, Рим)

Создание мозаичных икон, вероятно, прекратилось ко 2-й пол. XIV в., но на протяжении неск. веков они были популярными объектами коллекционирования. Нек-рые еще до падения Византии оказались на Руси и в др. слав. странах. Значительное число мозаичных икон было вывезено на Запад в конце существования империи (напр., во время Феррара-Флорентийского Собора) и после ее крушения. Согласно описи, составленной Дж. Гримальди в 1621 г., Виссарион, архиеп. Никеи, передал собору св. Петра в Риме 7 мозаичных икон (*Effenberger*. 2004. P. 211). Некоторые из этих произведений попали в коллекции Римских пап и флорентийских гуманистов.

М. в России. На рус. людей позднего средневековья М. (т. н. мусия) оказывала неотразимое эстетическое воздействие, восхищая пестротой и узорочьем. В Хождении купца Василия Позднякова, к-рый побывал в Стамбуле, Иерусалиме и на Синае в 1558 г., упоминается внутреннее убранство синайской базилики в честь Преображения Господня. Облицовка плитами из настоящего и искусственного мрамора и резными каменными рельефами, а также М. в апсиде вызвали восторженные отзывы: «...мы же яко в рай внидохом в церковь» (Послание *царя Ивана Васильевича*. 1884. С. 12). В иерусалимском храме Гроба Господня М. («мусия... и златом потписана») отмечена как основной вид монументальной декорации и как декор особого, почитаемого места близ главного входа в храм, представлявшего собой подобие кафедры в церковной стене: «Место высоко... мусиею утворено: ту царица Елена Жидов судила» (Там же. С. 19, 22). В. Г. Григорович-Барский при посещении афонского мон-ря Ватопед в 1744 г. особо отметил висящие в алтаре кафоликона 3 миниатюрные иконы тонкой работы, исполненные «дробнымы каменцамы, си есть мусиею», а в мон-ре Ксенофонт — 2 настолпные «мусикийскими каменцамы хитросно на дсках древяных насаждены». Внимание паломников к М. было связано с ее необычным видом и материалом для искусства вост. христианского мира и Московской Руси в эпоху позднего средневековья. В XVI–XVII вв. в церковной археологии вплоть до XIX в. термин «мусия» применялся также к эмали, использовавшейся исключительно как технология малых форм. Утрата технологии М. препятствовала ее применению в области монументального церковного искусства. Со 2-й пол. XVII в. в России стали распространяться художественные приемы и образы европ. барокко, как правило многоцветные и декоративные. Экономический рост Российской империи в 1-й пол. XVIII в. также благоприятствовал возрождению М. как монументального и церковного искусства.



Спас Нерукотворный. Мозаика М. В. Ломоносова. 1753 г. (ГИМ)

Первые попытки заново освоить искусство М. спустя столетия после Киевской Руси были предприняты М. В. Ломоносовым. Выдающийся рус. ученый дорожил этой технологией, называя ее «великим мозаичным делом». Считается, что толчком для первых опытов Ломоносова в области смальтоварения послужили станковые картины из М. итал. работы, увиденные им в доме его покровителя вице-канцлера М. И. Воронцова. Для возрождения технологии были предприняты научные опыты по составлению цветных смальт с точ-



Св. кн. Александр Невский. Мозаика. 1757–1758 гг. Мастер М. В. Ломоносов (Музей М. В. Ломоносова, С.-Петербург)

ным указанием веса, состава материала. Ломоносов работал на фабрике в Усть-Рудице при Имп. стеклянном заводе, куда в 1752 г. взял в помощники и обучал «составлению разноцветных стекол» П. Дружинина, при-

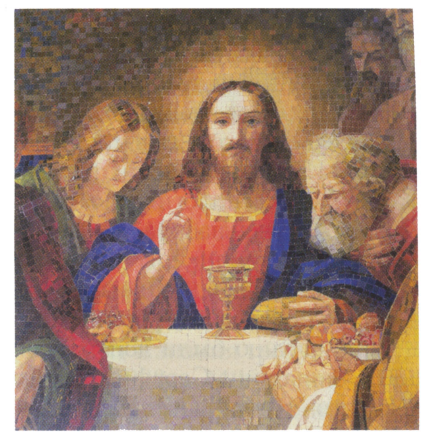


Фрагмент панно «Полтавская баталия». 1762–1764 гг. Мастер М. В. Ломоносов (Музей РАХ, С.-Петербург)

сланного из Канцелярии от строений, а также учеников рисовальных классов при АН М. В. Васильева и Е. Т. Мельникова. Кроме того, Ломоносов искал известные ему, как и др. историкам, из рус. письменных источников (напр., договорных и духовных княжеских грамот XIV–XVI вв.) «иконы на мусии». Он видел древние мозаики в Киеве, находясь там в 1734 г., даже ездил в Москву (дек. 1735 — сент. 1736), однако вряд ли ему удалось обнаружить в кремлевских соборах или среди древностей царского дворца иконы, исполненные в технике М.

В числе мозаичных работ Ломоносова 7 иконных образов (среди них, в частности, небольшого формата икона «Спас Нерукотворный» (1753, ГИМ) в изводе, восходящем к т. н. плату Вероники, св. сударию с отпечатком лика Спасителя) и 6 портретов. Главным детищем созданной Ломоносовым мастерской по производству М. должны были стать 10 больших панно для надгробного монумента имп. Петру I в Петропавловском соборе С.-Петербурга, своего рода декор для «мавзолея» царя-преобразователя и отца императрицы-покровительницы. В прошении имп. Екатерине II ученый писал, что главная его задача — использовать нетленные свойства М. для украшения церковных зданий и публичных строений в России, для создания образов святых и прославления государей. Согласно проекту Ломоносова, панно должны были представлять основные события царствования Петра I, соотноситься с сюжетами из НЗ и с образами св. покровителей императора. Известен замысел 3 панно. Окончено было лишь панно «Полтавская баталия» (1762–1764; Музей РАХ, С.-Петербург; в основе рисунок худож. П. Д. Мартена Младшего, посвященный победе рус. войск под Полтавой 27 июня 1709). В традициях академического искусства XVII–XVIII вв. в композиции М. соединены исторический жанр и тема апофеоза государя; верх панно имел полукруглый изгиб в центре с изображением ап. Павла с пером в руке, к к-рому обратил свой взор царь. Была начата работа над панно «Азовское взятие» (по гравюре А. Схонебека, 1699–1700) с образом ап. Петра вверху (после смерти Ломоносова уничтожено). О судьбе еще одного панно, «Начало государевой службы», сведений нет. После 1765 г. мозаичная фабрика перестала исполнять крупные заказы, хотя смальта, произведенная при жизни Ломоносова, использовалась для работ небольшого формата, повторявших итал. образцы.

Возрождение М. в Российской империи как самостоятельного вида монументального, прежде всего церковного, искусства совпало со строительством важнейших в истории рус. архитектуры и искусства сооружений. Во время посещения имп. Николаем I студии проф. АХ мозаициста Е. Я. (Г. Ф.) Веклера государь обратил внимание на плачевное состояние «Полтавской баталии»: выкрошки, утраты фрагментов. С 1829 г. были приняты меры по реставрации этого панно, но они не дали результата из-за несоответствия художественных манер Ломоносова и художников 1-й пол. XIX в. Предстояло перенять опыт древних и новых итальянских центров производства М.— Венеции и Рима, в к-рых на протяжении неск. столетий поддерживали и развивали производство цветной смальты для реставрации старинных М. (в соборе Сан-Марко в Венеции) или производства новых по их образцу; впосл. это производство выросло в отдельный стек-



Христос с учениками. Фрагмент композиции «Тайная вечеря». Мозаика Исаакиевского собора в С.-Петербурге. 60-е гг. XIX в. Мастер Н. А Майков

лянный промысел на о-ве Мурано. В папском Риме с эпохи позднего Возрождения (XVI–XVII вв.) восполняли монументальную живопись именно в М., что привело к созданию собственной мозаичной студии и непревзойденному авторитету итал. мозаичистов в 1-й пол.— сер. XIX в.

В 1842 г. по возвращении из Европы архит. О. Монферран предложил заменить М. нек-рые живописные произведения в монументальной декорации Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге. За образец предлагалось взять работу и стиль ватиканской мозаичной студии. Мастерская должна была стать частью Имп. АХ и подчиняться комиссии Исаакиевского собора. С 1847 г. по указу имп. Николая I и по поручению Мин-ва двора неск. русских

мастеров поселились в Риме и начали изучать производство М. Создание печей и выплавку первых смальт в России налаживали итал. мозаичисты. Император заинтересовался производством М. и поручил создать Мозаичное заведение в АХ. В 1849 г. был собран комитет по организации с.-петербургской мастерской М., в который вошли вице-президент АХ гр. Ф. П. Толстой, директор Стеклянного завода М. А. Языков, проф. живописи Ф. А. Бруни, итал. мозаичист В. Рафаэли.

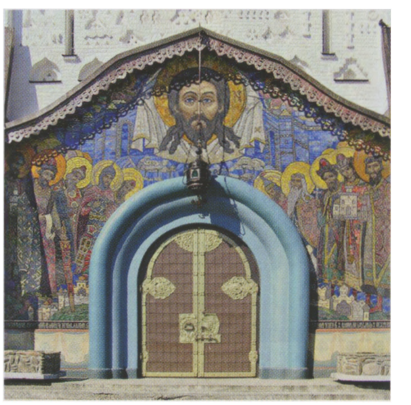
Система обучения в Мозаичном заведении АХ (с 1851 отд-ние при Имп. АХ) была взята из опыта ватиканской мастерской, где проходили обучение первые ученики из России. В мозаичной мастерской было 5 художников, рим. пансионеров, и 6 помощников. До 1864 г. Мозаичное отд-ние располагалось на имп. Стеклянном заводе под руководством Имп. АХ, позднее оно было переведено в новое здание на 3-й линии Васильевского о-ва и стало именоваться Имп. Мозаичным отделением. Сложная технология (римского) прямого метода набора М. близка к процессу живописи, с тонкой игрой цветных колеров и воспроизведением пластической формы. В мозаичную студию были допущены в 1858 г. монахини Серафимова Дивеевского мон-ря (*Карелин.* 1906. С. 16), в их числе — мон. Гликерия (Занятова), одна из первых насельниц Серафимовой Понетаевской обители. С 1862 г. техническая часть Мозаичного отд-ния была передана имп. Стеклянному заводу, к-рый и стал основным поставщиком смальты для М.

Ряд открытий древних ансамблей М. сопровождал новую эпоху в развитии этой техники. В 1848 г. были начаты работы в соборе Св. Софии в Киеве, когда под штукатуркой были выявлены древнейшие М. Вероятно, на начало этих мероприятий повлияло проведение работ в соборе Св. Софии К-польской, где древние М. были раскрыты итал. архит. Г. Фоссати, состоявшим при рус. посольстве в Стамбуле; в 1848 г. Фоссати представил свои рисунки совету Имп. АХ и те были доведены «до высочайшего сведения». Древнейшие рус. М. рассматривались как святыни: из кусочков осыпавшейся смальты, собранных в киевских соборах, Софийском и Михайловском Златоверхом, был изготовлен крест, подаренный Н. В. Закревским в 1870 г. Московскому публичному музею (ныне в ГИМ).



Мозаичный декор интерьера храма Воскресения Христова (Спаса на Крови) в С.-Петербурге. 1895 г.

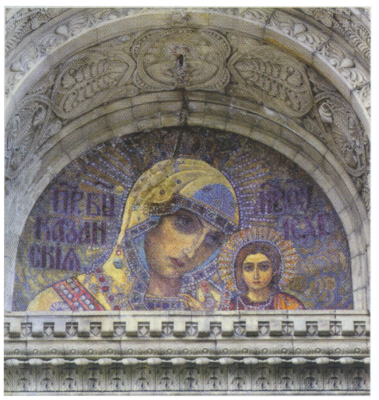
С 60-х гг. XIX в. основным назначением мозаичной мастерской оставались работы над живописным убранством Исаакиевского собора в С.-Петербурге. Дорогостоящая работа и медленный темп изготовления смальты по рим. образцу повлияли на изменение методики и технологии работ. С 1878 г. производством смальты занимался рус. инженер-технолог, в 1892 г. смальтовое производство было передано из управления Имп. стекольных заводов в Имп. кабинет. С нач. 60-х гг. XIX в. в мастерской стали применять венецианский метод, изобретенный А. Сальвиати, заключавшийся в наборе М. на обратную сторону кальки с живописного произведения. С 80-х гг. XIX в. Мозаичное отд-ние Имп. АХ возглавляли рус. мастера (среди них, напр., А. Н. Фролов, 1883–1890). В те же годы на основе метода Сальвиати техником Мозаичного отд-ния А. А. Фроловым (1861–1897) был разработан собственный метод набора, который позволил еще более упростить и удешевить процесс. Применение этого метода создало предпосылки для использования М. в качестве массовой монументально-декоративной техники. Из-за конфликта с начальством Мозаичного отд-ния в 1890 г. Фролов покинул Имп. АХ и создал частное предприятие в С.-Петербурге. Новые возможности сочетания М. с архитектурой позволили широко применять эту технику в рус. церковной архитектуре, особенно в том направлении, которое принято называть кирпичным или неорусским и в к-ром работали такие архитекторы, как Л. Н. Бенуа, В. А. Косяков. За 7 лет мастерская Фроловых создала М. для С.-Петербурга, Москвы, Киева, Одессы и Севастополя. В 1895 г. мастерская выиграла конкурсы на создание М. в *Воскресения Христова соборе* в С.-Петербурге (Спаса на Крови) и в соборе св. Александра Невского в Ревеле (1895–1900, ныне Таллин). Мастерская сотрудничала с лучшими художниками того времени: напр., по эскизам В. М. Васнецова были исполнены алтарная мозаика «О Тебе радуется, Благодатная» (1902) в Георгиевском соборе в имении Ю. С. Нечаева-Мальцева в с. Гусь-Хрустальном (1892–1895, архит. Бенуа, ныне в Музее хрусталя г. Гусь-Хрустального Владимирской обл.), внешняя декорация (1903) ц. св. Марии Магдалины в Дармштадте (1897–1899, архит. Бенуа), иконы (ныне в ГРМ) для ц. Христа Спасителя в память Гефсиманского борения и свт. Николая Чудотворца (Спас-на-водах, 1910–1911, не сохр.), алтарная декорация в соборе св. Александра Невского в Варшаве (1912, не сохр., за исключением фрагментов). По эскизу А. П. Рябушкина было набрано панно «Св. Троица (Сопрестолие)» для Троицкой ц. в Буэнос-Айресе (1901); по рисункам Н. К. Рериха были созданы панно: для Петропавловской ц. «на пороховых заводах»



Спас Нерукотворный. Св. князья Др. Руси. Мозаика юж. портала Троицкой ц. Свято-Успенской Почаевской лавры. Эскиз Н. К. Рериха. 1910 г.

в пос. Морозовка близ Шлиссельбурга («Спас со святыми», «Князья Борис и Глеб», «Арх. Михаил» – 1906, не сохр.); для ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в Пархомовке (в имении Голубевых, Володарский р-н Киевской обл., 1907); «Спас Нерукотворный и св. князья» над юж. порталом Троицкого собора Почаевской лавры (1910), на др. фа-

саде — образ Почаевской Божией Матери (1912); «Спас Нерукотворный» для Свято-Духовской ц. во Флёнове близ Талашкина, поместья кнг. М. К. Тенишевой (1910–1914, Смоленский р-н и обл.). Популярной формой М. работы мастерской Фроловых была икона в медальоне: по эскизам худож. Н. С. Емельянова — образы для полкового храма в честь Феодоровской иконы Божией Матери в Царском Селе (ныне г. Пушкин), в т. ч. образ прп. Серафима Саровского (1910–1912), по эскизам М. В. Нестерова — образы для Марфо-Мариинской обители в Москве (1912), по эскизам Н. Н. Харламова — иконы для Великокняжеской усыпальницы в Петропавловской крепости С.-Петербурга (1908), по эскизам Ф. Р. Райляна — надвратные М. в Морском соборе Кронштадта (1913), по эскизам И. О. Чирикова — иконы для Троицкой ц. старообрядческой общины Белокриницкой иерархии в Балакове Самарской губ. (1910–1914, ныне город в Саратовской обл.); подобные иконы сохранились на фасадах Богоявленской ц. на Гутуевском о-ве (1889–1899, архит. В. А. Косяков). Мастерская производила образы разнообразного формата, которые размещали в любом интерьере (икона-тондо «Христос Пантократор», 90-е гг. XIX в., ГИМ). Стиль подобных М. следовал тому направлению в академической живописи, к-рое называлось греческим или византийским, а также довольно точно воспроизводил манеру самих художников: более реалистичную у Васнецова или Нестерова, у Рериха — с элементами экспрессионизма, восходящего к готическому искусству и народному примитиву, со свободным сочетанием элементов из разных изводов восточнохристианского, а также зап. искусства, у Чирикова — с максимальным приближением к памятникам древнерус. иконописи, в т. ч. таким шедеврам, как «Св. Троица» прп. Андрея Рублёва.



Казанская икона Божией Матери. Мозаика сев. фасада Морского собора в Кронштадте. 1913 г. Мастер Ф. Р. Райлян

М. оформляли мемориальные объекты — часовни, надгробные монументы, напр. фон надгробия композитора А. П. Бородина в некрополе Александро-Невской лавры, часто в виде иконы из М.— изображение свт. Николая Чудотворца для памятного креста на кладбище рус. воинов в Порт-Артуре (1910).

Современники упрекали проф. П. П. Чистякова, а с ним и все Мозаичное отд-ние Имп. АХ в недооценке технологии и смысла М., в пренебрежении к материальной стороне древнего искусства. Предпочтение неовизант. стиля в церковном зодчестве России со 2-й пол. XIX в. вело к активному использованию М. как наиболее долговечного и совершенного вида монументальной живописи. Развитие М. рассматривалось как единственный путь спасения православной иконописи (Там же. С. 21–25) и самый необходимый вид декора предстоявших работ в крупнейших соборах империи: в Кронштадте, Варшаве, Новочеркасске, Ревеле. Начало XX в. было временем нарастающего интереса к отечественным мозаичным произведениям.



Куликовская битва. Св. кн. Димитрий Донской. Мозаика ст. «Комсомольская» Московского метрополитена. Сер. XX в.

Помимо столичных мастерских существовали небольшие производства М. на рубеже XIX и XX вв.: мастерская худож. А. И. Сиверса, изготовлявшая панно для Спасского собора в Чернигове (70-е гг. XIX в.), мастерская Фартусова в Москве, создавшая иконы для Покровского собора в Брянске, собора вмч. Пантелеимона в Инкермане, московской ц. в честь Ржевской иконы Божией Матери у Пречистенских ворот. Иконы из М. производили и в монастырских мастерских, хотя о подлинных масштабах подобных работ в наст. время судить трудно. Дивеевские монахини, проходившие обучение в Мозаичном отделении Имп. АХ «греческой иконописи и мозаичному мастерству», создавали небольшие иконки в М. уже перейдя в Серафимов Понетаевский мон-рь. Известны 2 подписные иконы, с образами свт. Николая Чудотворца и мц. Александры, поднесенные сестрами в 1896 г. в дар последнему государю и его супруге после коронации, а также икона с образом Божией Матери «Умиление» («Всех радостей Радость») (кон. XIX — нач. XX в., все — ЦАК МДА)

После 1917 г. Мозаичное отд-ние, как и сама Имп. АХ, было закрыто. Ее бывш. сотрудники, В. А. Фролов (1874–1942) и В. В. Беляев, пытались доказать, что накопленные в мастерской опыт и знания требуется сохранить. В 1922 г. Мозаичное отд-ние было открыто при отд-нии монументальной живописи АХ, здесь под наблюдением проф. Фролова работали худож. В. Д. Болотнов и химик А. Т. Фёдоров. Продолжение работы мозаичной школы при АХ стало своего рода служением для династии мозаичистов Фроловых.

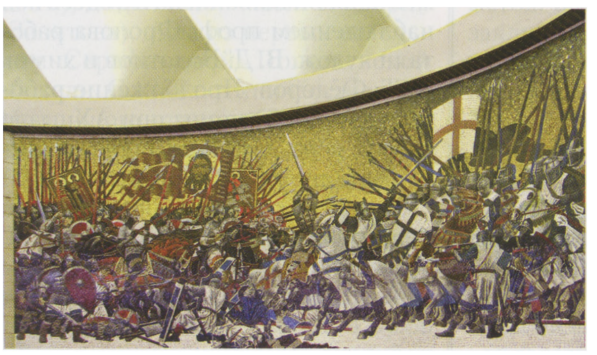
Одним из основных объектов, где при оформлении использовали М. в советское время, стали гражданские здания и интерьеры, прежде всего станций Московского метрополитена. Рисунки принадлежали московским художникам, изготавливали М. в Ленинграде. Панно в технике М., прославляющие индустриальное строительство и быт нового общества, были исполнены для ст. «Маяковская» (1938; по эскизам А. А. Дейнеки, общее название «Сутки советского неба» или «Сутки страны Советов»). Неск. комплектов М. были изготовлены в блокадном Ленинграде в первые годы войны и стали последней работой худож.-мозаичиста проф. Фролова для проекта станции «Павелецкая/Донбасская» (кон. 30-х гг. XX в.— 1942) —

8 из них помещены на станции «Новокузнецкая» (1943, 7 — на плафоне, 1 — в вестибюле), в т. ч. панно в технике флорентийской М. «Фронт и тыл в борьбе против немецких захватчиков» (худож. Б. В. Покровский); для ст. «Автозаводская» — панно «Советский народ в годы Великой Отечественной войны» (по эскизам художников В. Ф. Бордиченко, Покровского и Ф. К. Лехта, 1943). Эти панно были вывезены из блокадного Ленинграда и установлены на станциях уже к 1943 г. Композиции панно еще повторяли принципы М. для станции «Маяковская»: они были тесно связаны с архитектурой, в их перспективах были продолжены линии реальных опор, что создавало эффект взгляда снизу вверх; яркие краски порождали иллюзию реальности и др. эффекты. В соединении с архитектурой классических форм, на кессонированных или декорированных стуком сводах, М. должны были напоминать об искусстве античности. В оформлении станций метро после 1945 г. М. использовалась по-другому. Станция «Комсомольская» кольцевой линии (открыта в 1952) декорирована М.-панно орнаментального и фигуративного типа по эскизам худож. П. Д. Корина (исторические полотна иллюстрировали речь И. В. Сталина на параде 7 нояб. 1941). Принципы декора и композиции М. напоминали о традициях христ. искусства: применение золотого фона, соотнесение формата с архитектурой. Панно сохраняли самодостаточность, их сюжеты были посвящены воинам всех эпох отечественной истории. Советские солдаты, поднимающие автоматы и красные флаги перед Рейхстагом, были представлены героями в народной истории наравне с дружиной св. Александра Невского, защищавшей Св. Софию Новгородскую, или с ополчением К. Минина и кн. Д. М. Пожарского у стен Московского Кремля и храма Василия Блаженного.



Мозаика «1905 год в Донбассе» ст. «Киевская» Московского метрополитена. 1953 г.

Метрополитен в Ленинграде, особенно станции его 1-й ветки («Площадь Восстания» — «Автово») также получил оформление в виде панно из М. на темы прославления людей труда, воинского подвига и благосостояния советского народа. В советское время тематика М. для станций метро Ленинграда не раз использовала сюжеты, связанные с историей Русского Севера. Гигантская панорама «Ледовое побоище» воспроизводит сражение новгородских воинов во главе со св. Александром Невским с рыцарями Тевтонского ордена в лучших традициях русской исторической академической живописи (1990, худож. А. К. Быстров, вестибюль ст. «Площадь Александра Невского» 3-й линии); различные композиции отражают историю петровского времени (напр., «Бой Семеновского полка», худож. Быстров, 2009, ст. «Звенигородская»).



Ледовое побоище. Мозаика ст. «Площадь Александра Невского» С.-Петербургского метрополитена. 1990 г.

По идеологическим причинам отдельные сюжеты М. в метро были изменены. После 1956 г. образы Сталина были удалены (как на станции «Комсомольская» кольцевой линии) или скрыты (как, напр., в 1961 на панно «Сталин на трибуне» (на основе картины худож. А. М. Герасимова, 1939) на ст. «Нарвская» в Ленинграде). Помимо исторических сюжетов в М. при оформлении станций в метро используются образы из истории искусства, спорта, культуры, пейзажные мотивы (станции «Спортивная», «Маяковская», «Комендантский проспект», «Международная» в С.-Петербурге; станции «Киевская» кольцевой линии, «Чеховская» в Москве).

М. оставалась исторической технологией, связанной с изучением древних образцов и реконструкциями. Проф. В. А. Фролов реставрировал панно «Полтавская баталия» и перевел его на цементную основу в 1938 г. (*Макаров.* 1950. С. 174). При мастерской (ныне Имп. мастерские РАХ) сохранились старинные образцы М.: итал. работы столешницы и панно с видами церквей, выполненные в технике тянутой смальты. В советское время мастера-мозаичисты делали копии с выдающихся образцов визант. М., напр. церквей Равенны, храма Успения Пресв. Богородицы в Никее, с применением различных методов набора (как прямого, так и обратного). В мастерской в советское время было продолжено выполнение набора в М. образов для Исаакиевского собора, храма Воскресения Христова (Спаса на Крови). Ученики мозаичного отд-ния – художники-мозаичисты, создававшие технологии реставрации и консервации древних мозаик на территории СССР.

Декоративные свойства М., ее монументальный характер и взаимодействие с архитектурой привлекали мастеров мирового искусства XX в., создававших монументальные объекты и портреты. Примером увековечивания памяти деятелей культуры, искусства, национальных героев стала серия более чем из 20 портретов 60-х гг. XX в. работы франц. художницы белорус. происхождения Н. Леже, подаренных ею СССР. Как материал для реставрации М. продолжает использоваться и развиваться в старинных итал. центрах – напр., в ватиканской мозаичной студии, в Венеции. В XX в. использование майоликовых плиток (изразцов) в виде отделочного материала сблизило этот род керамической архитектурной декорации с М. и сделало его одной из самых популярных и доступных декоративно-архитек-

турных технологий. Так, подобного рода М. можно найти в отделке собора Св. Семейства в Барселоне (по проекту архит. А. Гауди, с 1883).

Развитию технологии М. в отечественном искусстве способствовало изучение визант. М. в советский период — в соборах Киева, Грузии (декор апсиды Гелатского монастыря с мозаиками 1125–1130 гг., см. в ст. *Гелати*). Древним памятникам М. на территории Византии, Др. Руси, Зап. Европы, Кавказа посвятил книги и статьи В. Н. *Лазарев*.

В М. возрождаются традиции христианского искусства с момента изменения отношений РПЦ и гос-ва в совр. России. Первыми к этой технике обратились художники-монументалисты, интересующиеся древней церковной декорацией (мастерская А. Д. Корноухова — тимпан «Богоматерь с Младенцем и двумя ангелами» в кафедральном соборе Грузии, 1988, на месте росписи работы кн. Г. Г. Гагарина). Они экспериментируют с технологией, сочетают рельеф и смальтовую М.; довольно часто используют в качестве образца иконопись или миниатюрную живопись того или иного периода христианского искусства. Среди крупнейших мастеров — Корноухов (московская ц. Преображения Господня в Тушине — повторение отдельных иконографических и стилистических приемов палеологовских М., церкви свт. Митрофана Воронежского, святых Космы и Дамиана в Шубине, Успения в Успенском вражке и др., ц. Сант-Уго в Риме), Е. Н. Ключарёв (работы в Казанском соборе на Красной пл., в церквах Свято-Данилова мон-ря, Оптиной пуст., Валаамского мон-ря; церкви в Иерусалиме, в Америке и др.), А. В. Васильев (ц. во имя святых Константина и Елены в пос. Ленинское Ленинградской обл., часовня в честь Богоявления Господня в Кронштадте). Тесная связь с архитектурой и со строительными процессами, растущие потребности церковного монументального искусства, возрождение уклада церковной жизни обусловили обращение мастеров к старинным организационным формам работы. Совр. М.— произведение не столько авторское, сколько коллектива-артели, напр., мозаичной мастерской ПСТГУ (по образцу древнерус. иконописи домонг. периода — московские церкви арх. Михаила в Пущине, Знаменская при 1-й Городской клинической больнице; все — художники С. В. Васютина, Л. Корец). Собственные мастерские М. существуют в Троице-Сергиевой лавре (с 2012). Среди крупнейших коллективов, регулярно создающих церковные М.— Центр церковного искусства им. прп. Андрея Рублёва (Сергиев Посад, под рук. А. Н. Солдатова), творческая группа под рук. А. В. Алёшина; группа мастеров «Скиния» под рук. В. В. Фёдорова; мастерская «Преображение» (с 2004, под рук. П. А. Отдельнова). Группы мастеров, специализирующихся на создании М., стали формироваться при мон-рях. Наиболее известна Стенописная мастерская при Елизаветинском мон-ре в Минске (с 2002) — работы для ц. Державной иконы Божией Матери в Елизаветинском мон-ре, Успенского собора Почаевской лавры, в киевских Ионинском и Зверинецком мон-рях. Использование классических технологий и материалов, восходящих к мастерским РАХ, не мешает художникам Стенописной мастерской при Елизаветинском мон-ре создавать церковную декорацию, ориентированную на произведения к-польского искусства М. периода расцвета — палеологовского Возрождения. Степень изученности и доступность знаний о памятниках искусства Византийской империи позволяют этим мастерам следовать лучшим образцам визант. М.: напр., образы в часовне-усыпальнице на подворье тимашевского Свято-Духова мон-ря (хутор Некрасова Краснодарского края), в соборе во имя мучениц Веры, Надежды, Любови и Софии в Тернополе (ок. 2006), образ равноап. вел. кн. Владимира Киевского для ц. прп. Сергия в Йоханнесбурге (ЮАР). Мозаичистам этой мастерской предстоит создать монументальную декорацию для одного из крупнейших православных храмов (проект 2014) — собора свт. Саввы Сербского в Белграде (совместно с Московским международным фондом содействия ЮНЕСКО).



Небесный Иерусалим. Мозаика в капелле Redemptoris Mater (Матерь Искупителя) папского дворца в Ватикане. 1997–1998 гг. Мастер А. Д. Корноухов

Копируются не только ансамбли храмовых М., но и отдельные почитаемые иконные образы: для ц. св. Марии Магдалины в Мадриде был выполнен иконный образ свт. Николая Чудотворца Николы Устричного (нач. XIV в.) в М. (2013, мастерская «Преображение»), повторяющий чудотворную мозаичную икону из афонского мон-ря Ставроникита.

Остаются востребованными М. в стиле академической живописи, восходящие к образам Исаакиевского собора в С.-Петербурге, напр., иконы для Ильинской ц. в Каргате Новосибирской обл. (мастерская «Свето-литие-РОС» под рук. А. Ю. Кордакова, 2011–2013). Традиции древнерус. иконописи в технике М. были использованы для икон, украшающих фасады Преображенского собора (2010), Троицкого собора и колокольни (2011–2012) в Серафимовом



Преподобные Сергий и Никон Радонежские, предстоящие Пресв. Богородице с Младенцем. Мозаика на входных вратах Троице-Сергиевой лавры. 2016 г. Мастерская П. П. Слободниченко

Дивеевском женском мон-ре, Петропавловской ц. в пос. Трудовое близ Владивостока (2016). Повторениями чудотворной иконы Св. Троицы письма прп. Андрея Рублёва являются мозаичные иконы на фасаде Владимирской ц. в Краснотурьинске Свердловской обл. (2013). Древнерус. художественные формы были выбраны для изображения событий Нового времени — в этом иконописном стиле решены композиции «Явление Пресв. Богородицы и 12 дев прп. Серафиму в день Благовещения» на фасаде келейного корпуса Св. Канавки в Дивееве (2009), «Собор Дивеевских святых во главе с прп. Серафимом Саровским» на фронтоне здания Московского подворья Серафимова Дивеевского мон-ря (2012) (все работы мастерской «Преображение»).

Широкое распространение в совр. церковной М. получил тип небольшой иконы, как правило надвратной или настенной,— образ Св. Троицы (напр., в Довмонтовом городе Пскова); часто это изображение святого или праздника, которому посвящен главный престол храма,— «Св. Симеон Столпник» в ц. св. Симеона Столпника за Яузой (2011), прп. Сергия Радонежского — на фасаде придельной ц. прп. Сергия при ц. во имя сщмч. Владимира, митр. Киевского, в г. Королёве Московской обл. (2012).

С. П. Заиграйкина, И. А. Орецкая, М. А. Маханько

Ист.: Послание *царя Ивана Васильевича* Александрийскому патр. Иоакиму... // ЧОИДР. 1884. Кн. 1. Разд. 2. С. 1–32; *Штелин Я.* Записки об изящных искусствах в России. М., 1990. Т. 1; *Соловьев М. П.* Мозаика на Западе и в России // Вестн. изящных искусств. СПб., 1885. Т. 3. Вып. 1. С. 73–94; Проект и смета Ломоносова для памятника Петру Великому // *Макаров В. К.* Худож. наследие М. В. Ломоносова: Мозаики. М., 1950. С. 212–226.

Лит.: *Кондаков Н. П.* Мозаики мечети Кахрие-Джамиси в К-поле. Од., 1881; *Редин Е. К.* Мозаика купола Св. Софии Солунской: (К вопросу о времени ее) // ВВ. 1899. Т. 6. Вып. 3/4. С. 370–379; *Карелин А. А.* Церковная мозаика и ее участь в России. СПб., 1906; *Berchem M. van, Clouzot E.* Mosaúques chrétiennes du IV^{e} au X^{e} siècle. Gen., 1924; *Фролов В. А.* Ломоносов и рус. мозаика // Искусство. 1940. № 2. С. 152–155; *Volbach W. F.* Early Christrian Mosaics from the Fourth to the Seventh Cent.: Rome, Naples, Milan, Ravenna. N. Y., 1946; *Demus O.* The Mosaics of Norman Sicily. L., 1949; *idem.* The Mosaic Decoration of San Marco, Venice. Chicago; L., 1988; *он же* (*Демус О.*). Мозаики визант. храмов: Принципы монументального искусства Византии: Пер. с англ. М., 2001; *Виннер А. В.* Материалы и техника мозаичной живописи. М., 1953; *Stern H.* Origins et débuts de la mosaïque murale // Études d'Archéologie Classique. P., 1959. Vol. 2. P. 99–121; *L'Orange H. P., Nordhagen P.* Mosaics from Antiquity to the Early Middle Ages. L., 1966; *Anthony E. W.* A History of Mosaics. N. Y., 1968; *Underwood P. A.* The Kariye Djami. N. Y., 1966–1975. 4 vol.; *Фролов А. В.* Творческое содружество Н. Рериха и В. Фролова // Искусство. 1970. № 8. С. 62–68; *Fischer P.* Mosaic: History and Technique. L., 1971; *Леже Н.* Выставка мозаик, подаренных советским музеям: Кат. / Вступ. ст.: Е. Фурцева. М., 1972; *Belting H., Mouriki D., Mango C.* The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul. Wash., 1978. (DOS; 15); *Guidonaldi F., Guidonaldi A.* Pavimenti marmorei dal IV al XI secolo. Vat., 1983; *Daszewski W. A.* Corpus of Mosaics from Egypt. 1: Hellenistic and Early Roman Period. Mainz, 1985. (Aegyptiaca Treverensia; T. 3); *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 53–68; *Matthiae G.* Pittura romana del medioevo. R., 1987. Vol. 1: Secoli IV–X; *Bertelli C.* Il Mosaico. Mil., 1988; *Roncuzzi Fiorentini I.* Il mosaico: Materiali e techniche dalle origini a oggi. Ravenna, 1990; *Hunt L.-A.* Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of «Crusader» Art // DOP. 1991. Vol. 45. P. 69–85; *Kourkoutidou-Nikolaidou E., Tourta A.* Wandering in Byzantine Thessaloniki. Athens, 1997; *Dunbabin K.* Mosaic of Greek and Roman World. Camb., 1999; Россия, Православие, Культура: Кат. выст. М., 2000. № 17, 381. С. 21, 22, 128, 129; *Farneti M.* Glossario tecnico-storico del mosaico con una breve storia del mosaico. Ravenna, 2001; *Andrea B.* Antike Bildmosaiken. Mainz am Rhein, 2003; *Fiori C., Tolis N., Canestrini P.* Mosaici a ciottoli: Capolavori e declino dell'arte musiva più antica da Pella a Delos. Ravenna, 2003; *Григорович-Барский В. Г.* Второе посещение Св. Афонской горы. М., 2004. С. 206, 290; *Effenberger A.* Images of Personal Devotion: Miniature Mosaic and Steatite Icons // Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. Evans. N. Y., 2004. P. 209–241; *Кутейникова Н. С.* Мозаика С.-Петербурга XVIII — нач. XXI в. СПб., 2005; *Фролов В. А.* Петербургская мозаика: Город, династия, культура. СПб., 2006; *Каптерева-Шамбинаго Т. П.* Римская мозаика: Африка. М., 2008; Byzantium, 330–1453: Cat. exhibition: Royal Acad. of Arts, London, 25 Oct. 2008 – 22 March 2009 / Ed. R. Cormack, M. Vassilaki. L., 2008. P. 250–261, P. 436–437; *Демидов А. В., Жукова Л. Т., Ерцев В. П.* Флорентийская мозаика: Учеб. пособие. СПб., 2010; *Захарова А. В.* Визант. мозаики в Италии // ПЭ. 2011. Т. 28. С. 260–268; *Жукова Л. Т. и др.* Основы технологии обработки материалов: Рус. мозаика: Учеб. пособие. СПб., 2012; *Яковлева М. И.* Икона «Спас Эммануил» из собрания ГИМ — микромозаика раннепалеологовской эпохи // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. ст. СПб., 2013. Вып. 3. С. 180–185; *она же.* Миниатюрная мозаичная икона «Св. Николай Чудотворец» из Музея искусств им. Б. и В. Ханенко в Киеве // Греч. иконы и стенописи XII–XVI вв.: Сб. ст. М., 2013. С. 54–70. (Тр. ЦМиАР; 6); *она же.* Мозаики церкви св. Апостолов в Фессалонике: Проблемы иконографии, стиля и происхождения мастеров // Вестн. РГГУ. Сер.: Философия. Социология. Искусствоведение. 2016. № 1(3). С. 127–139; *Лучкина О. А.* Мозаики Гордиона и проблема происхождения галечных орнаментальных полов // Ист. исслед. / МГУ. Ист. фак. 2015. № 2. С. 271–283; *Орецкая И. А.* Визант. мозаичисты в Италии во 2-й пол. XI — нач. XII в. (в печати).

МОЗАМБИ́К [Республика Мозамбик; португ. República de Moçambique], гос-во в юго-вост. Африке. Граничит на севере с *Танзанией*, на юге — с *Южно-Африканской Республикой* (ЮАР) и *Свазилендом*, на западе — с *Малави, Замбией* и *Зимбабве*. Площадь — 799,38 тыс. кв. км. Столица — Мапуту (1,77 млн чел.; перепись 2007). Крупные города — Матола (675,4 тыс. чел.), Бейра (546 тыс. чел.), Нампула (477,9 тыс. чел.). Офиц. язык — португальский. Административно-территориальное деление: 10 провинций и столичный город Мапуту (со статусом провинции), 53 муниципалитета, 151 район, 405 адм. постов. М.— член ООН (1975), АС (1975; до 2002 — ОАЕ), МВФ (1984), МБРР (1984), ВТО (1995), Содружества португалоязычных



Католический собор Непорочного зачатия в Мапуту. 1944 г. Архит. М. С. ди Фрейтаж-и-Коста

стран (1996), Ассоциации регионального сотрудничества стран Индийского океана (1997). **География.** Ок. $^{2}/_{3}$ территории М. покрыты светлыми тропическими лесами и саваннами. На востоке ок. 44% территории занимает прибрежная низменность, где преобладают мангровые болота; равнины сменяются горными районами: в юж. части страны простираются горы Лебомбо, на границе с Зимбабве — горные массивы Маника и Горонгоса, на севере — Ангони и Нампула. Наивысшая точка — гора Бинга (2437 м). Климат сев. районов субэкваториальный муссонный, а центральных и южных — тропический пассатный. Выделяют 2 сезона: летний дождливый (окт.—апр.), для к-рого ха-



рактерны муссонные ветры, дующие с Индийского океана, и сухой зимний (апр.—сент.). На низменности количество осадков, выпадающих гл. обр. в виде тропических ливней, составляет 800–1000 мм в год, во внутренних районах оно уменьшается, достигает минимума (400 мм) на границе с ЮАР и Зимбабве, где регулярны засухи. В сев. части и на наветренных склонах гор осадков выпадает 1000–2000 мм в год, в юж. плоскогорной части страны — 500–600 мм. Средняя температура янв. на низменности 26–30°С, июля — 15–20°С. В долине р. Замбези температура воздуха достигает 35°С. На возвышенных участках зимние и летние температуры на 3–5°С ниже. Крупные реки Замбези, Пунгве, Саве, Лимпопо, Комати стекают с гор в юж. части страны. В сев. части наиболее важными для экономики М. реками являются Рувума и Луленда. На севере главным источником пресной воды служит судоходное оз. Ньяса (Малави). Ок. 6% территории М. занимают охраняемые природные зоны.

Население. По переписи 2007 г., численность населения М. составляет 20,252 млн чел. (по данным ООН на 2016 г., 28,424 млн чел.). В этническом составе М. преобладают представители народов банту: макуа (44%), яо (4%), маконде (1,7%) и нгони (0,2%) — на севере; малави (сена и ньянджа) (8,5%) — в долине р. Замбези; суахили (0,6%) — к северу от р. Замбези, на океанском побережье; тсонга (25,4%) и шона (12%) — на юге. В Мапуту и др. городах живут также европейцы (преимущественно португальцы) и выходцы из Юж. Азии (гл. обр. из Индии и Пакистана). Их общая численность не превышает 2% населения.

По оценочным данным на 2015 г., среднегодовые темпы естественного прироста населения составляют 2,45%, рождаемость — 38,3 на 1 тыс. жителей, смертность — 11,9 на 1 тыс. жителей, средний возраст населения — 17,1 года. В возрастной структуре доля детей до 14 лет — 44,9%, людей в возрасте 15–64 лет — 52,2, лиц 65 лет и старше — 2,9%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 53,3 года (мужчины — 52,6, женщины — 54,1). Средняя плотность населения 28,7 чел. на кв. км. Наиболее плотно заселены прибрежные районы (особенно крайний юг страны — столица и окрестности) и ряд участков в долинах крупных рек. Степень урбанизации — 32,2%. Уровень грамотности — 58,7% (мужчины — 73,3%, женщины — 45,4%).

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во, форма правления — президентская республика. Действующая конституция принята 16 нояб. 2004 г. и вступила в силу 21 янв. 2005 г. (ранее действовали Конституции 1975 г., 1990 г.). Главой гос-ва является президент, избираемый в ходе всеобщих выборов на 5 лет не более чем на 2 срока подряд. Президент является верховным главнокомандующим, назначает высших должностных лиц, осуществляет исполнительную власть. Он назначает кабинет министров и возглавляющего его премьер-министра. Законодательная власть осуществляется однопалатным парламентом — Ассамблеей республики, к-рая состоит из 250 депутатов, избираемых на 5-летний срок. В период между сессиями функции Ассамблеи исполняет постоянная комиссия (15 депутатов). Высшая инстанция судебной системы — Верховный суд, являющийся и высшей апелляционной структурой. На территории М. действуют Гражданский кодекс Португалии и обычное право различных этнических групп. Правительство не признало обязательную юрисдикцию Международного суда ООН. В М. существует многопартийная система. Ведущие политические партии: Фронт освобождения Мозамбика (ФРЕЛИМО), Мозамбикское национальное сопротивление (РЕНАМО).

Религия. Согласно переписи 2007 г., большинство верующих в М.— христиане, составляющие 56,1% населения. Католиками являются 28,4%, ок. 27,7% принадлежат к различным протестант. деноминациям и сектам. Мусульмане составляют 17,9% населения, 7% придерживаются традиц. африкан. верований, ок. 0,1% — бахаизма, 0,2% являются приверженцами проч. религий (индуизма и др.). Не принадлежат ни к одной религии или являются атеистами ок. 18,7% населения.



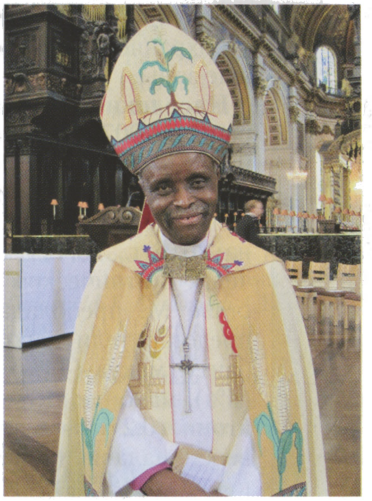
Католическая ц. св. Антония на о-ве Мозамбик. XVI в.

Православие представлено *Мозамбикской епископией Александрийской Православной Церкви.*

Римско-католическая Церковь в М. насчитывает 3 архиепископства-митрополии, которым подчинены 9 епископств-суффраганов: архиеп-ство Бейра (суффраганы — еп-ства Шимойо, Гурве, Келимане, Тете), архиеп-ство Мапуту (суффраганы — еп-ства Иньямбане, Шаи-Шаи) и архиеп-ство Нампула (суффраганы — еп-ства Лишинга, Накала, Пемба). В стране более 9 млн католиков в 329 приходах (2015). Действует Епископская конференция Мозамбика (Conferência Episcopal de Moçambique). Дипломатические отношения с Папским престолом установлены в 1974 г.

Протестантские церкви, деноминации и секты. *Англиканская Церковь,* первые миссионеры к-рой прибыли в М. в 1882 г., представлена 2 диоцезами Ньяса и Лебомбо в составе Церкви провинции Юж. Африки, являющейся членом *Англиканского содружества.* Количество верующих составляет ок. 90 тыс. чел., к-рые окормляются в 120 приходах.

Кальвинизм представлен в М. 6 организациями. Наиболее многочисленная из них — Пресвитерианская церковь Мозамбика (Igreja Presbyteriana de Moçambique; 100 тыс. чел. в 350 приходах), возникшая на основе приходов Швейцарской миссии в Юж. Африке, к-рая начала проповедь среди народа тсонга в 1882 г. История Евангелической церкви Христа в Мозамбике (Igreja Evangélica de Cristo em Moçambique) восходит к общинам христиан, принявшим крещение в Малави и переехавшим работать в М. в 1885 г. Эта Церковь была основана как орг-ция шотл. миссионерами в 1912 г. После неск. реорганизаций с 1960 г. существует в совр. форме; насчитывает 40 тыс. чел. в 500 общинах. Реформатская церковь Мозамбика (Igreja Reformada em Moçambique) возникла в результате деятельности миссионера из Голландской реформатской церкви Юж. Африки А. Мьюрри в 1908 г., который прибыл в М. из Малави. В 1922 г. была закрыта колониальными властями, но в последующие годы получала помощь от Пресвитерианской церкви Центр. Африки (Малави). Современная организация была сформирована в 1973 г. и в наст. время насчитывает 28 тыс. чел. в 18 общинах. Объединенная конгрегационалистская церковь Мозамбика (Igreja Congregacional Unida de Moçambique), становление



Англиканский еп. Д. Сенгулани в соборе ап. Павла в Лондоне. Фотография. 2011 г.

к-рой началось в 1880 г. благодаря деятельности Американского совета уполномоченных по иностранным миссиям (АСУИМ; American Board of Commissionners for Foreign Missions), с 1967 г. является региональным филиалом Объединенной конгрегационалистской церкви Юж. Африки (United Congregational Church of Southern Africa). В наст. время насчитывает ок. 13,4 тыс. верующих в 27 общинах. Евангелическая церковь Доброго Пастыря (Igreja Evangélica do Bom Pastor), основанная бывшим пастором Голландской реформатской церкви Юж. Африки Ф. М. Магаей в 1965 г., в наст. время насчитывает 10,1 тыс. чел. в 17 общинах. Объединенная церковь Христа в Мозамбике (Igreja de Cristo Unda em Moçambique), основанная в 1905 г. благодаря работе миссионера Ф. Р. Банкера (1895–1896; 1905–1907) из АСУИМ, в наст. время объединяет 9 тыс. чел. в 19 общинах.

Баптисты, впервые прибывшие в М. в 1892 г., представлены Объединенной баптистской церковью Мозамбика (Igreja União Baptista de Moçambique), созданной в 1920 г. и насчитывающей более 70 тыс. чел. в 1200 общинах. Баптистская конвенция Мозамбика (Convenção Baptista de Moçambique), возникшая в 1957 г. и тесно связанная с Баптистскими конвенциями Португалии и Бразилии, насчитывает ок. 12 тыс. чел. в 17 приходах (гл. обр. этнические португальцы и тсонга).

Плимутские братья открытого типа (Igreja Evangélica dos Irmãos) имеют в М. 160 последователей в 3 общинах.

Методисты представлены 3 организациями: Объединенной методистской церковью Мозамбика (Igreja Metodista Unida; 162 общины, 1689 тыс. чел.), возникшей в 1890 г. благодаря амер. проповедникам из Объединенной методистской церкви США (United Methodist Church) и входящей в состав Центральноафриканского округа данной церкви; Уэслианской методистской церковью (Igreja Metodista Wesleyana; 178 общин, 16 тыс. чел.), основанной в 1888 г.; Африканской методистской епископальной церковью (Igreja Metodista Episcopal Africana; община в М. (ок. 500 чел.) входит в 18-й епископальный округ церкви), действующей с 1883 г.

Движение святости (перфекционизм) представлено возникшей в 1885 г. Свободной методистской церковью (Igreja Metodista Livre; 200 общин, 20 тыс. чел.) и Церковью Назарянина (Igreja do Nazareno; 450 общин, 45 тыс. чел.), действующей в М. с 1921 г.

Армия спасения, миссионеры которой прибыли в М. в 1916 г. из Юж. Африки и были официально признаны в 1923 г., в наст. время насчитывает 7 тыс. чел. в 18 общинах.

Адвентисты седьмого дня (АСД), начавшие работу в М. в 1933 г., представлены Объединенной миссией Мозамбика (Mozambique Union Mission), находящейся в подчинении Дивизиона Юж. Африки и Индийского океана Генеральной конференции АСД и включающей 3 территориальных отд-ния (статистические данные на 2014): Северо-Восточную миссию (30 общин, 12,4 тыс. чел.), Северную миссию (815 общин, 227,7 тыс. чел.) и Южную миссию (82 общины, 25,1 тыс. чел.).

Пятидесятники двух и трех кризисов представлены неск. организациями. Наиболее ранние из них – Божия церковь полного Евангелия (Igreja do Evangelho Completo de Deus; 149 общин, 51 тыс. чел.), созданная в 1931 г. амер. проповедниками и имеющая тесные связи с Ассамблеями Бога в ЮАР, Португалии и с Церковью Бога (Кливленд, шт. Теннеси); Пятидесятнические ассамблеи Бога (Assembleia Evangelho de Deus Pentecostais; 600 общин, 150 тыс. чел.), основанные канад. миссионерами в 1938 г. *Ассамблеи Бога* (Assembleia de Deus; 880 общин, 400 тыс. чел.), подчиненные Центру ассамблей в США, начали

деятельность в М. в 1960 г. и в наст. время являются самой крупной пятидесятнической орг-цией страны. Также действуют Апостольская миссия веры (Missão de Fé Apostólica; 50 общин, 12 тыс. чел.), Пятидесятническая церковь святости (Igreja Pentecostal Santidade; 28 общин, 8,5 тыс. чел.; из США, в М. с 1985), Международная церковь четырехугольного Евангелия (Igreja do Evangelho Quadrangular; 5 общин, 700 чел.; в М. с 1965), Церковь Бога пророчеств (Igreja de Deus da Profecia; 24 общины, 3 тыс. чел.; в М. с 1975).

Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе (Швейцария), начавшая проповедь в 1980 г., имеет в М. 40 общин с 8 тыс. прихожан.

Иеговы свидетели, действующие в М. с 1925 г., насчитывают 90 тыс. адептов в 1154 собраниях (по др. данным, число иеговистов в М. превышает 250 тыс. чел.).

Помимо этого в М. существует ряд независимых церковных организаций различных протестант. направлений. Наиболее известные из них: Международные ассамблеи Бога (Assembleia de Deus Internacional), основанные в М. амер. проповедниками в 1970 г. и насчитывающие 96 тыс. чел. верующих в 900 общинах; Африканские ассамблеи Бога (Assembleia de Deus Africana; 360 общин, 90 тыс. верующих), основанные миссионерами из Зимбабве в 1970 г.; Церковь Христа в Замбезии (Igreja de Cristo em Zambezia; 141 община, 25 тыс. чел.), основанная Диашем Бенту Фелисиану в кон. 60-х гг. XX в.; Евангелическая церковь (Igreja Evangélica; 112 общин, 15 тыс. чел.); Церковь Христа в Манике и Софале (Igreja de Cristo em Manica e Sofala; 75 общин, 15 тыс. чел.), возникшая в 1965 г. в Бейре; Церкви Христа (Igrejas de Cristo; 100 общин, 12 тыс. чел.), основанная миссионерами из Малави в 1992 г.; Португальская евангелическая церковь (Igreja Evangélica Portuguesa; 1 община, 200 прихожан), начавшая свою деятельность в 1933 г., но потерявшая прихожан в результате массового выезда из страны португальцев после 1976 г.

Распространены т. н. Независимые африканские церкви (НАЦ), многие из к-рых возникли благодаря деятельности миссионеров из других африкан. стран, таких как Замбия, Зимбабве и ЮАР, и испытывают влияние пятидесятничества и неохаризматии, а также используют элементы местных традиц. культов. Наиболее значительные из них: Церковь нового согласия (Igreja de Nova Aliança; 120 общин, ок. 30 тыс. чел.), Африканская апостольская церковь Джохана Маранке (Igreja Apostólica de Johane Maranke; 33 общины, ок. 25 тыс. чел.); Церковь живых вод (Igreja Águas Vidas; более 10 общин, ок. 1 тыс. чел.).

Межденоминационные христианские организации. В 1948 г. был основан Христианский совет Мозамбика (Conselho Cristão de Moçambique; ХСМ) для координации работы христ. Церквей и межденоминационных орг-ций. Он входит в состав *Всемирного Совета Церквей* и Содружества христианских советов в Юж. Африке (Fellowship of Christian Councils in Southern Africa). В наст. время ХСМ объединяет 22 христ. Церкви и 2 религ. орг-ции, в т. ч. Римско-католическую Церковь, англикан. церковь провинции Юж. Африки, Африканскую методистскую епископальную церковь, Пресвитерианскую церковь Мозамбика, Церковь Назарянина и др. Некоторые пятидесятнические организации и НАЦ входят в состав Федерации независимых африканских церквей (Federation of African Independent Churches).

Ислам распространился на территории совр. М. в VIII в. благодаря деятельности купцов из Йемена. В течение последующих столетий он проникал из торговых поселений на побережье Вост. Африки. В совр. М. насчитывается ок. 5 млн мусульман, придерживающихся преимущественно суннитского направления шафиитского мазхаба, в меньшем количестве (часть индийцев и пакистанцев) — ханафитского или маликитского мазхабов. Немногочисленные приверженцы шиитского направления являются гл. обр. выходцами из Юго-Вост. Азии. Действуют суфийские ордены кадирийя, идрисийя, шадилийя. Мусульмане в основном расселились вдоль побережья Индийского океана, а также по течению р. Замбези. Африканские народы в М., исповедующие ислам: яо (более 70% от общей численности этноса), маконде (43%), макуа (18%) и др. М. является членом Организации исламского сотрудничества, мусульманскую общину в М. поддерживают организации из ЮАР, Египта, Кувейта и из др. стран.

Индуизм в М. исповедуют ок. 50 тыс. чел. Еще до португ. колонизации купцы с Индостана имели тесные связи с жителями вост. побережья Африки и создавали здесь поселения. В период португ. господства множество индусов переселялись с Гоа на территорию совр. М. С 1960 г., когда в М. началась борьба против колониального режима, инд. диаспора подвергалась гонениям со стороны португ. властей. В годы гражданской войны (1976–1990) наблюдался значительный отток индусов из М., уезжавших преимущественно в Португалию, ЮАР и Индию. После 1990 г. положение инд. диаспоры в М. улучшилось. С 1995 г. верующих индуистов объединяет Индуистский общинный центр в Мапуту. В районах компактного проживания инд. диаспоры действуют несколько молитвенных домов. Индуистская община в М. поддерживает активные связи с культурными и религ. организациями в инд. штатах Керала, Зап. Бенгалия, Гоа и Махараштра.

Традиционные африканские верования распространены гл. обр. в сельских районах страны. Племенным культам привержены гл. обр. народы нсенга (73% от общего числа представителей этноса), кунда (72%), лемена, ндау, тавара (по 63%), чуабо и сена (по 60%). Религ. представления каждого из перечисленных народов имеют свои особенности, но большинство сочетают веру в бога-творца с анимизмом, фетишизмом, тотемизмом и культом предков. Распространены знахарство, колдовство. Для религ. представлений мн. коренных народов характерен синкретизм — сочетание традиц. верований с нормами и обрядами христианства и др. мировых религий. Количество приверженцев традиц. африкан. верований не поддается точному подсчету: в переписи многие из них зафиксированы как христиане или как не принадлежащие ни к одной религии, в реальности их может быть не менее 50% населения. (World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World / Ed. D. A. Barrett. Oxf., 2001. P. 513–517).

Новые религиозные движения представлены последователями *Бахаи религии,* численность которых существенно выросла за последние десятилетия. Первый проповедник

бахаизма прибыл в М. в 1952 г., а в 1963 г. в Бейре была основана 1-я духовная ассамблея Бахаи в стране. Верховной организацией бахаистов страны является Национальная духовная ассамблея Бахаи в Мозамбике (National Spiritual Assembly of the Bahá'is of Mozambique), основанная в 1987 г. Общее количество адептов бахаизма составляет ок. 3 тыс. чел.

Религиозное законодательство. Конституция М. провозглашает светский характер гос-ва, религ. организации отделены от гос-ва и обладают свободой учреждения, функционирования, их деятельность регулируется гос. законодательством (ст. 12). Гос-во признает те религ. орг-ции, которые выступают за социальное взаимопонимание, терпимость и мирное сосуществование, укрепляют социальное единство, материальное и духовное благополучие граждан, а также экономическое и социальное развитие (ст. 12). Все граждане республики имеют равные права и обязанности независимо от этнических, культурных, социальных, гендерных и религ. различий (ст. 35), пользуются свободой вероисповедания (ст. 54). Запрещаются дискриминация, преследование или лишение прав на основании религ. убеждений. В то же время запрещены извлечение выгоды или освобождение граждан от обязанностей ввиду их принадлежности к той или иной религии. Религ. орг-циям гарантировано право на реализацию своей доктрины, на владение имуществом и приобретение имущества для достижения своих целей. Культовые места защищены законом. Основной закон запрещает политическим партиям использовать наименования, напрямую связанные с религ. орг-циями или церквами, а также изображения, схожие с национальной или религ. символикой (ст. 76). Закон гарантирует профессиональным объединениям независимость от нанимателя, гос-ва, политических партий, а также от религ. орг-ций (ст. 86). Гос. образование является светским. Гос-во обеспечивает получение гражданами образования и развитие культуры независимо от их философских, эстетических, политических, идеологических или религ. предпочтений (ст. 113).

История. Археологические находки, сделанные на территории совр. М., свидетельствуют о ее заселении



Форт Софала. Фотография. 1902 г.

со времен палеолита. Первыми коренными жителями на территории страны считаются предки совр. сан (бушменов) и койкоинов (готтентотов), говорившие на койсанских языках и занимавшиеся собирательством и охотой. С нач. I тыс. по Р. Х. их начали вытеснять двигавшиеся с севера на юг Африки племена скотоводов и земледельцев, говоривших на языках банту. К нач. I тыс. по Р. Х. относятся находки, свидетельствующие о переходе от каменных орудий к металлическим в центральной и сев. частях совр. М. В VI в. по Р. Х. местные жители занимались земледелием, хлопкопрядением и гончарным делом, умели обрабатывать медь и железо, вели торговлю, используя медь в качестве валюты. В VIII в. благодаря купцам из Йемена население М. узнало об исламе, который впосл. распространился здесь из торговых поселений на побережье Вост. Африки, находившихся под контролем ибадитов из Омана. В XI в. сев. часть побережья М. оказалась под влиянием араб. султаната Килва, купцы к-рого торговали рабами, слоновой костью, золотом и др. ценными металлами и контролировали торговые пути между Передней Азией, Индией и Китаем. На данных территориях ислам стал господствующей религией вплоть до прихода португальцев. Влияние султаната Килва и активная связь с культурами окружающих народов способствовали ускорению процесса становления классового общества на территории совр. М. В V–XVI вв. эта территория частично входила в различные гос. образования, крупнейшим из к-рых были Марави и Мономотапа. В сер. XV в. последнее занимало половину совр. Зимбабве и часть совр. М. (междуречье Замбези и Саве).

В 1498 г. португ. экспедиция Васко да Гамы достигла совр. территории страны. В 1505 г. португальцами был основан форт в гавани Софала, в 1508 г.— крепость на о-ве Мозамбик, в 30-х гг. XVI в.— укрепления Сена (ныне Вила-де-Сена) и Тете на правом берегу р. Замбези. Португальцы занимали ранее построенные арабами порты и постепенно подчинили себе прибрежные районы и долины рек, но процесс установления контроля над центральными регионами М. протекал очень медленно. На новооткрытых территориях португ. землевладельцы получали наделы



Католическая капелла Носса-Сеньора-ду-Балуарти вблизи крепости Сан-Себаштьян на о-ве Мозамбик. 1522 г.; XVII в.

от короля Португалии, к-рый формально был их собственником. Насаждая плантационное сельское хозяйство, колонизаторы превращали коренное население в рабов. Наиболее ходовыми товарами, вывозимыми из М., были слоновая кость, изделия из железа, меди, ценных металлов. У большинства племен на совр. территории М. религ. верования в тот период представляли собой анимистические культы, согласно которым определенные племена и семейные кланы имели своих духов-покровителей; связь с ними обеспечивала достаток, плодородие, защищенность от врагов и проч. Религиозные взгляды получали воплощение в материальной культуре в виде оберегов, амулетов, изображений духов-покровителей.

В нач. XVI в. португ. *францисканцы* предприняли 1-е попытки христианизации местного населения. В 1560 г. приступили к миссионерской деятельности *иезуиты*, к-рые стремились проникнуть во внутренние районы М. В 1572 и 1574 гг. 2 во-

енные экспедиции португальцев против Мономотапы потерпели поражение, вследствие чего иезуитам не удалось закрепиться на территории африкан. гос-ва. В кон. XVI в. в М. прибыли *доминиканцы,* возглавляемые Жуаном душ Сантушем, который оставил важные этнографические и географические записки



Карта о-ва Мозамбик. Гравер П. ван ден Кере. 1598 г. (б-ка Еврейского ун-та, Иерусалим)

о Вост. Африке. В XVI в. католич. миссии работали гл. обр. на юге страны, где расселились выходцы из Португалии, овладевшие плантациями и основавшие торговые фактории.

С нач. XVII в. *кармелиты* вели миссионерскую деятельность во внутренних районах М., однако их усилия имели скромный результат из-за тяжелых природных условий, смертельно опасных болезней, вооруженного сопротивления местных племен в центральной части страны и мусульм. лидеров на севере. В 1607–1608 гг. голландцы предприняли попытку захватить прибрежные территории М. В 1-й пол. XVII в. правители Мономотапы, стремясь решить внутренние проблемы, заключили



Дворец Сан-Паулу на о-ве Мозамбик. 1610 г.

с португальцами союзнические соглашения, но грабительская политика колонизаторов и жестокое обращение с местным населением привели в 1627–1632 гг. ко всеобщему восстанию. После его подавления иезуитам удалось склонить верховного правителя Мономотапы Манузу, его сына, а также ряд придворных к принятию крещения. Однако это не привело к укреплению христианства на территории М. К кон. XVII в. Мономотапа оказалась на грани распада, а католические миссии пришли в упадок. Кроме того, на протяжении XVII в. из-за изменения внешнеполитических ориентиров португальской короны, уделявшей все больше внимания колониям в Юж. Америке, поддержка восточноафрикан. миссий практически прекратилась. Европ. проповедники нуждались не только в материальной помощи, им не хватало умения адаптироваться к мышлению, традициям, быту и культуре местного населения. Африканцы, привыкшие к традиционному родо-племенному укладу жизни, с трудом понимали основы христианского учения и связывали христианство с колониальной политикой португальцев.

На протяжении XVIII и XIX вв. колониальная администрация стремилась к освоению внутренних территорий с целью объединить 2 основных африканских владения Португалии — Анголу и М.— и создать единую колонию Португальская Южная Африка. Для этого вглубь континента направлялись многочисленные военные экспедиции, что приводило к вооруженным конфликтам между португальцами и местными племенами. В 20-х гг. XIX в. из-за экспансии зулу народы с юга Африки перемещались на север. В результате в междуречье Лимпопо и Пунгве возникло гос. образование Ватуа, к-рое оказывало сильное сопротивление португальцам вплоть до 1895 г.

В нач. XIX в. с территории совр. М. начали активно вывозить рабов для работ на сахарных плантациях в Бразилии, Мадагаскаре и на о-вах Карибского бассейна, что привело к значительному сокращению численности местного населения. В 1850 г. работорговля была официально запрещена, но незаконный вывоз рабов продолжался до 80-х гг. XIX в. В 1852 г. владения Португалии были объявлены колонией Мозамбик под управлением генерал-губернатора, в подчинении к-рого находились губернаторы провинций. Они в свою очередь заключали соглашения с племенными вождями, оказывавшими помощь колониальным властям в сборе налогов и поставке рабочей силы для работы на плантациях. В 70-х гг. XIX в. добыча золота повлияла на рост экономической конкуренции в регионе и повысила интерес к М., расположение к-рого было благоприятным для осуществления экспорта товаров, в т. ч. золота, морским путем. На территории М. крупнейшие брит. и бельг. компании прокладывали железные дороги и строили морские порты, необходимые для транспортировки сельскохозяйственного сырья и вывоза полезных ископаемых. В 60–80-х гг. XIX в. Мозамбикская, Ньясская и Замбезийская компании заключили соглашения с колониальной администрацией М. об отправке коренного населения страны на плантации сахарного тростника Наталя и в шахты Трансвааля. В 1877–1879 гг. после успешной португальской экспедиции во главе с А. А. ди Серпой Пинту в Лиссабоне возродилась надежда на овладение территориями между М. и Анголой. Географическое об-во Португалии разработало план освоения данных территорий посредством учреждения «цивилизаторских станов».

В 70-х гг. XIX в. в М. прибыли первые протестантские миссионеры. В 1880 г. на юге страны в районе Иньямбане начали проповедь амер. конгрегационалисты африканского происхождения (бывш. рабы) из АСУИМ под рук. Э. Ричардса. Они основали конгрегации, впоследствии ставшие основой Объединенной конгрегационалистской церкви Мозамбика. В 1882 г. пресвитерианская Швейцарская миссия в Юж. Африке направила в М. одного из своих неофитов Й. Мхаламхалу. В 1887 г. на основе созданной им общины П. Берту официально учредил

пресвитерианскую миссию в Ракатле. В 1889 г. к нему присоединился А. А. Жюно. В 1890 г. в юж. районах М. были основаны первые общины Объединенной методистской церкви США. В 1885 г. мозамбикец Р. Машаба, принявший методизм в 1875 г. в ЮАС, где он находился на заработках, начал проповедь в Мапуту. В 1888 г. он основал первую общину Уэслианской методистской церкви и позднее расширил свою деятельность на севере страны. В 1883 г. в районе Иньямбане были основаны 1-е приходы Африканской методистской епископальной церкви, представитель которой Ричардс к 1890 г. распространил проповедь до юго-зап. границы страны. В 1885 г. миссионеры-перфекционисты создали в южном и центральном районах страны общины Свободной методистской церкви.

В 1885 г. Берлинский договор, по к-рому владения европ. держав в Африке были распределены с целью осуществления «эффективного экономического контроля» над ними, не принес Португалии дипломатического успеха. Ей пришлось вступить в конфронтацию с Великобританией, оспаривавшей господство в регионе между М. и Анголой. Португалия, заключив в 1886 г. договоры с Германией и Францией, надеялась на поддержку со стороны новых союзников, но угроза войны с Великобританией заставила Лиссабон пойти на уступки. В 1891 г., после длительных согласований по англо-португ. договору, были определены современные границы М. В 1894 г. к Германии отошел т. н. треугольник Кионга (территория к югу от р. Рувума; возвращен Португалии в 1919). В 1897 г. адм. центром М. стал г. Лоренсу-Маркиш (ныне Мапуту).

В кон. XIX — нач. XX в. с усилением влияния Великобритании началось проникновение в М. англикан. церкви. На юге страны распространению новой конфессии способствовали местные жители, уезжавшие работать на золотые прииски в Йоханнесбург и принимавшие там англиканство. Вскоре англикан. приходы возникли в Лоренсу-Маркише, Иньямбане и Шаи-Шаи. В 1893 г. был образован диоцез Лебомбо, к-рый до 1912 г. возглавлял У. Э. Смит. В центральные районы страны, в пров. Софала, англикане проникли из Юж. Родезии (ныне Зимбабве). Главным для англикан. церкви центром в этом регионе стал г. Бейра, крупный порт и железнодорожный узел, связывающий М. с внутренними регионами континента. В центральных районах М. англикан. общины находились в юрисдикции диоцеза Юж. Родезии. На севере М. работала англикан. Университетская миссия в Центр. Африке, к-рая, вдохновляясь идеями шотл. исследователя, географа и миссионера Д. Ливингстона, вела просветительскую работу среди племен, живших на берегу оз. Ньяса и на Ширском нагорье. В 1875 г. миссионеры проникли в сев. районы М. из Ньясаленда, в 1893 г. был создан постоянный миссионерский стан. Руководителем миссии был У. П. Джонсон, более 40 лет работавший среди племен, обитавших вокруг оз. Ньяса, в условиях жесткой конкуренции, поскольку в данном регионе превалировал ислам.



Дом губернатора («Железный дом») в Мапуту. 1892 г.

В нач. XX в. многие португ. земледельцы переехали в М., привлеченные обещанными правительством Португалии экономическими льготами. Активные миграционные процессы способствовали расширению деятельности различных религ. организаций. В 1905 г. миссионер из АСУИМ Банкер при помощи добровольцев-зулу из Юж. Африки начал проповедь в регионах Маника и Софала. Впосл. из основанных им общин возникла Объединенная церковь Христа в Мозамбике. После первой мировой войны миссионерскую работу начали скандинавские баптисты в районе Мапуту и Иньямбане, а также миссионеры Церкви Назарянина — сначала в районе Мапуту, а затем в глубине страны, в районе Тете. В 1925 г. в М. прибыли свидетели Иеговы. В 1931 г. амер. и южноафриканские миссионеры Божией церкви полного Евангелия создали 1-е пятидесятнические общины на юге страны, а в 1938 г. активную проповедь в южных и центральном регионах М. развернули миссионеры пятидесятнических Ассамблей Бога из Канады. В 1933 г. в страну прибыли АСД, начавшие работу севернее течения р. Замбези.



Железнодорожный вокзал в Мапуту. Ок. 1908–1916 гг.

В 1926 г. в Лиссабоне произошла серия переворотов и массовых выступлений, приведшая к диктатуре А. ди Салазара, объявившего в 1932 г. о проведении консервативной политики «Нового государства». Стремясь вновь сделать Португалию мировой державой, Салазар решил реанимировать возникшую 5 веками ранее систему королевского патроната, придав ей современный облик. Это обернулось тяжелым бременем для М. В период мирового экономического кризиса (1929–1933) была введена кабальная система налогообложения, законодательно закреплен труд африканцев на плантациях, многие жители М. были направлены на строительство шоссейных и железных дорог в ЮАС. Европ. компании контролировали практически все сельское хозяйство М., продукция которого шла на экспорт и обеспечивала нужды текстильной и пищевой промышленности Португалии. Тяжелая промышленность, сферы финансов и торговли также находились в руках португ. и южноафрикан. корпораций. В 20–30-х гг.

XX в. в М. зарождается национально-освободительное движение. Инициатива борьбы с метрополией принадлежала мозамбикским студентам, обучавшимся в Португалии, затем к ним присоединились антиколониальные орг-ции, основанные коренным населением страны, такие как Африканская ассоциация и Ассоциация уроженцев Мозамбика.

Пришедшее к власти правительство Салазара благоволило католич. Церкви. Католич. проповедники в М. стали получать жалованье из гос. казны. В 1940 г. был заключен конкордат с Ватиканом. В сент. 1940 г. на основе католич. территориальной прелатуры Мозамбик были образованы 3 новых диоцеза: митрополия Лоренсу-Маркиш и 2 подчиненных ей еп-ства — Бейра и Нампула. В 1936–1962 гг. еп. Т. К. де Говея (с 1941 — архиепископ Лоренсу-Маркиша, с 1946 — кардинал) осуществлял «португализацию» африкан. населения М. При нем были открыты миссионерские центры под руководством францисканцев, в т. ч. и на мусульм. севере страны. Говея жестко контролировал деятельность проповедников непортуг. происхождения. С этой целью он призвал из Италии в М. представителей монашеской конгрегации Богоматери Утешительницы (Istituto Missioni Consolata), к-рые осваивали территории к югу от р. Саве. В 1946 г. об-во «Белые отцы, миссионеры Африки» (PA, MAfr) разместили миссионерские станы между реками Саве и Замбези. Протестант. миссионеры подвергались сильному давлению, серьезное противодействие было оказано и мусульманам на севере страны.

В 20-х гг. XX в. во всех христ. деноминациях возросла активность прихожан из числа коренных жителей и усилилось движение за расширение их прав, что приводило к расколу общин. Стоявшие во главе этого движения миряне-африканцы отвергали «традиционное западное» христианство, проявляя интерес к культуре и племенным религиям коренных народов. Для нового движения было характерно возвышение роли женщин в церковной жизни, чего не было в европейских миссионерских Церквах. В период между мировыми войнами христианские организации, возникшие на волне антиколониальной борьбы, значительно окрепли благодаря тому, что хорошо понимали духовные



Католический еп. Т. К. де Говея. Фотография. 1950 г.

запросы своих прихожан. В 1948 г. с целью координации сотрудничества различных христиан. орг-ций был основан Христианский совет Мозамбика.

В 1951 г. М. был провозглашен заморской провинцией Португалии, однако это лишь сплотило участников движения за независимость, представленного рядом политических антиколониальных организаций. В июне 1962 г. их руководители приняли решение об образовании ФРЕЛИМО, к-рый возглавил Э. Мондлани. Целями ФРЕЛИМО были ликвидация колониального режима и создание независимого демократического гос-ва М. В 1964 г. из-за нежелания Португалии вступить в мирный диалог с представителями освободительного движения ФРЕЛИМО начал войну за независимость. В 1969 г., после убийства основателя партии Мондлани, его место занял С. Машел.



Католический собор Носа-Сеньора-ду-Розарио в Бейре. 1925 г.

В условиях антиколониальной войны португ. власти решили изменить религ. политику и предоставили режим наибольшего благоприятствования некоторым протестант. миссионерским организациям, а также исламской общине, пытаясь заручиться их поддержкой в борьбе с освободительным движением. В 60–70-х гг. XX в. в М. активизировали деятельность миссионеры пятидесятнических и харизматических организаций, таких как Ассамблеи Бога, Международная церковь четырехугольного Евангелия, Церковь Христа в Манике и Софале, Церковь Христа в Замбезии, Африканские ассамблеи Бога, Церковь Бога пророчеств. Деятельность этих групп имела большой успех, и мн. местные жители стали их последователями. В старых миссионерских орг-циях происходил постепенный переход к самоуправлению. Приходы Швейцарской миссии в Юж. Африке на территории М. образовали Пресвитерианскую церковь Ронга-Тсонга (Igreja Presbiteriana Ronga-Tsonga), к которой в 1962 г. присоединились общины Португальской евангелической церкви Лоренсу-Маркиша (Igreja Evangélica Portuguesa de Lourenco Marques). В 1970 г. орг-ция обрела самостоятельность под совр. названием Пресвитерианская церковь Мозамбика. В 60–70-х гг. XX в. все религ. организации стремились сделать внутрицерковную жизнь понятной коренным жителям и учитывать их вековые культурные традиции. Если представители Римско-католической Церкви, англикан. церкви, нек-рых кальвинист. сообществ привлекали в клир местных жителей, переводили богослужебную и богословскую лит-ру на местные языки и использовали внешние элементы африкан. культуры, то в некоторых НАЦ, пятидесятнических и харизматических группах пошли по пути коррекции богословских доктрин и литургической практики с целью их адаптации к локальным религ. традициям.

Революционные события в Португалии в апр. 1974 г. закончились тем, что в сент. того же года новое португ. правительство и ФРЕЛИМО подписали соглашение о предоставлении М. независимости. 25 июня

1975 г., после подавления выступлений расистов, пытавшихся не допустить ФРЕЛИМО к власти, была провозглашена независимая Народная Республика Мозамбик, 1-м президентом к-рой стал Машел. В том же году была принята конституция, закрепившая марксистский курс в экономике и политике. В июне 1975 г. между М. и СССР установлены дипломатические отношения. Новое правительство пыталось провести реформы, исходя из интересов коренного населения и низших слоев общества: была национализирована земля; в собственность гос-ва перешло большинство предприятий, учреждений системы образования и здравоохранения; были созданы крестьянские кооперативы, получившие землю, принадлежавшую португальским хозяевам, покинувшим М. Однако массовый отъезд португальских квалифицированных специалистов из страны привел к спаду в экономике. В политической жизни ФРЕЛИМО, желая установить однопартийную систему, старался подавлять всякое инакомыслие.



Католический собор Носа-Сеньора-ди-Фатима в Нампуле. 1956 г. Архит. А. Лину

Новая промарксистская власть вначале вела активную пропаганду против традиц. уклада жизни, несмотря на то, что старейшины и племенные вожди по-прежнему пользовались значительным авторитетом. Правительство также стремилось уменьшить влияние на общество религ. орг-ций, собственность к-рых, включая школы и больницы, была национализирована. Некоторые храмы были разрушены, священнослужители подвергались жестоким репрессиям. Адаптироваться к новым условиям труднее всего было членам Римско-католической Церкви, потерявшей привилегированное положение. В рядах католиков наметился раскол ввиду несовпадения взглядов на антиколониальную борьбу и на политику новой власти. В 1974 г. епископ Нампулы М. Виейра Пинту выразил публичный протест против политики португальского правительства в отношении М., за что был изгнан из страны вышестоящими иерархами. Через год после революционных перемен он вернулся на свою кафедру и был восторженно встречен паствой. В 1974 г. кард. Агнелу Росси впервые посвятил в сан архиепископа темнокожего священника: митрополию Лоренсу-Маркиш возглавил А. Ж. М. душ Сантуш, ставший впоследствии кардиналом. В февр. 1976 г. Сантуш рукоположил еще 2 епископов-африканцев: А. Сетели возглавил еп-ство Иньямбане, Ж. Машазе Ньянгумби (Нхантумбе) — еп-ство Порту-Амелия (с 17 сент. 1976 — Пемба). В то же время многие португ. священники предпочли вернуться в Европу: в 1974 г. М. покинули почти $^2/_3$ католич. священников; за следующие 2 года их количество уменьшилось



Католический собор св. Петра в Пембе. 1946 г.

с 1513 до 684 чел. В 1970–1982 гг. М. покинули более 200 тыс. португальцев, при этом доля католиков среди африкан. населения в данный период сократилась с 17 до 13%. Под влиянием правительственных лозунгов — «Долой религию, долой Церковь!» — тысячи людей стали отдаляться от церковной жизни. В 1975–1979 гг. Объединенная методистская церковь лишилась 40% прихожан. Новый генеральный секретарь Христианского совета Мозамбика, методист И. Махлалела, направил все усилия на защиту представителей христ. конфессий от более тяжелых гонений, он стал ключевой фигурой в отношениях между церковными орг-циями и гос-вом.

Проводимые ФРЕЛИМО реформы и стремление правительства контролировать внутреннюю жизнь М., с одной стороны, и враждебная политика соседних Родезии (ныне Зимбабве) и ЮАР, не признавших новую власть в М., с другой, усилили рост политической напряженности в стране. Обстановка обострилась и в связи с тем, что М. присоединилась к группе т. н. прифронтовых гос-в, выступавших против политики апартеида и расизма в ЮАР и Родезии. В 1976 г. спецслужбы Родезии и ЮАР создали на своей территории организацию РЕНАМО, к-рая развязала в М. гражданскую войну против ФРЕЛИМО. Конфликт поставил экономику страны на грань полного краха. Несколько миллионов жителей, спасаясь от военных действий, а также засухи и сильных циклонов, бежали из М. После падения расистского правительства в Родезии и провозглашения в 1980 г. независимой Республики Зимбабве процесс руководства РЕНАМО осуществлялся из ЮАР. В том же году были подписаны мирные договоры с Зимбабве, а в 1984 г.– с ЮАР, известные как соглашения Нкомати, с целью лишить РЕНАМО к.-л. внешней поддержки. После заключения соглашений граница между М. и Зимбабве стала открытой, но отношения с ЮАР по-прежнему оставались напряженными ввиду несоблюдения южноафрикан. стороной условий договоров.

В нач. 80-х гг. XX в. взаимоотношения между религ. орг-циями и гос-вом улучшились. В 1982 г. представители католиков, протестантов, мусульман и индуистов были приглашены на конференцию с участием президента. В том же году 25 дек., к-рое с момента обретения М. независимости было обычным рабочим днем, объявили гос. праздником под названием «День семьи».

В 1986 г., после ввода войск ЮАР на территорию М., под предлогом необходимости уничтожения лагерей Африканского национального конгресса М. отказался от участия в т. н. соглашениях Нкомати. В 1986 г. президент Машел погиб в авиакатастрофе. Главой ФРЕЛИМО и президен-



Встреча папы Римского Франциска с епископами Мозамбика в Ватикане. Фотография. 2015 г.

том страны стал бывший министр иностранных дел Ж. Чиссано (Шисану), который пошел на сближение с политическими противниками и христ. орг-циями. В сент. 1988 г. состоялся визит в страну папы Римского *Иоанна Павла II*, посетившего Мапуту и Нампулу. В своей речи папа коснулся вопроса о необходимости восстановления мирной жизни в М. В 1989 г. правительство отказалось от политического курса марксистского толка и выразило согласие на установление многопартийной системы, дав возможность РЕНАМО стать одной из политических партий. По инициативе президента Чиссано католич. архиепископ Бейры Ж. Гонсалвиш, а также 2 представителя католич. мирянской Общины св. Эгидия организовали ряд встреч представителей правительства с РЕНАМО. В июле 1990 г. в Риме между правительством и повстанцами были организованы мирные переговоры. К 1996 г. сформировались 22 политические партии. Члены партии ФРЕЛИМО по-прежнему занимали основные политические посты, РЕНАМО также получила доступ к правительственным должностям при условии прекращения вооруженной борьбы. Мн. граждане М., ранее покинувшие страну, вернулись на родину. Реанимация ослабленной экономики М. происходила при поддержке ведущих мировых держав и МВФ. В кон. 90-х гг. XX в. удалось снизить уровень инфляции, а к нач. XXI в. значительно поднять темпы роста экономики. В 2005 г. вступила в силу новая конституция М. В 2005–2015 гг. президентский пост занимал представитель ФРЕЛИМО А. Гебуза, к-рого сменил его однопартиец Ф. Ньюси.

В 90-х гг. XX в. в М. начинает активизироваться религ. жизнь. В авг. 1996 г. усилиями Мозамбикской конференции епископов был открыт Католический университет М., который в наст. время имеет филиалы в Бейре, Шимойо, Куамбе, Нампуле, Пембе, Келимане и Тете. В 2007 г. в ун-те учились более 3 тыс. студентов. Возможность участвовать в общественной жизни страны получили не только христиане, но и мусульмане. Последним был открыт доступ в представительные органы власти, они основывали новые мечети и мусульм. образовательные учреждения. В 2000 г. в Нампуле начал работу Исламский ун-т Муса Бин Бике с филиалом в Иньямбане. Несмотря на усиление в кон. XX — нач. XXI в. позиций христианских и мусульманских организаций, в стране, особенно в провинции, по-прежнему сильна власть родовых и племенных вождей и ощущается тяготение к традиционным африкан. верованиям. Осознавая социальную значимость традиц. африкан. общественных институтов, правительство в процессе правовых реформ последних десятилетий ввело понятие «традиционная власть», стараясь заручиться поддержкой племенных вождей, к-рым гос-во отводит важную роль в нормализации общественной жизни. Одновременно в решении социальных задач гос-во имеет опору в лице представителей мировых религий, максимально используя их опыт общественного служения. Сотрудничество гос-ва с христ. орг-циями различных деноминаций позволяет решать множество проблем в общественной, хозяйственной и образовательной сфере, где авторитет христ. лидеров по-прежнему очень высок.



Повторное освящение собора св. Таксиархов в Мапуту Феодором II, патриархом Александрийским. Фотография. 2014 г.

Лит.: *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Юж. Африки. М., 1964; *Шейнис В. Л.* Португальский империализм в Африке после Второй мировой войны. М., 1969; *Nogueira E. D.* Missão em Moçambique. Vila Cabral, 1970; *Мондлане Э.* Борьба за Мозамбик: [Пер. с англ.]. М., 1972; *Lopes F. F.* Missões franciscanas em Moçambique, 1898–1970. Braga, 1972; Mozambique: une église, signe de salut... pour qui? R., 1973²; *Хазанов А. М.* Политика Португалии в Африке и Азии. М., 1967; *он же.* Экспансия Португалии в Африке и борьба африкан. народов за независимость (XVI–XVIII вв.). М., 1976; *он же.* Крушение последней колониальной империи. М., 1986; *он же.* Португалия и мусульманский мир (XV–XVI вв.) М., 2003; *он же.* История Мозамбика в Новое и Новейшее время. М., 2006; *он же.* Португальская колониальная империя, 1415–1974. М., 2014; Борьба за освобождение португальских колоний в Африке (1961–1973): Сб. / Ред.: В. Г. Солодовников. М., 1975; *Almeida P.* História do colonialismo Português em África. Lisboa, 1978–1979. Vol. 1–3; *Serpa Pinto A.* Como eu atravessei a Áfrika. Lisboa, 1979; História de Moçambique. Maputo, 1982. Vol. 1; *Ногейра да Кошта А.* Золото Мономотапы и португальские торговцы / Пер. с португ.: А. И. Ильин. М., 1984; Народная Республика Мозамбик: Справ. М., 1986; *Шпажников Г. А.* Религии стран Африки: Справ. М., 1988²; *Langa A.* Questões Cristãs à religão tradicional africana: Moçambique. Braga, 1992²; *Hastings A.* The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1994. P. 242–275, 540–610; *Isichei E.* A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. Grand Rapids (Mich.); Lawrenceville (N. J.), 1995; *Newitt M.* A History of Mozambique. L., 1995; *Pélissier R.* História de Moçambique, 1854–1918. Lisboa, 2000. 2 vol.; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb., 2000; *Azevedo M. J.* Historical Dictionary of Mozambique. Metuchen (N. J.); L., 2003²; *Рябова В. И.* Российская эмиграция в Африке в 1920–1945 гг.: Институционализация и деятельность. М., 2005; *она же.* Российская диаспора в Мозамбике: Прошлое и настоящее. М., 2011; *West H.* Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique. Chicago, 2005; *Шарый В. И.* Мозамбик, с которым можно и нужно сотрудничать. М., 2007; *Bonate L. J. K.* Islam and Chiefship in Northern Mozambique // ISIM Review. 2007. N 19. P. 56–57; *Morier-Genoud E.* A Prospect of Secularization?: Muslims and Political Power in Mozambique Today // J. for Islamic Studies. Cape Town, 2007. N 27. P. 233–266; *Sicard S., von.* Islam in Mozambique: Some Historical and Cultural Perspectives // J. of Muslim Minority Affairs. 2008. Vol. 28. N 3. P. 473–490; *Токарев А. А.* Неосуществленный замысел Португалии // Азия и Африка сегодня.

2009. № 6 (623). С. 52–55; *он же.* Португалистика в СССР и России. М., 2014; Африка: Энцикл. М., 2010. 2 т.; *Chingono M.* Religion, Politics and War: Reflections on Mozambique's Civil War: 1977–1992 // African J. of Political Science and International Relations. 2014. Vol. 8. N 2. P. 31–42; *Van de Kamp L.* Christianity's Role in Dispute Resolution in Mozambique // Social Sciences and Missions. 2014. Vol. 27 (N 2/3). P. 192–218.

Э. Небольсин

МОЗАМБИ́КСКАЯ ЕПИСКОПИ́Я [греч. Ιερὰ Επισκοπὴ Μοζαμπίκης], епархия *Александрийской Православной Церкви,* кафедра в г. Мапуту, кафедральный собор посвящен св. Таксиархам (Чиноначальникам), т. е. арх. Михаилу и Гавриилу. Была образована по решению Свящ. Синода Александрийской Православной Церкви 1 нояб. 2006 г. путем выделения из *Зимбабвийской митрополии.* Ее юрисдикционные границы совпадают с границами гос-ва *Мозамбик.* Первым епископом М. е. был избран 27 нояб. 2006 г. Феодор (Димитриу), вторым — 7 окт. 2010 г. Иоанн (Цафтаридис; ныне митрополит Замбийский и Малавийский), третьим — 24 нояб. 2015 г. Хризостом (Карагунис; бывш. епископ Береникский). Общая численность православных ок. 3 тыс. чел., гл. обр. проживающие в стране греки, русские, сербы, а также крещеные африканцы.



Греческий культурный центр («Атенеу-Греко»); правосл. собор св. Таксиархов в Мапуту. 1949 г.;1959 г.



Интерьер правосл. собора св. Таксиархов в Мапуту. Фотография. 2011 г.

Бейра, крупный город и порт, стал центром сосредоточения греч. эмигрантов. В посл. четв. XIX в. процветавшая греч. община Бейры насчитывала более 3,5 тыс. чел., она состояла в основном из выходцев с Карпатоса, Касоса, Крита, Ионических о-вов и др. В 1886 г. был сооружен храм Св. Троицы, в 1909 г.— зал для торжеств греч. общины, в 1927 г. — школа «Пифагорио». Весь комплекс зданий (церковь, пресвитерион, актовый зал и греч. школа) отремонтирован в 2002–2003 гг. Патриархом *Феодором II* (в те годы митрополит Зимбабвийский).

Затем центр экономической деятельности греч. общины переместился в Мапуту. В 1949 г. было завершено строительство греч. культурного центра «Атенеу-Греко» и школы (были национализированы, но в нач. XXI в. правосл. верующие добились их возвращения), в 1959 г. — кафедрального собора св. Таксиархов. В наст. время в пресвитерионе, где жил приходской священник, размещаются епископская резиденция, офисы М. е. и греч. школа (в 2011–2014).

По инициативе Патриарха Феодора II еп. Иоанн (Цафтаридис) заложил за алтарем кафедрального собора в Мапуту здание миссионерского центра, в к-ром будут размещены греч. школа, молодежный и культурный центры, залы для торжественных мероприятий и лекций. К завершению его строительства и открытию был приурочен визит Александрийского Патриарха (февр. 2014). В апр. 2014 г. еп. Иоанн хиротонисал 1-го иерея из числа местных жителей Христоса Ситое. При М. е. действует центр «Логос» по популяризации и распространению греч. языка и культуры в Мозамбике (будет перемещен в культурный центр «Атенеу-Греко», когда его возвратят в собственность грекам). При кафедральном соборе также действуют благотворительная организация и Центр информации и профилактики СПИДа, веществ, вызывающих зависимость, изнасилований.

12 окт. 2015 г. еп. Иоанн (Цафтаридис) заложил в Сев. Мозамбике в сел. Муракела (Нангома-Мурумби) храм свт. Дионисия Закинфского, архиеп. Эгинского, и 1-й миссионерский центр в сев. части Мозамбика. К нач. 2016 г. было катехизировано ок. 2 тыс. местных жителей и поднят вопрос об организации в радиусе 200 км еще 5 приходов.

М. е. ведет гуманитарную и катехизаторскую деятельность, семинары по повышению квалификации клириков, работу по переводу литургических текстов на местные языки и диалекты, издает правосл. лит-ру на португальском, греческом и др. языках.

С сер. 70-х гг. XX в., после провозглашения независимости Народной Республики Мозамбик, началась трудовая миграция из СССР, на к-рый ориентировалось новое независимое гос-во. В 1989 г. в Мапуту работали ок. 100 советских специалистов (гл. обр. преподаватели и врачи) и проживали ок. 25 смешанных семей. После распада СССР в 1991 г. в Мозамбике остались работать ок. 40 специалистов. В 2011 г. численность русскоязычной диаспоры составляла ок. 250 чел. (преподаватели, врачи, предприниматели, сотрудники торгово-рыболовецких судов и совместных предприятий). Важным фактором объединения диаспоры является православная община в Мапуту. В 2004–2007 гг. настоятелем собора св. Таксиархов в Мапуту был Георгий (Золотенко), священник Александрийской Православной Церкви, уроженец Украины. Он проводил службы и читал проповеди на церковнославянском и русском языках. С 2006 г. по согласованию с Александрийской Православной Церковью регулярное окормление русскоязычной диаспоры в Мозамбике, а также Намибии и Анголе осуществляет настоятель храма прп. Сергия Радонежского в Мидранде (ЮАР).

Лит.: *Рябова В. И.* Российская диаспора в Мозамбике: Прошлое и настоящее. М., 2011; Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2013. Ἀλεξάνδρεια, 2013. Σ. 296–301; Δίπτυχα. 2016. Σ. 1194; orthomoz.blogspot.gr [Электр. ресурс]; diaspora-moz.cerkov.ru [Электр. ресурс].

О. В. Лосева, Э. Небольсин

МОЗДО́КСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО 1. Астраханской епархии (см. *Астраханская и Енотаевская епархия*), существовало в 1793–1799 гг.; 2. Кавказской епархии (см. *Ставропольская и Невинномысская епархия*), существовало в 1870–1881 гг. Названо по г. Моздок (ныне в *Северной Осетии—Алании*).

1. В 1602–1829 гг. подвластные России земли Сев. Кавказа в церковном отношении были подчинены Астраханской епархии. В 1745 г. с целью распространения христианства среди местных народов была создана *Осетинская духовная комиссия*, центрами ее деятельности были Кизляр и Моздок. Принимая во внимание необходимость улучшения миссионерского дела в обширной Астраханской епархии, 19 апр. 1793 г. имп. *Екатерина II Алексеевна* подписала указ об учреждении М. в. Викарный архиерей с титулом «Моздокский и Можарский (Мад-



Успенский собор в Моздоке. 1894 г. Архит. А. Чижов. Разрушен в 1958 г. Фотография. Нач. XX в.

жарский)» должен был «исполнять те обязанности, которые возложены были на Духовную Осетинскую Комиссию касательно просвещения народов, в близости находящихся». Штат Моздокского архиерейского дома и средства на содержание нового вик-ства были теми же, что и в епархиях 3-го класса. Моздокскому епископу поручалось управление церквами Кавказской линии, устроение новых церквей, «производство из тамошних обитателей в священники и причетники», посещение «новопросвещенных» селений, устроение 2-классных муж. и жен. мон-рей «для обучения юношества тамошнего обоего пола закону и мастерствам, в общежитии потребным». В жен. мон-ре для надзирания за воспитанием предполагалось давать прибежище «вдовам беспомощным». Моздокскому архиерею предписывалось совместно с кавказским генерал-губернатором подготовить планы и сметы строительства в Моздоке архиерейского дома и др. зданий. Императрица поручила Синоду представить ей знающих осет. язык кандидатов для замещения М. в., из предложенных кандидатов ею был выбран 1-й (главный) член Осетинской духовной комиссии архим. *Гаий* (*Такаов;* впосл. архиепископ). Его архиерейская хиротония состоялась 29 мая 1793 г. в С.-Петербурге. До конца года он оставался в столице. В связи со смертью Астраханского архиеп. Тихона (Малинина; † 14 нояб. 1793) еп. Гаий временно управлял епархией, находясь в Астрахани. В Моздок он отбыл только весной 1794 г. При архиерее была создана духовная консистория, в Моздоке построен архиерейский дом, при котором существовали хор и богадельня; в городе также были основаны Преображенский мужской и Успенский женский мон-ри. Однако школы при обителях открыты не были. Под рук. еп. Гаия был создан осет. алфавит и в 1798 г. в Москве напечатана 1-я книга на осет. языке «Начальное учение человеком, хотящим учитися книг Божественного Писания» с параллельным церковнославянским текстом. Согласно резолюции имп. *Павла I Петровича* на докладе Синода от 16 окт. 1799 г. М. в. было упразднено по причине того, что в ведении вик-ства находилось «токмо 69 церквей». В том же году были упразднены и оба моздокских мон-ря; еп. Гаий переведен на Саратовскую кафедру.

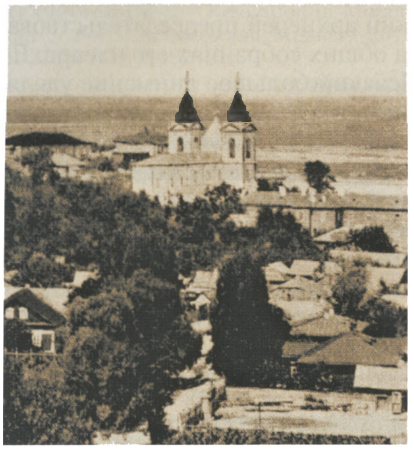
2. 21 дек. 1870 г. было учреждено М. в. Кавказской епархии. Моздокскому епископу было определено пребывать при ставропольской Андреевской ц., приписной к архиерейскому дому. На содержание викария в год определялось 1,5 тыс. р. из доходов моздокской Успенской ц. и 500 р. от Екатерино-Лебяжской Николаевской пуст. (см. *Лебяжский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь*). 25 февр. 1871 г. Моздокским епископом был назначен ректор ставропольской Кавказской ДС архим. *Исаакий (Положенский);* его епископская хиротония состоялась 9 мая того же года. 30 нояб. 1873 г. в Ставрополе было открыто миссионерское Андреевское братство, согласно уставу к-рого Моздокский архиерей председательствовал на общих собраниях его членов. Еп. Исаакий большое внимание уделял учебному делу в Кавказской епархии, в частности, содействовал Кавказскому еп. *Герману (Осецкому)* в организации епархиального жен. уч-ща, открытого в 1875 г. 30 мая 1881 г. еп. Исаакий был переведен на Енисейскую кафедру (см. *Красноярская и Ачинская епархия*), после чего М. в. не замещалось.

Ист.: ПСЗ. Собр. 1. Т. 23. С. 422–423 (№ 17117); Т. 25. С. 814 (№ 19156); Собр. 2. Т. 45. Ч. 2. С. 615 (№ 49046).

Лит.: ИРИ. Ч. 6. С. 1025; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 315; *Никанор (Каменский), еп.* Краткая история Астраханской епархии. Астрахань, 1886; *Васильев К., свящ.* Ключаревская летопись. Астрахань, 1887; Преосв. Исаакий, бывш. еп. Астраханский и Енотаевский: [Некр.] // ПрибЦВед. 1894. № 22. С. 735–736; *Благонравов М. Д., прот.* Архиереи Астраханской епархии за 300 лет ее существования, с 1602 до 1902 г. Астрахань, 1902; *Саввинский И. И., свящ.* Ист. записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования. Астрахань, 1903; *Пальмов Н. Н.* К сведениям о личности архидиак. Гайоза, впосл. архиеп. Астраханского и Ставропольского // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 1. С. 36–53; *Гедеон (Докукин), митр.* История христианства на Сев. Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992; *Зверинский.* Т. 1. С. 211. № 391; С. 288. № 583.

МО́ЗЫРСКАЯ ЕПА́РХИЯ, существовала в 1942–1947 гг. (в 1942–1943 Мозырская и Речицкая, в 1943–1944 Мозырская и Гомельская, в 1945–1947 Мозырская и Полесская). Центр — Мозырь (Гомельская обл., Белоруссия; в 1938–1954 центр Полесской обл.). В 1922–1929 гг. существовало Мозырско-Туровское викариатство Минской епархии. Викариатство было образовано в связи с провозглашением 23 июля 1922 г. в границах Белорусской ССР автономной Белорусской Церкви во главе с митр. *Мелхиседеком (Паевским).* Тогда же было решено восстановить епископские кафедры в «Слуцке, древнем Турове, Бобруйске и Борисове». Весной 1923 г. митр. Мелхиседек вместе с епископами Вяземским Венедиктом (Алентовым) и Гжатским Феофаном (Берёзкиным) хиротонисал на викарные кафедры 3 священнослужителей. 13 марта (по др. данным, 7 апр.) 1923 г. во епископа Мозырско-Туровского после

пострижения в монашество был хиротонисан вдовый прот. Иоанн Пашин (см. *Иоанн (Пашин)*, сщмч.). Местом постоянного пребывания еп. Иоанн избрал мест. Петриков (ныне



Вид на Мозырь с собором во имя арх. Михаила. Фотография. Нач. XX в.

город Гомельской обл.); он посещал приходы вик-ства, много служил, препятствовал распространению в Полесье *обновленчества*. 26 марта 1926 г. еп. Иоанн был выслан из Петрикова и лишен на 3 года права проживания в крупных городах. Он продолжал управлять Мозырско-Туровским вик-ством из мест. Лоев (ныне поселок Гомельской обл.). 18 сент. 1926 г. архиерей был приговорен к ссылке в Коми (Зырян) автономную обл. Формально он оставался епископом Мозырско-Туровским до осени 1929 г., когда был назначен епископом Рыльским, викарием Курской епархии. Впосл. Мозырско-Туровское вик-ство не замещалось.

Свящ. Гордей Щеглов

Обновленчество на территории Белорусского Полесья. Первым в регионе к *«Живой церкви»* примкнул свящ. Г. Бедрицкий, ставший обновленческим уполномоченным по Мозырскому округу. ОГПУ предоставило ему списки священников, к-рые могли бы поддержать раскол. Выбор остановили на мозырском свящ. Пешковском, к-рый возглавил в нач. 1923 г. группу из 30 мирян; в нач. марта того же года Пешковский уехал в Москву. Живоцерковникам удалось склонить на свою сторону 2 священников в Мозыре и настоятелей 3 сельских приходов: в селах Балажевичи, Скородном и Буйновичи. Провал обновленцев был вызван активной деятельностью еп. Иоанна (Пашина), не дававшего раскольникам возможности закрепиться в пределах епархии.

В 1927 г. для захвата прихода в с. Марковичи туда приехал обновленческий «Минский архиепископ» Даниил Громовенко. Он посетил также Мозырь; ему сообщили, что верующие относятся к расколу враждебно, в городе имеется 3 автокефалистских прихода (в юрисдикции еп. Филарета (Раменского)). Были начаты переговоры с духовенством мозырского Михайловского собора о присоединении к обновленчеству, результата они не имели. Даниил потребовал расторжения договора на пользование храмом тихоновской общиной, и в янв. 1928 г. собор перешел к обновленцам. Обновленческий синод принял решение об учреждении при соборе епископской кафедры. 10 февр. 1928 г. в собор был назначен вдовый прот. Успенской ц. в Чересе (Оршанской епархии) Петр Авдашкевич, поставленный во «епископа». Он писал в обновленческий Белорусский синод: «В епархии в священники нет подходящих кандидатов. Доходность в приходах плохая, так как похороны народ совершает сам, а младенцев крестят у тихоновцев. Нас душат налоги. Мне нет прохода на улице от издевательств солдатни. Мой карман пуст, поэтому я рад уйти отсюда». Позднее Петр сообщал: «Членов управления не назначили. Вот и остается работать в приходе и епархии одному... Соборяне на службу являются очень неаккуратно». На июль 1928 г. был назначен съезд обновленцев, на него из 8 сельских приходов собрались 6 священников, псаломщик и 3 мирянина, но «Могилёвский митрополит» Иосиф, который должен был возглавить собрание, к тому времени уже уехал на новое место назначения, и съезд не состоялся.

В дек. 1928 г. новый председатель обновленческого Белорусского синода «митрополит» Даниил Громовенко в распоряжение Мозырской епархии командировал гомельского свящ. Николая Дудкина. Иерей захватил церковь в Домановичах, стал ее настоятелем и благочинным церквей округа. С этого времени «епископ» Петр только совершал богослужения, а всю адм. работу вел Дудкин. Под напором Дудкина в обновленчество перешел ряд сельских церквей. 4 июля 1929 г. за увеличение числа приходов в епархии до 20 Мозырскому обновленческому «архиерею» был пожалован сан «архиепископа».

9 сент. 1930 г. умер «архиепископ» Петр Авдашкевич (был сброшен с соборной колокольни). В окт. 1930 г. настоятелем мозырского Михайловского собора стал приехавший из Симферополя прот. Иоанн Витвицкий. В нояб. того же года в Мозыре была закрыта тихоновская Пятницкая ц. В том же году захвачены Ильинский приход в Турове (там служил священник-автокефалист Иоанн Вернулевский), Николаевская ц. в Копоткевичах. Летом 1930 г. власти передали обновленцам Свято-Духовский храм в Ельске, настоятелем к-рого стал Дудкин. В 1931 г. решался вопрос о принадлежности 3 храмов в Петрикове. Дудкин писал: «В Петрикове обстановка... значительно хуже, чем в Мозыре... Там очаг церквей оппозиции и цитадель «сергиевщины». Там резиденция «епископа-мученика Иоанна», страшно озлобленного против нас». Дудкин начал переговоры с настоятелем Николаевской ц. прот. Лукой Пигулевским, к-рый поддержал раскол, но прихожане не приняли присоединившегося к обновленчеству настоятеля. Пигулевский перешел в принявшую обновленчество Вознесенскую ц. Воскресенский храм в Петрикове принадлежал к *григорианскому расколу*.

После нового административно-территориального деления в нояб. 1933 г. в обновленческую Мозырскую епархию вошли Мозырь, Паричи, Лельчицы, Любань, Туров, Ельск, Житковичи, Наровля и Петриков.

20 июля 1934 г. обновленческий Белорусский синод перевел из Гомеля на Мозырскую кафедру Варлаама (Покровского), Дудкин уехал в Гомель. 16 нояб. того же года за 30-летнее служение в священном сане Варлаам получил сан «архиепископа». Скончался в сент. 1935 г. Впосл. раскольническая кафедра не замещалась.

Свящ. Димитрий Шилёнок

М. е. в 1942–1948 гг. В Автономной Украинской Православной Церкви с дек. 1942 г. существовала М. е., включавшая возрожденные в период нем. оккупации приходы Гомельской и Полесской областей. В 1942 г. был открыт и заново освящен кафедральный Михайловский собор в Мозыре. По указу митр. *Алексия (Громадского)* от 3 янв. 1943 г. епархию возглавил Николай (Автоно-

мов) с титулом «архиепископ Мозырский и Речицкий» (ранее состоял в обновленческом расколе, покаяния не приносил). Архиеп. Николай открыл при соборе в Речице духовное учебное заведение («семинарию»), однако основным направлением в обучении студентов стало не духовное образование, а музыкальная и физкультурная подготовка, а также воспитание молодежи в «фашистском духе», как об этом сообщалось в донесении Наркомата госбезопасности Белорусской ССР от 6 апр. 1944 г. (Органы государственной безопасности СССР в годы Великой Отечественной войны. М., 2007. Т. 5. Кн. 1 (1.01.1944 г.–30.06.1944 г.). С. 296). Решением 3 архиереев Автономной Украинской Церкви от 5 июня 1943 г. Николай (Автономов) был запрещен в священнослужении, к янв. 1944 г. переехал в Варшаву. 24 окт. 1943 г. во епископа Гомельского и Мозырского архиереями *Русской Православной Церкви за границей* был хиротонисан Григорий (Боришкевич), в епархии он не был из-за близости фронта, в июле 1944 г. уехал в Германию.

После освобождения Вост. Белоруссии от нем. войск ЕУ в Мозыре продолжало функционировать. Восстановления епархии добивался переведенный в 1944 г. в Мозырь бывш. настоятель прихода в с. М. Плотница Логишинского р-на Пинской обл. прот. Александр Романушко, имевший в 1944–1947 гг. регистрацию как «временно управляющий Мозырской и Полесской епархией» и как секретарь «Полесского областного епархиального управления» в Мозыре. Судя по всему, эти должности были предоставлены прот. Александру архиеп. Минским и Белорусским *Василием (Ратмировым)*, который предлагал Патриархии создать Белорусский экзархат с подчиненными ему епархиями в границах каждой области.

После изгнания оккупантов в Вост. Белоруссии начались аресты священнослужителей. В числе первых в 1944 г. были арестованы благочинный Тереховского окр. свящ. Михаил Карнадудов, помощник архиеп. Николая (Автономова) свящ. Алексий Баженов. 25 янв. 1947 г. был осужден благочинный Гомельского окр. свящ. Николай Гейхрох. В нач. 1946 г. арестовали настоятеля приходской церкви в пос. Наровля свящ. Некрашевича, храм закрыли. В 1945–1946 гг. в крае закрывали церкви. В 1945 г. власти заняли храм: в пос. Василевичи под швейную артель. В Хойниках община РПЦ была снята с учета в связи с высылкой из края не пожелавшего подчиниться Московской Патриархии свящ.-обновленца Василия Цитовича. Местные власти до 1947 г. не позволяли общине приобрести новое помещение для богослужений. В 1945 г. были закрыты храмы в дер. Просмычи Брагинского р-на и в с. Лажин Наровлянского р-на, как отмечал уполномоченный, «по причине их нежизнеспособности». Попытка изъять у общины единственную в Турове кладбищенскую церковь не увенчалась успехом из-за того, что настоятель свящ. Порфирий Костко стал жаловаться в различные учреждения и объединил вокруг себя большинство прихожан. В 1946 г. были закрыты храмы в селениях Гажин Наровлянского р-на и Головчицы Копаткевичского р-на. В Головчицах вместо изъятой церкви общине передали часовню, при к-рой в 1947 г. был зарегистрирован приход. К 1947 г. на регистрации состояли 22 храма (11 церквей и 11 молитвенных домов), 2 кладбищенские часовни. В 1947 г. были зарегистрированы еще 3 приписные часовни. В марте 1947 г. прицерковный дом в Мозыре, где располагалось ЕУ, был занят отд-нием милиции. Несмотря на жалобы прот. Романушко в Минск и в Москву, помещение не было возвращено. В нояб. 1947 г. был закрыт храм в с. Ломыш Хойникского р-на, в то же время в Хойниках местной общине по просьбе свящ. Димитрия Пушко позволили вновь зарегистрироваться и получить временное молитвенное помещение. Попытки властей закрыть приписной кладбищенский храм в г. Петрикове не увенчались успехом, поскольку настоятель свящ. Илия Невмержицкий и прихожане выступили с активным протестом. В 1948 г. были изъяты под клубы храмы в селах Селец, Острогляды и Микуличи Брагинского р-на, Тульговичи Хойникского р-на. Протесты благочинного Брагинского округа прот. Феодора Проневича результатов не дали, однако власти позволили общинам обустроить храмы в частных домах и не стали снимать их с регистрации. В том же году зарегистрировались в качестве отдельных церковных двадцаток прихожане приписных храмов в селах Борисковичи Мозырского р-на и Горочицы Василевичского р-на, в итоге число учтенных в аппарате уполномоченного храмов возросло до 25.

В регионе в тот период активно развивалось движение *истинно православных христиан,* распространявшееся из Гомельской обл. В дер. Глушкевичи Лельчицкого р-на Полесской обл. служил незарегистрированный свящ. Феодор Комаревич, по-видимому самозванец. Катакомбная община была зафиксирована в дер. Чемерисы Брагинского р-на.

Указом Минского архиеп. *Питирима (Свиридова)* от 1 июля 1947 г. М. е. была упразднена, прот. Романушко уволен с должности «управляющего церковными делами по Полесской обл.». ЕУ в Мозыре и Полесский областной благочинический округ, к-рыми руководил прот. Александр Романушко, были реорганизованы в 3 благочинических округа: Мозырский, Брагинский и Житковичский. Романушко стал благочинным Мозырского округа, был утвержден в должности «секретаря архиеп. Минского для связей с уполномоченным Совета по делам РПЦ по Полесской обл.» (ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 556. Л. 4). В дек. 1948 г. территория Полесской обл. вошла в состав Пинской епархии, после чего архиеп. Пинский и Лунинецкий *Даниил (Юзвьюк)* получил титул «Пинский и Полесский», Мозырь стал 2-м кафедральным городом. Архиеп. Даниил возобновил должность надобластного благочинного по Полесской обл.

В этот период вновь начались нападки властей на прот. Романушко, не устраивавшего их протестами против закрытия храмов, а также жесткими мерами против тех клириков и церковных старост, к-рые слишком активно сотрудничали с властями. Результатом конфликтов стало отношение уполномоченного по делам РПЦ по Белорусской ССР В. Менькова от 12 марта 1949 г. о снятии с регистрации прот. Романушко, после чего уполномоченный по делам РПЦ по Полесской обл. В. Назарчук запретил последнему служить, архиеп. Пинский Даниил отправил клирика за штат. Прот. Романушко поехал в Москву, опротестовал свое отстранение в Совете по делам РПЦ и в Московской Патриархии. Председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. *Карпов* 28 марта 1949 г. направил в Мозырь рекомендацию

о восстановлении регистрации прот. Романушко, уполномоченный по Полесской обл. Назарчук был уволен.

Вскоре после ареста 24 марта 1950 г. архиеп. Даниила началось снятие с приходов наиболее активных священников. 18 июля 1950 г. указом архиеп. Питирима прот. Александр Романушко был уволен с должности благочинного Мозырского округа под предлогом неуплаты взносов в фонд ЕУ. Однако новый обл. уполномоченный нейтрально отнесся к конфликту между архиереем и благочинным. 26 июля того же года архиеп. Питирим отменил постановление об увольнении прот. Романушко и назначил его на должности благочинного Полесского округа и «представителя архиепископа Пинского и Полесского перед уполномоченным по Полесской обл.». 30 нояб. 1950 г. протоиерей был арестован. Основной причиной ареста стало противодействие священнослужителя закрытию храмов в Полесской обл. В кон. 40-х гг. XX в. были сняты с регистрации приходы в деревнях Алексеевка Брагинского р-на (1948), Борисковичи Мозырского р-на (1949), в с. Юровичи Калинковичского р-на (1950). В последнем случае причинами закрытия храма стали плохое состояние здания и несанкционированный крестный ход, проведенный в день Рождества Пресв. Богородицы в 1949 г. с местночтимой чудотворной иконой Божией Матери. Число действующих храмов в Полесской обл. уменьшилось с 24 до 20.

В дер. Глушкевичи Лельчицкого р-на вместо приходского храма верующим в 1950 г. передали кладбищенскую часовню. В дер. Микуличи, где в 1950 г. предполагалось закрыть и снести приходскую церковь, верующие по совету прот. Романушко установили дежурство возле храма и не допустили туда представителей властей, в Москву и в Минск были посланы жалобы на действия местного уполномоченного Совета по делам РПЦ. Еп. Пинский и Полесский *Паисий (Образцов)*, назначенный 31 окт. 1950 г., также встал на защиту прихода. Приход не был упразднен, в 1951 г. община в селе снова получила регистрацию, опечатанный храм открыли.

В нач. 50-х гг. XX в. в Полесской обл. состоял на регистрации 21 приход (11 типовых церквей и 10 молитвенных домов).



Собор во имя арх. Михаила в Мозыре. 1760–1775 гг. Фотография. 2012 г.

Мозырь перестал быть кафедральным городом после фактического упразднения 15 нояб. 1952 г. Пинской и Полесской епархии, когда Пинский еп. Паисий (Образцов) был переведен в Ульяновск. Статус Мозыря как кафедрального города был восстановлен после возрождения 20 июля 1990 г. Гомельской и Мозырской епархии. В наст. время Мозырь является 2-м кафедральным городом (кафедральный собор – во имя арх. Михаила) *Туровской и Мозырской епархии,* возрожденной 17 июля 1992 г. (отделена от Гомельской епархии).

В. Г. Пидгайко

Арх.: НИАБ. Ф. 2786. Оп. 1. Д. 390, 393, 475, 516, 580; ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 556, 925, 1045.

Лит.: *Навіцкі Ул.* Палітыка расколу РПЦ ў Беларусі (1920-я гг.) // Беларускі гістарычны часопіс. 2003. № 2. С. 40–48; Мазыр. 850 год: у 3 т. Т. 1: Мазыр: гісторыя і сучаснасць / Пад рэд. І. Ф. Штэйнера. Гомель, 2005; Тысячелетие Туровской епархии: Мат-лы XI Минских епархиальных чт. 24 июня 2005 г., посвящ. 1000-летию Туровской епархии. Мн., 2005; Тураўшчына: Мінулае, сучаснасць, будучыня. Вып. 6: 1000-годдзю Тураўскай епархіі, 1025-годдзю горада Турава прысвячаецца. Мн., 2007; *Щеглов Г. Э., свящ.* Светильник Христов: [Жизнеописание сщмч. Иоанна (Пашина)]. Мн., 2008²; *Гурко А. В., Чаквин И. В., Касперович Г. И., Белявина В. Н.* Этнокультурные процессы Вост. Полесья в прошлом и настоящем. Мн., 2010; Сказание об истории и чудесах чудотв. иконы Божией Матери Юровичской Милосердной. Мн., 2010; Автономия Белорусской Православной Церкви 1922 г. / Вступ. ст., публ. и примеч.: Г. Э. Щеглов // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2011. Вып. 3(40). С. 99–116.

МО́ЗЫРСКО-ТУ́РОВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Минской епархии – см. в ст. *Мозырская епархия.*

МОЙЗМ [кит. мо-цзя — школа мо], религиозно-философское течение в древнем Китае, появившееся в V–IV вв. до Р. Х. и названное по имени основателя Мо-цзы (Мо Ди; 490/68 – 403/376 гг. до Р. Х.). Получило широкое распространение в IV–III вв. до Р. Х. Мо-цзы первоначально был сторонником конфуцианства, а затем выступил с его резкой критикой. Согласно теории происхождения философских школ, выдвинутой Лю Синем (46 г. до Р. Х.— 23 г. по Р. Х.) и записанной Бань Гу (32 г. по Р. Х.– 92 г. по Р. Х.) в каталоге И вэнь чжи (Трактат об искусстве и о лит-ре), вошедшем в Хань шу (Книга [о династии] Хань), М. создали выходцы из «храмовых сторожей». В XX в. Фэн Юлань (1895–1990), полагаясь на определения, данные в III в. до Р. Х. Хань Фэй-цзы, для конфуцианцев «жу» («ученые интеллектуалы»), а для моистов «ся» («странствующие воины»), связал происхождение М. с социальной прослойкой «удалых воинов». Моистов возглавлял «великий учитель» (цзюй цзы), который, согласно кн. Чжуан-цзы, считался «совершенномудрым» (шэн). Была реконструирована следующая преемственность: Мо-цзы — Цинь Гули — Мэн Шэн — Тянь Сян-цзы – Фу Дунь. В кон. IV в. до Р. Х. произошел распад единой организации на 3 направления «отделившихся моистов» (бе мо), во главе которых стояли Сянли Цинь, Сянфу (Бофу), Дэнлин. Во 2-й пол. III в. до Р. Х. из-за внутренних расколов, а также из-за гонений при династии Цинь (221–207 гг. до Р. Х.) и конфуцианских запретов в эпоху Хань (206 г. до Р. Х.— 220 г. по Р. Х.) М. существовал лишь как духовное наследие.

Учение Мо-цзы изложено в 10 начальных главах, названия к-рых отражают его основополагающие идеи: «Почитание достойных» (Шан сянь), «Почитание единения» (Шан тун), «Объединяющая любовь» (Цзянь ай), «Отрицание нападений» (Фэй гун), «Сокращение потребления» (Цзе юн), «Сокращение погребальных [расходов]» (Цзе цзан), «Воля Неба» (Тянь чжи), «Духовидение» (Мин гуй), «Отрицание музыки» (Фэй юэ), «Отрицание предопределения» (Фэй мин). Все главы разбиты на 3 сходные друг с другом час-

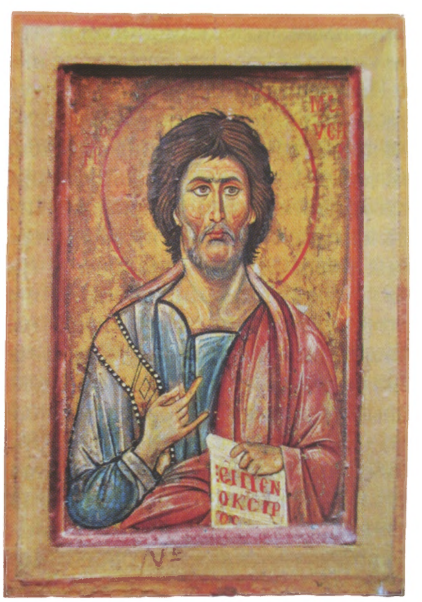
ти, что явилось следствием отмеченного в гл. 33 Чжуан-цзы и гл. 50 Хань Фэй-цзы разделения моистов на 3 направления, каждое из которых оставило свой вариант текста общих положений. В середине трактата помещены главы «Канон» (Цзин), «Изъяснение канона» (Цзин шо) (каждая в 2 частях), «Большой выбор» (Да цюй) и «Малый выбор» (Сяо цюй), к-рые вместе называются «Моистским каноном» (Мо цзин) или «Моистской диалектикой» (Мо бянь) и представляют собой формализованный текст, демонстрирующий высшие достижения древнекит. протологической методологии, полученные к III в. до Р. Х. в кругах поздних моистов или, согласно гипотезе Ху Ши (1891–1962), последователей «школы имен». Содержание данного раздела Мо-цзы, охватывающее прежде всего гносеологическую, логико-грамматическую, математическую и естественнонаучную проблематику, благодаря ее сложности и специфической форме изложения было малопонятным уже для ближайших потомков. Заключительные главы трактата, позднейшие по времени написания, посвящены более конкретным вопросам фортификации. Основа социально-этической моистской философии — аскетическое народолюбие, предполагающее безусловный примат коллективного над индивидуальным и борьбу с частным эгоизмом во имя общественного альтруизма. Интересы народа в основном сводятся к удовлетворению элементарных материальных потребностей, определяющих его поведение: «В урожайный год люди гуманны и добры, в неурожайный — негуманны и злы» (Мо-цзы. Гл. 5). С этой т. зр. традиционные формы этико-ритуальной благопристойности (ли) и музыки рассматриваются как проявления расточительства. Строго иерархичной конфуцианской гуманности (жэнь), которую моисты называли «разделяющей любовью» (бе ай), направленной только на близких, они противопоставили принцип всеобъемлющей, взаимной и равной «объединяющей любви» (цзянь ай), а конфуцианскому антиутилитаризму и антимеркантилизму, превозносившим «должную справедливость» (и) над «пользой/выгодой» (ли),— принцип «взаимной пользы/выгоды» (сян ли). Высшим гарантом и точным (как циркуль и угольник для круга и квадрата) критерием обоснованности этой позиции моисты считали деифицированное Небо (тянь), которое приносит счастье тому, кто испытывает к людям объединяющую любовь и приносит им пользу/выгоду. Выступающее в качестве универсального «образца/закона» (фа), «благодатное» (дэ) и «бескорыстное» (у сы) Небо, с их т. зр., не имея ни личностных, ни антропоморфных атрибутов, тем не менее обладает волей (чжи), помыслами (и), желаниями (юй) и одинаково любит все живое: «Небо желает жизни Поднебесной и ненавидит ее смерть, желает ее пребывания в богатстве и ненавидит ее бедность, желает ей находиться в порядке и ненавидит смуту в ней» (Там же. Гл. 26). Источником, дающим возможность судить о воле Неба, с одной стороны, признавались посредствующие между ним и людьми «нави и духи» (гуй шэнь), с их помощью «в древности совершенномудрые правители наводили порядок в Поднебесной», с другой — это также уши и глаза мн. современников. В позднем М., переориентировавшемся с теистических аргументов на логические, всеобъемлемость любви доказывалась тезисом «Любить людей не значит исключать себя», предполагающим вхождение субъекта в число «людей», а контрастная оппозиция между апологией пользы/выгоды и признанием должной справедливости, «желанной Небу» и являющейся «самым ценным в Поднебесной», снималась прямой дефиницией: «Должная справедливость есть польза/выгода».

Моисты создали организацию со строгой иерархией и с дисциплиной для борьбы за соблюдение чистоты «учения Мо» и распространения его в Поднебесной. Средством достижения этой цели они считали личный пример и убеждение правителей. Членам организации предписывался аскетический образ жизни, дабы они могли служить примером в осуществлении таких моистских принципов, как «всеобщая любовь и взаимная выгода», «экономия в расходах» и т. п. Их идеалом был легендарный совершенномудрый правитель древности Юй, не жалевший себя в многолетней борьбе с наводнением, поразившим Поднебесную. По приказу организации ее члены — ученые и фортификаторы — должны были отправляться на службу в различные гос-ва для проведения в жизнь учения М. Часть их жалованья поровну делилась между соратниками. Если правитель не следовал рекомендациям советника-моиста, тот оставлял службу. Если же член орг-ции отступал от принципов своей школы, то цзюй цзы отзывал его. Моисты обязывались соблюдать также законы взаимопомощи, следующие из принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды»: «имеющий избыток делится с другими», «сильный помогает слабым», «знающий учит незнающих».

Лит.: Древнекитайская философия. М., 1973. Т. 2. С. 66–98; Из книги «Мо-цзы» // Поэзия и проза Др. Востока. М., 1973. С. 328–330; *Graham A. C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong; L., 1978; *idem.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Ill.), 1989; *Титаренко М. Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *он же.* Влияние Мо Ди и его школы на развитие философской и общественно-полит. мысли Китая // Новое в изучении Китая. М., 1988. Ч. 2. С. 153–163; Великие мыслители Востока. М., 1998; *Фэн Ю-Лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Рубин В. А.* Личность и власть в Др. Китае. М., 1999.

МОИКО́, мц. Готская (пам. 26 марта) — см. в ст. *Готские мученики.*

МОИСЕ́Й [евр. משה *moše*^{h}; греч. Μωυσῆς, Μωσῆς, Μωϋσῆς; лат. Moyses, Moses], прав. (пам. 4 сент. и в Соборе Синайских преподобных), ветхозаветный пророк, законодатель и вождь евр. народа. М.— главное действующее лицо 4 книг *Пятикнижия* (*Исход, Левит,* Числа, *Второзаконие*).



Прор. Моисей. Икона. 3-я четв. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

Важнейшие события Пятикнижия: уход евреев из Египта, их встреча с Богом на горе Синай (Хорив), во время к-рой они заключают *завет* (договор) с Богом,— теснейшим образом связаны с М., к-рый служит посредником между евр. народом и Богом. В ВЗ эти события понимаются как рождение евр. народа и точка отсчета для всей последующей евр. истории. Через М., согласно Пятикнижию, израильтяне получают от Бога заповеди, законы и обрядовые наставления. Хотя нигде в Пятикнижии не говорится, что оно было целиком, от начала до конца, написано М., уже древнейшее евр. предание считает это само собой разумеющимся; это представление перешло в христианскую традицию, поэтому Пятикнижие нередко называют «законом Моисея» (см., напр.: Лк 2. 22) или «книгой Моисея» (Мк 12. 26). (О проблеме авторства Пятикнижия см. в ст. *Пятикнижие.*)

Имя и его этимология. Согласно Исх 2. 10, имя М. дает дочь фараона: найдя младенца в корзинке в зарослях нильского тростника, она называет его Моисей (*moše^h*), потому что, как она говорит: «Я из воды его вытащила» (*məšîṯihû*). Такая игра слов: имени *moše^h* и глагола *māšā^h* («вытаскивать из воды») — характерна для ветхозаветных сцен наречения имен, но к этимологии в строгом смысле слова отношения не имеет. Имя Моисей по своей структуре чуждо евр. ономастике. Образ егип. царевны, говорящей по-еврейски, свидетельствует о легендарном происхождении этого рассказа. Иное объяснение имени Моисей — через егип. язык — представлено у грекоязычных эллинистических евр. авторов, считавших, что греч. имя Μωυσῆς можно объяснить тем, что египтяне называют воду μωυ (некоторые рукописи содержат вариант μω — *Philo.* De vita Mos. 1. 17; *Ios. Flav.* Contr. Ap. 1. 286). Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» также истолковывает и 2-й компонент имени Μωυσῆς, утверждая, что словом εσης (в части рукописей — υσης) египтяне называют спасенных из воды (*Ios. Flav.* Antiq. II 9. 6 [228]). Мн. ученые видят в этих объяснениях легендарную этимологию позднего времени, хотя и основанную на реальном созвучии имени Моисей егип. *mw* — «вода» и *ḥsy* — «предпочитаемый, знаменитый» (см.: *Černy J.* Greek Etymology of the Name of Moses // ASAE. 1942. Vol. 41. P. 349–354; *Griffiths.* 1953. P. 225–226). Видимо, Филон Александрийский и Флавий в данном случае независимо друг от друга опирались на существовавшую в егип. диаспоре народную этимологию.



Дочь фараона находит Моисея в реке. Роспись синагоги в Дура-Европос. Ок. 250 г.

Этимология, принятая в науке со времен основоположника современной египтологии К. Р. Лепсиуса, связывает это имя с древнеегип. *ms* — «сын». Это слово является компонентом мн. древнеегип. имен, напр. Тутмос(е) («рожденный богом Тотом»), Рамос(е) («рожденный богом Ра») и т. п. Такие имена, как видно из егип. памятников, нередко сокращались до *ms* (предположительно читалось как «мосе»), теряя теофорный элемент. Так, в надписи на стеле из Абидоса (нач. XIII в. до Р. Х.) упоминается «жрец Па-сер, сын Мосе» (ANET. P. 448), в папирусе Анастаси I (кон. XIII в. до Р. Х.) — «писец Амен-ем-Опет, сын Мосе» (ANET. P. 475). Фонетические возражения против отождествления этого египетского имени с евр. *moše^h*, в частности несовпадение сибилянтов, подробно разобраны в статье Дж. Г. Гриффитса, где показана закономерность соответствия егип. *s* и евр. *š* (*Griffiths.* 1953).

В рукописях Септуагинты, НЗ и греческих авторов встречаются 2 формы имени Моисей: Μωυσῆς (вариант: Μωϋσῆς) и Μωσῆς (подробнее об этих вариантах в LXX и у дохрист. греч. историков — *Hanhart R.* Text und Textgeschichte des 2. Esrabuches. Gött., 2003. S. 64–72; в новозаветных рукописях — *Blass F., Debrunner A.* A Greek Grammar of the NT and Other Early Christian Literature. Camb., 1961. P. 21).

Форма Μωυσῆς с необычным для греч. языка дифтонгом ωυ считается более древней, она принята в критических изданиях греч. Библии и невыводима из евр. языка. Г. Теккерей полагал, что она представляет собой попытку отразить копт. произношение (*Thackeray.* 1909. P. 163; возможно, за ней стоит та самая народная этимология, к-рая будет позднее отражена у Флавия и Филона Александрийского). Р. Ханхарт делает попытку объяснить υ в имени Μωυσῆς из евр. языка: с необходимой осторожностью он допускает, что в υ можно видеть передачу евр. ו (как в גוני = > Γωυνι — Быт 46. 24); однако полное написание имени Моисей (משה) в Библии не засвидетельствовано. В результате Ханхарт также склоняется к тому, что форма Μωυσῆς возникла под влиянием традиции греч. передачи егип. собственных имен. Поскольку дифтонг ωυ чужд как койне, так и аттическому диалекту греческого, в ряде визант. рукописей появилась 3-сложная форма Μωϋσῆς.

Форма Μωσῆς вторична по отношению к Μωυσῆς, являясь ее упрощением; параллель такому развитию Теккерей видит в греч. написании имени егип. бога Тота: свойственное птолемеевскому времени написание Θωυτ/Θωυθ в рим. время сменяется формой Θωτ/Θωθ (*Thackeray.* 1909. P. 163; ср. также чередование этих форм у Евсевия Кесарийского — *Euseb.* Praep. evang. I 9. 24). Ханхарт после детального анализа греч. рукописной традиции приходит к выводу, что форма Μωσῆς появилась в результате гебраизирующих ревизий Септуагинты, как приближение к евр. звучанию имени *moše^h*.

В лат. традиции форма Moyses восходит к старолат. версии, переведенной с Септуагинты; форма Moses появляется в Вульгате в результате сверки блж. Иеронимом Стридонским латинского текста с еврейским. Слав. передача имени Моисей (Мѡѷсе́й) отражает написание этого имени в Септуагинте.

М. в Пятикнижии. *Рождение.* Повествование кн. Исход начинается с рассказа о том, как новый фараон, напуганный многочисленностью израильтян, отдает приказ всех новорожденных евр. мальчиков бросать в Нил. Спасая от смерти младенца, появившегося на свет в семье из колена Левиина, мать сначала пытает-

ся скрыть его рождение, а затем, сделав корзинку из папируса и обмазав ее битумом, оставляет корзинку с младенцем в нильском тростнике. Ее находит дочь фараона, младенец ей нравится, она усыновляет его и дает ему имя Моисей (Исх 1. 22–2. 10).

Характерной чертой мн. древних повествований и легенд является рассказ об опасности, которой буд. герой подвергается при рождении. Ближе всего к рассказу о рождении М. знаменитая псевдоавтобиография Саргона Аккадского (рус. пер.: «Я – Шаррукен, царь могучий...» // Когда Ану сотворил небо. М., 2000. С. 297–298). Согласно аккад. тексту, матерью Саргона была жрица, которой, видимо, не полагалось иметь детей. Родив мальчика, она положила его в корзинку, сплетенную из тростника, покрыла ее битумом и бросила в реку. Корзинку вытащил



Сцены из жизни прор. Моисея. Миниатюра в Библии из Сан-Паоло-фуори-ле-мура. Ок. 870 г. (аббатство Сан-Паоло-фуори-ле-мура. Fol. 52)

водонос Акки, к-рый и воспитал буд. царя. Хотя Саргон правил в XXIV в. до Р. Х., его псевдоавтобиография существует лишь в списках I тыс. до Р. Х. и может отражать более древние легенды о Саргоне (жанр псевдоавтобиографии, вложенной в уста легендарного героя или основателя династии, был достаточно популярен на древнем Ближ. Востоке). Большинство ученых (впервые, по-видимому, Х.Грессман (*Gressmann*. 1913)) считают, что рассказ кн. Исход в своих деталях прямо или опосредованно зависит от аккад. предания. О близости этих традиций может говорить и такая деталь, как обмазывание корзинки битумом: лодки в Н. Месопотамии делали из тростника, обмазанного битумом, к-рый добывали в битумных озерах близ Евфрата. Для егип. лодок не было необходимости в водонепроницаемой обмазке, т. к. в отличие от тростниковых месопотамских лодок их делали из более прочного и водонепроницаемого папируса.

О спасении М. из воды говорит дочь фараона, когда дает младенцу имя (Исх 2. 10). Это подчеркнутое неск. раз чудесное спасение М. из воды можно понимать как предвосхищение чудесного спасения израильтян в водах Чермного м. (Исх 14–15). Оба события сближаются еще и тем, что спасение М. происходит в зарослях тростника (*sûp̄*), а спасение израильтян — в «тростниковом море» (*yam sûp̄* — Исх 15. 4); наименование моря Красное (в слав. и синодальном переводах — Чермное) появляется лишь в LXX. В то же время спасение М. из воды вызывает ассоциации с рассказом о спасении человечества от Всемирного потопа (Быт 6–8), где речь идет о спасении буд. прародителей всего человечества, в Исх 2 — грядущего избавителя израильского народа. В евр. оригинале это сопоставление представлено наглядно на лексическом уровне: корзинка, в к-рую мать положила М., называется так же, как в кн. Бытие назван Ноев ковчег,— *tēḇaṯ* (егип. заимствование с первоначальным смыслом «ящик»); больше нигде в Библии это слово не встречается.

В рассказе Исх 2. 1–10 заключен глубокий символический смысл: вода в ВЗ символизирует начало (или новое начало), с разделения «нижних» и «верхних» вод начинается творение земли и ее обитателей в Быт 1. 6–10; из вод потопа спасаются в ковчеге Ной с семьей как родоначальники нового мира; из вод Нила спасается в ковчеге М.— грядущий избавитель и законодатель Израиля; через воды «тростникового моря» проходят евреи, чтобы дойти до Синая и стать «народом Божиим»; через воды Иордана они проходят, чтобы вступить во владение землей обетованной.

Бегство из Египта и возвращение в Египет. Как и в случае спасения младенца М., между событиями его жизни, к-рые изложены в первых главах кн. Исход, и событиями истории Израиля из остальной части книги существует явный параллелизм. Выросший при дворе фараона,



Прор. Моисей пасет стадо на горе Хоры. Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной. Прор. Моисей получает свиток с заповедями. Рельеф ворот базилики Санта-Сабина в Риме. 432–440 гг.

но не забывший о своем евр. происхождении, М. вступается за евреев, убивает египтянина-надсмотрщика и вынужден, спасаясь от фараона, к-рый хочет казнить его, бежать из Египта (Исх 2. 11–15). Это предвозвещает бегство евреев из Египта и их преследование фараоном. Поселившись в земле мидьянитян (на Синайском п-ове), М. берет в жены Сепфору, дочь мидьянитянского жреца Рагуила. В Исх 2. 18 и Числ 10. 29 тестя М. зовут Рагуил, а в Исх 3. 1; 4. 18; 18. 1–12 — Иофор (возможно, это отголосок 2 разных традиций, подобно чередованию названий Синай/Хорив).

Когда М. пас овец своего тестя в пустыне близ Божией горы Хорив, ему явился Господь в пламени горящего куста (см. ст. *Купина Неопалимая*). Евр. текст может быть понят двояко: Господь является М. либо в огне, либо в виде огня (ср.: явление Господа в виде огненного

столпа в Исх 13. 21 или явление Славы Господней в виде огня, полыхающего на вершине горы в Исх 24. 17). Сделав М. Своим посланцем, Господь повелевает ему, вернувшись в Египет, вывести оттуда евр. народ (Исх 3. 1 — 4. 23). Эта сцена — прямой прообраз ключевого события Пятикнижия, когда Господь в огне сходит на эту же самую гору, чтобы явиться евр. народу, заключить с ним завет и сделать Своим народом (Исх 19).

Для ВЗ характерно, что избранник Бога сначала пытается отказаться от своего избранничества (Суд 6. 15; 1 Цар 9. 21; Иер 1. 6). Точно так же и М. сначала спрашивает у Бога, кто он такой, чтобы стать Божиим посланцем, и что может он сказать израильтянам, если они ему не поверят; затем пытается отказаться от своей миссии, ссылаясь на то, что он не речист и косноязычен (Исх 3. 11, 13; 4. 1, 10, 13). Бог дает М. в помощники его брата *Аарона,* дарует М. силу творить чудеса (превращать пастушеский жезл в змия; делать собственное тело то побелевшим от проказы, то чистым от проказы; превращать воду в кровь), а также обещает М., что Он, Бог, Сам будет с ним рядом.

На вопрос М.: «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «как Ему имя?» Что сказать мне им?» (Исх 3. 13) — Бог дает 3 ответа. Первый парадоксальный: «Я есть Тот, Кто Я есть» (евр. *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* — Исх 3. 14): иными словами, Бог отказывается сообщать Свое Имя — точно так же, как ночной противник Иакова в Быт 32. 29 (ср.: Суд 13. 17–18; Исх 33. 19). Во 2-м ответе из парадоксального утверждения образовано имя — «Я есть» (евр. *'ehyeh*). В 3-м ответе («Господь, Бог... Авраама, Исаака и Бог Иакова») только что образованное имя *'ehyeh* («Я есть») заменяется подлинным Именем Бога — Господь (евр. YHWH, Яхве — Исх 3. 14). Подстановка сопровождается характерной для ВЗ игрой слов: имя Яхве созвучно (а возможно, и этимологически родственно) слову *'ehyeh* («Я есть»). В LXX слова «Я есть Тот, Кто Я есть» переведены как богословское определение: «Я — Существующий» (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Исследователи нередко видят в этом переводе влияние греч. платонической философии, в к-рой важнейшее место занимает такая категория, как «существующее» (τὸ ὄν) — Высшее Благо, источник всякого бытия. Слав. перевод (**аꙁъ є́смь сы́й**) следует за Септуагинтой, равно как и синодальный перевод (Сущий).

К этому же ряду «прообразовательных» сцен можно отнести и рассказ Исх 4. 24–26 о том, как в пустыне, по дороге в Египет, Господь ночью пришел к М. и хотел его убить. Тогда Сепфора взяла острый кремень, обрезала сыну крайнюю плоть и, коснувшись его ног, сказала: «Ты жених крови у меня». После этого Господь отступил от М. В этом рассказе многое остается неясным: напр., чьих ног коснулась Сепфора. Возможные варианты: сына, самого М. или Господа. Данный рассказ, с его архаическим колоритом, вызвал к жизни множество толкований. Отдельные его моменты (ночь, дорога, нападение Бога на Его же собственного избранника) перекликаются с др. архаичным библейским повествованием — о борьбе Иакова с Неизвестным у р. Иавок (Быт 32. 24–29). Возможно, что в этих стихах отражена альтернативная традиция о появлении обычая *обрезания*. То, что в существующем тексте Пятикнижия обряд обрезания появляется и предписывается уже в Быт 17, не может служить аргументом против такого понимания; та же двойственность традиций имеется, напр., в отношении употребления имени Господь (Яхве): с одной стороны, в кн. Бытие это имя постоянно встречается в словах Авраама, Исаака и Иакова, с др. стороны, в Исх 6. 2–3 Бог говорит, что это имя открыто лишь М., а Аврааму, Исааку и Иакову оно было неизвестно («Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогущий», а с именем Моим «Господь» не открылся им»). В структуре кн. Исход рассказ Исх 4. 24–26 прообразует кульминационный момент казней египетских — убийство всех первенцев (Исх 12. 21–29). В обоих рассказах речь идет об угрозе смерти, исходящей от Господа; отвратить ее может только кровавый знак. И в Исх 4. 25, и в Исх 12. 22 обрезание и помазание кровью, к-рое отвращает смерть, обозначается одним и тем же глаголом *higgia'* (букв.— «касаться»; ср. его ритуальные коннотации в Исх 6. 7 и Иер 1. 9). Своего рода ключ к пониманию Исх 4. 24–26 дают также и непосредственно предшествующие стихи (Исх 4. 21–23): предсказывая Исх 12. 21–29, Господь сообщает М., что убьет первенца фараона.

М. и Исход евреев из Египта. Согласно Исх 4. 27–31, М., вернувшись в Египет, встречается со старейшинами Израиля и рассказывает, что Господь послал его увести израильтян из Египта. Народ поверил и тем самым признал своим вождем М., к-рый оставался им до смерти.

Вместе с М. почти всегда находится его старший брат Аарон (Исх 7. 7), 1-й израильский священник и основатель священнической династии. Но власть священника в свою очередь подчинена высшей власти — власти закона (Торы), которую Бог дает М. Тем самым отношения М.



Сцены из жизни прор. Моисея. Миниатюра из Пятикнижия Ашбернхема. Ок. 580–620 г. (Paris. lat. Nouv. acq. 2334. Fol. 76r)

и Аарона до нек-рой степени символизируют соотношение Торы и священства. Аарон полностью подчинен М. и слушается его во всем. Некоторые поручения Бога они выполняли вместе, какие-то чудеса совершает М., какие-то — Аарон по указанию М. Иерархия отношений М. и Аарона задана словами Господа, обращенными к М.: «...ты будешь ему говорить и влагать слова Мои в уста его, а Я буду при устах твоих и при устах его и буду учить вас, что вам делать; и будет говорить он вместо тебя к народу; итак, он будет твоими устами, а ты будешь ему вместо Бога» (Исх 4. 15–16).

М. и Аарон, придя к фараону, возвещают ему божественное повеление: отпустить евреев в пустыню, чтобы они совершили там для Господа праздник (Исх 5. 1). Фараон

отказывается, несмотря на чудеса, которые совершали перед ним М. и Аарон. Господь наслал на фараона и на Египет кары («казни») (Исх 7. 8 – 11. 10), но фараон упорствовал до последнего. Чудесам М. и Аарона противостоят чудеса егип. магов, что придает происходившему оттенок состязания, к-рое закончилось полной победой М. и Аарона (Исх 8. 18; 9. 11).

За первыми чудесами М. и Аарона (Исх 7. 8–13) следуют 9 сверхъестественных «казней египетских», организованных в 3 триады. Первые 3 казни — превращение воды в кровь (Исх 7. 14–24), нашествия жаб (Исх 8. 1–15) и мошек (Исх 8. 16–19) — по велению М. совершает Аарон с помощью посоха. Егип. маги пытаются доказать, что они не хуже Аарона. Во время 3-й казни маги оказываются побежденными. Далее следуют нашествие оводов (Исх 8. 20–32), падеж скота (Исх 9. 1–7) и «воспаление с нарывами» (Исх 9. 8–12); во время этих казней чудотворный посох не играет никакой роли, а маги упоминаются лишь раз — как окончательно побежденные М. и Аароном. Следующие 3 казни — град (Исх 9. 13–35), нашествие саранчи (Исх 10. 1–20) и тьма (Исх 10. 21–29) — творит уже сам М. (в первых 2 случаях — с помощью посоха). Первая казнь внутри каждой триады начинается с предупреждения, к-рое М. делает фараону утром. Вторая казнь каждой триады также начинается с предупреждения, вероятно, когда М. приходит к фараону во дворец. Третья казнь каждой триады всегда начинается без предупреждения.

Особняком стоит 10-я казнь — смерть первенцев (Исх 11. 1 — 12. 32): Господь проходит по Египту и убивает всех первенцев, не поражает Он лишь первенцев в домах евреев, к-рые были заблаговременно помечены кровью пасхального ягненка (Исх 12. 21–29). Этот кровавый знак спасает евреев от «язвы губительной» (букв.— от «удара губителя» — *negep̄ ləmašḥîṯ* — Исх 12. 13; ср. рассказ об ангеле-губителе — *mal'āḵ hammašḥîṯ* в 2 Цар 24. 15–16). Изображение эпидемии как Божия наказания за грехи правителя — характерный топос для древнего Ближ. Востока.

В контексте повествования о смерти первенцев Господь дает израильтянам предписания о Пасхе, о празднике Пресных хлебов (опресноков)



Пророки Моисей и Аарон. Створки алтарных врат. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

и о том, что все израильские первенцы муж. пола посвящены Господу (Исх 12–13). С 12-й гл. кн. Исход в Пятикнижии начинает преобладать законодательный материал: заповеди, предписания и законы, к-рые Бог дает израильтянам через М. После 10-й казни израильтяне под предводительством М. получают, наконец, разрешение покинуть Египет вместе с семьями и со скотом; более того, египтяне сами выгоняют их (вероятно, считая евреев виновниками постигшей их эпидемии). Господь идет перед ними днем в столпе облачном (или в виде столпа облачного?), а ночью — в столпе огненном (или в виде столпа огненного — Исх 13. 20–22; ср.: Исх 14. 19–20).



Переход через Чермное море. Миниатюра из Парижской Псалтири. · 1-я пол. X в. (Paris. gr. 139. Fol. 419v)

Как только израильтяне отправились в путь, фараон изменил свое решение и пустился за ними в погоню со всей своей армией, он догнал их на берегу «тростникового моря». Здесь М. совершил еще чудо, приносящее освобождение израильтянам: он занес свой жезл над морем и оно расступилось, пропуская израильтян, а затем, вернувшись, М. уничтожил погнавшихся за евреями египтян (Исх 14–15).

Синайский завет. Дальнейшее действие в Пятикнижии разворачивается в пустыне во время 40-летнего пути израильтян под предводительством М. от «тростникового моря» (переход через него ознаменовал завершение егип. рабства) к Иордану (переход через реку ознаменует начало завоевания *земли обетованной*). Центральное место на этом пути занимает пребывание израильтян у горы Синай (оно описано в т. н. Синайской перикопе — Исх 19 — Числ 10); именно в то время израильтяне заключают завет с Господом и получают от Него важнейшие предписания в качестве условий завета. Бог заключает завет с израильтянами на той же горе, где некогда явился М. (в Исх 17. 6; 33. 6 и регулярно во Второзаконии она именуется Хорив; в Исх 19. 1–23; 24. 16; 31. 18; 34. 2, 4, 29, а также постоянно в книгах Левит и Числа — Синай). Классическая «гипотеза четырех источников» связывает наименование Синай с Яхвистом и со Священническим документом, а наименование Хорив — с Элохистом и со Второзаконием. ВЗ не содержит ясных указаний на местонахождение Синая (Хорива). Отождествление этой горы с пиком Гебель-Муса на юге Синайского п-ова возникло уже в визант. эпоху (см. в ст. *Синай*).

Господь в виде огня сходит на вершину горы (Исх 19. 18; 24. 17). Он являет евреям Славу Свою и дает им указания для дальнейшей жизни: *Десять заповедей,* законы, ритуальные правила и нравственные наставления. М. выступает как посредник между народом и Богом. Народ, боясь страшной близости Бога, сам просит его быть посредником: «И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть» (Исх 20. 18–19).

Исх 20 и Втор 5 подразумевают, что Десять заповедей Бог провозгласил вслух так, что их слышал весь народ: «Слова сии изрек Господь ко всему собранию вашему на горе из среды огня, облака и мрака громогласно» (Втор 5. 22). Однако все остальные предписания — гражданского, уголовного, нравственного и ритуального порядка, изложенные в книгах Исход—Второзаконие, Бог сообщает израильтянам уже не непосредственно, а через М.

Процедура заключения завета описана в Исх 24: М. кропит кровью тельцов построенный им жертвенник (изображающий присутствие Господа) и — после того как народ выслушал «Книгу завета» и согласился жить в соответствии с ней — народ. После заключения завета М. вместе со священниками и старейшинами Израиля восходит на гору, они видят Бога Израилева и совершают ритуальную трапезу. Затем Бог велит М. взойти на гору, чтобы получить от Бога каменные скрижали с текстом законов и заповедей.

Во время 40-дневного пребывания М. на горе Бог дал ему помимо скрижалей предписания о том, как устроить святилище (*скинию*), и о том, как служить в нем Богу (Исх 24–31). Однако вместо рассказа о строительстве скинии после заключения завета повествование неожиданно прерывается описанием нового события: израильтяне, видя, что М. не возвращается с горы, нарушают важнейшие условия завета: Аарон делает статую *золотого тельца* и израильтяне провозглашают: «вот Бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской!» (Исх 32. 1–4). Аарон объявляет, что на следующий день будет «праздник Господу»; во время этого праздника израильтяне принесли перед статуей тельца жертвы. Слова израильтян о Боге, Который вывел их из земли Египетской, и в особенности слова Аарона о «празднике Господу (Яхве)» указывают на то, что статую тельца в данном тексте надо понимать как символ Яхве либо как Его подножие. Об этом же говорит и то, что в Исх 32. 8–9 Бог обвиняет израильтян не в поклонении др. богу (что было бы нарушением 1-й заповеди), а в изготовлении статуи тельца (т. е. в нарушении 2-й заповеди).



Прор. Моисей получает скрижали. Миниатюра из Библии Мутье-Гранвваль. Ок. 840 г. (Brit. lib. Add. 10546. Fol. 25v)

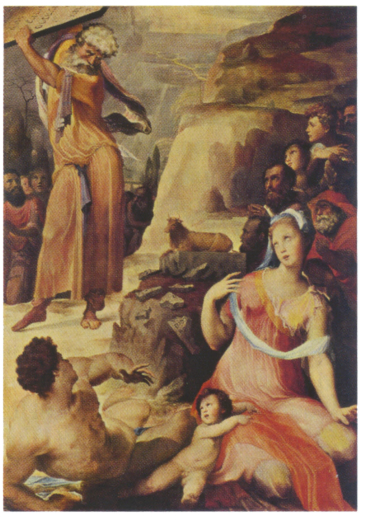
После того как израильтяне создали статую тельца, Бог решает уничтожить израильский народ за непослушание (Исх 32. 10), но М. заступился за народ, сжег статую тельца, покарал ослушников и восстановил завет с Богом. Т. о. изложенная в Исх 32–34 история о грехе израильтян, гневе Божием, заступничестве М., покаянии и прощении становится прообразом грядущей истории Израиля, где эта схема будет регулярно повторяться. Аарон, сначала поддавшийся искушению, а затем обвинивший во всем самих израильтян, выступает в этом повествовании как антипод М.



Прор. Моисей получает скрижали. Разворот с миниатюрами из Библии. XII в. (Vindob. Ser. nov. 2701. Fol. 68v, 69)

Рассказ о возобновлении завета (Исх 34) отчасти повторял рассказ о его заключении (Исх 19–24): М. вновь восходит на гору на 40 дней, вновь видит Бога, Который пишет на новых каменных скрижалях (прежние М. разбил в гневе на израильтян) те же заповеди, что были на прежних скрижалях; предписания, изложенные после повторного заключения завета (Исх 34. 17–26), частично повторяют предписания, изложенные после заключения 1-го завета (Исх 21–23).

М. в традиции — «пророк и боговидец». Согласно Исх 33. 11, «говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим», однако далее Бог говорит М.: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33. 20), М. может видеть Бога только сзади, но лицо Бога не будет ему видно (Исх 33. 23). Во Втор 34. 10 о М. сказано, что «не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу», однако в Исх 24. 10 на горе Синай Бога видят также священники и старейшины Израиля (согласно LXX, они видели место, где «стоял там Бог Израилева» — τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ).



Прор. Моисей разбивает скрижали. 1537/38 г. Худож. Д. Беккафуми (кафедральный собор в Пизе)

Сияние лица М. Когда М. сходил с горы Синай, лицо его было настолько преображено после общения с Богом, что израильтяне боялись подойти к нему (Исх 34. 29–30). В евр. тексте этих стихов упо-

треблен редкий глагол *qāran,* однокоренное ему существительное *qeren* означает «рог», а в единственном месте Библии, где этот глагол еще встречается, он употреблен в др. породе — не каль, а хифиль и значит «иметь рога» (о тельце — Пс 68. 32). Букв. прочтение слов Исх 34. 29 *kî qāran ʻôr pānāyw* — «кожа лица его имела рога» — представлено в переводе Акилы (κερατώδης), в Вульгате (cornuta esset facies sua) и в некоторых мидрашах (*Kasher R.* The Mythological Figure of Moses in Light of Some Unpublished Midrashic Fragments // JQR. 1997. Vol. 88. P. 19–42). Однако в евр. и христ. экзегетической традиции возобладало понимание этого места как «лицо его стало сиять лучами» (так уже в таргумах). Такое понимание предполагает, что под «рогом» здесь понимается «луч света» (в Библии, однако, такое переносное значение слова «рог» более не засвидетельствовано). Септуагинта дает расширительно-описательный перевод: «прославлен был вид цвета лица его» (δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ).

Выдвинутое Грессманом предположение о том, что в повествовании Исх 34 отражена память о культовой маске с рогами, к-рую носили служители культа Яхве (*Gressmann.* 1913. P. 246–251), повлияло на мн. исследователей XX в. (напр.: *Noth M.* Das zweite Buch Mose. 1968⁴. P. 220), но к концу столетия практически перестало рассматриваться всерьез в академической науке (см. обзор лит-ры XX в. по этой теме — *Dozeman Th. B.* Masking Moses and Mosaic Authority in Torah // JBL. 2000. Vol. 119. N 1. P. 21–45).

Привлечение материала соседних культур (прежде всего месопотамской) подтверждает, что видимым знаком божественного существа является исходящий от него свет (аккад. ***melammu***), причем божество может передать свет царю в момент его восшествия на престол (о связи этих свидетельств с М. см.: *Haran M.* The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography // In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström. Sheffield, 1984. P. 159–173). Однако известные изображения на камне и глине показывают, что в разных культурах Месопотамии и Передней Азии бронзового и железного века рога были



Прор. Моисей. Скульптура гробницы в Сан-Пьетро-ин-Винколи в Риме. 1513–1515 гг. Мастер Микеланджело

непременным атрибутом божества, причем обожествленные цари также подчас изображались с рогами (ср. знаменитую стелу Нарам-Сина аккадского; о том, что «рога» М. следует сопоставить с этим месопотамским материалом, см.: *Wyatt N.* «There's Such Divinity Doth Hedge a King»: Selected Essays of N. Wyatt. Aldershof, 2005. P. 209–210). Попытки соотнести образ М. в Исх 34 с аккад. ***melammu,*** с одной стороны, и с рогами как атрибутом ближневост. божества — с другой, не обязательно исключают друг друга. Можно сказать, что в культурах Передней Азии образы «сияния» и «рогов» дополняли друг друга в качестве атрибутов божественности: «...связь между концептами «рога» и «свет» была общей чертой всей интернациональной клинописной культуры Ближ. Востока нач. I тыс. до Р. Х.» (*Sanders S. L.* Old Light on Moses' Shining Face // VT. 2002. Vol. 52. N 3. P. 403). Менее убедительным кажется предложенное Г. Рендсбургом соотнесение «рогов» М. с «рогами Амона», к-рые украшают нек-рые изображения егип. фараонов (*Rendsburg G. A.* Moses as Equal to Pharaoh // Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion / Ed. G. Beckham, T. Lewis. Providence, 2006. P. 201–219).



Прор. Моисей, побиваемый камнями в Кадесе. Миниатюра из рукописи «Всемирная хроника» Рудольфа фон Эмса. 1365 г. (Старая б-ка курфюрстов, Донаушинген. Ms. 79. Fol. 74r)

Странствия по пустыне. Смерть М. Рассказ кн. Исход о странствии израильтян по пустыне до Синая (Исх 15–18) и рассказ кн. Числа о странствии после Синая (Числ 10–36) часто содержат одинаковые или сходные мотивы: напр., мотив ропота израильтян на М. за недостаток пищи (Исх 16. 1–12; Числ 11. 1–23), посланные Богом перепела (Исх 16. 13 и Числ 11. 31–33), ропот израильтян на М. в Мериве за недостаток воды и вода, хлынувшая из скалы (Исх 17. 1–7 и Числ 20. 2–11). Прямо перед началом Синайской перикопы в кн. Исход (гл. 18) идет рассказ о том, как тесть М. (Иофор) посетил его в израильском стане и затем вернулся в свою страну. Непосредственно после окончания Синайской перикопы в Числ 10. 29–32 упоминается Ховав, сын тестя М. Рагуила, к-рый намеревается, простившись с М., вернуться на родину.

Хотя важнейшие законы и предписания (в т. ч. центральные для священнической традиции культовые предписания) Бог передает израильтянам во время их пребывания у Синая (Исх 19 — Числ 10), мн. наставления и предписания представлены в Пятикнижии как данные либо во время пути через пустыню (Числ 10–36), либо у границы земли обетованной (Второзаконие).

В картину благословенного прошлого, к-рую рисуют тексты Пятикнижия, постоянно врываются сцены непослушания и ропота израильтян. Это и упреки израильтян, адресованные М. после того, как их 1-й разговор с фараоном оказался неудачным (Исх 5. 20–21); ропот израильтян при виде догоняющего их фараона (Исх 14. 11–12), в связи с недостатком пищи и воды (Исх 16–17; Числ 11, 20); эпизод с золотым тельцом

(Исх 32); упреки в адрес М. со стороны Аарона и сестры *Мариам* (Числ 12); малодушие израильтян после рассказов разведчиков о том, сколь сильны обитатели земли обетованной (Числ 14); восстание Корея, Дафана и Авирона, к-рые обращаются к М. и Аарону со словами: «Все общество, все святы, и среди их Господь! Почему же вы ставите себя выше народа Господня?» (Числ 16–17; ср.: Числ 16. 3). Возможно, эти сцены служат прообразом грядущих раздоров в истории израильского народа.

Несмотря на то что рассказы о ропоте израильтян в Числ 10–36 во многом дублируют аналогичные рассказы из Исх 15–18, между книгами Исход и Числа есть важное отличие: в Исх 15–18 (т. е. до заключения завета) Бог прощает израильтянам их ропот; в Числ 10–36 (т. е. после заключения завета) Бог гневается и строго карает их за неверие и ропот.

В Числ 14. 22–23 Бог говорит израильтянам: «...все, которые видели славу Мою и знамения Мои, сделанные Мною в Египте и в пустыне, и искушали Меня уже десять раз, и не слушали гласа Моего, не увидят земли, которую Я с клятвою обещал отцам их». Этот же мотив о том, что все израильтяне (за исключением Халева и Иисуса Навина), ушедшие вместе с М. из Египта, обречены за свое маловерие погибнуть в пустыне, звучит в ряде мест книг Второзаконие и Иисуса Навина.

Запрет М. и Аарону входить в землю обетованную в Пятикнижии объясняется по-разному. В Числ 20. 12 Бог говорит М. и Аарону: «...за то, что вы не поверили Мне, чтоб явить святость Мою пред очами сынов Израилевых, не введете вы народа сего в землю, которую Я даю ему». Однако история, рассказанная непосредственно перед этим (о том, как М. вывел для ропщущих израильтян воду из скалы — Числ 20. 2–11), не поясняет, в чем именно заключалось неверие М. и Аарона. Догадки ранних комментаторов (Бог велел М. приказать скале дать воду, а М. вместо этого ударил жезлом по скале; или М. ударил дважды, как будто одного удара жезлом было недостаточно; или М. выразил свои сомнения, обратившись к народу в Числ 20. 10) не имеют обоснований. Возможно, текст Числ 20. 12 вообще не связан непосредственно с контекстом и эта история содержит лакуны (*Gray G. B.* A Critical and Exegetical Comment. on Numbers. N. Y., 1903. P. 262). Иное объяснение дается во Втор 1. 37: Бог прогневался на М. за неверие израильтян в то, что они смогут завоевать землю обетованную; во Втор 3. 26 также говорится, что Бог гневался на М. не из-за его поступков, а из-за неверия израильтян. Нельзя, впрочем, исключить и того, что тема Божия гнева здесь вторична: М. и Аарон не фигурировали в преданиях о завоевании Палестины; данный мотив давал возможность объяснить, почему вождь и законодатель Израиля не вошел в землю обетованную (см. также: *Coats G. W.* Legendary Motifs In The Moses Death Reports // CBQ. 1977. Vol. 39. N 1. P. 34–44).

Перед смертью М. провозгласил Иисуса Навина своим преемником (Втор 31. 1–8), обратил к народу прощальное пророческое слово, связанное с грядущими судьбами Израиля (Втор 31. 14–30; 32. 45–47), воспел победную Песнь (Втор 32. 1–44) и благословил *колена Израилева* (Втор 33). М. умер в возрасте 120 лет (Втор 34. 7), перед кончиной Господь показал ему с вершины горы Нево землю обетованную (Втор 34. 1–4). Бог Сам позаботился о погребении М., и место его захоронения осталось неизвестным (Втор 34. 7). В течение 30 дней народ оплакивал своего вождя и законодателя (Втор 34. 8).

М. в других книгах Ветхого Завета. В исторических книгах ВЗ (Книги Иисуса Навина, Судей, Царств, Паралипоменон, Ездры—Неемии) имя Моисей встречается свыше 100 раз; половина примеров — в Книге Иисуса Навина, непосредственно примыкающей к Пятикнижию.

Не совсем понятно, почему имя Моисей не упомянуто в 4 Цар 22–23, где рассказывается о том, как при царе *Иосии* (640/39–609/8 гг. до Р. Х.) в Иерусалимском храме была найдена «книга закона», которую царь читал вслух всему народу; он преобразовал в соответствии с этой книгой всю религ. жизнь Иудеи, в частности празднование Пасхи (совр. библеисты считают, что в этом повествовании речь идет о кн. Второзаконие либо о ее законодательном ядре). Напротив, более поздний, но очень сходный по структуре рассказ из Неем 8, где повествуется, как книжник Ездра (V в. до Р. Х.) читал вслух народу «книгу закона», после чего иудеи изменили всю свою жизнь и, в частности, стали совершать праздник Кущей, дважды упоминает М. в связи с этой «книгой закона» (совр. библеисты считают, что речь идет о Пятикнижии в виде более или менее близком к нынешнему).



Праотец Авраам с Исааком, пророки Моисей и Самуил. Скульптура портала Шартрского собора. XIII в.

В пророческих книгах имя Моисей встречается всего 5 раз (Мих 6. 4; Иер 15. 1; Ис 63. 11–12; Мал 4. 4; Дан 9. 11–13), а в Книге прор. Осии он, очевидно, не называется по имени: «Чрез пророка вывел Господь Израиля из Египта, и чрез пророка Он охранял его» (Ос 12. 13). Пророчество Мих 6. 3–5 уникально в том отношении, что этот текст, входящий в книгу пророка VIII в. до Р. Х., предполагает уже сложившийся комплекс повествований об Исходе, а также о странствиях по равнинам *Моава*, о Валаке, царе моавитском, и *Валааме*, сыне Веора (Числ 22–24). Нек-рые комментаторы (напр.: *Mays J. L.* Micah: A Comment. Phil., 1976) приводят аргументы в пользу послепленной датировки этого места, другие считают, что нет оснований отказывать этим стихам в подлинности (*Smith R. L.* Micah-Malachi. Waco (Tex.)., 1984). Слова из Иер 15. 1 «И сказал мне Господь: хотя бы предстали пред лицо Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему» датируются кануном гибели иудейского царства. Пророчество Ис 63. 11–12 обычно трактуется как текст т. н. Тритоисаии и относится к послепленному периоду. Этим же периодом да-

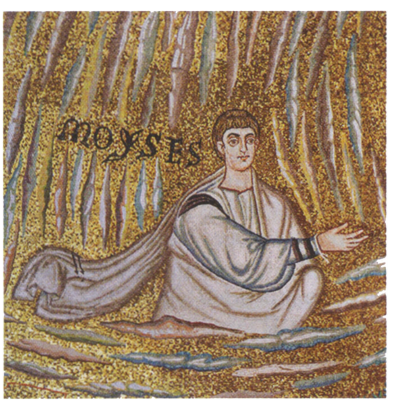
тируют и упоминания «закона Моисеева» в Мал 4. 4 и в Дан 9. 11–13.

В Псалтири М. упоминается 8 раз (Пс 76. 21; 89. 1; 98. 6; 102. 7; 104. 26; 105. 16, 23, 32), в т. ч. один раз, в Пс 89. 1,— в качестве автора. Существенно, что все эти упоминания приходятся на 3-ю и 4-ю части Псалтири (по евр. делению Псалтири на 5 частей) и отсутствуют в тех частях, к-рые считаются наиболее древними (1-я и 2-я) (см. в ст. *Псалтирь*).

М. Г. Селезнёв

Образ М. в эллинистическом и раввинистическом иудаизме. В эллинистический период образ М. становится одним из центральных как для языческой традиции, начавшей проявлять к евр. религии небывалый прежде интерес, так и для иудаизма. Знакомство с Септуагинтой, рост иудейской диаспоры, взаимопроникновение евр. и греч. культур стали факторами, заставившими греч. и рим. авторов обратиться к евр. истории. Они же подтолкнули и евр. историков к написанию сочинений, целью которых было развеять ставшие популярными мифы. Поскольку иудаизм — во многом религия закона, главным героем евр. истории становится законодатель М.: символ учения, идеальный его представитель, величайший из лидеров общины, философ, пророк, мудрец, царь и священник.

У греческих и римских еврейских и нееврейских авторов. Нек-рые эллинистические авторы, писавшие о евр. истории, видимо, были знако-



Прор. Моисей. Фрагмент композиции «Преображение» в апсиде ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне. Сер. VI в.

мы с Библией, другие использовали в основном распространенные предрассудки и суеверия. Стремясь прояснить существующие сюжеты, оставшиеся за рамками библейского повествования, историки создавали новые, к-рые впосл. прочно вошли в традицию. Рассказы евр. авторов, писавших по-гречески, часто соотносятся с преданиями нееврейских авторов и вступают с ними в диалог.

У наиболее ранних историков (IV–III вв. до Р. Х.) Бероса (*Штерн.* 1997. Т. 1. С. 55–61), Манефона (Там же. С. 62–86) и Гекатея Абдерского (Там же. С. 20–44) М. предстает прежде всего в образе иудейского законодателя, составившего для евреев книгу закона. Гекатей рассказывает о М. с большим почтением, несмотря на то что для него М. всего лишь «глава чужеродцев», изгнанных из Египта по причине мора. М. в его «Истории Египта» — мужественный мудрец, пришедший в Иудею, где он основал Иерусалим, построил храм, установил культ, законы, учредил гос. устройство, разделив народ на колена. Он ставит М. в один ряд с Данаем, царем Аргоса, и Кадмом, основателем Фив и создателем греч. алфавита. Т. о., он перемещает М. из истории в мифологию, придавая ему небывало большой вес в традиции.

Описание Манефона (или Псевдо-Манефона, чьи тексты сохр. в сочинении Иосифа Флавия (*Ios. Flav.* Contr Ap. 1. 250)) гораздо более тенденциозное. У него М.— вождь прокаженных, изгнанных из Египта. Вместе с тем Манефон называет М. Осарсифом — гелиопольским жрецом храма Осириса, строившим храмы солнца. Упоминание это очень значимо, поскольку, с т. зр. египтянина Манефона, егип. жрецы обладали эзотерическим знанием и именно его М. положил в основу созданного им закона. В последующей традиции подобное двойственное отношение к М., как к изгнаннику-философу, мудрецу — вождю прокаженных, становится общим местом.

Евр. эллинизированные историки повторяют те же предания о М., опуская его негативные черты и сильно преувеличивая положительные. Наиболее строго следует за библейским, наєколько можно судить по фрагментарно сохранившемуся тексту, рассказ *Деметрия Хронографа* (посл. четв. III в. до Р. Х.), в к-ром приводится хронология жизни М. и его жены Сепфоры (OTP. Vol. 2. P. 843–854). Но уже в сочинении Евполема (II в. до Р. Х.) «О царях иудейских» (Ibid. P. 862–879) обнаруживаются примеры «дополненной истории». Полностью опуская историю жизни М., Евполем изображает его как древнейшего из мудрецов, создателя не только евр. закона, но и *алфавита*, который впосл. переняли финикийцы и греки. Еще ярче образ М., отца цивилизации, представлен у *Артапана*, евр. историка III–II вв. до Р. Х. (Ibid. P. 889–903). У него М.— учитель Орфея. Идея основана на созвучии имен Моисей и Мусей (легендарный учитель или ученик Орфея). М. научил людей делать лодки, оружие, строить из камня, разделил Египет на номы и, самое главное, открыл философию. Опровергая рассказы Манефона, Артапан писал, что М. не просто не запрещал людям поклоняться животным, но установил египетские культы, что М. со своими людьми не только не вторгся в Египет, но и удержал от вторжения своего тестя Рагуила.

Артапану вторит евр. историк Аристовул (II в. (?) до Р. Х.), фрагменты сочинений к-рого сохранились в «Евангельском приуготовлении» Евсевия Кесарийского (OTP. Vol. 2. P. 831–842). Согласно Аристовулу, М. обладал сакральным знанием божественных слов, посредством которых был сотворен мир и которые стали основой составленного им закона. В этом своем знании он предвосхитил великих Орфея, Пифагора, Сократа и Платона, которые лишь повторяют учение М., изложенное в его книге: вся греч. философия вторична по отношению к Библии.

Среди историко-философских сочинений особое место занимает поэтический текст — драма «Изведение» («Исход»), написанная *Иезекиилем Трагиком* во II в. до Р. Х. Автора трагедии волнует не столько величие М. как философа, сколько коллизия его жизни: взаимоотношения с Сепфорой, с тестем Рагуилом (Иофором), со своим народом, с египтянами и Богом. Рассказ Иезекииля достаточно точно следует за текстом Септуагинты, несколько приукрашивая его, делая привычным и увлекательным для греческого слуха.

В «Книге библейских древностей», приписываемой Филону Александрийскому, но написанной, очевидно, не им (книга датируется I в. до Р. Х.), пересказана библейская история, в к-рой 11 глав из 64 занимает история жизни М., представленного законодателем и заступником. Даже

в прощальной речи (*Ps.-Philo.* Bibl. Antiq. 19) М., как великий пророк, предсказывает будущее отступничество и наказание Израиля, но тут же заступается за народ, напоминая Богу о любви к Его детям, воплощением к-рой стало служение М. Бог в ответ делает М. вечным заступником Израиля, а в качестве знака завета забирает Себе посох М., чтобы, глядя на него, вспоминать об обещании быть снисходительным (Ibid. 19. 11). Здесь же говорится о том, что Бог Сам хоронит М., а ангелы оплакивают смерть пророка.

Новый всплеск интереса у греков и римлян к истории иудеев в целом и к образу М. в частности связан с захватом Иерусалима Помпеем в 63 г. до Р. Х., когда историки с новой силой начали повторять уже сказанное, добавляя к образу новые детали.

Так, *Александр Полиистор,* греч. историк I в. до Р. Х. (*Штерн.* 1997. Т. 1. С. 157–164), со ссылкой на Иезекииля Трагика, Деметрия Хронографа и Евполема кратко пересказывает неск. сюжетов из жизни М., опуская детали, компрометирующие египтян: напр., почему именно М. оказался «выброшенным в болото». В соч. «О Риме», практически полностью утраченном, Александр Полиистор излагает уникальную версию возникновения евр. закона: он был составлен не М., а женщиной по имени Моссо. Возможно, подобная подмена была отчасти связана с желанием скомпрометировать закон М. или была основана на предании о Нуме Помпилии, получившем вдохновение к созданию законов от музы, нимфы Эгерии (*Feldman.* 2007. P. 4).

На рубеже эр М. появляется в сочинениях историков чаще. У Помпея Трога (*Штерн.* 1997. Т. 1. С. 334–345) он оказывается сыном *Иосифа* Прекрасного, столь же прекрасным и мудрым, как и его отец, и отцом Аарона-священника. Будучи изгнанным во время мора, М. унес с собой святыни египтян.

Страбон в «Географии» (*Strabo.* Geogr. XVI 2. 35–37; см.: *Штерн.* 1997. Т. 1. С. 262–317) пишет о М. как о жреце из Н. Египта, переселившемся в Иудею. Он одобряет М. за то, что тот осуждал зооморфные культы египтян и антропоморфные культы греков, учил, что культ подлинного Бога должен быть без изображений, а адепты его должны вести воздержанную и добродетельную жизнь. В отличие от др. историков Страбон ничего не написал о болезнях и об изгнании из Египта. По его мнению, М. собрал разумных людей и увел их в Иудею, где потом построили *Иерусалим,* создал гос-во, учредив в нем культ и законы.

По мере усиления антиевр. настроений изложение истории иудеев у греко-римских, особенно александрийских, авторов становится все более негативным. Снова вспоминается миф о прокаженных и чесоточных изгнанниках из Египта, к-рых М. научил вредить окружавшим их народам, разрушать храмы (Лисимах; *Штерн.* 1997. Т. 1. С. 383–417), нести племенам гибель (Квинтилиан; Там же. С. 511–513). Даже те, кто пишут именно о философском учении М., критикуют его как вредное и нелепое суеверие (Цельс Философ; Там же. 2002. Т. 2(1). С. 213–385). Наиболее уважительный анализ философских идей М., таких, какими они виделись грекам, можно обнаружить у Галена (129–199 гг. по Р. Х.) (Там же. С. 286–308). Для него М.— философ, создавший философское учение о *демиурге,* согласно к-рому Бог, движущая первопричина, не подчинен физическим законам, как полагал Платон, но творит мир исключительно волеизъявлением. Учение это, отмечает Гален, не имеет основания, но у него много последователей.

В целом все эти описания практически не связаны с предшествующей библейской традицией. Даже когда авторы обсуждают библейские сюжеты, как, напр., исход из Египта или установление закона, они создают образ М. как философа, царя-священника, понятный эллинам, но совершенно чуждый библейскому сознанию.

В сочинениях Филона Александрийского. Высокообразованный иудей, превосходно знакомый с греческой философией, Филон Александрийский (20–40-е гг. до Р. Х.— 40-е гг. по Р. Х.) написал ряд апологетических сочинений, цель к-рых — опровергнуть предрассудки, касавшиеся иудаизма, к-рые были распространены в грекоязычном мире, и представить иудаизм высокой философско-религ. системой, а М.— царем-философом. Филон пишет 2-частное соч. «О жизни Моисея». В нем практически отсутствует полемика, но излагаются основные принципы иудаизма через призму жизни М. Первая часть посвящена детству и образованию М., усыновленного егип. принца, ставшего впосл. царем евреев. Следуя за библейским повествованием, Филон добавляет к нему детали, возвеличивающие М.: рождение от «благороднейших в своем поколении родителей» (*Philo.* De vita Mos. 1. 7), прекрасная внешность и добродетельный нрав (Ibid. 1. 9), царское разностороннее образование, полученное при егип. дворе, основой к-рого была философия (Ibid. 1. 18–24), его способность отличать истину от лжи и полубожественный разум (Ibid. 1. 27). Даже в юные годы М. предпочитал созерцание и размышления веселым играм и состязаниям со сверстниками (Ibid. 1. 20). Во 2-й части трактата М. прославляется как идеальный правитель, законодатель, священник и пророк.

В сочинениях «О сотворении мира» (*Idem.* De opif. 1–3, 71) и «О перемене имен» (*Idem.* De mut. nom. 223) М. изображен как разум в его чистой форме, верный отпечаток божественного образа, совершенный философ, чье учение имеет божественное происхождение, соединяет теоретическое и практическое знания, облечено в форму закона и становится источником высшей истины для всех последующих философов, прежде всего *Гераклита* и *Платона* (*Idem.* Quis rer. div. 207–212).

Не менее впечатляющей, чем жизнь, была и смерть М.: он не умер, а был вознесен на небеса для того, чтобы предстоять пред Богом (*Idem.* De sacrificiis Abelis et Caini. 8). Вознесение М., как и восхождение на Синай, было переходом от смертности к бессмертию, во время к-рого его душа и тело стали единым разумом, чистым, как сияние солнца (*Idem.* De vita Mos. 2. 288–291).

В сочинениях Иосифа Флавия. В отличие от Филона Александрийского *Иосиф Флавий* (37 или 39–100 гг. по Р. Х.), рассказывая о М. в сочинениях «Иудейские древности» и «Против Апиона», старается не столько возвеличить М., сколько опровергнуть распространенные в греч. истории предрассудки, а также примирить противоречивые сведения о М., которые можно обнаружить в евр. традиции. Как и Филон, Флавий подчеркивает благородное происхождение М. (*Ios. Flav.* Antiq. II 9. 3), но в его изложении история о рождении и детстве М.



Прор. Моисей со скрижалями. Роспись баптистерия собора первомч. Стефана в Конкордии-Саджиттарии, Венето. Кон. XI в.

щедро дополняется сведениями, почерпнутыми из раввинистической письменности. Напр., в историю вводятся сны Амрама, отца М., и Мариам, сестры М., о великом будущем ребенка, об опасностях, ему грозящих, и о чудесном избавлении (Ibidem). Флавий говорит о необычайно быстром взрослении М., о его исключительной красоте (Ibid. 9. 6). Следуя за мидрашами, Флавий рассказывает о том, как маленький М. бросил на землю венец фараона (Ibid. 9. 7), подтвердив свое предназначение. Прежде всего М. проявляет себя как талантливый военачальник, избавив Египет от эфиоп. вторжения (Ibid. II 10). Далее Флавий неоднократно подчеркивает качества лидера у М., даже за счет преуменьшения заслуг Аарона, брата М., практически отсутствующего в повествовании. Для Флавия М. прежде всего великий пророк, «такого другого не было, так что, когда он говорил, казалось, будто его устами вещает Сам Бог» (Ibid. IV 8. 49). В отличие от Филона, к-рый изображает М. первосвященником (*Philo.* Quis rer. div. 182), Флавий подчеркивает принадлежность первосвященства Аарону, но и М. служит в скинии: приносит жертвы (*Ios. Flav.* Antiq. III 8. 6). Флавий также никогда не называет М. царем Израиля, хотя по сути М. выполняет все царские функции: командует войсками, возглавляет совет старейшин, подобно Соломону, приносит жертвы, судит людей и правит ими, «руководит судьбами своего народа» (Ibid. IV 8. 49). Для иудея Флавия М. в первую очередь законодатель, проводник божественного закона (Ibid. III 5). Именно благодаря М. закон становится главным для иудеев, а созданное им гос-во — теократией (*Idem.* Contr. Ap. 2. 16). Закон — основа философии. Именно Флавий называет М. «человеком святым» (*Idem.* Antiq. III 7. 7), хотя в целом он очень старается показать, что М. был идеальным, но всего лишь человеком, а всеми чудесами, благословениями и законами евреи, а вслед за ними и все человечество, обязаны исключительно Богу. Именно потому Иосиф пишет о том, что смерть М. оплакивал весь народ, но обходит молчанием вопрос о его божественном погребении.

В текстах Кумрана. Для авторов текстов Кумрана, считавших, что их община создана ради того, чтобы Израиль мог «вернуться к Учению Моисея всем сердцем и всей душой» (CD 15. 9, 12; 1QS 5. 8), М. был прежде всего законодателем, явившим миру Тору, посредником между Богом и людьми. Несмотря на то что во время дарования закона Бог «говорил со всем собранием Израиля лицом к лицу, как человек говорит с ближним своим», именно М., «человек Божий, был с Богом в облаке, и облако покрывало его... и Он освятил его и говорил, словно ангел, через уста его» (4Q 377 fr. 1 col.ii 2, 7–12). М. «познал Всевышнего и узрел Всемогущего, и голос его слышен в совете Всевышнего» (4Q 378 fr. 26. 1–6). М.— идеальный пророк прошлого, подобный к-рому, согласно Втор 18. 1–19, придет снова только в эсхатологические времена (4Q 175; 1QS 9. 11).

М. появляется в ряде текстов б-ки Кумрана, что дает основание говорить о «Моисеевом цикле», подобном «циклу Даниила» или «циклу Еноха», распространенному в кругу кумранитов. Достаточно большую группу представляют собой «переработанные» библейские тексты. Но когда речь в них заходит о М., в большинстве своем они лишь следуют за текстом Пятикнижия, дополняя его очень незначительными деталями. Таковы, напр., такие тексты, как «Переработанное Пятикнижие» (4Q158, 364–367), «Псевдо-Моисей» (4Q385a, 387a, 388–390), «Апокриф Моисея» (2Q21), «Рассказ об Исходе» (4Q374). В отличие от раввинистической традиции и сочинений эллинизированных евр. историков, где образ М. подробно описан и жизнь его обогащается чудесными подробностями, в текстах Кумрана, как и в Храмовом свитке (11Q19), личность М. практически незаметна. Авторы, словно намеренно, исключают М. из повествования, чтобы подчеркнуть, что закон общине дает именно Бог, а не тот, через кого этот закон был дан, что самое главное в истории — следовать этому закону. Хотя в тексте, названном «Слова Моисея» (1Q22) и представляющем собой переработанную прощальную речь М. из Второзакония, рассказывается о том, что вместе с М. на гору Синай восходят свящ. Елеазар и Иисус Навин, воспринявшие от него лидерские и пророческие способности (1Q22 1. 2–3, 11–12). Возможно, отношение к М. авторов псевдобиблейских текстов из Кумрана (см. в ст. *Кумранская община*) складывается в противовес той части раввинистической традиции, к-рая стремилась возвеличить и обожествить М.

В небиблейских текстах из Кумрана, прежде всего эсхатологических и литургических, образ М. преломляется несколько иначе. Считая себя членами общины возобновленного завета, авторы текстов видели в лидере общины, Праведном наставнике, нового М.— законодателя, ведущего свой народ через пустыню к новому царству праведности и закона. Благодарственные гимны (1QH), автором к-рых мог быть сам Праведный наставник (*Sukenik.* 1955. P. 39), являют удивительный портрет лидера: он представлен и как источник закона, и как источник вод и сам он словно наполнен водой (1QH 8). Очевидно, что за этим образом стоит гимн М. из Втор 32. 2: «Польется как дождь учение мое, как роса речь моя, как мелкий дождь на зелень, как ливень на траву». Но если в устах М. дождю уподоблено учение, то, по словам автора гимна, он сам и есть «источник вод, струящихся в пустыне, родник в земле сухой» (1QH 8. 4). Подобное ви́дение близко к новозаветному, уподобляющему Иисуса Христа источнику вод и новому М.

В апокрифах. В текстах, написанных на рубеже эр, оставшихся за рамками евр. канона, образ М. достаточно традиционен, хотя и обретает нек-рые черты, не столь явно выделявшиеся авторами прежде.

Так, во 2-й Книге Ездры (1. 6; 9. 39) не весь Израиль получает закон через М. Эта идея несколько диссонирует с библейской, согласно к-рой Бог обращается к Израилю или левитам через М. Но здесь именно он получает закон от Бога и, передавая людям, утверждает его своей властью. Та же идея присутствует во 2-й Маккавейской книге, в которой имя М. появляется, только когда речь идет о законе, и связь «Моисей — закон» придает закону дополнительный вес. М. становится «парадигмой» для всех буд. пророков и вождей. Даже облачная теофания при освящении Первого храма, в библейской традиции связанная с именем Соломона, здесь прочно соединяется с молитвой и жертвоприношением, совершёнными М. И Соломон, и позже Иеремия лишь подобия М., следующие его наставлениям (2 Макк 2. 1–12). Закон М. отождествляется с Премудростью, бывшей от начала мира (Сир 24). В какой-то мере М. превращается в идеального носителя этой Премудрости: он знает не только закон, но и все аспекты земного и божественного миров. В «Книге Юбилеев» (II в. до Р. Х.) это знание открывает ему «Ангел Лика», а во 2-м «Апокалипсисе Варуха» (нач. II в. по Р. Х.) — Сам Всевышний (гл. 59). Наиболее полно этот образ М. представлен в «Завещании Моисея» (другое название — «Вознесение Моисея»), апокрифическом апокалипсисе I в. по Р. Х. Как Премудрость, Бог «измышляет и изобретает» М. от «начала мира», чтобы тот стал судьей завета (гл. 1). Знания и праведность его столь велики, что земля не может вместить его после смерти, и нет достойных людей для того, чтобы совершить погребение (гл. 11). Здесь же высказана еще одна, очень важная для апокрифической традиции, мысль о том, что М.— заступник, к-рому изначально предназначено молиться за грехи Израиля, и только его заступничеству Израиль обязан своим существованием (гл. 12). Похоже, что на каком-то этапе в сознании авторов апокрифических апокалипсисов образ М. соединяется с образом *Мессии* (*Vermès.* 1963. S. 78).

Раввинистическая традиция, со свойственным ей вниманием к лакунам в библейском сюжете, стремится наполнить историю М. как можно бóльшим числом подробностей. При этом законоучители решают непростую задачу: изобразить М. величайшим из пророков, стоящим прежде патриархов, жизнь которого сопровождали чудеса, но вместе с тем показать, что он все-таки был именно человеком и любое обожествление его недопустимо.

Согласно мидрашам (Эйха рабба 36. 4), ради М. творится мир, при этом вода не благословляется, потому что именно из-за нее впосл. страдал М. (Берешит рабба 4. 8). М.— потомок Ноя, и ради того, чтобы когда-то от него произошел М., Ной спасен от потопа (Берешит рабба 26. 15). Рассказ о рождении М. становится «рассказом о рождении героя» (Вавилонский Талмуд. Сота 11a — 12a): зачатию и рождению М. предшествуют чудесные предсказания, М. рождается обрезанным (хотя в Пиркей де р. Элиезер 48 говорится о том, что М., подобно всем людям, был обрезан на 8-й день), чудесное сияние озаряет дом с его рождением. Едва появившись на свет, М. сразу может ходить и говорить.

М. исключительно красив, и именно потому, пораженная этой красотой, его забирает на воспитание дочь фараона. Едва взяв младенца на руки, она исцеляется от проказы, поскольку с ним пребывает *Шехина* (Шмот рабба 1. 27–28). Ее егип. няньки, советовавшие ей не брать младенца, поражены божественным гневом (Вавилонский Талмуд. Сота 12б). Ядро «придворного цикла» — история о венце фараона, изложенная гораздо более подробно, чем у Иосифа Флавия (Шмот рабба 1. 32). История об убийстве египтянина (Исх 2. 12) обретает в мидраше новую форму. М. не виноват в убийстве, поскольку лишь вершил Божию волю: египтянин надругался над евр. женщиной, а потому заслуживал смерти (Шмот рабба 1. 33). В средневек. традиции сюжет становится еще более чудесным: разгневанный фараон приказывает казнить М., но арх. *Михаил* принимает облик палача, а палачу придает облик М. и убивает его. М. же благополучно покидает Египет (Дибрей ха ямим ле Моше рабйну: *Jellinek A.* Bet Ha-Midrash. Jerus., 1967[3]. Vol. 2. P. 1–11, здесь: P. 5). Подобного рода подробностей много в истории странствий М., в рассказах о его призвании вести за собой евреев и о выходе их из Египта (Шмот рабба; Вавилонский Талмуд. Сота 13a).

История о получении закона вызывала у раввинов споры: нек-рые считали, что М. восходил на небеса, беседовал там со Всевышним и с ангелами, изучал Тору, *Мишну* и секреты мироздания (Вавилонский Талмуд. Йома 4; Шаббат 88b — 89a; Бава Меция 87b; Недарим 35a); другие полагали, что никакого восхождения не было и М. просто получил закон на Синае (Сукка 5a). Как и авторы текстов, не вошедших в евр. канон, законоучители считали, что закон был дан только М. и его потомкам, но тот в свою очередь из милосердия дал закон всему Израилю (Недарим 38a). По др. версии Сам Бог дал Израилю закон только ради М. (Шмот рабба 47. 14). Но М. не просто отдает людям закон, он искупает грехи Израиля, отказываясь от собственной славы и даже «предоставляя себя на смерть за них» (Вавилонский Талмуд. Берахот 32a). Как и в апокрифической, в раввинистической традиции М. связан с Премудростью, он «отец всякой мудрости» (Мегила 13a), мудрость его превосходит мудрость Великого синедриона (Санхедрин 16b). В то же время М. по-человечески слаб: он из тщеславия просит дать его потомкам священство и царскую власть, но получает отказ (Шмот рабба 2. 6), он боится смерти и просит позволения войти в землю обетованную и опять получает отказ (Дварим рабба 6. 11). В этом контексте фигура М. видится даже трагичной. Стремление умалить достоинства М., возможно, двигало и составителями Пасхальной аггады. В главном литургическом тексте одного из 3 главных праздников литургического года, напрямую связанного с Исходом из Египта, имя М. упомянуто лишь единожды — в цитате из Писания.

Стремление возвеличить М. и в то же время подчеркнуть его человеческую природу особенно явно проступает в преданиях о его смерти. С одной стороны, в Талмуде написано, что М. вовсе не умер, поскольку сбежал от ангела смерти (Вавилонский Талмуд. Сота 13б), а в мидраше Сифре на Второзаконие (305) — о том, как он сокрылся в облаке. С др. стороны, есть целый ряд текстов, в к-рых говорится, что Бог, поцеловав его, лишь забрал его душу, а тело его осталось, было оплакано и погребено на территории колена *Гада* (Вавилонский Талмуд. Бава Батра 17a). Более того, голос с небес засвидетельствовал его смерть (Сота 13b).

С. В. Бабкина

М. и событие Исхода евреев из Египта в библейской критике XIX–XX вв. Согласно 3 Цар 6. 1, Соломон начал строить Иерусалимский храм в 480-й год после ухода евреев из Египта. Если понимать буквально эту дату, а также повествования Пятикнижия и девтерономической истории (см. в ст. *Исторические книги*), то уход евреев из Египта относится примерно к 1450 г. до Р. Х., завоевание Ханаана Иисусом Навином — к кон. XV — нач. XIV в. до Р. Х., а эпоха Судей занимает период XIV–XI вв. до Р. Х. Однако такая картина израильской истории вступает в противоречие с тем, что известно об истории древнего Ближ. Востока того времени из егип. текстов того периода и по данным совр. археологии. Дискуссия по вопросу не имеет завершения; аргументация сторонников ранней датировки события Исхода может быть представлена следующим образом (о научных спорах по вопросу о датировке Исхода см. в ст. *Исход*).

2-я пол. XV и 1-я пол. XIV в. до Р. Х.— время наивысшего расцвета Египетского Нового Царства (18-я династия; фараоны Тутмос III, Аменхотеп II, Тутмос IV, Аменхотеп III). Егип. войска движутся на север через Палестину, они подчиняют себе не только ее, но и Финикию и Сирию, достигая Евфрата. После походов Тутмоса III все палестинские царьки платят египтянам дань, ни один из них не решается открыто им противиться. Власть Египта над Азией слабеет при Аменхотепе IV (Эхнатоне) и его преемниках во 2-й пол. XIV в. до Р. Х. Затем наступает новый период могущества Египта в Азии, он совпадает почти с 70-летним (1279–1212 или 1300/1290–1224 гг. до Р. Х.) правлением Рамсеса II (19-я династия); по Юж. Сирии проходит граница Египетского и Хеттского царства, но Палестина остается под властью египтян. В кон. XIII — нач. XII в. до Р. Х. Египет переживает упадок, и только при Рамсесе III (ок. 1190–1159 гг. до Р. Х.; 20-я династия) егип. присутствие временно сохраняется на юге Палестины и в Беф-Сане (Бейт-Шеане), где стоит егип. гарнизон.

От периода егип. господства в Азии (XV–XIII вв. до Р. Х.) сохранились многочисленные егип. документы, связанные с Палестиной. Они не содержат упоминаний о народе, к-рый, согласно Книге Иисуса Навина, по-



Прор. Моисей.
Эмаль Пала д'Оро (Золотого алтаря).
Кон. X — нач. XII в.
(собор Сан-Марко в Венеции)

корил всю Палестину, включая такие важнейшие ее города, как Асор (Хацор) и Лахиш. Этноним Израиль встречается в егип. текстах один раз — на стеле фараона Мернептаха (ок. 1212–1202 или 1224–1214 гг. до Р. Х.). Кроме того, в Книгах Иисуса Навина и Судей при перечислении многочисленных врагов, с к-рыми Израиль сталкивается в Палестине, не упоминаются египтяне, что также было бы невозможно, если бы эти книги описывали историю Палестины в XV–XIII вв. до Р. Х.

Ввиду того что истории, изложенные в Книгах Иисуса Навина и Судей и древнеегип. текстах XV–XIII вв. до Р. Х., несовместимы друг с другом, историками была предложена иная датировка описанных в Библии событий, а именно что гонения на израильтян в Египте приходятся на эпоху Рамсеса II, а появление израильтян в Палестине — на эпоху Мернептаха. Такая датировка позволяет связать упоминание Исх 1. 11 о том, что израильтяне построили для фараона города Пифом и Рамсес, с основанием новой столицы Египта — города Пер-Рамсес (Дом Рамсеса) Рамсесом II (до него города с таким названием в Египте неизв.). Эта датировка позволяет также соотнести появление израильтян в Палестине с 1-м их упоминанием в егип. документах («Израильская» стела Мернептаха, в надписи на к-рой он хвастается, что «Израиль опустошен, его семени нет»; судя по контексту, Израиль здесь — народ, живущий в Палестине). Сокращение, а затем и исчезновение егип. присутствия в Палестине в кон. XIII в. до Р. Х. могут объяснить как отсутствие дальнейших упоминаний об Израиле в егип. документах, так и отсутствие упоминаний о египтянах в Книгах Иисуса Навина и Судей. Если принять эту датировку, то время жизни М. приходится на XIII в. до Р. Х. В целом в библеистике последнего столетия преобладает именно такая датировка жизни М. и события Исхода; ее широкая популяризация связана с именем У. Ф. *Олбрайта* (*Albright W. F.* Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine // BASOR. 1935. N 58. P. 10–18; *Idem.* Further Light on the History of Israel from Lachish and Megiddo // Ibid. 1937. N 68. P. 22–26; *Idem.* The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology // Ibid. 1939. N 74. P. 11–23; применительно к биографии М.: *Albright.* 1976).

Отнесение события Исхода к XIII в. до Р. Х. отнюдь не снимает всех противоречий библейского рассказа с данными египтологии и археологии. В частности, результаты раскопок ряда городов, о завоевании к-рых говорится в Книге Иисуса Навина (Иерихон, Гай), интерпретируются т. о., что данные города в то время, по-видимому, либо не существовали, либо были неукрепленными поселениями. Сторонники датировки Исхода евреев из Египта в XIII в. до Р. Х. вынуждены считать мн. детали библейского повествования условными (напр., 480 лет, прошедших от Исхода до начала строительства храма Соломонова в X в. до Р. Х.) либо гиперболизированными (напр., картина практически полного завоевания всей Палестины Иисусом Навином в ходе 2 молниеносных кампаний).

Мн. научные школы, сложившиеся в рамках историко-критического подхода, не считают возможным рассматривать повествования Пятикнижия и Книги Иисуса Навина как отражение реальных исторических событий II тыс. до Р. Х. Эти тексты понимаются как религиозно-лит. произведения I тыс. до Р. Х., цель которых заключается в том,



Исход из Египта. Прор. Моисей получает скрижали завета. Роспись церкви аббатства Сен-Савен-сюр-Гартамп, Франция. Нач. XII в.

чтобы, с одной стороны, дать идеализированное описание того, как должно быть устроено израильское общество, а с другой — поместить в прошлое аллегории внутриизраильских конфликтов I тыс. до Р. Х. При таком подходе повествование кн. Исход о М. и о том, как Господь вывел евреев из Египта, привел их на гору Синай и, заключив с ними завет, сделал «Своим народом», символически задает главные ценностные ориентиры еврейской религии и культуры; рассказ о смерти егип. первенцев и о чудесном переходе евреев через Чермное м. обосновывает празднование Пасхи; повествование кн. Исход о расторжении и повторном заключении завета Бога с израильтянами является прообразом схемы «грех — разрыв с Богом — покаяние — восстановление отношений с Богом», к-рая лежит в основе библейского понимания истории Израиля. Рассказы Пятикнижия о Скинии в пустыне создают идеал религиозной и богослужебной жизни, а рассказы Книги Иисуса Навина — идеал политического триумфа евреев над врагами.

Отношение к возможности реконструкции жизни «исторического Моисея» варьирует при таком подходе от сдержанно оптимистического (*Coats.* 1988) до резко скептического (*Seters.* 1994). Представители нем. школы сер. XX в. (прежде всего А. *Альт* и Г. фон Рад), хотя и отвергали историчность ряда повествований Пятикнижия и Книги Иисуса Навина, многие библейские рассказы о М. все же понимали буквально (*Rad.* 1940). Напротив, исследователи «минималистского» направления кон. XX — нач. XXI в. сомневаются в возможности видеть за рассказами Пятикнижия какое-то историческое зерно, считая, что Исход — это миф, отражающий реалии намного более позднего времени (*Finkelstein I., Silberman N. A.* The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. N. Y., 2002. P. 48–71; *Redford D. B.* Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992. P. 408–422; *Liverani M.* Israel's History and the History of Israel. L., 2005. P. 277–282; *Grabbe L. L.* Ancient Israel: What do We Know and How do We Know It? L.; N. Y., 2007. P. 84–88). Согласно утверждению Н. Наамана, рассказ в кн. Исход о том, что израильтяне были в егип. рабстве, есть не что иное, как преломление в народных преданиях реальной памяти о том, как жители Ханаана эпохи поздней бронзы (XIV–XIII вв. до Р. Х.) страдали под егип. господством; на самом деле избавление евреев от гнета египтян произошло не благодаря бегству из Египта в Азию, а в результате ухода из Азии егип. войск и администрации (*Na'aman N.* The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition // J. of Ancient Near Eastern Religions. Leiden etc., 2011. Vol. 11. P. 39–69). Проблемой для «минималистического» прочтения рассказов об Исходе является их отчетливый егип. колорит: реальные египетские топонимы, локализуемые в восточной части Нильской дельты; егип. имя главного героя истории — М. (а также имя как минимум одного из его ближайших сподвижников — Пинехаса (Финееса); вне Пятикнижия егип. имена в Библии не встречаются).

М. Г. Селезнёв

В Новом Завете М.— наиболее часто (ок. 80 раз) упоминающийся персонаж ВЗ. Его образ наследует основные представления древнеевр. традиции и небиблейских источников, переосмысленные в свете христ. откровения. М. в НЗ прежде всего олицетворение всей традиции ветхозаветного откровения, получившей полное исполнение в Иисусе Христе. Это подразумевает параллельное сопоставление основателей обоих заветов, содержащее описание как различия, так и сходства между ними.

В Евангелиях обращения к М. преимущественно связаны с цитированием предписаний ветхозаветного закона: М. становится его отождествлением и неотъемлемым символом его постановлений. М. не только предстает как посредник в обретении закона (Мк 1. 44; Ин 1. 17), но и является его олицетворением: М. «сказал/заповедал/написал/позволил» (Мф 8. 4; 19. 7–8; Мк 1. 44; 7. 10; 10. 3–4; Лк 20. 28; Ин 9. 29). При этом Пятикнижие называется «книгой Моисея» (Мк 12. 26), «законом Моисеевым» (Лк 2. 22; 24. 44) и само имя Моисей выступает в качестве обозначения закона (Лк 16. 29, 31; 24. 27; Ин 8. 5). Часто авторитет М. ассоциируется с ритуальными постановлениями закона (Лк 2. 22), напр. с очистительными обрядами, исполнение которых необходимо,



Прор. Моисей получает скрижали завета. Рельеф. 330 г. (Галерея «Либигхаус», Франкфурт-на-Майне)

когда речь идет о свидетельстве об исцелении, совершённом Иисусом Христом (Мк 1. 44; Лк 5. 14).

В свете этого отождествления образ М., олицетворяющий собой божественный закон, противопоставляется в Евангелиях преданиям, получившим под его именем распространение в фарисейской среде. В устах

Спасителя М. выступает как авторитетный символ и свидетель закона, обращение к которому служит аргументацией в споре с фарисеями (Лк 16. 29–31). Христос упрекает фарисеев не столько за обращение к авторитету М., сколько за то, что они, провозглашая следование его постановлениям, сами их не испол-



Преображение Господне. Мозаика кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае. 3-я четв. VI в.

няют (Мф 23. 3; Ин 7. 19). Т. о. посредством человеческих преданий под именем «учения Моисея» книжники и фарисеи отменяют заповедь Божию (Мк 7. 10–13). Обращаясь к образу М. в вопросе отношения к разводу, Иисус Христос истолковывает исходящее от него предписание, разрешающее разводиться (Втор 24. 1), как послабление закона, связанное с проявлением снисхождения к человеческому жестокосердию (Мк 10. 4 сл.). Возможно, фарисеи в этом случае придавали позволению, исходящему от М., характер строгого постановления. У евангелиста Матфея содержится рассказ о «Моисеевом седалище (καθέδρα)», к-рое служит иносказательным описанием его учительного авторитета, лицемерно присвоенного книжниками и фарисеями (Мф 23. 2; Втор. 17. 10). Представители иудейско-фарисейской традиции представлены как те, кто называли самих себя «Моисеевы ученики», к-рые в свою очередь оказались противопоставлены ученикам Христовым (Ин 9. 28). Сам М. будет выступать обвинителем тех, кто отвергают Христа (Ин 5. 45); соответственно не все последователи М. становятся учениками Христа, но только те, кто по-настоящему верили словам ветхозаветного законодателя (Ин 5. 46). Через М. был передан закон (Ин 7. 19; 8. 5), предвозвещавший приход Иисуса Христа (Ин 1. 45), Который полностью исполнил его (Мф 5. 17; ср.: Лк 24. 44), «ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17).

Символическое олицетворение закона в лице М. представлено в сце-

не *Преображения Господня* (Мф 17. 3–4; Мк 9. 4–7; Лк 9. 30–33). М. изображен вместе с прор. Илией как один из ветхозаветных персонажей, с которым преображенный Господь ведет беседу (Мк 9. 4 сл.). Только в Евангелии от Луки сказано, что М. беседовал с Иисусом «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9. 31). Иисус Христос представлен здесь как новый М., освобождающий свой народ и ведущий его, подобно пророку, ко спасению посредством исхода, который здесь, очевидно, понимается как указание на Его смерть и Воскресение (Вознесение). Описание события Преображения Господа имеет ряд параллелей с жизнью М.: упоминание о 6 днях (Мф 17. 1; ср.: Исх 24. 16); восхождение на гору с 3 учениками (ср.: Исх 24. 1, 9); сияние, исходящее от лица Иисуса (Мф 17. 2; ср.: Исх 34. 29–35); явление облака, из к-рого «исшел» божественный глас (Мк 9. 7; ср.: Исх 19. 9, 16; 24. 16); призыв, обращенный к участникам богоявления: «Его слушайте» (Мк 9. 7; ср.: Втор 18. 15); описание охваченных страхом учеников (Мф 17. 6; Лк 9. 34; ср.: Исх 19. 16; 20. 18–21).

М. представлен также пророком, который предсказывает страдания Христовы (Лк 2. 22; 24. 27, 44–46; какие пророчества ВЗ имеются здесь в виду, неясно). В устах Спасителя (Лк 20. 37; ср.: Мк 12. 26) явление Бога в Купине Неопалимой и Его разговор с М. становятся таинственным указанием на воскресение мертвых (ср.: Исх 3. 6).

Во мн. случаях прообразовательный характер М. показан через параллельные события, хотя имя пророка не указывается. Несмотря на то что М. не упомянут в начальных главах Евангелия от Матфея, повествование о рождении Спасителя содержит сходные мотивы, известные по описанию детства М.: напр., жизни обоих младенцев угрожает опасный правитель, по приказу которого израильские мальчики должны умереть (ср.: Исх 1. 15 — 2. 10); повеление от Господа к семье Иисуса вернуться на родину напоминает о сходном воззвании, обращенном к М. (Мф 2. 20; Исх 4. 19). Кроме того, Евангелия содержат и другие параллели: так, 40 дней поста Иисуса Христа (Мф 4. 2; Мк 1. 13; Лк 4. 2) можно типологически соотнести с 40 днями, которые М. провел без хлеба и воды на горе Синай во время получения откровения (Исх 34. 28; Втор 9. 9, 18). Отказ Христа во время искушения в пустыне совершить чудеса с хлебами (Мф 4. 3–4) сопровождается словами Бога, обращенными к М., об испытании еврейского народа в период странствия по пустыне (Втор 8. 3). Нагорная проповедь Христа (Мф 5. 1 сл.; Лк 6. 20–49) сопоставима с действиями М. на горе Синай, обращавшегося с ее склонов к народу (Исх 19). Кроме того, практически все важные вероучительные проповеди и беседы Иисус Христос также произносит на горе (Мф 24. 3; 28. 16; Мк 13. 3), а Его последние дни земного пути, как и у М., также связаны с горой (Мф 24. 3; 28. 16; ср.: Втор 34. 1 сл.). Посредством антитезы к отдельным положениям ветхого закона в Нагорной проповеди («вы слышали, что сказано... а Я говорю вам» — Мф 5. 21–48) Христос представлен в отношении к М. как новый законодатель.

Наиболее наглядно типология «Моисей Иисус Христос» раскрыта в Евангелии от Иоанна: дарование Христом истинного хлеба с небес, приносящего вечную жизнь, противопоставляется низведению с неба манны М. (Ин 6. 48–49, 51–59; ср.: Исх 16. 1–3), которое также находит свое отражение в чуде насыщения хлебами (Ин 6. 26 сл.; ср.: Мф 14. 13–21; Лк 9. 12–17). Прообразовательный характер М. раскрывается в отсылке к вознесению медного «змия в пустыне», указывающего на вознесение (т. е. распятие на Кресте) Сына Человеческого. Как изображение змия избавляло израильтян от страданий, так и Христос посредством Своих Крестных Страстей дарует страждущим от греха жизнь вечную (Ин 3. 14–15).

В Деяниях святых апостолов образ М. преимущественно используется в речах апостолов в контексте полемики с иудеями как олицетворение иудейского учения и обычаев, вошедших в противоречие с новым откровением (см., напр.: Деян 6. 14; 15. 1). Так, иудеи обвиняли ап. Павла в том, что в своей

проповеди он учил язычников «отступлению от Моисея» (Деян 21. 21). Отрывок речи первомч. Стефана содержит почти житийное изложение истории М. (Деян 7. 2–44), в кратком описании основных эпизодов особенно подчеркивается, что М. был научен егип. премудрости и обладал силой «в делах и словах» (Деян 7. 22), что, вероятно, указывает на его характер и силу личности, а не просто на талант красноречия (ср., напр.: Исх 4. 10). Близость с образом Спасителя показана за счет того, что М., будучи начальником и избавителем своего народа, тем не менее был отвергнут его представителями (Деян 7. 25–29, 35, 39–40). Ревнители закона обвиняли первомч. Стефана в том, что «он говорил хульные слова на Моисея и на Бога» (Деян 6. 11), однако в его речи история гонимого своим народом М. вместе с другими событиями израильской истории становится обвинением, обращенным к тем иудеям, к-рые отвергли Христа (Деян 7. 52). Также М. представлен пророком (Деян 7. 37; 26. 22; 28. 23), возвестившим о мессианском пришествии нового пророка (Втор 18. 15, 18); уже в проповеди ап. Петра оно напрямую относится к Сыну Божию (Деян 3. 22–26). Представленное в Деян 7. 38 мнение о том, что М. говорил на горе Синай с ангелом (ср. также: Гал 3. 19), не находит параллелей в ВЗ (ср.: Исх 19. 19), за исключением Втор 33. 2 по LXX: «Господь от Синая приходит... и справа от Него ангелы с Ним», но имеет соответствия в эллинистической и апокрифической традиции (ср., напр.: *Ios. Flav.* Antiq. XV 5. 3 [136]).

В Посланиях святых апостолов. В Послании ап. Павла к Римлянам, как и в Евангелиях, образ М. обозначает закон (в т. ч. и период его действия — Рим 5. 14); М. изображен его автором (Рим 10. 5, 19), а также посредником в осуществлении божественных предписаний (Рим 9. 15). При этом праведность по закону, символизируемая М. (ср.: Лев 18. 5), противопоставлена праведности по вере, обретаемой через Иисуса Христа (Рим 10. 4–6).

В Гал 3. 19, очевидно, по отношению к самому М. употреблен термин μεσίτης — посредник, «рукою» которого «через Ангелов» закон был передан людям и предварил полноту божественного обетования, раскрытого с приходом Иисуса Христа.

В 1 Кор 10. 1 сл. типологическое понимание перехода евреев через Чермное м. иносказательно представлено как крещение «в Моисея в облаке и море» (1 Кор 10. 2). Тем самым символически говорится как о вступлении М. в статус вождя народа, сформировавшегося после этого чудесного события, так и о формировании основного прообраза крещальной типологии в ВЗ. Само это словосочетание уникально для НЗ и, вероятно, построено по примеру крещальной формулы «в Иисуса Христа» (1 Кор 12. 13; Рим 6. 3; ср.: Гал 3. 27; 1 Кор 1. 13).

Иносказательная христологическая типология образа М., построенная преимущественно на антитезе, представлена у ап. Павла в 2 Кор 3. 4–18. Автор противопоставляет олицетворяемое М. служение «смертоносным буквам» закона (букв.— «служение смерти, запечатленное в буквах» — διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη) преимущественному и увенчанному непреходящей славой «служению оправдания», явленному в НЗ (2 Кор 3. 6–9). Обращаясь на горе Синай к народу, М. должен был прикрывать покрывалом лицо, к-рое отражало сияние божественной славы. Ап. Павел считает, что в переносном



Переход через Чермное море. Роспись синагоги в Дура-Европос. Ок. 250 г.

смысле это покрывало лежит в наст. время на сердцах тех иудеев, которые продолжают «читать Моисея», и указывает т. о. на их духовную слепоту. Только обращение ко Христу позволяет снять покрывало, так что христиане отныне смогут взирать на славу Божию с открытым лицом (2 Кор 3. 15–18).

В 2 Тим 3. 8 повествуется о противостоянии М. егип. магам Ианнию и Иамврию (ср.: Исх 7. 11), чьи имена известны из апокрифических источников. Как М. сталкивается с магами, так и христ. община последних времен встречает противодействие со стороны богохульных лжеучителей.

В Иуд 1. 9, содержащем предупреждение против лжеучителей, упоминается о споре между арх. Михаилом и диаволом о «Моисеевом теле», что, очевидно, может быть связано с циклом преданий о смерти пророка, восходящих к несохранившемуся апокрифу «Завещания Моисея».

В Послании к Евреям М. представлен как предводитель тех, кто оставили Египет (Евр 3. 16, 18), как устроитель скинии (Евр 8. 5) и как тот, кто совершает обрядовые постановления (Евр 9. 19; 10. 28); специально упоминается о его благоговейном страхе при получении божественного откровения (Евр 12. 21). Особым образом в Послании развивается прообразовательное понимание М. посредством метафоры общины верующих как дома, главой которого автор Послания представляет Христа — Того, Кто «достоин тем большей славы пред Моисеем, чем большую честь имеет в сравнении с домом тот, кто устроил его» (Евр 3. 3). М. же, как посредник превосходящего его Иисуса Христа, изображен верным служителем этого дома (ср.: Числ 12. 7), основанного Спасителем (Евр 3. 5; ср.: Числ 12. 7). В Евр 11. 23–26 М. являет собой героический пример верующим для подражания и выступает одним из ярких представителей «облака свидетелей», чей опыт побуждает верующих во Христа проходить предлежащее им «поприще» (Евр 12. 1 сл.). Благодаря вере М. отказался от своего высокого положения сына дочери фараона (Евр 11. 24), не испугался гнева фараона (Евр 11. 27), совершил пасху и провел народ через воды Чермного м. (Евр 11. 28–29). Перенесенные им страдания вместе с народом Божиим прообразуют «поношение Христово», к-рое М. пророчески предпочел «Египетским сокровищам» (Евр 11. 26).

В Откровении святого Иоанна Богослова представлены христ. святые, которые, одержав победу над зверем, стоят на стеклянном море и «поют песнь Моисея, раба Божия,

и песнь Агнца» (15. 3). Этот стих отсылает к песни М. из Исх 14. 31 — 15. 21, прославляющей победу Бога над врагами избранного народа в водах Чермного м., что в новом контексте становится пасхальным ликованием избранных в честь Агнца, прообразом Которого служит освобождающий свой народ М.

Образ М. в экзегезе древней Церкви. В соответствии со значением фигуры М. в НЗ он традиционно рассматривается в церковном Предании как один из самых совершенных прообразов Спасителя в ВЗ. В раннехрист. экзегезе его образ и обстоятельства жизни получили самые различные истолкования, а сама фигура пророка была наделена мн. характеристиками, связанными с деталями его жизнеописания. Историчность М. в творениях отцов Церкви никогда не подвергалась сомнению, разница в датировках его жизни была связана с различными версиями хронологии исхода (см. подробнее в ст. *Исход*).

Нравственное истолкование образа М. и его основные характеристики в церковном Предании. Уже сщмч. Иустин Философ в соответствии с Евр 3. 5 называет М. верным служителем Божиим (*Iust. Martyr.* Dial. 56. 1; 79. 4); мн. авторы, согласно Исх 33. 11, называют М. «другом Божиим» (*Did. Alex.* Fragm. in Ps. 138. 17–18; *Hieron.* In Mich. 7. 5–7). На основании Исх 34. 1 М. как пример для всех верующих удостаивается наименования «первый из пророков» (*Iust. Martyr.* I Apol. 32. 1), называется «самым древним из всех пророков» (*Euseb.* Hist. eccl. I 2. 4) или же «начатком (ἀπαρχή) пророков» (*Cyr. Alex.* In Os. 12. 13). М. также именуется «великим богословом» (*Euseb.* Praep. evang. VII 7. 1) и «первым отцом законодательства» — как тот, кто получил откровение божественных законов не от людей, но непосредственно от Бога (*Did. Alex.* In Ps. 44. 3 // Tl. 5. S. 214).

В литургико-каноническом памятнике IV в.— «Апостольские постановления» — представлены основополагающие для церковной традиции определения М.: кроме распространенного «человек Божий» (Const. Ap. VIII 1) он назван также пророком, первосвященником, законодателем (νομοθέτης), царем (Const. Ap. VI 19). Его премудрость подчеркивалась в наименовании «всемудрый» (πάνσοφος — *Cyr. Alex.* In



Скиния завета. Миниатюра в Библии из Сан-Паоло-фуори-ле-мура. Ок. 870 г. (аббатство Сан-Паоло-фуори-ле-мура. Fol. 56v)

Os. 5. 13). Несмотря на происхождение М. из рода левитов, в творениях отцов достаточно часто встречается вслед за Пс 98. 6 его обозначение как священника (*Ambros. Mediol.* Ep. 3. 2 // CSEL. 82. 1. 20; *Aug.* Qvaestiones levitici. 23. 2–3 // CCSL. Vol. 33. P. 190).

На основании свидетельства Деян 7. 22 церковные авторы подчеркивали важное значение правильного воспитания и обучения М., приобретшего при дворе фараона все необходимые в то время знания (*Clem. Alex.* Strom. I 153. 2; 155. 7; *Orig.* In Gen. hom. 2. 2; *Ambros Mediol.* Exam. 1. 5. 18). При этом М., познавший егип. ученость, преодолел ее отрицательное влияние, предуказывая тем самым упадок значения языческой философии с пришествием Христа (ср.: 1 Кор 1. 27 — *Quodvultdeus.* De promiss. 1. 33 // CCSL. Vol. 60. P. 53). Климент Александрийский, следуя за сочинениями Филона Александрийского (*Philo.* De vita Mos. I 16–17) и Евполема, раскрывает взгляд на М. как на идейного основателя греч. философии, утверждая также, что пророк был 1-м ученым своего времени и познакомил иудеев с искусством письма, которое затем заимствовали финикияне, а от них — эллины (*Clem. Alex.* Strom. I 153. 4; 158. 1). Называя М. пророком, законодателем, полководцем, гос. мужем и философом, он также считал его основателем политической системы управления гос-вом, прежде всего ее законодательного принципа (Ibid. 165. 1–4). Вместе с тем М. именовался «нашим учителем или воспитателем, указывающим на Христа» (*Idem.* Paed. III 12. 94; ср.: *Orig.* In Num. 1. 3). Климент, используя понятийный язык эллинистической культуры (см., напр.: *Philo.* Quod Deus sit immut. 156. 4), называл М. «верховным жрецом (τὸν ἱεροφάντην — иерофант) истины» (*Clem. Alex.* Protrept. 2. 25). Очевидно, этот термин, который можно перевести как «священноначальник», указывал на М. как на основателя системы ветхозаветного богослужения (см. также: *Cyr. Alex.* In Os. 1. 1; *Epiph.* Adv. haer. 79. 2). Применительно к М. титул для приобщенного к мистерии использует и Ориген, сообщая, что М. был посвящен (μυσταγωγῆσαι) в значение библейских повествований (*Orig.* Contr. Cels. VI 23). Свт. Григорий Нисский именует М. «посвященным в тайное» (μυηθεὶς τὰ ἀπόρρητα — *Greg. Nyss.* De vita Moys. 2. 164).

Специального пояснения требовало иносказательное именование М. «Богом» в Исх 7. 1. Свт. Григорий Великий, сопоставляя этот стих с Пс 81. 1, 6, заметил, что М. назывался богом «среди всех» (т. е. в мире), а не над всеми, как это подобает только Христу (*Greg. Magn.* In Ezech. II 3. 7). М. стал богом по благодати, т. е.— одним из тех, кому дано по милости Божией быть «чадами Божиими» (ср.: Ин 1. 12–13 — *Fulgent. Rusp.* Ep. 12. 9). Это наименование указывало на обладание им некой тайной властью (*Basil. Magn.* Ep. 189. 8).

Основанный на рассказе об откровении на горе Синай и известный в основном из агиографической традиции термин «боговидец» (θεόπτης) по отношению к М. встречается в христ. письменности весьма редко, в основном у поздних визант. авторов после VIII в. (*Theod. Stud.* Ep. 51. 68; *Ioan. Damasc.* Hom. in sabbat. sanct. // PG. 96. Col. 624; *Georg. Sync.* Chron. 2. 4; *Niceph. Greg.* Hist. Vol. 2. P. 1041).

В соответствии с Числ 12. 3 в церковной традиции особенно подчеркивалось смирение этого «кротчайшего и верного из всех людей» (Const. Ap. VI 3). Климент Александрийский, специально сопоставляя смирение М. с новозаветным учением (ср.: 1 Петр 5. 5), вкладывал ему в уста обращенные к Господу слова: «Я всего лишь дым из котла» (*Clem.*

Alex. Strom. IV 106. 4). Согласно Феодориту, еп. Кирскому, кротость М. была отличительным признаком его совершенств и признаком действия в нем света божественной благодати (*Theodoret.* Hist. rel. 11. 2). Свт. Иоанн Златоуст отмечает, что М., управлявший великим народом и потопивший войско фараона «как мух», тем не менее «вел себя как заурядный человек» (букв.— «как один из многих» — ὡς εἷς τῶν πολλῶν ὤν — *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 1. 2). Обращаясь к своим слушателям, он подчеркивает, что это свойство М. актуально и важно для них: «Никто из вас не оставил ни царского двора, ни дворца великолепного, ни таких сокровищ и не отказался быть царским сыном, когда это было возможно, как сделал Моисей» (*Idem.* In Hebr. 26. 2). По мнению Оригена, смирение М. и осознание им своего недостоинства при встрече с Богом проявились в его упоминании о своем «косноязычии» (Исх 4. 10), поскольку вряд ли пророк, наученный в премудрости египетской (Деян 7. 22), не обладал необходимым красноречием (*Orig.* In Ier. hom. 3. 1). Одно из ярких проявлений смирения М. как человека, с которым говорил Сам Господь, состоит в том, что он прислушивался к советам своего тестя-иноплеменника Иофора (*Aug.* De doctr. christ. Praef. 7). Нерешительность М. была связана с тем, что он в отличие от святых НЗ (ср.: Деян 21. 11–13; 20. 24) не осознавал силу божественной власти, т. к. полное познание ее возможно только с особым даром благодати во Христе (*Greg. Magn.* Moral. XXXV 14. 31). Также св. отцами отмечается сила молитвенного ходатайства М. за народ в сложных обстоятельствах (*Ambros. Mediol.* De offic. III 1. 2; 8. 55; 12. 79; 15. 92; *Cypr. Carth.* De bono patient. 10; *Cyr. Hieros.* Catech. 2. 10).

Понимание личности М. как прообраза христ. праведника, особенно в контексте христ. аскезы, предполагало особое отношение к обстоятельствам его личной жизни, возможные негативные ассоциации с к-рой нивелировались в процессе ее интерпретации. Так, напр., истолкования Чисел 12. 1 как свидетельства того, что М. взял себе 2-ю жену, опровергались нек-рыми отцами: согласно Феодориту, еп. Кирскому, в этом стихе подразумевается та же самая его единственная жена Сепфора, которая была родом из арав. царства Сава (Шева), а значит, могла быть отождествлена с эфиоплянкой (ср.: 3 Цар 10. 1; Лк 11. 31 — *Theodoret.* Quaest. in Num. 22; ср.: *Hieron.* Ep. 52 [49] 2). Брак М. с иноплеменницей, в результате которого та была причислена к народу Израиля, истолковывается в свете слов ап. Павла о том, что «жена неверующая освящается мужем верующим» (1 Кор 7. 14), и символически означает брак Бога Слова с Церковью из язычников (*Iren.* Adv. haer. IV 20. 1). Этот союз означает, что отныне закон духовным образом перешел к «нашей эфиоплянке» (ср.: Соф 3. 10; Пс 67. 32), т. е. к народу из язычников (*Orig.* Cant. Cantic. 1. 24).

Подобная тенденция приводит к возникновению у отдельных авторов несколько преувеличенного представления о том, что после откровений на горе Синай М. воздерживался от брачных отношений, посвятив себя полностью пророческому служению (*Epiph.* Adv. haer. 78. 16. 2; ср.: *Chromat. Aquil.* Tract. in Matth. 3. 1); также и Евсевий Кесарийский отмечает, что после получения божественных откровений у М. не было больше детей (*Euseb.* Demonstr. I 9. 18). В этом же апологетическом ключе, очевидно, следует рассматривать и представленное у Климента Александрийского предание, согласно к-рому М. убил египтянина (Исх 2. 11–15) своим словом (*Clem. Alex.* Strom. I 154. 1). Не считая, что этот поступок заслуживает полного оправдания, блж. Августин полагал, что в его основе могут лежать неясные нам причины (*Aug.* Quaest. in Exod. 26); по мнению свт. Амвросия Медиоланского, еще прежде этого деяния М. истребил в себе «духовного египтянина», т. е. егип. порочность (*Ambros. Mediol.* De Cain. 2. 4. 14). Подобным образом и осуждение М. (Числ 20. 12; Втор 32. 51–52) объясняется тем, что М. и Аарон разгневались на народ только на словах (ср.: Пс 105. 32–33), но не имели сомнения в душе (*Theodoret.* Quaest. in Num. 37). Блж. Иероним также пытается приуменьшить вину божественных избранников, отмечая, что сам народ «поглотил» М. и Аарона своими грехами, что привело их к падению (*Hieron.* Dial. contr. Pelag. II 23). Блж. Августин, задавая вопрос, почему М. в отличие от остальных израильтян был запрещен вход в землю обетованную, истолковывает этот запрет не как наказание, но как некий прообраз тех людей, которые предпочли жить по закону, а не по благодати, открывающей доступ в Царство Небесное (*Aug.* In Ps. 98. 12 // CCSL. Vol. 39. P. 1388). Этот же запрет интерпретировали как наглядный повод для христ. священников не быть двоедушными и не сомневаться в могуществе Божием (*Hieron.* Serm. 90). Подобным образом считалось, что во время кровавого наказания народа за идолопоклонство М. руководила не жестокость (как свидетельствует Исх 32. 32), а исключительно любовь к исполнению им воли Божией и желание исправления несчастных (*Aug.* Contr. Faust. 22. 79; Serm. 88. 24).

Прообразовательное истолкование М. и событий его жизни. По мнению св. отцов, все писания М. «содержат некое руководство и прообразование тайн Христа» (*Cyr. Alex.* In Ioan. III 5. 47). М., получивший от Бога уникальную «силу слова и умение ткать речи», в своих книгах писал о Христе (*Aug.* Confess. XI 2. 4; XII 26. 36). Само Слово в древнейшие времена воспитывало людей посредством М. (*Clem. Alex.* Paed. I 11. 96). Тот факт, что через М. в Писании говорил Сам Христос, предполагает, что только через Него могут быть поняты слова этого великого пророка (*Orig.* De princip. IV 2. 3; In Matth. 15. 30; 17. 13). Уже в «Послании Варнавы» (II в. по Р. Х.) говорится о том, что М. «создает образ Иисуса» посредством медного змия, чтобы показать тем самым, что «именно Он пострадает и Сам дарует жизнь Тот, Кого думали погубить на знамении креста» (*Barnaba.* Ep. 12. 5). Также автор «Послания...» истолковывает распростертые в ходе сражения с амаликитянами руки М. (Исх 17. 11) в качестве указания на Крест Христов (Ibid. 12. 1; ср. также: *Iust. Martyr.* Dial. 97. 1). По мнению мч. Иустина Философа, изготовление М. медного змия (Числ 21. 9) не противоречит заповеди Божией о запрете поклонения изображениям (Исх 20. 4), поскольку через этот образ Бог возвещал о таинстве, явленном в разрушении силы змия через Крест, и о спасении посредством него от дурных дел, в т. ч. от идолопоклонства и др. неправд (*Iust. Martyr.* Dial. 94. 1). Согласно свт. Афанасию Великому, М. первым из пророков прообразовал Крест Христов словами

«жизнь твоя будет висеть пред тобою» (Втор 28. 66 — *Athanas. Alex.* De incarn. Verbi. 35. 8).

Свт. Кирилл Александрийский прообразовательно истолковывает практически все обстоятельства жизни М., стремясь увидеть в них указание на «таинство Христа». Так, по его мнению, происхождение М. из колена Левиина прообразует священство Христово. Также он предлагает свое прочтение обстоятельств рождения пророка, считая, что помещение младенца М. в корзинку его матерью указывает на отвержение Христа синагогой, а его спасение из вод Нила дочерью фараона — на Церковь из язычников. То обстоятельство, что к младенцу была приставлена кормилицей его мать, указывает на то, что синагога иудейская со временем все же примет Христа от Церкви из язычников (*Cyr. Alex.* Glaph. in Exod. 1. 4–8; ср. также: *Caes. Arel.* Serm. 95. 1). Свт. Мелитон Сардский говорит, что Христос страдал вместе с М., когда тот был оставлен (вероятно, в водах Нила — *Melito.* Pasch. 69). Согласно свт. Иоанну Златоусту, необычная красота младенца М. (Исх 2. 2) располагала его родителей к вере, служа особенным знаком Божия благоволения и дара Его благодати (*Ioan. Chrysost.* In Hebr. 26. 2 [на Евр 11. 20–22]).

Обращенное от Господа к М. повеление «снять обувь» (Исх 3. 5) перед местом богоявления при Купине Неопалимой аллегорически истолковывается нек-рыми авторами как призыв отвергнуть дела мира сего (*Ambros. Mediol.* De poenit. 2. 11; *Idem.* De Isaac 4. 16; *Aug.* Serm. 101. 7). Построенное на антитезе поэтическое сопоставление событий из жизни М. и Спасителя широко представлено у прп. Ефрема Сирина, к-рый, напр., писал, что «Бог воззвал Своим гласом к Моисею из кустарника, чтобы он снял обувь со своих стоп, а звезда воззвала без слов к волхвам, что они ко святому месту должны прийти» (*Ephraem Syr.* Sermo de Maria. 2. 35–76 // CSCO. Vol. 364. P. 51). Свт. Василий Великий рассматривал смиренные слова М. к Богу: «Пошли другого, кого можешь послать» (Исх 4. 13) — как скрытое пророчество о пришествии истинного Законодателя — Спасителя (*Basil. Magn.* In Isaiam proph. 6. 7).

Противостояние М. и Аарона с фараоном служит для Оригена символом твердого стояния в вере и духовной борьбы против диавола (ср.: Иак 4. 7; 1 Петр 5. 9; Рим 16. 20; 1 Кор 16. 13), обнаруживая при этом большое количество параллелей с евангельской историей: просьба отпустить евр. народ напоминает слова Спасителя о невозможности служить Богу и мамоне (Лк 16. 13), а 3 дня пути к месту принесения жертвы (Исх 3. 18) указывают мистическим об-



Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной. Икона. Нач. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

разом на воскресение Спасителя на 3-й день (*Orig.* In Exod. hom. 3. 3 sq.). Это противостояние также указывает на внутреннюю борьбу подвижника (здесь М.— символ борьбы его ума) с невидимым тираном, внушающим чувственные помыслы (*Maximus Conf.* Ambigua. 30–31).

Крещальная типология перехода через воды Чермного м., раскрытая еще в НЗ (1 Кор 10. 1–6), задает основы христологического прочтения образа М.: как пророк провел народ сквозь воды моря, спасая им жизнь, так и Иисус Христос совершает спасение людей через воды крещения (*Aug.* Tract. in Ioan. 45. 9). М. разделил воды моря таинством Креста (*Ephraem Syr.* In Diatess. 28), при этом само значение имени Моисей указывает на спасение в этих 2 священных событиях (*Cassiod.* Exp. Ps. 89. 1). Согласно Оригену, переход М. через воды Чермного м. содержит символическим образом для христианина, вступившего на небесный путь спасения, призыв проследовать за законом Божиим (*Orig.* In Num. 27. 10). Дерево М., с помощью к-рого воды Мерры из горьких сделались сладкими (Исх 15. 23–25), становится прообразом как Креста Господня (*Ambros. Mediol.* De Myst. 3. 14; *Tertull.* De bapt. 9. 1), так и Самого Господа, Который, будучи Сам древом жизни, претворяет горькие подвиги ради добродетели в приятные и сладкие (*Cyr. Alex.* De adorat. I 5). Чудесный жезл Моисея, посредством которого был покорен Египет, обычно считают символом Креста Господня (Исх 4. 3–4; 14. 16 — *Aug.* Serm. 6. 7; *Caes. Arel.* Serm. 112. 4; *Orig.* In Exod. hom. 4. 6) или же указанием на Воскресение Христово (*Aug.* De Trinit. 3. 20).

Как М. освободил из египетского рабства израильтян, так и Христос в крещении избавляет души от нечистых духов (*Quodvultdeus.* De promiss. 1. 33 // CCSL. Vol. 60. P. 54). М. провел народ через пустыню,



Переход через Чермное море. Роспись ц. Непорочного зачатия в Чери, Италия. XII в.

Христос ведет учеников через засеянные поля (ср.: Мф 12. 1), возвещая им тайны Царствия Божия (*Ambros. Mediol.* De Isaac. 6. 56 [CSEL 32, 1, 680]; *Beda.* Hom. 1. 12).

Слова заступничества М. о своем народе, обращенные к Господу,— «Прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей» (Исх 32. 32) — прообразовательно соотносятся со словами из Ин 10. 11 о добром Пастыре (*Hieron.* Ep. 82. 3). М., поставив свой шатер вне стана израильтян (Исх 33. 7), символизирует необходимость выхода за пределы зримых вещей (или стать вне «мира сего») при поклонении Богу (*Maximus Conf.* Cap. theol. 84;

Ambros. Mediol. Ep. 14. 104). М., который в уединении перед *ковчегом завета* вопрошает Господа, служит примером для правителей народа, чтобы они в сложных вопросах обращались к Господу с молитвой от души, словно из внутренней скинии (*Paterius.* Liber de expositione Veteris ad Novi Testamenti. 2 // PL. 79. Col. 761–762).

Сияние лица М., его рука за пазухой, обезображенная проказой, служат для Оригена символами слов закона и его дел, неспособных привести к совершенству (ср.: Рим 3. 20 — *Orig.* In Exod. 12. 3). То, что рука М., будучи белой, затем приняла вид человеческого тела (Исх 4. 6–7), символически истолковывается церковными авторами как пророческое указание на восприятие человеческой плоти Иисусом Христом (*Ambros. Mediol.* De offic. III 15. 95), на Его божественное Воскресение (*Tertull.* De resurr. 28. 1) или на иудейский народ, к-рый сначала, покинув Господа, окажется нечист, но затем, возвратившись к Нему, вновь обретет здравие (*Cassiod.* Exp. Ps. 73. 11).

Выбор М. в качестве своего преемника Иисуса Навина символически указывает на приход Иисуса Христа после окончания эпохи закона (*Orig.* De princip. IV 3. 12; *Cyr. Hieros.* Catech. 10. 11).

Происходившие с М. события становятся примером для описания эпизодов из светской истории Византии. Так, напр., у Евсевия Кесарийского войска имп. Константина I Великого триумфально воспевают победную песнь М., наблюдая за гибелью мятежника имп. Максенция с охраной во время бегства по мосту при переходе р. Тибр (*Euseb.* Hist. eccl. IX 9. 5), а жизнеописание имп. Константина построено на основе сопоставления с событиями из жизни М. (*Euseb.* Vita Const. I 12; 20; 38; 39).

Откровение на Синае и встреча М. с Богом. В творениях древних экзегетов М. рассматривается как единственный из ветхозаветных пророков, кто удостоился видения Бога. Во всех толкованиях Синайского откровения всегда подчеркивалась особенная близость М. к Богу. Свт. Григорий Великий определял эти отношения словами о том, что «Господь даровал Моисею понимание благодаря залогу дружеской [родственной] благодати» (*Greg. Magn.* In Cantic. 15 // CCSL. Vol. 144. P. 17). Блж. Августин отмечал, что М. смог



Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной. Фрагмент витража «Древо Иессеево» в соборе Нотр-Дам в Париже. 1150 г.

познать Бога лучше, нежели к.-л. др. человек, поскольку Бог возлюбил его больше, чем любого другого из ветхозаветных праведников (*Aug.* Quaest. in Exod. 152 // CCSL. Vol. 33. P. 140).

У свт. Григория Нисского в соч. «Жизнь Моисея» образ М., как и вся его жизнь, служит символом мистического восхождения ищущей добродетельной жизни души на высоты откровения, к «горе богословия», где происходит таинственное боговедение (*Greg. Nyss.* De Vita Moys. 2. 152). Свт. Григорий описывает полученное М. откровение как «божественное посвящение» (τὸ θεῖον μυστήριον — Ibid. 1. 58; 2. 315), замечая при этом, что М., вступив в божественный мрак и пребывая внутри незримого, сам становится уже невидимым для взирающих на него. Тем самым этот образ показывает, что всякий, кто хочет быть в единении с Богом, должен выйти за пределы всего видимого (Ibid. 1. 46).

Слова М. к Богу: «Если я приобрел благоволение перед Тобой, яви мне Самого Себя, чтобы мне разумно увидеть Тебя» (по LXX — Исх 33. 13) — свидетельствуют, с одной стороны, о том, что он осознал, что Бог не может быть познан посредством человеческой мудрости (*Clem. Alex.* Strom. II 2. 6), с другой стороны, о пламенной любви пророка к Богу (*Petr. Chrysolog.* Serm. 147. 6). Ориген истолковывал слова М.— «я не словесен» (Исх 6. 12) — как указание на способ познания Бога: пророк был лишен опыта обретения откровения посредством «речи и разума», но после Синайского откровения стал для всего народа примером новой формы богопознания (*Orig.* Hom. in Luc. 5).

Возможность созерцания славы Божией М. обрел в т. ч. и благодаря 40-дневному посту (*Maxim. Taurin.* Serm. 35. 4; *Petr. Chrysolog.* Serm. 166. 6; *Ioan. Chrysost.* In Gen. 1. 7), который сам в свою очередь оказывается образом грядущей, открывающейся во Христе добродетели (*Tertull.* De resurr. 61) и служит прообразом грядущих искушений Христа в пустыне (*Ambros. Mediol.* In Luc. 4. 20; *Aug.* Ep. 55. 2). В любом случае христ. авторы подчеркивали, что речь не может идти о прямом, непосредственном созерцании Бога: М. не мог видеть Его плотскими очами (*Aug.* De Trinit. 2. 15). Поскольку Бога нельзя увидеть телесными очами, то «очищенный изнутри» М. мог познавать Его зрением сердца и чувством ума, и то только отчасти; сказано: он смог увидеть Бога только «сзади» (Исх 33. 23), что следует понимать не буквально, а таинственным образом — как указание на то, что духовная божественная природа доступна только познанию (*Orig.* De princip. II 4. 3). И хотя М. желал встречи с Богом, Которого нельзя увидеть, и остаться жить (Исх 33. 20–22), то Сам Бог Слово являлся к нему и говорил с ним, «как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11). И все же полностью возможность такого богообщения была раскрыта в эпоху НЗ и продемонстрирована наглядно в событии Преображения, когда Иисус Христос беседовал с М. лицом к лицу на горе (Мф 17. 3 — *Iren.* Adv. haer. IV 20. 9; *Orig.* In Exod hom. 12. 3).

Покрывало на лице М. символически показывает, что в эпоху закона полное приобщение к божественной славе еще не было возможным. Снятие покрывала М. с лица во время беседы с Богом символизировало переход от неясного, буквального толкования постановлений закона к духовному созерцанию таинственного смысла Писания (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 21; *Orig.* De princip. I 1. 2). Евр. народ слышал голос пророка, но не мог под покрывалом видеть его лицо, отражавшее божественную славу, подобным образом они слышат голос Христа, говорящий им посредством пророчеств ВЗ, но не видят Его (*Aug.* Serm. 74 [24]. 5 // PL. 38. Col. 474; ср.: 2 Кор 3. 13). В то же время снятие М. покрывала при вхождении «пред лице

Господа» (Исх 34. 34) символизирует народы, к-рые обратятся к Богу в будущем, как и христ. святые, когда ничто больше не будет препятствовать созерцанию Божества (*Orig.* In Ier. hom. 5. 8). По мнению свт. Григория Великого, М. закрыл покрывалом лицо, поскольку не хотел тотчас обнаружить перед народом мистические тайны откровения, к-рые были еще недоступны израильтянам. По мнению автора, так и проповедники должны все тайное открывать слушателям не сразу, а постепенно (*Greg. Magn.* Reg. pastor. 3. 39; ср.: *Cyr. Alex.* Glaph. in Exod. III 5).

Тайна смерти и погребения М. Уже Климент Александрийский сообщает предание, согласно к-рому Иисус Навин видел вознесение тела М. ангелами после его погребения на горе (*Clem. Alex.* Strom. VI 132. 2f). Свт. Епифаний Кипрский, оспаривая представление о ритуальной нечистоте погребения, ссылается на дошедшее до него предание о том, что М. «погребали ангелы, которые не осквернились от его святого тела» (*Epiph.* Adv. haer. IX 4. 13); предание о погребении М. ангелами представлено и у паломницы Эгерии (*Eger.* Itiner. 12. 1).

Свт. Амвросий Медиоланский, обращаясь к тайне библейского рассказа о месте погребения М. (Втор 34. 6), видит в нем указание на то, что М. был взят на небо, и отмечает в этом рассказе параллель с обстоятельствами последних земных дней Спасителя (Мк 16. 19; ср.: *Hieron.* In Amos. 9. 6). Он также делает особый акцент на словах, что М. умер «по слову Господню» (Втор 34. 5), утверждая, что тем самым Писание ничего не сообщает об обстоятельствах его погребения, но указывает на достижение упокоения посредством особенного благодатного дара животворящего Слова Божия (ср.: Пс 32. 6 — *Ambros. Mediol.* De Cain. 1. 2. 8 // CSEL. Vol. 32. 1. P. 343 sq.). В то же время блж. Августин, будучи знаком с подобными преданиями, оспаривает представление, согласно к-рому М. в действительности не скончался, а мог быть взят на небо, только на основании того, что ничего не известно о месте погребения его тела (*Aug.* In Ioan. 124. 2). Тайна места погребения М., с одной стороны, способствовала сохранению могилы от разграбления врагами, с другой — удерживала народ израильский от почитания этого места (*Aphr.* Demonstr. 8. 9). Согласно Севиру Антиохийскому, в погребении М. участвовал арх. Михаил (*Sever. Antioch.* Commentarius in Judith. 1. 9 // Catenae Graecorum Patrum in NT / Hrsg. J. A. Cramer. Oxonii, 1840. Bd. 8. S. 161–163). В визант. хронике «Палея историческая» (Palaea Historia; не ранее X в.), известной и по слав. спискам, представлено сказание, согласно которому М., предчувствуя свою кончину, предварительно отправил Иисуса Навина с сообщением о своей смерти к народу. После смерти М. его тело хотел отнести к народу Самуил (вероятно, Сатанаил), чтобы израильтяне воздали телу пророка подобающие ему почести, но ему запретил это совершить арх. Михаил, получивший от Бога приказ самому совершить погребальный обряд (*Vassiliev A.* Anecdota graeco-byzantina. Mosquae, 1893. Pars. 1. P. 257–258; *Flusser D.* Palaea Historica: An Unknown Source of Biblical Legends // Scripta Hierosolymitana. 1971. Vol. 22. P. 48–79).



Завещание и смерть прор. Моисея. Роспись Сикстинской капеллы в Ватикане. 1480–1482 гг. Художники Л. Синьорелли, Б. делла Гатта

А. Е. Петров

Почитание на Востоке. В средневек. западносир. Минологиях память М. встречается под 5 авг. (PO. T. 10. Fasc. 1. P. 83), в копто-арабских — под 8 тута (5 сент.; Ibid. Fasc. 2. P. 187). В копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.) и его эфиопской версии 8 тута/маскарама обозначено как день кончины М. и приводится краткое сказание о нем (SynAlex. Vol. 1. P. 248–250; Le Synaxaire éthiopien: Mois de maskaram. Turnhout, 1986. P. 376–381. (PO; T. 43. Fasc. 3)). В восточносир. *годе церковном* именем М. называется 1 из 9 литургических периодов, следующий за праздником Креста. В Армянской Апостольской Церкви память М. в числе др. ветхозаветных патриархов совершается в четверг после 2-го воскресенья по Преображении.

С. А. Моисеева

Почитание в Эфиопии. М. широко почитается как членами *Эфиопской Церкви,* так и эфиоп. евреями (бета эсраэль, фалаша; см.: *Aešcoly A. Z.* Recueil de textes Falachas: Introd. Textes éthiopiens. P., 1951. P. 29–37, 80–143), поскольку он является ключевой фигурой ветхозаветной истории, на к-рой во многом основывается самосознание эфиопов как нации. Эфиоп. традиция, опирающаяся на Числ 12. 1 (женитьба М. на эфиоплянке), возводит к М. происхождение династии *Загве.* Это предание отражено также в араб. соч. «Церкви и монастыри Египта и соседних земель», согласно к-рому М. ездил в Эфиопию и женился на дочери эфиоп. царя (*Матвеев В. В., Куббель Л. Е.* Арабские источники XII–XIII вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Л., 1985. С. 39–40 (араб. текст), 48–51 (пер.)). Ряд источников описывает военный поход М. в Эфиопию по приказу фараона. Развитию культа М. способствовало и особое почитание в Эфиопии ковчега завета, который, согласно местному преданию, был вывезен из Палестины спутниками *Менелика I* и хранится в *Аксумском соборе Богоматери Сионской.*

Эфиоп. лит-ра богата упоминаниями М. Пересказ библейских историй, посвященных М. и его жезлу, с типологическим толкованием составляет 98-ю гл. династического трактата *«Кэбра нагаст»* (Kebra Nagast: Die Herrlichkeit de Könige / Hrsg. und mit deutscher Übers. versehen von C. Bezold. Münch., 1905. S. 136–141 (эфиоп. текст), 107–110 (пер.)). Апокриф «Нагара Мусе» (Беседа Моисея), или «Гадла Мусе» (Житие Моисея), посвященный разговору М. с Богом на Синае и известный как в христианской, так и в позднейшей иудейской редакции, был переведен с арабского (помимо арабской существуют также версии на сир. языке, на суахили (мусульмано-мозамбикская) и испанском (алхамиадо) — см.: *Suomala.* 2005). Повествующий о последних днях

и кончине М. апокриф «Мота Мусе» (Смерть Моисея) сохранился только в иудейской версии (используется бета эсраэль при погребальном обряде; см.: *Leslau W.* Falasha Anthology. New Haven (CT), 1951. P. 102–111), хотя ранее, возможно, существовала и христ. версия. Не исключено, что оба апокрифа имеют ислам. происхождение.

Изображения М. являются неотъемлемой частью религиозного искусства Эфиопии. На иконах, фресках и книжных миниатюрах он изображается со скрижалями завета в руках, на горе Синай, с израильтянами и войском фараона, к-рое тонет в море, и проч. (см., напр.: *Платонов В. М.* Эфиопские рукописи в собраниях С.-Петербурга: Кат. СПб., 1996. С. 31). Библейский рассказ о противостоянии М. и египетских волхвов (Исх 7. 10–12) привел к наделению М. в эфиопской традиции мистическими свойствами. Так, бета эсраэль приписывают ему откровение тайных имен (асмат) Бога главам 12 колен Израилевых. Сохранился ряд приписываемых М. текстов магического характера.

Е. В. Гусарова

Почитание на Западе. В зап. «исторические» Мартирологи память М. под 4 сент. без сказания и топографических указаний впервые была внесена Флором Лионским в IX в. Впоследствии поминовение пророка под этим же числом без к.-л. добавлений перешло в Мартирологи Адона Вьеннского, Узуарда и Ноткера Заики (Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recepsions: Texte et comment. P., 1984. P. 298; MartUsuard. 1965. P. 296; *Notkeri Balbuli* Martyrologium // PL. 131. Col. 1147). Под 4 сент. имя М. фигурирует в стихотворном Мартирологе Вандальберта Прюмского (2-я четв. IX в.; MGH. Poet. T. 2. P. 593). В стихотворном ирландском Мартирологе Оэнгуса (1-я пол. IX в.) память пророка обозначена под 1 марта (The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 80). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог память М. под 4 сент., назвав его не только пророком, но и законодателем (legislator) и указав место кончины — «на горе Нево в земле Моав» (In Monte Nebo terrae Moab; MartRom. P. 379). Под этим же числом память М. и краткое сказание о нем содержатся в современной редакции Римского Мартиролога (MartRom (Vat.). P. 470; ср.: *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 349, 439, 483, 587).

А. Н. Крюкова

В славянской книжности помимо переводов библейских книг, описывающих деятельность М., широко представлены апокрифы о пророке, сохранившиеся гл. обр. в составе разных типов и редакций Палеи. Относительно краткий апокрифический текст находится в Исторической Палее (*Попов А.* Книга бытиа небеси и земли (Палея историческая): С прил. Сокращенной палеи рус. редакции // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. С. 61–110), в болг. переводе XII или XIII в. (близкий греч. текст — Palaea historica, см.: *Vassiliev A.* Anecdota graeco-byzantina. Mosquae, 1893. Pars 1. P. 226–258). Апокриф начинается с рассказа о рождении М. и о событиях его детства: о том, как М. снимает венец с головы фараона, и о его испытании драгоценным камнем и свечой — М. вкладывает в рот горящую свечу и навсегда остается косноязычным, но т. о. спасает свою жизнь. По приказу фараона М. идет на битву с «ендианами» и побеждает их, выпустив вперед аистов, которые пожирают змей; убив египтянина, М. оставляет Египет и бежит в землю Мадиамскую, берет в жены дочь жреца Рагуила Сепфору, у него рождаются двое сыновей; сподобившись явления Бога в Неопалимой Купине на горе Хорив, М. отправляется к фараону и в состязании побеждает волхвов Анния и Амврия с помощью палицы, полученной от Бога; после егип. казней фараон отпускает евреев, которые уходят, взяв с собой кости Иосифа. Далее следует описание перехода через Чермное м., битвы с амаликитянами, ослаждения вод в Мерре и проч.— в соответствии с Библией; заканчивается апокриф рассказом о смерти М., где арх. Михаил борется за тело пророка с диаволом (Самаилом).

В Толковой Палее, к-рая, по мнению исследователей, генетически не связана с Исторической Палеей (см.: *Понырко Н. В.* Апокрифы о Моисее // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 63–67), апокриф содержит те же сюжетные линии, но значительно расширен за счет более подробного описания библейских эпизодов, вставок других апокрифических мотивов (напр., «Сказания о 12 камнях»), а также христианских толкований и антииудейской полемики (см.: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1896. Вып. 2. Стб. 475–648).

Наиболее пространный рассказ о М. находится в переработке Толковой Палеи — Хронографической Палее (см.: Толковая палея 1477 г.: Воспроизв. синодальной рукописи № 210. СПб., 1892. Вып. 1. Л. 189 об.– 251. (ОЛДП; 93)). Повествование, озаглавленное «Житие св. великого пророка Моисея, сказание бытия его», начинается с родословия М. и рассказа о сне фараона. Волхв Валаам толкует сон и говорит о рождении у евреев младенца, к-рый погубит егип. царство. Нек-рые апокрифические мотивы близки к тем, что встречаются в др. Палеях, но более распространены, нек-рые изложены иначе; кроме того, добавлены новые фантастические мотивы. Так, после бегства из Египта М. царствует в стране сарацин (после того как он оказывает им помощь при осаде города, выпустив аистов против змей), женившись на вдове умершего сарацинского царя Киканоса. Спустя 40 лет М. отправляется в Мадиамскую землю и 10 лет проводит в темнице у Рагуила; в саду М. вырывает палицу, которую Адам вынес с собой из рая, в награду за это Рагуил отдает М. в жены свою дочь Чифору; вернувшись в Египет, М. и Аарон с помощью палицы укрощают 2 львов, сидящих около дворца фараона. В этом варианте апокрифа важная роль отведена арх. Михаилу: именно он советует фараону испытать младенца М. с помощью драгоценного камня и свечи; он учит М. премудрости, когда тот пасет овец в пустыне, рассказывая о Всемирном потопе, смешении народов, законодательстве, которое он принесет евреям. Как и в др. Палеях, арх. Михаил спорит с диаволом о теле М. после его смерти. Как и в Толковой Палее, библейские эпизоды сопровождаются пророчествами о Христе, в рассказ помещены антииудейские вставки (обращения к «жидовину») и «Сказание о 12 камнях».

Житие М., близкое к сказанию Хронографической Палеи, но более краткое, встречается также в виде отдельной статьи в сборниках (напр., ГИМ. Барс. № 619; нач. XV в.; рус. пер.: Апо-

крифы Др. Руси / Сост., предисл., коммент., пер.: М. Рождественская. СПб., 2002. С. 62–87).

Житие М. из Хронографической Палеи вошло в состав ВМЧ под 4 сент. (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 164–253). Два эпизода из этого Жития упоминаются в Повести временных лет: о том, как М. срывает венец с головы фараона, и об обучении его премудрости арх. Михаилом в пустыне (см.: Ипатьевская летопись. СПб., 1908². Стб. 81–82. (ПСРЛ; 2)). Некоторые мотивы из Жития М. отразились и в других произведениях славянской и древнерусской литературы. Пути проникновения сказаний о М. из древних еврейских преданий в славянскую книжность не исследованы.

В Прологе краткой редакции под 4 сент. находится краткое синаксарное сказание о М. (перевод XI–XII вв., славянский и греческий текст см.: Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сент.—февр. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1: Текст и коммент. С. 30), составленное на основе кн. Исход, в котором описываются рождение М., его воспитание дочерью фараона, выведение М. еврейского народа из Египта, смерть М. и его погребение арх. Михаилом. В пространной редакции Пролога это сказание незначительно переработано. В Стишной Пролог, переведенный в Болгарии в XIV в., включено краткое сказание о М. со сведениями из Библии и апокрифа: М. в 40 лет убивает египтянина и бежит в Мадиамскую землю, где берет в жены Сепфору, дочь Иофора; погребение М. совершает некий ангел в неведомом месте (см.: *Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 35). Тот же текст содержится в печатном Прологе XVII в., но вместо ангела — арх. Михаил; погребение происходит в г. Аварим.

Свт. Димитрий, митр. Ростовский, включил в «Книгу житий святых» под 4 сент. «Житие св. пророка Моисея боговидца» с указанием на полях его источников: «От Божественного писания вкратце и от историографов» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 24 об.— 28). Описывая то, как мать М. была призвана дочерью фараона в качестве его кормилицы, святитель ссылается на Иосифа Флавия, а рассказ о том, как М. сбросил и растоптал надетый на него фараоном венец с изваянным идолом, дан в соответствии с «древними историями» (на полях указан Георгий Кедрин; о переработке см.: *Державин А., прот.* Радуют верных сердца: Приложение к сочинению «Четии-Минеи» Димитрия, митр. Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник: (Разбор и анализ житий). М., 2012. Ч. 1. С. 19–20). Эти эпизоды есть и в древних Палеях, но, вероятно, свт. Димитрий ими не пользовался. В «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» сказание о М. более пространно и содержит подробный пересказ кн. Исход.

Л. В. Прокопенко

Почитание М. на Руси. Жезл М. как святыня ВЗ — редкость в древнерус. мощевиках. Наиболее древним вместилищем этой святыни является серебряный золоченый ковчег-мощевик кнг. Марии, созданный в Суздальско-Нижегородском



Прор. Моисей. Икона из пророческого ряда иконостаса собора Св. Софии в Вел. Новгороде. 1509 г., 1-я пол. XVI в. Иконописцы А. Лаврентьев, Иван Дерма Ярцев (ГТГ)

княжестве (1409/10, ГММК); в нем часть жезла М. находится рядом с частью земли с берега р. Иордан («земля ерданьская») и частью Неопалимой Купины.

10 мая 1541(7049) г. была составлена грамота Германа, патриарха Иерусалимского, адресованная свт. Макарию, архиеп. Новгородскому, и привезенная в Новгород посланцами патриарха. Наряду с просьбами о милостыне патриаршии служители доставили «поминки» (памятные подарки), состоявшие из ряда фрагментов камней и почвы из различных мест Св. земли. Среди них находилась «часть некая того камени, в которай камен Моисей ударил жезлом ис того камени потече вода израильтяном в пустыни» (*Макарий (Веретенников), архим.* Грамота Иерусалимского патр. Германа новгородскому архиеп. Макарию // Иерусалим в рус. культуре: Сб. ст. / Сост.: А. Л. Баталов, А. М. Лидов. М., 1994. С. 209).

В произведениях XVI–XVII вв. часть жезла М. встречается вместе с частью жезла, принадлежавшего другому пророку — Аарону. В 1599/1600 г. был создан золотой, украшенный сканью, эмалями, с изысканными надписями напрестольный крест для Софийского новгородского собора по заказу царя Бориса Годунова «повелением... Варлаама митрополита Великого Новгорода и Великих Лук». В число его вложений входили «жезл Аронов и Моисеев» (*Стерлигова.* 2003. С. 120; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 15. С. 275). Среди других св. вложений жезл М. встречается в серебряном позолоченном кресте, созданном выдающимся новгородским серебряником Г. Лопковым по заказу А. Б. Сназина, приказного Софийского архиерейского дома, для придела в честь Воздвижения Креста Господня новгородской ц. арх. Михаила на Михайловой ул. Торговой стороны (1689/1690, НГОМЗ; *Стерлигова.* 2003. С. 124; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 44. С. 307–309. Табл. 128–129). Часть жезла М. упоминается в наперсном кресте из новгородского Антониева мон-ря (1-я четв. XVII в., НГОМЗ; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 190. С. 456).

В описи Образной палаты 1669 г. указано, что часть жезла М. наряду с мощами вселенских и рус. святых была вложена в богато украшенную панагию, включавшую визант. камею с образом вмч. Феодора Стратилата в золотой оправе. Согласно подписи, среди др. вложений были те, что происходили непосредственно

со Св. земли: «земля Иерданские реки, где Христос крестился, камен Голгофы» (*Успенский А. И.* Церковно-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. С. 41). Царственное украшение и предмет личного благочестия принадлежал царской казне: «А поднес тое понагею блаженной памяти великой государыне Марфе Ивановне стольник князь Алексеи Иванович Воротынской». Часть «древа жезла Мойсеева» дважды упомянута на одном листе в Описи Троице-Сергиева монастыря 1641 г., согласно копии, переписанной Ю. А. и М. Ю. Олсуфьевыми, С. Н. Дурылиным в 1922 г. (РГБ. Ф. 173. II. 225. Л. 96). Часть древа жезла М. находилась в чудотворном Виленском кресте, в прославленном в Муроме серебряно-позолоченном кресте-мощевике, происходящем из Зап. Руси и получившем дополнительные реликвии-вложения в Москве в кон. XVII в. Часть жезла М. упоминается не только в надписи на самом мощевике, но и в Повести, ему посвященной.

М. А. Маханько

В исламе. М. (араб. Муса) — наиболее часто упоминаемый в Коране библейский персонаж. Его имя встречается 136 раз — как в виде простых упоминаний, обычно в составе т. н. пророческих рядов, так и в более или менее пространных рассказах о нем (см. особенно суры 2, 7, 10, 20, 26, 28, 40). Очевидно, М. появился в Коране как фигура, широко известная в доислам. Аравии. Большинство связанных с М. мотивов восходят к ВЗ и в небольшой мере к агадическим текстам, а некоторые детали — к фольклорным преданиям, в частности, йеменских иудеев (напр., о прахе, использованном для изготовления золотого тельца,— Коран 20. 95). Однако образ М. в Коране был существенно переосмыслен. Главным отличием от библейской трактовки миссии М. является то, что, по Корану, он был послан не только к евреям, но и к егип. фараону (Фираун), к-рый мнил себя богом, и к егип. народу, но они отвергли М. (Коран 23. 45–47; 79. 17–19 и др.). Поэтому Коран включает М. в ряды т. н. отвергнутых пророков, присутствующие уже в раннемекканских сурах. Другая линия, повествующая об отношениях М. с евр. народом, который оказался недостоин своего пророка, отсылает к полемике *Мухамада* с иудеями в Ясрибе (Медине): неслучайно, хотя большинство посвященных М. аятов относятся к позднемекканскому периоду, в них встречаются добавления, восходящие к мединскому. Как и другие пророки, М. выступает в Коране прообразом Мухаммада, а дарованное М. Писание (Таура=Тора) — содержащим предсказание о приходе Мухаммада (Коран 7. 157).

Основные отличия коранического повествования о М. от ветхозаветного следующие: М. был воспитан не дочерью, а женой егип. правителя; убийство М. египтянина произошло непреднамеренно и названо «деянием сатаны» (Коран 28. 15; этот аят сыграл важную роль в ранних богословских спорах о причине греха); в Мидьяне М. помог 2 девушкам напоить скот, за что их отец обещал ему отдать одну из них в жены, если тот отработает у него 8 обязательных лет и еще 2 года, если захочет (история имеет явные параллели с библ. рассказом о женитьбе Иакова — Быт 29; мусульм. комментаторы называют тестя М. Ясра (ср. евр. Иофор в Исх 3. 1 и др.) либо отождествляют его с коранический пророком Шуайбом); призвание М. у горящего куста произошло в священной долине Тува, когда он возвращался с семьей в Египет; фараон, к к-рому был послан М.,— это тот же самый правитель, при котором М. был воспитан; против М. в Египте выступил придворный совет (*mala'*), очевидно представляющий аллюзию на одноименный совет старейшин кланов в Мекке, выступавших против Мухаммада; егип. волхвы, побежденные М., уверовали в Аллаха, за что были казнены фараоном; фараон хотел убить и М., но за него заступился некий приближенный фараона, исповедавший веру в Аллаха; погибая в море, фараон раскаялся и уверовал в Аллаха, за что его тело было выброшено на берег. При описании дарования М. богооткровенного Закона на горе (Синае) в Коране упомянуто, что М. просил лицезреть Аллаха, в ответ на это Аллах явился горе, и та обратилась в прах (Коран 7. 143). При этом Аллах выделил М. из числа остальных пророков тем, что говорил с ним (Коран 7. 144), а одна из формулировок (Коран 4. 164) подчеркивает, что это следует понимать буквально (отсюда арабское прозвище М. *Kalīm Allāh* — «собеседник Аллаха»; ср.: Числ 12. 7–8). В связи с этим ислам. богословы ставили вопрос о возможности для человека видеть и слышать Аллаха и о том, являлась ли подобная просьба, высказанная М., грехом.

Не имеет параллелей ни с Библией, ни с др. кораническими рассказами эпизод (Коран 18. 60–82), в котором М. и некий юноша (или слуга; отождествляется комментаторами с Яшу бен Нуном (Иисусом Навином)) совершили путешествие к месту «слияния двух морей»; там они встретили «раба Аллаха» (отождествляется с аль-Хидром (аль-Хадиром), одним из 4 «бессмертных» в исламе), и тот своими странными поступками продемонстрировал М., что даже пророку не всегда дано знать подлинные замыслы Аллаха. Это повествование сочетает мотивы древних месопотамских сказаний, Романа об Александре (Македонском) и др. фольклорных преданий.

В позднейшей исламской традиции предание о М. было расширено за счет дополнительного материала: библейского (напр., упоминание благочестивой женщины с 7 детьми, замученных фараоном,— см. в ст. *Маккавейские книги*), агадического (мотив исцеления больных дочерей фараона от прикосновения к колыбели М.; испытание фараоном М., когда ангел Джибрил (Гавриил) отвел его руку от золота к горящим углям и М. стал косноязычным), легендарно-фольклорного (мотивы предания о противостоянии Авраама и *Нимрода*, рассказы о многочисленных чудесах от жезла М.). Согласно мусульманскому преданию, Мухаммад во время своего ночного путешествия в Иерусалим совершил молитву вместе с М., Ибрахимом (Авраамом), Исой (Иисусом) и Адамом; при последовавшем затем вознесении к престолу Аллаха он видел М. на 6-м небе (см. в ст. *Мирадж*).

С. А. Моисеева

Лит.: ***Ветхий Завет и библейская критика.*** *Thackeray H. St. J.* A Grammar of the Old Testament in Greek: According to the Septuagint. Camb., 1909; *Gressmann H.* Mose und seine Zeit: Ein Kommentar zu den Mose-Sagen. Gött., 1913; *Sellin E.* Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Lpz., 1922; *Rad G., von.* Mose. Gött., 1940. (Wege in die Bibel; 3); *Griffiths J. G.* The Egyptian Derivation of the Name Moses // JNES. 1953. Vol. 12. N 4. P. 225–231; *Smend R.* Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth. Tüb., 1959; *Seebass H.* Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg. Bonn, 1962; *Schmidt J. M.* Aaron und Mose: Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Pentateuch: Diss. Hamburg, 1963; *Coats G. W.*

Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the OT. Nashville; N. Y., 1968; *idem.* Moses: Heroic Man, Man of God. Sheffield, 1988; *idem.* The Moses Tradition. Sheffield, 1993; *Schmid H.* Mose: Überlieferung und Geschichte. B., 1968; *Sasson J. M.* Bovine Symbolism in the Exodus Narrative // VT. 1968. Vol. 18. N 3. P. 380–387; *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. Los Ang. etc., 1970; *Thompson R. J.* Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf. Leiden, 1970; *Albright W. F.* Moses in Historical and Theological Perspective // Magnalia Dei: The Mighty Acts of God. Garden City, 1976. P. 120–131; *Auld A. G.* Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch in a Generation Since 1938. Edinb., 1980; *Schmidt W. H.* Exodus, Sinai und Mose. Darmstadt, 1983; *Aurelius E.* Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im AT. Stockh., 1988; *Buber M.* Moses: The Revelation and the Covenant. Oxf., 1988[r]; *Cohen J.* The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story. Leiden; N. Y., 1993; *Seters J., van.* The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers. Louisville, 1994; *Assmann J.* Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. Camb. (Mass.); L., 1997. ***Межзаветная литература.*** *Sukenik E. L.* The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University. Jerus., 1955; *Vermès G.* Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente // Moses in Schrift und Überlieferung. Düss., 1963. S. 61–93; *Feldman L. H.* Josephus' Portrait of Moses // JQR. 1992. Vol. 82. P. 285–328; Vol. 83. P. 7–50; *idem.* Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism. Notre Dame (Ind.), 2007; *Штерн М., ред.* Греч. и рим. авторы о евреях и иудаизме. М., 1997–2002. 2 т.; Вознесение Моисея // Апокрифические апокалипсисы / Пер.: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский. СПб., 2000. С. 129–139; *Lierman J.* The NT Moses: Christian Perception of Moses and Israel in the Settings of Jewish Religion. Tūb., 2004; Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions / Ed. A. Graupner, M. Wolter. B.; N. Y., 2007; *Graves M.* Scholar and Advocate: The Stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah // BBR. 2011. Vol. 21. N 1. P. 1–22. ***Новый Завет.*** *Jeremias J.* Μωυσῆς // TDNT. Bd. 4. S. 848–873; *Hofius O.* Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi // ZTK. 1983. Bd. 80. S. 262–286; *Feiler P. F.* Jesus the Prophet: The Lucan Portrayal of Jesus as the Prophet like Moses. Princeton, 1986; *Lacan M. F.* Моисей // *Леон-Дюфур.* Словарь библ. богосл. 1990. Стб. 588–591; *O'Toole R. F.* The Parallels between Jesus and Mose // Biblical Theological Bull. N. Y., 1990. Vol. 20. P. 22–29; *Gillman F. M.* Moses: New Testament // ABD. 1992. Vol. 4. P. 918; *Allison D. C.* The New Moses: A Matthean Typology. Minneapolis, 1993; *Seidl T.* Mose und Elija am Gottesberg: Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten // BiblZschr. N. F. 1993. Bd. 37. S. 1–25; *Gawlick M.* Mose im Johannesevangelium // BN. 1996. Bd. 84. S. 29–35; *Hagner D. A.* Balancing the Old and the New: The Law of Moses in Matthew and Paul // Interpretation. Richmond, 1997. Vol. 51. N 1. P. 20–30; *Harstine S.* Moses as a Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Reading Techniques. Sheffield, 2002; *Broyles C. C.* Моисей // Иисус и Евангелия: Словарь / Ред.: Д. Грин и др. М., 2003. С. 382–384; *Standhartinger A.* Jesus, Elija und Mose auf dem Berg: Traditionsgeschichtliche Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9. 2–8) // BiblZschr. N. F. 2003. Bd. 47. S. 66–85. ***В экзегезе древней Церкви.*** *Daniélou J.* Moise exemple et figure chez Gregoire de Nysse // Cahiers Sioniens. 1954. Vol. 8. P. 267–282; *Cazelles H. et al.* Moise, l'homme de l'alliance. P., 1955; Moses in Schrift u. Uberlieferung / Hrsg. H. Cazelles. Düss., 1963; *Schlosser H. P.* Quellengeschichtliche Untersuchungen zur Interpretation des Leben-Moses-Zyklos bei den Vätern des 4. Jh. Freiburg i. Br., 1972; *Clarence L.* Moses' Serpent as a Patristic Type (Num 21. 4–9) // Dialogue. 1978. Vol. 17. P. 251–260; *Bruns J. E.* The «Agreement of Moses and Jesus» in the Demonstratio Evangelica of Eusebius // VChr. 1977. Vol. 31. P. 117–125; *Guillaume P.-M.* Moise // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 1453–1471; *Watson G.* Gregory of Nyssa's use of Philosophy in the Life of Moses // Irish Theol. Quarterly. 1987. Vol. 53. P. 100–112; *Timm S.* Der heilige Mose bei den Christen in Agypten // Religion im Erbe Agyptens: FS A. Bohlig. 1988. S. 197–220; *Droge A. J.* Homer or Mose? Early Christian Interpretations of the History of Culture. Tüb., 1989; *Hollerich M. J.* The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life of Constantine // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 80–85; *Heither Th.* Schriftauslegung: Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern. Stuttg., 2002. (Neuer Stuttgarter Kommentar; Bd. 33/4); *Bottrich Ch.* Mose im Christentum // Mose in Judentum, Christentum und Islam. Gött., 2010. S. 67–111; *Heitrer Th.* Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose. Aschendorff, 2010; *Lehnardt A.* Mose I (literarisch) // RAC. 2013. Bd. 25. Sp. 58–102. ***Почитание в Эфиопии.*** *Rajak T.* Moses in Ethiopia: Legend and Literature // JJS. 1978. Vol. 29. P. 111–122; *Zuurmond R.* The Colloquy of Moses with God on Mount Sinai // Studia Aethiopica / Ed. V. Boll et al. Wiesbaden, 2004. P. 127–138; *idem.* Nägärä Muse // EncAeth. Vol. 3. P. 1104; *Suomala K. R.* The Colloquy of Moses on Mount Sinai: Where Syriac Christianity Meets Islamic Spain and Africa between the 16th and 19th Centuries // Hugoye. Piscataway, 2005. Vol. 8. N 1. P. 27–39; *Balicka-Witakowska E.* Moses in Art // EncAeth. Vol. 3. P. 1022–1024; *Kaplan S.* Moses // Ibid. P. 1021–1022; *idem.* Motä Musa // Ibid. P. 1035. ***Почитание на Руси.*** Христианские реликвии. 2000. С. 54, 115. Кат. 7; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле. 2003. Кат. 91. С. 256–258; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Ставрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 114–127; *Сухова О. А.* Чудотворные Сретенский и Виленский кресты из г. Мурома // Там же. С. 176–177; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008; *Моршакова Е. А.* Древнерусская мелкая пластика: Наперсные кресты, иконы и панагии XII–XV вв.: Кат. М., 2013. Кат. 41. С. 202. ***В исламе.*** *Moubarac Y.* Moïse dans le Coran // Moïse: L'homme et l'alliance. P., 1955. P. 373–391; *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 101–112; *Tottoli R.* Vita di Mosè seconde le tradizioni islamiche. Palermo, 1992; *Heller B., Macdonald D. B.* Mūsā // EI. 1993. Vol. 7. P. 638–640; *Wheeler B. M.* Moses in the Quran and Islamic Exegesis. L., 2002; *Schöck C.* Moses // Encyclopaedia of the Qur'an. Leiden, 2003. Vol. 3. P. 419–426; *Гайнутдинова А. Р.* Истории пророков в Коране. М., 2009; *Eissler F.* Mose im Islam // Mose in Judentum, Christentum und Islam / Hrsg. Ch. Böttrich e. a. Gött., 2010. S. 112–181.

Гимнография. В иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память М. отмечается 4 сент.; назначается прокимен Пс 67. 36, чтения Быт 41. 1–52; 50. 15–26, Исх 34. 28–35, Апостол – Евр 11. 1–31, аллилуиарий Пс 80. 5, Евангелие – Мф 17. 1–9 (*Tarchnischvili.* Grand Lectionnaire. T. 2. P. 34).

В *Типиконе Великой церкви,* отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., память М. также совершается 4 сент., но богослужебное последование не описано (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 14). В этом же источнике память М. вместе с первосвящ. Ааароном и прор. Самуилом отмечается в 1-е воскресенье *Великого поста,* на утрене назначаются тропари: 4-го гласа Ἡ σέπτη τῶν προφητῶν σου πανήγυρις· (Честное пророков Твоих торжество...), 2-го гласа Καὶ ἐν πυρὶ παραδειχθεὶς καὶ ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς τὸ Μωσέως ἐδόξασας πρόσωπον· (И в огне показавшись, и во плоти явившись, Моисеево прославил лицо...), того же гласа Καὶ ὁ χορὸς τῶν προφητῶν μετὰ Μωσέως καὶ Ἀαρών· (Лик пророческий с Моисеем и Ааароном...); на литургии указан прокимен Пс 149. 5, Апостол – Евр 11. 24–26, 32–40, аллилуиарий Пс 98. 6, Евангелие – Ин 1. 44–52, причастен Пс 32. 1 (Ibid. T. 2. P. 20–22).



Богоматерь с Младенцем, прор. Моисей и Евфимий, патриарх Иерусалимский. Икона. Ок. 1224 г. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, М. не упоминается в месяцесловной части, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции – напр., ГИМ. Син. № 159, XII в.,– под 4 сент. помещены канон и цикл стихир-подобнов М. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 4; ср.: *Ягич.* Служебные минеи. С. 033–034, 038–042). Впрочем, в Студийско-Алексиевском Типиконе память М. вместе с первосвящ. Ааароном, пророками Давидом и Самуилом совершается в 1-е воскресенье Великого

поста: им назначается цикл стихир на вечерне и канон авторства Германа 3-го гласа на утрене (*Пентковский.* Типикон. С. 241).

В *Евергетидском Типиконе* (малоазийской редакции Студийского устава) 2-й пол. XI в., как и в Студийско-Алексиевском Типиконе, память М. и др. ветхозаветных пророков совершается в 1-е воскресенье Великого поста; на вечерне в честь пророков поются 2 стихиры-подобна на *«Господи, воззвах»* и 2 самогласна на стиховне, на утрене указан канон плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, седален и самогласен на хвалитех (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 520–521).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитал. редакцию Студийского устава, М. и Аарон вспоминаются в 1-ю неделю Великого поста, но в отличие от Студийско-Алексиевского и Евергетидского Типиконов особых песнопений им не назначается, кроме самогласной стихиры на утрене (*Arranz.* Typicon. P. 213–214).

В древнейших редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.,— память М. отмечается 4 сент.; песнопения Октоиха соединяются с песнопениями М. и сщмч. Вавиле (его память тоже отмечается 4 сент.); М. назначается отпустительный тропарь 4-го гласа Ἡ σεπτὴ τοῦ προφήτου σου πανήγυρις· (**Чт҃но́е прр҃о́ка твоегѡ̀ торжество́:**), канон, стихиры (*Lossky.* Typicon. P. 158). О совершении памяти М. в 1-е воскресенье Великого поста не говорится, но в богослужебных указаниях отмечен отпустительный тропарь Καὶ ὁ χορὸς τῶν προφητῶν μετὰ Μωσεῶς καὶ Ἀαρῶν εὐφροσύνῃ εὐφραίνεται σήμερον· (**Ли́къ прр҃о́ческий съ мѡ҃се́емъ и҆ а҆аро́номъ весе́лїемъ дне́сь весели́тсѧ:**), т. е. память пророков все-таки совершается в этот день (Ibid. P. 252–253). В древнейшей сохранившейся слав. редакции Иерусалимского устава — Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г.— М. упоминается 4 сент., но конкретных указаний о составе богослужебного последования М. в этот день не содержится; в 1-е воскресенье Великого поста пророкам назначается самогласная стихира на литии (*Миркович.* Типикон. Л. 34а, 138а).

В первопечатном греческом Типиконе 1545 г. 4 сент. соединяются службы М., сщмч. Вавиле и рядовая служба Октоиха; М. указан отпустительный тропарь Τοῦ προφήτου σου τὴν μνήμην Κύριε ἑορτάζοντες· (**Прорóка твоегѡ̀ пáмать гд҃и прáздн҃ꙋющие:**), канон, цикл стихир, самогласная стихира; в 1-е воскресенье Великого поста память М. и пророков не акцентируется.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 4 сент. служба М. содержит в целом тот же набор песнопений, что и в первопечатном греческом; особенностью является наличие отпустительного тропаря 2-го гласа **На высотѣ̀ добродѣ́тели взы́де прр҃че мѡ҃се́ю:** и кондака 2-го гласа **Ли́къ прр҃ческі҃й с мѡ҃се́омъ і҆ а҆аро́номъ весе́лїемъ дн҃ь весели́тсѧ:**. В 1-е воскресенье Великого поста М. упоминается в самогласной стихире на хвалитех; также пророкам назначается канон на повечерии в воскресенье (М. упом. в нем в одном из тропарей). Такие же указания содержатся и в пореформенном московском издании Типикона 1682 г., к-рое лежит в основе совр. Типикона РПЦ.

Последование М., сущееся в совр. русских и греческих богослужебных книгах под 4 сент., включает: отпустительный тропарь 2-го гласа Τοῦ προφήτου σου Μωϋσέως τὴν μνήμην, Κύριε, ἑορτάζοντες· (**Прр҃о́ка твоегѡ̀ мѡ҃се́а пáмать, гд҃и, прáздн҃ꙋюще:**); отпустительный тропарь 2-го гласа **На высотѣ̀ добродѣ́телей возше́лъ є҆сѝ, прр҃о́че мѡ҃се́е:** (Минея (МП). Сентябрь. С. 101); кондак 2-го гласа **Ли́къ прр҃о́ческий съ мѡ҃се́емъ:** (Там же. С. 103; это песнопение упом. уже в Типиконе Великой ц.— см. выше; хотя в службе 4 сент. оно именуется кондаком, в каноне пророкам, назначаемом на повечерии в 1-е воскресенье Великого поста, оно выступает в роли седальна — см.: Триодь Постная. Ч. 1. Л. 153 об.); канон с именем автора, гимнографа *Климента* (Студита?), в богородичнах, с акростихом Μωσῆς Προφητῶν πρῶτος, αἰνείσθω λόγοις (**Мѡ҃се́й прр҃о́кѡвъ пе́рвый да похва́литсѧ словесы**) 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος· (**Мо́рѧ чермны́ю пѣ́чинѣ:**), нач.: Μωσῆς Προφητῶν αἰνείσθω πρότερος (**Мѡ҃се́й прр҃о́кѡвъ да восхва́литсѧ пе́рвый**); цикл стихир-подобнов; седален.

Также М. упоминается в самогласной стихире на хвалитех в 1-е воскресенье Великого поста (нач.: **Мѡ҃сей во вре́мѧ воздержа́нїѧ зако́нъ прі҃а́тъ:** — см.: Триодь Постная. Ч. 1. Л. 151 об.), в каноне пророкам, назначаемом на повечерии в 1-е воскресенье Великого поста (Там же. Л. 152 об.— 154 об.), в песнопениях Праотец недели.

Сюжеты кн. *Исход,* связанные с М., часто используются и в других песнопениях: в ирмосах 1-й песни канонов (напр., 2-го гласа **Мѡ҃се́йскꙋю пѣ́снь воспрі҃и́мши, возопі́й дꙋ́ше:**, 3-го гласа **Ѡ҆земле́ный мо́ре жезло́мъ, мѡ҃се́емъ чермно́е:**, 8-го гласа **Крт҃ъ начерта́въ мѡ҃се́й, в҃ пра́мѣ жезло́мъ чермно́е пресѣ́че:**); в 5-й песни Великого покаянного канона прп. Андрея, архиеп. Критского (см.: Триодь Постная. Ч. 1. Л. 102 об., 303).

По рукописям известны песнопения М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὡς θεωρὸν τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνανθρωπήσεως· (Яко зритель Божественного вочеловечения...) с икосом (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1936. Τ. 35. Σ. 492); венок из 5 канонов (1, 3, 5, 7 и 8-го гласов) М. авторства гимнографа Феогноста; канон авторства *Анастасия Квестора* с акростихом Μωσῆς προφητῶν πρῶτον ὑμνῶ τοῖς λόγοις (Моисея, пророка первого, пою словесы) плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἠπείρῳ· (**Йкw по сѣ́хѣ:**), нач.: Μέθεξιν θείας πλουτῆσας μαρμαρυγῆς (Причастием божественного обогатился сияния); анонимный канон без акростиха 2-го гласа, ирмос: Τῷ τὴν ἄβατον κυμαινομένην θάλασσαν· (**Непроходи́мое волна́мїеесѧ мо́ре:**), нач.: Τὸν θεράποντα Κυρίου τῶν δυνάμεων (Служителя Господа сил); анонимный канон с акростихом Μωσῆν γεραίρω τὸν προφήτην προφρόνως (Моисея почитаю, пророка, радостно) 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (**Ѿве́рзꙋ ᲂу҆ста̀ моѝ:**), нач.: Μεθέξει θεούμενος (Приобщением обожествленный); анонимный канон с акростихом Τὸν τῶν προφητῶν παμμέγιστον αἰνέσω Μωσῆν (Из пророков величайшего восхвалю Моисея), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τὴν Ἐρυθρὰν μέν πότε· (**Чермно́е и҆ногда̀:**), нач.: Τῆς φύσεως ὁδηγὸς (Творения вождь); анонимный канон с акростихом Τὸν τῶν προφητῶν ἀκραίμωνα προφρόνως μέλπω (Пророков изряднейшего радостно воспеваю) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Σταυρὸν χαράξας Μωσῆς· (**Крт҃ъ начерта́въ мѡ҃се́й:**), нач.: Τὸ στόμα μου ὁ Θεός (Уста моя Бог) (Ταμεῖον. Σ. 35–36); цикл стихир-подобнов (*Ягич.* Служебные минеи. С. 033–034); дополнительные стихиры-подобны, неск. самогласнов, седален, ексапостиларии (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.* Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1936. Τ. 35. Σ. 491–492).

Е. Е. Макаров

Иконография. Изображения М. известны с древнейших времен. Самый ранний сохранившийся памятник — роспись 2-го слоя синагоги в Дура-Европос (Сирия; ок. 250), где представлен подробный цикл жизни М. В него включены сцены: дочь фараона находит младенца М. в реке (Исх 2. 1–9); видение М. Неопалимой Купины (Исх 3. 2–3); исход из Египта: М. выводит народ из Египта, переход через Чермное м. (М. представлен дважды: когда для 12 колен Израилевых вода в море расступилась и когда вода «возвратилась на свое место» перед тонущим войском фараоновым (Исх 13. 17 — 14. 29)); М. получает скрижали завета (Исх 32. 15–16; Втор 10. 1–5); чудо об источнике (Исх 17. 1–7; Числ 20. 1–13) (еще в 2 сценах, связанных с историей М., он сам не изображен: поклонение золотому тельцу (Исх 32. 1–6) и Аарон перед скинией завета). В сцене видения М. Неопалимой Купины в иконографии пророка представлены все основные элементы, к-рые получат развитие в христ. изобразительной традиции: средовек с короткой округлой бородой, в белом чуть ниже колена хитоне с клавами и в гиматии, босой (сандалии сняты с ног и оставлены возле горящего куста), в сегмен-



Исход евреев во главе с прор. Моисеем из Египта. Роспись синагоги в Дура-Европос. Ок. 250 г.

те неба показана исходящая из него огненная рука — образ гласа Божия (*Weitzmann.* 1979. Cat. 341. P. 372–374).

Многочисленны изображения пророка в росписях рим. катакомб: в кубикуле Четырех сезонов в катакомбах святых Петра и Марцеллина (2-я четв. IV в.) он представлен высекающим воду из скалы (Ibid. Cat. 388. P. 424). В катакомбах на Виа-Дино-Компаньи (на Виа-Латина) (50–60-е гг. IV в.) в кубикуле A изображены неск. сцен: чудо об источнике; М. говорит с народом израильским; ви-



Переход через Чермное море. Роспись кубикулы C в катакомбах на Виа-Латина в Риме. 50–60-е гг. IV в.

дение огненного столпа (Исх 13. 22); переход через Чермное м.; нахождение младенца М.; М. берет из Египта кости Иосифа (Исх 13. 19). Там же в кубикуле C — сцены: М. рассекает воды Чермного м.; переход через Чермное м.; дочь фараона находит М. (*Bisconti F.* Il restauro dell'ipogeo di Via Dino Compagni: Nuove idee per la lettura del programma decorativo del cubicolo «A». Vat., 2003). При сходной иконографии повторяющихся сцен М. может быть представлен и как средовек с бородой, и как безбородый юноша.

В Кубикуле овец в катакомбах св. Каллиста (сер. IV в.) в сцене «Иссечение воды» М. типом лика напоминает ап. Петра (существует версия, что здесь представлен ап. Петр, открывший родник в камне, чтобы крестить своих тюремщиков), рядом — М., снимающий сандалии перед Неопалимой Купиной.

Образ М., высекающего воду из скалы, в раннехрист. время понимался как аллюзия на Крещение (1 Кор 10. 2–4) и в этом качестве встречается на предметах прикладного искусства: на т. н. Кёльнской чаше (326 г., Римско-германский музей, Кёльн — см.: *Weitzmann.* 1979. Cat. 377. P. 420), на чаше из Археологического музея Аквилеи (IV в.; см.: Ibid. Cat. 382. P. 424), на сосуде со сценами из ВЗ и НЗ, где также представлено «Чудо о перепелах» (V в., Зап. Средиземноморье, Музей шотландских древностей, Эдинбург; см.: Ibid. Cat. 389. P. 431).



Прор. Моисей иссекает воду из скалы. Роспись в катакомбах св. Каллиста в Риме. Сер. IV в.

В декорации раннехрист. саркофагов были широко распространены сюжеты с изображениями М., высекающего воду из скалы, и М., получающего закон, поскольку они осознавались в качестве ветхозаветных параллелей композициям с ап. Петром — «Чудо ап. Петра об источнике» и «Traditio legis» (*Hvalvik R.* Christ Proclaiming his Law to the Apostles: The Traditio Legis motif in early Christian art and literature // The New Testamant and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Leiden, 2006. P. 415–416). В этих сценах также встречаются варианты изображения пророка как с небольшой округлой бородкой, так и безбородым, напр.: саркофаг Ионы (3-я четв. III в./ок. 300 г., Музей Пио-Кристиано, Ватикан. № 31448) — М. (средовек) иссекает воду из скалы и восстание народа против М. (Исх 17. 3; Числ 20. 2–5) или восстание Корея (Числ 16. 1–2) (*Weitzmann.* 1979. Cat. 361. P. 405–406); саркофаг Агапы и Крискентиана (Agape and Crescentianus) (330–360 гг., Музей Пио-Кристиано, Ватикан. № 31489) — М. (средовек) получает завет; саркофаг Юния Басса (359 г., Музей собора св. Петра, Ватикан) — М. получает скрижали завета, М. высекает воду из скалы (Ibid. Cat. 386. P. 427); саркофаг Двух братьев (325–350 гг., Музей Пио-Кристиано, Ватикан. № 31543) — М. (юный) получает завет; саркофаг (ранний IV в., Музей Пио-Кристиано, Ватикан. № 31546) — М. (с курчавой короткой бородкой) получает скрижали завета). Решение всех этих композиций крайне лаконично.

Сцена «Переход через Чермное море», символизирующая переход от рабства смерти к жизни вечной, стала темой группы саркофагов 2-й пол.— кон. IV в. На них в виде развернутого фриза представлены: ведущий народ Израилев столп огня, изображенный в виде колонны; поющая Мариам с тимпаном в руках; М., посохом касающийся моря, в котором гибнет войско фараона. Решение образа М. варьируется: он предстает то безбородым (напр., на саркофагах из Музея Пио-Кристиано, Ватикан (379–395 гг. № 31434), и в соборе Сен-Трофим в Арле), то с небольшой бородкой (напр., на саркофаге в Музее древностей в Арле и из Археологического музея в Сплите, Хорватия — см.: *Février P.-A.* Sarcophages d'Arles / Publ. de l'École française de Rome. R., 1996. No 255. P. 1106–1108, 1099–1141).

К V в. складывается сложная композиция, представляющая сцену «Призвание Моисея» в виде единого повествования: М. пасет овец и слышит глас, М. снимает сандалии, ангел говорит с ним из горящего куста, М. получает закон (панель деревянных резных врат церкви мон-ря Санта-Сабина в Риме (432–440, см.: *Weitzmann.* 1979. Cat. 438. P. 486)). На др. пластине изображены 3 чуда М. в пустыне (о перепелах, о манне, иссечение воды), сопоставлявшиеся с чудом об умножении хлебов и с чудом в Кане.

Развернутый цикл из 16 сюжетов (8 композиций) истории М. был включен в мозаичное убранство базилики Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440, см.: *Weitzmann.* 1979. Cat. 420. P. 468).

В мозаичные программы VI в. входят изображения «Видение Неопалимой Купины» и «Получение скрижалей завета» (ц. Сан-Витале в Равенне, 546–547; базилика мон-ря вмц. Екатерины на Синае, ок. 565–566). Также образ М. входит в композиции «Преображение Господне» (поясное изображение М. (юноши) в Сант-Аполлинаре-ин-Классе, ок. 549 г.; ростовое — М. (старца) в базилике монастыря вмц. Екатерины на Синае).

В рукописях доиконоборческого времени встречаются как единичные поясные изображения М. среди других пророков (напр., средовек на миниатюре из



Переход через Чермное море, с персонификациями Египта, моря и суши. Рельеф саркофага. Кон. IV в. (Музей древностей Арля)

Россанского кодекса, сер. VI в.— Архиепископский музей в Россано. Fol. 3v; юноша на миниатюре из Синопского Евангелия, VI в.— Paris. Suppl. gr. 1286. Fol. 29), так и отдельные сюжетные ком-



Переход через Чермное море. Мозаика нефа в ц. Санта-Мария-Маджоре в Риме. 432–440 гг.

позиции (М.-старец перед фараоном на миниатюре из Сирийского Евангелия — Paris. syr. 341. Fol. 8). В лат. рукописях этого времени уже создаются целые циклы с М. (Пятикнижие Ашбернхема, кон. VI — нач. VII в.— Paris. Nouv. acq. lat. 2334. Fol. 56, 58, 65v, 68, 76).

В средневизант. время образы М. получают широкое распространение в иллюстрированных рукописях Библий (Библия кор. Кристины, X в.— Vat. Reg. gr. 1. Fol. 46v, 85v, 116, 155v). Особенно подробные циклы встречаются в Октатевхах (Vat. gr. 747. Fol. 72–215, XI в.; Vat. gr. 746. Fol. 150v — 251v, 2-я четв. XII в.), в Псалтирях, как в «народной» (Хлудовская Псалтирь, 40–50-е гг. IX в.— ГИМ. Л. 76–78, 82, 90 об., 98 об., 106 об., 107, 108, 108 об., 139–142), так и в «аристократической» редакции (Парижская Псалтирь, 1-я пол. X в.— Paris. gr. 139. Fol. 419v, 422v). Их также можно встретить в качестве иллюстраций в рукописях других произведений: в Слове Григория Назианзина (Paris. gr. 510, 879–883 гг.: «Получение скрижалей завета» (Fol. 52v), «Изведение источника» (Fol. 226v), «Неопалимая Купина. Переход через Чермное море» (Fol. 264v), «Моление Моисея. Битва с амаликитянами» (Fol. 424v); в Христианской топографии Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 61, IX в.: композиция совмещает изображение М., пасущего овец и получающего завет в виде свитка; особенность этой миниатюры состоит в том, что М. представлен в разных одеждах: сначала в короткой ярко-красной подпоясанной тунике, затем — в голубом хитоне с красными клавами и в розовом гиматии, покрывающем руки, в к-рые он принимает свиток); в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 13, 1-я четв. XI в., где объединены сцены «Нахождение младенца Моисея в Ниле», «Неопалимая Купина» и «Погребение Моисея»). В это время появляются первые изображения, наглядно выявляющие мариологическую интерпретацию ветхозаветных сюжетов: в погибшей рукописи Христианской топографии Космы Индикоплова XI в. из б-ки Евангельской школы в Смирне (Cod. B 8. Л. 166/166 об.— см.: *Этингоф О. Е.* Иконография ветхозаветных прообразов Богоматери средне-



Дочь фараона находит младенца Моисея в реке. Фрагмент миниатюры из Минология имп. Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 13)

визант. периода // *Она же.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII в. М., 2000. С. 13–38. Ил. 29) над изображением сцены с видением Неопалимой Купины помещается образ Божией Матери.

С XII в. образ М. входит в иконографические программы Богородичных икон: «Богоматерь с пророками (Киккотисса)» (нач. XII в., К-поль, мон-рь вмц. Екатерины на Синае), «Богоматерь с пророками» (кон. XII в., ГЭ), «Богоматерь Умиление (Белозерская)» (1-я треть XIII в., Новгород, ГРМ).

Для Синайского мон-ря создается группа икон с изображением М. Особо значителен крупный (134×69,9 см) образ «Прор. Моисей получает закон», парный образу «Прор. Илия» (нач. XIII в., см.: Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine / Ed. K. A. Manafis. Athens, 1990. Il. 34; датировка Г. Парпулова по араб. надписи на поле — 1050–1100, см.: Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai / Ed. R. S. Nelson, K. M. Collins. Los Ang., 2006),— перед М. помещено изображение куста, у ног — снятые сандалии. Диптих (нач. XIII в.) включает сцены «Моисей перед Неопалимой Купиной» (нет изображения ангела, М. предстает снявшим одну сандалию и развязываю-



Прор. Моисей получает закон. Икона. Нач. XIII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

щим другую) и «Получение скрижалей завета» (святость места и сакральность события здесь подчеркнуты изображением снятых сандалий и окутанных полой гиматия рук, когда он принимает скрижали). На иконе с изображением Богоматери с Младенцем между М. и патриархом Иерусалимским Евфимием (ок. 1224) М. представлен со своим атрибутом — скрижалями в правой руке, обращенный к Божией Матери молитвенный и указующий жест левой руки может быть истолкован как напоминание о Неопалимой Купине — прообразе Богоматери (*Лидов А. М.* Византийские иконы Синая. М., 1999. Кат. № 29. С. 98–99). Др. иконы: «Пророк Моисей и Богоматерь

с Младенцем» (кон. XII — нач. XIII в.; см.: Holy Image, Hallowed Ground. 2006. Cat. 52. P. 256–257); «Богоматерь с Младенцем (Неопалимая Купина), с пророками Моисеем, Илией и свт. Григорием Назианзином» (ок. сер. XIII в.); «Пророк Моисей» (3-я четв. XIII в.; см.: Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. Evans. N. Y., 2004). По времени создания к этим иконам близки образ М. с 20 житийными клеймами, содержание которых следует библейскому повествованию (см. фотографию из архива К. Вайцмана: vrc.princeton.edu/sinai/files/original/6487/0270.jpg), а также алтарные врата XIII в. с изображением на створках Моисея и Аарона. Несмотря на обилие памятников, очевидно создававшихся в одном месте и в один период, М. может изображаться и прекрасным юношей (как на 3 первых ико-



Вмц. Екатерина и Богоматерь «Неопалимая Купина». Синай. Икона. XIII в. Фотография из архива К. Вайцмана

нах, иконе с клеймами и вратах), и средовеком с небольшой бородой (на остальных).

Важный этап развития иконографии «Видения Моисеем Неопалимой Купины» представляет синайская икона «Вмц. Екатерина и Богоматерь «Неопалимая Купина»» (XIII в.; см. фотографию из архива Вайцмана: vrc.princeton.edu/sinai/items/show/6491), на к-рой изображение Богоматери буквально окутано ветвями горящего куста, а у Ее ног — небольшого масштаба фигурка М., снимающего сандалию.

В монументальных циклах средневизант. времени образ М. в основном встречается среди изображений пророков в простенках барабанов: мозаики ц. Успения Пресв. Богородицы монастыря Дафни (ок. 1100), ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана) в Палермо, Сицилия (ок. 1146–1151), и Палатинской капеллы в Палермо, Сицилия (1154–1166); фрески ц. вмч. Пантелеимона в Нерези



Прор. Моисей. Фреска ц. Спаса на Нередице. 1199 г. Копия Т. С. Щербатовой. 1925 г.

(1164) и ц. Спаса на Нередице (1199), в последней М. представлен в пророческой шапочке. В мозаиках ц. Сан-Марко в Венеции истории М. отведен весь сев. рукав нартекса (ок. 1215–1280), причем расположением в конхе, в качестве доминанты повествования, выделены сцены



Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной. Роспись ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари, Кипр. 1105/06 г.

чудес об изведении источника, о манне и перепелах.

В монументальном искусстве позднеизант. и поствизант. времени образ М. также включается в программы купольных мозаик и росписей, представляющих пророков: мозаики ц. Богоматери Памакаристы (Фетхие-джами) в К-поле (ок. 1315) и нартекса (в сев. куполе) кафоликона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321), роспись Преображенского собора мон-ря Метеоры (1483). Но более значимы для этого времени прообразовательные композиции: «Неопалимая Купина» в нартексе ц. Св. Софии в Трапезунде (1260–1270); «Неопалимая Купина» и «Скиния Моисеева» в ц. Богоматери Перивлепты в Охриде (1294–1295; мастера Михаил Астрапа и Евтихий); «Неопалимая Купина», «Получение скрижалей» и «Положение ковчега завета» в галерее ц. св. Апостолов в Фессалонике (1312–1315); «Неопалимая Купина» во фресках кафоликона мон-ря Хора (1316–1321) и т. д. Изображение М., как правило, входит в композицию «Древо Иессеево», напр. в росписи ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320; примечательно, что в качестве атрибута М. здесь выступает стамна), ц. Христа Пантократора (Вознесения Господня) мон-ря Дечаны (1348–1350) и др.

В рус. памятниках монументального искусства также встречаются изображения М.: отдельной фигурой (напр., в медальоне на своде арки в Рождественском соборе Ферапонтова мон-ря, 1502,— в руке держит Неопалимую Купину с образом Богородицы; на вост. арке Благовещенского собора Московского Кремля, 1547–1551,— облачен в царские одежды и держит в руке стамну), в сложных прообразовательных композициях (напр., «Неопалимая Купина» (с чудом превращения посоха в змия), «Моисей и Аарон перед скинией завета» в Успенской ц. в Мелётово близ Пскова, 1465), в повествовательных циклах (напр., в Переходной палате Московского Кремля, после 1547 г.; не сохр.: см.: *Подобедова*. 1972. С. 66) или в ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) в Ярославле, 1640, под записью 1882 г.), в составе композиции «Древо Иессеево» (росписи шатра Покровской ц. в Александрове, сер. XVI в.). В нек-рых случаях рус. мастера отдают предпочтение редким сюжетам цикла М., к-рые подходят для определенного иконографического замысла: так, напр., в Архангельском соборе Московского Кремля (1652–1666, с воспроизведением первоначальной росписи 1564–1656 гг.) присутствует единственная в своем роде сцена «Арх. Михаил поставляет Моисея князем» (Там же. С. 27–39).

В рус. иконописи образы М. встречаются гл. обр. в пророческих рядах иконостасов: Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (1425–1427); Рождественского собора Ферапонтова мон-ря (1490 (?) или 1502); Софийского собора в Новгороде (1509, 1-я пол. XVI в., ГТГ); придела Рождества Богородицы Софийского собора в Новгороде (1549–1550); ц. апостолов Петра и Павла в Кожевниках (сер. XVI в.) — с атрибутом, размещенным рядом с фигурой пророка,— Купиной;



Прор. Моисей и царь Давид. Икона из пророческого ряда иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры. 1425–1427 гг.

на иконе посл. трети XVI в. (ЯХМ) — с горящей Купиной и др. В кон. XVII — нач. XVIII в. атрибутом М. могут быть скрижали (напр., на иконе 1706 г. пророческого чина иконостаса Спасо-Преображенского собора в Угличе).

Также изображения М. входят в состав икон «Похвала Богоматери» («Свыше пророцы Тя предвозвестиша»): иконы Успенского собора Московского Кремля (кон. XIV в., ГММК); иконы сер. XVI в. (ГРМ); Курской-Коренной иконы Божией Матери (1597, ц. иконы Божией Матери «Знамение» при Архиерейском Синоде РПЦЗ, Нью-Йорк; см.: *Языкова И. К., Лука (Головков), игум.* Богословские основы иконы и иконопочитания // История иконописи: Истоки, традиции, современность, VI–XX вв. М., 2002. С. 20. Ил. 19). Изображение видения Неопалимой Купины всегда входит в композицию икон «Богоматерь «Неопалимая Купина»» (икона кон. XVI в. из Соловецкого мон-ря, ГМЗК; 2-сторонняя икона «Введение во храм Пресв. Богородицы, с избранными святыми», 1598, Метрополитен-музей, США; икона «Воскресение Христово — Сошествие во ад, с клеймами земной жизни Христа, праздниками



Устроение скинии (Исх 33. 7). Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Муз. № 358. Л. 217 об.)

и Древом Иессеевым», иконописец Дионисий Гринков, 1567–1568, ВГИАХМЗ).

Вплоть до сер. XVI в. в рус. иллюминированных рукописях изображения М. встречаются в сочинениях тех же жанров, что и в визант. искусстве: в Киевской Псалтири 1397 г. (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 205 об., 206, 208 об.) и повторяющей ее Угличской Псалтири 1485 г. (РНБ. F.I.5); Псалтири XVI в. (РГБ. Ф. 37. № 432. Л. 127, 179); Следованной Псалтири XV–XVI вв. (РНБ. F.I.738); Геннадиевской Библии 1499 г. (ГИМ. Син. № 915. Л. 1) — украшена одной заставкой с изображением пишущего пророка. Большое число иллюстраций, в т. ч. с М., сохраняется в Христианской топографии Космы Индикоплова: 1-й четв. XVI в. (РГБ. Ф. 98 № 15. Л. 89 об., 90, 91 об., 92; 106 об., 113); ок. 1535 г. (РГБ. Ф. 173/I. № 102, мастерская митр. Макария) — рукопись украшают роскошные, сложные по композиции миниатюры в лист (Л. 57 об., 59 об., 61 об., 62, 81 об.); обширный цикл миниатюр — в составе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (ГИМ. Муз. № 358; БАН. П I Б. № 76).

Изображение М. включалось в программу входных храмовых врат 2-й пол. XVI в.: «Видение Неопалимой Купины» представлено на вратах Благовещенского и Успенского соборов Московского Кремля, Троицкого собора Ипатиевского мон-ря в Костроме. На вратах собора арх. Михаила в Вел. Устюге (ГЭ; традиционно датируют 1653–1656) представлены также сцены «Переход через Чермное море», «Получение скрижалей завета» и «Служба Аарона у скинии завета».

В русском искусстве зрелого средневековья М. обычно изображается как средовек с небольшой округлой бородой, иногда плешивым. Такому изображению пророка соответствует характеристика его облика, данная в руководстве для иконописцев акад. В. Д. Фартусова (1903): «...плешив, со средней величины бородой прядями, очень красив собою, телом мужествен и силен» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 4). Источником текста на свитках, как правило, служит парафраз Исх 3. 1–8; реже — Исх 3. 11 и Исх 15. 2 (см.: Там же. С. 5).

В греч. наставлении для художников — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — дается подробное описание сцен из жизни М., основанных на ветхозаветном тексте (Ерминия ДФ. С. 58–62 (№ 46–61), 80 (№ 77), 81 (№ 1)); составитель Ерминии считает также необходимым включение образа пророка в композиции «Преображение», «Всякое дыхание...» и «Страшный Суд» (Там же. С. 103), а также в сцены евангельских притчей (О нанятых делателях (Мф 20. 1–16); О впадшем в разбойники (Лк 10. 30–35); О двери и дворе овчем (Ин 10. 1–5)) (Там же. С. 120, 123–124, 128). В Ерминии содержится рекомендация писать: на стенах диаконника «Видение Неопалимой Купины» (Там же. С. 224), «внутри алтаря... Моисея и Аарона, священнодействующих в скинии свидения» (Там же. С. 226), «в фиале, в котором святят воду» — «обретение Моисея, потопление египтян, услаждение вод Мерры Моисеем, двенадцать водных источников и 70 финиковых деревьев, воду пререкания» (Там же. С. 229).

В западноевроп. искусстве на основании текста Вульгаты М. часто изображается с рожками (как, напр., в скульптуре Микеланджело 1515 г. в базилике Сан-Пьетро-ин-Винколи, Рим) (см.: *Mellinkoff R.* The Horned Moses in Medieval Art and Thought. L.; Berkeley, 1970). Его образ встречается в иудейских средневек. рукописях (см.: *Gutmann J.* Hebrew Manuscript Painting. N. Y., 1978), а также в искусстве ислама (*Milstein R.* The Iconography of Moses in Islamic Art // Jewish Art. 1987. 12/13. P. 199–212).

Лит.: *Подобедова О. И.* Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972. С. 66; *Weitzmann K.* Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, 3th to 7th Cent.: Cat. of the exhib., Nov. 19, 1977 — Febr. 12, 1978. N. Y.; Princeton, 1979. Cat. 341. P. 372–374; *Лидов А. М.* Византийские иконы Синая. М., 1999.

М. И. Антыпко

МОИСЕ́Й († 25.01.1363), свт. (пам. 25 янв., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых и в Соборе Псковских святых, в воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), архиеп. Новгородский (1326–1330, 1352–1359). Основными источниками для изучения биографии М. являются Житие святителя, новгородское владычное летописание его времени и сохранившиеся тексты актовых документов.

Текст Жития М. принадлежит *Пахомию Логофету.* В рукописной традиции его именем надписываются 2 редакции Жития М.— Пространная и Сокращенная. В. О. *Ключевский* считал Сокращенную ред. не принадлежащей Пахомию, а В. М. Яблонский приписывал ему обе редакции. Развернутое сопоставление редакций никто из исследователей не проводил. Обе редакции Жития М. (озаглавленные как «Преставление (или «Житие») иже во святых отца нашего Моисея архиепископа, новгородскаго чюдотворца, творение Пахомия Сербина») имеют вступление, центральную часть и заключаются описанием посмертных чудес. Со-



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в. (НГОМЗ)

кращению подверглась лишь центральная часть; вступление и чудеса в основном идентичны в обеих редакциях. Одно из чудес (о повреждении в уме Новгородского архиеп. *Сергия,* пренебрежительно отнесшегося к памяти М.) дает основание для датировки Жития М., т. к. описывает события 1483–1484 гг., после того как Сергий был избран в Москве на Новгородскую кафедру; следов., Житие М. не могло быть создано раньше этого времени, если принять, что чудеса были бесспорно написаны одновременно с его предыдущими частями. Пространная редакция Пахомиева Жития издана Яблонским по списку ГИМ. Увар. № 1248 (911). Сокращенную по неизвестной рукописи издал Н. И. Костомаров (см.: *Кушелев-Безбородко.* Памятники. 1862. Вып. 4). Одно краткое Житие М., не имеющее ни вступления, ни посмертных чудес, написанное в простом, лаконичном стиле, без украшений, включено в Роспись, или Краткий летописец Новгородских владык XVII в. (НовгорЛет. С. 135–137; публ. А. Ф. Бычкова; ПСРЛ. Т. 30. С. 198–199). Данное краткое Житие М. исследовано еще меньше, чем Пахомиево Житие М.; его авторство, датировка, обстоятельства включения в Роспись, текстологические взаимоотношения с др. редакциями не изучены; отмечено лишь, что оно послужило источником для обеих редакций текста Пахомия. Известны еще 2 редакции Жития М., представленные каждая одним списком (РНБ. Собр. СПбДА. № 270. Т. 2; F.I.729), к-рые остаются неизученными и неизданными.

Н. В. Понырко

Согласно Житию М., буд. архиепископ род. в благочестивой новгородской семье, его отец Филипп был «нарочит родом». Мирским именем М. было Митрофан. В юности он так возлюбил Бога, что тайно покинул Новгород и принял постриг в тверском *Отроче в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре.* Через нек-рое время родители упросили его вернуться в Новгородскую землю; буд. святитель стал иноком, а вскоре иеромонахом новгородского Колмова (на Коломцах) мон-ря, где вел аскетический образ жизни. Впоследствии был (вероятно, избран на вече) архимандритом *Юрьева новгородского мужского монастыря* (это произошло не ранее 1310, когда в последний раз упом. новгородский архим. Кирилл — НПЛ. С. 93, 333), т. е., учитывая значение этой должности в Новгороде, возглавил все черное духовенство Новгорода. Через некоторое время он «вышел» в «свой» Колмов Богородицкий монастырь.



Поставление свт. Петром, митр. Московским, Моисея архиепископом Новгородским. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 280)

В февр. 1325 г., после кончины архиеп. *Давида* († 5 февр. 1325), был избран нареченным Новгородским архиепископом (очевидно, традиционным к тому времени способом для Новгорода — по жребию на престоле кафедрального собора Св. Софии; см. характеристику М. во владычной летописи — «Богом назначенан» в НПЛ. С. 97, 340), после чего отправлен на хиротонию в Москву, где в то время пребывал митр. Киевский свт. *Петр.* Первосвятитель возглавил хиротонию М. 9 февр. 1326 г. В Москве вместе со свт. Петром и неск. епископами М. участвовал в погребении в Архангельском соборе Кремля вел. кн. Владимирского и Московского *Георгия (Юрия) Даниловича,* убитого в Орде Тверским кн. *Димитрием Михайловичем* Грозные Очи.

В Новгород М. вернулся 11 марта 1326 г. («во вторник на вербьнои недели» — НПЛ. С. 97, 340). В 1327 г. в Новгороде «на Десятине» (земле, вероятно издавна принадлежавшей Новгородской епископии) М. поставил ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, тем самым скорее всего положив начало *Десятинному в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырю.*

М. упоминается на 1-м месте среди должностных лиц Новгорода в договорной грамоте от июня 1326 г. Новгорода с королем Норвегии и Швеции Магнусом о мире на 10 лет; к грамоте была привешена в т. ч. печать М. (ГВНиП. № 39. С. 69–70). По благословению святителя в 1326–1327 гг. была составлена договорная грамота Новгорода с блгв. вел. кн. Владимирским мч. *Александром Михайловичем* Тверским (Там же. № 14. С. 27; обращает на себя внимание требование, вероятно исходившее от М.: «А села Святои Софии исправи Святои Софии» — Там же. С. 28). Через год, зимой 1327/28 г., после антиордынского восстания в Твери, кн. Александр Михайлович нашел убежище в Пскове, входившем в состав Новгородской епархии. В 1328 г. послы вел. кн. *Иоанна I Даниловича* Калиты и новгородское посольство от тысяцкого Авраама и М. (который, видимо, исполнял волю свт. Феогноста) приехали в Псков и упрашивали кн. Александра Михайловича поехать в Орду на суд хана, но он их «не послуша» (НПЛ. С. 98, 341). В 1329 г. в Новгород приезжал свт. Феогност.

В следующем году М. оставил кафедру «по своеи воли» и постригся в схиму (согласно Житию, удалился в Колмов мон-рь): «...много молиша и (его.— *М. П.*) новгородци всем Новымьгородомь с поклономь абы

пакы сел на своемь престоле, и не послуша, но благослови я (их.— *М. П.*), рек: «Изберете от себе мужа такого достоина, а яз вас благословляю»». Это произошло в мае 1330 г., поскольку преемник М. свт. *Василий Калика* был избран нареченным владыкой не позднее 1 янв. 1331 г., а до этого новгородцы «быша без владыкы 8 месяць» (НПЛ. С. 99, 342). По мнению А. С. Хорошева, отставка М. могла быть вызвана обострением социально-политической борьбы в Новгороде, а также тем, что московские власти могли быть недовольны расширением при М. владычной юрисдикции за счет сужения юрисдикции княжеской (*Хорошев.* 1980. С. 59, 130). По предположению Г. В. *Попова,* М. оставил кафедру после интердикта, наложенного митр. Феогностом на Псков, и отлучения от Церкви Псковского (бывш. Тверского) кн. Александра Михайловича, что, видимо, означало осуждение этого акта Новгородским святителем (*Попов Г. В.* Нек-рые аспекты культурно-ист. развития Твери первых десятилетий XIV в. // *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери XIV–XVI в. М., 1979. С. 28). В 1335 г. М. основал под Новгородом *Деревяницкий в честь Воскресения Христова монастырь;* на средства святителя в нем за один год была возведена каменная ц. в честь Воскресения Господня; в 1352 г. М. поставил каменную ц. в честь Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле, при которой, очевидно, была основана иноческая обитель (позднее владычный летописец характеризовал Волотовскую церковь как «Моисеев монастырь» — НПЛ. С. 368).

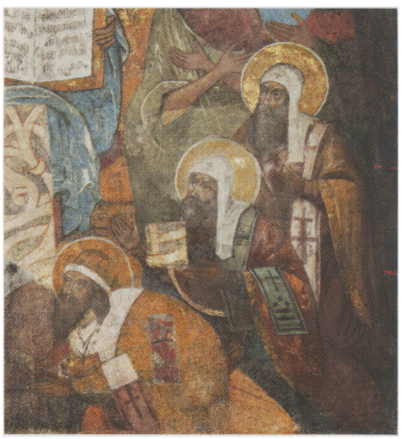
После кончины свт. Василия Калики († 3 июля 1352), погребение которого возглавил М., он по приглашению новгородцев вернулся на архиерейскую кафедру («пакы с молбою введоша... на свои ему стол к Святеи Софеи» — НПЛ. С. 363). Возведение на архиерейский стол схимника допускалось в церковной практике того времени (см.: *Успенский.* 1998. С. 272–273. Примеч. 26).

В этот период в Новгородской и Псковской землях была эпидемия «черной смерти», унесшая жизнь многих новгородцев и псковичей, в т. ч. свт. Василия. В Москве от чумы скончались в 1353 г. вел. кн. *Симеон Иоаннович* Гордый и свт. Феогност. Владычный летописец М. оставил исполненные большого сочувствия к жертвам чумы записи (НПЛ. С. 363).

Как предполагают В. Л. Янин и Хорошев, в начале своего 2-го архиерейства М. оказал поддержку процессу преобразования новгородского посадничества в коллективный гос. орган из 6 бояр (*Хорошев.* 1980. С. 66–67; *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 2003². С. 269–270). Кроме того, Янин, опираясь прежде всего на сфрагистические данные, предположил, что в 1354 г. одновременно с проведенной в Новгороде реформой светского управления (посадничества) М. провел организационную реформу владычного управления и суда, восстановил широкую юрисдикцию суда (в т. ч. касавшуюся имущественных отношений). По мнению исследователя, при свт. Василии Калике ее сфера применения была ограничена (судя по численности сохранившихся печатей) (Актовые печати. Т. 1. С. 60).

После возвращения на кафедру М. отправил грамоты в К-поль «к цесарю (Иоанну Кантакузину.— *М. П.*) и к патриарху (Филофею Коккину.— *М. П.*) с просьбой о благословении и исправлении о «неподобных вещех, приходящих с насилием от митрополита» (НПЛ. С. 363). Обычно считается, что М. подал жалобу на свт. Феогноста, скончавшегося в марте 1353 г. (О. В. Севастьянова предполагает даже, что на поставленного в Тырнове на Киевскую кафедру Феодорита, непризнаваемого в К-поле — *Севастьянова.* 2011. С. 204–205), однако, учитывая хронологию событий, скорее всего он имел в виду нареченного митр. свт. *Алексия,* обложившего подчинявшиеся ему епархии дополнительными податями перед своей поездкой в К-поль на поставление; по словам летописца, «священьскому чину тягость бышеть везде» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 63).

Послы М., отправленные в К-поль, привезли от патриарха Филофея Новгородскому владыке «ризы крестъцаты (полиставрий, крещатую фелонь.— *М. П.*), и грамоты с великым пожалованием от цесаря и от патриарха, и златую печать» (НПЛ. С. 364). Последнее было большой редкостью для посланий, адресованных архиепископу, и было обусловлено, очевидно, осознанием критической ситуации, в которой оказался К-польский Патриархат. Право ношения полиставрия ранее получил от свт. Феогноста предшественник М. свт. Василий Калика в 1346 г.; как правило, это облачение носили патриархи и митрополиты. Летописное известие о награждении М. крещатыми ризами подтверждается грамотой патриарха Филофея к Новгородскому владыке свт. Алексию от июля 1370 г.: «Ты знаешь, что бывший прежде тебя новгородский епископ получил от божественного и священного великого собора честь — носить на своей фелони четыре креста. Но это [отличие] дал божественный собор только одному тому [епископу],— не с тем, чтобы оно принадлежало и всякому другому новгородскому епископу, но только тому, кому было дано» (ПДРКП. Прил. № 19. Стб. 116). Сохранился также текст 2 грамот Филофея М. на греч. языке от июля 1354 г. (Там же. № 10–11. Стб. 51–64). В них Филофей предписывает Новгородскому владыке оказывать полное повиновение поставленному им свт. Киевскому Алексию (офиц. резиденцией которого признавался Владимир) и предостерегает от признания духовной власти поставленного Тырновским патриархом на Киевскую кафедру Феодорита (отлученного К-польским патриархом от Церкви). М. подчинился воле К-польского патриарха. Начиная с XIX в. большинство историков считали, что М. выражал общее стремление Новгорода XIV в. к церковной независимости от Москвы. По мнению



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский (крайний справа), среди Новгородских святителей, припадающих к Спасу Вседержителю. Роспись в нише вост. сеней Владычной палаты Новгородского кремля. XVII в., поновлена в XIX в.

Севастьяновой, М., напротив, придерживался промосковской политики (*Севастьянова*. 2011. С. 203–209). Однако говорить о к.-л. определенной внешнеполитической ориентации М., кроме признания верховной духовной власти свт. Алексия, оснований не имеется.

Во 2-й период святительства М. в Новгороде по инициативе архиепископа развернулось каменное церковное зодчество (НПЛ. С. 364–365). В частности, им в 1357 г. был основан *Сковородский во имя архангела Михаила мужской монастырь* в урочище Сковородка, в 4 верстах к югу от Новгорода, на правом берегу Волхова; на средства М. там была возведена каменная Михаило-Сковородская ц. В 1355 г. в Новгороде была построена ц. в честь иконы «Знамение» Пресв. Богородицы, куда была помещена чудотворная новгородская Богородичная икона *«Знамение»*, которую новгородское предание связывало с чудесным избавлением города от «суздальцев» в 1170 г. (во владычной летописи строительство этого храма с М. не связывается — НПЛ. С. 364). По гипотезе Л. А. Дмитриева и Янина, ок. сер. XIV в. оформляется Сказание об иконе «Знамение», имевшее скрытую антимосковскую направленность (*Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биогр. сказаний. Л., 1973. С. 130–131; *Янин В. Л.* «Знаменская» легенда в Др. Руси // *Он же*. Средневек. Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 353–362; см. также: *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII — 1-й трети XV в. М., 2009. С. 202–206).

По житийному сообщению, М. собрал мн. писцов для переписки книг и «скончася, много писание оставив» (НовгорЛет. С. 137). Собственных текстов М. не сохранилось, однако сообщение агиографа подтверждается тем фактом, что М. неоднократно выступал как заказчик рукописных книг. Писцом Иродионом по заказу инока М. (игумена к окончанию переписки) было переписано (в 1322–1323, работа была завершена в день памяти св. Моисея Мурина, т. е. 28 авг.) пергаменное Евангелие (ГИМ. Хлуд. № 29), предназначенное «святеи госпожи Богородици» (*Столярова*. 2000. С. 227), т. е. для Успенского мон-ря на Коломцах. Другое пергаменное Евангелие (РНБ. Соф. № 2) было переписано по заказу М. (*Столярова*. 2000. С. 229) для новгородского Софийского собора. Еще одна пергаменная рукопись Евангелия, переписанная писцом Андреяном, была вложена М. в Юрьев мон-рь (РГАДА. Ф. 381. № 8), о чем от его имени была сделана вкладная запись (*Столярова*. 2000. С. 230–231). В 1355/56 г. по повелению М. пергаменный Пролог краткой редакции (РГАДА. Ф. 381. № 163) переписали «владычни робята» Леонид и Иосиф (*Столярова*. 2000. С. 285).



Святители Никита и Моисей Новгородские. Фрагмент иконы «Новгородские и избранные святые с ангелом-хранителем». 1-я пол. XIX в. (НГОМЗ)

В 1358 г. на вече новгородцы «целоваша крест (т. е. принесли коллективную присягу.— *М. П.*) бочек не бити» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 287), что может означать борьбу с ритуальными пережитками дохрист. эпохи, вполне вероятно, имевшую причиной проповедническую деятельность М.

Пахомий Логофет в краткой редакции Жития М. сообщает, что этот Новгородский владыка во время своего вторичного пребывания на кафедре «повеление же и благословение прием от Филофея, патриарха Царяграда, и Алексея, митрополита всеа России, пасыи словесное стадо Христово, подвизався подвигом добрым противу стригольников и благочестие утвердив» (*Кушелев-Безбородко*. 1862. С. 11). Имеется в виду отделившееся от Церкви под предлогом неприятия симонии движение *стригольников* (см.: *Печников*. 2001; *Он же*. 2004; *Алексеев*. 2012). В «Слове похвальном Моисею», скорее всего того же автора, читаем: «Радуйся, обличил злокозненных ересь стриголников» (*Кушелев-Безбородко*. Памятники. 1862. С. 14). В Никоновской летописи 20-х гг. XVI в. в ст. 6863 (1354/55 г.) сообщается: «Того же лета прииде посол владыки Новогородцкаго изо Царяграда от пресвещеннаго Филофея патриарха и от сына его греческаго царя Ивана Катокузина, и принесе грамоты с златыми печатми о проторех на поставлениях, и о церковных пошлинах святительских, и иныа различныа указаниа; принесе же и ризы крестьчаты владыце Моисею Новогородцкому и благословение всему Новугороду» (ПСРЛ. Т. 10. С. 228). В этом тексте несомненно имеет место контаминация сообщения Жития М. о борьбе последнего со стригольниками и сообщения новгородского летописания о получении М. грамот от патриарха Филофея. Наиболее вероятно, что стригольничество возникло в 1352–1359 гг.; для утверждения о более раннем появлении движения не имеется ни прямых, ни косвенных аргументов (см.: *Печников*. 2001). По всей видимости, именно тогда основатель стригольничества Карп (см. прямые указания на это в «Списании на стриголники» кон. XIV в.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеод. еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в.. М.; Л., 1955. С. 236, 237, 241), казненный новгородцами в 1375/76 г., был лишен своего диаконского сана и вместе со своими последователями отлучен от Церкви.

М. вторично оставил кафедру 28 авг. 1359 г. «по своеи воли, немощи деля своея, на память святого отца Моисиа» (НПЛ. С. 365) — св. Моисея Мурина, к-рый, по всей видимости, был святым покровителем М. Святитель вновь отклонил мольбы новгородцев и благословил их избрать ему преемника, «его же вы Бог дасть», т. е. жребием на престоле Софийского собора, что и было исполнено новгородцами (Там же).

После 2-го ухода с кафедры М. продолжал пользоваться среди новгородцев большим авторитетом. Об этом свидетельствуют события весны 1360 г., когда произошли вооруженные столкновения жителей

Софийской стороны и Славенского конца Новгорода. Нареченный архиеп. Алексий, бывший во 2-е архиерейство М. владычным ключником, вероятно, обратился за помощью к предшественнику, тот «съиха из манастыря» и способствовал примирению враждующих (НПЛ. С. 366; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. С. 288).

Святитель был погребен 25 янв. 1363 г. архиеп. Алексием и собором духовенства в присутствии множества горожан в основанном им Сковородском мон-ре, в к-ром, по всей видимости, пребывал после оставления кафедры.

Известны владычные печати М. с надписью: «Моисе/ъи архиеп(иско/уп) Новгородьскыи» на одной стороне и изображением Богоматери «Знамение» в рост — на другой, а также анонимные печати, атрибутируемые Яниным его наместникам (Актовые печати. Т. 1. С. 47–48, 50, 58, 62–64, 176–177, 186–187, 264–265; Т. 3. С. 83–84, 188). Распространение анонимной печати владычных



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Фрагмент иконы «Собор Новгородских чудотворцев». Кон. XVII в. (СПГИАХМЗ)

наместников (при сузившейся сфере применения именной владычной печати) говорит, по мнению исследователя, о том, что «при Моисее впервые происходит становление принципиально нового состояния новгородского наместничества... В распоряжение архиепископа начинает поступать печатная пошлина со всех актов поземельных отношений, отныне скрепляемых только новгородскими владычными буллами. Указанный порядок сохраняется до падения Новгорода и ликвидации особых прав Новгородской

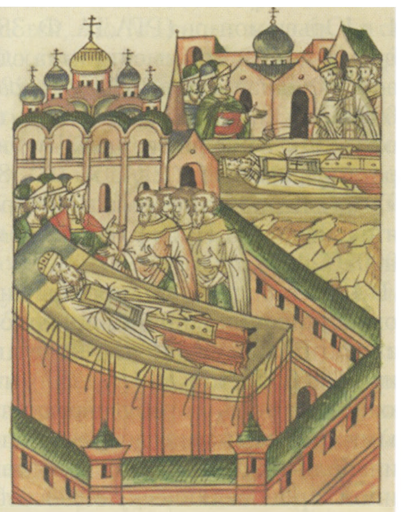


Святители Моисей и Лука, архиепископы Новгородские. Фрагмент иконы «Новгородские чудотворцы». 1728 г. Иконописец свящ. Георгий Алексеев (ГТГ)

кафедры в 1478–1480 г.» (Там же. Т. 1. С. 87).

М. В. Печников

К числу святынь, связанных с М. как заказчиком, следует отнести 2 иконы «Спаситель на престоле». Одна из них ныне располагается в местном ряду иконостаса Благовещенского собора Московского



Преставление свт. Моисея, архиеп. Новгородского, и его погребение в Сковородском мон-ре. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 535)

Кремля (1337, под записью, видимо, XVII в.), другая — в местном ряду иконостаса в приделе ц. Рождества Пресв. Богородицы в новгородском Софийском соборе (в 2003–2005 была раскрыта из-под поздних записей, в результате чего обрела первоначальный облик, подтверждающий сохранившуюся дату — 1362). Икона в Благовещенском соборе долгое время почиталась как «поднесенная св. митрополитом Московским Петром свт. Новгородскому Моисею при его рукоположении (1324 г.)» (*Снегирев.* Памятники моск. древности. С. 88; *Макарий (Миролюбов).* Археологическое описание. Ч. 2. С. 101. Примеч. 136). Традиц. извод иконы «Спаситель на престоле» в обеих иконах имеет схожие иконографические и композиционные особенности. Правая рука Господа покоится на странице открытого Евангелия, тем самым повторяя особенности извода древнейшей храмовой иконы Спасителя новгородского Софийского собора (сер. XI в., под записью 1699 г., ныне в Успенском соборе Московского Кремля). Под ногами Христа, на украшенном подножии, располагается подпись с датой создания иконы, именем ее заказчика (сохр. на иконе из Благовещенского собора); подножие престола с торца образует литеру «М», а край хитона Спасителя имеет острый конец-складку, направленный точно на подпись. Столь насыщенная указаниями на молитвенное обращение заказчика-М. к подножию Божия престола позволила исследователям рассматривать обе иконы как часть важного этапа в новгородской живописи сер.–2-й пол. XIX в., возможно повторения почитаемого образца (*Царевская.* 2008).

М. А. Маханько

Строительная деятельность М. В течение жизни М. основывал новые монастыри и постоянно занимался храмоздательством. В годы 1-го периода управления М. епархией (1325–1330) в летописях нет сообщений о закладке каменных храмов. В 1327 г. владыка построил ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в Десятинном мон-ре (по более ранним данным, заказчицей этой церкви была «княгиня Святославля» — см., напр.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 260; в Новгородской III летописи XVII в. говорится о том, что заказчицей была «княгиня Ярославля», что является очевидной ошибкой, исправленной издателями летописи), однако этот храм, видимо, был деревянным (сведения Новгородской III летописи о строительстве

каменного храма не подтверждаются др. источниками). Постригшийся в схиму и живший на покое архиепископ выступил в 1335 г. в качестве заказчика 1-го каменного храма, построенного в Новгороде после значительного перерыва,— Воскресенской ц. основанного им Деревяницкого мон-ря. Храм, разобранный в кон. XVII в., был частично изучен в ходе археологических работ 2013–2015 гг., проведенных Архитектурно-археологической экспедицией СПбГУ (И. В. Антипов, В. А. Булкин, А. В. Жервэ). Воскресенская ц.— небольшой 4-столпный одноапсидный храм с широким притвором с зап. стороны и достаточно сильно выступающей на восток апсидой. Церковь была уничтожена почти целиком, остались рвы от разборки фундаментов храма, сохранились только кладки стен зап. притвора. В этой связи реконструировать детали плана постройки невозможно. В зап. притворе собора Деревяницкого мон-ря были похоронены Новгородские архиепископы 2-й пол. XIV — 1-й трети XV в.— свт. Алексий, *Иоанн (Стухин)* и *Евфимий I* Брадатый, возможно, здесь же похоронен и владыка Симеон (погребения не изучены). В 1348 г. Воскресенская ц. была расписана по заказу архиеп. Василия, ок. 60 тыс. фрагментов фресок обнаружено в ходе археологических работ. По мнению Н. Н. Кузьминой и Л. А. Секретарь, в 1335 г. владыка возвел и каменный храм в честь Успения Пресв. Богородицы (*Кузьмина, Секретарь.* 1999. С. 226; *Секретарь.* 2011. С. 150), исследователи ссылаются на известия Краткого летописца новгородских владык (НовгорЛет. С. 136; в публикациях Кузьминой и Секретарь ошибочно приведена ссылка на Н2Л). В то же время в этом позднем источнике говорится о строительстве только Воскресенской ц., а также об основании Деревяницкого мон-ря, к-рый ошибочно назван Успенским. Каменная Успенская ц. впервые упоминается в 1414 г., однако дата ее основания неизвестна; вероятно, это постройка 2-й пол. XIV — нач. XV в.

Уникальное известие содержится в Новгородской Большаковской летописи XVI в.: под 1347 г. летописец сообщает: «Постави владыка Моисеи церковь за Волховцом» (*Конявская.* 2005. С. 356). Какой храм имели при этом в виду, был ли он каменным или деревянным, сказать сложно (можно осторожно предположить, что указывается на строительство деревянной ц. Успения на Волотовом поле).

В годы 2-го периода управления М. епархией (1352–1359) новгородцы возвели по крайней мере 10 каменных церквей, при этом часто заказчиком храмов являлся сам владыка. Сразу после смерти свт. Василия в 1352 г. М. построил храм Успения на Волотовом поле. В 1354/55 г. была основана каменная ц. в честь ико-



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский, повелевает поставить ц. арх. Михаила в Сковородском мон-ре. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30-1. Л. 486 об.)

ны «Знамение» Пресв. Богородицы на Ильине ул.— храм-реликварий иконы «Богоматерь «Знамение»». Заказчик в летописи не указан, но вероятно, что строительство столь важного для Новгорода храма осуществлялось по заказу и при непосредственном участии владыки (однако сообщение Новгородской III летописи XVII в. о том, что храм был поставлен повелением М. (Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 228), скорее всего не основано на сведениях источников XIV в.). В том же году возвели и ц. св. Димитрия на Лубянице, вероятно по заказу уличан, жителей Лубяницы (не сохр.). В 1355 г. М. построил ц. во имя арх. Михаила в Сковородском мон-ре. В 1356 г. уличане-«лубяницы» заложили еще один храм — во имя мч. Георгия Победоносца на Торгу на месте деревянной церкви. В том же году восстанавливали храм во имя Сорока мучеников на Щирковой ул. (разрушившийся в 1354), а также возвели 3 деревянные церкви (Никольские на Яковлеве ул. и на Лятке, а также св. Саввы на Козьмодемьянской ул.). Заказчик строительства этих храмов в источниках не указан. В 1357 г. в летописи опять упоминаются каменные храмы, построенные М.,— ц. Св. Духа в Духовом мон-ре и ц. Успения Богородицы в Радоковицах. В 1358 г. новгородцы Андреян Захарьин и Данило Кузьмин поставили деревянную ц. во имя Двенадцати апостолов, а в 1359 г. основали сразу 2 каменных храма: владыка М.— ц. св. Прокопия на княжеском дворе, а Лазута — ц. св. Иоанна Предтечи у Немецкого двора.

М. окончательно ушел на покой в 1359 г., однако не прекратил заниматься храмоздательством. Еще одно строительное деяние владыки — возведение ц. Благовещения на Михайловой ул., относится к последнему году его жизни (1362). После ухода владыки М. с кафедры начинается новый период в истории новгородской архитектуры, отличающийся как спецификой художественного языка ряда памятников (применение новых декоративных элементов, увеличение значения декора в решении фасадов храма, несколько иная структура интерьера, размеры храмов), так и определенными изменениями в области строительной технологии. Первым памятником этого направления является ц. св. Феодора Стратилата на Ручью 1360–1361 гг.

Среди памятников 50-х гг. XIV в. частично сохранились 3 церкви: Успения на Волотовом поле (разрушена в годы Великой Отечественной войны, восстановлена в нач. XXI в. по проекту Л. Е. Красноречьева и Кузьминой), арх. Михаила на Сковородке (разрушена в годы Великой Отечественной войны, не законсервирована и практически не исследована) и вмч. Георгия на Торгу (сохр. нижние части стен), археологически частично изучен храм Знамения на Ильине ул. (архитектурно-археологическая экспедиция ЛГУ—СПбГУ, Булкин). Волотовская и Сковородская церкви непосредственно связаны с именем М., в строительстве ц. Знамения, вполне вероятно, тоже принимал участие архиепископ.

Изучение новгородских построек 50-х гг. XIV в. показывает, что владыка скорее всего использовал тех же мастеров, что и архиеп. Василий. Об этом свидетельствуют особенности

использованных строительных материалов (кирпич и раствор), а также конструктивные черты храмов. Архитектурные формы также обнаруживают очевидную преемственность: продолжает использоваться круглая форма зап. столбов, на хорах находятся палатки-приделы, вост. угловые ячейки открыты высокими арками в боковые рукава креста и апсиду, во всех памятниках завершения проемов стрельчатые. В то же время есть и неожиданные архитектурные элементы — в Волотовском и Сковородском храмах отсутствуют лопатки на фасадах, зап. углы открыты высокими арками, на зап. фасаде Сковородской ц. необычно круглое окно в уступчатой нише с валиковым обрамлением, в ц. Знамения — крещатые столбы. Памятники новгородской архитектуры 50-х гг. XIV в. обладают отчетливой индивидуальностью при варьировании единой конструктивной и композиционной схемы (4-столпный одноапсидный одноглавый храм с одним или неск. притворами и 3-лопастным покрытием фасадов). Даже в том случае, когда по требованию заказчика одно здание в общих чертах повторяет другое (строительство храма во имя арх. Михаила на Сковородке по образцу Успенской ц. на Волотовом поле), зодчие вносят определенные нюансы не только в декор фасадов, но даже и в конструктивные схемы (своды угловых компартиментов), создавая яркий, новый, неповторимый вариант. Среди отчетливо выраженных черт архитектуры этой эпохи — вертикальное построение форм, особенно подчеркнутое благодаря тонкой продуманности завершения Волотовской и Сковородской церквей: ритм лопастей продолжается в высоком и стройном барабане. Камерность, лаконизм решения как фасадных плоскостей, так и интерьера — важные особенности архитектуры этого времени. Новгородская архитектура и в сер. XIV в., очевидно, была тесно связана с домонг. наследием. Так, возможно, храм в честь Рождества Пресв. Богородицы в Перыни послужил прообразом Успенской ц. на Волотовом поле, крещатые столбы Знаменской ц. повторяют эти же детали кафедрального храма — Софийского собора. В декоре памятников новгородской архитектуры этого времени применяют «готические» формы, но роль их невелика, значение этих элементов резко увеличивается только в 60-х гг. XIV в.

Изучая специфику деятельности М. как заказчика каменных храмов, нужно отметить, что в отличие от свт. Василия, в основном строившего в новгородском Детинце, М. закладывает церкви в пригородных мон-рях (Деревяницком, Волотовском, Сковородском, Радоковицком), возводит он и храмы на Торговой стороне, ц. в честь св. Прокопия на Ярославовом дворище (1359) и Благовещенский храм на Михайловой ул. (1363). Особое внимание владыки к монастырскому строительству безусловно связано с его любовью к уединенной монашеской жизни, со стремлением основывать новые обители вокруг Новгорода. Определенный аскетизм в архитектуре 2 монастырских построек владыки (на Волотове и на Сковородке) может быть связан с конкретными пожеланиями заказчика, много лет подвизавшегося в различных мон-рях.

И. В. Антипов

Почитание М. началось спустя немного времени после его кончины, о чем свидетельствует фиксация связанных с ним 4 чудес 2-й пол. XIV — XV в., записи о к-рых вошли в его Житие. Первый текст повествует о 30 разбойниках, к-рые спустя неск. лет после погребения владыки захотели ограбить Сковородский мон-рь; однако ночью возле мон-ря им явился М., завел их в одну из трясин, окружавших обитель, и призвал покаяться; после покаяния разбойники были отправлены безопасным путем в Вел. Новгород. Второе чудо произошло с новгородским купцом Алексеем, к-рый плыл в ладье в Выборг, упал за борт, и его поддерживал в воде неожиданно явившийся седой муж, пока купца не спасли товарищи. Благолепный старец спас Алексея и от разбойников во время поездки в Выборг (3-е чудо). Явившись купцу в «тонком сне», М. открыл ему свое имя, повелев отправиться в Сковородскую обитель и устроить покров над его гробницей. Четвертое чудо содержит важную датирующую информацию. Архиеп. Сергий (избранный на Новгородскую кафедру в Москве и поставленный 4 сент. 1483 — ПСРЛ. Т. 18. С. 270; Т. 25. С. 330) во время посещения Сковородской обители приказал вскрыть гробницу М., находившуюся в паперти монастырского собора, а когда священник храма отказался это сделать («не смею, владыко, дерзнути открыти гроб святителя Моисея, то бо есть твое святительское дело» — *Яблонский.* 1908. С. LXXXVIII), оскорбительно высказался о Новгородском святителе («кого сия смердия сына смотрети» — Там же; ср.: НовгорЛет. С. 140) и покинул обитель. После этого, по новгородскому сказанию, Сергий душевно заболел и вынужден был покинуть архиепископию.

В описи 1615 г. отмечен «монастырь на Сковородке, а в нем храм архангел Михаил, да чудотворец Моисей владыка...» (ИРИ. Т. 6. С. 143). Мощи М. были обретены 19 апр. 1686 г. при Новгородском митр. *Корнилии.* По преданию, это произошло чудесным образом: когда настоятель с братией вошли в церковь для утреннего пения, она была уже освещена, от мощей, обнаруженных открыто лежавшими среди церкви, исходило благоухание. После этого мощи М. были помещены по распоряжению и с участием митр. Корнилия открыто на помосте у правой стороны иконостаса собора Сковородского мон-ря; об этом сообщала надпись, высеченная на раке святителя (*Макарий (Миролюбов).* 1860. Ч. 1. С. 617. Примеч. 617). В 1782 г. при Новгородском и Олонецком митр. *Гавриле (Петрове)* они были переложены из деревянной в позолоченную бронзовую раку.

Мощи М. появляются среди вложений в предметы богослужения и личной святости, созданные в Москве по высочайшему заказу, с сер. XVII в.: они перечислены в 2 серебряных золоченых благословенных крестах, вложенных царем *Алексеем Михайловичем* и царицей Марией Ильиничной в приделы кремлевского домового Благовещенского собора — во имя Собора Пресв. Богородицы (1652/53) и Входоиерусалимский (1653/54, оба — ГММК; Царский храм. 2003. Кат. 43. С. 174; Кат. 44. С. 176). Оба креста сделаны в мастерских Московского Кремля.

Связанные с М. священные частицы довольно часто появляются в предметах литургического обихода новгородской работы еще до обретения мощей святителя. В напрестольный крест, сделанный при игум. Иосифе, очевидно в 1660 г., для новгородского Воскресенского Деревяницкого монастыря (ныне в НГОМЗ) уже была вложена «персть Моисея архи(е)п(ис)к(о)па», веро-

ятно земля или песчинка от погребения святого, помещенная в нижней фигурной дробнице на обороте креста. На лицевой стороне ей точно соответствует такого же размера дробница с резным изображением святого — резная фигура М.; такое внимание к облику святого и его святости объясняется статусом М. как основателя обители (*Стерлигова*. 2003. С. 122; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 33. С. 294–295). После обретения мощей М. из-под спуда в 1686 г. появляются новые виды вложений. В напрестольный крест, вложенный в новгородскую ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью посадским человеком С. Н. Солодовниковым (1688/89 г.; НГОМЗ), была помещена «Моисея часть раки»; *Стерлигова*. 2003. С. 123; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 43. С. 307); в напрестольный крест работы новгородского серебряных дел мастера Г. Лопкова (1689/90; НГОМЗ), вложенный А. Б. Сназиным в Воздвиженский придел Михаилоархангельской ц. на Михайловой ул. Торговой стороны Новгорода,— «часть амафора Моисея архиеп(ис)к(о)па но(в)гороцкого чудотво(р)ца» (*Стерлигова*. 2003. С. 124; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 44. С. 307–309). Мощи М. упомянуты на 1-м месте среди частиц от мощей рус. чудотворцев, сразу после свт. Иоанна Златоуста, в напрестольном кресте кон. XVII в. (НГОМЗ; *Стерлигова*. 2003. С. 125; Декоративно-прикладное искусство. 2008. Кат. 49. С. 315). Мощевики с частью мощей М. упоминаются в описях новгородской Софии XVIII–XIX вв.— вместе с частью мощей свт. Евфимия II Вяжицкого «в скрынке позолоченой» (Описи Новгородского Софийского собора. 1993. Вып. 2. С. 43), внутри жестяного ковчега в т. ч. в 4 «бумашках», предназначенные для вложения в кресты (Там же. С. 47–48). К 1833 г. в позолоченном ящике упомянуты 2 «косточки» М., а в жестяном ковчежце лишь одна частица. Часть мощей М. была вложена в большие мощевики: в серебряный ковчег с 4 чеканными образами, в т. ч. М., и в серебряный крест равноконечной формы, хранившийся с др. мощами и мощевиками в Софийском соборе (Опись имущества Софийского собора 1833 г. 2003. С. 591, 593, 595–596).

Новгородский митр. *Питирим* (1664–1672, впосл. патриарх Московский) пристроил придел в честь М. на юж. стороне Михаило-Сковородского собора; в 1798 г. он был возобновлен и освящен еп. Старорусским Досифеем.



Фелонь свт. Моисея, архиеп. Новгородского. Византия. Ок. 1354 г.; Россия, переделки XVII–XIX вв. (НГОМЗ)

Еще ранее у Никитской ц. на Торговой стороне Новгорода был придел в честь М., по предположению архим. *Макария (Миролюбова)*, «со времени устройства каменной Никитинской церкви в 1406 г.» (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 392–393). К Михаило-Сковородскому мон-рю ежегодно в 6-ю Неделю по Пасхе направлялся крестный ход из Софийского собора во главе с владыкой, при этом во время одной из остановок софийский протоиерей читал Житие М. Кроме того, в этот день софийскому клиру и владыке был «стол» в Сковородском мон-ре. Ко 2-й пол. XIX в., по свидетельству архим. Макария (Миролюбова), крестный ход давно не проводился (Там же. С. 98, 620–621; *Голубцов*. Чиновник. С. 222–224). В пятницу сырной недели Новгородский архиерей ездил «на Сковоротку к чюдотворцу Моисею» (*Голубцов*. Чиновник. С. 156).

Служба М. была составлена не позднее XVII в. В датированной окт. 1685 г. описи имущества ц. вмч. Прокопия на Ярославовом дворе упоминается среди книг «книга писмяная в десть, а в ней служба вмч. Прокопию и преподобному Александру и Моисею новгородцкому чудотворцу» (Писцовые и переписные книги Новгорода Великого XVII — нач. XVIII в.: Сб. док-тов / Сост.: И. Ю. Анкудинов. СПб., 2003. С. 228). Святителю имеется акафист, составленный во 2-й пол. XIX в. Служба и Житие М. впервые были напечатаны в С.-Петербурге в 1828 г.

К кон. XIX в. в Новгороде сохранялись реликвии, связанные с М. В Сковородской обители хранился деревянный крест, положенный в гроб святителя при его погребении. В новгородском Софийском соборе хранились облачения М. В описи 1775 г. (Описи Софийского собора. Вып. 3. С. 42. Примеч. 48) появляется статья «Одеяния святых чудотворцев Новгородских», где упоминаются отдельные предметы облачения, принадлежавшие новгородским святителям, погребенным в соборе Св. Софии, или снятые с их мощей при обретении или переоблачении (но, как и прежде, они хранились среди соборных риз в алтаре придела во имя святых Гурия, Самона и Авива). Впервые предметы облачения М. собраны в отдельную рубрику в описи 1833 г. (Описи имущества Софийского собора 1833 г. С. 598–599) под 4 номерами. Первым упоминается омофор «ветх гораздно Моисея архиепископа Новгородского чудотворца», материал к-рого назван «точиво тонкое» (лён), шитье — «белым и черным шелком в чешую». На нем «четыре креста шиты черным шелком, шесть каем... Пугвиц медных три, пятнадцать кистей шелковых». В Описях собора 1746–1833 гг. на омофоре приводятся «слова» и «подпись», указывающие на принадлежность М., и шитые «зеленым шелком промеж красного шелку» (Описи Софийского собора, 1988. С. 147; Описи Софийского собора, 1993. Вып. 2. С. 159 (1751 г.); Вып. 3. С. 42. Примеч. 48 (1775 г.). С. 122 (1789 г.); Описи имущества Софийского собора 1833 г. С. 598); Древности. 1849–1853. Отд. 1. С. 150; *Покровский*. 1914. С. 114. Табл. XIX, I). По описи Софийского собора 1690 г., на омофоре уже были шитые «слова», было еще 18 кистей и 10 пуговиц (*Макарий (Миролюбов)*. Археол. описание. Ч. 2. С. 330–331). Ныне омофор хранится и экспонируется во Владычной палате Новгородского кремля (НГОМЗ). Существовал еще один омофор М., который «по ветхости» в 1683 г. был передан Новгородским

митр. Корнилием архиеп. Афанасию Холмогорскому; его источники и кисти были использованы для нового омофора (ныне Архангельский областной краеведческий музей, инв. № 1086, см.: *Соломина В. П.* Древнерус. шитье в собрании АОКМ: Кат. Архангельск, 1982. С. 7–9, 24, 25–27; Средневек. лицевое шитье. 1991. № 4. С. 28–29).

«Многокрещатые» ризы» (фелонь, украшенная крестообразными орнаментами), пожалованные М. К-польским патриархом Филофеем (см. выше), были переделаны при митр. Киприане Новгородском в 1627 г. в саккос (*Макарий*. Археол. описание. 1860. Ч. 2. С. 328). В описях новгородского собора Св. Софии упоминаются также «саккос камка кресчата на лазоревой земли, шелк рудожелтой, около креста в кругах Иисус Христос Ника, а меж кругов, в малых кругах ткано имя Фотий» (Описи Софийского собора. 1988. С. 134 (1736 г.)). Это описание повторяется в позднейших описях (в 1771 г.— Описи Софийского собора, 1993. Вып. 3. С. 3; в 1789 г.— С. 142, примеч. 19; с пометкой над строкой: «Присланные к М[оисею] арх[иепископу] от Фотия патриарха Константин[опольского]»); «риза, присланная к Моисею архиепископу от Филофея патриарха Константинопольского, камки крещатой... а меж кругов писана литера Ф: оплечье бархата малиноваго, по оплечью и по подолу ленты шелковые белые, подложена крашениною пестрою и синею» (также см.: Описи имущества Софийского собора 1833 г. 2003. С. 599; *Покровский*, 1914. С. 115–116. Табл. XVIII). Полиставрион М. хранится в собрании НГОМЗ (*Янин*. 1988. С. 64. Примеч. 89), экспонируется в новгородской Владычной палате. Малые круги, содержащие, по мнению составителей описей XVIII–XIX вв., имя К-польского патриарха, включают монограмму из греч. букв ИΩТ (точнее нанизанные на мачту Т в центре — И, в основании Ω), к-рая может означать как греч. имя Фотиос, так и греч. слово «свет», являющееся одним из эпитетов или устойчивых образов Спасителя в Свящ. Писании и гимнографии. Любопытно, что в самой технологии ткачества риз М. был использован художественный прием: синий греч. крест на голубом фоне окружен светлым контуром, некогда ярко-желтого цвета (его отмечал и архим. Макарий (Миролюбов) в публикации 1860 г.— *Макарий (Миролюбов)*. Археол. описание. Ч. 2. С. 323), что создает эффект свечения или просвечивания. Архим. Макарий трактовал греческую монограмму как имя К-польского патриарха Филофея, который прислал М. крещатые ризы. Он же упоминает келейную мантию М.: «короткая, кофейного цвета с атласными двуцветными источниками, на крашенинной подкладке. По устройству своему имеет сходство... с теми фелоньками, кои употребляются при посвящении в стихарь клириков» (Там же. С. 342).

Вероятно, вместе с полиставрионом М. был прислан стихарь; на их родство указывают украшения одного типа с ризами. О стихаре известно из соборных описей: «Стихарь небольшой лазоревой тканой кругами и крестами желтым шелком, вокруг крестов подпись: Иис. Хр. Ника, оплечье парчи красной с золотыми травами, зарукавье атласу белаго с травочками, наподольник атласу зеленаго с травочками, подложен крашениною синею» (Описи имущества Софийского собора 1833 г. С. 598–599). Приписывание стихаря М. характерно для поздней традиции, части этого облачения сохранились в составе епитрахили XVII в. (*Игнашина*. 2003. С. 406–407. Рис. 14). Вериги М. хранились вместе с веригами Новгородских святителей Никиты и Евфимия в Софийском соборе, описаны как «плоские» (Описи Софийского собора, 1993. Вып. 3. С. 43. Примеч. 54 (1775 г.); С. 163. Примеч. 10 (1789 г.); С. 195 (1800 г.); Описи имущества Софийского собора 1833 г., 2003. С. 599). В издании «Древности Российского государства» (Древности. 1849–1853. Отд. 1. С. 150) упоминаются как «железные». Архим. Макарий (Миролюбов) отмечает, что вериги М. хранились в ризнице Софийского собора, другие — в Сковородском мон-ре (*Макарий (Миролюбов)*. Археол. описание. Ч. 2. С. 149. Примеч. 29).

Панагия М. (ныне в собр. НГОМЗ) представляет собой сборное произведение, ее верхняя створка была создана в 1324–1325 гг. В музей она поступила из новгородского *Антония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря*, где была привесом к чтимой иконе и известна по описям XVIII в. (Декоративно-прикладное искусство. 1996. Кат. № 19).

Наиболее известен потир М., созданный в 1329 г. вместе с др. литургическими сосудами, в надписи на потире упомянуты «суды си», вложенные М. (Там же. С. 126), по предположению исследователей, после похода *Иоанна IV Васильевича* Грозного на Новгород в 1569/70 г. попавший в Благовещенский собор Московского Кремля (*Качалова, Маясова, Щенникова*, 1990. С. 85. Ил. 231; Декоративно-прикладное искусство, 1996. Кат. 5; Царский храм, 2003. Кат. 54. С. 194–196 (автор описания – И. А. Стерлигова)). Он представляет собой образец сочетания древних визант. технологий (обработанная каменная чаша) и изображений, с европ. приемами декоративного оформления, близкими к готическому стилю.

Деревянный храм во имя М. и прп. Иоанна Ветхопещерника с 1900 г. находился на подворье Михаило-Сковородского мон-ря в С.-Петербурге. Здание церкви, бывшей до 1933 г. приходской (принадлежала *иосифлянам*), было разобрано в годы Великой Отечественной войны.

К началу Великой Отечественной войны мощи Новгородских святых были собраны в Новгородском му-



Потир свт. Моисея, архиеп. Новгородского. 1329 г. (ГММК)

зее, в т. ч. в Софийском соборе, ставшем его частью. Останки М. были перенесены туда, после вскрытия его гробницы спецкомиссией по постановлению Леноблисполкома, произведенного 24 февр. 1936 г. (на вскрытии присутствовали ок. 40 местных жителей — колхозников и учащихся дер. Сковородка). 1 июня «церковь Моисея Сковородского» (Михаиловский собор) была закры-

та по постановлению Леноблисполкома, согласно к-рому мощи М. было предписано сжечь без присутствия свидетелей, бронзовую раку отдать на нужды промышленности, серебряную крышку от раки сдать в райфинотдел. Однако в акте, утверждавшем постановления о закрытии данной церкви вышестоящей инстанцией (ВЦИК), распоряжения об уничтожении мощей не было. Вероятно, поэтому 22 июня 1936 г. здание Михаило-Сковородского собора, мощи М., приписываемый ему напрестольный крест и все, что находилось в соборе, были переданы Новгородскому музею; при этом Лениспокому было доложено, что мощи, согласно его указанию, сожжены. 5 сент. 1941 г. мощей М. в Софийском соборе, согласно докладу от 22 дек. 1944 г. митр. Алексию (Симанскому; впосл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) благочинного Новгородского окр. прот. Василия Николаевского, не было (хотя в докладе указаны наряду с мощами святителей, изначально погребенных в Софийском соборе, также мощи св. кн. Феодора Ярославича, перенесенные туда из Георгиевского собора Юрьева мон-ря). Однако в присутствии прот. В. Николаевского, получившего с 3-й попытки разрешение нем. военных властей на вывоз св. мощей из Софийского собора, 6 сент. 1943 г. «по опознанию верующих» нек-рые из мощей, обнаруженных в Софийском соборе, были определены как останки М. Наряду с найденными там же мощами прп. *Антония Римлянина* они были переложены в оказавшуюся пустой гробницу свт. *Иоанна* (Илии) Новгородского и вывезены в ц. вмч. Георгия Победоносца в с. Георгий (Егорье) Новгородского р-на. 26 сент. 1943 г. мощи Новгородских святых перевезли по железной дороге в Литву, в г. Векшняй Тельшяйского у. (в источнике — местечко Векшня Можейского у.). После освобождения этих мест Красной Армией 31 окт. 1944 г., по словам прот. В. Николаевского, несмотря на то что храм сильно пострадал во время боевых действий, св. мощи остались неприкосновенными. 11 дек. 1944 г. мощи святых были на поезде возвращены в Новгород, где при содействии горсовета их поместили в Софийский собор, в т. ч., очевидно, и мощи, определенные в 1943 г. как останки М.; 13 дек. мощи были переданы в музей (Кафедра новгородских святителей. Новг., 2011. Т. 1. С. 237, 241–245, 248–252). После этого следы мощей М., или признанных таковыми в 1943 г., теряются; в наст. время они считаются утраченными. Их судьба остается неясной: были ли они действительно сожжены в 1936 г., утрачены в 1943–1944 гг. или же пребывают в неизвестном месте.



Омофор свт. Моисея, архиеп. Новгородского. XIV в. (НГОМЗ)



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Фрагмент Тихвинской иконы Божией Матери с избранными святыми. 1-я четв. XIX в. (ГРМ)



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Фрагмент дарохранительницы из Михаило-Сковородского мон-ря. 1751 г. (НГОМЗ)



Святители Никита, Моисей, Феоктист и Нифонт, архиепископы Новгородские. Фрагмент эмалевой иконы «Собор Новгородских святых». XIX в. (СПГИАХМЗ)

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)*. Святителю имеются тропарь и кондак (Святые Новгородской земли. 2006. С. 353).

М. В. Печников, М. А. Маханько

Ист.: *Кушелев-Безбородко Г. А.* Памятники старинной лит-ры. СПб., 1862. Вып. 4. С. 10–15; *Яблонский В., свящ.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. Прил. С. LXXXII–XCI; НовгорЛет.; НПЛ; ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1. Ч. 1; Т. 6. Вып. 1; Т. 16, 30, 42, 43; Описи Софийского собора / Публ.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина. Новгород, 1993. Вып. 2–3; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Публ.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 507–644; *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000 (по указ.); *Конявская Е. Л.* Новгородская летопись XVI в. из собр. Т. Ф. Большакова // НИС. 2005. Вып. 10(20). С. 355–357.

Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 73–74, 276; Т. 6. С. 142–143; СИСПРЦ. 1836. С. 198–199; *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 210–211, 232–233, 386–387, 569, 617–618; *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 147–152; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 34, 45; *Никитский А. И.* Очерк внутр. истории Церкви в Вел. Новгороде. СПб., 1879. С. 108–109; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 380–382; Новгородский месяцеслов / Сост.: А. А. Усинин. СПб., 1882. С. 13–15; Описание о российских святых. С. 36; *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. 153–164 (То же // Кафедра новгородских святителей: Жития, сведения и биогр. очерки: В 3 т. / Сост.: Г. С. Соболева. Вел. Новг., 2011. Т. 1. С. 221–233, 460); Верный месяцеслов. С. 8; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 176–179; Апр. С. 123–124; *он же.* Тверской патерик. Каз., 1907. Тверь, 1991[2]. С. 7, 136–138, 217, V; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 145, 555; *Суслов В. В.* Церковь Успения Пресв. Богородицы в с. Волотово близ Новгорода, построенная в 1352 г. М., 1911; *Мацулевич Л. А.* Церковь Успения Пресв. Богородицы в Волотове // Памятники древнерус. искусства. СПб., 1912. Вып. 4. С. 1–34; *Покровский Н. В.* Древняя Софийская ризница в Новгороде. М., 1914. 2 т.; *Богусевич В. А.* К вопросу о реставрации Волотовской церкви // НИС. 1940. Вып. 7. С. 48–54; *Алпатов М. В.* Фрески Успения на Волотовом поле // Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР. М.; Л., 1948. С. 103–148; *он же.* Фрески ц. Успения на Волотовом поле. М., 1977; *Лазарев В. Н.* Росписи Сковородского мон-ря в Новгороде // Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР. М.; Л., 1948. С. 77–102; *Каргер М. К.* Новгородское зодчество // История рус. искусства. М., 1954. Т. 2. С. 50–54; *он же.* Новгород. Л., 1980[4]. С. 29–31; *Гладенко Т. В. и др.* Архитектура Новгорода в свете последних исслед. // Новгород: К 1100-летию города: Сб. ст. М., 1964. С. 224–226; *Максимов П. Н.* Архитектура Новгорода и Пскова кон. XIII — нач. XVI в. // Всеобщая история архитектуры. М., 1968. Т. 6. С. 18; *он же.* Творческие методы древнерус. зодчих. М., 1976. С. 98–99; *Красноречьев Л. Е.* О датировке волотовских фресок // ДРИ. М., 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 149–152; *Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе Новгородской феод. республики. М., 1980 (по указ.); *он же.* Моисей, архиеп. Новгородский // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв. СПб., 2009. С. 298–299; *Поныркo Н. В.* Житие Моисея, архиеп. Новгородского // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 306–306 [Библиогр.]; *она же.* Житие Моисея архиепископа // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв.: (Энцикл. слов.). СПб., 2009. С. 177; *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора: Церковная традиция и ист. критика. М., 1988; *Вздорнов Г. И.* Волотово: Фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989; *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь: Очерк истории церк. и культурных связей в XIV в. П., 1990 (То же // *Он же.* История Церкви и восточно-христ. мистика: Единство империи и разделение христиан. Св. Григорий Палама и правосл. мистика. Византия и Моск. Русь. М., 2000. С. 448–449, 454); *Секретарь Л. А., Филиппова Л. А.* По Приильменью. Л., 1991. С. 29–31; Средневек. лицевое шитье: Византия, Балканы, Русь: Кат. выставки к 18-му конгрессу византинистов, Москва, 8–15 авг. 1991. М., 1991; *Кузьмина Н. Н., Петров Д. А.* Раскопки М. Х. Алешковским руин собора Рождества Богородицы Десятинного мон-ря в Новгороде // Новгородские древности. М., 1993. С. 18–37. (Архив архитектуры; Вып. 4); *Раппопорт П. А.* Древнерус. архитектура. СПб., 1993. С. 135–136; *Макарий.* История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 50, 291, 292, 295; Где Святая София, там и Новгород. СПб., 1998[2]. С. 75–78; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); *Кузьмина Н. Н., Секретарь Л. А.* Деревяницкий Воскресенский мон-рь: (История строительства, архитектуры, реставрации) // НИС. 1999. Вып. 7(17). С. 226–227; *Седов Вл. В.* Собор Михаила Архангела Сковородского мон-ря // Тр. VI Междунар. конгресса слав. археологии. М., 1999. Т. 5. С. 264–270; *Печников М. В.* К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения новгородско-псковской секты стригольников // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время: Мат-лы II науч. конф. (Москва, 14–17 декабря 1999 г.). М., 2001. С. 20–31; *он же.* Митрополичье летописание 20-х гг. XVI в. о движении стригольников // Могилянські читання, 2003. К., 2004. С. 295–301; *Булкин В. А.* Знаменская ц. XIV в. в Новгороде // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 246–258; *он же.* О древнерусской архитектуре: Избр. тр. СПб., 2012. С. 119–136; *Комеч А. И.* Церковь Успения на Волотовом поле в Новгороде: Соотношение канона и творчества // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.:] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 230–245; *Игнашина Е. В.* Памятники средневек. лицевого шитья из Софийского собора // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 382–409; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Ставрографический сб. М., 2003. Вып. 2. С. 114-127; *Трифонова А. Н.* Церковь Успения на Волотовом поле: возрождение из руин. [Вел. Новг., 2003]; *Paul M. C.* Episcopal Election in Novgorod, Russia 1156–1478 // Church History. Chicago etc., 2003. Vol. 72. N 2. P. 251–275; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле: Кат. выставки. М., 2003; *Кузьмина Н. Н.* Церковь Успения Богородицы XIV в. на Волотовом поле близ Новгорода. Новг., 2005; *Творогов О. В.* О «Своде древнерусских житий» // Рус. агиография: Исслед., публ., полемика. СПб., 2005. С. 41; Святые Новгородской земли. Вел. Новг., 2006. Т. 1. С. 342–353; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв.: Кат. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008; *Кузьмина О. В.* Республика Св. Софии. М., 2008. С. 133–136, 159–164, 166, 172; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 52–55; *Царевская Т. Ю.* Спас на престоле // Иконы Вел. Новгорода XI — нач. XVI в. М., 2008. Кат. 11. С. 166–172; *Кузьмина Н. Н., Филиппова Л. А.* Десятинный мон-рь в Великом Новгороде. Вел. Новг., 2009; *Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневек. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010 (по указ.); *он же.* Загадки дома Св. Софии: Церковь Вел. Новгорода в X–XVI вв. СПб., 2016. С. 6, 32, 97, 98, 101, 137–138, 144, 154, 163, 199; *Севастьянова О. В.* Древний Новгород: Новгородско-княжеские отношения в XII — 1-й пол. XV в. М.; СПб., 2011. С. 173, 180, 182–184, 187, 189, 203–209; *Секретарь Л. А.* Мон-ри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 30–33, 150–151, 404–415, 418, 429, 508–517; *Алексеев А. И.* Религиозные движения на Руси посл. трети XIV — нач. XVI в.: Стригольники и жидовствующие. М., 2012 (по указ.); *Антипов И. В., Булкин В. А., Жервэ А. В.* Архит. наследие Вел. Новгорода и Новгородской обл.: Кат. / Ред.: М. И. Мильчик. СПб., 2014[2]. С. 136, 207–209, 423–427; *они же.* Архитектурно-археол. исследования в Вел. Новгороде и Новгородском р-не // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Вел. Новг., 2014. Вып. 28. С. 124–126; *они же.* Исследования новгородских монастырских храмов XIV в. // Там же. 2015. Вып. 29. С. 152–155; *они же.* Исследования Архитектурно-археол. экспедиции СПбГУ в Вел. Новгороде и Новгородской области // Археол. открытия 2010–2013 гг. М., 2015. С. 12–14; *Антипов И. В.* Архитектура Новгорода и Пскова 2-й пол. XIII – сер. XIV в. (1240–1350-е гг.) // История рус. искусства: В 22 т. Т. 4. (в печати).

Э. П. Р.

Иконография. М.— один из немногих святых Др. Руси, об историческом облике к-рого можно судить благодаря портрету, созданному спустя нек-рое время после кончины святителя. Фигура святителя находилась в ктиторской композиции, созданной в 1363 г. при украшении фресками Успенской ц. мон-ря на Волотовом поле близ Новгорода (церковь разрушена в 1941, найденные остатки фресок реконструируются). Монументальная композиция располагалась на юж. стене наоса над входом. М., протягивая на вытянутых руках модель храма, предстоял перед престолом с восседающей на нем Богородицей с Младенцем. С др. стороны престола стоял преемник М., архиеп. Алексий, по заказу к-рого храм был расписан. Изображение с парным портретом 2 Новгородских владык запечатлено на фотографии Л. А. *Мацулевича* (1910) и в неск. живописных копиях, сделанных до и после 1917 г. На последних воспроизведена или вся композиция, как, напр., в работе худож. Ф. М. Фомина (1894/95; ИИМК РАН), или отдельный портрет М., как на копии худож. Т. С. Щербатовой-Шевяковой (1930; ГРМ).

Святитель представлен в полном архиерейском облачении с нимбом, что, по мнению А. С. Преображенского, указывает на знакомство греч. художников, авторов волотовских росписей, с визант. традицией XIV в. изображать архиереев, почитая т. о. их сан (*Преображенский.* 2012. С. 208–209). М. сед, у него недлинная клиновидная седая борода. На нем светлая фелонь и омофор (украшены крупными черными крестами), поручи, епитрахиль, палица (вышиты золотом и отделаны жемчугом), голова покрыта белым клобуком, воскрилия к-рого орнаментированы равноконечными черными крестами. Довольно крупное здание храма, к-рое М. подносит Пресв. Богородице с Младенцем, близко по фор-

мам и деталям к реальной архитектуре волотовской церкви (с устроенной при ней иноческой обителью, известной современникам как «Моисеев монастырь»). Облику М. присущи индивидуальные черты: удлиненный овал лица с подчеркнуто впалыми щеками, большие глаза, прямой с легкой горбинкой нос, страдальчески приподнятые брови — они воспринимаются портретными чертами, особенно при сопоставлении с обликом преемника М., архиеп. Алексия, и с изображениями святых в росписи. Возможно, автор композиции мог лично видеть М. или писать его образ по рассказам людей, близко знавших владыку. Суровый, аскетический склад внешности с оттенком тайной муки легко объяснить, учитывая скрытую от глаз современников духовную жизнь владыки, к-рый носил на теле вериги (после его смерти они сохранялись и почитались в Юрьевом мон-ре и в Софийском соборе Новгорода).

На миниатюрах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (1-й Остермановский том — БАН. 31.7. 30–1) М. предстает на разных этапах своего служения: в сане архимандрита новгородского Юрьева мон-ря, затем — архиерея Вел. Новгорода и Пскова. Сначала его изображение встречается в композиции, рассказывающей об избрании М. на кафедру в 1325 г. (Л. 279) в 2 эпизодах: святой сидит в Юрьевом мон-ре перед посланниками Новгородского веча и в архиепископских палатах в ожидании митрополичьего благословения. М. облачен в коричневые монашеские ризы и черный клобук, персональные особенности внешности отсутствуют, борода — недлинная, волнистая, седая. В сцене поставления в архиепископа, состоявшегося в Москве (Л. 280), М.— в праздничном богослужебном облачении (белая фелонь, омофор розового оттенка, синий подризник, епитрахиль, голова не покрыта); он почти средовек, с курчавыми короткими, чуть коричневыми волосами и такой же бородой средней длины. Всадником, въезжающим в город, он показан на миниатюре, иллюстрирующей его возвращение в Новгород после хиротонии (Л. 307), средовеком — на иллюстрациях, посвященных приезду в Новгород в 1329 г. митр. Феогноста (Л. 330). На миниатюрах М., как правило, одет в черный клобук и архиерейскую (иногда монашескую) мантию, в т. ч. в эпизоде переговоров, к-рые вели новгородцы с князьями Москвы, Твери, Суздаля, с кн. Александром Михайловичем Тверским в Пскове (Л. 331 об.— 332 об. и др.); в композициях, повествующих об оставлении кафедры, о постриге в схиму и об уходе в мон-рь на Коломцах (Л. 336 об.— 337), о закладке Деревяницкого мон-ря и о благословении мастеров (Л. 358).

В иллюстрациях событий 2-го периода управления кафедрой М. изображали



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Копия фрески 1363 г. из ц. Успения на Волотовом поле. 1930 г. Худож. Т. С. Щербатова-Шевякова (ГРМ)

гл. обр. в белом клобуке, напр. в эпизоде с избранием М. новгородцами и его выездом к митр. Феогносту в Москву (Л. 461). Проиллюстрированы благословение новгородского посольства в К-поль в 1353 г. (Л. 477 об.) и принесение оттуда «крещатых» риз М. (Л. 486): владыка придерживает сложенную, усеянную крестами фелонь, посланники читают грамоту из К-поля. На следующей миниатюре М. ставит ц. арх. Михаила на Сковородке (Л. 486 об.). В сцене вторичного ухода с кафедры в мон-рь М. облачен в рясу и черный монашеский клобук, он оставляет на престоле омофор и жезл



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Фрагмент напрестольного креста. 1660 г. (НГОМЗ)

(Л. 509). Самостоятельным сюжетом является преставление М. в Сковородском мон-ре (Л. 535): на первом плане он изображен лежащим на одре в полном архиерейском облачении, с Евангелием в руках, на голове — небольшая округлая митра, а не клобук. Действие происходит на фоне 5-главой церкви, возле одра — новгородские бояре и клирики. На дальнем плане вверху показано погребение: открытый гроб с телом М. и предстоящие с владыкой во главе.

Согласно иконописным подлинникам XVII–XIX вв., М. следовало изображать в соответствии с его возрастом и саном под датой преставления (25 янв.): «...рус, [брада] Богословля (Иоанна Богослова.— *М. М.*), а инде седа, риза святительска, в клобуке белом» (30-е гг. XIX в.— ИРЛИ. ПД. Перетц. № 524. Л. 115 об.). В сводном подлиннике Г. Д. Филимонова XVIII в. подробнее описаны облачение и атрибуты: «...на главе клобук белый, ризы святительския и омофор, в руках Евангелие...» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 44; см. также: *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 68; РНБ. Погод. № 1931. Л. 101 об.). Иногда в ранних рукописях есть указание на характер седины — с проседью, а не убеленный сединами — «не добре седа» (посл. четв. XVII в.— ИРЛИ. ПД. Бобк. № 4. Л. 70).

Среди наиболее ранних образов М.— пластина (дробница) килевидной формы 1-й пол. XVII в. новгородской работы с резным изображением святителя в рост, в паре со свт. Василием Великим (вклад ключаря московского Успенского собора Иакова Иоаннова в новгородский Духов мон-рь «по своих родителех» — НГОМЗ; см.: Декоративно-прикладное искусство. 2008. С. 351. Кат. 71). М. обращен к центру в молении, облачен в фелонь, омофор, клобук, борода короткая. Резная фигура М. помещена на лицевой стороне фигурной дробницы в нижней части серебряного золоченого напрестольного креста, изготовленного для новгородского Деревяницкого мон-ря (ок. 1660; НГОМЗ; см.: Там же. С. 294–295. Кат. 33). М.— в святительских одеждах (без крестов, видны омофор и палица), на голове — клобук (с крестом на лобной части), на левой руке держит Евангелие.

Величественный образ М. представлен на храмовой по размерам иконе кон. XVII — нач. XVIII в. из Шимского р-на Новгородской обл. (НГОМЗ). Тип изображения восходит к ростовым иконам святителей Петра и Алексия, митрополитов Московских, письма Дионисия из Успенского собора Московского Кремля (80-е гг. XV в., ГММК, ГТГ). М.— в полном облачении, благословляет отведенной в сторону правой рукой, на вытянутой левой держит Евангелие. Борода, в отличие от древнего т. н. портрета, широкая, округлой формы, русая с проседью,

одежды — зеленая риза с круглыми медальонами (золотые кресты на коричневом фоне), белый клобук, золотистый омофор, узорчатый красноватый подризник, епитрахиль, палица и поручи. К немногочисленным единоличным образам М. относится также небольшая «раздаточная» икона посл. трети XIX в., вероятно написанная в Холуе (собрание Ф. Р. Комарова; см.: Русские святые: Избр. иконы из колл. Ф. Комарова. М., 2016. С. 124–128. Кат. 20). Тип облачения святого изменился: желтая фелонь с красными крестами и белый омофор, на голове митра. У М. довольно длинная, более узкая на конце и раздвоенная седая борода, правой рукой он благословляет, в левой держит Евангелие.

С почитанием М. у места его погребения в основанной им обители связан др. извод единоличной иконографии святого, представляющий его на фоне Сковородского мон-ря. Как правило, это иконы небольшого формата, созданные в XIX в. (НГОМЗ; частные собрания). На них святитель облачен в белый клобук или митру, держит в руке Евангелие, др. рукой указывает на обитель или опи-



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Фрагмент иконы «Собор Русских святых». Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК)

рается на посох. У него недлинная седая, иногда раздвоенная, борода. Мон-рь опознается по 5-главому собору арх. Михаила, где боковые главы много ниже центральной. На писанной «по усердию» иконе 1819 г. (ГЭ) М. представлен в правой части композиции, перед Казанской иконой Божией Матери, мон-рь показан без ограды. Существовал вариант изображения, на к-ром св. покровители обители М. и арх. Михаил предстояли в молении на облаках, над большой панорамой мон-ря в нижней части композиции (согласно надписи на обороте, «подношение бабушке У. С. Флеровской от внучки» после посещения мон-ря в 1870; ГЭ).



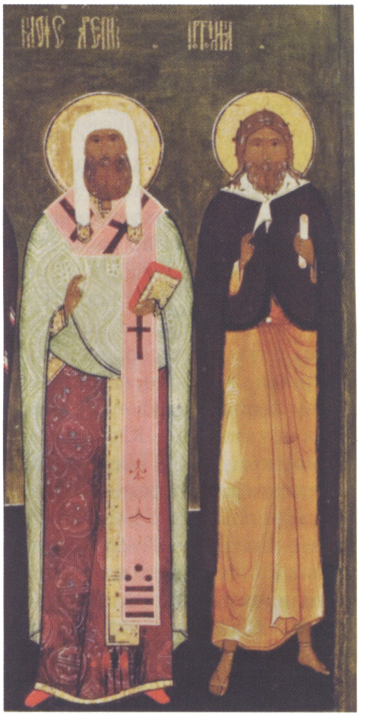
Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Икона. Кон. XIX в. (частное собрание)

Один из ранних примеров включения фигуры М. в состав композиции с избранными святыми — на иконе «Избранные святые с образом Св. Троицы» 1-й четв. XVII в. из дер. Курицко Новгородского р-на и обл. (частное собрание; см.: Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Выставка из частных собр. к 60-летию Музея им. Андрея Рублёва: Кат. / ЦМиАР; ред.-сост.: Н. И. Комашко. М., 2007. С. 30, 163. Кат. 14). Помимо М. на иконе изображены в рост Новгородские святители Никита и Иоанн, в медальонах — преподобные Антоний Римлянин и Михаил Клопский. На М. зеленоватая фелонь из узорчатой ткани, розовый омофор, вишневый подризник с крупным цветочным орнаментом, золотые поручи, епитрахиль и палица,



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Икона. Кон. XIX — нач. XX в. (НГОМЗ)

концы воскрилий белого клобука украшены золотым шитьем. В левой руке святитель держит Евангелие, правой благословляет; его борода, как и на иконе из Шимского р-на, округлая, коричневого цвета, с небольшой сединой (уподобляет М. Московскому свт. Петру). Образ М. в молении наряду с др. Московскими и Новгородскими святыми и видами кремлей Москвы и Новгоро-



Свт. Моисей Новгородский и прор. Илия. Фрагмент иконы «Избранные святые с образом Св. Троицы». 1-я четв. XVII в. (частное собрание)

да вышит на омофоре сер. XVII в. из Софийского собора (НГОМЗ; см.: *Игнашина Е. В.* Древнерусское лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Новг., 2003. С. 66–67. Кат. 40). К ранним примерам изображения М. как молитвенника за Новгород вместе с др. святителями — на фреске во Владычной палате архиерейского двора (XVII в., с добавлениями).

В сер. XVIII в. близ архиерейского места в новгородском Софийском соборе находилась икона без оклада с образами Новгородских святителей Нифонта, Евфимия, М. и Ионы (Описи новгородского Софийского собора. 1993. Вып. 2. С. 72). В описи 1833 г. уточняется, что икона находилась на 2-м столбе и помимо святителей Новгородских на ней был образ Божией Матери «Знамение» (Опись имущества. 2003. С. 525). На иконе «Богоматерь Тихвинская, с Новгородскими святыми» 1-й четв. XIX в., вероятно «романовских писем» (из коллекции Н. П. Лихачёва, ГРМ; см.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 1995. С. 221. Кат. 139), полуфигура М. помещена в

медальон, обрамленный цветочной лозой; он в светлой розоватой фелони и белом клобуке, правой рукой двуперстно благословляет, в левой держит раскрытое Евангелие. В кон. XIX в. была написана икона «Избранные Новгородские святители и прав. Иаков Боровичский», предназначенная для врезного чеканного креста-мощевика нач. XVIII в. (частное собрание). М.— вверху слева, в синем саккосе (редкая деталь) и белом клобуке, с Евангелием в руке, образ ориентирован на академическую традицию. Необычный иконографический вариант представлен на иконе «Собор русских святителей» 60-х гг. XIX в., находящейся в соборе равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге (*Зеленина Я. Э.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 237. Ил. 204): на одном клейме М. (XIX в.), изображенный вместе со святителями Симеоном и Евфимием, облачен в схиму и архиерейскую мантию, в руке — развернутый свиток с текстом: «Услыши Б[о]же моленіе мое...» (Пс 60. 2–3); надпись: «с. Моисей схим».

В кон. XVII–XIX в. образ М. (обычно в белом клобуке, с округлой бородой, место в ряду святителей варьируется) неизменно включали в композицию «Собор Новгородских чудотворцев», в частности на иконе кон. XVII в., дополненной ликами святых и новгородскими чудотворными образами (СПГИАХМЗ;



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский, среди Новгородских святителей. Фрагмент омофора. Сер. XVII в. (НГОМЗ)

см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. Серг. П., 1996. Кат. 26); на иконе «Чудотворные иконы и Новгородские святые» 1721 г. из собрания Успенских (ГЭ; ладонь М. раскрыта перед грудью); на 2 небольших образах «Новгородские чудотворцы» 1726 и 1728 гг. письма свящ. Георгия *Алексеева* (ГИМ, ГТГ; см.: *Бекенёва Н. Г.* Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация: Сб. ст. / ВНИИР. М.,



Святители Моисей, Симеон и Евфимий, архиепископы Новгородские. Клеймо иконы «Собор русских святителей». 60-е гг. XIX в. (Князь-Владимирский собор, С.-Петербург)

1984. № 9(39). С. 91–95); на образе нач. XVIII в. из бывш. собрания А. М. Постникова и на прориси с него (святые предстоят образу Софии Премудрости Божией; см.: *Успенский В. И., Успенский М. И.* Древние иконы из собр. А. М. Постникова. СПб., 1899. Табл. 69); на иконе «Новгородские и избранные святые, с ангелом-хранителем» 1-й пол. XIX в. (НГОМЗ; М. держит Евангелие обеими руками); на эмалевом образе Новгородских чудотворцев 1866 г. (в оправе мастера К. Рябкова), поднесенном свт. Филарету (Дроздову) в 1867 г. от новгородской паствы (СПГИАХМЗ; см.: *Шитова Л. А.* Русские иконы в драгоценных окладах: Кон. XVII — нач. XX в. Серг. П., 2005. С. 178, 253); на небольшой иконе 1855 г. (РГИАХМЗ; см.: *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009. С. 300–301. Кат. 126; М. в черном клобуке, с длинной раздвоенной бородой).

На поздних памятниках, в т. ч. литографированных, М. часто представлен с храмом в руках, к-рый можно понимать и как образ определенного строения, напр. Сковородского мон-ря, или как общее обозначение активной строительной деятельности владыки. Так он показан на большой пяднице кон. XIX — нач. XX в. (ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде; надпись с именем утрачена) и на идентичной ей хромолитографии Е. И. Фесенко в Одессе (1902, один из экземпляров нач. XX в.— в собрании Ф. Р. Комарова), на иконе 60-х гг. XX в. из местного ряда нижнего иконостаса ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде. В этих произведениях М. изображен в митре, вероятно под влиянием помещенных в книгах эстампов (*Тихомиров П. И., прот.* Кафедра новгородских святителей. Новг., 1891. Т. 1: Со времени введения христианства в Новгороде (в 992 г.) до покорения его Московской державе (в 1478 г.); Житие иже во святых отца нашего Моисея, архиеп. Новгородского, почивающего в Сковородском мон-ре, с изобр. святителя. Новг., 1895[2]). Похожее гравированное изображение М. присутствует на дарохранительнице (1751, НГОМЗ).

М. включен в сонм русских святых на иконах выговских мастеров: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК, ГИМ), 1814 г., письма П. Тимофеева, из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70), 1-й четв. XIX в. из собрания Г. В. Лепса (*Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012. С. 128–131. Кат. 34) и др. Он написан прямолично среди Новгородских святителей на одной из икон триптиха с фигурами рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ; см. Художественные сокровища Татарстана: Древнерус. искусство. Каз., 2013. С. 32–33).

Кроме того, изображения М. вводились в композицию «Собор Тверских святых», напр. на иконе 1902 г., созданной по заказу члена Тверской УАК И. Я. Кункина (находилась в Троицкой ц. Кашина), где, по описаниям, М. был «седым, в митре, в крещатых ризах, в белом омофоре, на коем сделаны 4-конечные кресты; правой рукой благословляет, а в левой как строитель мон-рей на белом убрусе держит однокупольный храм» (Тверской патерик: Кр. сведения о тверских местночтимых святых. Каз., 1908. С. 3–4, 141).

В монументальной живописи академического направления образ М. встречается в композиции с подвижниками XIV в. в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконов Паисия и Анатолия, кон. 60–70-х гг. XIX в., поновление — в 70-х гг. XX в., ок. 2010), а также в росписи 70-х гг. XIX в. придела блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (худож. Я. С. Башилов; см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996[n]. С. 81).

В XX в. образ М. разрабатывала мон. *Иулиания (Соколова)* в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие»: на иконах 1934 г., 50-х гг. XX в. (2 в ТСЛ, СДМ; подготовительные эскизы см.: Иконописец мон. Иулиания. 2012. С. 91),

а также в иконографии «Собор русских святителей» 50-х гг. XX в. (Митрополичьи покои ТСЛ). Рисунок-прорись с образом М. для Миней МП прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина под-



Свт. Моисей, архиеп. Новгородский. Литография. 1895 г.

готовили на основе волотовской фрески (Изображения Божией Матери и святых Православной Церкви. М., 2001. С. 144). На совр. иконах М. пишут храмоздателем с моделью церкви в руке или одним из предстоящих в композиции «Собор Новгородских святых».

Ист.: БАН. 31.7. 30–1; Описи Софийского собора / Публ.: Э. А. Гордиенко и Г. К. Маркина. Новг., 1993. Вып. 2, 3; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Публ.: Э. А. Гордиенко и Г. К. Маркиной // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 507–644.

Лит.: *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 91–92; *Вздорнов Г. И.* Волотово: Фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 15–16, 26, 54, 63, 68–74, 82, 88–89, 94–95. № 169; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 457, 618–619. № 198, 228; Т. 2. С. 173–174; *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 59, 61–62, 136. Кат. 54, 57, 58; Лицевой летописный свод: Факс. изд. рукописи XVI в. М., 2006–2007. Кн. 6; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв.: Кат. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008; Святые земли русской / ГРМ. СПб., 2010. С. 230–233. Ил. 143, 144; Иконописец мон. Иулиания: Посвящ. 30-летию со дня кончины / Авт.-сост.: Н. Е. Алдошина, А. Е. Алдошина. М., 2012; *Преображенский А. С.* Ктиторские портреты средневек. Руси. XI — нач. XVI в. М., 2012. С. 204–212; Образы рус. святых в собр. Исторического музея / Авт.-сост.: Л. П. Тарасенко. М., 2015. С. 378–381, 390–399. Кат. 90, 93.

М. А. Маханько, Я. Э. Зеленина

МОИСЕ́Й [Моисет; лат. Moyses, Moysetes] (IV в.), свт. (пам. зап. 7 февр.), еп. сарацин (арабов). Наиболее ранние упоминания о М. содержатся в сочинениях церковных историков V в. и имеют отношение к внешней и церковной политике имп. *Валента* (364–378), а также к христианизации *Аравии*. В лат. переводе «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, выполненном Руфином Аквилейским, сообщается, что Мавия (375–425), царица сарацин, подняла восстание против рим. правления. Под ее предводительством сарацины начали разрушать города и крепости на палестинской и арав. границах Римской империи, а также опустошать соседние провинции. В качестве условия заключения мирного договора Мавия потребовала от римлян назначить епископом для своего народа М., к-рый вел монашескую жизнь в пустыне недалеко от владений царицы и прославился благодеяниями, добродетелью и чудесами. Требование Мавии было удовлетворено. Однако в Александрии М. отказался принять сан от арианина архиеп. *Лукия*. В присутствии римских военачальников и народа М. смело обличил заблуждение еретика и его жестокость по отношению к правоверным христианам. Опозоренный Лукий был вынужден согласиться на то, чтобы святой принял епископский сан от пребывавших в изгнании правосл. священнослужителей. М. удалось достигнуть мира «со сверепейшим народом» и сохранить «незапятнанной общность католической церкви» (*Rufin.* Hist. eccl. XI 6).

Сократ Схоластик заимствовал сведения из «Церковной истории» Руфина, добавив, что М. по происхождению был сарацин; после его назначения епископом мир с римлянами был восстановлен, так что впосл. дочь Мавии вышла замуж за рим. военачальника Виктора (*Socr. Shol.* Hist. eccl. IV 36). Рассказ об опустошительной войне Мавии и о рукоположении М. во епископа повторяется в «Церковной истории» Созомена, который добавляет, что М. мн. сарацин обратил ко Христу (*Sozom.* Hist. eccl. VI 38). Феодорит Кирский уделяет больше внимания диалогу между арианином Лукием и М., исповедующим веру согласно Никейскому Собору, а не войне между сарацинами и римлянами (*Theodoret.* Hist. eccl. IV 23).

Вероятно, Мавия начала войну против римлян в 376 г.; мирный договор с имп. Валентом и назначение М. епископом последовали не позднее 378 г. (*Shahîd.* 1984. P. 184).

Согласно Житию св. Виллибальда (см. ст. *Виллибальд*), папа *Григорий III* (731–741) обратился к святому с призывом примкнуть к миссии св. Бонифация в Германии и в качестве примера привел М., который после поставления во епископа получил в удел «свирепейшее племя» (BHL, N 8933; Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis // MGH. SS. 1887. Bd. 15. Tl. 1. S. 103).

В «Хронике» Михаила Сирийца (XII в.) также рассказывается о назначении М. епископом сарацин; о Мавии говорится, что по происхождению она была римлянкой и, после того как стала женой араб. царя, не изменила веры. Благодаря Мавии, пришедшей к власти после смерти своего супруга, многие обратились ко Христу (*Mich. Syr.* Chron. T. 1. P. 294; T. 4. P. 151–152)

В зап. «исторических» Мартирологах IX в. поминовение М. появляется благодаря Адону Вьеннскому, к-рый поместил в своем Мартирологе под 7 февр. память святого и сказание о нем, составленное на основе «Церковной истории» Руфина. Адон исказил имя епископа, назвав его Моисетом (Moysetes), и добавил, что он почил в мире. Под этим же числом память М. содержится в Мартирологе Узуарда. В Мартирологе Ноткера Заики из-за ошибки переписчика указание «в Британии» было добавлено к тексту о М., а не к сообщению о сщмч. *Августе*, имя которого здесь пропущено (PL. 131. Col. 1044). В Мартирологе П. Галезини и в Римском Мартирологе кард. Ц. Бароний (70–80-е гг. XVI в.) под 7 февр. обозначена память М., к-рый назван епископом Египта (*Galesini P.* Martyrologium sanctae romanae ecclesiae. Venetia, 1578. P. 24; MartRom. P. 52). По мнению болландистов, Бароний, локализовав место епископского служения святого в Египте, возможно, подразумевал *Моисея Мурина* или др. одноименного египетского подвижника (MartRom. Comment. P. 52). В совр. редакции Римского Мартиролога под той же датой говорится о том, что М. вел отшельническую жизнь недалеко от горы Синай (MartRom (Vat.). P. 131).

Ист.: ActaSS. Feb. T. 2. P. 43–46; MartUsuard. 1965. P. 176; *Dubois J., Renaud G.* Le Martyro-

loge d'Adon: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 82.
Лит.: *Tillemont.* Mémoires. T. 7. P. 593–597; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 645; *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 417, 461, 484, 618; *Sauget J.-M.* Mosè // BiblSS. Vol. 9. Col. 650–652; *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964. С. 35–43; *Trimingham J. S.* Mawwiyya: The First Christian Arab Queen // Theological Review of the Near East School of Theology. Beirut, 1978. T. 1. N 1. P. 3–10; *Shahîd I.* Byzantium and the Arabs in the 4th Cent. Wash., 1984. P. 138–164, 185–187, 335–337; *Lenski N. E.* Failure of Empire: Valens and the Roman State in the 4th Cent. AD. L., 2002. P. 204–210.

А. Н. Крюкова

МОИСЕ́Й [греч. Μωϋσής, Μωσῆς], прп. (пам. греч. 28 июня). Точное время жизни святого неизвестно. Его Житие не сохранилось. Вероятно, он был отшельником, стяжал мн. духовные дары и скончался в мире. Память М. и посвященное ему двустишие из визант. стишных синаксарей перешли в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (*Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 293).

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, высказывает предположение о возможном тождестве М. и прп. *Моисея* (пам. греч. 27 нояб.).
Ист.: SynCP. Col. 777.
Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 342–343; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 810.

О. Н. А.

МОИСЕ́Й (XIV или 1-я треть XV в.), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских и Соборе Вологодских святых), Белозерский. Краткие сведения о М. содержатся уже в древнейших списках «Книги, глаголемой Описание о российских святых»: «Преподобный Моисей прозорливый, инокъ на посаде Бѣла озера, в Троицкомъ монастырѣ преставися в лѣто 6000» (РГБ. ОИДР. № 212. Л. 167 об.). В др. списках текст несколько изменен: «Преподобный Моисей прозорливый, инок Троицкаго монастыре на посаде Бела езеря. Преставися в лето 7000 г.» (*Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 379). Троицкий Усть-Шехонский монастырь, в к-ром подвизался М., безусловно существовал в нач. XV в. и имел земельные владения, что следует из текста правой грамоты ок. 1490–1492 гг. на дер. Крохинскую (АСЭИ. Т. 2. С. 313–314). Но в 30-х гг. XV в. мон-рь «оскудел, игумена не стало». Согласно «Повести об Усть-Шехонском Троицком монастыре» в редакции 1620 г., созданной на основе монастырских документов кон. XVI — нач. XVII в., М. был современником 2-го игумена обители Васиана и предсказал, что мон-рь будет стоять на 4 местах: на «Переливне», на «Новокрестневе», «в Лимонисе водном» и «среди посадские стороны на Васильевском крестце» (*Прохоров.* 2005. С. 320–321). Следов., сам М. жил в мон-ре «на Переливне», где обитель, по сведениям «Повести...», просуществовала 200 лет. В урочище «Новокрестное», или «Угольный мыс», мон-рь был перенесен на рубеже XV и XVI вв.; на этом месте он простоял до 1515 г. (*Макаров, Охотина-Линд.* 2000. С. 194–195). Эти факты служат единственным хронологическим ориентиром при определении времени жизни святого. Скорее всего он подвизался в 1-й трети XV в. По сведениям, приведенным архим. *Леонидом (Кавелиным),* М. был погребен на посаде г. Белоозеро, в ц. бывшего Троицкого мон-ря. Видимо, монахи Троицкой обители переносили мощи святого, когда переселялись на новое место. В святцах память М. отмечена под 23 февр. (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 567). Иконописный образ М. находится в составе деисусного чина ц. во имя прп. Нила Сорского в с. Ферапонтове (Вологодская обл.), освященной в 2008 г. (иконописец В. Ф. Соколова). Канонизация святого подтверждена включением его имени в Соборы Новгородских и Вологодских святых, установленные ок. 1831 (возобновлен в 1981) и в 1841 гг.
Ист.: Описание о российских святых. С. 142.
Лит.: *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 62–63; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 567; Т. 2. С. 53; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 335; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 115; *Макаров Н. А., Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Троицком Усть-Шехонском мон-ре и круг произведений по истории Белозерья // Ночі веділт: К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000. С. 187–209; *Прохоров Г. М.* Повесть об Усть-Шехонском Троицком мон-ре и рассказы о городе Белозерске // Святые подвижники и обители Русского Севера / Подгот.: Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 312–370.

Е. В. Романенко

МОИСЕ́Й, прп. (пам. 28 июля, 28 авг.— в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих, во 2-ю неделю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских), Киево-Печерский, чудотворец, 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 на время жизни М. (см., напр.: Дива. 1997. С. 67) следует признать необоснованным.

М. (или одноименный ему киево-печерский инок) упоминается в «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах, где указывается, что «два брата во Святом Духе» — преподобные *Мартирий* Затворник и М.— лежат в одном гробе (ср.: *Евгений (Болховитинов).* 1847. С. 288; *Модест*



Прп. Моисей Киево-Печерский. Икона. 40-е гг. XIX в. Мастерская Киево-Печерской лавры (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

(Стрельбицкий). 1885. С. 81). Чудотворцем М. при этом не назван.

На планах Дальних пещер XVIII — 1-й пол. XIX в. мощи М. Чудотворца показаны лежащими отдельно (см.: Дива. 1997. С. 137–138).

М. не упоминается в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкел 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 св. отцах Дальних пещер (1-е изд.— 1862), сообщалось, что М. «чудотворец, хотячи ся сподобити Богу, и ему душу и тело чисто представити, различно тело свое старался умерщвляти постом, молитвами и воздержанием, подвигами и поясом железным, который на голом теле носил, и крест великий железный, который своими руками был зробин, за которые подвиги и труды сподобился от Господа прияти чудотворения даров, и по смерти в небе неизреченныя радости наслаждается» (*Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 47). Святому имеются тропарь и кондак (Там же. С. 47–48).



Прп. Моисей Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия». 1890 г. Мастерская Киево-Печерской лавры (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

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. введено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., которыми было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М.) в общецерковные месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и Собору всех святых, в Малой России просиявших. День памяти М., как и мн. др. св. отцам Дальних пещер, был установлен между 1868 и 1875 гг. (впервые указан в «Полном христианском месяцеслове» (К., 1875)).

Лит.: *[Евгений (Болховитинов), митр.]* Описание Киево-печерской лавры. К., 1847³. С. 111, 294; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 9; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 22; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 261; Дива печер лаврських. К., 1997 (по указ.); *Карпов А. Ю.* Рус. Церковь X–XIII вв.: Биогр. словарь. М., 2016. С. 305.

М. В. П.

Иконография. Описание облика М. представлено в Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. в составе Собора Киево-Печерских святых (все без указания дней памяти): «Сед, брада и власы Сергиевы (прп. Сергия Радонежского.— *Э. Ш.*), схима на плечах, риза преподобническая, испод празелень» (кон. XVIII в.; БАН. Строг. № 66. Л. 316 — «левыя страны», 23-й; см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 174. № 374; То же в рукописи клинцовского иконописца И. Г. Кулакова — РНБ. Титов. № 4765, кон. XVIII в.; см.: Там же. С. 260. Примеч. 3).

В Дальних пещерах, над ракой с мощами преподобного, находится написанная маслом на металлической пластине икона М., к-рая была создана наряду с др. единоличными образами святых, почивающих в Ближних и Дальних пещерах, после 1842 г. (с прописями кон. XX в.) в мастерской Киево-Печерской лавры (иером. *Иринарх* с учениками). Полуфигура святого представлена в легком повороте вправо; М. показан мужем средних лет с рыжеватой бородой средней длины; облачен в мантию, на голове округлой формы клобук с наметкой; кисть правой руки — у груди, левой он придерживает за корешок внизу книгу. Этой иконе близок образ святого, представленный на большом живописном полотне «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), созданном в мастерской Киево-Печерской лавры и находящемся при нижнем входе в Дальние пещеры: М. изображен в развороте вправо со слегка склоненной головой, в молитвенном сосредоточении, что подчеркивают четки в левой прижатой к груди руке; длинная без проседи каштановая борода незначительно сужается книзу; на голове клобук округлой формы. В нимбе надпись: «Прп(д): Мωисей чⷣдотворецъ.».

Образ М. входит в состав композиции «Собор Киево-Печерских святых» расширенного извода, сложение к-рой было связано с процессом канонизации печерских чудотворцев во 2-й пол. XVII в. Композиция известна на иконах и эстампах вплоть до нач. XX в. Наиболее распространенным является извод, на к-ром по сторонам от иконы Успения Пресв. Богородицы (Киево-Печерской) и Великой лаврской церкви представлены 2 группы святых, почивающих в Ближних и Дальних пещерах. М. изображен в правой группе чудотворцев Дальних пещер, стоящих за прп. Феодосием Киево-Печерским. Местоположение М. в этой группе остается неизменным в большинстве случаев — в 3-м снизу ряду, в центре пятерицы святых (с преподобными Силуаном, Евфимием, Феодором Молчаливым и Арсением Трудолюбивым). Характерной и повторяющейся чертой иконографии М. является его изображение с непокрытой головой (куколь лежит на плечах), лик святого обращен вверх; практически везде при имени используется эпитет «Чудотворец». Такой образ святого представлен, напр., на киевской гравюре работы Василия Белецкого (1751; 1756 — РГБ) — у М. округлая, средней длины борода, слегка вьющиеся волосы до плеч, в нимбе подпись: «П. Моисей Чудотвб.». Образ М. устойчиво отмечается на многочисленных гравюрах и литографиях «Собор Киево-Печерских святых», в т. ч. самых ранних (2 такие гравюры Д. А. Ровинский датировал кон. XVII (№ 1507) и 1-й пол. XVIII в. (№ 1506; см.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 623), а также на гравюрах 2-й пол. XVIII в. почаевского мастера Иосифа Гочемского, 1771 (или 1774) г. работы Иоанна Кончаковского и копии последней 1821 г. работы Герасима Проценко и др. (см.: Там же. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1518; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а, 1517); на тонолитографии 1893 г. (ГЛМ); на хромолитографии мастерской Киево-Печерской лавры 1894 г. (РГБ; см.: *Алёхина.* 2006. С. 64. Кат. 135) и др.

Сказанное о традиц. схеме композиции «Собор Киево-Печерских святых» на примере эстампов является верным и для икон, напр.: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117) — волосы М. с проседью, борода недлинная, округлая, подпись в нимбе: «пр. моусей чудотво»; 1-й пол. XIX в. (частное собрание, см.: Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87); сер. XIX в., предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове); 3-й четв. XIX в. на эмали (Нововалаамский мон-рь, Финляндия); посл. четв. XIX в. (ц. Воздвижения Креста в Женеве) — каштановые волосы без проседи разделены на прямой пробор и убраны назад, борода окладистая; 2-й пол. XIX в. (собрание Ф. Р. Комарова; см.: Русские святые: Избранные иконы из колл. Феликса Комарова. М., 2016. С. 59–65. № 6), выполненная иконопис-



Прп. Моисей Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». 1-я треть XIX в. (КБМЗ)

цем из посада Клинцы Суражского у. Черниговской губ. (ныне город Брянской обл.). На нек-рых иконах взгляд М. обращен вперед, как, напр., на иконах: посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ; см.: Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28) — седовласый старец, борода клиновидная; 1-й трети XIX в. (КБМЗ; см.: Русские святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 98–99, 258. Кат. 42) — голова не покрыта, каштановые волосы с проседью, борода недлинная, клиновидная, подпись: «п. моисей чудот.». Оп-



Прп. Моисей Киево-Печерский. Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых». XIX в. (ЦМиАР)

ределенное место в композиции и сохранение особенностей облика М. позволяют опознать его образ на небольших по размеру иконах, в т. ч. эмалевых, где отсутствуют подписи при изображениях святых (напр., на образке работы одной из мастерских г. Ростова Ярославской обл., 2-я пол. XIX в., ЦМиАР; см.: *Алёхина*. 2006. С. 48. Кат. 79).

В композиции «Собор Киево-Печерских святых» встречаются изменения в группах святых относительно их традиц. извода. Образ М. сохраняет расположение в пределах своей группы святых, но его фигура оказывается смещенной к центру (хромолитография 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина, ц. вмц. Варвары в Казани) или к краю, как, напр., на иконе 1-й пол. XIX в. мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР; см.: *Алёхина*. 2006. С. 33. Кат. 61), на иконе в среднике 3-створчатого складня (XVIII–XIX вв., ЦМиАР; см.: Там же. С. 53. Кат. 88), на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ). На мстёрской иконе посл. четв. XIX в. он представлен в 5-м ряду, с острой на конце бородой, в левой руке — свиток (частное собрание, см.: «Все остается людям»: Русская иконопись XVII–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Кат. выст. М., 2010. С. 220–221. Кат. 98), а на раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова (1883, ГРМ; см.: Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169) его оглавный образ перемещен в верхнюю часть правой группы. В ряде случаев, когда нарушена не только компоновка «пятериц», но и черты облика, образ М. возможно определить только по надписи. К таким изображениям относится раскрашенный офорт 1-й четв. XIX в. (РГБ, см.: Там же. С. 63. Кат. 121) — М. в клобуке, борода средней длины, сужается книзу, в подписи при имени эпитет «Чудотворец» отсутствует. Вопреки логике соответствия изображений святых пещерам, где они были погребены (при сохранении на своих местах фигур преподобных Антония и Феодосия), была переработана схема композиции «Собор Киево-Печерских святых» на иконе 2-й пол. XIX в. (ныне в Собрании русских икон при поддержке Фонда Андрея Первозванного; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]. Ил. на с. 498, 500). Образ М. на этой иконе, как и образы др. святых, не имеет эпитета при имени. Однако опознать М. можно благодаря традиции изображать его с не покрытой куколем головой (темный куколь с красными и охристыми крестами лежит на плечах). М. открывает ряд преподобных в левой группе, в 4-м ряду снизу (изображение еще одного Киево-Печерского святого с именем Моисей — прп. Моисея Угрина, как более древнего и почитаемого, помещено в 1-м ряду святых, он в куколе). Иконописец наделил М. такими специфическими чертами, как обширная плешь на голове и недлинная, разделенная на кудрявые «космочки» борода, он темноволосый, без проседи; в нимбе подпись — «моисе́й».

В монументальной живописи изображение М., выполненное в академических традициях, представлено 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. 60–70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010). М.— длиннобородый седовласый монах в серо-черной мантии, из-под к-рой видна епитрахиль, в черном островерхом куколе на голове, с длинными четками в левой руке, шествует первым в своем ряду.

Лит.: *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 621–625; Кн. 4. С. 761–763; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 174. № 374; *Алёхина Л. И. и др., сост.* Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. М., 2006.

Э. В. Шевченко

МОИСЕ́Й, прп. Палестинский (пам. греч. 27 нояб.). Точное время жизни этого святого неизвестно. Сохранилось синаксарное Житие М., приведенное в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.). Согласно этому тексту, М. род. в палестинском г. Фаране. С ранних лет он решил посвятить свою жизнь Господу и выбрал путь отшельника. М. 85 лет жил в пещере, как прор. Илия, в окрестностях Фаранской лавры (близ Иерусалима). Благодаря усердному подвижничеству (воздержанию в еде и питье, ночным бдениям и непрестанной сердечной молитве) преподобный получил от Господа многочисленные духовные дары. М. именем Божиим исцелял болезни и изгонял бесов, к нему стекалось множество страждущих. Во время Великого поста подвижник уходил в затвор до Великого четверга, за все это время он съедал лишь 20 фиников и выпивал кувшин воды, а иногда даже и того меньше. Однажды во время св. Четыредесятницы к пещере святого направился один бесноватый. Нечистый дух, терзавший человека, задумал своим появлением помешать М. исполнять его молитвенное правило. Однако, не дойдя до пещеры, бесноватый упал на землю. Мучивший его дух закричал, что не может приблизиться к старцу, покинул человека. Тот поднялся исцеленным, а М. так и не нарушил затвора. После долгих и усердных подвигов святой скончался в мире.

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, высказывает предположение о возможном тождестве

М. и прп. *Моисея*, чья память в греч. Синаксарях отмечена под 28 июня.

Ист.: SynCP. Col. 259.
Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 34; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 355–356.

О. Н. А.

МОИСЕ́Й, прп. (пам. 23 февр.), сир. пустынник — см. в ст. *Иоанн, Антиох, Антонин, Моисей, Зевина, Полихроний, Моисей, Дамиан,* преподобные.

МОИСЕ́Й, прп. (пам. 23 февр.), сир. пустынник (другой) — см. в ст. *Иоанн, Антиох, Антонин, Моисей, Зевина, Полихроний, Моисей, Дамиан,* преподобные.

МОИСЕ́Й (Путилов Тимофей Иванович, 15.01.1782, Борисоглебск Ярославской губ.— 16.06.1862, Оптина пуст.), прп. (пам. 16 июня, 11 окт.), схиархим., настоятель *Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыни.* Из купцов 3-й



Прп. Моисей Оптинский. Литография. Сер. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в. (РГБ)

гильдии. Род. в благочестивой семье, крещен во имя ап. Тимофея. Отец его матери, Анны Ивановны (урожд. Головиной), служил иеродиаконом в *Высоцком серпуховском в честь Зачатия Пресвятой Богородицы монастыре,* племянница мон. Максимилла являлась насельницей *московского в честь Вознесения Господня монастыря.* Когда семья Путиловых жила в Воронеже, отец преподобного, Иван Григорьевич, посетил свт. *Тихона Задонского* и принял его благословение. Тимофей получил домашнее образование. В 1800 г. отец вместе со старшими сыновьями отправился в Москву, затем вместе с сыном Кириллом и семьей переехал в Углич, а братья Тимофей и Иона (см.: *Исаия II (Путилов)*) в дек. 1800 г. поступили на службу к московскому купцу Карпышеву. Все свободное время братья посвящали богомолью и чтению книг. Познакомились со старицей *московского во имя святого Иоанна Предтечи монастыря* инокиней Досифеей. Позднее переписывались с ней. Она посоветовала братьям обращаться за советом к бывшему наместнику *Новоспасского московского в честь Преображения Господня монастыря* иером. *Александру Арзамасскому* (Подгорченкову) и иером. Филарету (Пуляшкину), которые ранее общались с прп. *Паисием (Величковским).* После кончины сестры Анисии ее муж К. Д. Крундышев († 1823) в нояб. 1804 г. поступил в *Саровскую в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь,* поэтому Тимофей и Иона также решили поступить в эту обитель. Опасаясь, что им, как и сестре, отец не даст благословение на поступление в монастырь, братья взяли увольнительный паспорт на 3 года и послали отцу письмо с сообщением, что отправляются в Киев на поклонение святыням, а потом займутся поиском новой работы. 13 мая 1805 г. прибыли в Саровскую пуст., откуда Тимофей писал мон. Досифее: «...в расположении к жизни иноческой не уклонны, и радуемся, что благодать Божия привела нас в сие жилище» (ЦГАРМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 367. Л. 1). В нояб. 1805 г. Иван Григорьевич получил письмо, в котором сыновья просили благословения на монашеский постриг. В ответ отец приказал им вернуться домой. Но братья еще более 2 лет прожили в пустыни, пользовались наставлениями прп. *Серафима* Саровского. Тимофей трудился в хлебне, трапезной, был келейником и письмоводителем у строителя иером. *Исаии I (Зубкова).* В кон. 1807 г. Тимофей приехал мириться с больным отцом и получил его благословение на поступление в мон-рь. В мае 1808 г. вновь приезжал к отцу вместе с братом Ионой, чтобы получить разрешение и для него. Иона впосл. принял монашеский постриг с именем Исаия, стал настоятелем Саровской пуст., а Тимофей Саров больше не посещал.

В 1808 г. в Москве Путилов познакомился с иером. Серафимом (Веденисовым), учеником старца иером. *Василия (Кишкина)* и казначеем *Свенского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря.* В обители собрались ученики прп. Паисия (Величковского) иеросхим. Афанасий (Степанов), схимонахи Афанасий (Охлопов) и *Афанасий (Захаров),* иеродиак. Анастасий (Концевич), мон. Варфоломей (Иванов) и др. 3 авг. 1809 г. Т. И. Путилов был принят в число послушников Свенского монастыря, был пономарем, письмоводителем. В 1810 г. игум. Амвросий (Григорьев) представил послушника Тимофея к пострижению в монашество, но Синод указом от 8 марта того же года отклонил прошение в связи с тем, что он не прошел обязательный 3-летний искус в данной обители, и по причине неправильного оформления увольнения из купеческого сословия.

16 марта 1811 г. в Москве Тимофей получил увольнительное свидетельство (для перехода из купеческого в духовное сословие) и по совету московского иеросхим. Адриана (Алексея (Блинских)) отправился к рославльским пустынножителям, где прожил с перерывами 10 лет под руководством старца Афанасия (Степанова) и Досифея (Серкова). В авг. 1812 г. Тимофей в связи с наступлением франц. войск прибыл в Свенский мон-рь, через нек-рое время по приглашению настоятеля Белобережской пуст. Серафима перешел в эту обитель и поселился в уединенной лесной келье, где до него подвизались схим. Феодор (Пользиков), прп. *Лев (Наголкин),* иером. *Клеопа II (Антонов).* Позднее перешел в монастырь, где ухаживал за схим. Афанасием (Захаровым), учеником прп. Паисия, впоследствии наставником оптинского прп. *Макария (Иванова).* Вскоре вернулся в Рославльские леса, куда в янв. 1816 г. прибыл и его родной брат Александр. В том же году братья совершили паломничество в Киев, на обратном пути посетили различные монастыри и общались с иером. Василием (Кишкиным), прп. Макарием (Ивановым), Филаретом (Данилевским) и др. В 1819 г. братья ездили в Оптину пуст., познакомились с духовником иеросхим. Иеремией, о. Феофаном (Талуниным) и учеником его Варлаамом (в схиме Вассиан). В том же году Тимофей келейно был постри-

жен в мантию (см. поздравление с принятием пострига от о. Исаии (Путилова) в письме от 28 окт. 1819 (РГБ. Ф. 213. К. 92. Ед. хр. 35. Л. 8)). 2 февр. 1820 г. келейный постриг с именем Антоний принял и брат Александр, его восприемником от Евангелия при постриге и духовным отцом стал М.

Уединенная жизнь в Рославльских лесах под руководством опытных старцев стала настоящей 'школой монашества для М. и старца Антония (Путилова). Несмотря на внешние лишения, пустынники утешались внутренним безмолвием, о чем в одном из ранних писем брату писал М.: «Находясь в кругу предметов, занимающих зрение, вкус, слух и все чувства, не может уже быть столь сладко мысленное занятие в памяти Бога и поучении святого закона Его. Удалением же от мира, свободившись всех чувственных встреч, увлекающих ум и мысли, все духовное занятие становится живее, сладостнее, потому что ум, свободясь случаев к рассеянию, начинает собираться в себе, а чрез то и душа начинает чувствовать присутствие Божее, благоговейный к Нему страх и любовь ощутительнее, и чувства внешнего человека внутреннему, то есть уму, становятся покорнее» (РГБ. Ф. 213. Ф. 59. Ед. хр. 1. Л. 6–7 об.). По воспоминаниям М., «всю церковную службу» они совершали ежедневно «в келье, начиная с двенадцати часов ночи, полунощницу и утреню; после утрени, через час, соборный акафист Божией Матери; после акафиста, часа через два, часы с изобразительными, и наконец, вечерню часов в пять вечера. В воскресные и праздничные дни приходили к службе ближайшие старцы: о. Досифей, о. Дорофей, а иногда кто-либо из других рославльских подвижников, живших в большем расстоянии от нас. Отправя вместе службу, пообедаем, что Бог послал, и разойдемся до следующего праздника». В свободное от богослужений время братья занимались рукоделием, переписывали «полууставом отеческие книги», трудились на огороде, летом собирали грибы и ягоды, к-рые отдавали «благодетелям, а от них получали печеный хлеб, крупу, а иногда и бутылочку масла, для приправы пустынной трапезы» (*Ювеналий (Половцев)*. 1992. С. 29).

Сохранились неск. книг, переписанных М. еще до пустынножительства: «Предания старческие новоначальным инокам, како подобает жительствовати в послушании» (Саровская обитель в 1807, РГБ. Ф. 214. Опт-597); «Сборник учительный» (1808) (Там же. Опт-605); «Лествица» прп. Иоанна Лествичника (Свенский мон-рь, 1810) (Там же. Опт-509); «Книга Симеона Нового Богослова» (брянская Белобережская пуст., 1813) (Там же. Опт-495) и др.



Прп. Моисей Оптинский.
Икона. 1996 г.
Иконописец мон. Евграф (Николаев)
(ризница Оптиной пуст.)

В Рославльских лесах М. и мон. Антоний получили возможность работать со святоотеческим наследием прп. Паисия (Величковского), рукописные переводы к-рого хранились у старца Афанасия (Степанова). Делая выписки из рукописей, братья составили неск. сборников, в к-рых последовательно изложили правила христ. жизни, особенно монашеской: «О подвижничестве иноков», в 3 книгах (Там же. Опт-600, 601 и 645), «О покаянии и спасении души» в 3 книгах (Там же. Опт-589–591, 606, 607), «Уединенное поучение» в 2 книгах (Там же. Опт-592, 593; Опт-629), «Душевная пища вседневного употребления» (Там же. Опт-642). М. и прп. Антоний писали сборники четким, ровным полууставом, нередко оставляя после статей место для последующих дополнений. Большинство сборников переписаны рукой М., а о. Антоний иногда помогал брату. Нередко М. просил его переписать назидательные отрывки, к-рые могли относиться и к самому мон. Антонию (Путилову). Напр., в 1-й книге сб. «О подвигах иноческих» о. Антонием написана только гл. «О вреде делания без благословения старцева». В выписке из Четьих-Миней говорилось о прп. Астионе, к-рый пошел на реку за водой без благословения и потом утаил это от старца, за что оказался борим различными помыслами. После искренней исповеди прп. Астион ощутил облегчение брани и получил напутствие старца. Сборники, составленные для собственного келейного пользования и назидания, позже были принесены в Оптину пуст. и служили духовным ориентиром как для самих старцев, так и для их учеников. Это, в частности, небольшая рукопись прп. Антония (Путилова) «Нравоучительные статьи, беседы, молитвы» (Там же. Ф. 213. К. 57. Ед. хр. 2), составленная им для келейного употребления и содержащая чин исповедания грехов перед старцем, и др.



Беседа
свт. Филарета (Амфитеатрова)
с монахами Оптиной пуст.
и благотворителем обители.
Картина. 1847 г.

«Дневниковые записи», к-рые М. вел в Рославльских лесах, содержат свидетельство его постоянной духовной работы над собой. 16 нояб. 1819 г. он отмечал: «По духовном собеседовании с братом А. о пользе души усмотрел после в мысли своей за необходимо нужное помнить следующее.— Не начинать никогда говорить брату о пользе души о всяком исправлении. Также и выслушивать объяснения его, без обращения прежде ко Господу ума своего с требованием себе и брату вразумления его.— И говорить потом с воображением присутствия Божия» (Там же. К. 86. Ед. хр. 3. Л. 2 об.).

В кон. 1820 г. М. посетил Москву, а на обратном пути — Оптину пуст.

Настоятель игум. Даниил представил М. еп. Калужскому и Боровскому свт. *Филарету (Амфитеатрову)*, который намеревался основать при обители скит. Он пригласил пустынножителей в Оптину пуст. и передал М. письмо для о. Афанасия, в к-ром сообщил: «Я вам позволяю в монастырских дачах избрать для себя место, какое вам угодно будет, для безмолвного и отшельнического жития, по примеру древних св. отцов пустынножителей... От монастырских послушаний вы совершенно будете свободны; уверяю вас пастырским словом, что я употреблю все мое попечение, чтоб вас упокоивать. Любя, от юности моей, от всей моей души монашеское житие, я буду находить истинную радость в духовном с вами собеседовании». Приняв «архипастырский совет... за звание Божие» (*Ювеналий (Половцев)*. 1992. С. 50, 51), 6 июня 1821 г. в Оптину пуст. перешли преподобные Антоний и М., а также подвижники Иоанн (впосл. мон. Иларий (Дранкин)) и Савватий. В 1827 г. в скит Оптиной пуст. перешел о. Досифей.

Для сооружения скита игум. Даниил вместе с М. составил план, утвержденный Калужским епископом 17 июня 1821 г. По свидетельству «Летописи скита», первые насельники «по очищении места сколько возможно было, на первый раз выстроили для житья небольшую келью на юго-восточной стороне и жили в оной... вкупе общежительно» (РГБ. Ф. 214. Опт-360. Л. 4–4 об.). 18 авг. 1821 г. был заложен, а 5 февр. 1822 г. освящен храм во имя св. Иоанна Предтечи. Вскоре скит посетил еп. Филарет. М. просил архиерея благословить его постриг в схиму, но услышал в ответ: «Приидет время». 3 июня 1822 г. еп. Филарет благословил М. носить мантию. 22 дек. того же года М. был рукоположен во диакона, 25 дек.— во иерея и определен духовником мон-ря.

В 1825 г. М. был в Москве, получил письмо от игум. Даниила с извещением об избрании его оптинским настоятелем. В 1826 г. М. был назначен управляющим Оптиной пуст., 17 авг. того же года утвержден в должности настоятеля и награжден набедренником. 8 февр. 1829 г. ему была объявлена благодарность от Калужского и Боровского еп. *Григория (Постникова)* за попечение о поддержании благоустройства и порядка в Оптиной пуст. В том же году определен членом комитета по устроению зданий в лихвинском Покровском Добром мон-ре. 19 апр. 1831 г. от еп. Калужского Григория объявлено «благословение за верное и успешное исполнение возложенного на него поручения об устроении зданий в Добром монастыре». В 1832 г. определен благочинным мон-рей Калужской епархии. 5 сент. 1837 г. при освящении придела во имя свт. Николая Чудотворца М. был возведен в сан игумена, 28 мая 1841 г. награжден наперсным крестом, 12 мая 1853 г. возведен в сан архимандрита. По свидетельству его письмоводителя о. Евфимия (Трунова), 19 сент. 1858 г. еп. Григорий благословил М. «употреблять мантию со скрижалями» (РГБ. Ф. 213. К. 66. Ед. хр. 1. Л. 476). В 1859 г. награжден орденом св. Анны 2-й степени.

За время настоятельства М. (37 лет) в Оптиной пуст. во Введенском соборе были устроены 2 боковых придела с крытыми папертями, в старой братской трапезной освящена ц. во имя прп. Марии Египетской, над 2 одноэтажными келейными корпусами надстроены верхние этажи, возведены 7 братских корпусов, каменная ограда с 7 башнями, новый большой корпус братской трапезной, б-ка, гостиницы (8 корпусов), 2 конных двора с кельями, скотный двор, кирпичный и черепичный завод, вновь выстроена мельница близ мон-ря, появилось братское кладбище. На земле, дарованной мон-рю в 1853 г., заложен хутор для сбора сена и рыбной ловли. Разведены фруктовые сады, огороды. При вступлении М. в должность у обители было 197 дес. 1564 кв. саж. земли, в т. ч. 80 дес. леса, в год его кончины — 348 дес. 1464 кв. саж. земли, в т. ч. 188 дес. леса.

При М. был увеличен штат мон-ря. 9 февр. 1857 г. имп. Александр II утвердил синодальное определение, согласно которому к монастырскому штату добавлены 24 вакансии (12 монашеских и 12 послушнических). Нек-рые насельники не одобряли активную строительную деятельность настоятеля и писали доносы на него в Калужскую духовную консисторию (см., напр.: РГБ. Ф. 213. К. 50. Ед. хр. 3; Ф. 214. Опт-301. Л. 5–9).

В 1856 г. Исаия (Путилов), навестивший брата, признавался: «...как счастлива Оптина обитель, что есть в ней мужи. В них же сердце и душа едины» (*Ювеналий (Половцев)*. 1992.



Преподобные Моисей и Антоний Оптинские. Роспись св. ворот Оптиной пуст. 2002–2005 гг. Мастер Ю. Н. Захаров

С. 169). Обладая духовным опытом, М. поддерживал в обители традицию старчества. Его духовником был прп. Лев (Наголкин), основатель старчества в Оптиной пуст. По словам Жития, М. «с любовью принял старцев и водворил их в своей обители», «лучше других понимал высокое значение и силу их благотворной деятельности», «с редким доброжелательством и беспристрастием содействовал трудам старцев всеми зависевшими от него мерами» (Там же. С. 98–99). В 1851 г. Оптину пуст. посетил известный духовный писатель А. Н. *Муравьёв*, к-рый встретился с 3 старцами — Моисеем, Антонием и Макарием, и написал воспоминания о них. По словам писателя, М. отличали строгость, «углубление во внутреннюю клеть своего сердца, от долгого пустынножительства и соответственно своему начальническому положению», рассудительность и безгневие (*Муравьёв*. 1852. С. 89). Как вспоминал игум. Антоний (Бочков), «вместо поучений он являл собой пример, как хранить уста, и храниви их, обуздывать и все тело. Никто не видел его во гневе или в ослаблении: всегда был ровен и верен самому себе» (*Ювеналий (Половцев)*. 1992. С. 243–244). По замечанию еп. *Герасима (Добросердова)*, у М. было «умение управлять братством из разных званий, не одинаковой степени образования, умение всем и каждому указать при-

личное место, занятие, так, чтобы все и каждый, смотря по возможности, старались содействовать благу обители» (*Герасим (Добросердов)*. 1865. С. 17). В своих «Келейных записках» оптинский старец прп. *Варсонофий (Плиханков)* отмечал, что М. «достиг той вершины духовной жизни, которая называется бесстрастием» (РГБ. Ф. 214. Опт-319. Л. 252).

Мн. воспитанники Оптиной пустыни становились настоятелями монастырей: Геронтий (Васильев) — настоятель *Тихоновой Калужской в честь Успения Пресвятой Богородицы пустыни* (1837–1857), Антоний (Путилов) — *малоярославецкого Черноостровского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* (1839–1853), Никодим (Демутье) — *мещовского во имя великомученика Георгия Победоносца монастыря* (1842–1853), затем малоярославецкого мон-ря (1853–1862), Паисий (Аксёнов) — Тихоновой Калужской пуст. (1857–1858/59), Моисей (Красильников) — Тихоновой Калужской пуст. (1858–1895), *Леонид (Кавелин)* — *Новоиерусалимского в честь Воскресения Христова монастыря* (1869–1877), наместник Троице-Сергиевой лавры (1877–1891), *Иувеналий (Половцев)* — настоятель *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни* (1861–1862), впосл. архиепископ Литовский, Пафнутий (Осмоловский) — настоятель малоярославецкого мон-ря (1862–1891), Марк (Чебыкин) — настоятель Мещовского мон-ря (1869–1879). В 1857 г. членами Русской духовной миссии были назначены ученики старца — Иувеналий (Половцев), Леонид (Кавелин) и Христофор (Яновский).

Своему брату прп. Антонию, тяготившемуся должностью настоятеля малоярославецкого Черноостровского мон-ря, М. советовал искать покой и мир душевный в молитве, покорности воле Божией и точном исполнении евангельских заповедей: «...уныние и уклонение от должности, по указанию оного губительного духа уныния, показывает, что ты еще и доселе ходишь не в истинном разуме, и не в вере... с твоей волею... я отнюдь не согласен, а Божией — предаюсь неограниченно». Иером. Иувеналия (Половцева), получившего в 1861 г. назначение на должность настоятеля Глинской пуст., М. наставлял: «...опыт указал мне такое правило: ежели кому надо сделать выговор или замечание, то надобно прежде в сердце помолиться за него Богу. Думаешь иногда, что брат тот не примет замечания, а если помолишься за него сперва, то смотришь сверх ожидания он и замечание выслушает спокойно и исправление бывает» (*Ювеналий (Половцев)*. 1992. С. 118, 162).

В 1854 г. М. основал монастырскую б-ку, в которой была собрана богатейшая коллекция рукописных и старопечатных книг. Основой для этого книжного собрания послужила келейная б-ка преподобного. Один из современников М. вспоминал: «...когда он поедет бывало в губернский город, то прежде всего бежит на базар к знакомому букинисту и подберет у него решительно все, что даже в лавке есть интересного, так что после него нечем уже поживиться. Об уме и любознательности покойного свидетельствуют, между прочим, также целые обширные тома рукописей его, хранящиеся в монастырской библиотеке» (*Сахаров*. 1874. С. 32). В обители выписывали все духовные журналы и книги, причем М. старался все их прочитывать. К 1860 г. б-ка пустыни насчитывала свыше 4 тыс. книг (из них 99 рукописей). Святоотеческие издания обители по благословению М. отправляли во все духовно-учебные заведения, всем епархиальным архиереям, в лавры и во все общежительные монастыри, в т. ч. афонские и др. В 1857 г. М. получил за это благословение Синода. М. издавал «виды» монастыря, которые готовил Д. М. Струков (РГИА. Ф. 695. Оп. 1. Д. 216).



Прп. Моисей Оптинский в последние дни жизни. Тонолитография. 1869 г. (РГБ)

Преподобный отличался щедрой благотворительностью, часто покупал у нуждающихся ненужные для обители вещи, оказывая т. о. милостыню. Своеобразной летописью монастырской жизни при М. могут служить дневник и келейные записки письмоводителя настоятеля о. Евфимия (Трунова), которые тот вел с 1845 по 1877 г. (РГБ. Ф. 213. К. 63. Ед. хр. 1–4). Литературно обработанные и систематизированные, материалы о. Евфимия стали основой для книги С. А. Нилуса «Святыня под спудом: Тайна православного монашеского духа» (1909). Последние 3 года жизни духовником М. был его родной брат прп. Антоний, который вспоминал об исповеди преподобного: «...с каким сокрушением сердца исповедывал согрешения свои и с каким глубоким смирением преклонял свою выю под недостойную мою руку, прося прощения и разрешения, так что я, взирая на сие, всегда умилялся, и стыдился пред людьми именовать себя духовным отцем такого великого старца!..» (Там же. Ф. 214. Опт-301. Л. 16 об.– 17).

Перед кончиной, 6 июня 1862 г., М. принял постриг в схиму, в тот же день написал духовное завещание. В июле 1862 г. был опубликован некролог М., написанный ректором Калужской семинарии и настоятелем лихвинского Покровского мон-ря архим. Герасимом (Добросердовым). В 1865 г. он подготовил отдельную публикацию о М., включив туда краткий очерк жизни настоятеля, вошедший в некролог, а также свое надгробное слово при погребении подвижника. В окт. 1862 г. в «Церковной летописи «Духовной беседы»» была опубликована ст. «Последние дни жизни настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея», вышедшая в 1863 г. отдельным изданием. Хотя автор не был указан, можно предположить, что эти материалы подготовил к изданию иером. Леонид (Кавелин). Воспоминания о М. собрал известный русский публицист и криминалист Н. В. Сахаров, уроженец г. Козельска (*Сахаров*. 1874). В рукописях сохранилось его «Краткое сказание о жизни настоятеля Козельской Оптиной пуст. архим. Моисея» (РГБ. Ф. 213. К. 46. Ед. хр. 4) с многочисленной редакторской правкой и заключением:

«Может быть, было бы лучше по возможности сократить настоящую рукопись до возможного минимума, конечно, относительно формы, а не сущности содержания. При этом условии будет достигнута главная цель брошюры: ясность содержания, простота изложения и общедоступность по малой ее цене» (Там же. Л. 21 об.).

Важным источником сведений для жизнеописания М. являются материалы о рославльских пустынножителях. В 1862 г. в «Домашней беседе» была опубликована статья иером. Леонида (Кавелина) «Последние русские православные пустынножители: (Материалы для истории русского монашества): (1745–1820). Общий взгляд на пустынножительство в России» (Вып. 20–26), составленная на основе воспоминаний М., записанных о. Леонидом за несколько лет до кончины преподобного. Материалы для составления жизнеописания М. собирали о. Климент (Зедергольм), о. Порфирий (Севрюгин), Евфимий (Трунов) (см.: РГБ. Ф. 214. Опт-283, 302 и др.). О. Климент и монах Свенской обители Сергий (Федотов) работали над составлением «Свода всего напечатанного и по преданию известного о безмолвнолюбивых рославльских отшельниках и прочих современных им и нам подвижниках». Впосл. эти материалы вошли отдельным приложением в жизнеописание М., подготовленное в 1882 г. о. Иувеналием (Половцевым). Сохранился рукописный вариант с правкой (Там же. Ф. 214. Опт-300). Архим. Никодим (Кононов) отметил, что это жизнеописание должно быть «настольною книгою каждого настоятеля обители» (*Никодим (Кононов)*. 1995. С. 206). В рукописях сохранились и другие материалы для жизнеописания М., которые не вошли в издание. Напр., «Келейные записи некоторых замечательных случаев из жизни и посмертных явлений настоятеля Оптиной пустыни священноархимандрита Моисея» (РГБ. Ф. 214. Опт-301. Л. 49–59 об.) и др.

В нач. XX в. в Оптиной пуст. проводилась работа по систематизации писем М. разным лицам, о чем свидетельствует составленный В. Свириденковым список писем монашествующих к преподобному (Там же. Ф. 213. К. 51. Ед. хр. 10). Особенно назидательной является его переписка с братьями (Там же. К. 86. Ед. хр. 13, 14; К. 89. Ед. хр. 20. К. 90. Ед. хр. 1–8; К. 92. Ед. хр. 32, 334–37 и др.). Среди адресатов архимандрита — свт. *Феофан Затворник (Говоров)*, игум. Антоний (Бочков), С. П. Шевырёв, А. О. Смирнова-Россет, Н. П. Киреевская, Муравьёв, Е. Н. Норов и др. Эпистолярное наследие М. опубликовано фрагментарно. Неск. писем включены в жизнеописание старца. Изданы письма свт. Игнатия (Брянчанинова) к преподобному (*Игнатий (Брянчанинов)*. 2001; 2004). Нек-рые письма прп. Антонию вошли в сб. «Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев» (2003).

26 июля 1996 г. М. был прославлен в Соборе Оптинских старцев в лике местночтимых святых, 13–16 авг. 2000 г. на Архиерейском Соборе — общецерковно. Мощи были обретены 26 дек. 1994 г. и покоятся в Казанском храме Оптиной пуст. рядом с мощами его брата, игум. Антония.



Надгробия над захоронениями преподобных Антония и Моисея Оптинских в Казанском соборе Оптиной пуст. Фотография. 2009 г.

Составлены бденная служба, тропарь 4-го гласа «Потаенный сердца человек» (иером. Василия (Рослякова)) и тропарь того же гласа «Яко старчества насадитель богоносный», канон 1-го гласа (ирмос: «Поим песнь новую Богу», кондак 3-го гласа: «Богу приближився непрестанною молитвою»). Имеется акафист с акростихом по алфавиту, рефрен: «Радуйся, Моисее, обители Оптинския благоукрашение» (Архив Оптиной пуст.).

Арх.: РГБ. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 1; К. 46. Ед. хр. 4, 11; К. 50. Ед. хр. 3; К. 51. Ед. хр. 10; К. 57. Ед. хр. 2; К. 59. Ед. хр. 1; К. 66. Ед. хр. 1; К. 86–96 (до ед. хр. 14); Ф. 214. Опт-151(10), 283, 300–302, 319, 347–349, 360, 395, 495, 509, 589–593, 597, 601, 605–607, 610–612, 642; РГИА. Ф. 695. Оп. 1. Д. 216; РНБ. Ф. 777. Оп. 3. Д. 214; ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 367.

Соч.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Странствие ко вратам вечности: Переписка с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым, делопроизводителем свт. Игнатия / Сост.: О. Шафранова. М., 2001; *он же.* Полное собр. творений. М., 2004. Т. 6; Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. [Козельск], 2003. 2 т.

Лит.: *Леонид (Кавелин), иером.* Ист. описание Козельской Введенской Оптиной пуст. и состоящего при ней скита св. Иоанна Предтечи. СПб., 1847. Ч. 2; *он же.* Ист. описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. СПб., 1862²; *он же.* Последние рус. православные пустынножители: (Мат-лы для истории рус. монашества): (1745–1820) // ДБ. 1862. Вып. 20–26; *Муравьёв А. Н.* Св. горы и Оптина пуст. СПб., 1852; *Г[ерасим (Добросердов),] а[рхим.]* Некролог архим. Моисея // Калужские ЕВ. 1862. № 13. Ч. неофиц. С. 179–192; *он же.* Краткий очерк жизни настоятеля Введенской Оптиной пуст. отца архимандрита-схимника Моисея, и надгробное слово, произнесенное пред погребением его 19 июня 1862 г. СПб., 1865; Последние дни жизни настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея // Церковная летопись «Духовной беседы». 1862. 6 окт. С. 674–696; Последние дни жизни настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея. СПб., 1863; *Сахаров Н.* Восп. о покойном настоятеле Козельской Оптиной пуст. архим. Моисее: (Отрывок) // Калужские ЕВ. 1874. Ч. неофиц. № 1. С. 7–11; № 2. С. 27–33; *[Ювеналий (Половцев), архим.]* Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея. М., 1882. [Козельск], 1992; *Е[раст] (В[ытропский]), иером.* Ист. описание Козельской Оптиной пуст. и Предтечева скита (Калужской губ.). Серг. П., 1902. Козельск; М., 2000; *Червяков А. Д.* Собр. Оптиной Введенской пуст.: Ф. 214 // Рукописные собрания гос. б-ки СССР им. В. И. Ленина: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 272–287; *Никодим (Кононов), архим.* Оптинский настоятель о. архим. Моисей // ЖПодв. 1995. Июнь. С. 158–206; *он же.* Старцы: Отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их лит.-аскетическая деятельность // Там же. 1996. Сент. С. 476–477; *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм, иером. Оптиной пуст. М., 1997; *Трифон (Туркестанов), митр.* Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1997; *Четвериков С., прот.* Оптина пуст. // *Он же.* Правда христианства. М., 1998. С. 337–398; *Котельников В. А.* Православные подвижники и рус. лит-ра: На пути к Оптиной. М., 2002; *Фирсов С. Л.* Архим. Моисей (Путилов) и возрождение Оптиной пуст. // ЦиВр. 2002. № 4(21). С. 185–207; *Орловский И. И.* Пустынножительство в Рославльских лесах. Смоленск, 2004; *Каширина В. В.* Лит. наследие Оптиной пуст. М., 2006; *Запальский Г. М.* Оптина пуст. и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М., 2009; *Мавлиханова Е. А., Кочетов Д. Б.* Исаия II (Путилов) // ПЭ. 2011. Т. 27. С. 146–149; *Концевич И. М.* Оптина пуст. и ее время. Козельск, 2013.

В. В. Каширина

Иконография. Известно несколько живописных и графических изображений



Прп. Моисей Оптинский. Портрет. 1855 г. Худож. иеросхим. Гавриил (Спасский) (ЦАК МДА)

М., представленного в сане архимандрита, к-рые были созданы в последние годы жизни старца или вскоре после его кончины. В 1855 г. иером. *Гавриил* (*Спасский;* впосл. иеросхимонах) написал портрет М. среднего размера и сделал надпись на обороте холста: «Съ натуры писалъ Скитскій Іеромонахъ Гавріилъ 1855го года февраля 25го». М. изображен сидящим возле стола вполоборота вправо, одет в черную монашескую рясу и клобук, правая рука лежит на книге, на груди — 2 наперсных креста, золотой и украшенный драгоценными камнями (с эмалевым Распятием в центре). У М. узнаваемый облик с индивидуальными чертами: русые волнистые волосы спадают на плечи, борода седая, узкая и раздвоенная на конце. Парным к нему является аналогичный портрет в холодном



Преподобные Антоний и Моисей (Путиловы), Макарий (Иванов). Литография по рис. П. Ф. Бореля. Кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в.

колорите его брата прп. схиигум. Антония (Путилова), написанный годом ранее (1854, ЦАК МДА; см.: «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 328–329). Возможно, именно эти 2 живописных портрета преподобных М. и Антония находились в келье прп. Макария Оптинского (Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. С. 70).

На др. небольшом живописном портрете М. 60–70-х гг. XIX в. (вероятно, тоже из собрания Оптиной пуст., ЦАК МДА), но копийного характера, изображение поколенное и почти фронтальное, стол с книгой показан справа. Преподобный в рясе и клобуке, в левой руке четки, правая лежит на коленях. Черты немного удлиненного лица правильные, нос крупный, уголки глубоко посаженных глаз опущены вниз, брови широкие, седая борода средней длины раздвоена. Кроме 2 наперсных крестов на его груди орден св. Анны 2-й степени, т. е. портрет создан после получения этой награды в 1859 г.

Уникальной по иконографической программе является картина 1847 г., посвященная основанию Иоанно-Предтеченского скита Оптиной пуст. в 1821–1822 гг. (*Федосеева Е. А.* «Беседа митрополита Платона с клиром» — редкая иконография 1-й пол. XIX в. К истории создания // Сб. студенческих науч. работ, 2013 / ПСТГУ. М., 2013. С. 62–70; некоторые духовные лица в статье идентифицированы ошибочно). В центре композиции представлен свт. Филарет (Амфитеатров), к-рому во время пребывания его епископом на Калужской кафедре принадлежала идея основания скита (детали изображения соответствуют иконографии его портретов сер. XIX в.). Справа — благотворитель скита калужский купец Д. В. Брюзгин и оптинский схим. Вассиан (Гаврилов). Слева, по правую руку от иерарха — настоятель Оптиной пуст. игум. Даниил (Александров), в руке которого книга «Устав обители», и М. в профиль, с четками и рисованным планом скита на свитке. На картине собраны все лица, непосредственно связанные с историей основания скита, хотя композиция имеет в большей степени не исторический, а духовно-символический характер. На это событие указывают и детали обстановки: вид скита с церковью за окном, пейзаж со скитом в раме на стене (напоминает хромолитографию сер. XIX в., один из экземпляров — ГИМ; см. также: Преподобный Моисей / Св.-Введенская Оптина пуст. [Козельск], 2004. С. 68. (Жития Оптинских старцев)), иконы великих рус. скитоначальников — преподобных Нила Сорского и Елеазара Анзерского. Своеобразием этого произведения является то, что персонажи показаны в том сане и с теми наградами, которые они имели на момент создания композиции (напр., свт. Филарет изображен в сане митрополита, а не епископа, М.— с золотым наперсным крестом). Особенности живописи сближают полотно с работами иеросхим. Гавриила (Спасского).

Наиболее ранняя из известных литографий — прижизненный групповой портрет оптинских старцев кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в., отпечатанный в мастерской П. Ж. Поль-Пети по рис. П. Ф. Бореля (опубл. в 1862 на фронтисписе кн.:



Прп. Моисей Оптинский. Литография. 1862 г. (РГБ)

Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пуст. СПб., 1862[2]). М. представлен вместе с преподобными Антонием (Путиловым) и Макарием (Ивановым). Он сидит в центре, голова покрыта клобуком, правой рукой держит посох, левой перебирает четки. На груди — 3 наперсных креста: золотой, украшенный драгоценными камнями и наградной для духовенства в память Крымской войны 1853–1856 гг. Проницательный взгляд подвижника устремлен на зрителя. Эстамп из собрания Оптиной пуст., вероятно сер. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в. (РГБ ОР. Ф. 213. К. 114. Ед. хр. 8), по иконографии, за исключением наперсных крестов, совпадает с живописным портретом 60–70-х гг. XIX в. (ЦАК МДА): М. показан фронтально, в левой руке длинные четки, локтем этой руки опирается на лежащую на столике книгу. На груди старца — те же 3 креста, что и на групповой литографии.

На 2 портретах, изданных вскоре после преставления М. в литографской мастерской А. И. Прокофьева (с цензурным разрешением от 1 сент. 1862), старец изображен прямолично в богослужебном облачении. На эстампе, хранящемся в материалах по некрополю Оптиной пуст. из собрания Г. И. Чулкова (РГБ ОР. Ф. 371. К. 6. Ед. хр. 2. Л. 3), поколенное изображение святого в овале, он облачен в фелонь, подризник, епитрахиль, палицу, на голове митра, украшенная дробницами

(волнистые редкие волосы М. спадают на плечи), в правой руке — архимандричий посох, кисть левой лежит на груди рядом с крестом (похож на орден св. Анны). На ростовом портрете М. в овале (РГБ) на нем клобук, монашеская мантия со скрижалями, на груди — 3 наперсных креста и орден на ленте, в руках — высокий посох и длинные четки; на заднем плане виден небольшой стол с книгами.

На литографии, напечатанной «в пользу» пустыни в мастерской Д. Г. Гаврилова в Москве спустя 7 лет после кончины М. (цензурное разрешение от 10 февр. 1869, РГБ), старец изображен во время предсмертной болезни после пострига в схиму. Он лежит на подушках в светлом подряснике и расшитой крестами и надписями схиме, с изможденным лицом, голова не покрыта (борода седая, волосы с проседью). Ученик и биограф М. писал, что «вид маститого старца, лежавшего в схиме на болезненном одре и среди тяжких страданий сиявшего от внутреннего духовного утешения, был так назидательно-величествен, что трудно было оторваться от этого зрелища...» (*Ювеналий (Половцев)*. 1882. С. 166). Подобные эстампы были востребованы братией мон-ря, духовными чадами и почитателями М., о чем свидетельствует их переиздание: тоновая литография (мастерская Гаврилова) с таким же рисунком получила цензурное разрешение спустя меньше месяца — 6 марта 1869 г. (РГБ).

В изданиях по истории Оптиной пуст. и жизнеописаниях М., авторами к-рых являются насельники обители, опубликованы (в рост или поколенно, с факсимиле автографа) репродукции портрета святого: старец восседает возле стола вполоборота вправо, в правой руке — приоткрытая книга, в левой, опирающейся на стол,— четки (*Ювеналий (Половцев)*. 1882. Вкл.; *Ераэм (Вытропский), мон.* Историческое описание Козельской Оптиной пуст. и Предтечева скита (Калужской губ.). [Серг. П.], 1902). М. изображен в полной схиме (голова покрыта куколем) с настоятельским посохом и четками в руках на эстампе, воспроизводящем живописный образ, под названием «Оптина пустынь — почившие настоятели и старцы» мастерской Е. И. Фесенко в Одессе с московским цензурным разрешением от 17 дек. 1915 г. (РГБ).

На зап. стене братской трапезной Оптиной пуст. (построена в 1858), между дверью и окном, в 1990 г. на основе группового литографированного портрета восстановлено живописное ростовое изображение М. (мастер Л. Н. Шархун). Строгий выразительный образ подчеркивается темным колоритом фона и одеяний преподобного. Первоначально стенопись была выполнена худож. В. П. Петровым (Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пуст. / схиархим. Моисея (Путилова) / Введенская Оптина пуст. [Козельск], 1992).



Прп. Моисей Оптинский. Роспись трапезной Оптиной пуст. 1990 г. Худож. Л. Н. Шархун

Сост.: иером. Леонид (Кавелин). М., 1876[3]. С. 137–138), вероятно в сер. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в., т. е. уже после кончины подвижника в 1862 г. Известны совр.



Преподобные Моисей и Антоний Оптинские. Фрагмент иконы. 1995 г. Иконописец игум. Иларион (Ермолаев) (Казанский собор Оптиной пуст.)

живописные и графические портреты М. одного и в числе изображений др. оптинских святых (худож. И. В. Гайдук — Оптинские старцы: [Буклет]. [Б. м.,] 2011. С. 5; худож. И. Л. Бруни — Житие прп.

Иконописные образы М., созданные в Оптиной пуст. после прославления оптинских старцев в лике святых, по типу изображения и особенностям внешнего облика восходят преимущественно к литографиям. Первый большой ростовой образ, на к-ром М. написан вместе с братом и сотаинником прп. Антонием, был создан в 1995 г. Д. М. Ермолаевым (ныне игум. Иларион) после обретения и перезахоронения мощей обоих подвижников 22 янв. 1995 г. Золотофонная икона находится в монастырской ц. Казанской иконы Божией Матери в приделе Воздвижения Креста Господня, расположена в простенке между окнами близ рак со св. мощами преподобных. М. изображен слева почти фронтально, облачен в клобук, монашескую мантию красно-коричневого цвета с красными скрижалями (на нижних скрижалях, по совр. оптинской традиции, помещен вензель «АМ» (архим. Моисей)), рясу и схиму, на груди под мантией крест. В правой руке он держит посох, в левой — скитский храм в честь Собора св. Иоанна Предтечи. На небольшой единоличной иконе М. подобной иконографии, написанной к его местному прославлению в Соборе преподобных Оптинских старцев в 1996 г. мон. Евграфом (Николаевым) в Оптиной пуст., схима или епитрахиль надета поверх мантии, рука, поддерживающая храм, скрыта под мантией (ризница Оптиной пуст.; см.: Оптина пустынь. 2015. С. 14). В групповых композициях на иконах и в монументальной живописи М. обычно изображают рядом с преподобными Антонием или Амвросием Оптинскими в том же изводе — как настоятеля и храмоздателя, что и на единоличных изображениях.

Образ М. включен в росписи храмов Оптиной пуст. В ц. Владимирской иконы Божией Матери, в центральном алтаре, М. написан с непокрытой головой, вместе с др. оптинскими святыми, предстоящими Спасителю (2006, игум. Иларион (Ермолаев)). В соборе Введения во храм Пресв. Богородицы, в приделе прп. Амвросия на алтарной стене, М.— во главе левой группы оптинских старцев в молении Божией Матери, в древнем монашеском одеянии, без мантии архимандрита (2015, мон. Мария (Левестам), А. Н. Яшина). На зап. стене придела помещена композиция «Собор преподобных старцев, новомучеников и исповедников Оптинских», исполненная теми же мастерами (2015). М. стоит в среднем ряду в центре (вместе с прп. Антонием по сторонам от свт. Филарета (Амфитеатрова)), в руках держит развернутый свиток с текстом: «w҃верженіе своеи воли имѣи». В ц. арх. Михаила в Иоанно-Предтеченском скиту на своде арки между столбами находится прямолич-



Прп. Моисей Оптинский.
Роспись ц. арх. Михаила
Иоанно-Предтеченского скита
Оптиной пуст.
2010 г.
Худож. А. А. Патраков

ное поясное изображение М. традиц. типа (2010, А. А. Патраков). М. представлен прямолично в рост вместе с др. преподобными отцами Оптиной пуст. на фоне храма в честь Собора св. Иоанна Предтечи на вост. стене внутри св. ворот Оптиной пуст. (2002–2005, техника альсекко, Ю. Н. Захаров) и на сев. стене св. ворот Иоанно-Предтеченского скита (2001, Захаров).

В композиции «Собор преподобных Оптинских старцев» М. обычно изображается в 1-м ряду левой группы рядом с прп. Амвросием. Первый образ был создан иконописцами РПЦЗ в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. и подарен Оптиной пуст. К прославлению оптинских старцев в 1996 г. иконография разработана Т. А. Мушкетовой (икона из Владимирской ц. монастыря), в 1997 г.— игум. Ипатием (Хвостенко) вместе с Д. М. Ермолаевым. Неск. подобных образов исполнено в иконописных мастерских Оптиной пуст. И. В. Кобрановой, Н. В. Радаевой и др. (напр., образ в Преображенской ц. мон-ря, 2006). Иконы Собора Оптинских преподобных писали также в иконописной школе при МДА (2006, Н. В. Масюкова, частное собрание, см.: Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 65). На иконе, созданной для ц. в честь Собора св. Иоанна Предтечи Оптиной пуст. (ок. 2006, Мушкетова), преподобные изображены на фоне Иоанно-Предтеченского скита.

Образ М. включен в композицию иконы «Собор святых, прославленных в 2000 лето» (2000, Масюкова, храм Христа Спасителя), к-рая была создана к общецерковной канонизации оптинских старцев на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ. Вместе с др. оптинскими преподобными М. изображается на совр. иконах «Собор святых, в земле Российской просиявших», написанных с добавлением фигур новопрославленных святых по образцам мон. Иулиании (Соколовой).

Ист.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 114. Ед. хр. 8; Ф. 371. К. 6. Ед. хр. 2.

Лит.: *Ювеналий (Половцев), архим.* Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея. М., 1882; *Зеленина Я. Э.* Живописец Оптиной пустыни: Портреты Оптинских старцев работы иеросхим. Гавриила (Спасского) // Светильник: Религ. искусство в прошлом и настоящем. М., 2002. Нояб./дек. С. 49–55. Вкл. Ил. 8–10; *она же.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 83–84, 94, 97. Ил. 64, 67; Оптина пустынь: [Буклет] / Св.-Введенская Оптина пуст. [Козельск], 2006; Оптина пустынь: [Буклет] / Введенский ставропигиальный муж. мон-рь Оптина пустынь. [Козельск], 2015.

Т. В. Анатониева, Я. Э. Зеленина

МОИСЕ́Й, прмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики.*

МОИСЕ́Й, прмч. Синайский (другой) (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики.*

МОИСЕ́Й (Мэчиник) [румын. Moise] (с. Сибьел близ Сибиу — тюрьма-цитадель Куфштайн в горах Тироля, после 1752 г.), сщмч. (пам. румын. 21 окт., вместе со священномучениками *Виссарионом Сараем, Софронием из Чоары* и *Иоанном из Галеша,* мч. *Опрей Миклэушем*) Румынской Православной Церкви, священник, пострадавший за защиту Православия и прав правосл. населения Трансильвании. Некоторые данные о жизни М. сохранились в показаниях (записаны на немецком и латинском языках), которые он дал на следствии и на суде в Вене 14–15 апр. 1752 г. (*Lupaş.* Doi percursori. 1944. P. 459–464; Despre Biserica românilor din Transilvania. 2009. P. 261–263). Также сохранились документы, связанные с ходатайствами правосл. румын о праве исповедовать свою веру, в к-рых упоминается М. Ок. 1762 г. в мон-ре *Прислоп* была составлена верифицированная хроника «Плач святого Силвашского монастыря из епархии Хацег, из Прислопа» (Plângerea sfintei mănăstiri a Silvaşului din eparhia Haţegului, din Prislop), в к-рой были отражены события, связанные с сопротивлением правосл. румын Трансильвании церковному объединению с Римом, рассказано о посольствах в Вену, заточении послов, в т. ч. М., и о др. (Cronici şi povestiri româneşti versificate. 1967. P. 83).

Румын. вариант фамилии М.— Măcinic — не является его прозвищем, данным М. за его страдания за веру, как это ошибочно трактуют нек-рые исследователи. Несмотря на то что этимологически măcinic может означать и mucenic, martir (мученик), это фамилия святого, что доказывают многочисленные прижизненные ее упоминания в различных документах, касающихся М.: напр., в показаниях, записанных на лат. языке 14 апр. 1752 г. в Вене, он упомянут как Moißi Motsinik; в нем.



Сщмч. Моисей (Мэчиник).
Икона. XXI в.

варианте тех же показаний — как рора (священник) Matsinik Moissi; в хронике «Плач святого Силвашского монастыря...» — как preotul (священник) Măcinic; в документе 1756 г. на венгерском языке — как Matsinik Mojszi и др. Фамилия Măcinic встречается в Трансильвании (но не в Молдавии и в Валахии) и этимологически обозначает человека, пришедшего на мельницу делать муку.

Скорее всего М. имел крестьянское происхождение. Ок. 1745 г. православное население Сибьела направило молодого односельчанина в Бухарест для принятия священного сана, и М. был рукоположен митр. Унгро-Влахийским Неофитом (Кретаном). Зимой 1745/46 г. русинский униатский еп. Михаил Мануил Ольшавский из Мукачева с мандатом от

венского правительства и от архиепископа Стригонского совершил путешествие в Трансильванию. Решение об этой поездке было принято в Вене министерской конференцией 18 мая 1745 г., декрет подписан имп. Марией Терезией 20 окт. 1745 г. (опубл.: *Dragomir.* 1920. Vol. 1. P. 46–47). В задачи Ольшавского как лица, нейтрального в отношении церковной иерархии румын, входило составление реалистичного отчета о кризисе, возникшем в Фэгэрашской (Трансильванской) епархии после ссылки еп. Фэгэрашского Румынской греко-католической Церкви *Мику-Кляйна* в Рим. От Ольшавского также ждали, что он будет влиять на румынских представителей Церкви, поскольку светские власти утратили контроль за ситуацией в регионе. В фонде Розенфельда б-ки Брукенталя в Сибиу хранятся описания 2 отчетов Ольшавского о поездке (от 26 февр. и 20 марта 1746), в которых указаны имена 55 православных священников, находящихся под влиянием «impostoris Pseudo-Monachi» (самозванца псевдомонаха), которых он встретил в Сибиу, Фэгэраше и Алба-Юлии, и среди них — «pora Mecinic din Sibiel» (*Nilles.* 1885. P. 571–573; *Bogdan-Duică.* 1896. P. 21–24). Там же хранятся 2 рескрипта имп. Марии Терезии от 15 апр. 1746 г., в которых она подтверждала, что ознакомилась с отчетами Ольшавского и намерена выработать инструкции для принятия мер «по восстановлению мира» в Трансильвании (опубл.: *Dragomir.* 1920. P. 49–52).

Ольшавский пришел к выводу, что М. относится к числу лиц, особенно активно сопротивлявшихся унии. Священник был арестован и провел в тюрьме в Сибиу 17 месяцев. Затем его освободили с условием, что он не будет совершать богослужения и станет зарабатывать себе на жизнь крестьянским трудом до тех пор, «пока не придет... в село какой-нибудь епископ и не даст... указания, что делать дальше» (*Păcurariu.* 2013. P. 266). М. выполнял эти условия, пока в Сибьел не приехал униатский епископ из Блажа *Петру Павел Арон,* к-рый предложил ему поддержать унию — «принять священническую присягу». М. отказался. Узнав, что его вновь намерены арестовать, он бежал в Банат, в Бечкерек, где встретил единомышленника, пастуха мч. Опрю Миклэуша из с. Сэлиште близ Сибиу. Нек-рое время он жил там «и кормился ручным трудом». В нач. 1749 г. М. вместе с неск. священниками («Ioan Oance, pora Bucur, pora Ion, pora Vasiu, pora Macinic, pora Ion») подписал меморандум, адресованный архиерею Сербской Православной Церкви митр. Карловацкому *Павлу (Ненадовичу),* в к-ром описывалось положение правосл. населения Трансильвании (опубл.: *Dragomir.* 1920. Vol. 1. P. 86–88). Православные румыны просили юрисдикционного окормления *Карловацкой митрополии* над ними: несмотря на пытки и уловки правительства, они принципиально не хотели признавать унию. В др. меморандуме 1749 г. к Карловацкому митрополиту, подписанном 3 лицами, в их числе мч. Опрей Миклэушем, говорится о том, что правосл. румыны также представили 3 меморандума в Вену — имп. Марии Терезии, фельдмаршалу Й. Л. Д. фон Кёнигсегг-Ротенфельсу и русскому посланнику М. П. Бестужеву-Рюмину (опубл.: Ibid. P. 89).

В 1752 г., за 2 недели до Пасхи, в Бечкерек пришли свящ. Иоанн из Пояны (ныне Пояна-Сибиулуй), сщмч. Иоанн из Галеша и др. правосл. верующие с очередным меморандумом имп. Марии Терезии, составленным представителями правосл. населения Фэгэраша, Сибиу, Себеша и Орэштие. Они попросили мч. Опрю и М. передать документ в Вену. В Тимишоаре текст был переведен на нем. язык. В отличие от мч. Опри, посещавшего Вену с аналогичной миссией в 3-й раз, М. был в столице впервые. Посланцы были приняты при дворе императрицей и канцлером В. А. Кауницем. Затем их арестовали, были проведены следственные мероприятия и состоялся суд (14–15 апр.), после к-рого их отправили в тюрьму Куфштайн в горах Тироля.

Об освобождении святых неоднократно ходатайствовали. В 1755 г. (документ опубл.: Ibid. P. 153) и 4 дек. 1756 г. (документ опубл.: Ibid. P. 161–162) представители правосл. населения Юж. Трансильвании отправили 2 письма митр. Павлу (Ненадовичу), в которых описывали трудности, с которыми они сталкиваются, отстаивая свое право на исповедание Православия (священники-униаты и представители местных властей мучают их, арестовывают, опустошают дома и земли, верующие скрываются в лесах); они также просили обратиться с ходатайством к властям об освобождении святых Опри и М. 14 февр. 1761 г. в Алба-Юлии сщмч. иером. Софроний из Чоары провел собрание, на к-ром было решено вновь обратиться с просьбой об освобождении святых Опри, М. и свящ. Иоанна из Саду. 3 марта был составлен соответствующий документ, речь шла об освобождении не только 2 узников Куфштайна, но и православных священников из других тюрем: «...nominanter Opre Miklos ex Szelistye, pora Matsinik ex Sibiel, pora Janos ex Gales, pora Iuon ex Szad et pora Iuon ex Etselo» (опубл.: Ibid. P. 222–223). 7 апр. 1761 г. новый меморандум вручили только что прибывшему к месту службы ген. Н. А. фон Букову, который был назначен имп. Марией Терезией военным комендантом и губернатором Трансильвании и активно насаждал унию. 24 июля 1784 г. супруга мч. Опри Стана ходатайствовала перед имп. Иосифом II об освобождении мужа, однако администрация тюрьмы ответила на запрос правительства, что о нем ничего не известно (опубл.: *Dragomir.* 1930. Vol. 2. P. 308). На основании этих сведений исследователями были высказаны соображения, что оба арестанта, очевидно, погибли в Куфштайне до 1784 г. 21 июня 1992 г. на Соборе Румынской Православной Церкви они были причислены к лику святых с общим днем почитания (21 окт.) православных священников и мирян из Трансильвании, пострадавших за веру.

Ист.: *Nilles N.* Symbolae ad illustrandum historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani. Oeniponte, 1885. Vol. 2. P. 571–573; *Bogdan-Duică G.* Călugerul Visarion Sarai (1744): Studiu istoric din istoria Transilvaniei. Caransebeș, 1896; *Dragomir S.* Istoria, desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII. Sibiu, 1920. Vol. 1; 1930. Vol. 2; Cronici și povestiri românești versificate: Sec. XVII–XVIII / Ed. D. Simonescu. Bucur., 1967. P. 69–90; *Săsăujan M.* Habsburgii și Biserica Ortodoxă din imperiul Austriac, 1740–1761: Documente. Cluj-Napoca, 2003; Despre Biserica românilor din Transilvania: Documente externe, 1744–1754 / Ed. L. Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran. Cluj-Napoca, 2009. P. 261–263.

Лит.: *Iorga N.* Istoria românilor din Ardeal și Ungaria. Bucur., 1915. Vol. 1: Până la mișcarea lui Horea, 1784. P. 398–435; *idem.* Istoria literaturii românești. Bucur., 1933². Vol. 3. Pt. 1. P. 163–166; *Lupaș I.* Contribuții documentare la istoria satelor transilvănene. Sibiu, 1944; *idem.* Doi percursori ai lui Horia în audiență la Curtea împărătească din Viena. Bucur., 1944. P. 459–464. (Analele Academiei Române. Sect. Istorice. Ser. 3; Vol. 24. N 14); *idem.* Studii istorice. Sibiu-Cluj, 1945/1946. Vol. 5. P. 97–128; *Popovici D.*

La littérature roumaine à l'epoque des lumiéres. Sibiu, 1945. P. 137–139; *Suttner E. Ch.* Die Toleranzgesetzgebung Joseph II und die Orthodoxie im Habsbugerreich // Im Zeichen der Toleranz: Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jr. in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen / Ed. P. F. Barton. W., 1981. Bd. 8. S. 90–100; *idem.* Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte // Annales Universitatis Apulensis. Ser. Historica. Vol. 11. N 2. 2007. P. 161–179; *Hitchins K.* Religia şi conştiinţa naţională românească în Transilvania în secolul XVIII // *Idem.* Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Transilvania. Cluj-Napoca, 1987. Vol. 1: 1700–1868. P. 30–61; *idem.* Tradiţie religioasă şi conştiinţă naţională la românii din Transilvania, 1730–1780 // *Idem.* Mit şi realitate în istoriografia românească. Bucur., 1997. P. 11–32; *idem.* The Court of Vienna and Confessional Problems in Transylvania, 1744–1759 // Annales Universitatis Apulensis. Ser. Historica. 2007. Vol. 11. N 2. P. 252–268; *Păcurariu M.* Preotul mărturisitor Moise Măcinic din Sibiel // *Idem.* Sfinţi români şi apărători ai legii strămoşeşti. Bucur., 1987. P. 447–450; *idem.* Mucenici ai ortodoxiei româneşti: Preotul mărturisitor Moise Măcinic din Sibiel // *Idem.* Sfinţi daco-romani şi români. Bucur., 2013. P. 265–268, 364; *Săsăujan M.* Politica bisericească a Curţii din Viena în Transilvania, 1740–1761. Cluj-Napoca, 2002.

М. Антон

МОИСЕ́Й, исп. (пам. греч. 2 дек.). Точное время и подробности жизни святого неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) М. назван исповедником. Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, обнаружил в рукописи Paris. Cod. 1578 (A) под 3 дек. память некоего Моисея, эконома, и предположил, что это одно лицо с М. Вероятно, он был экономом в какой-то обители и ревностно защищал правосл. веру, за что и претерпел притеснения от язычников или еретиков, вслед. чего почитается в чине исповедников.

Ист.: SynCP. Col. 274.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 342; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 434.

О. Н. А.

МОИСЕ́Й [груз. მოსე], еп. Картли (Мцхетский) (20-е гг. V в.), предстоятель Грузинской Православной Церкви. В исторических источниках сведения о нем отсутствуют. Его имя было внесено в список предстоятелей Грузинской Церкви между *Симеоном I* (нач.— 20-е гг. V в.) и *Ионой* (20-е гг. V в.) в груз. церковный календарь 1947 г. и последующие календари Грузинской Патриархии.

З. Абашидзе

МОИСЕ́Й [серб. Mojсије] (Райович; ок. 1665, Тырговиште (ныне в Румынии) — 1726, мон-рь *Печская Патриархия* (ныне Косово и Метохия)), патриарх Печский в 1712–1725 гг. Монашество принял в монастыре *Милешева*. Был экклесиархом мон-ря Печская Патриархия, в 1704 г. патриархом Печским *Каллиником I* хиротонисан во епископа и назначен митрополитом Рашской епархии (см. в ст. *Рашско-Призренская епархия*). В 1709 г. участвовал в хиротонии Дабро-Босанского митр. *Моисея* (*Петровича;* впосл. митрополит Белградский), с которым затем поддерживал дружеские отношения. 6 окт. 1712 г. избран Печским патриархом. Совершил каноническую визитацию Печской Патриархии, в т. ч. посетил Боснию и Герцеговину, Далмацию и г. Самоков. Добивался от



Прот. Максим провозглашает здравие царю Михаилу Феодоровичу и его супруге после венчания. Миниатюра из рукописи «Описание в лицах свадьбы царя Михаила Феодоровича...». XVIII в. (РГАДА. Ф. 135. Отд. V. Рубр. III. № 16. Л. 44)

османских властей разрешения на ремонт храмов и мон-рей, защитил от разбора на стройматериалы полуразрушенный мон-рь *Джурджеви Ступови* близ г. Нови-Пазар. Помогал монахам из афонского мон-ря Хиландар, к-рые приходили для сбора милостыни. После заключения Пожаревацкого мира 1718 г. и присоединения Сев. Сербии с Белградом, области Банат и М. Валахии к Свящ. Римской империи в 1721 г. М. признал автономию Белградской митрополии (см. ст. *Белградско-Карловацкая митрополия*) во главе с митр. Моисеем (Петровичем).

В 1718 г. насельник афонского монастыря Ивирон мон. Тимофей купил султанский берат на Печский Патриарший престол, но М. за неск. недель смог заручиться поддержкой ряда вост. патриархов. В результате на соборе в К-поле 21 июля 1718 г. мон. Тимофей был предан анафеме, а султан утвердил М. на Печском престоле. В 1725 г. М. передал престол Печской Патриархии митр. Рашскому Арсению (см. *Арсений IV (Йованович-Шакабента)*), к-рого в 1716 или 1718 г. избрал своим преемником.

Лит.: *Руварац И.* Рашки епископи и митрополити // ГСКА. 1901. Књ. 62. С. 1–46; *Слијепчевић.* Историја. 1991. Књ. 1. С. 351–353; Српски јерарси. 1996. С. 332–333.

Н. В. Радосавлевич

МОИСЕ́Й (в миру Максим; † 15.02. 1651, Рязань), архиеп. Рязанский и Муромский (1638–1651). Происхождение неизвестно. В 1618–1633/34 гг. Максим был протоиереем («протопопом») Благовещенского собора Московского Кремля и духовником царя *Михаила Феодоровича*. Прот. Максим венчал царя в Успенском соборе 19 сент. 1624 г. с Марией Владимировной Долгоруковой, а 5 февр. 1626 г.— 2-м браком с Евдокией Лукьяновной Стрешневой (Дворцовые разряды. Т. 1. Стб. 643, 779, 886). 6 мая 1627 г. М. крестил в московском *Чудовом в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мужском монастыре* царевну Ирину Михайловну, в марте 1629 г. «у царевича Алексея Михайловича первые волоски снимал и о нем молитву говорил» (*Извеков.* 1906. С. 141–142). Максим был близок к царской семье. Он и члены его семьи — жена Ульяна, сыновья Михей и Анания, их жены, а также племянница Максима — неоднократно получали богатые дары от царской семьи (ткани, одежда, деньги). В 20-х гг. XVII в. сыновья Максима были уже женаты и находились на царской службе (напр., Михей участвовал в царской охоте, где пострадал в результате нападения медведя, за что в 1630 г. царь пожаловал ему новую одежду — Там же). Особенно тепло к Максиму относилась царица Евдокия Лукьяновна: часто приглашала его служить молебны в церквах св. Екатерины и св. Евдокии, одаривала, поручала ему раздачу милостыни от своего имени.

В кон. 1633 – нач. 1634 г. М. оставил место протоиерея Благовещенского собора (вероятно, по причине вдовства) и удалился в Новгород. Царица Евдокия Лукьяновна в февр. 1634 г. направила Максиму письмо с уверениями в неизменной милости своей и государевой к нему. С письмом был послан подарок – 12 аршин шерстяной материи («зуф»). В том же письме царица просила Максима составить и прислать ей список «сколько в Новегороде и в Новгородских местех чудотворных мест и в коем месте который чудотворец какими чудесы от Бога просвещен» (Там же. С. 225). В короткие сроки Максим составил «роспись» Новгородских святых – уже 23 мая 1634 г. эту «роспись» привез в Москву младший сын Максима Анания (*Янин.* 1988. С. 217). Максим перечислил погребения 21 Новгородского святого, сопроводив исторической справкой. В качестве источников он использовал не только Жития святых, но и повести (напр., «Повесть о белом клобуке»), чего ранее составители подобных «росписей» не делали. Максим сообщил сведения о канонизации святых, напр., он указал, что тропарь и кондак прп. Арсению Новгородскому составлен, «а празднество еще не установлено» (*Каган.* 1993. С. 325). М. обратил внимание царицы на необходимость собрать и переписать Жития Новгородских святых и описания их чудес.

В 1634 г. Максим стал иеромонахом Троице-Сергиева мон-ря с именем Моисей (*Извеков.* 1906. С. 98), но связей с царской семьей он не утратил; так, в 1637 г. царица «справила» ему «ряску» (Там же. С. 143).

10 янв. 1638 г. патриарх *Иоасаф I* возглавил хиротонию М. во епископа Рязанского и Муромского и возвел его в сан архиепископа. 26 янв. М. прибыл на место служения.

В качестве епархиального архиерея М. принимал участие во мн. гос. и церковных событиях, в церковном Соборе 1642 г., избравшем патриарха *Иосифа,* в чине венчания на царство *Алексея Михайловича* в 1645 г. М. присутствовал на церковном Соборе 1649 г. о введении единогласия, а также участвовал в хиротонии Новгородского митр. *Никона* (впосл. патриарх Московский и всея Руси).

М. регулярно совершал поездки по мон-рям: в июле 1638 г. посетил *Радовицкий во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь* и Успенский Ольгов мон-рь, в февр. 1639 г.– Никольский мон-рь в Зарайске, в сент. 1640 г.– Троице-Сергиев мон-рь (см. *Троице-Сергиева лавра*), через год – *Солотчинский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь,* Николо-Радовицкий и Борисоглебский мон-ри, в 1642 г.– вновь Николо-Радовицкий и Богословский (*Иоанна Богослова апостола монастырь* в с. Пощупове), в 1643 г.– Космодамианский, а весной 1644 г.– «на Борок в монастырь, на Пустынь» (вероятно, Старорязанская Николаевская пуст.), Рязанский Покровский Нищевский и Богословский мон-ри и др. (*Иероним (Алякринский).* 1889. С. 55–56). М. часто ездил и по приходским церквам своей епархии, нередко совершал в них молебны и литургии, освящал в епархии новые храмы и приделы.

М. уделял много внимания церковному строительству в Рязани: в 1640 г. по его указу из Черкасской слободы старая ц. Рождества Пресв. Богородицы была перенесена на новое место, и М. освятил ее. В 1642 г. он освятил в городе новую каменную 2-шатровую церковь Сошествия Св. Духа, о чем была сделана памятная надпись над входом (Там же. С. 56; *Воздвиженский.* 1820. С. 330). В 1647 г. по царскому указу в Романовской слободе (ныне г. Тутаев) был построен Спасо-Преображенский мон-рь (Красногорская пуст.).

3 сент. 1647 г. в Рязани произошел большой пожар, в к-ром сгорел архиерейский двор, соборная колокольня с колоколами и мн. церкви. В 1650 г. были разобраны ветхая палата и каменная церковь св. Иоанна Предтечи, а в 1651 г. построены каменная «колокольница», а под ней новая церковь свт. Николая Чудотворца. В то же время были проведены работы по наведению кровли в Успенском соборе, были поставлены новые позолоченные кресты.

При М. в 1648 г. в Рязанской епархии был построен г. Коротояк.

На время архиерейства М. пришлось моровое поветрие 1644 г. В окт. и нояб. того года М. повелел во всех церквах служить молебны о прекращении бедствия, проводить крестные ходы.

Осенью 1650 г. М. заболел. 6 нояб. его соборовал духовник Антоний (Радовицкий) в присутствии игуменов и протопопов (*Воздвиженский.* 1820. С. 85). 5 марта 1651 г. городской причт торжественно проводил гроб с телом архиепископа в Троице-Сергиев мон-рь, где он был погребен у зап. дверей Успенского собора. В 1684 г. на вкладные деньги М. (более 4 тыс. р.) впервые с момента постройки были расписаны внутренние стены собора.

Ист.: ДРВ. Ч. 6. М., 1788. С. 225–245; Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1. Стб., 643, 689, 773, 779, 922, 1217; *Забелин И. Е.* Описание Новгородских святынь в 1634 г. // ЧОИДР. 1862. Кн. 4. Отд. 5. Смесь. С. 50–56; Описание документов и бумаг МАМЮ. М., 1896. Кн. 10. Стб. 30.III, 138.I; *Извеков Н. Д.* Московские кремлевские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII в. М., 1906. С. 225–228 [Письмо царицы Евдокии Лукьяновны к бывш. духовнику, протопопу Максиму и ответ его с описанием новгород. святынь]; *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. Прил. 5. С. 217, 221–224.

Лит.: *Воздвиженский Т. Я.* Ист. обозрение рязанской иерархии. М., 1820. С. 81–85; *Строев.* Списки иерархов. 1877. Стб. 415; *Иероним (Алякринский), архим.* Рязанские достопамятности. Рязань, 1889. С. 54–60; *Каган М. Д.* Максим // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 323–326 [Библиогр.].

И. А. Устинова

МОИСЕ́Й († 1467/68), еп. Тверской (1458–1461). Происхождение М. неизвестно. В 1458 г. он был архимандритом тверского *Отроча в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* (1-й известный по имени настоятель этой



Моисей, еп. Тверской, посылает грамоту в Москву. Фрагмент миниатюры из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 884)

обители). После кончины Тверского еп. *Илии* (30 дек. 1456) новым владыкой был поставлен М. Хиротонию в тверском Спасском соборе 29 янв. 1458 г. в присутствии вел. кн. Тверского Бориса Александровича возглавил митр. Киевский свт. *Иона.*

Очевидно, М. был близок к вел. кн. Борису Александровичу и пользовался его полным доверием.

По мнению нек-рых историков Церкви XIX в. (*Макарий.* История РЦ. С. 214; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 158), именно М. посвятил прп. *Макария* (*Кожина;* † 1483) во иеромонаха и игумена *Макариева Калязинского во имя Святой Троицы мужского монастыря.* Однако, судя по одной из купчих грамот, прп. Макарий стал игуменом уже при предшественнике М. Илии (АСЭИ. Т. 3. № 121. С.157). Кроме того, в литературе XIX в. ошибочно указывалось без учета данных тверского летописания, что М. был хиротонисан в 1453 г. (см., напр.: ИРИ. Ч. 1. С. 136; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 442).

К 1458/59 г. относится послание св. митр. Ионы к М. с требованием прибыть в Москву: «...чтобы еси был к нам, церковных ради великих дел... занеже твоя братия, архиепископ ростовьскый и иные все владыкы здесь у нас благословилися, и показали есмо их духовне о всем» (*Абеленцева О. А.* Митр. Иона и установление автокефалии Русской Церкви. М.; СПб., 2009. № 47. С. 422–423). В послании говорится, что святитель уже дважды посылал к Тверскому епископу своих послов, но тот не отозвался на приглашение митрополита. По всей видимости, от М. требовалось заявить перед митрополитом и Освященным собором о непризнании поставленного 15 окт. 1458 г. в Риме бывш. К-польским патриархом *Григорием III Маммой* униатского митр. Киевского *Григория* Болгарина.

М. вновь не поехал в Москву, что объясняется или пролитовской позицией кн. Бориса Александровича, в т. ч. в церковных вопросах (тем не менее очевидно, что М. не присоединился к унии), или, по Э. Клюгу, тем, что «Борис не хотел, чтобы под московское влияние попал тот человек, которому он доверил столь важную роль на случай регентства при малолетнем княжиче (Михаиле Борисовиче.— *М. П.*)» (*Клюг.* 1994. С. 332). Без участия М. в дек. 1459 г. в Москве состоялся Собор рус. епископов, к-рый отверг претензии Григория на епархии Сев.-Вост. Руси (ПДРКП. № 83. С. 627–632; РФА. 2008. № 14. С. 108–110).

После кончины кн. Бориса Александровича († 10 февр. 1461) и вокняжения 15 февр. 1461 г. в Твери его несовершеннолетнего сына Михаила Борисовича (род. в 1453) М. вынужден был (очевидно, под давлением боярского окружения нового правителя, в т. ч. братьев С. З. и Б. З. Бороздиных) оставить кафедру и удалиться на покой в Отрочь мон-рь. Это было сделано с целью улучшить отношения с Москвой. 22 марта в Москве (впервые в истории новгородско-тверских церковных отношений) новым архиепископом Тверским и Кашинским свт. Иона поставил *Геннадия (Кожина)* (1461–1477), младшего брата прп. Макария Калязинского и преемника М. в качестве архимандрита Отроча мон-ря. Геннадий в отличие от М. сразу дал присяжную грамоту о верности московскому митрополиту и непризнании униат. митр. Григория (РФА. 2008. № 2. Стб. 82–83; № 55. С. 201–202).

М. скончался и был погребен в Отроче мон-ре. Согласно писцовой книге П. Д. Норбекова 1626 г., гробница М. (к-рый погребен под спудом) находилась за правым клиросом соборного Успенского храма, на нем имелась крашеная плащаница с образом М. и надписью «Епископ Тверскии Моисеи» (*Чередеев.* 1859. С. 49).

Ист.: АИ. Т. 1. № 271. С. 502; ПСРЛ. Т. 15. Стб. 496, 497; ПДРКП. № 82. Стб. 625–626.
Лит.: *Строев.* Списки иерархов. Стб. 452; *Чередеев К. К., прот.* Биографии Тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и доныне. Тверь, 1859. С. 48–49; *Первухин Г. П., прот.* О Тверских иерархах. Тверь, 1901. С. 51–53; *Голубинский.* История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 506–507; *Клюг Э.* Княжество Тверское (1247–1485 гг.). Тверь, 1994 (по указ.); *Лурье Я. С.* Две истории Руси XV в.: Ранние и поздние, независимые и офиц. летописи об образовании Московского гос-ва. СПб., 1994. С. 137; *Макарий.* История РЦ. Кн. 4. Ч. 1. С. 31.

М. В. П.

МОИСЕ́Й, игум. *киевского Выдубицкого во имя архангела Михаила мужского монастыря* (не ранее 1189 — нач. XIII в.), древнерусский писатель. Впервые упоминается в статье Киевской летописи кон. XII в. (сохранившейся в составе Ипатьевской летописи и отчасти в Лаврентьевской летописи и Московском своде 1479 г.— см. *Летописание*) как игумен выдубицкий, участвовавший по приглашению киевского кн. Рюрика Ростиславича в пире по случаю освящения 6 дек. 1197 г. построенной последним кафедральной каменной ц. св. Апостолов в пригороде Киева Белгороде. В кон. XII в. настоятель Выдубицкого мон-ря Адриан (Андреян) был поставлен епископом Белгородским, имя непосредственного его преемника неизвестно, вполне возможно, что им был М.

В игуменство М., в кон. XII в., кн. Рюрик Ростиславич поручил архит. Петру Милонегу построить опорную стену ниже собора арх. Михаила Выдубицкого мон-ря, которая бы укрепила в данном месте берег Днепра с целью предотвращения обрушения монастырского собора (стена заложена 10 июля 1199). 24 сент. 1199 г. сооружение было освящено, после чего состоялись торжества, посвященные данному событию, в котором наряду с М. и киевским духовенством приняли участие сам князь, члены княжеской семьи и киевская знать. Перед собравшимися М. прочитал с новопостроенной стены составленное им от имени братии Выдубицкой обители Похвальное слово кн. Рюрику Ростиславичу (по др. версии, произведение исполнялось как кантата всеми членами монашеской братии мон-ря).

Сочинение М. составлено в лучших традициях риторического искусства и представляет собой выдающийся памятник древнерусского красноречия. Автор приводит многочисленные библейские реминисценции, использует, согласно О. В. Творогову, риторические приемы, близкие к тем, что имеются в текстах свт. *Кирилла II* Туровского. Как показал Ю. К. Бегунов, выдубицкий игумен не только ссылается на сочинения Мефодия Патарского (см. *Мефодий,* сщмч., еп. Олимпийский), но и подражает им. В XV в. Похвальное слово М. использовал в качестве образца для своего сочинения тверской инок Фома при написании Похвального слова Тверскому вел. кн. Борису Александровичу (ок. 1453).

Выдубицкий мон-рь в XII в. стал важнейшим киевским центром летописания. Из приписки к Лаврентьевской летописи известно, что игумен обители *Сильвестр* в 1115/16 г. закончил составление одной из редакций «Повести временных лет» (обычно считается, что 2-й, в наст. время ряд ученых выдвинули гипотезу о составлении этого свода самим выдубицким игуменом). Считается, что после вокняжения в Киеве в 1113 г. *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха ведение киевского летописания переместилось из Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*) в Выдубицкий мон-рь. С именем М. нек-рые ученые

связывают составление Киевского летописного свода 1199/1200 г. (см. в ст. *Летописание*), охватившего 1110–1190-е гг., в заключении которого помещено Похвальное слово кн. Рюрику Ростиславичу. Б. А. Рыбаков приписывал М. летописные тексты кон. XII в. (статьи 1196/97–1198/99 гг., ряд вставок в более ранних статьях). Составитель Киевского свода использовал летописание нек-рых древнерус. городов (Владимира-на-Клязьме, Переяславля Южного, Чернигова и др.), переводные памятники (Хронику Иоанна Малалы, «Александрию Хронографическую», «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия). По мнению А. П. Толочко, данный свод был составлен только после 1212 г. (*Толочко А. П.* О времени создания Киевского свода «1200 г.» // Ruthenica. К., 2006. Т. 5. С. 73–87).

Степень причастности М. к составлению летописных текстов остается дискуссионной. Затруднительно установить и время пребывания М. на посту игумена Выдубицкой обители, поскольку следующий настоятель мон-ря, Михаил, упоминается только под 1231 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 456).

Ист.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 707, 708–715; *Бегунов Ю. К.* Речь Моисея Выдубицкого как памятник торжественного красноречия XII в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 60–76; Слово Моисея Выдубицкого / Подгот. текста, пер.: В. В. Колесов // БЛДР. Т. 4. С. 292–295.

Лит.: *Строев.* Списки иерархов. 1877. Стб. 23; *Бестужев-Рюмин К. Н.* О составе рус. летописей до кон. XIV в. СПб., 1868. С. 115; *Грушевський М.* Історія укр. лит-ры. К.; Львів, 1923. Т. 3. С. 30–32; *Шахматов А. А.* Обозрение рус. летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 70–71; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 209–211; *Рыбаков Б. А.* Рус. летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 60–72; *Творогов О. В.* Моисей // СККДР. Вып. 1. С. 257–258; *он же.* Моисей Выдубицкий // ДРСМ. 2014. С. 507; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996². 338, 366–368; *Присёлков М. Д.* История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996². С. 86–88, 290; *Аристов В. Ю.* Проблемы происхождения сообщений Киевской летописи // Ruthenica. 2011. Т. 10. С. 117–136; *Гимон Т. В.* Киевская летопись // ДРСМ. 2014. С. 379; *Карпов А. Ю.* Рус. Церковь X–XIII вв.: Биогр. словарь. М., 2016. С. 302–303.

М. В. П.

МОИСЕ́Й (Близнецов-Платонов Михаил Ильич; 20.12 (по др. сведениям, 20.10).1770, с. Тешилово (Покровское) Дмитровского у. Московской губ.— 10.01.1825, Н. Новгород), еп. Нижегородский и Арзамасский. Род. в многодетной семье священника ц. Покрова Пресв. Богородицы (1703) Ильи Иванова. В духовном завещании М. писал, что «рожден и воспитан был в бедном состоянии», и с благодарностью вспоминал, что семье помогали окрестные помещики — тешиловские прихожане кн. П. П. Щербатов и М. П. Нарышкина, тетя Щербатова по матери (*Макарий (Миролюбов)*. 1857. С. 200). Обучившись грамоте, «с малых лет обращал на себя особенное внимание своими быстрыми дарованиями, громким чтением и пением в церкви» (Там же. С. 200–201). С 1780 г. Михаил учился в Дмитровском ДУ, где ему была дана фамилия Близнецов, «потому что он был при рождении близнецом брату», впоследствии московскому священнику. Затем поступил в Троицкую лаврскую семинарию. Отличался глубокими познаниями в различных науках, «относящихся не только к духовному, но и общенародному просвещению». Содержался на иждивении митр. Московского и Коломенского *Платона (Левшина)* и получил 2-ю фамилию — Платонов. По окончании курса в числе первых учеников по настоянию митр. Платона оставлен при Троицкой семинарии; 2 февр. 1792 г. определен учителем греческого языка, с 26 февр. 1795 г. преподавал также евр. язык.

14 авг. 1795 г. пострижен в монашество с именем Моисей. В духовном завещании писал, что «от юности» «пленен был жизнию уединенною» (Там же. С. 202). С 15 авг. являлся префектом Троицкой семинарии, с сент. того же года преподавал философию. После пострига «с большею ревностию углублялся в познании истин откровенных и естественных», проявлял «необыкновенные» успехи, особенно на диспутах, в сочинении речей и в проповедях на рус., греч., лат. и франц. языках. В марте 1797 г. назначен соборным иеромонахом, 9 февр. 1800 г.— префектом московской Славяно-греколатинской академии, 14 февр. того же года возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *московского во имя святителя Иоанна Златоуста монастыря,* 10 окт. 1802 г. назначен настоятелем *московского в честь Богоявления монастыря,* в февр. 1804 г.— ректором академии и настоятелем ставропигиального *Заиконоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского монастыря.* В 1806 г. составил инструкцию о преподавании церковного устава и нотного пения в низших и высших классах академии (*Смирнов С. К.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 313–314). М. «изменил несколько прежний метод преподавания наук» в академии, сам преподавал богословие. Большую известность, в т. ч. среди сановников, приобрел как блестящий проповедник. За труды по управлению академией награжден орденом св. Анны 2-й степени.

1 янв. 1808 г. М. был определен на чреду священнослужения в С.-Петербург, где некоторое время «правил должность ректора» и обучал богословию с первых чисел февр. по 23 марта 1808 г. в преобразуемой Александро-Невской академии (с 17 февр. 1809 — СПбДА). 23 марта 1808 г. «избран и определен», 26 марта наречен епископом Пензенским и Саратовским. На хиротонии 25 мая (по др. сведениям, 29 марта) 1808 г. в столичном Исаакиевском соборе присутствовал имп. Александр I, пожаловавший новопосвященному епископу «всю Архиерейскую кофейного цвета парчевую ризницу», к-рую впосл. М. завещал тешиловскому Покровскому храму. 23 июня 1808 г. прибыл в Пензу. Слово, сказанное по прибытии в строящемся кафедральном Спасском соборе, об обязанностях пастыря и пасомых, как и Слово, произнесенное 29 сент. 1809 г. в Саратове при первом посещении города, напечатаны в Московской синодальной типографии. Из пензенского периода М. опубликовано также Слово, произнесенное 24 авг. 1809 г. при освящении храма в с. Оброчное. Во время поездок по епархии, по собственным словам, «многия грады и веси проходя», М. посетил и один из крупнейших центров старообрядцев, с нач. XVIII в. «многолюдно» селившихся в окрестностях М. и Б. Иргиза. Побывал «в том углу паствы сея, где быстрые струи Иргиза отделили некоторых малоутвержденных в истине веры и достойных посему сожаления, яко отторгающихся от единства Церкви; и тамо я видел плоды многи любви христианския, братолюбия и сближения к нам православныя сыны Церкви!» (Слово, говоренное в пензенском кафедр. Спасском соборе. 1812. С. 5).

Предметом особых попечений М. стала Пензенская ДС, открытая в 1800 г. Предшественник М. еп. *Гаий (Такаов)* практически не занимал-

ся семинарскими делами: не было программ обучения, ученики подолгу не посещали занятия и самовольно бросали учебу. Пораженный царившими беспорядками и отсутствием руководящих начал в семинарской жизни, обладавший многолетним опытом духовно-педагогической службы в Троицкой семинарии и Славяно-греко-латинской академии, М. немедленно принял разносторонние меры по улучшению деятельности семинарии. Прежде всего составил устав Пензенской ДС, рукописный экземпляр к-рого с собственноручной подписью М. хранился в фундаментальной б-ке семинарии. На 1-й странице устава написано: «Устав Пензенской семинарии, данный 1808 года, сентября 4, Моисеем, епископом Пензенским и Саратовским, по коему имеет поступать неизменно Пензенская семинария», на последней: «Сей устав хранить в семинарском Пензенском правлении, а копии с онаго по частям для всех учителей со скрепою ректора иметь непременно, дабы никто не извинялся неведением онаго» (*Троицкий А. И.* Ист. записка о Пензенской ДС за истекший столетний период ее существования (1800–1900 гг.) // Пензенские ЕВ. 1901. № 1. Прил. С. 13–14). После кончины ректора (1806–1810) архим. Мефодия (Нилова) (выпускника Троицкой лаврской семинарии) 12 апр. 1810 г. М. ходатайствовал перед Синодом о назначении новым ректором проповедника Славяно-греко-латинской академии иером. *Аарона (Нарциссова)*, хорошо ему известного «по особым его талантам, по довольному кругу просвещения и по честному житию» (*Он же.* Мат-лы к истории Пензенской ДС: (1880–1818). Пенза, 1896. С. 17). Иером. Аарон, ученик М. в Московской академии, по окончании курса был оставлен при ней учителем нем. языка. «Я верую несумненно... что чрез его правление и учение в семинарии, при моем руководстве, училище сие придет в желаемое совершенство»,— говорил епископ (Там же). Новый ректор стал активным помощником М. в укреплении учебной стороны деятельности семинарии, но воспитательная сторона по-прежнему оставалась неудовлетворительной (Там же. С. 48). М. обязал все пензенское духовенство «подпискою» с 10 лет отдавать сыновей в семинарии.

28 мая 1811 г. М. был переведен на Нижегородскую кафедру. Согласно резолюции имп. Александра I, ему было выдано «на проезд и обзаведение дома 1000 рублей из сумм, на Духовный Департамент назначенных». 15 июля того же года служил последнюю литургию в пензенском кафедральном соборе, в прощальном слове к пастве признавался, что Пенза и Саратов «сделались навсегда любезными» его сердцу. В духовном завещании М. писал: «О, если бы я и умер Пензенским и Саратовским Архиереем!» За труды по управлению Пензенской епархией 12 дек. 1808 г. награжден орденом св. Анны 1-й степени.

23 июля 1811 г. М. прибыл в Н. Новгород, 24 июля приветствовал новую паству в кафедральном Преображенском соборе. Много внимания уделял улучшению состояния духовно-учебных заведений епархии и повышению духовного образования юношества. Часто посещал вверенную его наблюдению семинарию, ректором которой в 1818–1828 гг. состоял архим. св. *Гавриил (Городков)*. Внимательно читал акты, приготовленные для диспутов, поощрял наставников к занятию науками. Опытный педагог и преподаватель, обладавший разносторонними познаниями, М. выявил определенные недостатки в постановке обучения и написал «новую программу преподавания наук по такому методу, какой считал самым удобным для Русского духовенства». Этой системы в семинарии придерживались до выхода указа о ее преобразовании 15 окт. 1818 г., к-рое, по замечанию биографа, архиерею «не совсем приятно» было видеть (*Макарий (Миролюбов)*. 1857. С. 211). М. составил учебник по риторике, записки по каноническому праву, толкование на литургию свт. Василия Великого и образцы для катехизических бесед (не изданы). Среди рукописей архива Синода указаны сочинения М.: «Начертание гомилетической богословии» (1823) и «Систематическое сокращение Догматической и Нравственной богословии» (извлеченное из молитв свт. Василия Великого по литургии начиная с «Достойно и праведно есть» и до «Отче наш») (*Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в архиве Св. Правительствующего Синода. СПб., 1906. Т. 2. Вып. 1. С. 426. № 1593; 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 88–89. № 2074).

В 1820 г. по ходатайству архиерея Нижегородская ДС была причислена к 3-му разряду, смета на ее содержание увеличена до 20 390 р. После пожара, случившегося в семинарии в авг. 1823 г., М. инициировал строительство нового здания, к 1825 г. была утверждена смета на строительство. В 1821 г. М. открыл 2 ДУ: приходское, при арзамасском Спасском мон-ре, на пожертвования «от доброхотных дателей», и уездное, «с бурсою» в *нижегородском Печерском в честь Вознесения Господня монастыре*, настоятелем к-рого с 1821 г. был архим. Гавриил (Городков).

При основании Российского библейского об-ва М. являлся членом С.-Петербургского комитета. В 1814 г. в звании благотворителя внес единовременно на деятельность об-ва 300 р., сумму весьма значительную по сравнению с другими, указанными в списке пожертвований (Второй отчет Комитета РБО за 1814 г. СПб., 1815. С. 56). Обычная сумма взноса составляла от 1 до 15 р., реже — 20 и 25, весьма редко — 100 р. Являлся вице-президентом Нижегородского комитета об-ва, открытого 7 апр. 1818 г. На собраниях членов об-ва М. говорил «сильные речи... указывая на пользу распространения слова Божия». Почетный член Московского об-ва истории и древностей Российских.

Проповеди М., отличавшиеся множеством обращений, восклицаний, сравнений и др. риторических «украшений», служили образцом красноречия того времени. Обилие риторических тропов и фигур не затеняло главного достоинства, заключавшегося в богатом содержании поучений. По свидетельству биографа, М. «любил писать вдруг от начала до конца, следуя не строгому логическому порядку, а влечению чувств. Таковых писанных вчерне карандашом поучений немало найдено было после его смерти» (*Макарий (Миролюбов)*. 1857. С. 209). Свт. Гавриил (Городков) в надгробном слове дал характеристику проповедей М.: «Мы слышали, как он, украшенный от природы сановитою наружностию, гремел от высоты сего священного места (соборной кафедры) гласом величественного красноречия, происходящего не от минутного восторга, но из самого основания души его, сознавали, как он восхищал дух наш высотою мыслей, правильностию суждений, силою

выражений и другими качествами истинного витии, приобретенными долговременным упражнением и опытностию» (Там же. С. 210). При жизни М. было напечатано ок. 10 слов и поучений, большинство же их остались в рукописях и хранились в Нижегородском консисторском архиве. Наиболее известны были Слово о патриотизме, произнесенное 25 июля 1812 г. в *Макариевом Желтоводском во имя Святой Троицы монастыре* во время ярмарки, Слово при открытии ярмарки, переведенной в 1818 г. из г. Макарьева в Н. Новгород, в к-ром М. учил, что «от воззрения веры и стропотные пути обращаются в пути гладки», Слово, сказанное 17 авг. 1823 г. при освящении *нижегородского в честь Воздвижения Креста Господня женского монастыря,* перенесенного по распоряжению М. на новое место после 200-летнего существования на берегу Волги. Не были изданы проповеди и после смерти архиерея. В духовном завещании М. повелел напечатать их в пользу буд. богадельни, к-рую епископ предполагал устроить на своей родине в Тешилове.

Для улучшения качества проповедей духовенства Нижегородской епархии М. составил специальную инструкцию (*Беляев.* 1889) об обязанностях священнослужителей по проповедованию слова Божия, которую разослал по епархии, и требовал ее точного исполнения. Предписал каждому образованному священнику произносить по 12 проповедей в год, лично просматривал и вносил правки. Эта инструкция служила руководством к составлению и произнесению проповедей для духовенства епархии в течение почти 50 лет, в 1863 г. была «восполнена» новой, написанной по распоряжению еп. Нижегородского *Нектария (Надеждина).* М. составил инструкцию (17 июня 1824) и по случаю посещения епархии имп. Александром I с подробным указанием, каким образом надлежит устроить встречу во время проезда императора по селам, в которых нет крупных храмов (опубл.: *Полисадов.* 1895. С. 14–27). Заботился о присоединении старообрядцев и раскольников различного толка к единоверию. Так, распорядился передать из кафедрального собора в единоверческую церковь в с. Медведеве Семёновского у. «древний крест, приложенный 1 апр. 1434 г. в нижегородский собор великою княгинею Вассою, дочерью князя Василия Дмитриевича» (*Макарий (Миролюбов).* 1857. С. 212).

31 окт. 1823 г. М. начал писать соч. «Книга ума и сердца» (впосл. переделано в духовное завещание), предполагая удалиться на покой. Намеревался устроить в с. Тешилове скит по примеру созданной митр. Платоном (Левшиным) Вифанской обители (см. *Вифанский в честь Преображения Господня мужской монастырь*). Но 22 окт. 1824 г. заболел, 6 нояб. все духовенство по распоряжению М. явилось к нему за благословением. 22 дек. того же года уведомил о своей болезни митр. С.-Петербургского *Серафима (Глаголевского):* «Судя по истощению сил, я сомневаюсь получить скорое выздоровление» (Там же. С. 216). 9 янв. 1825 г. к М. был призван духовник свящ. Певницкий, клирик нижегородской Троицкой ц. После кончины М. почти все его имущество было передано 2 его сестрам, вдовам священников (в Москве и с. Пушкине Московского у.), «с некоторыми другими родственниками и близкими к нему». Вместо скита бóльшая часть денег была завещана на построение и содержание богадельни «для 10 человек женского пола из его бедных родственников в селе Тешилове» (для к-рой в завещании написана специальная инструкция), «на создание каменной ограды и теплой небольшой церкви над гробом Моисеева родителя». В тешиловскую церковь поступили «немало дорогих вещей и большая часть книг в пользу духовного причта» (Там же. С. 218, 219). 1 тыс. р. раздали нищим в Н. Новгороде.

12 янв. 1825 г. при выносе тела М. из архиерейского дома в Благовещенский собор и 15 янв. при его погребении присутствовал греч. митр. Агафангел (Типалдос), направлявшийся из С.-Петербурга в *Балаклавский во имя великомученика Георгия Победоносца монастырь.* По завещанию, М. был похоронен в теплом храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», поскольку обветшавший кафедральный Преображенский собор был закрыт. Гробница М. оставалась в Скорбященской ц. до 20 сент. 1841 г., когда его останки, переложенные в другой гроб, перенесли в усыпальницу нового Преображенского собора. Над захоронением архиерея был поставлен мраморный памятник с 2 вырезанными надписями. Одна из них сообщала основные даты жизни и места служения М., другая представляла собой эпитафию: «Небес ли пожелать тебе, о иерарх почтенный? / Но праведной душе отверсты небеса. Иль жизни вечныя? — Но кроткий дух, Блаженный Сей жизнию награжден бывает завсегда. / Ты в жизни жил, для всех был бедных утешенье, / Прибежище сирот, родных своих отец; / Окончив жизнь сию, за благо в награжденье / Получишь в небесах безсмертия венец» (Там же. С. 222).

По отзыву современников, М. «чужд был всякой прихоти и изнеженности», отличался строгостью жизни, нелицеприятностью, был известен как благотворитель. Обладал громким и пронзительным голосом, по характеру был «живой, открытый и впечатлительный». Поступая по совести и внутреннему убеждению, М. порой резко расходился во мнениях и взглядах с окружающими. Так, с 23 марта по 15 сент. 1812 г. в Н. Новгороде пребывал М. М. Сперанский, находившийся в опале из-за подозрений в общении с имп. Наполеоном I. Горожане считали его изменником и призывали «повесить, казнить, даже сжечь на костре». Но М., давно знавший Сперанского, в числе немногих принимал его у себя «на дому» (*Полисадов.* 1895. С. 5–7). На портретах М. изображали, «вероятно, не без его согласия, с змием и голубем, как символами мудрости и незлобия». По словам свт. Гавриила (Городкова), «при всех трудах и попечениях о благе паствы своей, он лучшим временем своей жизни почитал то, которое проводил в свободных размышлениях о духовных предметах... имея ум способный все понимать, постигал самые возвышенные истины и разрешал самые трудные предметы» (*Макарий (Миролюбов).* 1857. С. 210).

Соч.: Слово о следах падения человеческаго, в уме и сердце нашем созерцаемых, в день Всех Скорбящих Радости Божия Матери, празднуемый в Московском Заиконоспаском мон-ре, говоренное... 1801 г., июля 15. М., 1802; Слово в неделю 2-ю Великого Поста, о пользе и необходимости поста, по чиноположению Греко-Рос. Церкви установленнаго, говорено... 1803 г. марта 1 дня. М., 1804; Слово в высокоторжественный день восшествия на Всерос. имп. престол ЕИВ, благочестивейшего вел. государя, Александра Первого, императора и самодержца Всероссийского, говоренное... 1807 г., 12 марта. М., 1807; Слово в день Владимирския Богородицы... 1807 г., 21 маия. [М.], 1807; Слово о патриотизме, в день тезо-

именитства ея величества, благочестивейшия государыни, имп. Марии Феодоровны, и благоверныя государыни вел. кнг. Марии Павловны: Говорено... 1807 г., июля 22 дня. М., 1807; Речь, говоренная в Св. Правительствующем Синоде... марта 26 дня 1808 г. СПб., 1808; Слово приветственное пастыря к пастве своей при первом целовании: Говорено в пензенском кафедр. соборе... 23 июня, 1808 г. М., 1808; Слово, говоренное в пензенском кафедр. Спасском соборе... 1811 г. июля 15 дня. СПб., 1812; Слово, говоренное в нижегородском кафедр. Спасо-Преображенском соборе... 1811 г. июля 24 дня. СПб., 1812.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), архим.* История Нижегородской иерархии, содержащая в себе сказание о нижегородских иерархах с 1672 до 1850 г. СПб., 1857. С. 200–222; *Б[еляев] В., свящ.* Инструкция о сказывании проповедей, данная Моисеем еп. Нижегородским и Арзамасским, 1813 г. 30 окт. // Нижегородские ЕВ. 1889. Ч. неофиц. № 13. С. 611–622; № 14. С. 635–644; *Полисадов Г. А.* Краткие биогр. сведения о преосв. Моисее, еп. Нижегородском, с присоединением наставлений его духовенству касательно того, что именно оно должно соблюдать при встрече Его имп. величества. Н. Новг., 1895; *Тихон (Затёкин), архим., Дёгтева О. В.* Святители земли Нижегородской. Н. Новг., 2003. С. 110–116.

Т. А. Богданова

МОИСЕ́Й (Богданов-Платонов-Антипов Матвей Михайлович) (1783, с. Богдановка Коломенского у. Московской губ.— 13.07.1834, Тифлис), архиеп. Карталинский и Кахетинский Грузинского Экзархата РПЦ, экзарх Грузии (12 марта 1832 — 13 июля 1834). Род. в семье дьячка Михаила Антипова, рано осиротел. Мать, не имея возможности прокормить семью, просила еп. Коломенского и Тульского *Афанасия (Иванова)* оставить причетническое место отца за малолетним Матвеем. Епископ побеседовал с мальчиком, велел ему учиться и предрек, что он станет архиереем. Матвей был определен на казенный кошт в Коломенскую ДС, где по месту рождения ему присвоили фамилию Богданов. Он проявил незаурядные способности и окончил семинарию в числе первых учеников. Поступил в Славяно-греко-латинскую академию, в 1801 г. перешел в класс поэзии Троицкой лаврской семинарии, был причислен к т. н. платоникам, т. е. находился на полном содержании ректора ДС митр. Московского *Платона (Левшина)* и являлся его непосредственным воспитанником. Как и все платоники, Матвей получил еще одну фамилию — Платонов (*Новиков, Барзилов.* 2000. С. 299–300).

В 1808 г. принял постриг с именем Моисей и окончил семинарию. Согласно предписанию Комиссии духовных училищ, в числе 7 лучших



Архим. Моисей (Богданов-Платонов-Антипов). Портрет. Сер. XIX в. (НКПИКЗ)

воспитанников семинарии продолжил образование в только что открытой СПбДА (1809), к-рую окончил в 1814 г. со степенью магистра 5-м по общему списку. Преподавал в СПбДА курс церковной словесности (1814–1817). Вместе с коллегами ректором СПбДА архим. *Филаретом (Дроздовым)*, преподавателем свящ. Г. П. *Павским* и ректором СПбДС архим. Поликарпом (Гайтанниковым) участвовал в работе Российского библейского об-ва по переводу с древнегреч. языка и изданию книг Свящ. Писания (1816–1818). М. выполнил перевод Евангелия от Луки. Четвероевангелие было издано в 1819 г. (Шестой отчет Российского библейского об-ва. СПб., 1819. С. 32). Позже под рук. М. в КДА осуществлялся перевод кн. Левит.

Киево-Могилянская академия в рамках реформы духовного образования (ввиду того, что уровень подготовки преподавателей не отвечал новым требованиям и что состав воспитанников оказался слабым) была временно преобразована в КДС. В июле 1817 г. ректором КДС стал М. 1 авг. он был возведен в сан архимандрита и стал настоятелем *Киево-Братского в честь Богоявления мужского монастыря*, в к-ром располагались здания КДС. Вместе с прибывшими с ним в Киев коллегами по СПбДА иером. свт. *Мелетием (Леонтовичем)* (получил должность инспектора) и прот. И. М. *Скворцовым* (преподаватель философии) занялся преобразованием КДС в соответствии с новым академическим уставом. Из 960 воспитанников академии М. оставил в КДС 273 чел., остальных направил в ДУ. М. лично занимался восстановительными работами строений ДС, пострадавших в результате пожара в мон-ре в 1811 г. После 1-го выпуска обновленной ДС (1819) возникла возможность сформировать 1-й набор в академию, КДА была возрождена (указ Синода от 26 авг. 1819 г.), открытие состоялось 28 сент. М. заложил нравственные и педагогические основы обучения: по его мнению, академия должна была готовить благочестивых и просвещенных служителей Церкви, важно было воспитать в студентах живое чувство Божественного Откровения и вместе с тем сделать общедоступными богословские истины; во главу учебного процесса было поставлено доскональное изучение Свящ. Писания, значительное внимание уделялось обучению древним языкам (латинскому, греческому, еврейскому), а также русскому. М. первым в КДА стал читать лекции на рус. языке, считая, что богословские понятия, преподаваемые на латыни, «не свободно действовали в умах во время обучения, а после учения с трудом переносимы были на русский язык для сообщения народу» (цит. по: *Новиков, Барзилов.* 2000. С. 305). За лекции, прочитанные в КДА, М. был удостоен степени д-ра богословия (1822). 31 дек. 1823 г. вышел указ о назначении его викарным епископом, 2 марта 1824 г. М. был хиротонисан во епископа Старорусского, викария Новгородской епархии, 28 нояб. 1827 г. переведен на Вологодскую и Великоустюжскую кафедру.

Из-за усиления раскола в Саратовской губ. имп. Николай I 20 окт. 1828 г. издал повеление об учреждении в Саратове самостоятельной церковной кафедры. Синод вынес постановление (завизировано императором 3 нояб. 1828) о выделении Саратовской и Царицынской епархии из состава Пензенской и Саратовской. Из 3 предложенных Синодом кандидатов имп. Николай I выбрал М., ставшего 1-м правящим архиереем восстановленной епархии (3 нояб. 1828 — 12 марта 1832). 19 нояб. М. получил из Синода указ о своем назначении, 22 дек. приехал в Саратов (*Новиков, Барзилов.* 2000. С. 306). В составе епархии находилось на тот момент 545 церквей, клир составляли более 2,5 тыс. священно-церковнослужителей, паства насчитывала более 1 млн человек. М.,

согласно указу Синода, сразу приступил к устройству органов епархиального управления — архиерейского дома и духовной консистории. Городское купечество арендовало находившийся близ Александро-Невского собора 2-этажный особняк, на верхнем этаже к-рого расположились покои М. и домовая Крестовая ц., на нижнем — помещения консистории. Открытие консистории состоялось 30 дек. 1828 г. Консистория состояла из 2 отделений — присутствия и канцелярии, ей были подведомственны 5 духовных правлений епархий, включавших благочинические округа. М. сам осуществлял руководство и надзор за деятельностью всех епархиальных органов управления и учреждений, лично просматривал документацию. В кон. февр. 1829 г. в ризницу Александро-Невского собора из Киево-Печерской лавры и киевского Софийского собора по договоренности М. и митр. Киевского *Евгения (Болховитинова)* были доставлены предметы для архиерейского служения: митры, панагии, саккосы, омофоры, рипиды, орлецы и т. д. К сер. апр. 1829 г. был полностью укомплектован штат архиерейского дома (56 служителей). В нач. 1830 г. архиерейский дом был устроен в постоянном здании, консистория переехала во флигель Межевой конторы.

М., по его словам, видел смысл своей архипастырской деятельности в служении ближним, помощи нуждающимся, он опекал вдов, сирот и престарелых. Одним из первых учреждений, открытых при его содействии, стало епархиальное Попечительство о бедных духовного звания (1829). Выделяемых церковными властями средств (1910 р. в год) было недостаточно, и М. призвал жителей и духовенство епархии начать сбор пожертвований в пользу бедных; эти деньги стали одним из главных источников попечительских средств. Также по личному ходатайству М. отдельным семьям неоднократно выделял средства Синод. М. провел обстоятельную ревизию церковных земель, чтобы обеспечить все причты земельными участками, как это предписывал закон. В 1830–1831 гг. в 48 губерниях России, в т. ч. и в Саратовской, свирепствовала эпидемия холеры. Усилиями М. никто из умерших (смертность доходила до 100 и более человек в сутки) не остался без церковного отпевания. Было устроено специальное кладбище вне города, в помощь отпевавшим священникам Ильинской ц. были выделены 2 иеромонаха и 3 священника. Также было распространено обращение М. к пастве «О беспрекословном исполнении повелений гражданского начальства, относящихся к пресечению болезни холеры» (Гос. архив Саратовской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 98. Л. 198). Доступное по форме, глубокое по содержанию и сильное по эмоциональному воздействию, воззвание дало результаты, к-рых не могли добиться гражданские власти, пытавшиеся убедить людей уничтожать все вещи умерших и болеющих. По окончании эпидемии М. сразу предпринял поездку по епархии (осень 1831) с целью оказать моральную поддержку духовенству и пастве.

Хлопотами М. была открыта Саратовская ДС, в к-рой получили возможность учиться жители Саратовской губ., до этого получавшие духовное образование в Пензенской, Тамбовской, Астраханской, Казанской, Воронежской и др. ДС, а также выпускники 3 действовавших в епархии ДУ. Наличие своей ДС позволяло епархии исправить ситуацию с уровнем образования среди священнослужителей, поскольку, согласно указу Синода от 9 дек. 1829 г., замещать священнические вакансии следовало кандидатами, окончившими полный семинарский курс, в то время как в Саратовской и Царицынской епархии (согласно клировым ведомостям за 1829 г.) из 730 священнослужителей лишь 140 имели полное семинарское образование, 243 не окончили курса ДС, 347 не поступали в ДС. М. пытался открыть семинарию еще в 1829 г., однако не успел решить вопрос, связанный с ее размещением. Позже для ДС и общежития для студентов недалеко от саратовского Свято-Троицкого собора у помещика М. А. Устинова были куплены 4 здания с 7 флигелями и подсобными помещениями. 5 авг. 1830 г. доклад Комиссии духовных училищ об открытии Саратовской ДС утвердил имп. Николай I. М. проявил волю и в условиях продолжавшейся эпидемии холеры, из-за к-рой в город не могли приехать ректор, преподаватели и ученики, приступил к организации ДС, чтобы не потерять еще один учебный год. 13 сент. 1830 г. Саратовская консистория издала указ об учреждении семинарии, 26 сент. было сформировано правление. 26 окт., когда в Саратов наконец приехали ректор и преподаватели, прошли торжества, посвященные открытию ДС, задуманные М. как важное событие в только что оправившемся от холеры городе (ГА Саратовской обл. Ф. 12. Оп. 1. Д. 4. Л. 62–63). В первый же учебный год был образован полный комплект 2-летних классов в 3 отделениях, набрано 289 учеников (дек. 1830). М. стремился организовать учебный процесс так же серьезно, как в КДА. Он посещал лекции, вникал в мелочи семинарской жизни, заботился о благосостоянии семинаристов. М. также занимался проблемой уездно-приходских уч-щ. По результатам проверки Саратовского ДУ в 1829 г. он отстранил от должности нек-рых преподавателей, велел исправить упущения, при его участии в Саратове были открыты 2 приходских уч-ща — Ильинское (1830) и Сретенское (1831) (*Воробьев.* 2002. С. 87; *Новиков, Барзилов.* 2000. С. 323–336; Саратовская православная духовная семинария. 2010. С. 8–10).

Особой заслугой М. стало восстановление в Саратове древнего Крестовоздвиженского мон-ря, долгое время остававшегося единственной жен. обителью в епархии. С предложением возродить мон-рь выступил предшественник М. еп. Пензенский и Саратовский *Ириней (Нестерович)*, отправивший в Синод представление. 4 марта 1829 г. М. получил указ Синода исследовать вопрос, «есть ли надобность» в возобновлении мон-ря (ГА Саратовской обл. Ф. 135. Оп. 1. Д. 7. Л. 140). Спустя полгода М. передал в Синод заключение, на к-рое 30 нояб. 1829 г. последовал указ об открытии обители с возведением ее во 2-й класс. Открытие состоялось 16 марта 1830 г. (*Новиков, Барзилов.* 2000. С. 340–343).

12 марта 1832 г. указом Синода М. был назначен членом Синода и экзархом Грузии с возведением в сан архиепископа Карталинского и Кахетинского, 4 мая отбыл в Тифлис. Католикос-патриарх всей Грузии сщмч. *Кирион III (II) (Садзаглишвили)* писал о М. как об опытном администраторе и хорошем начальнике, без ведома к-рого «не переписывалась в экзаршеской канцелярии ни одна ремарка». 30 авг. 1833 г. тщанием М. в Тифлисе было открыто По-

печительство о бедных духовного звания (*Е. К.* 1901. С. 22–23).

М. погребен в патриаршем кафедральном соборе *Тбилисский Сиони* у сев. алтарной двери. Участник похоронных мероприятий писал, что «во мнении паствы своей, начиная с первой правительственной особы и до последнего носильщика», М. стяжал «такие искренние слезы от подчиненных, не осыпая их излишними милостями... такую любовь у всего народа». По его свидетельству, с М. пришли проститься не только православные, но и католики, армяне и лютеране (цит. по: *Аскоченский.* 1863. С. 94; *Новиков, Барзилов.* 2000. С. 344–345).

Соч.: Речь, говоренная при открытии КДА сент. 28 дня 1819 г. той же академии ректором... проф. архим. Моисеем. СПб., 1820; Слово на случай заключения мира с Оттоманской Портой, говоренное в Саратовском кафедр. Александровском соборе 13 окт. 1829 г. СПб., 1829; Слово в день благодарственного Господу Богу молебствия, совершившегося по случаю прекращения холеры, говоренное в Саратовском кафедр. Александровском соборе 12 окт. 1830 г. СПб., 1831.

Арх.: ГА Саратовской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 98; Ф. 2. Оп. 1. Д. 1018, 1094; Ф. 12. Оп. 1. Д. 4, 32, 67, 69, 82, 116, 155; Ф. 135. Оп. 1. Д. 7; Ф. 407. Оп. 1. Д. 1840, 2914, 3612; Ф. 849. Оп. 1. Д. 164, 171, 179, 189, 195, 202, 204, 211.

Ист.: Копии с указа и верноподданнейшего доклада Свят. Синода о восстановлении Саратовского Крестовоздвиженского мон-ря // Саратовские ЕВ. 1896. № 20. С. 455–456; *Никанор (Бровкович), архиеп.* Минувшая жизнь. Од., 1913. Т. 1. С. 21–22.

Лит.: *Аскоченский В. И.* История КДА по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863; *Чистович И. А.* История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1899. С. 30–32; *Е. К. (Кирион III (II) (Садзаглишвили), католикос-патриарх.* Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX столетие. Тифлис, 1901; *Покровский В. М.* Материалы к истории Саратовской духовной семинарии // Тр. Саратовской УАК. Аткарск, 1902. Вып. 22. С. 1–58; *Родосский А.* Словарь студентов СПбДА. 1907. С. 29–33; *Ланчиков Б., прот.* История Саратовской епархии. Серг. П., 1999; *Новиков А. П., Барзилов С. И.* Преосвященный Моисей // *Они же.* Святители земли русской: Биогр. очерки саратовских архиереев. Саратов, 2000. С. 298–348; *Воробьев М., прот.* Православное краеведение: Очерки истории Саратовского края. М., 2002; Саратовская правосл. духовная семинария: История и современность. Саратов, 2010.

Н. Н. К.

МОИСЕ́Й [серб. Мојсије] (Вересич Максим; ок. 1835, с. Страгари близ г. Крагуевац, Сербия — 4.10.1896, Белград), еп. Неготинский (1880–1883). Род. в семье Иоанна и Станы. Окончив начальную школу, ушел в мон-рь Благовещения на горе Рудник, в котором принял монашество. Позже окончил Белградскую семинарию (богословию). Как диакон еп. Шабацкого *Михаила (Йовановича;* впоследствии митрополит Белградский), был направлен в Россию и в 1862 г. окончил КДА. После возвращения на родину стал писарем Белградской консистории, в 1866 г.— преподавателем Белградской богословии. В 1867–1868 гг. старейшина мон-ря *Драча,* потом возвращен в богословию и возведен в сан архимандрита. 14 сент. 1868 г. хиротонисан во епископа и поставлен на кафедру Шабацкой епархии (см. *Шабацко-Валевская епархия*). В 1874 г. почислен на покой. 10 июня 1880 г. на Архиерейском Соборе избран епископом Неготинским (Тимокским). 18 окт. 1881 г., после отстранения митр. Белградского Михаила (Йовановича) от кафедры, власти назначили М. администратором Белградской митрополии. Его назначение не приняли почти все иерархи Белградской митрополии, к-рые впосл. были отстранены властями от кафедр. Поэтому М. исполнял должность администратора, находясь в крайне сложном положении между серб. властями и бывш. иерархами Белградской митрополии во главе с митр. Михаилом. В марте 1883 г. М. отказался по распоряжению властей созвать церковный Собор для избрания нового Сербского митрополита. На созванном указом короля Соборе, на к-ром не было ни одного иерарха, в т. ч. и М., митрополитом Белградским был избран *Феодосий (Мраович).* М. проигнорировал приглашения митр. Феодосия принять участие в дальнейшей работе Собора. Поэтому 6 апр. 1883 г. он был снят с Неготинской кафедры и в звании гос. советника отправлен на пенсию. Написал соч. «Церковный вопрос в Сербии» (Црквено питање у Србије. Београд, 1895). Был похоронен в ц. св. ап. Марка в Белграде. Во время второй мировой войны его прах перезахоронили в крипте новой ц. св. ап. Марка.

Лит.: Споменица Тимочке епархије, 1834–1934 / Приред.: М. Цветинчанин. Сремски Карловци, 1934. С. 13–14; *Слијепчевић.* Историја. 1991. Књ. 2. С. 392–406, 422; Српски јерарси. 1996. С. 340; *Бакић А.* Вересић Мојсеј (Максим) // Српски биографски речник. Нови Сад, 2006. Књ. 2. С. 149–150.

Н. В. Радосавлевич

МОИСЕ́Й (Гумилевский Михаил; 1747, Владимир — 5(6?).10.1792, г. Ст. Крым), еп. Феодосийский и Мариупольский, викарий Екатеринославской епархии. Биография М. мало исследована. Служил причетником, вероятно, пономарем во Владимире, в 1770 г. поступил во Владимирскую ДС, в 1774 г.— в московскую Славяно-греко-латинскую академию, по окончании к-рой в 1777 г. был назначен учителем евр. и греч. языков, в 1778 г. переведен в класс поэзии. Будучи студентом, Гумилевский давал уроки Закона Божия кн. Ивану Михайловичу Долгорукому (*Долгорукий.* 1997. С. 67). К этому времени относятся его оды и «возблагодарения» архиеп. Псковскому и Рижскому *Иннокентию (Нечаеву)* (1775) и митр. Московскому и Коломенскому *Платону (Левшину)* (1777), кн. Г. А. Потёмкину (1775), а также «Надпись ее императорскому величеству Екатерине II... на рождение... вел. кн. Александра Павловича» (1778).

15 дек. 1779 г. в Москве Гумилевский принял постриг, 21 нояб. 1784 г. был возведен в сан игумена *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастыря.* Служил с 1781 г. проповедником и преподавателем риторики в академии, с дек. 1785 г.— преподавателем философии. В марте 1786 г. был назначен префектом академии и почти одновременно по благословению митр. Московского Платона (Левшина) — постоянным духовным цензором книг, печатавшихся в вольных типографиях.

Преподавательскую деятельность М. совмещал с лит. трудами, переводил на рус. язык произведения церковных авторов. По словам митр. *Евгения (Болховитинова),* «писал много на разные случаи латинских, греческих и российских стихотворений», но к нач. XXI в. известны 11 его стихотворений, из которых 4 написаны по-русски, остальные — на латинском языке (*Бегунов.* 1988. С. 234). М. стал известен новаторскими для XVIII в. переводами с древних и новых языков (см. подробнее: *Беликов.* 2009). Ему приписывался прозаический перевод «Одиссеи» Гомера («Одиссея, героическое творение Омира, с эллинско-греческого, прозою, в двух томах» (1788)). Опыт своей переводческой деятельности М. систематизировал в составленной им при участии преподавателя греческого языка Симеона Протасова «Еллино-греческой грамматике» (М., 1788). Пользовался особенным вниманием и благосклонностью митр. Московского Платона

и кн. Г. А. Потёмкина. По поручению князя М. переводил с франц. языка многотомную «Церковную историю» аббата К. *Флери,* начал готовить «Еллино-греческую грамматику», завершенную Протасовым (Наставления греч. языка. М., 1788).

В нач. 1788 (кон. 1787?) г. по просьбе кн. Потёмкина М. был назначен обер-иеромонахом флота и посвящен в сан архимандрита первоклассного Николаевского мон-ря Екатеринославской епархии (см. *Самарский Пустынный во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь*). Выбор Потёмкиным на должность начальника флотского духовенства высокообразованного и хорошо знакомого с греч. культурой священника не был случаен. В Черноморском флоте служило много греков, перешедших на сторону России в годы русско-тур. войны (1768–1774). По нек-рым сведениям, сам М. принимал непосредственное участие в боях. Известно его письмо митр. Платону от 4 янв. 1789 г. о взятии рус. войсками тур. крепости Очаков (Рассказ священника-очевидца о взятии Очакова // РС. 1887. Т. 56. С. 213–215).

5 июня 1791 г., вероятно в столице, М. был хиротонисан во епископа Феодосийского и Мариупольского, викария Екатеринославской епархии. Стал 2-м Феодосийским викарием после кончины еп. Дорофея (Возмуйлоса; † 10 сент. 1790). К этому вик-ству было причислено правосл. население Крыма и Приазовских степей, в большинстве своем — греки. Кафедральным собором стала ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (сохр.) в Феодосии, а архиерейский дом с 1790 г. располагался в бывш. путевом дворце имп. Екатерины II в Ст. Крыму — городе, «населенном исключительно фанатическими мусульманами». «Это обстоятельство,— по мнению историка Н. Н. Мурзакевича, биографа М.,— соединенное с лишением некоторых удобств жизни, имело печальный исход на впечатлительного» архиерея (*Мурзакевич.* 1883. С. 261). После кончины 5 окт. 1791 г. Потёмкина епископ сопровождал гроб с его телом в Николаев, где 20 нояб. отслужил заупокойную литургию; 23 нояб. того же года участвовал в его погребении в склепе Екатерининской ц. Херсона. Сразу же на М. усилилось давление и посыпались оскорбления со стороны недоброжелателей светлейшего князя.



Церковь Успения Пресв. Богородицы. Старый Крым. Фотография. Кон. XIX в.

Обстоятельства и причины смерти М. остаются невыясненными. Утром 6 окт. 1792 г. он был найден в своей спальне мертвым, с 3 ранами на шее. На полу был обнаружен складной нож. Прибывший губернатор Таврической обл. ген.-майор С. С. Жегулин «долго рассматривал... похолодевший труп» М., затем написал рапорт, в к-ром зафиксировал факт убийства епископа (*Лебедев.* 1910. С. 50). Имелись версии о его убийстве «домашними» или местными «разбойниками». Однако тайному советнику В. С. Попову, статс-секретарю имп. Екатерины II, Жегулин 14 окт. 1792 г. писал о том, что М. скончался «несчастным образом от своих собственных рук... Не руки его, ниже воля суть виновники сего несчастия, но закоснелые геморроидальные припадки, а от них уже апоплексических и меланхолических сих последних в самой высочайшей степени» (*Мурзакевич.* 1883. С. 262). Вскоре и еп. Нижегородский и Алатырский *Дамаскин (Семёнов-Руднев)* сообщил в письме своему другу еп. Коломенскому и Тульскому *Афанасию (Иванову)* о том, что М. «свела в могилу печаль и туга по Потёмкину» и, «впадши в невероятное безумие», он «сам наложил на себя руки». Митр. Платон писал еп. Афанасию: «Кончина страшная! Особливо, что уверены, аки бы от себя... Я читал губернаторский рапорт по исследовании, чем и кончено все, но он показался мне весьма неполным и сомнительным» (*Лебедев.* 1910. С. 50–51).

Архиерей был похоронен в г. Ст. Крым в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (сгорела в 1825, впосл. воссоздана). Известен как проповедник «нравственно-практической» школы митр. Платона (Левшина), стремился к ясности и строгости стиля; составил 2 краткие надгробные речи кн. Потёмкину (1792), «российскому Ахиллесу», «создателю флотов».

Первое «надгробие» — обширная эпитафия на кончину М.— было написано и опубликовано в 1794 г. стихотворцем и переводчиком В. Г. Рубаном (1742–1795). Затем на лат. языке появилась «Елегия на Моисея епископа, смертию насильственною убитого» (1795), к-рую приписывали иером. *Августину (Виноградскому).* На рус. язык ее перевел митр. Платон (Там же. С. 52–57).

Соч.: Ода на Всерадостнейшее рождение его императорского высочества благоверного государя и вел. кн. Александра Павловича. М., 1778; Разсуждение о вычищении, удобрении и обогащении российскаго языка. М., 1786; Речь е. и. в., говоренная преосв. Моисеем, вик. Екатеринославской епархии, еп. Феодосийским и Мариепольским в Петергофе, в придворной церкве, при отъезде его в оную епархию 1791, июня 28. М., 1791; В Бозе почившему светлейшему кн. Г. А. Потемкину-Таврическому, по сретении гроба из Ясс и перенесении в Херсон: В Николаеве, в церкви градской сего же имени, 21 нояб. 1791 г. М., 1792; В Бозе почившему светлейшему кн. Г. А. Потёмкину-Таврическому, при совершении последнего надгробного пения в Херсоне, в соборной церкви св. Екатерины, где и положен под спудом, 23 нояб. 1791 г. М., 1792.

Пер.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные преполезные беседы. М., 1782, 1851[2]. 2 ч.; *Хрисанфа, блаженнейшего патриарха Иерусалимского,* Беседы, токмо некие сысканные. М., 1784. 2 ч.; *Св. Дионисия Ареопагита* О небесной иерархии, или священноначалии. М., 1786; *Св. Дионисия Ареопагита* О церковном священноначалии. М., 1787.

Лит.: *[Рубан В. Г.]* Надгробие в Бозе ус[о]пшему Екатеринославской епархии викарию, преосв. Моисею Гумилевскому, еп. Феодосийскому и Мариупольскому, убиенному злодеями в Крыму 6 окт. 1792 г. и погребенному Таврической области в г. Феодосии того ж октября 9 дня. СПб., 1794; *[Августин (Виноградский), иером.]* Елегия на Моисея епископа смертию насильственною убитого. М., 1795; *Долгорукий И. М.* Соч. СПб., 1849. Т. 2. С. 485–539; *он же.* Капище моего сердца. М., 1997; *Смирнов С. К.* История Моск. славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 326, 336, 363–364; *Геннади.* Словарь писателей. Т. 1. С. 337; *Мурзакевич Н. Н.* Еп. Моисей Гумилевский, викарий Феодосийский и Мариупольский // ЗапООИД. 1883. Т. 13. С. 260–262; *Иконников В. С.* Ист. заметки // РС. 1888. Т. 58. С. 604–605; *Корсаков А., Языков Д.* Моисей Гумилевский // Там же. 1888. Т. 57. С. 799–800; *Сергеев А. Н.* Смерть Моисея (Гумилевского), еп. Феодосийского и Мариупольского // Там же. 1909. Т. 137. С. 213–217; *Лебедев А.* Архиерейское самоубийство // ИТУАК. 1910. № 44. С. 50–59; *Бегунов Ю. К.* Гумилевский // Словарь рус. писателей XVIII в. Л., 1988. Вып. 1. С. 234; *Евгений.* Словарь. 1995. С. 224–225; *Либуркин Д. Л.* Рус. новолатинская поэзия:

Мат-лы к истории, XVII — 1-я пол. XVIII в. М., 2000; *Егунов А. Н.* Гомер в рус. переводах XVIII–XIX вв. М., 2001. С. 59–60; *Беликов А. Е.* О Михаиле Гумилевском и его подражании Вергилию // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2004. № 13. С. 343–353; *он же.* Из истории новолатинской поэзии в России (2-я пол. XVIII в.): Еп. Моисей (Михаил Гумилевский) и его Opuscula Minora // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XIII: Мат-лы чт., посвящ. памяти проф. И. М. Тронского. СПб., 2009. С. 34–44; *он же.* К истории новолатинской поэзии в России (2-я пол. XVIII в.): Эпистола Михаила Гумилевского // Ломоносовский сб. М., 2011. С. 57–75; *Елисеева О. И.* Григорий Потёмкин. М., 2006². С. 602–608. (ЖЗЛ).

Д. Б. Кочетов

МОИСЕ́Й [серб. Mojсије] (Миокович; 23.08.1770, Йозефово (ныне в черте г. Нови-Кнежевац, Сербия) — 14.12.1823, Плашки близ г. Карловац (ныне в Хорватии)), еп. Горно-Карловацкий. Монашество принял в монастыре Раковац 1 июля 1785 г., 14 июля был рукоположен во диакона и направлен служащим в консисторию *Горно-Карловацкой епархии* в Плашки. В 1798 г. рукоположен во иерея и поставлен архимандритом монастыря Раковац. В 1801 г. был администратором епархии после отъезда в Вену еп. Стефана (Авакумовича) и до прибытия еп. *Петра (Йовановича Видака).* Архимандритом *Бездина во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря* поставлен 1 июня 1803 г. В янв. 1807 г. избран епископом Горно-Карловацким. Хиротония состоялась 16 июня в г. Сремски-Карловци, восшествие на кафедру — 1 сент. в Плашки.

Положение епархии, главой которой стал М., было весьма тяжелым. Австр. власти стремились ограничить влияние священства на народ и с этой целью ввели дополнительные сборы с приграничного населения. Было запрещено проведение больших празднеств, а священникам запрещено на них присутствовать. После поражения Габсбургской монархии, согласно Шёнбруннскому мирному соглашению 1809 г., земли, на которых располагалась епархия, отошли к Франции. Горно-Карловацкая епархия фактически вышла из-под юрисдикции *Карловацкой митрополии,* но М. остался ее главой. Епископ и священство епархии были вынуждены принести клятву верности франц. имп. Наполеону I. Франц. власти определили М. годовое жалованье в 3 тыс. дукатов и потребовали описать приходы и предложить меры, которые необходимо принять, чтобы улучшить положение священства и школ. М. предложил разделить приходы на 2 класса (более и менее тысячи верующих), в больших приходах поставить по 2 капеллана, в маленьких — по одному. Благодаря осуществлению этого плана (священнический сан в пограничной области защищал от мобилизации) численность священства возросла, нек-рые приходы были разделены. Впосл., после возвращения австр. власти и закрытия мн. новых приходов, часть священников осталась без приходов. В 1810 г. была открыта Богословская школа в Плашки, в к-рой помимо стандартных предметов изучали франц. язык. Этот язык выучил и сам М. Хотя считалось, что при франц. власти православное и католическое духовенство находилось в равном положении, часть серб. фондов и церковных ризниц была конфискована для нужд франц. армии.

В 1813 г. на землях епархии была восстановлена австр. власть, а Горно-Карловацкая епархия восстановила связи с Карловацкой митрополией. В 1820 г. униат. еп. Крижевецкий Константин Станич предложил неск. бедным священникам в с. Тржич объединиться в один приход, но отозвался только один. Подобные попытки навязывания унии часто происходили в Далмации при помощи униат. миссионеров из Львова, пользовавшихся поддержкой властей.

М. заботился о деятельности серб. школ, многие он содержал. На его средства в Венеции было напечатано 2-е издание «Катехизиса» прот. Стояна Шобота (Катихизис: Наука хришћанска. Сремски Карловци, 1772).

Лит.: *Ћирић М.* Карловачко владичанство. Карловац, 1893. Књ. 3. С. 248–334; Горња Крајина или Карловачко владичанство. Загреб, 1975. С. 169–171, 298–300; Српски јерарси. 1996. С. 339–340.

Н. В. Радосавлевич

МОИСЕ́Й (Петрович; 1677, Белград — 27.07.1730, там же), митр. Белградско-Карловацкий. Род. в семье Петара и Елисавки. Учился в греч. школе в Белграде. Во время Великого переселения сербов 1690 г. перешел на австр. земли. В г. Сентендре продолжил обучение при дворе патриарха Печского *Арсения III (Черноевича),* к-рый рукоположил его во диакона. Затем в мон-ре *Печская Патриархия* был пострижен в монашество с именем Моисей патриархом Печским *Каллиником I.* Во иерея был рукоположен на австр. территории митр. Бачским *Стефаном (Метохийцем).* Вернулся в Печскую Патриархию и получил чин протосинкелла. В 1709 г. патриархом Каллиником I в мон-ре Печская Патриархия был хиротонисан во епископа и поставлен митрополитом Дабро-Босанским (см. *Дабро-Босанская епархия*). В 1713 г. был выбран главой Белградской митрополии. После австро-турецкой войны 1716–1718 гг. и последовавшего присоединения к Габсбургской империи области Банат, Сев. Сербии с Белградом и части Боснии в 1718 г. М. в Вене просил присоединить их к *Карловацкой митрополии,* а его поставить главой объединенной митрополии или признать автономию Белградской митрополии. Т. к. венские власти не были заинтересованы в укреплении церковного единства сербов, в сент. 1718 г. было удовлетворено только 2-е его предложение. Автономию Белградской митрополии в 1721 г. признал и патриарх Печский *Моисей (Райович).* Несмотря на запрет властей участвовать представителям Белградской митрополий в Сербском народно-церковном соборе в 1722 г. в Петроварадински-Шанце (ныне Нови-Сад), М. на нем присутствовал и единогласно был избран коадъютором и «сопомощником» при больном митр. Карловацком *Викентии (Поповиче)* с правом наследования. Хотя венские власти препятствовали тому, чтобы «сербы составляли единое целое», и объявили коадъюторство М. недействительным, после смерти митр. Викентия (1725) на соборе 27 февр. 1726 г. было принято решение о включении Сербии и Баната в состав Карловацкой митрополии и об избрании М. митрополитом Карловацким. Имп. комиссар утвердил его только как Карловацкого митрополита, но сербские представители добились de facto объединения Белградской и Карловацкой митрополий в единую *Белградско-Карловацкую митрополию* благодаря тому, что М. стал администратором Белградской митрополии.

Во время управления М. была отменена часть привилегий, предоставленных в империи сербам, изменена процедура избрания митрополита (введено выдвижение 3 кандидатов), для ремонта старых и строительства новых храмов стали требоваться

разрешения властей, а священство было передано гражданскому суду и обложено теми же налогами, что и др. верующие. В 1724 г. был создан совет из 57 членов для поддержания храмов и монастырей, попечения о бедных, открытия и содержания школ, контроля за порядком совершения служб, внешним видом и поведением священников в общественных местах. С 1727 г. на приходах стали вести метрические книги. В 1728 г. были изданы «Правила для священства». При М. был устроен Архиепископский суд, началось строительство митрополичьей резиденции в Белграде. Все изданные им распоряжения были подтверждены на Народно-церковном соборе 1730 г. в Белграде. Как представитель православных подданных, М. защищал при габсбургском дворе их права и привилегии при помощи т. н. общенародных опекунов (туторов), должность которых была введена Народно-церковным собором в 1726 г.

М. поддерживал контакты с Россией, по его личной просьбе имп. Петр I прислал большое количество книг. При М. была введена в употребление церковнослав. редакция богослужебного языка вместо сербско-славянской. Усилению рус. влияния способствовало открытие школ, приглашение в них учителей из России и преподавание по рус. учебникам. Первым по приглашению М. в 1727 г. в Русско-славянской школе стал преподавать М. Суворов. М. направлял юношей на обучение в Россию, прежде всего в КДА.

Назначил своим преемником еп. Темишварского Николая (Димитриевича), но вместо него митрополитом Карловацким в 1731 г. стал *Викентий (Йованович)*. Был похоронен в Соборной церкви Белграда. После передачи Белграда Османской империи (по условиям Белградского мира 1739 г.) его прах перезахоронили в мон-ре *Крушедол*.

Лит.: Тестамент митр. Мојсеја Петровића // Беседа. 1868. Бр. 4. С. 31; Бр. 5. С. 39; Бр. 6. С. 46–47; Бр. 7. С. 55–56; *Руварац Д.* Мојсије Петровић, митр. Београдски, 1713–1730 // Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1898. Бр. 34, С. 81–200; *он же.* Писма М. Суворова руско-српског учитеља и митр. Мојсеја Петровића // Там же. 1910. Бр. 49. С. 74–95; *Алексијевић Д.* Прилози за историју српске цркве // Весник СЦ за 1909. Београд, 1909. С. 922–923; *Веселиновић Р. Л.* Срби под аустријском влашћу 1718–1739 // Историја српског народа. Београд, 1986. Књ. 4. Д. 1. С. 126–142; *Слијепчевић.* Историја. 1991. Књ. 1. С. 371–373, 381–383; Српски јерарси. 1996. С. 333–337; *Костяшов Ю. В.* Сербы в Австрийской монархии в XVIII в. Калининград, 1997; *Точанац И.* Прописи за свештенике и парохијане архиепископа и митрополита београдско-карловачког Мојсија Петровића // Историјски часопис. 2002. Бр. 48. С. 147–164; *она же.* Општенародни тутори // Мешовита грађа. Београд, 2007. Бр. 28. С. 7–20; *Ђорђевић М.* Историјски преглед Српске православне митрополије карловачке // *Косовац М.* Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. г. Загреб, 2012. С. 68, 72–75.

Н. В. Радосављевич

МОИСЕ́Й (Путник Василий; 25.03. 1728, Петроварадински-Шанац (ныне Нови-Сад) — 28.06.1790, Вена), митр. Карловацкий Сербской Православной Церкви. Род. в семье Алекса и Мили, принадлежавшей к древнему сербскому роду, получившему в 1621 г. венг. дворянство. Учился в г. Сремски-Карловци при патриархе *Арсении IV* († 1748) и митрополитах *Исаии (Антоновиче)* и *Павле (Ненадовиче)*. Считался одним из самых образованных сербов своего времени. Принял монашество в мон-ре Раковац 1 нояб. 1749 г. 11 апр. 1753 г. митр. Павел (Ненадович) назначил его протосинкеллом, в следующем году поставил архимандритом кафедральной ц. свт. Николая Чудотворца в Сремски-Карловци. Был митрополичьим экзархом в Арадской епархии в составе комиссии, боровшейся с распространением унии. Важное значение придавал образованию священства и народа, финансировал богословскую школу. Добился от магистрата Сремски-Карловци выделения участка возле Соборной церкви со зданием семинарии, строительного материала, денежной дотации в тысячу форинтов и выдачи кредита в Народном банке для строительства здания школы. Он хотел, чтобы в новой школе обучались ученики независимо от их вероисповедания, но при этом часть здания была отведена только для правосл. учеников, однако власти назначили в школу немецкоязычных учителей, а серб. учитель П. Полянац был вынужден уйти.



Моисей (Путник), митр. Карловацкий. Портрет. 1782 г. Худож. Й. Д. Донат

В 1757 г. был избран епископом Бачским (см. ст. *Бачская епархия*) после смерти еп. *Виссариона (Павловича)*. В 1774 г. попросил перевести его на *Темишварскую епархию*, т. к. ее глава *Викентий (Йованович Видак)* стал Карловацким митрополитом. После смерти митр. Викентия (1780) был администратором Карловацкой митрополии, а 21 июня 1781 г. избран ее главой. В ежегодных посланиях к верующим в честь Рождества Христова и Пасхи М. подробно рассказывал об истории христианства и наставлял в добродетелях. В период его управления, 13 окт. 1781 г., имп. *Иосиф II* издал Патент о веротерпимости, который предоставил православным право частной религ. практики и свободного совершения богослужений. Впрочем, это не способствовало улучшению положения правосл. сербов в империи, тогда же были закрыты мн. мон-ри. М. был сторонником просвещения, интересовался искусством и науками, был имп. тайным советником, получил степень командора ордена св. Стефана. Сохранился ряд его портретов, в т. ч. выполненный худож. Й. Д. Донатом, вероятно, для митрополичьего двора в Сремски-Карловци, и работы Якова Орфелина и Стефана Гавриловича. Уникальный для этого времени портрет М., выполненный пером, находится в рукописной кн. «Приветствие Моисею Путнику» Захарии Орфелина (Поздрав Мојсеју Путнику. 1757), к-рая включает иллюстрированную похвальную песнь и эскиз церемонии возведения М. на трон Бачского епископа. В 1784 г. М. участвовал в поставлении митр. Цетинского *Петра I (Негоша)*. Оставил богатую б-ку, большинство томов которой составляют рус. издания. Похоронен в Успенской ц. в Сентендре (Венгрия).

Арх.: Сремски Карловци. Архив САНУ. Фонд Б. 1782–2: Док-та Мојсеја Путника. 169 (1781. г.): Збирка повеља и диплома; 183 (1786. г.): Збирка повеља и диплома; 194 (1786. г.): Збирка повеља и диплома; 195 (1786. г.): Збирка повеља и диплома; 241;

Фонд Б. 1784–16, 1784–18, 1786–6, 1786–14; МСПЦ. Оставина Р. Грујића. Музејски предмети. 21.

Лит.: *Руварац Д.* Прилози за историју архиепископа и епископа у митрополији Карловачкој // ЛетМС. 1899. Год. 68. Књ. 198. С. 98–122; *Петровић К.* О Карловачкој пијаци и Нормалној школи // ГлИДНС. 1939. Књ. 12. Св. 3/4. С. 3–11; *Михајловић Р.* Захарија Орфелин. Поздрав Мојсеју Путнику: Тематика лавиринта I // ЗЛУ. 1979. Књ. 15. С. 179–206; То же: Тематика лавиринта II // Там же. 1980. Књ. 16. С. 145–158; *она же.* Захарија Орфелин: Поздрав Мојсеју Путнику. Портрет Мојсеја Путника // Там же. 1982. Књ. 18. С. 71–101; Српски јерарси. 1996. С. 338–339; *Todorović J.* An Orthodox Festival Book in the Habsburg Empire: Zaharija Orfelin's «Festive Greeting» to Mojsej Putnik. Aldershot, 2006. P. 30–33; *она же (Тодоровић Ј.).* Ентитет у сенци: Мапирање моћи и државни спектакл у Карловачкој митрополији. Нови Сад, 2010. С. 23–104; *Васић К.* Портрети српских архијереја у Карловачкој митрополији (1690–1790). Нови Сад, 2013; *Нинковић Н.* Пастирске посланице карловачких митрополита од 1749. до 1790. г. као пример беседе код Срба // Антика и савремени свет: Научници, истраживачи и тумачи. Београд, 2013. С. 297–308; *он же.* Администрирање Карловачком митрополијом еп. Мојсија Путника // Истраживања. Нови Сад, 2014. Књ. 25. С. 187–201; *Нинковић Н., Гавриловић В.* Писма архим. Мојсија Путника из Арадске епархије 1754. г. // Мешовита грађа (Miscellanea). Београд, 2014. Књ. 35. С. 33–50; *Пузовић Љ.* Синђелија владике Мојсија Путника издата панчевачком протопрезв. Андреју Арсенијевићу // АрхПр. 2014. Књ. 36. С. 147–163.

Т. Йованович

МОИСЕ́Й БАР КЕ́ФА [в западносирийском произношении Муше бар Кифо; сир. ܡܘܫܐ ܒܪ ܟܐܦܐ] (ок. 813 или (более вероятно) 833, Балад (ныне Эски-Мосул, Ирак) — 12.02. 903, мон-рь Мар-Саргис (?)), епископ *Сирийской яковитской Церкви*, богослов и писатель. О М. б. К. известно из 2 жизнеописаний (первое, BHO, N 779, сохр. в 2 редакциях — краткой X в. и более пространной XII в., изд. с нем. пер.: *Reller.* 1994. S. 24–26, 362–364; второе, BHO, N 780, изд.: *Sachau E.* Verzeichniss der syrischen Handschriften. B., 1899. S. 685–686. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin; 23), нем. пер.: *Reller.* 1994. S. 24–26), а также из упоминаний о нем в анонимной сирийской хронике, доведенной до 1234 г. (Chronicon ad A. C. 1234 pertinens / Trad. A. Abouna. Louvain, 1974. Vol. 2. P. 207. (CSCO; 354. Syr.; 154)) и в «Церковной истории» *Григория* бар Эвройо (*Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. T. 1. Col. 393–396; T. 3. Col. 215–218). М. б. К. обучался в расположенном неподалеку от *Мосула* мон-ре Мар-Саргис (св. Сергия), где в возрасте 20 лет принял монашество и впосл. с именем Севир был избран епископом городов Бет-Раман и Бет-Кийонайе (южнее Мосула). Источники упоминают его также как епископа Мосула, однако под этим, вероятно, подразумевается окормление им в течение 10 лет проживавших в Мосуле уроженцев Тагрита (ныне Тикрит, Ирак) — на этот факт есть указания в его жизнеописаниях, к тому же имя М. б. К. отсутствует в сохранившихся списках западносирийских епископов Мосула. Известно, что М. б. К. скончался в возрасте ок. 90 (согласно некоторым рукописям — 70) лет, на основании чего вычисляется примерная дата его рождения. Погребен в монастыре Мар-Саргис. В средние века, возможно, почитался в Сирийской яковитской Церкви как святой.

М. б. К. приписывается большое количество сочинений: экзегетические (почти на все книги ВЗ и НЗ), философско-богословские и литургические, а также проповеди, комментарий к трудам свт. *Григория Богослова,* церковная история, книга против ересей, комментарии к логическим сочинениям Аристотеля и к произведениям др. античных авторов. Сохранились: из экзегетических — «О рае», толкования на Шестоднев, на псалмы (лишь вводная часть), на Евангелия от Матфея, Луки и Иоанна, на Послания ап. Павла, на кн. Деяния св. апостолов (фрагменты); из философско-богословских — «О душе», «О воскресении тел», «О сотворении ангелов», «Об ангельской иерархии», «О свободной воле и предопределении»; из литургических — трактаты о крещении, о Евхаристии, об освящении мира, о рукоположении во епископа, священника и диакона, о пострижении в монахи, об освящении храма, об отпевании умерших, о небесном и земном священстве (в маронитской традиции приписывается *Иоанну Марону*); из проповедей — «Книга гомилий», состоящая из 38 трактатов, посвященных преимущественно основным церковным праздникам, «Книга объяснений (букв.— причин) праздников», включающая введение и 19 трактатов (по-видимому, основана на более раннем восточносирийском (несторианском) сборнике с таким же названием), а также «Увещевание к сынам святой православной Церкви». М. б. К. приписывается авторство 2 литургий (*Ignatius Aphram I Barsoum.* 2003. P. 403), однако их принадлежность ему вызывает сомнения у исследователей (*Baumstark.* Geschichte. S. 282; лат. перевод одной из них: *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. Fr./M., 1847². T. 2. P. 390–398). Под именем М. б. К. имели хождение нек-рые сочинения его старшего современника митр. *Иоанна* Дарского († 860); ввиду недостаточной изученности наследия обоих авторов проблема различения их трудов остается не до конца разрешенной. Мн. сочинения М. б. К. сохранились также в араб. переводе.

М. б. К. является 1-м значительным западносир. автором, использовавшим схоластический метод. В его экзегетических трудах встречаются все характерные для этого метода структурные элементы: вопросы, ответы, вымышленные сомнения и возражения, а также примеры и доводы в виде изречений авторитетных авторов. Сочинения М. б. К. тяготеют к жанру суммы, получившему наиболее полное развитие в средневек. лат. *схоластике,* а в сир. традиции — у Григория бар Эвройо. Материал для своих энциклопедических трудов М. б. К. заимствовал из очень широкого круга греческих и сирийских источников.

Творчеству М. б. К. можно найти параллели в предшествующей и современной ему греческой и арабской лит-ре. Так, 1-я (вводная) книга толкования на Шестоднев М. б. К. представляет собой философско-богословский трактат, в котором обсуждаются познание истины, существование и свойства Бога (единственность, вечность, неограниченность, непостижимость, неизменность и триипостасность), тварный мир и пророчество. В близком ключе многие из этих тем обсуждает уже прп. *Иоанн Дамаскин* († до 754) в «Точном изложении православной веры». Однако непосредственным интеллектуальным контекстом для творчества М. б. К. было развивающееся ислам. богословие, а именно современный ему *калам.* Хотя сочинения *мутазилитов* IX в. в основном не сохранились, об их содержании можно судить, напр., по «Книге единобожия» Абу Мансура аль-Матуриди (ум. в 944), который обсуждает те же темы, но в несколько другой последовательности (познание, мир, Бог, пророчество). С одной стороны, существует мнение

(*Rudolph.* 1994. S. 305) о том, что М. б. К. пересказывает некий современный ему мутазилитский трактат о единобожии, внося при этом необходимые изменения (напр., в разделе о пророчестве говорит о Моисее вместо Мухаммада). С другой стороны, та же последовательность, что и у аль-Матуриди, отражена в арабских трактатах иудейских мыслителей: в «Двадцати главах» Давида ибн Марвана аль-Мукаммаса (IX в.) и в «Книге верований и мнений» Саадии Гаона (ум. в 942). Первый из них учился у западносирийского богослова диак. *Нонна Нисибинского,* поэтому возможно, что он стал посредником в распространении этой композиционной модели из христианской в др. монотеистические традиции. Данный трактат М. б. К. оказался востребован в сир. лит-ре, приводимые в нем доводы в пользу существования Бога, Его единственности и прочие воспроизводят, часто дословно, такие авторы, как *Дионисий бар Салиби* и *Иаков бар Шакко.* В области экзегезы имеются параллели между библейскими толкованиями М. б. К. и комментарием на Коран его мусульм. современника ат-Табари (*Schlimme.* 1977. S. 30–31).

Совр. исследователи нередко считают сочинения М. б. К. лишенными оригинальности компиляциями, а изучение его наследия сводят преимущественно к выяснению использованных им источников. Однако такая оценка представляется поспешной ввиду особого места, которое личность и сочинения М. б. К. занимают в западносир. традиции, а также его влияния на последующих авторов. Обширное лит. творчество М. б. К. является важнейшим связующим звеном между более ранним западносир. богословием (*Иаков Саругский, Филоксен* Маббугский, *Иаков Эдесский*) и т. н. сир. ренессансом XII–XIII вв. (Дионисий бар Салиби, Григорий бар Эвройо).

Сочинение М. б. К. «О рае» было переведено на лат. язык Андреасом Мазиусом, одним из первых европ. сирологов, и опубликовано в Антверпене в 1569 г. Впоследствии перевод неоднократно переиздавался, в т. ч. в «Патрологии» Ж. П. Миня (PG. 111. Col. 481–608). Возможно, Дж. Мильтон был знаком с этим переводом и использовал некоторые из представленных там толкований в «Потерянном рае» (*McColey.* 1941).

Соч.: [Толкование на Шестоднев:] *Bakoš J.* Die Zoologie aus dem Hexaëmeron des Mōšē bar Kēp(h)ā // Archiv Orientální. Praha, 1930. Vol. 2. N 2. P. 327–361; N 3. P. 460–491; *Rickards R. R.* The Hexaemeron of Moses Bar Kepha: A Critical Analysis and Translation of the Second Memra: Diss. Melbourne, 1974; *Schlimme L.* Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha: Einleit., Übers. und Untersuchungen. Wiesbaden, 1977; [О рае:] *Masius A.* De Paradiso commentarius, scriptus ante anno prope septingentos à Mose Bar-Cepha Syro, episcopo in Beth-Raman, & Beth-Ceno, ac curatorum rerum facrarum in Mozal, hoc est Seleucia Parthorum. Antverpiae, 1569; *Mozes bar Képha.* Paradicsom-kommentár / Ed. A. Köver e. a. Bdpst, 2001; [Толкование на Пс:] *Diettrich G. E. S.* Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Salah. Giessen, 1901; *Vosté J.-M.* L'introduction de Moše bar Kepa aux Psaumes de David // RB. 1929. T. 38. P. 214–228; [Толкование на Лк:] *Saadi, Abdul-Massih.* Moshe bar Kepha's Commentary on Luke: A Ninth Century Apology: Diss. Chicago, 1999; [Толкование на Ин:] *Schlimme L.* Der Johanneskommentar des Moses bar Kepha. Wiesbaden, 1978–1981. 4 Bde; [Толкование на Рим:] *Reller J.* Mose bar Kepha und seine Paulinenauslegung, nebst Edition und Übersetzung des Kommentars zum Römerbrief. Wiesbaden, 1994; [О душе:] *Braun O.* Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele. Freiburg i. Br., 1891; *Gismondi E.* Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata. Beirut, 1900². P. 68–72 [2-я пар.]; [О крещении:] *Aytoun R. A.* The Mysteries of Baptism by Moses bar Kepha Compared with the Odes of Solomon // The Expositor. Ser. 8. L., 1911. Vol. 2. P. 338–358; *Haggenmüller L.* Die Tauferklärung des Moses bar Kepha: Diss. W., 1943; *Haggenmüller O.* Heilige Gottesgeburt: Ein Altsyrischer Traktat über die Taufe. Beurong, 1947. (Wort der Wahrheit; 1); *Varghese B.* Moses bar Kepha: Commentary on Baptism // The Harp. Kerala, 2009. Vol. 24. P. 55–82; [О Евхаристии:] *Connolly R. H., Codrington H. W., ed.* Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arab Tribes, and Moses Bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled The Book of Life. L.; Oxf., 1913; [Об освящении мира:] *Strothmann W.* Moses Bar Kepha: Myron-Weihe. Wiesbaden, 1973; *Varghese B.* Moses Bar Kepha: Commentary on Myron. Piscataway (N. J.), 2014; [О пострижении в монахи:] *Vosté J.-M.* Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Occidentalium id est Antiochiae: Versio Latina. Pars 3. Vat., 1942. P. 333–342; *Aydin E.* Comparing the Syriac Order of Monastic Profession (ṭeksā d-sūfārā d-dayrāyē) with the Order of Baptism (ṭeksā da-'mādā) both in External Structure and in Theological Themes: Diss. Princeton, 2011. P. 313–331; [О небесном и земном священстве:] *Breydy M.* La doctrine syro-antiochienne sur le Sacerdoce dans sa version Maronite. Jounieh, 1977; [Книга гомилий:] *Nurse F. E.* A Homily by Moses bar Cepha // AJSL. 1910. Vol. 26. N 2. P. 81–95; *Nau F.* L'homélie de Moyse bar Cépha sur les confesseurs du vendredi // ROC. Ser. 2. 1914. Vol. 9(19). N 2. P. 192–195; *idem.* Sur la fête de la croix: Analyse d'une homélie de Moyse bar Cépha et du ms. grec 1586 de Paris // Ibid. N 3. P. 225–246; *Coakley J. F.* The Homilies of Moše bar Kepha on the Early Chapters of the Gospels: Diss. Camb., 1977; *Aydin E.* Comparing the Syriac Order. Princeton, 2011. P. 332–353.

Лит.: *Assemani.* BO. T. 2. P. 127–131; *Paŭm.* Очерк. С. 146–148; *Baumstark.* Geschichte. S. 281–282; *Vries W., de.* Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten. R., 1940. (OCA; 125); *McColley G.* Milton and Moses Bar-Cepha // Studies in Philology. Chapel Hill, 1941. Vol. 38. N 2. P. 246–251; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 229–232; *Vööbus A.* Discovery of the Exegetical Works of Mōšē bar Kēphā: The Unearthing of Very Important Sources for the Exegesis and History of the New Testament Text in the Version of the Vetus Syra. Stockh., 1973; *Graffin F.* Moïse bar Képha // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 1471–1473; *Coakley J. F.* The Explanations of the Feasts of Moše bar Kepha // IV Symposium Syriacum, 1984. R., 1987. P. 403–410. (OCA; 229); *idem.* Mushe Bar Kepha and a Lost Treatise of Henana on Palm Sunday // Le Muséon. Louvain, 2007. Vol. 120. N 3/4. P. 301–325; *Griffith S. H.* Free Will in Christian Kalâm: Moshe bar Kepha Against the Teachings of the Muslims // Ibid. 1987. Vol. 100. P. 143–159; *Rudolph U.* Christliche Bibelexegese und mu'tazilitische Theologie: Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. Chr.) // Oriens. Leiden, 1994. Bd. 34. S. 299–313; *Reller J.* Iwannis von Dara, Mose bar Kepha und Bar Hebräus über die Seele, traditionsgeschichtlich untersucht // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Prof. H. J. W. Drijvers / Ed. G. J. Reinink, A. C. Klugkist. Louvain, 1999. P. 253–268. (OLA; 89); *idem.* Zur Deutung des Heilswerkes Christi in der syrischsprachigen Paulinenauslegung von Johannes Chrysostomos über Mose bar Kepha bis Dionysius bar Salibi // Trinitäts- und Christusdogma: Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche: FS f. J. Martikainen / Hrsg. J. Reller, M. Tamcke. Münster, 2001. S. 67–90; *Heinz A.* Die Eucharstiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerkläre: Die Liturgiekommentare von Georg dem Araberbischof († 724), Mose bar Kepha († 903), Dionysius bar Salibi († 1171). Trier, 2000; *idem.* Die Gottesanrede im Vaterunser: Patristisches Traditionsgut im Liturgiekommentar von Mose bar Kepha († 903) // Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen: 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg) / Ed. M. Tamcke. Münster, 2002. P. 381–397; *Saadi, Abdul-Massih.* Moshe Bar Kepha and the Christian Communities: The Search for Nonpartisan (Ecumenical) Theological Understanding // The Harp. 2002. Vol. 15. P. 161–173; *idem.* Ninth Century Syriac Exegete and Apologist: Moshe Bar Kepha's Commentary on Luke // Hugoye. Piscataway, 2017. Vol. 20. N 1. P. 231–256; *Ignatius Aphram I Barsoum, patr.* The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences / Transl. M. Moosa. Piscataway, 2003². P. 398–404; *Thekeparampil J.* Introduction to the Book of Psalms by Moses Bar Kepha // Bringing Light to the World: Syriac Tradition Re-visited / Ed. Sh. Cherian. Tiruvalla, 2008. P. 41–49; *Teule H. G. B.* Moses bar Kephā // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas e. a. Leiden; Boston, 2010. Vol. 2. P. 98–101; *Moss Y.* Scholasticism, Exegesis, and the Historicization of Mosaic Authorship in Moses Bar Kepha's «On Paradise» // HarvTR. 2011. Vol. 104. N 3. P. 325–348; *idem.* Fish Eats Lion Eats Man: Saadia Gaon, Syriac Christianity, and the Resurrection of the Dead // JQR. 2016. Vol. 106. N 4. P. 494–520; *Ruani F.* Sur les traces syriaques des manichéens: Les réfutations de Moïse bar Kepha (IX^{e} s.) et de Jacques bar Šakko (XIII^{e} s.) // Gnose et manichéisme: Entre

les oasis d'Égypte et la Route de la Soie / Éd. A. Van den Kerchove e. a. Turnhout, 2017. P. 299–332.

М. Ю. Толстолуженко

МОИСЕ́Й И АММО́НИЙ [лат. Moseus et Ammonius], мученики Понтийские (пам. зап. 18 янв.). Мученичество святых не сохранилось. В Иеронимовом Мартирологе под 18 янв. содержится запись: «В городе Понт в Асии Моисея, Аммония» (In Ponto civitate Assiae Mosei Ammoni). В Мартирологе Лионского анонима, созданном не позднее 806 г. на основе Иеронимова Мартиролога и Мартиролога Беды, под 18 янв. содержится более полная заметка о М. и об А., в к-рой говорится о том, что мученики были воинами и пострадали в Понте (Чёрное м.): их приговорили к работе на рудниках, а затем предали огню. Под этим же числом память М. и А. с кратким сказанием о них перешла в более поздние зап. «исторические» Мартирологи IX в.: Флора Лионского, Адона, архиеп. Вьеннского, Узуарда и др. Петр Наталис в «Перечне святых» (XIV в.) внес нек-рые изменения в сказание о М. и об А. и отметил, что святые пострадали на острове в Понте, за твердое исповедание Христа они были лишены воинского звания и отправлены на рудники, затем подвергнуты многочисленным пыткам и преданы огню (*Petr. Natal.* CatSS. II 97). В Мартирологе, составленном П. Галезини (1578), указано, что мученики пострадали за веру при имп. *Деции* (249–251). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес под 18 янв. память М. и А. в Римский Мартиролог с той же заметкой, но без датировки их кончины. В совр. редакции Римского Мартиролога память М. и А. под 18 янв. не обозначена.

По мнению И. *Делеэ*, заметка в Иеронимовом Мартирологе под 18 янв. нуждается в корректировке: болландист предложил исправить топографическое указание «In Ponto» на «In Portu» и добавить к нему пропущенное имя мч. Астерия, пострадавшего в Остии — гавани (portus) Рима (об Астерии см. ст. *Марин (Марий), Марфа, Авдифакс и Аввакум*). Перед «Моисеем, Аммонием» следует добавить уточнение «В Александрии» и т. о. причислить М. и А. к Александрийским мученикам, память которых отмечена под 14 февр. в Иеронимовом и др. зап. Мартирологах (MartHieron. Comment. P. 46).

Ист.: *Galesini P.* Martyrologium sanctae romanae ecclesiae. Venetia, 1578. P. 10v – 11; MartHieron. P. 45; ActaSS. Ian. T. 2. P. 188; MartUsuard. 1965. P. 163; MartRom. P. 26; *Ado V.* Le martyrologe: Ses deux familles, ses trois recentions: Texte et comment. P., 1984. P. 63.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 1. С. 642; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 211, 415, 481; *Delehaye H.* Les martyrs d' Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 48–50; *Sauget J.-M.* Mosè e Ammonio // BiblSS. Vol. 9. Col. 654–655.

МОИСЕ́Й И СА́РА [араб. موسى وسارة] († нач. III в.), мученики Александрийские (пам. копт. 26 месоре (19 авг.)). Информация о святых сохранилась в копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.), откуда она перешла и в эфиопский Синаксарь. Брат и сестра М. и С. жили в Александрии, были христианами. После смерти родителей М. решил посвятить свою жизнь служению Богу и стать монахом. Он пытался убедить сестру выйти замуж, однако она отказалась, имея намерение также удалиться в монастырь. После принятия общего решения о монашеском постриге М. и С., раздав имущество бедным, отправились каждый в свою обитель. Где находился монастырь, в котором подвизался М., не сообщается, а С. стала жить в жен. обители, находившейся у стен Александрии. В трудах и молитвах они провели 10 лет, прежде чем вновь увидели друг друга.

При имп. Септимии Севере (193–211) началось гонение на христиан (с 202). В то время епископскую кафедру Александрии занимал св. *Димитрий* (189–10 окт. 231; пам. копт. 9/10 окт. и 8 марта). М., узнав о гонениях, воспылал благочестивым желанием пострадать за веру во Христа и написал сестре, приглашая ее присоединиться к нему. С., получив благословение игумении, отправилась на встречу с братом. Они вместе пришли в Александрию и заявили о своей вере. Брата и сестру приговорили к усечению мечом и обезглавили.

О жестокости гонений в Александрии этого периода рассказывается в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. IV). Однако в синаксарном сказании о М. и С. имеется явный анахронизм относительно их монашества, т. к. само монашество возникло в Египте только в нач. IV в. Это обстоятельство заставляет подвергать сомнению историческую достоверность сказания.

Ист.: SynAlex. Vol. 5. P. 752–753; Le Synaxaire éthiopien: Mois de Nahasê et de Pâguemên / Éd. I. Guidi. P., 1911. P. 396–398. (PO; T. 9. Fasc. 4).

Лит.: *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 7–9; *Sauget J.-M.* Mosè e Sārah // BiblSS. Vol. 9. Col. 657–658.

Е. М. Беленькая

МОИСЕ́Й ЛЕО́НСКИЙ (ок. 1240, Кастилия и Леон — 1305, Аревало, там же), каббалист (см. *Каббала*), один из авторов корпуса кн. *Зохар*. О его учителях и ранних сочинениях сведений нет. М. Л. интересовался философией и различными религиями, по его просьбе в 1264 г. была сделана копия трактата *Маймонида* «Наставник колеблющихся». Позднее он сблизился с каббалистами (особенно с Иосифом Гикатиллой из Жероны) и увлекся их учением. К кон. 70-х гг. XIII в. М. Л. написал несколько каббалистических сочинений в псевдоэпиграфической форме. В окончательном виде эти сочинения (закончены до 1286) образуют «Мистический мидраш» (Мидраш ха-не'элам), являющийся ядром кн. Зохар, к к-рому позднейшими каббалистами были сделаны дополнения. Бо́льшая часть «Мистического мидраша» написана на арам. языке, однако М. Л. писал также псевдоэпиграфы и на иврите. Многие из них были посвящены вопросам этическим и эсхатологии. Соч. «Завещание рабби Элиезера Великого» («Цаввaат рабби Элиезер ха-Гадол»; известно также как «Пути жизни» («Орхот хаим»)) свидетельствует о колебаниях М. Л. в выборе учителя (*танная*), от имени к-рого должна была излагаться доктрина Каббалы Элиезера бен Гирканы или Шимона бар Йохая. Работая над кн. Зохар, М. Л. неск. лет жил в Гвадалахаре, где обнародовал первые ее части. После 1292 г. он много странствовал, а затем поселился в Авиле; он занимался копированием и распространением кн. Зохар. В 1305 г. М. Л. встретил в Вальядолиде молодого каббалиста Ицхака бен Шмуэля из Акко и пригласил его к себе в Авилу, чтобы показать оригинал кн. Зохар, однако в пути М. Л. заболел и в Аревало умер. Вдова М. Л. отрицала наличие у мужа древнего манускрипта с текстом кн. Зохар. У рабби Ицхака возникли 2 предположения: книга действительно была найдена в пещере в Палестине, а затем попала в руки М. Л. и была им отредактирована; книга была написана М. Л. под псевдонимом.

Впосл. рабби Ицхак выяснил, что еще при жизни М. Л. многие пытались увидеть подлинник кн. Зохар и определить ее точное авторство, но никому этого сделать не удалось. Вопрос о происхождении кн. Зохар и ее авторстве продолжает обсуждаться учеными на протяжении уже неск. столетий.

Крупнейший исследователь евр. мистики XX в. Г. Шолем отверг широко бытовавшее мнение, согласно к-рому кн. Зохар представляет собой средневек. компиляцию произведений более раннего периода. По его мнению, М. Л. за весьма короткий срок (основная часть кн. Зохар была создана в 1280–1286) написал бóльшую часть произведения.

Современный израильский ученый И. Либес полагает, что существовала группа авторов, неск. десятилетий работавших над этой книгой,— М. Л. (основной автор), рабби Тодрос Абулафия, рабби Иосиф Гикатилла и др. Каждый из них привносил нечто свое в текст кн. Зохар, который затем подвергался общей редактуре.

Среди частично или полностью сохранившихся сочинений М. Л. (которых было, по-видимому, 24) — «Лилия свидетельства» (Шушан-'эдут, 1286) и «Книга граната» (Сефер ха-риммон, 1287), содержащие каббалистическую интерпретацию смысла заповедей (мицвот) и основанные на гомилетике кн. Зохар; «Рассеянный свет», (Ор заруа, 1288–1289) о сотворении мира; «Мудрая душа» (Ха-нефеш ха-хахама, 1290); 2 комментария к учению о 10 сфирот — один без заглавия, другой под названием «Тайна десяти сфирот, покоящихся ни на чем» (Сод эсер сфирот блима); каббалистический трактат «Священный сикль» (Шекель ха-кодеш, 1292); «Скиния откровения» (Мишкан ха-'эдут) — о посмертной судьбе души; комментарий к молитвам «Серебряные украшения» (Маскийот кесеф, после 1293) и др.

МОИСЕ́Й МУ́РИН [Моисей Эфиоп(ский), Моисей Скитский] († нач. V в.), прп. (пам. 28 авг.). Слав. прозвище Мурин (негр, мавр) является передачей греч. эпитета Αἰθίοψ (эфиоп. букв.— «[человек] с обожженным солнцем лицом»).

Источники и Житие. Наиболее ранние и полные сведения о М. М. содержатся в «Лавсаике» («Повествовании о жизни святых и блаженных отцов»), составленном ок. 419–420 гг. *Палладием,* еп. Еленопольским, к-рый, вероятно, лично знал святого. Согласно еп. Палладию, М. М. был эфиопом и служил у некоего сановника, пока тот не прогнал его за своенравие и воровство, а возможно, и за убийство. М. М. возглавил шайку разбойников. Однажды он затаил зло на пастуха, к-рый помешал ему в некоем ночном предприятии. Желая убить недруга, М. М. долго ходил вокруг места, где пастух обычно пас стадо, но потом узнал, что тот находится на др. берегу Нила. Взяв в зубы меч и положив одежду на голову, разбойник переплыл реку, которая в то время сильно вышла из берегов, благодаря чему пастух успел спрятаться. Не найдя своего врага, М. М. зарезал 4 отборных баранов и, связав их, переправился по Нилу обратно. Он съел мясо баранов, продал их шкуры и на эти деньги купил большое количество вина. Выпив вино, он в состоянии сильного опьянения возвратился к друзьям-разбойникам. В этом эпизоде еп. Палладий показал, какой незаурядной физической силой обладал М. М. Впоследствии «благодаря некоему обстоятельству» он обратился к Богу и ушел в мон-рь. Как-то раз к нему в келью ворвались 4 разбойника, но М. М. не причинил им никакого вреда, а, связав, отнес в церковь и передал в руки братии. Разбойники, узнав, что М. М.— бывш. атаман, удивились происшедшей с ним перемене, раскаялись и уверовали в Бога. На М. М. нападали демоны блуда, так что он едва не покинул мон-рь. Обратившись к жившему в *Ските* (ныне Вади-эн-Натрун) авве Исидору (см. в ст. *Исидор Страннопри́имец*) и получив от него совет усилить пост и молитву, М. М. предался еще большей аскезе. Но и после этого демоны не оставляли его, особо досаждая ночными мечтаниями. Тогда М. М. отправился за наставлением к др. подвижнику, который посоветовал ему бодрствовать и усердно молиться. В течение 6 лет М. М. проводил ночи, стоя на молитве посреди кельи, однако похоть не прекратилась. Тогда он стал по ночам обходить кельи др. отшельников и тайно приносить воду тем, кто из-за старости уже не могли этого сделать самостоятельно, т. к. источники в пустыне находились на большом расстоянии от монашеских келий. Однажды, когда М. М. наклонился, чтобы зачерпнуть воды из колодца, диавол с такой силой ударил его дубинкой по пояснице, что монах замертво упал на землю. Наутро его обнаружил некий отшельник и рассказал об этом Исидору Скитскому, к-рый вместе с братьями отнес едва живого М. М. в мон-рь. Спустя год святой начал поправляться, и тогда Исидор сказал, что отныне блудная похоть не будет досаждать ему. М. М. возвратился в свою келью и провел остаток жизни в умеренном подвижничестве, более не возлагая на себя столь суровых подвигов. Он скончался в Ските в сане пресвитера, дожив до 75 лет и оставив 70 учеников.



Прп. Моисей Мурин. Роспись ц. свт. Николая в с. Манастир, Македония. 1271 г.

Церковный историк *Созомен* (V в.) кратко изложил сказание о М. М. из «Лавсаика» еп. Палладия, сделав акцент на аскетических подвигах святого, его власти над демонами и эпизоде с 4 разбойниками, которые напали на М. М., но были вразумлены им и также приняли монашеский постриг; согласно Созомену, М. М. прожил 85 лет (*Sozom.* Hist. eccl. VI 29. 15–19). Впоследствии этот рассказ Созомена взял за основу византийский историк *Никифор Каллист Ксанфопул* (XIV в.; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XI 36 // PG. 146. Col. 699–702).

В греч. алфавитном сб. *Apophthegmata Patrum* (кон. IV — нач. VI в.) приводятся 18 кратких рассказов о М. М. и его изречений, последние 5 из к-рых в ряде рукописей озаглавлены как «Семь (восемь) глав аввы Моисея авве Пимену» (Apopht. Patr. (Guy). 1993. Vol. 1. P. 70). Кроме того, о святом упоминается в главах, посвященных др. отцам-пустынникам, что позволяет определить время и основные этапы подвижнической жизни М. М. Согласно изречению прп. Пимена, М. М. принадлежал к 3-му поколению егип. монахов-отшельников (Apophthegmata Patrum: De abbate Poemene. 166 // PG. 65. Col. 361). В 22-й гл. о прп. *Макарии Великом* говорится, что именно он посоветовал М. М., который стремился к безмолвию, удалиться из Скита на гору Петра (Apophthegmata Patrum: De abbate Macario Aegyptio. 22 // Ibid. Col. 272), где святой стал вести уединенную жизнь (Apophthegmata Patrum. De abbate Mose. 13 // Ibid. Col. 285–288; *Evelyn-White*. 1932. P. 37–38). Не в силах бороться с блудной страстью, он пришел к авве Исидору, к-рый возвел его на крышу некоего здания и велел посмотреть сначала на запад, где М. М. увидел множество демонов, а затем на восток, где стояло воинство ангелов,— так авва Исидор показал подвижнику, что ангелов, которых Бог посылает на помощь Своим угодникам, гораздо больше, чем бесов. После этого М. М. ободрился и возвратился в келью. Он не захотел судить одного из братии, совершившего проступок, но сказал, что каждый должен прежде всего замечать собственные грехи. М. М. не смущался и не обижался, когда над ним смеялись из-за черного цвета кожи. Однажды он преступил общее для всех отшельников предписание не варить в течение недели пищу и накормил пришедших к нему братьев из Египта, но никто не упрекнул его за это, поскольку т. о., нарушив предписание человеческое, он исполнил заповедь Божию. М. М. говорил, что келья может научить подвижника всему, и советовал монахам избегать общения с людьми, помнить о смерти, соблюдать заповеди св. отцов и самое главное — никого не судить. М. М. был современником прп. *Арсения Великого*, который стал отшельником не ранее 394 г. Как-то раз некий человек пришел в Скит к авве Арсению, но, войдя к нему в келью, не услышал от подвижника ни слова. Тогда чужестранец попросил отвести его к М. М., который принял пришедшего с радостью. После этого один из пустынников молился, прося открыть ему, что угоднее Богу: принимать людей, подобно М. М., или избегать их, как это делал прп. Арсений. В видении монаху были показаны 2 корабля, на одном из которых были «авва Арсений и Дух Божий, плывущие в безмолвии», на другом — М. М. в окружении ангелов, которые питали его медом (Apophthegmata Patrum: De abbate Arsenio. 38 // PG. 65. Col. 104–105). М. М. обращался за советом к преподобным Захарии (см. ст. *Захария и Карион*) и Сильвану (Силуану) Скитским (Apophthegmata Patrum: De abbate Zaccharia. 2, 3 // Ibid. Col. 180; De abbate Silvano. 11 // Ibid. Col. 412). Однажды, когда у М. М. собрались др. монахи, он предрек им, что в тот же день варвары придут в Скит, и посоветовал бежать. При этом сам он захотел остаться в келье, сказав, что давно желает мученической кончины, подобающей ему по слову Спасителя: «...все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф 26. 52). Тогда 7 братьев сказали, что последуют его примеру. Варвары ворвались в жилище святого и убили находившихся там отшельников, чему свидетелем стал один из монахов, которому удалось спрятаться и который видел 7 венцов, спустившихся с небес на погибших (Apophthegmata Patrum: De abbate Mose. 10 // PG. 65. Col. 285).



Прп. Моисей Мурин. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. 1547 г.

Прп. *Иоанн Кассиан Римлянин* (IV–V вв.) приводит в «Собеседованиях» поучения жившего в Скиту мон. Моисея, с которым он лично был знаком (*Ioan. Cassian.* De inst. coenob. X 25). Моисей Скитский учил, что для достижения Царствия Небесного необходимо стяжать чистоту сердца, наставлял о благе рассудительности (*Ioan. Cassian.* Collat. 1. 2). Возможно, о нем же говорится как об одном из немногих аскетов, к-рый наряду с преподобными Пафнутием и 2 Макариями достиг равного совершенства в общежительном и отшельническом жительстве (Ibid. 19. 9). Также в «Собеседованиях» упоминается авва Моисей, подвизавшийся в той части пустыни, к-рая называлась Калам (Calamus). Этот Моисей ушел в мон-рь из-за страха смерти после совершённого им убийства, однако впоследствии достиг духовных высот, «превратив вынужденное обращение к Богу в собственное желание сердца». Однажды он высказал неодобрение в отношении аввы Макария (Великого (?)), за что тотчас же был поражен демоном, который принуждал его класть себе в рот человеческие экскременты, но после того как Макарий обратился к Господу с молитвой, нечистый дух оставил Моисея (Ibid. 3. 5; 7. 26, 27). По мнению Ж. К. Ги и ряда других исследователей, Моисея Скитского и Моисея Каламского следует отождествлять с М. М. (Apopht. Patr. (Guy). 1993. Vol. 1. P. 68).

Относительно времени кончины М. М. среди исследователей нет единого мнения. По всей вероятности, она последовала после 400 г., поскольку Иоанн Кассиан Римлянин, покинувший Скит в 399/400 г., не сообщает о смерти М. М., а еп. Палладий, примерно в это же время уехавший из Египта, пишет о ней как о событии, происшедшем уже после его отъезда. Высказывалась гипотеза о том, что М. М. был убит в 407 или 408 г., во время 1-го крупного набега берберов на Скит (*Evelyn-White*. 1932. P. 154–155; Apopht. Patr. (Guy). 1993. Vol. 1. P. 69).

В агиографических источниках встречаются еще 2 св. подвижника с именем Моисей. Так, в «Лавсаике» еп. Палладия помимо М. М. рассказывается о мон. Моисее, к-рый был родом из Ливии, подвизался в Нитрийской пустыне и удостоился дара исцеления (*Pallad.* Hist. Laus. 39). Возможно, он же упоминается среди последователей прп. *Антония Великого* в лат. переводе «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, выполненном *Руфином Аквилейским* (нач. V в.; *Rufin.* Hist. eccl. XI 6). Известен также отшельник *Моисей,* подвизавшийся в пустыне и впосл. рукоположенный во епископа сарацин (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 36; *Theodoret.* Hist. eccl. IV 23; *Sozom.* Hist. eccl. VI 38).

Более поздние агиографические тексты о М. М. основаны на «Лавсаике» еп. Палладия, сб. Apophthegmata Patrum и сочинениях Иоанна Кассиана Римлянина. К их числу относятся краткие сказания под 28 авг. в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.), а также энкомий святому, к-рый вошел в состав Императорского Минология (т. н. Царской минеи), созданного по заказу визант. имп. Михаила IV Пафлагона (1034–1041) и изданного в 1912 г. В. В. Латышевым. Среди греч. произведений, посвященных М. М., неизданным остается Похвальное слово в честь святого (BHG, N 1310), сохранившееся более чем в 10 рукописях, самая ранняя из которых (Paris. gr. 1453. Fol. 327–330) датируется XI в. (Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae nationalis Parisiensis. Brux.; P., 1896. P. 124).



Прп. Моисей Мурин в числе др. святых (пам. 28 авг.). Миниатюра из Минология деспота Фессалоники Димитрия Палеолога. 1322–1340 гг. (Bode. gr. theol. f. 1. Fol. 53 a)



Прп. Моисей Мурин. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 126)

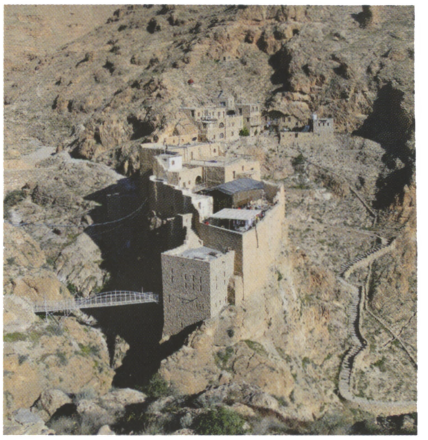
На др. языках сказание о М. М. известно преимущественно в переводах греч. первоисточников, напр. в лат. переводе «Лавсаика», вошедшем в состав сб. «Vitae Patrum sive Historiae monasticae libri decem», изданного Г. Росвейде в XVII в. (переизд.: PL. 74. Col. 277–279, 368–369), и в сир. переводе того же сочинения (BHO, N 778). Основу пространного Жития М. М. на араб. языке, сохранившегося в 3 редакциях (изд. с итал. пер.: *Pirone.* 1994), составляют сведения из «Лавсаика» и Apophthegmata Patrum, к-рые дополнены значительными деталями. О своем обращении М. М. рассказывает авве Исидору, к к-рому пришел по совету одного земледельца: он был неверующим, но, созерцая премудрость сотворенного мира, познал существование Бога и захотел стать монахом. Поскольку в детстве он был огнепоклонником, а потом не исповедовал никакую религию, авва Исидор сначала крестил его и лишь затем облек в монашеские одежды. После победы над блудной страстью М. М. получил дар чудотворения, в т. ч. исцеления бесноватых. Авва Исидор отвел его в Александрию, где архиепископ рукоположил М. М. во пресвитера. По возвращении в Скит М. М. пользовался большим духовным авторитетом и имел 500 учеников в мон-ре, к-рый получил название Дейр-эль-Барамус. В одной из редакций указано место, в котором М. М. был заколот мечом вместе с 6 монахами (Сахрат-эль-Амун – скала Аммона?). Арабская редакция, представленная единственной недатированной рукописью из б-ки Гёттингенского ун-та, легла (с некоторыми изъятиями и дополнениями) в основу эфиоп. перевода (известен по ркп. Vat. aeth. 316; изд. с итал. переводом: *Raineri.* 1995).

Почитание на Востоке. В копто-араб. Синаксаре и его эфиоп. версии память М. М. отмечена под 24 бауна/сане (18 июня). В кратком сказании сообщается, что, служа у язычников, М. М. хотел познать истинного Бога. Услышав, что этому он может научиться у скитских монахов, М. М. пришел в Скит. Авва Исидор направил его к прп. Макарию Великому, к-рый крестил его. В эфиоп. Синаксаре также имеется сказание о Моисее Скитском, к-рого отождествляют с М. М., под 3 маскарама (31 авг.). В средневек. западносир. Минологиях память М. М. обычно обозначена под 18 июня, но встречается и под 28 авг. («мученик Моисей»), а в Мартирологе Раббана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.) под этим числом стоит память «Моисея Эфиопа, который грабил могилы». В *Церкви Востока* литургическое поминовение М. М. совершается в 5-ю пятницу периода Илии и в 3-ю пятницу периода Лета (см. в ст. *Год церковный*). В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла под 26 марери (2 июня) приводится сказание о «Моисее Чёрном, разбойнике», к-рое, однако, существенно отличается от известных версий Жития М. М.: разбойник жил при имп. Маврикии (581–602) в окрестностях Танефы (?); увидев сон, в котором его пытались ввергнуть в огненную реку, он отправился в пустыню за вразумлением; там он нашел 2 умерших подвижников, а затем живого анахорета, к-рый согласился оставить его в своей келье и в течение года учил монашескому деланию; потом анахорет ушел вглубь пустыни, а Моисей продолжил подвиги в его келье; по смерти мощи

Моисея замироточили (Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1930. Vol. 10: Mois de Maréri. P. 518–521. (PO; T. 21. Fasc. 4)).

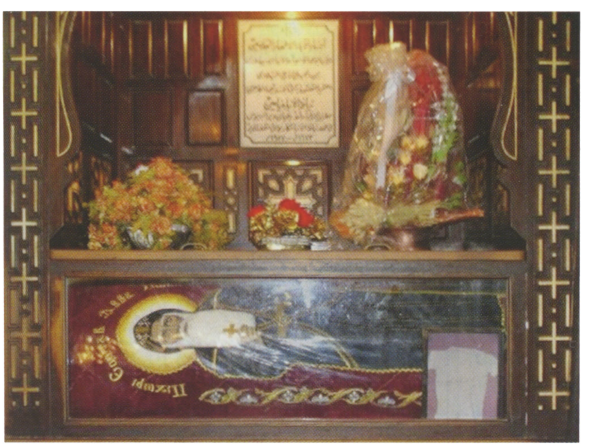
Мощи М. М. в XI в. видел в Вади-эн-Натрун один из составителей *«Истории Александрийских патриархов»*, диак. Мавхуб ибн Мансур ибн аль-Муфарридж (см.: History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, A. S. Atiya, A. Khater. Le Caire, 1959. Vol. 2(3). P. 359). В период составления копто-араб. Синаксаря (XIII–XIV вв.) они находились в мон-ре Дейр-эль-Барамус, где пребывают и в настоящее время вместе с мощами прп. Исидора Скитского в ц. Пресв. Богородицы. В 1957 г. для них был изготовлен реликварий, инкрустированный слоновой костью. Частицы мощей М. М. находятся в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун и в ц. Апа-Нуб в Саманнуде (*Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 2000². P. 318). Действующий мон-рь во имя М. М. расположен в Сев. Египте, близ дороги, соединяющей Вади-эн-Натрун и г. Эль-Аламейн.

Скальный мон-рь во имя М. М. (Дайр-Мар-Муса-эль-Хабаши) расположен в Сирии на плато Каламун, близ Эн-Набка. Первые упоминания о нем относятся к VI в. В средние века мон-рь принадлежал



Мон-рь Дайр-Мар-Муса-эль-Хабаши, Сирия

дене) и св. Иакова в Бшарри; оба мон-ря носили эпитет «Эль-Хабаш» ([мон-рь] эфиопов), который, вероятно, был сначала усвоен мон-рю в Эн-Набке, а затем — его эпониму (в форме «эль-Хабаши» — эфиоп). Вместе с тем местное предание говорит о том, что монастырь обязан своим наименованием мон. Моисею Эфиопу, который пришел сюда из мон-ря св. Иакова близ Кары, подвизался здесь и принял мученическую кончину при имп. Ираклии (610–641). В. Г. *Григорович-Барский,* посетивший мон-рь в 1728 г., свидетельствовал, что обитель принадлежит сиро-яковитам, но находится в запустении; в его время было живо предание о том, что обитель основал мон. Моисей (*Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока. М., 2005. Ч. 2.



Реликварий с мощами прп. Моисея Мурина в ц. Пресв. Богородицы мон-ря Дейр-эль-Барамус, Египет

С. 98–99). В 1991 г. мон-рь был возрожден итальянским иезуитским свящ. Паоло Даль'Ольо в юрисдикции *Сирийской католической Церкви,* были проведены восстановительные работы при участии сир. и итал. специалистов. Особую ценность представляют росписи XI–XII вв. в ц. М. М., считающиеся одними из лучших сохранившихся произведений христ. искусства Леванта того времени. В ц. Пресв. Богородицы в Эн-Набке хранится реликвия, подаренная мон-рю в 1817 г. неким еп. Илией и почитаемая как рука Моисея Эфиопа (*Cruikshank Dodd.* 2011. P. 297).

В Ливане полуразрушенный монастырь во имя М. М. находится близ сел. Мазраат-эд-Дахр в р-не Эш-Шуф. Святой также особо почитается в селениях Мар-Муса-эд-Давар и Баабдат в р-не Матн (*Fiey J.-M.* De quelques saints vénérés au Liban // POChr. 1978. T. 28. P. 35). В рукописях (Mingana. Syr. 190, 495 и др.) сохранился устав монашеского братства им. М. М. на *каршуни,* составленный в XVIII в. свящ. Михаилом Джарве (впосл. сиро-католич. патриарх Игнатий Михаил III) (см.: *Graf.* Geschichte. Bd. 4. S. 63; *Kaufhold.* 1995. S. 91).

В зап. «исторических» Мартирологах память М. М. не обозначена. Впервые о нем упоминает в «Перечне святых» (ок. 1370) Петр Наталис, который отождествил М. М. с Моисеем, епископом сарацин (*Petr. Natal.* CatSS. III 104). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог память М. М. под 28 авг. (MartRom. P. 365). Под этим же числом поминовение святого содержится и в совр. редакции Римского Мартиролога (MartRom (Vat.). P. 456).

А. Н. Крюкова, С. А. Моисеева

В славянской книжной традиции сведения о М. М. содержатся прежде всего в Патериках. В Скитском патерике (точный греч. оригинал неизв.; в основе лежат Apophthegmata Patrum), переведенном на славянский язык, возможно, ранее др. Патериков (выдержки из Скитского патерика читаются уже в Изборнике 1076 г.; наиболее ранние рукописи относятся к XIII в.), истории, связанные с М. М., расположены разрозненно, по тематическим главам, как и в греч. т. н. систематическом собрании (collectio systematica; изд. слав. текста см.: *Veder.* 2006; ср. рус. перевод: Древний Патерик, изложенный по главам. М., 1899). Те же истории читаются в греч. алфавитном собрании (в главах, посвященных М. М.), но в его слав. переводе — Азбучно-Иерусалимском патерике — их нет, т. к. статьи, совпадающие со статьями Скитского патерика, были из него удалены. Др. источник сведений о М. М.— перевод «Лавсаика», вошедший в состав Египетского патерика (гл. 40), также осуществленный в ранний период слав. письменности (текст не издан; древнейшие полные рукописи Египетского патерика датируются кон. XV в.).

В слав. Синаксаре, переведенном в XI–XII вв. и впосл. послужившем основой Пролога краткой редакции, имеется память М. М. под 28 авг. (изд. только южнослав. списки, см.: *Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година. Вел. Търново, 1999. С. 336). Здесь рассказана история из жизни М. М. в мон-ре, после того как он раскаялся и бросил разбойничье ремесло, о напавших на него 4 разбойниках, которых святой связал и принес к монахам на плечах, как мешки с соломой. Слав. сказание отличается от сказаний в греч. Синаксарях под этим же числом; точный греч. оригинал неизвестен.

В Прологе пространной редакции, составленном на Руси в кон. XII в., сказание о М. М. было расширено: в нем сообщается о том, что в течение 6 лет святой каждую ночь стоял без сна посреди своей кельи (извлечено из Египетского патерика, ср.: *Pallad.* Hist. Laus. 19. 8), а также в него включены сказания из Скитского патерика: о правителе, пришедшем к М. М. (*Veder.* 8. 13; Древний патерик. 8. 12; PG. 65. Col. 285 (№ 8)); об испытании М. М., когда клирики изгнали его из алтаря (Древний патерик. 15. 41; PG. 65. Col. 284 (№ 4)), причем добавлен эпизод о безымянном монахе, к-рый сравнивает себя с псом (*Veder.* 15. 83; Древний патерик. 15. 79), приписанный составителем Пролога М. М.; о нашествии варваров и смерти М. М. вместе с 6 монахами (*Veder.* 18. 18b; Древний патерик. 18. 20; PG. 65. Col. 285 (№ 10)).

В Стишном Прологе, переведенном в Болгарии в XIV в., в сказание о М. М. под 28 авг. включены 2 эпизода, восходящие к «Лавсаику»: рассказ о 4 разбойниках (то же, что и в простом Прологе), а также история из преступного прошлого М. М. о краже 4 баранов у пастуха (оригинал — греч. служебная Минея; ср. также: SynCP. P. 929–932). Сказания из Пролога пространной редакции и из Стишного Пролога включены в состав ВМЧ под 28 авг. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 438), в XVII в. память из Стишного Пролога вошла также в печатный Пролог под этим же числом.

В Прологе обеих редакций под 11 мая находится еще одна история из Скитского патерика — о том, как авва Исидор показал М. М., мучимому блудными помыслами, множество демонов на западе и множество ангелов на востоке (*Veder.* 18. 17; Древний патерик. 18. 18; PG. 65. Col. 281 (№ 1)). Здесь, как и в Патерике, название горы Πέτρα (Петра) передано как «камень».



Прп. Моисей Мурин. Роспись в экзонартексе ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. 1570 г.

В Прологе пространной редакции есть также неск. поучений Моисея, под которым, возможно, следует понимать М. М., т. к. их источник — дополнения к Скитскому патерику, а единственный монах с этим именем в Патерике — М. М. (греч. оригинал дополнений — «Аскетикон» Исаии Скитского). Это «Слово св. Моисея» (нач.: «Возлюбленная братия, сотворимъ силу свою в слезах») под 17 или 18 апр. (*Veder.* J. 7–21; *Augoustinos Iordanites* Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἡσαΐου λόγοι κθ΄. Jerus., 1911. 15. 7–21) и продолжающее его «Поучение от словес о. Моисея к авве Пумину» (нач.: «Иже аще твориши грех деля, се ти есть упование» с искажением, в Патерике: «Еже убо аще сотвориши бога ради, се ти есть упование») под 15 дек. (*Veder.* J. 21–118; *Augoustinos Iordanites.* 15. 7, 21–25, 28, 43, 90–92, 94–95, 117a).

Свт. Димитрий, митр. Ростовский, для составления Жития М. М. под 28 авг. воспользовался сказанием Пролога пространной редакции, а также (как указано в «Книге житий») Скитским патериком, «Лавсаиком» еп. Палладия и Азбучным патериком, связав все в одно повествование (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 579–582 об.). Текст «Лавсаика» учтен практически полностью, при этом разговор М. М. со св. Исидором дополнен эпизодом из Патерика о видении ангелов и демонов (вероятно, из Пролога за 11 мая); к проложным сказаниям из Скитского патерика добавлена история о нарушении поста (Древний патерик. 13. 4); кроме того, включен отрывок из Жития св. Арсения (вероятно, извлечен из гл. 62 Египетского патерика; ср.: PG. 65. Col. 104–105), в котором некий монах видит 2 больших корабля, плывущие по реке: на одном — «св. Арсений в безмолвии вместе с Духом Божиим», на другом — М. М. с ангелами, питающими его медом. В отредактированные «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» сказание о М. М. из «Книги житий» вошло без изменений.

Л. В. Прокопенко

В России уникальным вместилищем мощей М. М. является напрестольный крест, сделанный для новгородского Росткина Иоанно-Предтеченского мон-ря его игум. Марфой Пановой (1691, НГОМЗ; с датировкой 1670/71 г.— *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Ставрографический сб. М., 2003. Вып. 2: Крест в Православии. С. 123). Мощи М. М. входят в число 8 св. частиц, к-рые редко встречаются в из-



Напрестольный крест с мощами прп. Моисея Мурина. 1691 г. Оборотная сторона (НГОМЗ)

вестных новгородских крестах-мощевиках или не встречаются вовсе и могут иметь разное происхождение: со Св. земли части «млека престыя Бдцы»; частицы волос и крови Господних. Часть Его ризы и трости, на которой Распятому была поднесена губа с оцетом,— скорее к-польского происхождения (золотые мощевики с частицами Господней крови, волос из «брады» и трости видел в 1403 г. Р. Гонсалес де Клавихо во Влахернской ц. К-поля; трость (атрибут Страстей Господних) почиталась в афонском мон-ре Ватопед). Часть мощей «стых мчнкъ 9 иже в Кизице» встречается уже в напрестольном кресте 1661 г. новгородского Деревяницкого мон-ря. Возможно, мощи М. М. попали в Россию с каким-то из синайских посольств в сер.— 2-й пол. XVII в. Сначала они были привезены в Москву, а оттуда — в Новгород. Создателями креста были лучшие новгородские мастера, Н. П. Горина связывает его с мастерской серебряника Григория Лопкова. Росткин мон-рь принадлежал к числу древнейших в Новгороде (возник до 1179). После упразднения его утварь, в т. ч. крест, хранилась в Феодоровской ц. Софийской стороны, откуда поступила в Новгородский музей (см.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 182; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Художественный металл XVI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008. Кат. 45. С. 310).

М. А. Маханько

Ист.: BHG, N 1307z – 1310h; BHL, N 6021–6022; *Latyšev.* Menol. T. 2. P. 330–334; ActaSS. Aug. T. 6. P. 209–211; *Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 19; Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 281–289; Apopht. Patr. (Guy). 1993. [Vol. 1.] P. 68–70, 134–137, 161–163, 334–335, 408–411, 430, 433; 2003. [Vol. 2.] P. 72–73, 166–167, 232–233, 256–257, 316–317, 396–397; 2005. [Vol. 3.] P. 62–65, 223; Изречения египетских отцов. 2001. С. 77–78, 107; PG. 117. Col. 609 [Минологий имп. Василия II]; SynCP. Col. 929–932; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 285–287; ЖСв. Авг. С. 488–498; *Pirone B.* Vita di Mosè l'Etiope // SOC. 1994. T. 24. P. 5–115; *Raineri O.* Gli Atti etiopici di S. Mosè il Nero // OCP. 1995. T. 61. P. 131–161; SynAlex. Vol. 5. P. 591–594; Le Synaxaire éthiopien: Le mois de Sanê / Éd. I. Guidi // PO. 1907. T. 1, Fasc. 5. P. 665–670; Idem: Mois de Maskaram / Éd. G. Colin // Ibid. 1986. T. 43. Fasc. 3. P. 344–347; *Bedjan.* Acta. T. 7. P. 219–226; *Peeters P.* Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 159, 193; *Veder W. R.* The Collation of the Witnesses to the Scete Patericon // Полата книгописьная. Nijmegen, 2006. T. 36; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 6. С. 791–795.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 260; Т. 3. С. 343; *Evelyn-White H. G.* The Monasteries of Wadi'n Natrûn. N. Y., 1932. Pt. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis; *Guy J.-C.* Le centre monastique de Scété au IV^e^ et au debut du V^e^ siècle: Prosopographie et histoire: Diss. R., 1964; ΘΗΕ. 1966. Т. 9. Σ. 285–286; *Sauget J.-M.* Mosè // BiblSS. Vol. 9. Col. 652–654; *Devos P.* St. Jean Cassien et St. Moïse l'Éthiopien // AnBoll. 1985. Vol. 103. P. 61–73; *Wimbush V. L.* Ascetic Behavior and Color-ful Language: Stories about Ethiopian Moses // Semeia. 1992. T. 58. P. 81–92; *Kaufhold H.* Notizen über das Mosesskloster bei Nabk und das Juliankloster bei Qaryatain in Syrien // Oriens Chr. 1995. Bd. 79. S. 48–119; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 343; *Aubert J.-J.* La pertinence de la négritude: Moïse l'Éthiopien // Histoire et herméneutique: Mélanges pour G. Hammann / Éd. M. Rose. Gen., 2002. P. 27–40; *Fiey J.-M.* Saints Syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 143–144; *Zanetti U.* Moses the Black // EncAeth. 2007. Vol. 3. P. 1025; *Cruikshank Dodd E.* Mūsā al-Ḥabashī, Dayr Mār // GEDSH. 2011. P. 296–300.

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., М. М. упоминается 28 авг. без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. Т. 1. P. 386).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. М. указывается под 28 авг.: служба М. М. соединяется со службой предпразднества Усекновения главы Иоанна Предтечи и с песнопениями Октоиха; богослужебное последование М. М. состоит из канона, цикла стихир-подобнов и седальна (*Пентковский.* Типикон. С. 366). Такой же состав служба М. М. имеет в рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., в ГИМ. Син. № 168, XII в. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 76).

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в., представляющему малоазийскую редакцию Студийского устава, 28 авг. совершается служба с пением на утрене *«Аллилуия»*; рядовая служба Октоиха соединяется с последованием М. М., включающим те же элементы, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, но с добавлением еще одного цикла стихир-подобнов (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 496).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитальянскую редакцию Студийского устава, М. М. назначается отпустительный тропарь Τῆς ἐρήμου πολίτης· (Пⷭ҃тыи́нный жи́тель:), что предполагает совершение службы с пением на утрене *«Бог Господь»* (*Arranz.* Typicon. P. 183).

В древнейших сохранившихся греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава* память М. М. отмечается 28 авг.; указывается только отпустительный тропарь М. М. (см.: Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— *Lossky.* Typicon. P. 235; Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г.— *Миркович.* Типикон. Л. 122а). То же и в первопечатном греч. Типиконе 1545 г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. (и последующих рус. изданиях, в т. ч. современном) 28 авг. не имеет праздничного знака (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); служба М. М. соединяется с рядовой службой Октоиха; М. М. назначается также кондак 4-го гласа Мⷬ҃рїны заⷭ҃шѝвъ:.

Последование М. М., содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολίτης· (Пⷭ҃тыи́нный жи́тель:); кондак 4-го гласа Αἰθιόπων πρόσωπα ἀπορραπίσας· (Мⷬ҃рїны заⷭ҃шѝвъ:); канон (хотя в совр. богослужебных книгах автор не указан, в Евергетидском Типиконе этот канон приписывается *Феофану Начертанному* — см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 496) без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ· (Поѝмъ гⷣа҃:), нач.: Δήγματι ἁμαρτίας μεμελανωμένην τὴν καρδίαν σου (Грызением греховным помраченное сердце мое); цикл стихир-подобнов; седален.

По рукописям известен иной цикл стихир-подобнов М. М. (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 496; *Пентковский.* Типикон. С. 366).

Также М. М. упоминается в каноне, к-рый поется на утрене в субботу сырную (см.: Триодь Постная. Ч. 1. Л. 64).

Е. Е. Макаров

Иконография. В греч. иконописном подлиннике — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — описание облика М. М. приведено в разд. «Преподобные отцы наши отшельники» (Ч. 3. § 13. № 25): «Святой Моисей Мурин, старец с круглою курчавою бородою» (Ерминия ДФ. С. 171). Эта характеристика внешности М. М., изображаемого, как преподобный, в монашеских одеждах (хитон, мантия, схима, куколь лежит на плечах), является актуальной практически для большинства его сохранившихся образов и остается неизменной, в т. ч. в памятниках рус. средневековья. Тем не менее в рус. иконописных подлинниках, уже в наиболее раннем известном его варианте — Софийском списке подлинника Новгородской редакции кон. XVI в. с вариантами из списков И. Е. Забелина и Г. Д. Филимонова, нет к.-л. упоминаний о специфических чертах внешности М. М., указывающих на его происхождение, т. е. на то, что он был мавром. Об этом напоминает только прозвание при имени, причем составитель подлинника рекомендует уподоблять облик святого облику прп. Сергия Радонежского: «Святый Моисей Мурин. Сед, брада Сергиева, уже, правая молебна, в левой свиток, в свитце глаголет: в мале себе понудим (по списку Филимонова — «и не обленимся»). Ряска вохра с багром» (Иконописный подлинник

Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 137). В иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) по списку Филимонова описание М. М. находится в соответствии и с Житием, и с известными образами святого, уподобленного (по виду бороды) свт. Афанасию Великому: «...подобием стар, лицем черн, волосы на главе черны и кратки, мало сед, браду уже и короче Афанасия великаго, ризы преподобническия и епитрахиль, рука благословенна, в другой свиток, а в нем написано: «В мале себе понудим, а не обленимся братие, да приимем грехов прощение...» Моисей родом мурин, черн лицем, черноплотный эфиоп, священствова 15-ть лет, поживе 75 лет» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 432). В сводном же подлиннике, изданном С. Т. Большаковым (1903), приведен вариант, известный по Софийскому списку, т. е. с уподоблением облику прп. Сергия Радонежского (*Большаков.* Иконописный подлинник. С. 132). Для составителя «Руководства к писанию икон» (М., 1910) акад. В. Д. Фартусова источником для описательного портрета М. М. стало Житие преподобного, к-рым составитель щедро воспользовался, в т. ч. в части характеристики физических свойств святого: «...старец 76 лет, арабского типа, ростом высок, телосложением очень сильный, в начале был атаманом разбойников, лицем черен, телом очень худ от поста, волосы коротки, курчавы, черны с проседью, борода мала и курчевата, подвизался в египетской пустыне, имел сан священства; одежды: власяница, убогая мантия, по мантии епитрахиль». Фартусов предлагает в руке святого «писать хартию с его изречением» и приводит 3 варианта текста для свитка, ни один из которых не совпадает со словами, приводимыми в ранних подлинниках (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 178).

В программе росписи храмов образ М. М. входит в состав изображений преподобных. Облик святого выделяется особенно темным ликом в росписи ц. свт. Николая Чудотворца в с. Манастир, Македония (1271),— на голове изображены седые волосы в виде плотных крутых завитков, короткая вьющаяся борода немного сужается книзу, в руках держит открытый свиток (правой рукой придерживает за его нижнюю часть, левой — за верх) с текстом на греч. языке с евангельской цитатой: «Какою мерою мерите, такою и вам будут мерить» (Мф 7. 2). Ярко выявлены характерные черты внешности М. М. на фреске в нижнем ярусе в нартексе ц. арх. Михаила в Леснове, Македония (1349),— это аскет с темным цветом кожи, с шапкой курчавых седых волос на голове и с короткой в крутой завиток округлой формы бородой; в левой руке он держит закрытый свиток, персты правой сложены для благословения. Темный лик М. М. и на фреске в ц. Успения Пресв. Богородицы монастыря Грачаница в экзонартексе на юж. стене в зап. нише (1570), а волосы не столь белоснежны и кудрявы, как на фреске в Манастире; он стоит фронтально, правая рука согнута в локте и скрыта под мантией, левая отведена в сторону и своим положением напоминает жест обращения. Немного иной облик М. М. представлен на фреске кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне (1547) — лик у него также с более интенсивными притенениями, чем у др. святых, и немного темнее по цвету, но короткие с проседью волосы не имеют выраженного завитка, а лежат на голове мягкой волной, борода округлая, немного вытянутая; мантия перекинута через одно плечо, что в целом нетипично для изображений преподобных.



Прп. Моисей Мурин. Роспись нартекса ц. арх. Михаила в Леснове, Македония. 1349 г.

В минейных циклах образ святого представлен под 28 авг. Одним из ранних примеров является изображение в настенном минологии ц. Вознесения (Христа Пантократора) мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (ок. 1350).. Ростовой образ святого имеется и в ц. свт. Николая Чудотворца в Пелиново, Черногория (1717–1718). Благодаря белоснежным волосам и бороде (округлой формы) М. М. возможно опознать в ряду других святых, показанных под 28 авг. в нижнем левом клейме 4-частной листовой миниатюры в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 53a, 1322–1340 гг.) — погрудный образ, в светло-охристой мантии. В традиц. иконографии изображение М. М. представлено на миниатюре в минейной части греко-груз. рукописи (РНБ. О.I.58, кон. XV в. Л. 126), где он изображен в рост; как схимник — с куколем, лежащим на плечах, волосы кудрявы, но на лбу при этом небольшая залысина, борода короткая, вьющаяся, в левой полуопущенной руке держит свернутый свиток, правая — у груди (жест неясен из-за утрат живописи); для передачи характерного цвета лица святого художник выбрал синевато-землистую краску, контрастную почти белому цвету полностью седых волос и бороды.

В рус. традиции один из ранних образов М. М. представлен в росписи ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверином монастыре в Вел. Новгороде (между 1467 и 1472). Полуфигура святого входит в настенный минологий этого храма и размещена под 28 авг. на юж. стороне юго-вост. столба. По виду — это старец, облаченный в хитон и мантию; куколь лежит на плечах, волосы кудрявые, но в отличие от восточнохрист. традиции лежат на голове пышной шапкой, также более объемной написана и недлинная борода, сохранившая округлую форму. М. М. вертикально в левой покровенной мантией руке держит свиток; пальцы правой сложены двуперстно. Близок к этому изображению образ М. М. на алтарной преграде Успенского собора Московского Кремля (кон. XV в.), с той разницей, что левая рука со свитком непокровенная, правая — в молении. Так же святой изображен и на фреске собора Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтовом мон-ре (1502, мастер Дионисий). Мало



Прп. Моисей Мурин. Роспись ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверином мон-ре в Вел. Новгороде. Между 1467 и 1472 гг.



Прп. Моисей Мурин.
Роспись алтарной преграды
Успенского собора
Московского Кремля.
Кон. XV в. (1481 г.)

отличаются от названных памятников и 2 иконных образа М. М., представленных на аналогичных 2-сторонних иконах-таблетках «Прор. Илия, преподобные Пимен Великий и Моисей Мурин» (с Успением Пресв. Богородицы на др. стороне) из комплекта святцев Софийского собора в Вел. Новгороде кон. XV в. или рубежа XV и XVI вв. (ГТГ, см.: *Вздорнов Г. В.* Софийские святцы. М., 2007. Кат. XXIII. С. 200) и собора Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (?) 2-й пол. XVI в. (ВГИАХМЗ; см.: Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. Кат. № 71) — у М. М. кудрявые волосы и округлая короткая борода, куколь на плечах, обеими руками перед собой держит свиток (левая рука скрыта мантией).

В рус. минейные циклы (на иконах и в гравированных святцах) образ М. М. включается практически неизменно в соответствии с днем его памяти. При отсутствии подписи он нередко опознается благодаря специфическим чертам внешности (кудрявые волосы и округлая борода являются устойчивым иконографическим признаком) и расположению рядом со св. Иоанном Крестителем, чью память отмечают на следующий день. К подобным ранним памятникам относится икона «Минея годовая» 1-й пол. XVI в. (Музей икон Рекклингхаузен, Германия, см.: *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007). Традиция осталась неизменной и для поздних памятников, напр., образ М. М. представлен на иконе «Минея годовая» нач. XIX в. (УКМ), также в гравированных святцах на листе на август: Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) — М. М. держит обеими руками увесистый кодекс, и И. К. Любецкого (1730) — на голове у преподобного скуфья (т. н. афонского типа) в виде низкой камилавки (см.: *Ермакова, Хромов.* Рус. гравюра. Кат. 33.12, 34.11, 35.11).

Отдельным явлением в рус. иконописи стали связанные преимущественно со средой старообрядцев иконы-«лечебники» (целебники), сформированные по принципу «народного требника» с элементами месяцеслова, в к-ром содержались предписания: «Какому святому и когда должно молиться»; наиболее ранний вариант такого гравированного изображения отмечается в кон. XVIII в. (см.: *Снегирев И. М.* Лубочные картинки рус. народа в моск. мире. М., 1861. С. 38). Образ М. М. в такой композиции появляется в XIX в. в связи с почитанием его как святого, помогающего от пьянства. Как помощник страждущих от этого недуга М. М. был объединен с др. святым, также помогавшим от запоев,— мч. Вонифатием, в паре с к-рым и изображался. Эти святые представлены на гравюрах с названием «Сказание кииим святым каковыя благодати исцеления от Бога когда память их бывает» («новейшего издания» 20–30-х гг. XIX в.; 30–40-х гг. XIX в., 1840 и др., см.: *Ровинский.* Народные картинки. Т. 3. № 1034. С. 418–420). Образ М. М., как правило, следовал за изображением мч. Вонифатия с общим для этих святых пояснением в сопроводительной надписи: «О избавлении от вин(н)аго запойства — мученику Внифатию декабря в (19) день, о том же преподобному Моисею Мурину августа в (28) день». Так, на переносном (походном) иконостасе (XIX в., Урал?, ГРМ) в составе 3-го ряда показаны святые помощники в недугах и нестроениях, в т. ч. в одном клейме (5-м слева) изображены М. М. и мч. Вонифатий (см.: Образы и символы. 2008. Кат. С. 252–253). 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]) — подпись та же, что и на переносном иконостасе, но 1-м, фронтально в рост, изображен М. М., а не мч. Вонифатий; пара этих святых изображена в нижнем ряду, в 3-м справа клейме; «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). На иконе-«лечебнике» ветковского письма 28 клейм сгруппированы в 6 рядов вокруг центрального образа Господа Вседержителя на престоле, в 6-м ряду — замыкающее клеймо с образами М. М. и мч. Вонифатия (Ветковский музей старообрядчества и белорус. традиций им. Ф. Г. Шклярова; см.: *Нечаева.* 2002. С. 215–218).

Лит.: LCI. Bd. 8. Sp. 24; *Мијовић.* Менолог. С. 341, 391; *Евсеева.* Афонская книга. С. 326; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. Кат. 140. С. 63.

Э. В. Ш.

МОИСЕ́Й У́ГРИН († сер. 60-х — нач. 70-х гг. XI в., Киево-Печерский монастырь), прп. (пам. 26 июля, 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, 7 мая — в Соборе



Прп. Моисей Угрин.
Икона. 40-е гг. XIX в.
Мастерская Киево-Печерской лавры
(Ближние пещеры
Киево-Печерской лавры)

преподобных отец Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова мон-ря), Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий. Основные сведения о М. У. содержатся в древнейшей части *Киево-Печерского патерика,* где ему посвящено Слово 30 («О преподобнем Моисии Угрине»), написанное прп. *Поликарпом* (нач. 30-х гг. XIII в.) по просьбе киево-печерского архим. прп. *Акиндина.* О нем прп. Поликарп упоминает и в Слове 29 («О многотерпеливем Иоанне Затворнице»). Краткие известия о М. У. находятся также в поздних источниках: Тверском сборнике — летописном памятнике XVI в. и Житии прп. Ефрема Новоторжского, составленном в XVII в. на основе житийного текста кон. XVI в. (автором последнего принято считать иеромонаха *Юрьева новгородского мужского монастыря* Иоасафа). Впрочем, эти сведения не имеют самостоятельного значения, поскольку восходят

к рассказу Патерика. О М. У. сообщало несохранившееся древнее Житие прп. Антония Печерского (кон. XI в.). На это указывают слова, к-рыми прп. Поликарп завершает рассказ о чудесном исцелении святым одного из киево-печерских монахов, одержимого плотской страстью: «Се же вписано есть в житии святаго отца нашего Антониа, еже о Моисеи, бе бо пришел блаженный в дьни святаго Антониа» (*Абрамович.* 1991. С. 148). По мнению А. А. *Шахматова,* Житие прп. Антония было основным источником сведений прп. Поликарпа в его работе над жизнеописанием М. У. Согласно др. т. зр., высказанной Ю. А. Артамоновым, ссылка агиографа на Житие прп. Антония («Се же вписано есть..») имеет отношение только к рассказу о чуде. Прп. Поликарп не прибегал к обширным заимствованиям из письменных источников, а только использовал их для воссоздания исторической канвы своего повествования, о чем свидетельствуют ссылки агиографа на «Повесть временных лет» (далее: ПВЛ) и Житие прп. Феодосия Печерского (согласно Артамонову, составлено в нач. XII в.). Пересказывать Житие прп. Антония или делать



Постриг прп. Моисея. Фрагмент ксилографии «Прп. Моисей Угрин». Мастер мон. Илия. Патерик Киево-Печерский. К., 1661. Л. 200 (РГБ)

обширные выписки из его текста не имело смысла, поскольку оно было хорошо известно читательской аудитории прп. Поликарпа (*Артамонов.* 2001. С. 24–29). В. Д. Королюк полагал, что основным источником рассказа о М. У. являлась светская повесть, основанная на памятнике польского происхождения. Однако этот вывод не был подкреплен соответствующим источниковедческим анализом (*Королюк.* 1952. С. 72).

В Слове из Патерика сообщается о том, что М. У. был братом мч. *Георгия Угрина,* отрока кн. мч. Бориса Владимировича, убитого вместе со своим господином на р. Льте (Альте) посланцами Киевского кн. *Святополка (Петра) Владимировича* (1015–1016, 1018–1019) (см. в ст. *Борис и Глеб*). Согласно Житию прп. Ефрема Новоторжского, у М. У. и мч. Георгия был еще один брат — прп. Ефрем. Однако достоверность этого позднего свидетельства нельзя считать бесспорной. Время и место рождения М. У. неизвестны, а происхождение является предметом дискуссии. Основываясь на его прозвище, можно думать, что М. У. был венгром или славянином, жившим на венг. землях. По мнению Э. Иглои, он мог являться потомком одного из венг. дружинников, воевавших против Византии в 970–971 гг. на стороне Киевского кн. *Святослава Игоревича* (ок. 960–972). В то же время автор не исключал того, что святой мог прибыть на Русь вместе с принцами Эндре и Левенте, изгнанными из Венгрии кор. Иштваном (*Стефаном I*) (1000–1038) и получившими кров при дворе Киевского блгв. кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого (1019–1054). Правда, большинство исследователей относят эти события к сер. 30-х гг. XI в. И. Феринц считал, что М. У. был выходцем либо из Трансильвании, находящейся под управлением кн. Дьюлы, либо из Баната — владений кн. Айтоня, где на рубеже X и XI вв. получило распространение христианство вост. обряда. Однако вслед. подчинения и последующей латинизации этих территорий Иштваном I М. У. с братьями покинул родные места и отправился на Русь (ок. 1003–1008). В. В. Лепахин, в целом принимая гипотезу Феринца, допускает, что старший из братьев Угринов — Ефрем — мог быть приглашен на Русь Киевским равноап. кн. *Владимиром (Василием) Святославичем* (978–1015) или его сыном св. Борисом «в качестве специалиста по коневодству» (*Лепахин.* 2003. С. 373). По мнению М. К. Юрасова, братья происходили из Подкарпатской Руси и были русинами. На службе у Рюриковичей они оказались не потому, что испытывали религ. притеснения во владениях Арпадов, а вслед. стремления «сделать карьеру в дружине одного из русских князей» (*Юрасов.* 2013. С. 98–99).

Согласно прп. Поликарпу, будучи единственным из окружения кн. Бориса избежавшим смерти на р. Аль-



Побиение прп. Моисея. Фрагмент гравюры «Прп. Моисей Угрин». Гравер Л. Тарасевич. Патерик Киево-Печерский. К., 1702 (дек.). Л. 202 (РГБ)

те, М. У. вернулся в Киев и нашел там приют при дворе сестры кн. Ярослава Предславы. После поражения у г. Волыня (22 июля 1018) от объединенных сил Святополка и его тестя польск. кн. *Болеслава I Храброго* Ярослав был вынужден оставить Киев. Находившиеся в городе 2 его сестры (в т. ч. и Предслава), а также бояре стали польск. пленниками. В их числе оказался и юный М. У. (Тверской сборник под 6526 (1018) г. сообщает, что «на том бою изымаша Моисеа Угрина, брата Георгиева» — ПСРЛ. Т. 15. Стб. 137). Закованный по рукам и ногам в железные кандалы М. У. был увезен в Польшу, где в течение 5 лет пребывал на положении узника. На красоту юноши обратила внимание некая молодая и богатая вдова, муж к-рой погиб в походе Болеслава на Русь. Женщина стала настойчиво склонять святого к блуду, предлагая взамен свободу, власть и богатство. Когда М. У. категорически отказался удовлетворить ее желание, вдова решила выкупить плен-

ника, чтобы получить над ним абсолютную власть. После выкупа она с еще большим упорством стала склонять юношу к утолению своей страсти. Но ни муки голода, ни демонстрация богатства, ни угроза смерти не могли сломить его воли. Божий Промысл привел к М. У. пресвитера со Св. Горы Афон, к-рый совершил над ним обряд пострижения в монашество и наставил в иноческом житии. Отчаявшись добиться желаемого, женщина приказала жестоко мучить юношу: распластав, палачи стали бить М. У. палками так, что земля пропиталась кровью. Кн. Болеслав, стараясь помочь вдове, пытался воздействовать на М. У. как уговорами, так и угрозой мучительной смерти. Выдержав и это искушение, святой предрек скорую кончину польск. правителя и жестокое убийство вдовы. Целомудрие юноши настолько ожесточило сердце женщины, что она приказала давать М. У. ежедневно по 100 ударов, а затем оскопить его. Нек-рое время спустя сбылось предсказание святого: когда начались гонения на черноризцев, Болеслав внезапно умер, а поднявшийся мятеж на Польской земле стал причиной гибели знатной вдовы. Оправившись от ран, М. У. вернулся на Русь. Последние 10 лет жизни он провел в Киево-Печерском мон-ре. Агиограф сообщает о том, что святой был удостоен дара исцелять от плотских страстей и искушений уже при жизни.

Время возвращения на Русь, поселения в обители и преставления М. У. является предметом дискуссии. Прп. Поликарп пишет о том, что святой пришел «в дьни святаго Антониа и скончася о Господе в добре исповедании, пребыв в манастыри лет 10, а в пленении страдав в узах 5 лет, 6-е лето за чистоту» (*Абрамович.* 1991. С. 148). В Берсеневском списке (Арсеньевская ред., 1406), древнейшей дошедшей до нас рукописи Киево-Печерского патерика, вместо «6-е лето» читается «6 лет». Используя это указание, а также датированные известия ПВЛ о вступлении Болеслава в Киев (1018) и о его кончине (1030; в действительности ум. в 1025), составитель Кассиановской II редакции Патерика (1462) приурочил приход М. У. к Антонию к следующему после освобождения, 1031 г. На основании этой даты редакторы печатного Патерика (1661) определили время преставления святого — 1041 г. (1031+10). Эти датировки под-



Прп. Моисей приходит в Киево-Печерский мон-рь. Фрагмент ксилографии «Прп. Моисей Угрин». Мастер мон. Илия. Патерик Киево-Печерский. К., 1661. Л. 200 (РГБ)

верг критике митр. *Макарий (Булгаков)*, который отметил тот факт, что М. У. не мог прийти в Печерский мон-рь «прежде 1054 г.», когда вокруг прп. Антония только начали собираться первые последователи (*Макарий.* История РЦ. С. 151). Шахматов полагал, что виновником данного хронологического противоречия было «тенденциозное» Житие прп. Антония, к-рое относило возникновение мон-ря «ко временам давно минувшим, когда в России едва начиналось распространение христианства». При этом он допускал, что М. У. мог покинуть Польшу в кон. 30-х — нач. 40-х гг. по случаю заключения брака Казимира I и сестры Ярослава Добронеги, в результате к-рого на Русь было возвращено ок. 800 захваченных Болеславом пленных (*Шахматов.* 2001. С. 200, 206–207). В ПВЛ это событие ошибочно отнесено к 6551 (1043) г. Королюк связывал освобождение М. У. с Польским восстанием 1037–1038 гг. (*Королюк.* 1952. С. 74–75). По мнению Артамонова, Житие прп. Антония ничего не сообщало о времени и об обстоятельствах возвращения М. У. на Русь. Это вынудило прп. Поликарпа выстраивать биографию святого на основе сведений ПВЛ. Поэтому его указание на количество лет, проведенных М. У. в Польше, не имеет самостоятельного значения. Стать насельником Киево-Печерского мон-ря святой мог не ранее сер.— 2-й пол. 50-х гг. XI в., когда, согласно данным ПВЛ («Сказание о начале Печерского монастыря», статья 6559 (1051) г.) и Жития прп. Феодосия, к прп. Антонию стали приходить первые ученики. Вслед. этого расчет времени пребывания святого в Польше (5+6) и нахождения в обители (10), к-рый приводит прп. Поликарп, нельзя рассматривать как совокупность лет прожитых М. У. в Киеве после пленения. Исходя из этого, возвращение М. У. на Русь следует относить к 30-м — нач. 50-х гг., а его преставление — к сер. 60-х — нач. 70-х гг. XI в.

О местном почитании М. У. в XII–XIII вв. свидетельствует рассказ прп. Поликарпа о прп. *Иоанне* Многострадальном, согласно к-рому монахи молились у мощей М. У., получая исцеление от искушения плоти.

Мощи преподобного открыто почивают в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской лавры. Они упоминаются в «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638). М. У. прославляется в посвященном ему 3-м тропаре 4-й песни составленного по благословению Киевского митр.



Преставление прп. Моисея. Фрагмент гравюры «Прп. Моисей Угрин». Гравер Л. Тарасевич. Патерик Киево-Печерский. К., 1702 (дек.). Л. 202 (РГБ)

св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. «Канона преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх

К-польского патриарха *Мелетий Сириг.* Отдельный день памяти М. У. был установлен, вероятно, во 2-й пол. XVII в. (указывался в изданиях Патерика).

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском;*



Прп. Моисей Угрин.
Фрагмент ксилографии титульного листа.
Мастер мон. Илия.
Патерик Киево-Печерский. К., 1661
(РГБ)

впосл. митрополит Киевский), было установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тог-



Прп. Моисей Угрин.
Фрагмент иконы «Собор Киево-Печерских святых».
1-я треть XIX в. (КБМЗ)

да 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. У.) в общецерковные московские месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

По сообщению архиеп. *Димитрия (Самбикина),* в кон. XIX — нач. XX в. память М. У. особо чтилась в Новоторжском Борисоглебском монастыре, связанном с памятью о прп. Ефреме Новоторжском; в день памяти М. У. там совершалась полиелейная служба.

Ист.: *Абрамович Д. И.* Патерик Киево-Печерского мон-ря. СПб., 1911. С. 203–206 [Арсениевская ред. Киево-Печерского патерика]; *он же.* Киево-Печерский патерик. К., 1991. С. 141, 142–149; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 48–53, 152–157; ПСРЛ. Т. 40. С. 50, 52.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 197–198; *[Евгений (Болховитинов), митр.]* Описание Киево-печерской лавры. К., 1847³. С. 108; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 383; Описание о российских святых. С. 22; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 16–17; *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // ЖМНП. 1898. № 3. С. 134, 146; *он же.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 188–209; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Июль. С. 288–290; Верный месяцеслов всех рус. святых. М., 1903. С. 26; *Королюк В. Д.* Летописное известие о крестьянском восстании в Польше в 1037–1038 гг. // Акад. Б. Д. Грекову ко дню 70-летия. М., 1952. С. 69–75; *Иглои Э.* «Повесть временных лет» о венграх // Slavica. Debrecen, 1963. T. 3. S. 83–113; *Феринц И.* Моисей Угрин и его братья // SSASH. Bdpst, 1993. Vol. 38 (1–2). P. 19–25; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 150–151; Дива печер лаврських. К., 1997 (по указ.); *Артамонов Ю. А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневек. Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 24–31; *он же.* Моисей Угрин // ДРСМ. 2014. С. 507–508; *Лепахин В. В.* Заметки о возрасте трех братьев-венгров — Ефрема, Моисея и Георгия — и о времени их прихода на Русь // SSASH. Bdpst, 2001. Vol. 46 (3–4). P. 271–276; *он же.* Прп. Моисей Угрин — «второй» или «другой» Иосиф // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 370–389; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 422–424; *Юрасов М. К.* Роль братьев Угринов в истории Руси 1-й пол. XI в. //Исследования по истории России: Мат-лы междисциплин. семинаров 2003–2005 гг. Сомбатхей, 2008. С. 3–28; *он же.* Подкарпатская Русь — одна из колыбелей христианства у восточных славян: Очерки ранней истории русинов. Saarbrücken, 2013. С. 93–113; *Карпов А. Ю.* Рус. Церковь X–XIII вв.: Биогр. словарь. М., 2016. С. 303–305 [Библиогр.].

Ю. А. Артамонов

Иконография. Согласно иконописным подлинникам (под 26 июля), у М. У. «брада Златоустова, рус, в клобуке черном, в правой руке четки, левая молебна, ризы преподобнические» (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 123). Либо преподобный «подобием бел, лицем чист, власы рус, брада невелика, аки Златоустаго руса, на главе клобук черной, в руке четки, ризы преподобническия» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 399). В рукописи 20-х гг. XIX в. добавлено, что святой на иконах «без схимы» и «бос» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 194 об.). Описание в Строгановском толковом подлиннике кон. XVIII в. восходит к иконографии М. У. в Соборе Киево-Печерских святых: «Рус, брада Козмина, на главе клобук черн, риза преподобническая,



Прп. Моисей Угрин.
Ксилография мон. Илии.
Патерик Киево-Печерский.
К., 1661. Л. 200
(РГБ)

испод бакан, руки у сердца сложил вместо» (БАН. Строг. № 66. Л. 315 об., «левыя страны» 10-й). В нач. XX в. в пособии для иконописцв акад. В. Д. Фартусов писал, что М. У. «типом венгерец – это племя отличается желтовато-лиловым цветом тела, т. е. цвета угра; борода с проседью, не велика и редка, лицом святый очень красив, телом крепок, ростом высок; он был оскоплен, и имел очень болезненный вид от мученичества, ходил с жезлом; одежды у святаго монашеския, на голове клобук. Можно ему писать хартию с его изречением: «Который муж послушав жены исправися, когда Адам первозданный, жены послушав, из рая изгнан бысть. Сампсон силою паче всех преуспев, и ратным одолев, женою предан бысть иноплеменником. Соломон премудрости глубину постиг, жене повинувся идолом поклонися. Вопрошаю оубо вас: кому подобает паче работати, Г[оспо]деви ли, или жене»» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 364–365).

Иконография М. У. включала единоличные изводы, житийные, а также его изображения в числе избранных святых (семейные иконы и «лечебники»),

избранных Печерских святых и в Соборах Киево-Печерских святых.

К наиболее ранним, житийным, относятся изображения из изданий Киево-Печерского патерика 1661 и 1702 гг. (экземпляры в РГБ). Мастер мон. *Илия* в ксилографии «Прп. Моисей Угрин» (1656) в центральном клейме поместил ростовую прямоличную фигуру святого в преподобнических ризах (ряса, мантия, схима), темный куколь лежит на плечах, ноги босы; в правой опущенной руке святой держит длинные четки, левая раскрыта ладонью. М. У.— средовек с небольшой, раздвоенной на конце бородой, в густых волосах — гуменец (тонзура). Средник обрамляют 7 клейм со сценами жития, по 2 слева и справа и 3 под средником (клейма прямоугольные, отделены двойной рамкой, наименования над ними). Слева клейма: пленного М. У. покупает богатая полька («купуе(т) ввелможи мо(и)»); побиение М. У. («повеле мо(и)сея бити»); М. У. приводят к польск. кн. Болеславу («приведе ко кролю боле(с)»). Справа: постриг М. У. в монашество («в окова(х) постриженъ»); богатая полька соблазняет М. У. («лобзаше жена моисея:»); М. У. поступает в Печерский мон-рь («мо(и)сеи при(и)де в мона(ст)печ:»). Внизу: преставление М. У. («преставление пре(д)б: моисея угрина») (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661. Л. 177; *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 629; Кн. 4. С. 763–764). В первых 2 клеймах М. У. изображен без нимба. События последнего клейма разворачиваются под сводами пещеры, тело святого, перевитое погребальными пеленами и в клобуке, лежит в гробу; под ним на фоне темной земли мастер Илия поместил свою подпись и дату создания ксилографии.

Леонтий *Тарасевич* в гравюре к изданию Патерика 1702 г. использовал ту же иконографическую схему, но в зеркальном варианте, оставив 6 клейм (сократилось клеймо с изображением прихода святого в Печерский мон-рь). Образ М. У., созданный гравером, послужил своеобразным протографом для единоличных изображений святого в дальнейшем. М. У. представлен прямолично в рост, в монашеском одеянии, на ногах сапожки; голову святого покрывает куколь. В опущенной вниз правой руке святого — длинные четки с крестом на конце и цветок лилии на длинном стебле (символ чистоты), левой рукой он прижимает к себе коробочку (книгу?). Эта гравюра творчески воспроизводилась в последующих изданиях Патерика XVIII–XIX вв.

Наиболее раннее известное датированное изображение М. У. в иконописи — на патрональной иконе «Прп. Моисей Угрин, равноап. вел. кн. Владимир и прп. Аркадий Новоторжский» письма царских изографов Симона Ушакова и его



Прп. Моисей Угрин.
Гравюра Л. Тарасевича.
Патерик Киево-Печерский.
К., 1702 (дек.). Л. 202
(РГБ)

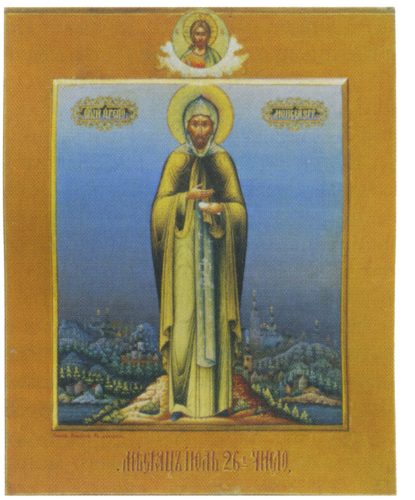
ученика Георгия Зиновьева (1667, ТОКГ; см.: Симон Ушаков — царский изограф / ГТГ, Музей русской иконы. М., 2015. С. 122–125. Кат. 15). Образ был написан «по обещанию» игум. Московского Сретенского мон-ря Дионисия и вложен в новоторжский Борисоглебский мон-рь. М. У.— средовек в рясе и мантии с непокрытой головой (клобук лежит на плечах, схимы нет), русыми волосами и небольшая, без проседи борода раздвоена



Прп. Моисей Угрин,
равноап. кн. Владимир
и прп. Аркадий Новоторжский.
Икона. 1677 г.
Иконописцы Симон Ушаков
и Георгий Зиновьев
(ТОКГ)

на конце, под ушами видны короткие локоны. Правой рукой благословляет именославно, рука расположена возле груди (и направлена в сторону равноап. кн. Владимира), в левой — свиток.

К числу единоличных изображений М. У. принадлежит живописный образ на металле над ракой с его мощами в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры, выполненный в 40-х гг. XIX в. лаврскими иконописцами под рук. иером. *Иринарха.* Икона является поясным вариантом извода, созданного Тарасевичем: М. У. показан в монашеском облачении и куколе, с лилией в правой руке и коробочкой (книгой?) в левой; надпись: «с: пр(д)б: Movсей оугринъ.». Одна из более поздних небольших копий этого образа хранится в частном собрании на Украине. В 1891–1892 гг. единоличный образ М. У. был включен под 26 июля в серию пядничных икон-святцев (т. н. годовая минея, насчитывавшая более 350 образов, в наст. время в ГЭ, ГРМ и ГМИР) для домовой ц. Введения во храм Пресв. Богородицы великокняжеского Мраморного дворца в С.-Петербурге, созданную М. И. *Дикарёвым.* Святой изображен в рост, на голове островерхий куколь, правая рука на груди, в левой — свиток; надпись: «Стый Препо(д) Моисей Ѹгр». В нижней части фона тщательно выписан изысканный киевский пейзаж — холмы и горки, покрытые зеленью,



Прп. Моисей Угрин.
Икона. 1891–1892 гг.
Иконописец М. И. Дикарёв

с разбросанными по ним многочисленными церквами.

Аллегорическая композиция «Древо Киево-Печерских святых» восходит к ранней киевской гравюре 1643–1676 гг. работы мастера Акима (монограмма «АК») (ДМКДУ; см.: *Гончарук В. М., Кабанець Є. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословне древо Києво-Печерського монастиря» як джерело з історії Печерської канонізації // Могилянські читання, 1999 / НКПІКЗ. К., 2000. С. 56–64), а также к гравюре на титульном листе Патерика 1661 г. (руки М. У. сложены крестообразно на груди). На угличской иконе 60-х гг. XVII в. (УИХМ; см.: *Горстка А. Н.* Иконы Углича XIV–XX вв. М.,

2006. С. 130–131, 190. Кат. 67. Ил. 110, 111) полуфигура М. У. помещена в чашечке цветка, проросшего справа из клейма «Воздвижение Креста, с русскими святыми». Святой в округлом куколе, в правой руке свиток, левая ладонью повернута к зрителю. В этой композиции М. У. единственный из изображенных на лозе святых написан фронтально, а не вполоборота к центру. Похожая иконная композиция с меньшим числом преподобных — «Похвала Пресвятой Богородицы Печерских чудотворцев» — происходит из Богородице-Рождественского мон-ря в Ростове (1688, иконописец Бубнов, ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого / ГМЗРК. М., 2006. С. 310–311. Кат. 88). На ней М. У. представлен в левой части лозы вполоборота к центру, в клобуке, со свитком в левой руке.

Как правило, в рост, прямолично или в молитвенном предстоянии святого изображали в многофигурных композициях с избранными и киево-печерскими святыми. Так, справа 2-м от центра в 4-м ряду (обе руки на груди) он помещен на иконе «Богоматерь Печерская, с киевскими святыми» («яже обретаются напечатаны в патерике киевопечерском») письма Кирилла (игум. Корнилия) Уланова (1724, ГВСМЗ; см.: Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2008². С. 528–533. Кат. 111; Подписные иконы XVII — нач. XX в. в собр. Владимиро-Суздальского музея-заповедника: Кат. Владимир, 2009. С. 62–63. Кат. 41; см. также: С. 33. Кат. 17). Вместе с основателями Киево-Печерского мон-ря и преподобными Алипием иконописцем, игум. Нестором (прп. Нестор Летописец?) и Иоанном Многострадальным М. У. с четками в левой руке показан в одном из клейм на раме 80-х гг. XVII в., исполненной в Оружейной палате Московского Кремля (из иконостаса над гробницей царевны Софии Алексеевны в Смоленском соборе Новодевичьего мон-ря, ГИМ, см.: Образы рус. святых в собр. Исторического музея / ГИМ; авт.-сост.: Л. П. Тарасенко. М., 2015. С. 152–155. Кат. 38). Вместе с др. самыми прославленными Печерскими преподобными образ М. У. помещен на овальной иконе (вероятно, кон. XVIII — нач. XIX в. под потемневшим покрытием) на раме образа прп. Антония Киево-Печерского в Ближних пещерах лавры. Вместе с преподобными Антонием, Феодосием, Алипием, Прохором и Марком Гробокопателем М. У. включен в состав предстоящих на Азовской иконе Божией Матери 1-й четв. XIX в. (ГИМ, см.: Там же. С. 412–419. Кат. 96).

На иконах, гравюрах и литографиях с композицией «Собор Киево-Печерских святых» XVIII — нач. XX в. М. У. изображали за прп. Антонием Киево-Печерским в левой группе чудотворцев Ближних пещер. Он предстает, как правило, старцем или средовеком с покрытой куколем головой, вполоборота к центру, чаще всего в 3-м ряду, бок о бок с прп. Иоанном Многострадальным, изредка именуется преподобномучеником. Из-



Прп. Моисей Угрин.
Фрагмент иконы
«Древо Киево-Печерских святых».
60-е гг. XVII в. (УИХМ)

вестно множество икон (НКПИКЗ, ЦМиАР, ИркОХМ, КБМЗ) и более 15 гравюр и литографий (РНБ, ГМИИ, ГЛМ, ЦАК МДА и др.), в т. ч. Иосифа Гочемского (2-я треть XVIII в., работал в типографии Почаевской лавры), В. Белецкого (1751, 1756), М. Н. Нехорошевского (сер. XVIII в.), И. Кончаковского (1771, 1774), Г. Проценко (1821) и др. В Клинцовском иконописном подлиннике М. У. вместе с прп. Иоанном Многострадальным находился в группе святых «левой стороны» (*Ровинский.* Народные картинки. Кн. 4. С. 762). Образ М. У. в иконописи и гравюре часто сопровождается надписью с сокращенным определением «Угрин».

Изображение М. У. практически всегда помещали на иконах-«лечебниках» (вместе с преподобными Мартинианом, Иоанном Многострадальным и мц. Фомаидой), поскольку ему молились об избавлении «от блудной страсти» (ветковский «Лечебник» XIX в. ВМНТ; см.: *Нечаева Г. Г.* Ветковская икона. Мн., 2002. С. 215–218). Также в одном клейме с мц. Фомаидой и прп. Иоанном М. У. (средовек со свитком в руке) изображен на иконе «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]) или в более традиционной по типу композиции с ярусным расположением святых и месяцесловом на полях (одноименные иконы 1-й пол. XIX в., частное собрание; сер.— 3-й четв. XIX в., Собрание рус. икон при поддержке Фонда св. всехвального ап. Андрея Первозванного; см.: Русская икона XV–XX вв. из колл. И. Возякова. М.; СПб., 2009. С. 206–207, 338. Кат. 160; Православные иконы XVI — нач. XX в. в Музее истории Православия на земле Кузнецкой: Кат. выст. М., 2014. С. 194–199. Кат. 38). Икона «Мч. Вонифатий, преподобные Иоанн Многострадальный и Моисей Угрин» (сер. XIX в., частное собрание), возможно, была заказана для укрепления семьи и здравия супруга (мч. Вонифатию молились об избавлении от греха винопития).

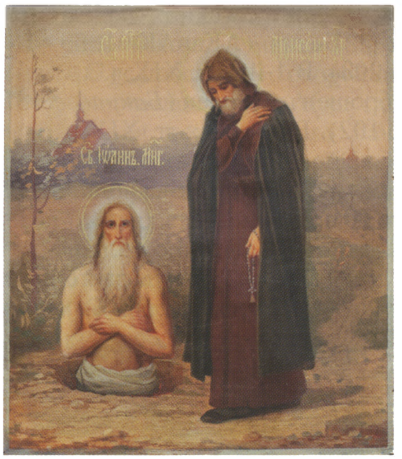
Образ М. У. часто вводили в композицию «Собор русских святых» («Образ



Прп. Моисей Угрин.
Фрагмент иконы
«Образ всех Российских чудотворцев».
1-я треть XIX в. (МИИРК)

всех российских чудотворцев»), напр. на выговских иконах кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. (МИИРК, ГТГ, ГИМ, частные и церковные собрания). Так, на иконе 1814 г. мастера Петра Тимофеева (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники из собр. Рус. музея. СПб., 2008. С. 82–85. Кат. 70; см. также: С. 72–73. Кат. 62) М. У. находится в группе преподобных, слева, во 2-м ряду, 1-й от центра, рядом с прп. Алипием Киево-Печерским. В академической по стилю стенописи галереи рус. святых в Почаевской Успенской лавре святой входит в группу подвижников XI в. (живопись кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010). Он изображен в правой части композиции, недалеко от св. князя-страстотерпца Бориса, в монашеском облачении и с цветком в правой руке.

В росписи на оконном откосе храма ц. Всех святых над Экономическими воротами Киево-Печерской лавры (1906, худож. И. С. Ижакевич) образ М. У. трактован автором в живописной стилистике модерна, сложившейся под влиянием творчества В. М. *Васнецова* и его росписей во Владимирском соборе в Киеве



Преподобные Иоанн Многострадальный и Моисей Угрин. Икона. После 1903 г. (Собрание Ф. Р. Комарова)

(1885–1896). Хромолитографии эскизов росписей Ижакевича в трапезной палате Трапезной церкви (преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских) Киево-Печерской лавры (1902–1910) вышли в свет в изд-ве П. Плахова (К., 1903). Под влиянием творчества Ижакевича (возможно, мастером из его окружения) была создана икона «Преподобные Иоанн Многострадальный и Моисей Угрин» (после 1903, собрание Ф. Р. Комарова). На ней мастер изобразил 2 печерских святых, к-рые почитались как помощники в борьбе с плотскими страстями. Иконографически облик М. У. в основных деталях копирует образ прп. Николы Святоши из росписей Ижакевича в Трапезной палате лаврской Трапезной церкви (ракурс, положение рук и головы, детали пейзажа).

В композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанной мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. свт. Афанасия (Сахарова) в нач. 30–50-х гг. XX в. (иконы из ТСЛ, СДМ). М. У. в образе средовека с небольшой бородой, руки спрятаны под мантией, представлен в группе чудотворцев Ближних пещер. На рисунке, сделанном мон. Иулианией (между 1957 и 1980, собрание иконописной школы при МДА; см.: *Иулиания (Соколова М. Н.), мон.* Труд иконописца / Сост.: Н. Е. Алдошина. Серг. П., 2008. С. 193. Кат. 106), он показан фронтально по пояс, голову покрывает куколь, в правой руке четки. Известны совр. единоличные иконы М. У. в ином варианте поясной иконографии: в более высоком округлом куколе, в схиме со свитком в правой руке (2004, иконописец Г. В. Проскурина, иконописная школа при МДА); с лилией и коробочкой для лекарств (повторяют образ при мощах в пещерах Киево-Печерской лавры). Существует и ростовой извод: святой с четками в правой руке, опирается на длинный посох в левой, в числе избранных рус. святых-угров – с прп. Ефремом и мч. Георгием (кон. XX в., Сегед, Венгрия).

Лит.: *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 399; *Ровинский.* Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633; Кн. 4. С. 761–763; *Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 364; Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: Кат. изданий, хранящихся в ГБЛ. М., 1981. Вып. 2. Т. 1. С. 152. № 1145; Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Гравюры Леонтия Тарасевича к Патерику Печерскому, изд. в типографии Киево-Печерской лавры в дек. 1702 г. М., 1992 [лист «Прп. Моисей Угрин»]; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996. С. 86; Рус. монастыри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 123; *Маркелов.* Святые Древней Руси. Т. 1. № 168, 226; Т. 2. С. 174; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2005. С. 497–504. Кат. [57]; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. статей: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87; Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117; Все остается людям: Рус. иконопись XVII–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Кат. выст. М., 2010. С. 220–221. Кат. 98; Русские святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 98–99, 171, 258, 264. Кат. 42, 121; Русские святые: Избр. иконы из колл. Феликса Комарова. М., 2016. С. 59–65. № 6.

И. В. Злотникова

МО́КВИ [груз. მოქვი], монастырь (в X — нач. XVIII в. мужской; в 1903 — ок. 20-х гг. XX в. женский) с кафоликоном в честь Успения Пресв. Богородицы (X в.) *Сухумо-*



Кафоликон в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Мокви. XI в.

Абхазской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ); кафедра древней *Моквской епархии* ГПЦ, памятник культуры Грузии национального значения (2006). Расположен в одноименном селении (ныне с. Мыку Очамчирского р-на Абхазии) у слияния рек Мокви (ныне Моква) и Дуаб (ныне Дваб), в исторической груз. пров. Самегрело, в 18 км к северу от г. Очамчиры.

История. ***Основание и история древнего мужского монастыря.*** Впервые название мест. Мокви упоминается в соч. «Перипл» анонимного автора V в. (Георгика. 1965. Т. 2. С. 6). Следующее упоминание Мокви относится к VII в. В письме пресв. Феодосию Гангрскому ученик прп. *Максима Исповедника* исп. *Анастасий Апокрисиарий* сообщал, что был сослан в крепость Тусуме, которая «находится выше села Мокви на границе края Апсилии» (Георгика. 1941. Т. 4. С. 50). В латинской версии письма это место упоминается как «in loco monachos» (место монахов). Это обозначение было прочитано как «in loco Mochoes» — (в мест. Мохос/Мокви) (*Бриллиантов.* 1917. С. 57). В 60-х гг. X в. царь Абхазский (Зап. Грузии) Леон III (957–967) «построил церковь в Мокви и учредил [там] епископскую кафедру, благословил и обеспечил всем необходимым» (Матиане Картлиса // КЦ. 1955. Т. 1. С. 270; То же // Картлис Цховреба. 2008. С. 146). С основанием кафоликона М. связано предание о том, что царь Абхазии решил построить собор дивной красоты, откуда можно было бы видеть всю страну, и обещал большие богатства тем, кто осуществят его замысел. Мастера боялись браться за дело, лишь один зодчий согласился на условия царя. Когда строительство завершилось, купол покрыли золотом и на высоте тысячи локтей установили крест. Поднявшись на колокольню, царь увидел всю Абхазию. Он был восхищен красотой храма, но ему было жаль отдавать обещанное вознаграждение; также он не хотел, чтобы где-то был построен подобный храм. Он сказал, что с купола не видно всей страны. Когда зодчий, чтобы доказать обратное, поднялся наверх, царь приказал убрать лестницу, и зодчий не смог спуститься. Местные жители как могилу строителя М. показывали захоронение в центре колокольни (*Каландия.* 2004. С. 134–136, 234; *Милованова.* 2014. С. 244).

На протяжении всего средневековья М., кафоликон которого мог вместить до тысячи человек, оставался значительным церковным



Христос и апостолы. Фрагмент росписи кафоликона мон-ря Мокви. XII в.

и культурным центром. Правители объединенной Грузии заботились о величии храма. *Досифей II Нотара* (Иерусалимский патриарх в 1669–1707), посещавший Грузию, цитировал фресковую надпись, согласно к-рой роспись М. была выполнена «в царствование императора Алексея Комнина (визант. имп. *Алексей I Комнин*, 1081–1118.— *Авт.*) и Давида Великого, царя Абхазского (св. *Давид IV Строитель*, царь всей



Лик Христа. Фрагмент росписи кафоликона мон-ря Мокви

Грузии в 1089–1125.— *Авт.*)» (*Селезнёв.* 1847. Кн. 1. С. 31). Надпись является документом, свидетельствующим о международном положении в нач. XII в., т. к. в источниках данные о грузино-визант. отношениях того времени отсутствуют (*Каухчишвили.* 2004. С. 15, 40–41). Около храма было воздвигнуто несколько каменных строений, в т. ч. архиерейский дом. В 1300 г. в М. было переписано и богато иллюминировано *Моквское Четвероевангелие* (НЦРГ. Q 902). В монастырском скриптории переводили с греч. языка на грузинский церковную литературу. Для переписчиков было сооружено отдельное здание. В XV в. в М. по инициативе Моквского архиеп. Григория (Манагадзе), упомянутого в строительной надписи («Пресвятая Богородица, будь заступницей и покровительницей моквели Григола Манагадзе»), была воздвигнута 2-этажная колокольня. В XVII в. в М. останавливались царь Кахети Теймураз I, католики-миссионеры Луи Гранже и Кристофоро де Кастелли, русские послы диак. Федот Ельчин и свящ. Павел Захарьев, Иерусалимский патриарх *Паисий* (1645–1660) и его секретарь Досифей, Антиохийский патриарх *Макарий III* аз-Заим (1647–1672) и его сын архидиак. *Павел Алеппский.* Почти во всех источниках кафоликон М. описывается как прекрасная церковь, покрытая росписью, богато убранная золотыми и серебряными иконами, хранившая мощи мн. святых. Итал. миссионер Джузеппе Марио Дзампи (Иосиф Мария Цампи) назвал кафоликон М. самой красивой церковью Мегрелии (*Жан Шарден.* 1975. С. 147). Российские послы диак. Ф. Ельчин и свящ. П. Захарьев присутствовали на литургии в М.: служили 5 священников и диакон (Материалы посольств. 2014. С. 443–444).

В приписках к Моквскому Четвероевангелию упоминается «моквский трапезник, протоиерей Георгий» (НЦРГ. Q 902. Л. 105), современник архиеп. Моквского Авраама (1-я пол. XIV в.). На омофоре из М. сохранялась запись о джваримствители (крестоносце) Кандиле (1-я треть XVI в.) (*Жордания.* 1902. С. 4). В приписках к созданному в М. Мартвильскому метафрасу фигурирует имя диак. Афанасия (Авжардадзе) (1560–1578) (НЦРГ. Q 39. Л. 260 об.).

Церковь М. в XVIII–XIX вв. В кон. XVII — нач. XVIII в. вслед. набегов абхазов и северокавказских горцев М. сильно пострадал: он был упразднен как епархиальная кафедра, иконы, утварь и книги были перенесены в др. мон-ри (бóльшая часть их утрачена), храм постепенно разрушался (*Селезнёв.* 1847. Кн. 1. С. 46; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 781, 845). В нач. XIX в. владетели Самегрело князья Дадиани ненадолго восстановили богослужения в М. и в соседних церквах *Илори* и Бедиа (АКавАК. 1869. Т. 3. С. 203). В 1-й пол. XIX в. храм был заброшен и разорен (*Бакрадзе.* 1875. С. 102). В 30–50-х гг. XIX в. фресковая роспись и выложенный цветным мрамором пол кафоликона М. все еще сохранялись, однако паперти были обрушены, стекла выбиты. Фасады храма заросли растениями. Многочисленные строения мон-ря,



Рельефный декор портала зап. входа кафоликона мон-ря Мокви. XI в.

в т. ч. архиерейский дом, были руинированы (*Нордман.* 1838. С. 226; *Муравьёв.* 1848. Т. 3. С. 286; *Brosset.* 1851. P. 111–112; *Бакрадзе.* 1875. С. 103).

В нач. 60-х гг. XIX в. на территории М. располагался казачий пост. Владетельный кн. Михаил Шарвашидзе (1822–1866), после того как, по преданию, его матери во сне явилась Пресв. Богородица и велела навести порядок в церкви, обновил кафоликон. Князь нанял мастера-грека, который за 25 тыс. р. взялся отреставрировать фасады и интерьер и покрыть кровлю черепицей. Работы велись небрежно и закончились лишь в 1868 г. В мае этого года М. посетил еп. Имеретинский свт. *Гавриил (Кикодзе)* (с 30 мая 1869 до 1886 управлял Абхазской епархией). Он отметил многие нарушения, допущенные в ходе реставрации, плохое состояние памятника: течь кровли, отсутствие стекол в окнах, иконостаса, недостаточность утвари (*Гавриил (Кикодзе).* 1868. С. 29–30). Посетив церковь спустя 2 года, свт. Гавриил нашел ее в том же «прискорбном состоянии». Он отправил телеграммы наместнику на Кавказе вел. кн. Михаилу Николаевичу Ро-

манову и экзарху Грузии архиеп. *Евсевию* (*Ильинскому;* 1 марта 1858 — 8 дек. 1877) с просьбой «о скорейшей высылке остатков сумм Абхазской кафедры для немедленного начания необходимых к исправлению работ» (*Он же.* 1870). К 1871 г. храм был перекрыт новой черепицей, в окна вставлены стекла, дом на территории был перестроен в сельскую школу. *Общество восстановления православного христианства на Кавказе* на свои средства заказало для кафоликона М. иконостас (установлен в 1872). Однако к 1875 г. крыша вновь требовала ремонта, стены отсырели, иконы портились (*Милованова.* 2014. С. 247–248).

Изменение художественно-стилистического облика М. (разрушены древние ограда и постройки, перестроена колокольня, исчезли 3 притвора (с запада, севера и юга), утрачены мозаичный пол, мраморные резные карнизы и колонны, стены оштукатурены, груз. надписи (лапидарные и фресковые) стерты, с запада возведен портик, на куполе сооружена ротонда, что исказило пропорции храма, изменены наружные очертания апсид, барабана и купола, которым взамен округлой придали многогранную форму, фасады облицованы плитами) вызывало резкую критику со стороны ученых и общественности (Д. З. Бакрадзе, А. М. Павлинов, Ф. Жордания и др.) (*Бакрадзе.* 1875. С. 103; *Милованова.* 2014. С. 246–247).

Храм стал приходской церковью и усыпальницей дома Шарвашидзе. До кон. XX в. хорошо были видны надписи, выполненные асомтаврули и мхедрули на надгробных плитах кн. Михаила Шарвашидзе († 1866), его супруги кнг. Александры Дадиани († 1862) и полковника кн. М. Маршаниа († 1877), женатого на кнг. Д. Шарвашидзе, который погиб в бою «с татарами и соотечественниками, отпавшими от русского ига» — т. е. с турками и грузинами (*Бгажба.* 1967. С. 30–33; *Силогава.* 2006. С. 298–303). В М. были также похоронены сын кн. М. Шарвашидзе, поэт и общественный деятель Георгий Шарвашидзе, абх. военачальники, служившие в рус. армии, некоторые архиереи, иереи и др. (*Милованова.* 2014. С. 247). Во время русско-тур. войны (1877–1878) храм подвергся разрушению местных мусульман, богослужения прекратились (Там же. С. 248).

Храм М. описывали миссионер Дж. М. Дзампи (XVII в.), путешествовавший вместе с Жаном Шарденом по Грузии, А. Нордман (1835), М. А. Селезнёв (1841). Первые чертежи и зарисовки собора были выполнены архит. акад. П. П. Норевым (Норовым) (1847) и М. И. Броссе (1848). В 1859 и 1865 гг. в М. побывал Бакрадзе. В 80-х гг. XIX в. фотографии кафоликона сделали итал. путешественница К. Серена и археолог Павлинов. Снимки отразили изменения, происшедшие с собором после реставрации 60-х гг. XIX в.

Г. Чеишвили

Успенский Моквинский женский монастырь в 1-й четв. XX в. 24 окт. 1902 г. еп. Сухумскому Арсению (Изотову) поступило прошение от насельниц Свято-Троицкого монастыря в Харькове монахинь Емилии и Аполлинарии и 15 послушниц, а также от послушницы Василиско-



Мон. Досифея (Мужецкая). Фотография. Нач. XX в.

Златоустовского мон-ря Сухумской епархии Досифеи (Мужецкой) о разрешении учредить жен. общежительный мон-рь при Успенской ц. с. Мокви. В ходатайстве было указано, что сестры располагают 30 тыс. р. на возобновление обители. Еп. Арсений отправил доклад в *Грузино-Имеретинскую синодальную контору,* оттуда рапорт поступил в Синод. Дело об открытии обители длилось 2 с половиной года и сопровождалось недоразумениями. Так, выяснилось, что коллективное заявление было сфальсифицировано Досифеей, однако после открытия всех обстоятельств она не отказалась от своих намерений и письменно обязалась предоставить еп. Арсению до 1 марта 1903 г. указанную сумму. Поскольку в Сухумской епархии уже обсуждался вопрос об открытии жен. обители при церкви Илори, идея возобновить мон-рь в М. не получила широкой поддержки. Так, наблюдатель церковных школ Сухумской епархии свящ. Василий Ястребов писал в докладной записке на имя экзарха 16 дек. 1902 г. о том, что, поскольку М. находится вдали от адм. центра, он «никогда не будет не только иметь дохода от туземцев, напротив, абхазцы... при своей страсти к воровству, которую они считают удалью, будут постоянно обворовывать монастырь даже при усиленной охране, причем и честь монахинь не в безопасности». По его мнению, удаленность обители от Сухума и Очамчиры, отсутствие дорог и мостов сделают М. практически недоступным для рус. паломников (Там же. С. 259). 18 апр. и 3 мая 1903 г. Досифея, Аполлинария и Емилия вновь ходатайствовали перед экзархом об открытии обители в М., они приложили список из 43 имен послушниц, готовых ехать в Абхазию, а также заявление от надворного советника С. Турияхина, к-рый обещал пожертвовать обители земельный участок с домом в Керчи. В окт. 1903 г. они хлопотали о деле в Синоде, 29 окт. Синод разрешил учредить Моквинский Успенский жен. мон-рь (решение утверждено 22 сент. 1904). Число насельниц определялось количеством, к-рое обитель будет в состоянии содержать (Мокви // Иверия. 1903. № 155. С. 2; *Каландия.* 2004. С. 237–238; *Милованова.* 2014. С. 260).

Монахини отремонтировали храм, установили иконостас и престол, привезли иконы и утварь. Под келейный корпус перестроили здание школы. Досифея приняла постриг и стала 1-й и единственной настоятельницей М. Сестры занимались рукоделием, обрабатывали огород, виноградник и цветник. В это время М. принадлежало 25 дес. земли. Позже местный помещик К. Чиковани пожертвовал обители 8 дес. в 2 км от М. В окт. 1905 г. мон. Досифея обратилась в Синод с просьбой о выделении мон-рю 600 дес. в с. Лашкиндар, но получила отказ. В 1903 г. в М. подвизалось ок. 50 русскоязычных сестер, не знавших ни абхазского, ни мегрельского языка. При обители была открыта школа с общежитием и питанием для 20 девочек. Согласно «Отчетам о состоянии Сухумской

епархии», в М. в 1912 г. подвизались 115 чел., в 1914 г.— 127, в 1915 г.— 113. Внутренняя жизнь обители была неблагополучной, сестры неоднократно жаловались на настоятельницу начальству. В 1915 г. в М. была проведена ревизия по причине «малоспособности монастырского начальства к управлению и невнимательного отношения к нуждам сестер» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442: Отчеты о состоянии Сухумской епархии за 1909–1915 гг. Д. 2732). М. имел подворья: частные дома в Сухуме и в Керчи, Успенский мон-рь в Вырице под С.-Петербургом (1914/15 — 1932) (*Милованова.* 2014. С. 248, 260–261).

В 1917–1920 гг., в период меньшевистской власти в Абхазии, М. неоднократно подвергался нападению и ограблению. Игум. Досифея просила комиссара Сухумского окр. выделить обители охрану. С установлением советской власти в 1921 г. ситуация не изменилась. В ночь на 21 марта 1921 г. из алтаря кафоликона была похищена церковная утварь. Было проведено расследование, виновные (жители соседнего



Западный фасад кафоликона мон-ря Мокви. Рис. А. М. Павлинова. 1893 г.

с. Тхина) наказаны, имущество вернули. В кон. 20-х гг. XX в. обитель была закрыта (Там же. С. 261).

Н. Н. К.

М. в XX — нач. XXI в. В советское время кафоликон М. несколько раз изучали. Во время работ 1948 и 1956 гг. были выявлены древний цоколь, фрагменты портика с остатками пилястры, кирпичная кладка позднего средневековья, раскрыта роспись, изучен строительный раствор храма. Реставрация М. была проведена в 1968 г. в связи с 1000-летием храма, а также в 1982–1986 гг. Богослужения в кафоликоне М. были возобновлены 6–7 окт. 2002 г. Поскольку М. входит в юрисдикцию ГПЦ, деятельность к-рой ввиду политических условий на территории Абхазии не осуществляется, паству окормляют клирики РПЦ. В М. находится одна из резиденций Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили).*



Фрагмент орнамента кафоликона мон-ря Мокви. XII в.

Святыни. В научной лит-ре XIX — нач. XX в. описаны лишь нек-рые образцы богатой утвари монастыря, среди к-рых было немало произведений искусства.

Мощи. В статейном списке, составленном свящ. Павлом Захарьевым, описывается интерьер кафоликона, в т. ч. и святыни М.: «...в том монастыре каменая церковь с олтарем прегрожена, престол и жертвеник и деисусы по подобию и местные образы — Спасов образ в киоте; и образ ис кивота вымали и позади образа написано многие святые, а под теми святыми мощи тех святых, которые тут написаны, а всех их девяносто святых написано» (Материалы посольств. 2014. С. 443). Согласно его сведениям, в М. хранились мощи (руки и ноги) первомч. архидиак. Стефана, к-рые, согласно преданию, были присланы из К-поля имп. Константином I Великим (306–337) (*Павел Алеппский.* 1973. С. 71; Материалы посольств. 2014. С. 417, 444). По замечанию Кристофоро де Кастелли, мощи лежали в таком месте, что их легко было достать; «в нашей стране (т. е. в Италии.— *Авт.*) они стали бы предметом большого поклонения» (*Кристофоро де Кастелли.* 1976. С. 176). Также в М. хранились мощи и частицы мощей вмц. Ирины, прп. Мелании, прмц. Евгении, вмч. Никиты, вмч. Меркурия, мучеников Тарсских Прова, Тараха и Андроника, прп. Илариона, мч. Власия, свт. Николая Мирликийского, прав. Лазаря, свт. Амвросия, еп. Медиоланского, ап. Луки, мч. Аверкия (Материалы посольств. 2014. С. 417). В М. находились и крест с частицей Животворящего Древа Господня, украшенный камнями, «а писма на кресте образа Божия и Распятие Христово нет», и веретено Пресв. Богородицы (Там же. С. 417, 444).

Иконы и кресты. В зугдидской ц. в честь Влахернской иконы Божией Матери в специальном киоте, расположенном перед алтарной преградой, хранились пояс Пресв. Богородицы из М. и Моквская икона Божией Матери. По мнению прав. *Евфимия* Такаишвили, Броссе опубликовал надписи именно с этой иконы: 1-я принадлежала католикосу-патриарху Зап. Грузии (Абхазскому) *Евфимию I* (*Сакварелидзе;* 1578–1616; в 1560–1589 — архиепископ Моквский), заказчику и жертвователю Моквской иконы; во 2-й надписи говорилось об обновлении иконы в 1814 г. кн. Леваном V Дадиани. В кон. XIX — нач. XX в. кн. Дадиани перенес икону во дворец в Зугдиди (утрачена) (*Brosset.* 1851. P. 24–26; *Такаишвили.* 1914. Т. 2. С. 198–199).

В церкви Цаленджиха хранился (ныне утрачен) серебряный крест с сионом из М. (30×20 см). На лицевой стороне было вычеканено рельефное «Распятие Господне» с груз. надписью: «Иисус Христос, царь иудеев». На рукавах креста в медальонах были изображены архангел (вверху), Пресв. Богородица (слева), ап. Иоанн Богослов (справа). В нижнем медальоне изображение отсутствовало. Крест был украшен драгоценными камнями. На сионе были представлены Иисус Христос, Пресв. Богородица, св. Иоанн Предтеча, композиция «Смерть Христа» и фигура архангела с пояснительными груз. надписями. На оборотной стороне креста и на сфере, соединяющей крест и древко, помещались дарственные надписи М. католикоса-патриарха Евфимия I (*Такаишвили.* 1914. Т. 2. С. 233–235).

Серебряная чеканная икона Божией Матери с Младенцем (25×19 см), помещенная в складень-триптих (105×63 см, центральная часть — 50 см), согласно надписи на пилястрах, была заказана и пожертвована М. еп. Моквским Андреем (Сакварелидзе). Надписи царицы Бурдухан (XII в.) и Левана Дадиани (XVII в.), к-рые цитировали Н. П. Кондаков и Бакрадзе, принадлежат др. иконе. До нач. XX в. икона хранилась в мон-ре *Хоби*, ныне — в коллекции Зугдидского историко-этнографического музея (№ 398). Икона выполнена в грубой технике. Пресв. Богородица изображена в рост, Ее фланкируют св. Иоанн Предтеча и архидиак. Стефан. Вверху в арке помещена композиция «Распятие Господне» с предстоящими ап. Иоанном, Пресв. Богородицей, св. Марией Магдалиной, св. Лонгином Сотником. Внизу — композиция «Положение во гроб» с 12 апостолами (изображения частично переходят на створки триптиха). В верхней части створок помещена композиция «Благовещение Пресв. Богородицы». Имена святых написаны асомтаврули. Складень украшен крестами из сапфиров и бирюзы: 12 — на пилястрах, 4 — на арочной части кивория, 2 — по сторонам Распятия (*Кондаков*. 1890. С. 79, 88; *Такаишвили*. 1914. С. 146–148).

В нач. XX в. главной святыней М. была серебряная икона «Успение Пресв. Богородицы» (утрачена). Вероятно, та, к-рую в 50-х гг. XIX в. нашел местный житель-абхаз, когда переезжал р. Дваб (*Милованова*. 2014. С. 261).

Рукописи и книги. Помимо Моквского Четвероевангелия интересны созданные в М. Минея-Четья (Метафрас) за март (Кут. 2, XVI в.) и Мартвильский метафрас (НЦРГ. Q 39, 1560–1578 гг.). Заказчиком Минеи (28×26 см, 401 лист, с дефектами) был католикос-патриарх Зап. Грузии (Абхазский) Евфимий I (Л. 401 об.). Рукопись выполнена на бумаге письмом нусхури, для заглавий использована киноварь. Переплет кожаный на деревянной основе. Содержит 37 переводных агиографических сочинений. На л. 270 об. указано место составления сборника, однако имя переписчика не упомянуто: «Господин мой, сидел я в Моквских палатах, сильно скучал; вошли азнауры господина католикоса и речь завели, и в одном слове допустил ошибку». Поздняя приписка гласит, что впосл. Евфимий I преподнес рукопись в дар ц. во имя вмч. Георгия мон-ря *Гелати* (Описание рукописей. 1953. С. 9–15). Наибольшую известность сборнику принесло помещенное в нем под 26 марта



Моление в Гефсиманском саду. Лист из Моквского Четвероевангелия (НЦРГ. Q 902. Л. 49 об.)

Житие прп. Иоанна Аскета, написанное, очевидно, прп. Иосифом Песнописцем и сохранившееся только в этой рукописи в груз. переводе XII в. (Л. 347 об.– 356 об.; *Кекелидзе*. 1955. С. 251–270). Мартвильский метафрас (32×32, 488 листов) выполнен на бумаге письмом нусхури. Переплет кожаный на деревянной основе, с тиснением. Рукопись содержит 59 переводных агиографических сочинений, для заглавий использована киноварь. Метафрас был переписан Навкратием Цимцадзе (Такаишвили читает фамилию как Цмахадзе) (Л. 182, 211 об., 344 об.) по заказу архиеп. Моквского Евфимия (Сакварелидзе) (Л. 488 об.). В колофоне на л. 260 сказано: «Не проклинайте меня, о святые, из-за плохого почерка; бумага оказалась некачественной, и лучшего письма не вышло, хоть сильно постарался». Позднее рукопись обновила Ханумзе Джаиани (Л. 221) — возможно, после того, как книгу перенесли из М. в монастырь Мартвили. На л. 420 сохранилась молитвенная надпись настоятеля Мартвили Иоакима, обращенная к «Моквской Богоматери» и «Мартвильской Богоматери» (*Такаишвили*. 1914. С. 84–85; Описание груз. рукописей. 1957. С. 52).

Моквский омофор был широко известен в научных кругах и являлся, очевидно, произведением искусства. Жордания считал, что этот предмет облачения был изготовлен в нач. XV в. (*Жордания*. 1902. С. 4), Б. Хорава — в нач. XVI в. (*Хорава*. 2001. С. 111–119). Омофор долгое время хранился в Илори. В 1902 г. архим. исп. *Амвросий* (*Хелая*; католикос-патриарх Грузии в 1921–1927) привез его в Тифлис и передал Жордании (место хранения неизв.). Омофор имел в длину ок. 4 м и был покрыт золотым, серебряным и цветным шелковым шитьем с изображением двунадесятых праздников, снабженных надписями асомтаврули (в одном случае — греч. надписью), украшен жемчугом и драгоценными камнями. Справа помещены композиции «Сретение Господне» с прор. Анной; Пресв. Богородица из композиции «Благовещение Пресв. Богородицы» (ее фигура окружена 205 мелкими жемчужинами); «Рождество Христово» с 13 фигурами (нимбы украшены 63 крупными и 29 мелкими жемчужинами); «Вход Господень в Иерусалим»



Бичевание Христа. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия. 1300 г. (НЦРГ. Q 902. Л. 97 об.)

(нимб украшен 26 крупными жемчужинами); «Сошествие во ад» (нимб Христа украшен 37 жемчужинами); «Сошествие Св. Духа на апостолов». В левой части омофора расположены сцены: «Крещение Господне» (нимб Христа украшен 11 жемчужинами); арх. Гавриил из композиции «Благовещение Пресв. Богородицы»

(нимб украшен 29 жемчужинами); 2 изображения Христа (украшены 584 малыми и крупными жемчужинами и рубином) со святыми, пояснительные надписи стерты; «Преображение Господне»; «Воскрешение Лазаря»; «Распятие Господне»; «Вознесение Господне»; «Успение Пресв. Богородицы». Почти все сцены сопровождаются душеспасительными надписями разных исторических лиц, напр. архиеп. Моквско-Драндского Илии (под «Преображением Господним»), эриставт-эристава и мандатуртухуцеси Мамии Дадиани и его супруги Елены (под «Сошествием Св. Духа на апостолов»), эриставт-эристава Липарита Дадиани и его супруги царицы Тамар (*Жордания*. 1902. С. 3–4).

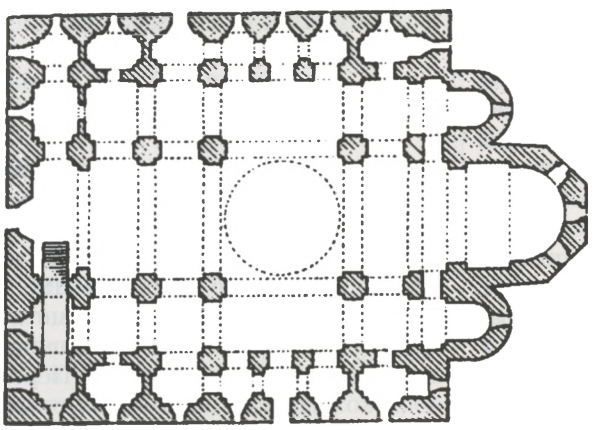
Г. Чеишвили

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 184. Д. 2227: Об учреждении в селе Моквах Сухумской епархии жен. общежительного мон-ря с наименованием Моквским Успенским, 1903–1906 гг.

Ист.: *Нордман А.* Путешествие проф. Нордмана по Закавказскому краю // ЖМНП. 1838. Ч. 20. Отд. 4. С. 399–439; *Броссе М.* О религ. и полит. состоянии Грузии до XVII в. / Пер. с франц. яз.: М. Селезнёв // ЖМНП. 1843. Ч. 40. № 11. Отд. 2. С. 131–146; № 12. Отд. 2. С. 191–234; *idem (Brosset M.).* Mokwi église de X siècle // *Idem.* Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Armenie, exécuté en 1847–1848. St.-Pb., 1851. Vol. 3. P. 11–112; *Селезнёв М.* Руководство к познанию Кавказа. СПб., 1847. Кн. 1; *Муравьёв А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 3; *Гавриил (Кикодзе), свт.* Обозрение абхазских и самурзаканских приходов в 1868 г. // ПО. 1868. Т. 2. Вып. 11. С. 323–342; Вып. 12. С. 448–478; *он же.* Обозрение абхазских и самурзаканских приходов в 1870 г. // Там же. 1870. Т. 2. Вып. 12. С. 831–865; *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства // ЗОЛКА. 1875. Кн. 1. С. 19–178 (здесь: 102–103); *Кондаков Н.* Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены Д. Бакрадзе. СПб., 1890; *Жан Шарден.* Путешествие кавалера Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. / Пер.: Д. П. Носович. Тифлис, 1900–1901. Прил. к «Кавк. вестн.»; *он же.* Путешествие Жана Шардена в Персию и другие страны Востока / Пер.: М. Мгалоблишвили. Тб., 1975 (на груз. яз.); *Жордания Ф.* Омофор Моквской церкви (в Абхазии) и его ист. надписи // Иверия. Тифлис, 1902. № 92. С. 3–4; *Такаишвили Е.* Археологические экскурсии и заметки. Тифлис, 1914. Т. 2 (на груз. яз.); Описание рукописей / Сост.: Е. Николадзе. Тб., 1953 (на груз. яз.); Описание грузинских рукописей Государственного Музея Грузии: Рукописи новой (Q) коллекции музея / Сост.: И. Абуладзе. Тб., 1957. Т. 1; 1958. Т. 2 (на груз. яз.); *Павел Алеппский, архидиак.* Материалы к истории Грузии XVII в.: Описание Грузии, составленное архидиак. Павлом Алеппским / Сост.: Н. Ш. Асатиани. Тб., 1973 (на груз. и рус. языках); *Кристофоро де Кастелли, дон.* Альбом зарисовок и реляция / Пер., исслед., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тб., 1976 (на груз., итал. языках); *Каухчишвили Т.* Корпус греч. надписей Грузии. Тб., 2004 (на груз. яз.); *Силогава В.* Грузинская эпиграфика Самегрело и Апхазети. Тб., 2006 (на груз. яз.); Материалы посольств Гавриила Гегенавы, Федота Елчина и Павла Захарьева, 1636–1640 гг. / Сост.: Дж. Гамахария. Тб., 2014 (на груз. и рус. языках).

Лит.: *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника // ХВ. 1917. Т. 6. Вып. 1. С. 1–620; *Кекелидзе К.* Вновь открытое агиографическое сочинение Иосифа Скевофилаксиса (IX в.) // *Он же.* Этюды. Тб., 1955. Т. 3. С. 251–270; *Бгажба Х.* Из истории письменности в Абхазии. Тб., 1967; *Хорава Б.* О датировке Моквского омофора // Исторические разыскания. Тб., 2001. Вып. 4. С. 111–119; *Каландия Г.* Епископии Одиши. Тб., 2004 (на груз. яз.); *Милованова Н. А.* Собор Успения Божьей Матери в Мыку (Моква), X в. // *Она же.* Абхазия христианская. Сухум, 2014. С. 242–263.

Архитектурный комплекс составляют кафоликон во имя Успения Пресв. Богородицы (X в.), 2-этажная колокольня (XV в.), монастырская ограда. Остальные строения во время работ 60–80-х гг. XX в. были снесены. Кафоликон (27,2×18,8 м, высота внутри 23,3 м) — один из примечательных и своеобразных архитектурных произведений средневек. груз. зодчества.



План кафоликона мон-ря Мокви

Кафоликон — крестово-купольная церковь типа вписанного креста, купол опирается на 4 свободно стоящие опоры (столбы крестообразной формы), центральное пространство с 3 сторон окружено 2-этажным обходом, формирующим 2 дополнительных нефа. Западный, юж. и сев. рукава креста прямоугольные, 1-й, удлиненный, разделен опорной аркой на 2 участка, 2 других — небольшой глубины. Боковые рукава перекрыты цилиндрическими сводами. Снаружи они выявлены двускатными кровлями, в то время как пространства между рукавами и хорами, также перекрытые цилиндрическими сводами, выходят односкатными кровлями. Вима глубокая (вместе с апсидой — 5,25 м), главная апсида, широкая, значительно выступает с внешней стороны (больше, чем где-либо еще в Грузии), снаружи 5-гранная; боковые апсиды (диаконник и жертвенник) имеют полукруглое завершение. Двухэтажный обход, окружающий основу храма с юга, запада и севера, соединен с внутренним пространством благодаря открытым аркадам. Обход является одной из отличительных черт архитектуры храма М. С юга и севера он образует узкие (1-й и 5-й) нефы; это единственный пример в груз. архитектуре. Переход от подкупольного квадрата к низкому 12-гранному барабану выполнен с помощью парусов. Снаружи здание облицовано тесаным камнем. Декор фасадов простой, без орнамента; в стенах устроены окна, расположенные в 2 яруса. В силуэте храма (высота основного здания и купола) особо заметны изменения пропорций здания по сравнению с памятниками предыдущей эпохи. Внешний вид храма впечатляет своей монументальностью и необычным распределением масс. Его особенностью является несообразность тяжелой кубической массы тела храма и рукавов креста: основной объем храма такой же, как у церквей типа вписанного креста, но с юга и севера к нему добавляются нефы, создающие ступенчатую конструкцию. Очевидна небольшая разница в высоте среднего и боковых нефов; вместо четкой ступенчатой дифференциации масс, к-рая характерна для груз. храмов, здесь имеет место единый массивный блок. Фасады церкви М., так же как и пицундского храма, полностью лишены декоративного убранства. Главный эффект достигается при помощи ритмичного членения плоскостей стен оконными и дверными проемами. Окна обрамлены простыми валиками. Арки над окнами барабана и алтаря образуют единую линию. Профилированный простой пояс, объединяющий апсиды алтаря, боковых частей и вост. капеллы, прерывается у края фасада. Южная и сев. двери имеют обрамления. Зап. дверь украшена



Вид на вост. и сев. части кафоликона мон-ря Мокви

растительным орнаментом с коринфскими колоннами по сторонам и аркой над ними. Над ней — процветший крест, внизу изображены расположенные симметрично пальметты. В тимпане оставлена арочная плоскость с обрамлением прямоугольной формы (возможно, для надписи). Внимание привлека-



Вход на 2-й ярус (хоры) кафоликона мон-ря Мокви

ет и то, что над юж. и сев. входами храма находятся открытые арочные люнеты — прием, к-рый встречается на ранних стадиях развития средневек. груз. архитектуры. Строение стен с двойной облицовкой абсолютно отличается от византийской системы; в ее основе лежит груз. традиция; фасады выложены хорошо обработанными квадрами, такими же камнями облицованы и внутренние стены. Изначально верхние части храма были покрыты черепицей. Во время ремонтных работ (1860) она была заменена на жестяные листы. В 1956 г., во время реставрации крыши, храм снова полностью покрыли черепицей. Жестяное покрытие купола было обновлено.

В интерьере собора не читается монолитность, характерная для внешнего облика храма. Внутреннее пространство воспринимается в единстве соразмерных частей, в утонченности и легкости, усиливающихся ритмичностью уходящих в перспективе столбов. Границы крестово-купольного пространства как бы расширяются арочными проемами, раскрывающимися вокруг него хорами. Второй этаж хоров представляет собой неразделенный обход. Первый разделен на 6 капелл с каждой стороны. Капеллы, расположенные в вост. и зап. концах, изолированы от центрального крестово-купольного пространства и соединяются с боковыми нефами лишь посредством узких проходов. Внешние вост. капеллы обустроены особым образом; каждая освещается 2 окнами. Восточные окна прорезаны в нишах, к-рые, подобно апсидам, врезаны в толщу стены и завершены сводом. В нишах обустроены полки. По всей видимости, эти маленькие пространства были предназначены для проведения служб или, возможно, выполняли роль пастофориев. У остальных капелл по одной двери и по одному окну. Эти пространства перекрыты цилиндрическими сводами. С запада 1-й этаж хоров, к-рый связан со входом в храм, выполнен в виде нартекса. По всей ширине храма он перекрыт цилиндрическим сводом, опирающимся на полукруглые арки и пилястры стен. В сев. части нартекса находится широкая лестница, ведущая на хоры. Храм хорошо освещен. Помимо окон капелл и хоров свет в подкупольное пространство попадает через окна барабана и окна, прорезанные в рукавах (по 3 — в сев. и юж. рукавах, 3 — в алтаре, по одному — в боковых апсидах). С запада арки, разделяющие нефы,— узкие и очень высокие, такие же арки между подкупольными опорами, вимой и стенами; эффект возвышенности достигается за счет высоты стен между широкими рукавами (арками и окнами, расположенными на 4 уровнях) и стенами, окруженными хорами. Благодаря множеству арок и окон создается впечатление многочленности внутреннего пространства.

Интерьер был исключительно богат, в отделке использовался белый и цветной мрамор, также из него были вырезаны иконостас и колонны с капителями в визант. стиле, зарисованные Норевым, мозаичный пол, карнизы. Окна украшали цветные витражи, алтарь — мозаика, стены — фрески (сохр. фрагменты).

Лит.: *Рчеулишвили Л.* Купольная архитектура VIII–X вв. в Абхазии. Тб., 1988. С. 49–66; Культурное наследие Грузии — Абхазия. Тб., 2007. Т. 1. С. 20–21, 62, 72, 119 (на груз., рус., англ. яз.); *Беридзе В.* История груз. архитектуры. Тб., 2014. Т. 1. С. 243–244; Т. 2. С. 87–88 (на груз. яз.); Культурно-исторические ценности в Абхазии. Тб., 2015. С. 38–43 (на груз., рус., англ. яз.).

И. Долидзе

МО́КВСКАЯ ЕПА́РХИЯ [груз. მოქვის ეპარქია], Абхазского (Западногрузинского) Католикосата (X–XI вв.; XV — кон. XVII–XVIII в.) и Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата (XI–XV вв.) Грузинской Православной Церкви с кафедрой в мон-ре *Мокви* во имя Успения Пресв. Богородицы.



Святитель.
Фрагмент росписи кафоликона мон-ря Мокви. XII в.

География. Территории М. е. находились в северо-западной части груз. исторической пров. Самегрело в Зап. Грузии. Наиболее ранние сведения о границах М. е. относятся к XVIII в. По описанию царевича *Вахушти Багратиони,* «на этой реке (Мокви.— *Авт.*), в горах, в Мокви (селе.— *Авт.*), стоит церковь со сводом, большая. Сидит там епископ, пастырь земель между реками Кодори и Мокви» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 781). Высказано предположение о том, что вост. граница М. е. проходила восточнее р. Мокви, по пограничной р. Галидзга (на мегрельском языке Галидзга означает «межевая речка»), к-рая отделяла земли М. е. от территорий Бедийской епархии (Атлас. 2016. С. 58). С запада и севера по нижнему течению р. Кодори и вдоль хребта Кодори М. е. граничила с *Драндской епархией;* с юга епархию омывало Чёрное м. Т. о. территория М. е. охватывала историческую обл. Шуа-Сопели (груз.— Средняя страна, в абх. переводе — Абжуа), расположенную на границе Самегрело и Абхазии.

Моквели (Моквский архиерей) окормлял христиан не всех земель, находившихся на территории между Галидзга и Кодори. Так, согласно источникам XVI–XVII вв., Бичвинтскому (Пицундскому) патриаршему кафедральному собору (т. е. Абхазскому (Западногрузинскому) католикосу) принадлежали земли и крестьяне в селах Ткакуру (Ткавру, Искурия, ныне Скурджинский), Мармарискари (Мармарка, на территории совр. с. Адзюбжа), Тилити (совр. Абаажваху, Очамчирский р-н), Чала (совр. Члоу), Зегани (совр. Заган), Галидзга (совр. Беслаху) (все в Очамчирском р-не), Хаужели (не локализуется), Ниджаиано (Саджаиано, груз.— «владение князей Джаиани», не локализуется). Часть этих селений Бичвинтскому собору была пожертвована мегрельскими владетельными князьями Дадиани (Дарственная грамота неизвестного Абхазского католикоса, 1611–1657 // *Такаишвили.* Древности. 1920. Т. 1. С. 34; Дарственная грамота кн. Левана II Дадиани Бичвинтскому собору, 1628 // *Какабадзе.* 1921. Т. 1. С. 41; Бичвинтская Минея, 1525–1550 // ПГП. 1965. Т. 2. С. 179; Список ополченцев католикоса Малахии II Гуриели, 1616–1621 // Там же. 1970. Т. 3. С. 481; Свод налогов в пользу Абхазского католикоса, 1621 // Там же. С. 428–434; Дарственная грамота католикоса Малахии II Гуриели Бичвинтскому собору, 1616–1639 // Там же. С. 500–501).

История. В античную эпоху и раннее средневековье территория М. е. входила в состав древнегрузинского царства Колхида (впосл. Лазское (Эгрисское) царство). Во 2-й пол. V в., при царе Картли св. *Вахтанге Горгасали,* а также в 1-й пол. VIII в., при эрисмтаварах Степанозе и Арчиле, на Шуа-Сопели распространялась власть правителей Картли.



Пресв. Богородица с Младенцем и архиеп. Моквский Даниил. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия. 1300 г. (НЦРГ. Q 902. Л. 328)

Древнейшие сведения о церковном окормлении этого региона отражены в нотициях К-польского Патриархата (Notitiae Episcopatuum). Из этих документов известно, что в VII–IX вв. в сев.-зап. часть Лазики существовали церковные структуры К-польского Патриархата с центрами в Зиганеи (Зиганис, ныне Гудава) и Севастополисе (Цхуми, ныне Сухуми). По мнению одних ученых (Дж. Гамахария, Б. Гогия), паства Шуа-Сопели входила в паству епископа Зиганеи, с т. зр. других (Б. Кудава) — епископа Севастополиса. Сведения об этих территориях сохранились в сочинении *Феодосия Гангрского,* упоминающего с. Мокви и крепость Тусуме над ним, куда был сослан прп. *Анастасий Апокрисиарий,* ученик прп. Максима Исповедника (Георгика. 1941. Т. 4. Ч. 1. С. 50) (подробнее см. в ст.: *Максим Исповедник*). В кон. IX–X в. в Зап. Грузии были образованы грузинские церковные кафедры в юрисдикции Абхазского (Западногрузинского) Католикосата, в т. ч. *Чкондидская,* Драндская, Бедийская епархии, М. е.

Основание М. е. груз. источники приписывают абх. царю Леону III (957–967): «Он построил церковь в Мокви и учредил [там] епископскую кафедру, благословил и обеспечил всем необходимым» (Матиане Картлиса // КЦ. 1955. Т. 1. С. 270; То же // Картлис Цховреба. 2008. С. 146). Архидиак. *Павел Алеппский* «создателем епископии» ошибочно считает визант. имп. *Андроника I Комнина* (кон. XII в.) (*Павел Алеппский.* 1973. С. 71). С образованием единой Грузии последовало объединение Абхазского и Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосатов (кон. X — нач. XI в.). М. е. перешла под юрисдикцию католикоса-патриарха всей Грузии. О важности М. е. и роли ее архиерея в груз. царстве свидетельствует фресковая надпись в кафоликоне Мокви, в к-рой упоминались визант. имп. *Алексей I Комнин* (1081–1118) и царь всей Грузии св. *Давид IV Строитель* (1089–1125) (*Каухчишвили.* 2004. С. 15, 40–41). Архиереи М. е. носили в тот период сан архиепископа.

Имя первого известного моквели архиеп. Григория (Гудзанис-дзе) фигурирует в лапидарной надписи XII в., найденной неподалеку от Мокви (*Ахаладзе.* 2005. С. 112–113; *Силогава.* 2006. С. 284–285). Следующие сведения о Моквских архиере-

ях относятся к кон. XIII — нач. XIV в. В 1300 г. по заказу архиеп. Моквского Даниила было переписано *Моквское Четвероевангелие* (НЦРГ. Q 902). На последнем листе Четвероевангелия (Л. 328) сохранилось изображение архиеп. Даниила, преклонившего колени перед Пресв. Богородицей, однако из-за сильного повреждения миниатюры его лица не видно. В приписках к миниатюрам с изображением евангелистов Марка и Луки (Л. 105, 161) упоминаются преемники Даниила: архиеп. Авраам и архиеп. Амврий (долгое время их идентифицировали как одно лицо) (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 437; *Такаишвили*. 1914. Т. 2. С. 107; Описание груз. рукописей. 1958. Т. 2. С. 314–315; *Джоджуа*. 2009. С. 103). Вскоре после архиеп. Амврия М. е. возглавил архиеп. Лука Одзрхели, его имя трижды встречается в приписках к «Гареджийскому сборнику» (НЦРГ. Ven. 4. Л. 187, 208, 265 об.— 266), к тому времени хранившемуся в одной из грузинских обителей Иерусалима (точное место неизвестно). Приписки датируются 1363 г. (Л. 303). Имя моквели Луки Одзрхели встречается также в приписках к «Астрологическому трактату» (НЦРГ. А 65. Л. 1 об., 214 об.) и в надписях в малой купольной церкви монастыря Ванис-Квабеби (*Бердзенишвили*. 1964. С. 121). Архиеп. Лука происходил из области Одзрхе, его отец служил протоиереем в мон-ре Одзрхе (близ Абастумани); возможно, там же подвизался иноком Лука. В нач. 60-х гг. XIV в. моквели Лука совершил паломничество в Иерусалим (*Джоджуа*. 2009. С. 98–115).



Крещение народа св. Иоанном Предтечей. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия. 1300 г. (НЦРГ. Q 902. Л. 18)

Моквели неоднократно упоминаются в документах XV–XVII вв. Так, в заключительной (трафаретной) части грамот о цене крови, в к-рой царь обращается к церковным и светским феодалам с требованием подтвердить и исполнить его постановление, число архиереев колеблется от 7 до 12. Наличие среди них имени Моквского архиерея свидетельствует о его высоком положении в церковной иерархии Грузии того времени (Грамота о цене крови царя Грузии Александра I Топуридзе, 1413–1444 // *Такаишвили*. Древности. 1909. Т. 2. С. 37; Грамота о цене крови «провинциального царя» Баграта Туласдзе, 1446 // *Какабадзе*. 1913. С. 5; Грамота о цене крови царя Давида азнауру Магнарадзе, 1486–1488 // *Какабадзе*. 1924. С. 21; Грамота о цене крови царя Имерети Баграта азнауру Каландадзе, 1544–1545 // Там же. С. 36–37; Грамота о цене крови царя Имерети Ростома азнауру Ткавадзе, 1601 // Там же. С. 38–39; Грамота о цене крови «провинциального царя» Имерети Вахтанга Горгасали азнауру Гуралидзе, 1432 // Там же. С. 61). В 2 случаях моквели названы по именам — это Роман (нач. XV в.) и Савва (кон. XV в.) (*Такаишвили*. Древности. 1909. Т. 2. С. 37; *Какабадзе*. 1924. С. 21). В грамоте Вахтанга Горгасали упомянут «драндел-моквели» (т. е. Драндско-Моквский архиерей), что, возможно, указывает на временное слияние 2 епархий (*Какабадзе*. 1924. С. 61). Аналогичные случаи засвидетельствованы и в позднее время: в 1-й трети XVI в. известен Илия, архиеп. Моквский и Драндский (*Жордания*. 1902. С. 4; *Хорава*. 1998. С. 50).

После политического дробления единого груз. царства и последовавшего за этим отделения Абхазского Католикосата от Мцхетского М. е. вновь перешла под прямую юрисдикцию Абхазских католикосов (кон. XV в.). Моквели, как и других архиереев княжества Одиши (Самегрело), из числа монашествующих назначал мегрельский мтавар (владетельный князь) Дадиани (*Джузеппе Джудиче*. 1964. С. 93). В описаниях иностранных авторов XVII в. моквели упомянут то на 2-м (после Драндского и перед Бедийским: *Арканджело Ламберти*. 1938. С. 120; после Чкондидского перед Бедийским: *Павел Алеппский*. 1973. С. 71), то на 5-м (после Бедийского и перед Драндским: *Макарий Антиохийский*. 1982. С. 113) месте среди Одишских епископов. Арканджело Ламберти и Антиохийский патриарх *Макарий III* аз-Заим (1647–1672) явно следуют географическому принципу (перечисляют епархии с запада на восток или наоборот). Этот принцип отсутствует у архидиак. Павла Алеппского, поэтому его список может отражать реальное место моквели в церковной иерархии княжества Одиши.

Моквские архиереи принимали деятельное участие в культурной и церковно-политической жизни Грузии. Архиеп. Филипп (Чхетидзе) (XV–XVI вв.) упомянут в приписках к Моквскому Четвероевангелию (Л. 161; *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 174; *Такаишвили*. 1914. Т. 2. С. 108; Описание груз. рукописей. 1958. Т. 2. С. 315). В 1-й пол. XVI в. представители рода Чхетидзе занимали высшие церковные должности в Зап. Грузии, они были Абхазскими католикосами, Кутаисскими митрополитами. Возможно, архиеп. Филипп и есть тот неизвестный моквели, к-рый в 40-х гг. XVI в. вместе с католикосами Мцхетским и Абхазским и др. архиереями Зап. Грузии принимал участие в Церковном Соборе против «изгнания жен, убийства людей и скрытой работорговли». Подпись архиепископа моквели стоит между подписями митрополитов Бедийского и Драндского (Право католикосов // ПГП. 1963. Т. 1 С. 393–397; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 824). Архиеп. Моквский Евфимий (Сакварелидзе) (1560–1578) был заказчиком т. н. Мартвильского метафраса (НЦРГ. Q 39. Л. 488 об.), в рукописи которого его имя упоминается 11 раз. Будучи в сане Абхазского католикоса-патриарха *Евфимий I* (1578–1616) преподнес в дар Моквской Божией Матери (т. е. мон-рю Мокви) икону и выносной крест (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 435–436; *Такаишвили*. 1914. Т. 2. С. 84, 198–199, 233–234; Описание груз. рукописей. 1957. Т. 1. С. 52).

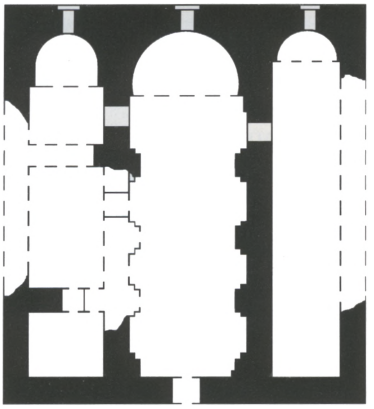
В 1615 г. в Мегрелию прибыл французский иезуит-миссионер Луи Гранже. Его встречал епископ, к-рого Гранже называет то Mochavario, то Mauri. Имя Mochavario, этого епископа, славившегося своим умом и влиянием,

одни исследователи (М. Тамарашвили) интерпретируют как имя Макарий, другие (В. Бабэ) — как географическое название Мухури. Поскольку Мухурской епархии не существовало, Mochavario можно реконструировать как Мокви или Моквели. Неясно также, был ли этот епископ племянником католикоса (Бабэ) или католич. архиереем (Тамарашвили). Этот архиерей (очевидно, моквели Макарий) вместе с царем Кахети Теймуразом I (1606–1616, 1634–1648; царь Картли и Кахети в 1623–1632) торжественно принял в Мокви Гранже, выделил ему дом, предоставил церковь для служения мессы и снабдил его всем необходимым. Иезуиты усердно изучали мегрельский и грузинский языки, но в авг. 1615 г. Луи Гранже скончался и его миссия прекратила существование (*Тамарашвили.* 1902. С. 140–142; *Луи Гранже.* 1915. С. 49–51). В 1640 г. моквели еп. Максим принял русских послов диак. Федота Ельчина и свящ. Павла Захарьева, ознакомил их со святынями кафоликона Мокви (Материалы посольств. 2014. С. 399, 443–444). В июле 1658 г. в М. е. прибыли Иерусалимский патриарх *Паисий* (1645–1660) и его секретарь Досифей (в 1669–1707 патриарх Иерусалимский *Досифей II Нотара*). В порту Курса (Искурия) их встретил «Мокфел, епископ епархии Мокфельской» и пригласил в мон-рь Мокви. Досифей не называет имени архиерея, поясняя, что «Мокфел происходит от имени места Мокфи; в Грузии принято называться именем монастыря или места» (*Селезнёв.* 1847. Кн. 1. С. 30–31). В 60-х гг. XVII в. Антиохийский патриарх Макарий III аз-Заим и его сын архидиак. Павел Алеппский дважды посещали Грузию, в т. ч. и М. е. Заботясь о нравах церковных иерархов, патриарх Макарий сместил еп. Моквского Андрея, а новому епископу (не назван) велел идти в Абхазию и крестить местных жителей (*Макарий Антиохийский.* 1982. С. 98, 110–111). Нек-рые исследователи отождествляют опального еп. Андрея с Моквским еп. Андреем (Сакварелидзе), известным по дарственной надписи (б. г.) на иконе Пресв. Богородицы (*Хорава.* 1998. С. 52; *Каландия.* 2004. С. 131; *Ахаладзе.* 2005. С. 115).

О церквах М. е. ценные сведения сохранились в сообщениях итал. миссионеров и статейных списках рус. послов XVII в. На карте Арканджело Ламберти «Totius Colchidis, Hodie Mengrelliae» между реками Галидзга и Кодори нанесены следующие населенные пункты и церкви: Echalisgas (Галидзга), Mergullas (Меркула), Moquis (Мокви), Tilich (Тилити), Turcharu Emporium (Ткакуру / Искуриа), Tguanas (Дгвана), Pitaur (Квитаули), Giorirde (Джгерда), Agu, Tquagia, Pscias (Пшиа), Marmariscari (Мармарискари), Sgurghili (Цкургили), Satamascia (Сатамашиа, совр. Тамыш) (*Арканджело Ламберти.* 1938). Описание нек-рых из них сохранилось в отчетах Захарьева: «... в село Гамбли (Галидзга.— *Авт.*)... каменная церковь, а поперт древянная покрыта соломою; а во имя та церковь Николы. И... в той церкви образов неть и службы нет; как де царю Леонтию (Леван Дадиани.— *Авт.*) пришествие, тогда и образы бывают... В село Маркули (Меркула.— *Авт.*)... каменныя церковь, а поперт деревянныя. И... та де церковь во имя Троицы, а икон де в ней нет и службы в ней не живет» (Материалы посольств. 2014. С. 399, 442).

Произвол помещиков, а также карательные экспедиции турок и набеги северокавказских горцев приводили церкви и мон-ри М. е. в запустение. В 1678 г. абхазы разорили храмы и мон-ри Мокви, Хоби, Зугдиди и «все страны [земли] от Диоскурии (Сухуми.— *Авт.*) до Гиппиуса (Цхенисцкали.— *Авт.*)» (*Селезнёв.* 1847. Кн. 1. С. 46). В нач. 80-х гг. XVII в. «в Одиши было бедствие большое... особенно от абхазов, ибо приходили они на судах и по суше и опустошали и захватили (земли — *Авт.*) вплоть до Эгриси (р. Галидзга.— *Авт.*) и поселялись абхазы сами, и в Дранде и Мокви не стало больше епископов» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 845). Святыни М. е. были перевезены в церкви *Илори,* Зугдиди, Цаленджиха, Хоби, Обуджи, *Мартвили.* В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. территория Одиши от р. Келасури до р. Ингури перешла под власть абх. князей Шарвашидзе. В 30-х гг. XVIII в. территория М. е. подверглась разорительному нападению турок; кн. Шарвашидзе принял ислам (Там же. С. 886–887). М. е. была упразднена до кон. XVIII в. (Там же. С. 781; Список епархий Зап. Грузии, 1770 // *Мачарадзе.* 1988. Т. 3. Ч. 1. С. 553). В нач. XIX в. церкви и монастыри на территории между Галидзгой и Кодори были заброшены или лежали в руинах (*Нордман.* 1838. С. 426–427). При активном участии мегрельских князей Дадиани М. е. временно была восстановлена. Последним архиереем был бывш. архимандрит мон-ря *Ларгвиси* Пафнутий (Хозиашвили). В 1804 г. он перешел в Зап. Грузию и за верную службу кн. Григолу Дадиани был хиротонисан и управлял М. е. до своего переезда в Москву (1811) (*Иоселиани.* 1936. С. 149). Территории М. е. наряду с территориями Бичвинтской (Пицундской) и Драндской епархий были присоединены сначала к Цагерской, затем к Чкондидской епархиям. В 1851 г., с вхождением Абхазии в состав России, была образована Абхазская (с 1885 Сухумская) епархия *Грузинского Экзархата Русской Православной Церкви,* в юрисдикцию к-рой вошли в т. ч. и территории М. е. В 1917 г. была восстановлена автокефалия Грузинской Православной Церкви, территория М. е. вошла в состав новообразованной Сухумско-Бедийской (с 1920 Сухумско-Абхазской) епархии.

Церкви и монастыри М. е. сильно руинированы. В 1955 г. археологическая экспедиция под рук. М. М. Трапша обследовала разрушенные храмы на сев. окраине с. Мокви, на зап. окраине пос. Джал-Апсуа (на левом берегу р. Мокви) и к западу от Тамышского сельсовета. Две первые церкви были обнесены мощными стенами. В храме Джал-Апсуа виднелись следы настенной росписи с изображениями фигур, выполненных голубой, желтой, бордовой и синей красками. Сведения о времени постройки церквей в археологических отчетах Трапша отсутствуют (*Трапш.* 1975. Т. 4. С. 178–180). В том же году при раскопках церкви Члоу (на правом берегу р. Дуаб) была обнаружена плита с 3-строчной надписью, выполненной асомтаврули: «Боже, прости (прегрешения.— *Авт.*) Озбега Дадиани, эриставт-эристави и мандатуртухуцеси» (*Ахаладзе.* 2005. С. 117–118). Исследователи (О. Х. Бгажба, А. Тугуши) датировали надпись XIII–XIV вв., однако В. И. Силогава и Л. В. Ахаладзе доказали, что Озбег Дадиани — деятель 1-й пол. XV в. (ок. 1442–1452), упомянутый в Лабскалдской грамоте и на выносном кресте из Цаиши (Там же. С. 118–121; *Силогава.* 2006. С. 289–292). По мнению Ахаладзе, плита с надписью являлась надгробным камнем Озбега Дадиа-



Церковь Киачи. План Л. Рчеулишвили

ни (*Ахаладзе*. 2005. С. 122–123) — очевидно, храм Члоу в позднее средневековье служил усыпальницей представителям дома Дадиани. Еще одна груз. лапидарная надпись находилась в церкви Мармарки (руинирована). В кон. XIX в. Д. К. Гордеев обнаружил и привез в Сухуми каменную плиту с греч. и груз. надписями XI в. (хранится в Гос. музее Абхазии им. Гулия). Плита обрамлена рельефным орнаментом, в центре помещено «Распятие с предстоящими Пресв. Богородицей и ап. Иоанном Богословом». В верхних углах — рельефные изображения архангелов Михаила и Гавриила. Двухстрочная груз. надпись асомтаврули нанесена на тябло креста, однострочная — под тяблом («Сей есть Царь Иудейский. Распятие Христа») (Там же. С. 185–188; *Каухчишвили*. 2004. С. 73).

С историко-архитектурной т. зр. интерес представляет Киачский храм во имя св. Архангелов (VIII–IX вв.) близ с. Джгерда. Церковь является самым поздним примером 3-церковной базилики на территории совр. Абхазии. Памятник сильно разрушен, при этом относительно неплохо сохранились вост. часть и юж. стена средней церкви. В зап. части храма заметен контраст среднего и боковых пространств, здесь нет хоров и, возможно, нартекса. Юж. церковь представляла собой единое помещение; на востоке завершалась апсидой. Сев. церковь делилась на 3 части: небольшая комната с апсидой с востока и дверью, ведущей в центральную апсиду, прямоугольная комната посередине и связанное с ней квадратное помещение в сев.-зап. углу здания. Средняя церковь сильно вытянута в длину, как в памятниках переходного периода (напр., церковь мон-ря *Недзви*, воздвигнутая учениками прп. Григория Хандзтийского в IX в.); стены зала разделены 3 парами сильно выступающих двухступенчатых пилястр с перекинутыми на них пристенными арками, имеющих параллели в архитектуре VIII–IX и X вв. (Цвимоети, Эредви). Вост. окна храма окружены глубокими поверхностями, такой декор засвидетельствован в церкви *Лыхны* и в связанных с ней памятниках. Киачский храм был облицован туфом ширими (*Рчеулишвили*. 1988. С. 75–76). По сведениям Арканджело Ламберти, Киачи в нач. XVII в. был «первейшим» мон-рем Самегрело и некогда служил даже епархиальным центром (*Арканджело Ламберти*. 1938. С. 120–121).

Святыни. Из Киачи происходит чеканная сребропозлащенная рипида (35×35 см, ныне в Зугдидском историко-этнографическом музее). На лицевой стороне (центральном квадрате с 4 примыкающими к нему кругами) помещено изображение апокалиптической группы: шестикрылый серафим, лев, телец, орел; сверху в боковых нимбах изображены солнце и луна (снабжены надписями). На обратной стороне рельефными буквами вычеканены имена: св. Рафаил, св. Михаил, херувим, св. Гавриил и предположительно св. Мариам. В 4 углах рипиды помещена пространная груз. надпись о пожертвовании рипиды Киачской церкви царем Георгием. Прав. *Евфимий* Такаишвили идентифицировал его как царя Грузии Георгия V (1318–1346) или царя Имерети Георгия I (1389–1392) (*Такаишвили*. 1914. Т. 2. С. 238–240). Однако художественно-стилистический анализ позволил Г. Н. Чубинашвили датировать икону не позднее X в., а царя Георгия отождествить с абх. царем Георгием II (922–957) (*Чубинашвили*. 1959. С. 137–139). Во время археологической экспедиции прав. Евфимия Такаишвили в нач. XX в. рипида хранилась в церкви с. Обуджи (близ Цаленджиха) в серебряном ковчеге (36,5×35 см), на к-ром были изображены 12 апостолов; почиталась населением Самегрело.

В церкви Обуджи хранилось массивное сребропозлащенное кадило (высота 8 см, диаметр 8,4–11,3 см) из Киачи. На донышке имелась груз. надпись с молением царя абхазов Георгия II: «Святая церковь, будь мне, царю Георгию, заступницей перед Господом» (*Чубинашвили*. 1959. С. 148–149). Рипида и кадило из Киачи были перенесены в Обуджи во 2-й пол. XVII в., во время набегов абхазцев и сев. кавказцев на владения кн. Дадиани. В 1923 г. эти реликвии были переданы Зугдидскому музею (инв. № 518).

Мон-рь Киачи пользовался покровительством владетельного князя Левана II Дадиани (1611–1657). В 1640 г. он «отчеканил и украсил драгоценными камнями икону архангелов на память и моление за душу» супруги Нестан-Дареджан († 1639) и преподнес ее в дар Киачи. Икона (41,5×30 см) изготовлена из серебра, на раме и ее оборотной стороне находится пространная надпись Левана II, устанавливающая 2 агапы (поминовения) Нестан-Дареджан в дворцовой церкви Квитаули (с. Кутол, Очамчирский р-н). Во время поминок настоятель Киачи должен был принести икону св. архангелов в дворцовую церковь и служить обедню вместе с пономарем (Исторические документы. 1959. С. 151–152; *Хускивадзе*. 1974. С. 37–38). Позднее икона была перенесена в с. Пирвели-Чога (муниципалитет Чхороцку). Ныне хранится в Зугдидском музее (№ 538).

Архиереи М. е.: ***Моквские:*** Григорий (Гудзанис-дзе; XII в.); Даниил (ок. 1300); Авраам (1-я пол. XIV в.); Амврий (1-я пол. XIV в.); Лука (Одзрхели; ок. 1363); Роман (нач. XV в.); Савва (кон. XV в.); ***Моквско-Драндский*** Илия (1-я треть XVI в.); ***Моквские:*** Филипп (Чхетидзе; 40-е гг. XVI в.); Евфимий (Сакварелидзе; 1560–1578); Макарий (?) (ок. 1615); Максим (ок. 1640); Андрей (Сакварелидзе; ок. 60-х гг. XVII в.); Пафнутий (Хозиашвили) (после 1804–1811).

Ист.: *Нордман А.* Путешествие проф. Нордмана по Закавказскому краю // ЖМНП. 1838. Ч. 20. Отд. 4. С. 399–439; *Селезнёв М.* Руководство к познанию Кавказа. СПб., 1847. Кн. 1; *Жордания Ф.* Омофор Моквской церкви (в Абхазии) и его ист. надписи // Иверия. 1902. № 92. С. 3–4 (на груз. яз.); *Какабадзе С.* Царь Баграт, владетель Рачи и Аргвети в XV в. Тифлис, 1913 (на груз. яз.); *он же.* Церковные грамоты Зап. Грузии. Тифлис, 1921. Т. 1 (на груз. яз.); *он же.* О грамотах, определяющих цену крови // Саисторио моамбе (Ист. вестник). Тифлис, 1924. Вып. 2. С. 1–107 (на груз. яз.); *Такаишвили Е.* Археологические экскурсии и заметки. Тифлис, 1914. Т. 2 (на груз. яз.); *Луи Гранже.* Письмо, посланное с Востока отцом Луи Гранжиэ его преподобию отцу Клод Аквавива, генералу Иезуитского Ордена из Мокви, в Мингрелии, 2 марта 1615 г. // СМОМПК. 1915. Вып. 44. С. 31–52; *Арканджело Ламберти.* Описание Самегрело / Пер.: А. Чкония, ред.: Л. Асатиани.

Тифлис, 1938² (на груз. яз.); Георгика. 1941. Т. 4. Ч. 1 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей Государственного Музея Грузии: Рукописи новой (Q) коллекции Музея / Сост.: И. Абуладзе. Тб., 1957. Т. 1; 1958. Т. 2 (на груз. яз.); Исторические документы царства Имерети и княжеств Гурии и Одиши, 1466–1770. Тб., 1958. Т. 1 / Сост.: Ш. Бурджанадзе (на груз. яз.); *Дон Джузеппе Джудиче из Милана.* Письма о Грузии, XVII в. / Пер., предисл., коммент.: Б. Гиоргадзе. Тб., 1964 (на груз. яз.); *Павел Алеппский, архидиак.* Материалы к истории Грузии XVII в.: Описание Грузии, сост. архидиак. Павлом Алеппским / Сост.: Н. Ш. Асатиани. Тб., 1973 (на груз. и рус. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ; Т. 4); *Макарий Антиохийский.* Сведения о Грузии // Армагани. Тб., 1982. Т. 3. С. 88–122 (на груз. яз.); *Мачарадзе В.* Материалы по истории русско-груз. отношений 2-й пол. XVIII в. Тб., 1988. Т. 3. Ч. 1 (на груз. и рус. языках); *Каухчишвили Т.* Корпус греч. надписей Грузии. Тб., 2004 (на груз. яз.); *Ахаладзе Л.* Эпиграфика Абхазии как ист. источник. Тб., 2005. Т. 1 (на груз. яз.); *Силогава В.* Грузинская эпиграфика Самегрело и Абхазии. Тб., 2006 (на груз. яз.); Материалы посольств Гавриила Гегенава, Федота Елчина и Павла Захарьева, 1636–1640 гг. / Сост.: Дж. Гамахария. Тб., 2014 (на груз. и рус. языках); Атлас истории Грузии / Сост.: Д. Мускелишвили. Тб., 2016 (на груз. яз.).

Лит.: *Тамарашвили М.* История католичества среди грузин. Тифлис, 1902 (на груз. яз.); *Иоселиани П.* Жизнь Георгия Тринадцатого. Тифлис, 1936 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г.* Грузинское чеканное искусство. Тб., 1959. Т. 1; *Хускивадзе Л.* Золотых дел мастерская при дворе Левана Дадиани. Тб., 1974 (на груз. яз.); *Трапш М.* Труды. Сухуми, 1975. Т. 4: Материалы по археологии средневек. Абхазии; *Рчеулишвили Л.* Купольная архитектура VIII–X вв. в Абхазии. Тб., 1988; *Хорава Б.* Хронологический порядок Моквских епископов // Саисторио моамбе (Исторические разыскания). Тб., 1998. Вып. 1. С. 47–54 (на груз. яз.); *Джоджуа Т.* Неизвестный Моквский еп. Лука Одзрхели (1360-е гг.) и его 5 приписок на полях Гареджийского сб. (Ven. 4) XII в. // Историко-этнографические штудии. Тб., 2003. Вып. 6. С. 33–51 (на груз. яз.); *он же.* Новые сведения для биографии Моквского еп. Луки Одзрхели (1360-е гг.) // Сб. трудов 2-й респ. конференции Ассоциации молодых ученых. Тб., 2004. С. 260–264 (на груз. яз.); *он же.* Грузинский рукописный сб. XII в. (Ven. 4) и его колофоны: Дис. Тб., 2009 (на груз. яз.); *Каландиа Г.* Епископии Одиши. Тб., 2004 (на груз. яз.).

Г. Чеишвили

МО́КВСКОЕ ЧЕТВЕРОЕВА́НГЕЛИЕ [груз. მოქვის ოთხთავი] (НЦРГ. Q 902, 1300 г.), обильно иллюминированная груз. рукописная книга, выполненная по заказу Моквского архиеп. Даниила каллиграфом Ефремом. Предположение, впервые высказанное Н. П. Кондаковым о том, что Ефрем был также и художником М. Ч., находит подтверждение при кодикологическом и художественном изучении рукописи. Анализ М. Ч. также показал, что в иллюминировании принимали участие еще 2 художника в связи с большим объемом работы. Очевидно, они работали в одной с Ефремом мастерской и принадлежали к одному коллективу. Помощники приступили к работе после того, как Ефрем переписал текст, очертил рамки для буд. миниатюр и оформил прориси сюжетов.

М. Ч. принадлежит к сравнительно малочисленной группе Четвероевангелий, в к-рых иллюстрирован весь текст. Программа иллюминирования с использованием редких иконографических редакций не находит прямых аналогов ни в греч., ни в груз. рукописях XII–XIV вв. как в выборе сюжетов для миниатюр, так и в распределении их в тексте.



Оклад Моквского Четвероевангелия. XVIII–XIX вв.

М. Ч.— сравнительно большой по размерам пергаменный кодекс (30×23,5 см, 329 л., есть утраты неск. листов), текст написан в 2 столбца коричневыми чернилами крупным нусхури (частично поврежден). Художественный облик рукописи составляют изысканная каллиграфия, 9 выходных миниатюр на отдельных листах, 151 сюжетная миниатюра в тексте, орнаментальные украшения 10 листов (таблицы канонов *Евсевия,* еп. Кесарии Палестинской, 4 заставки в начале каждого Евангелия), многочисленные заглавные буквы и инициалы (всего 531). Миниатюры выполнены на сусальном золоте, сильно повреждены, золото и красочный слой осыпаются. Пергамен отличной выделки, средней толщины, цвета слоновой кости, гладкий. Мастерство художника проявилось в понимании существенной роли оживляющих письмо украшений. Это и использование киновари и золота, и примечательные инициалы, и включенные в текст маленькие крестики и т. д. Заглавные буквы, инициалы, заставки и миниатюры тесно связаны друг с другом и композиционно согласованы с блоком текста.



Евангелист Марк и ап. Петр. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия (НЦРГ. Q 902. Л. 105 об.)



Евангелист Иоанн и св. Прохор. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия (НЦРГ. Q 902. Л. 254 об.)

Каллиграф Ефрем, работавший в т. н. греч. манере, видимо, прошел подготовку в одном из скрипториев К-поля (возможно, в груз. колонии при мон-ре Хора (Кахрие-джами)). Он использовал к-польские оригиналы X–XI вв. и при этом не копировал в точности образец, а изменял композицию путем перестановки фигур, по-новому трактовал архитектурные и пейзажные фоны, живописно моделируя формы. В каждой миниатюре мастер проявляет индивидуальный подход к художественной задаче. По композиции, рисунку, движению, ритму, динамике и колориту М. Ч. принадлежит к палеологовской эстетике. Художественные установки, выявленные в его оформлении, в более развитом виде стали характерной особенностью иллю-

минирования XIV в., оформление М. Ч. укоренило в груз. миниатюрной живописи новые стилистические черты. Художественная программа М. Ч., основанная на греч. оригиналах, является важным источником для изучения визант. наследия.

В 2010 г. при поддержке ЮНЕСКО и с участием экспертов-реставраторов А. Патаки-Хундт (Штутгарт, Германия), М. Лидке (Карлсруэ, Германия) и А. Джованнини (Швейцария) была проведена диагностика М. Ч. В 2013 г. Патаки-Хундт и сотрудник лаборатории Национального центра рукописей Грузии Т. Двалишвили осуществили консервацию поврежденных мест миниатюр и остановили осыпание живописного слоя.



Избиение младенцев. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия (НЦРГ. Q 902. Л. 17)

Цикл миниатюр М. Ч. открывается сводными цифровыми таблицами канонов еп. Кесарии Палестинской Евсевия: 10-строчные изящной формы каноны распределены на 5 листах, их размещение соответствует принципу, принятому с рубежа X и XI вв. в визант. искусстве и груз. художественной школе. В 1-м каноне отсутствует начертание арки, т. к. поле антаблемента заполнено цветочно-лиственными мотивами и изображениями птиц (куропаток, фазанов, цапель) наподобие вост. ковра. Этот декор находит аналоги в образцах визант. и груз. рукописей XI–XIII вв., но в М. Ч. несколько утрачено восприятие монументальности, пропорции более удлинены и изящны, усилена декоративность, наблюдается стремление передать светлое, парадное настроение оформления. Состав миниатюр в основном соответствует традиц. циклу оформления Евангелия, сформировавшегося к XI в. Однако в М. Ч. использованы как определенный набор выходных миниатюр, расположенных на отдельных листах, так и обрамленные рамками и включенные в текст сюжетные миниатюры, соответствующие содержанию.

Выходные миниатюры («Деисус». Л. 8 (утрачена); «Матфей». Л. 12 об.; «Генеалогия Христа». Л. 14; «Евангелист Марк и перед ним благословляющий ап. Петр». Л. 105 об.; «Евангелист Лука перед Пресв. Богородицей». Л. 161 об.; «Евангелист Иоанн, диктующий св. Прохору». Л. 254 об.; «Сошествие Св. Духа» и «Успение Пресв. Богородицы». Л. 327; «Пресв. Богородица с Младенцем и коленопреклоненный заказчик рукописи архиеп. Моквский Даниил». Л. 328) задуманы как независимые композиции. Они вписаны в более богато оформленные рамки, чем сюжетные миниатюры, в них доминирует золотой фон. Оригинальным строением иконографических схем, необычными связями со старыми оригиналами, особенностями композиционной трактовки выходные миниатюры определяют уникальный характер М. Ч.



Обрезание Господне. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия (НЦРГ. Q 902. Л. 168 об.)

Расположение на титульном листе Деисуса — особенность грузинских рукописных книг. Возможно, эта композиция в М. Ч. соответствовала аналогичным в др. груз. Четвероевангелиях XII в. (Гелатском — НЦРГ. Q 908, 2-м Джручском — НЦРГ. H 1667) и была представлена кратким иконографическим изводом, состоящим из 3 ростовых фигур. Композиционно связанные парные изображения евангелистов и апостолов встречаются исключительно редко, в основе их изображения лежит отработанная иконографическая традиция, берущая начало в лит. традиции II в. В греч. рукописях ап. Петр сопутствует евангелисту Марку, а ап. Павел — евангелисту Луке. При изображении евангелиста Луки, который предстоит Пресв. Богородице, мастер выбирает композицию, дающую возможность выделить символический образ Богородицы Параклисисы (Утешительницы), символ неисчерпаемого источника Откровения, символ Заступницы. По своей иконографической схеме и характеру пространственного решения этот сюжет не находит себе аналогов в совр. ему грузинских и греческих рукописях. Композиция «Генеалогия Христа» состоит из 42 полуфигурных изображений; имеет парадный характер, что обусловлено стремлением мастера открыть ею не только Евангелие от Матфея, но и Четвероевангелие в целом. Композиция «Успение Пресв. Богородицы», не имеющая аналогов в груз. рукописях, следует греч. традиции. Ее включение в программу оформления М. Ч. обусловлено посвящением церкви монастыря *Мокви* Успению Пресв. Богородицы. Ростовые изображения Божией Матери с Младенцем на руках и ктитора, нехарактерные для груз. рукописи, являются вместе с тем логическим завершением цикла выходных миниатюр М. Ч. Выбор сюжетов на выходных миниатюрах, осуществленный заказчиком и художником, отразил основную волновавшую их идею — защиту Пресв. Богородицей страны, доставшейся Ей в удел. По мастерству исполнения выходные миниатюры не уступают лучшим образцам к-польской художественной школы; характерными признаками являются динамичность фигур, выразительность поз, живописность драпировок. Каждая воспроизводит сюжеты X–XI вв.,



Тайная вечеря.
Миниатюры из Моквского Четвероевангелия.
1300 г.
(НЦРГ. Q 902. Л. 89 об. (слева), 301 об. (справа))

однако мастер наполнил их новым идейным содержанием.

Сюжетные миниатюры (всего 151) неравномерно распределены по тексту. Так, Евангелие от Матфея иллюстрируется 95 миниатюрами, которые посвящены основным эпизодам жизни Христа. В остальных (в Евангелии от Марка — 6, от Луки — 27, от Иоанна — 23) иллюстрируются те события, к-рых нет в Евангелии от Матфея. В тех редких случаях, когда сцены повторяются, они даны в др. иконографическом изводе. Неск. композиций (напр., «Обрезание Господне». Л. 168 об.) из всех грузинских и греческих рукописей XIII в. встречаются только в М. Ч. Мастер редко обращается к т. н. способу последовательного рассказа, когда на одной миниатюре одно и то же лицо повторяется дважды или объединяются сцены — один сюжет иллюстрирует одна миниатюра. Но есть неск. случаев подробного рассказа: напр., эпизод 3-кратного моления Христа в Гефсиманском саду (Л. 49 об.— 50) представлен 6 миниатюрами, в к-рых особое внимание уделено взаимоотношениям Христа и апостолов. Сюжетные миниатюры даны по окончании выбранного для иллюстрирования текста, поэтому в левый нижний угол миниатюры врезаны заглавная буква или инициал большого размера, к-рые начинают новый эпизод. В большей степени иллюстрированы эпизоды из жизни, чудеса и страдания Христа, меньшее внимание уделено притчам и проповедям.

Иконография миниатюр. Несмотря на то что истоки отдельных иконографических схем лежат в искусстве христ. Востока, в совокупности они основаны на визант. прототипах. Также в миниатюрах проявились и восточнохрист. традиции (включение в программу композиции «Обрезание», таких деталей, как босоногие апостолы, белые капюшоны на головах иудеев, перекрещенные ноги и др.). Сцены носят и черты древней иконографии (апостолы не имеют нимбов, молодые всегда стоят за стариками, Христос часто изображен босоногим). Динамичные фигуры, экспрессивные лица, многофигурные сцены и др. детали наполняют старые иконографические схемы новым содержанием. По шаблону строится определенное число композиций; вместе с тем использованы и такие изводы, к-рые не встречаются в др. груз. рукописях и редки также и для визант. рукописей того времени. Напр., композиция «Избиение младенцев» (Л. 17) сложна и многофигурна: матери стараются скрыть младенцев от солдат, в расщелине скалы изображены фигуры женщины и младенца — деталь, отсутствующая в Евангелии, но основанная на предании о том, что св. Иоанн Предтеча и его мать прав. Елисавета во время избиения младенцев укрывались в пещере. Сюжет «Обрезание» (Л. 168 об.) редко встречается в греч. рукописях XIII–XIV вв., в груз. рукописях вообще отсутствует. В сцене «Крещение народа св. Иоанном Предтечей» (Л. 18) представлен юноша в белой одежде со свечой в руках (деталь, встречающаяся также в ркп. Paris gr. 64, XII в.; в ней усматривают пример литургического влияния на вост. искусство). В сцене «Преображение Господне» (Л. 59 об.) прор. Моисей представлен со скрижалями заповедей в руках, что аллегорически отсылает к Пресв. Богородице — «Одушевленной Скрижали». В композиции «Несение Креста» (Л. 98) сохранена визант. редакция, основанная на каппадокийских традициях, к-рая в деталях следует апокрифу: Христос изображен в коловиуме и со связанными впереди руками; его сопровождают 2 группы — иудеи и иерусалимские женщины. Сцена «Христос в доме Лазаря» (Л. 202 об.) лаконична: сидящий на низком стуле Христос беседует с Марией (сидит напротив) и Марфой (стоит вполоборота), присутствуют бытовые детали (стол со снедью). В композиции «Тайная вечеря» в Евангелии от Иоанна (Л. 301 об.) изображены 11 апостолов (находит параллели в мозаике ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне, во фресках ц. Балык-килисе в Каппадокии, в миниатюрах Paris gr. 115 и Матенадаран. 316). На обеих миниатюрах, изображающих «Тайную вечерю» (Л. 89 об., 301 об.), Христос сидит не слева, а справа, что указывает на влияние восточнохрист. образца.



Несение Креста.
Миниатюра
из Моквского
Четвероевангелия
(НЦРГ. Q 902. Л. 89)

Сюжеты объединены в самостоятельные законченные циклы. В сценах цикла «Жизнь Христа» отмечается особое внимание к образу Богоматери. Явлению Христа посвящено до 15 миниатюр. В М. Ч. отсутствует миниатюра со сценой «Сошествие во ад» (в эпоху Палеологов эта сцена осмысливалась как сцена «Воскресение Христа»). Особую художественную и смысловую нагрузку оформлению М. Ч. придает широко

представленный цикл чудес и исцелений (32 миниатюры), интерес к к-рым проявился в оформлении груз. рукописной книги еще в X в. (1-е Джручское Четвероевангелие). Каждая сцена подана как преобразование мира, потрясающее присутствующих; во всех сценах правая рука Христа, направленная к исцеляемому или воскрешаемому, показана как чудотворящая носительница Божественной силы. Цикл проповедей и притч относительно немногочисленный, его особенностью является лаконичная трактовка сцен, без изображения деталей, указывающих на их символическое значение. Циклу жизни св. Иоанна Предтечи отводится 10 миниатюр (в Гелатском и 2-м Джручском Четвероевангелиях миниатюр больше).

Сюжеты, обрамленные простыми графичными красными или голубыми рамками, свободно развернуты на представленной плоскости. Редко, не привлекая внимания, наступают на рамку ступни ног, переходят за нее части развевающихся одеяний и др. детали; либо элементы, наоборот, иногда срезаются рамкой и их законченный вид можно представить за ее пределами, при этом создается иллюзия неразрывности линии обрамления миниатюры. В то же время мастер размещает часть фигуры в глубине, за рамкой. Композиции лаконичны, все внимание перенесено на главных действующих лиц, второстепенные детали сведены до минимума, часто представлены в виде символов. Большинство сцен многофигурны, но не перегружены; каждая фигура, находясь в свободном пространстве, хорошо видна и узнаваема. При показе групп людей, когда передние фигуры перекрывают находящихся позади, чувствуется характерный для того времени интерес к пространственности; в позах и в выражениях лиц переданы психологические характеристики персонажей. Принцип асимметрии продиктован желанием более наглядно представить сцену, яснее передать содержание текста, сообразно развернув сцену в пространстве, и др. Архитектурный и пейзажный фон носит необычный для эпохи характер, выраженный в стремлении показать глубину пространства.

Оформление буквиц. В кодексе использованы 3 известных вида оформленных букв: заглавные, написанные киноварью и не имеющие особых украшений; инициалы, значительно большего размера, расписаны золотом и красками, зачастую украшены усиками и листьями или геометрическим орнаментом; инициалы больших размеров, состоящие из изображений птиц и животных, также расписаны золотом и красками. Особенно красиво и оригинально выполнены большие и сложные инициалы, высотой иногда в 12 строк. Ведущее место в них занимают цветочно-растительные



Инициал ⵔ (д), составленный из фазанов и павлинов. Моквское Четвероевангелие (НЦРГ. Q 902. Л. 90 об., 35 об., 74 об.)



Инициал ⵛ (а) в виде кита. Моквское Четвероевангелие (НЦРГ. Q 902. Л. 269 об.)

мотивы с характерными бутонами и узлами, меняющими размеры букв в ширину. Художник создал собственную, не встречающуюся в др. рукописях композицию букв, оформив почти все знаки груз. уставного письма асомтаврули. Особо Ефрем выделяет букву ⵔ (д), в т. н. брюшко к-рой иногда вписывает букву ⵛ (а); создает варианты ее написания то киноварью, то пышным растительным орнаментом; чаще это инициалы в виде 2 птиц, чьи переплетенные шеи образуют горизонтальную линию, а изгибы тел — овальную форму буквы. Инициал ⵔ со вписанным в окружность человеческим лицом (Л. 105) встречается и в др. рукописях раннего времени, напр. в Кальском Лекционарии (X в.), в Урбнисском (XI в.) и во 2-м Джручском (XII в.) Четвероевангелиях.

Большого художественного эффекта Ефрем достигает при исполнении зооморфных инициалов, состоящих из фигур птиц (лебедей, фазанов, павлинов), зверей, фантастических животных, рыб. В инициалах никогда не повторяются движения животных, расцветка, способ связывания их. Наиболее примечателен инициал ⵔ, составленный из павлинов. Частое повторение изображения павлинов в инициалах М. Ч. (листы 35 об., 74 об., 99 об. и др.) можно понять как независимую тему, соответствующую символу воскресения Христа. Художественно выразителен инициал ⵛ (Л. 269 об.), изображающий кита с человеческой стопой во рту (расположен в начале стиха, повествующего о чудесном насыщении народа, и указывает на сюжет о поглощении китом прор. Ионы — символе воскресения Христа и Евхаристии).

Манера исполнения инициалов живописная, со вкусом подобрана цветовая гамма (сочетание красного, синего и белого). Усиленная динамика инициалов, показанная с помощью асимметричного плетения, завитков лент, и обильное применение золота свидетельствуют о сложившемся в системе оформления груз. рукописной книги новом стиле.

Изобразительные средства в М. Ч. соответствуют высокому уровню декоративного оформления рукописи. С помощью широкой цветовой

палитры, разнообразия живописной моделировки форм, различных линий (тонкая, изящная линия формирует абрис форм, контуры исполнены не сухо и четко, а легко, мягко, обогащены тональными нюансами) художник придает изображению бóльшую силу воздействия. Манера исполнения приобретает живописность, цветовые элементы не отличаются особой интенсивностью. Поскольку особенностью цветовой трактовки миниатюр является обильное применение холодных тонов, разработка акварельного цветового пятна осуществляется с помощью частых белильных мазков. Колоритная палитра не перенасыщена, в ней нет пестроты, колорит строится на сочетании золотого фона со светлыми цветами, такими как зеленовато-голубой, небесно-голубой, фиолетовый, сиреневый, зеленый, розовый, серый, жемчужно-белый, красный, коричневато-красный тона разных оттенков. Преобладающий зеленовато-голубой цвет в основном используется в одеяниях Христа, апостолов и иудеев, локальный красный без наложения белильных мазков — для расцветки мелких деталей, активную роль играет золотой фон. Доминирующий элемент стилистической системы — свет, к-рый показан мазками белил разной ширины, интенсивности и блеска, его изобилие придает общей тональности миниатюр легкость, создает иллюзию своеобразной сферической среды, включающей часть пространства перед изображениями. Миниатюры М. Ч. отличают не имеющая аналогов в груз. рукописи сила света, лучезарность и разнообразие красок.

Фигуры небольшого размера, имеют приземистые формы, несколько большие головы и тонкие конечности. Они свободно развернуты в пространстве, чаще всего в $^3/_4$-м повороте. Свободные одеяния у пояса не сужаются, а ниспадают складками или завершаются развевающимися концами. Часто ступни наложены одна на другую, т. к. художник их видит в пространстве. Одеяния, хитоны и гиматии часто перекинуты на одно плечо. Экспрессивные движения фигур создаются рисунком одежд, переданных зигзагами или параллельными линиями. Очертания форм мягкие, линии тонкие, ограничивающие окружность тела. Толщина линии, создающей форму, всегда меняется, выявляя пластическое строение тела; графические складки приобретают заметный рельеф.



Христос в доме св. Лазаря. Миниатюра из Моквского Четвероевангелия. 1300 г. (НЦРГ. Q 902. Л. 202 об.)

Миниатюры М. Ч. демонстрируют редкий для средневековья интерес к анатомии тела, представленного с соблюдением пропорций. Лица выполнены в достаточно сложной технике, характеризуются мелкими, нежными чертами. В большинстве случаев художник достигает значительной психологической характеристики лиц.

Ист.: *Кондаков Н. П.* Опись памятников в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы Д. Бакрадзе. СПб., 1890. С. 76–79; Русские древности в памятниках искусства / Сост.: И. Толстой, Н. Кондаков. СПб., 1891. Т. 4: Христ. древности Крыма, Кавказа и Киева. С. 110–111; *Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2. С. 172–176; *Такаишвили Е.* Археологическое путешествие в Мегрелии // Древняя Грузия. Тифлис, 1913/1914. Т. 3. С. 1–241 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей гос. музея Грузии: Колл. Q. Тб., 1958. Т. 2. С. 312–315 (на груз. яз.).

Лит.: Образцы декоративного убранства груз. рукописей: Альбом / Введ., примеч. к 32 табл.: Р. Шмерлинг. Тб., 1940. С. 60–63. Рис. 7–9. Табл. 23; *Амиранашвили Ш.* Грузинская миниатюра. М., 1966. С. 25; *он же.* Вывезенные в разное время музейные сокровища Грузии и их возвращение. Тб., 1968. С. 20 (на груз. яз.); *он же.* История груз. искусства. Тб., 1971. С. 282–283. Табл. 107, 108 (на груз. яз.) ; *Мачавариани Е.* Грузинские рукописи. Тб., 1970. Табл. 41–43; *она же.* Три груз. Четвероглава: Гелатское (Q 908, XII в.), Джручское 2-е (Н 1667, также XII в.), Моквское (Q 902, 1300 г.): Принцип иллюстрирования (XII–XIV вв.) // Сабчота хеловнеба (Советское искусство). Тб., 1985. № 12. С. 85–98 (на груз. яз.); *она же.* Книжное искусство в древней Грузии. Тб., 2008. С. 83–105 (на груз. яз.); *она же.* Грузинские рукописи: Вопросы каллиграфии и украшения. Тб., 2012. С. 267–282 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Древнегруз. мастера. Тб., 1967. С. 85–86 (на груз. яз.); *Лазарев В.* Новый памятник к-польской миниатюры XIII в. // Византийская живопись. М., 1971. С. 256–274; *Алибегашвили Г.* Этапы развития средневек. груз. миниатюрной живописи: 4-й Междунар. симп. по груз. искусству. Тб., 1983. С. 16; *eadem (Alibegashvili G).* La miniatura e le icone depinte // I tesori della Georgia. Milano, 1984. P. 109–144 (здесь: 136–137); *Такаишвили Е.* Монастырь Мартвили. Тб., 1993. С. 58–60 (на груз. яз.); *Чичинадзе И.* Уникальный Моквский кодекс // Дзеглис мегобари (Друзья памятников искусства). Тб., 1996. Вып. 4. С. 32–39 (на груз. яз.); *она же.* К вопросу оформления заставок в груз. рукописях // Там же. 1997. Вып. 1(96). С. 40–48 (на груз. яз.); *она же.* Художественные особенности миниатюр Моквского Четвероевангелия // Шромеби (Труды) / ТГУ. Тб., 1998. Вып. 326. С. 68–90. Рис. 37–49 (на груз. яз.); *она же.* Мастера Моквского Евангелия // Там же. 1999. Вып. 328. С. 170–184 (на груз. яз.); *она же.* Цикл чудес исцеления из Моквского Евангелия // Сб. научных трудов каф. истории и теории искусства ТГУ. Тб., 2001. Вып. 2. С. 235–253 (на груз. яз.); *она же.* Место Моквских миниатюр в развитии искусства эпохи Палеологов // Там же. 2002. Вып. 3. С. 129–153 (на груз. яз.); *она же.* Художественные принципы оформления Моквского Четвероевангелия. Тб., 2004 (на груз. и англ. языках); Моквское Евангелие: Альбом / Вступ. слово: Н. Кавтария. Тб., 2012 (на груз. и англ. языках); Моквское Евангелие: Альбом / Вступ. слово: В. Кекелия. Тб., 2015 (на груз., англ., абхаз. языках).

И. Чичинадзе

МОКИА́Н, мч. (пам. 3 июля) – см. в ст. *Мокий (Мокиан) и Марк,* мученики.

МО́КИЙ [греч. Μώκιος] († кон. III — нач. IV в.), сщмч. Амфипольский (пам. 11 мая), пресв. Сохранилось 3 Мученичества М.: BHG, N 1298–1298c (изд.: *Delehaye H.* Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 163–176) и 2 неизданных — BHG, N 1298d–e. М. также посвящено Похвальное слово Михаила Синкелла (BHG, N 1298h; изд.: Ibid. P. 176–187).

Пресв. М. жил в г. *Амфиполь* (Македония), род. в богатой и знатной семье: его отец Евфратий, римский гражданин, был военным, мать, Евстафия,— дочь амфипата (правителя города) Лампадия. Родители-христиане воспитали сына верующим и добродетельным. С юности он служил Богу и сподобился священнического сана. Однажды в правление имп. *Диоклетиана* (284–305), во время языческого праздника в честь Диониса, М., не в силах видеть нечестивое веселье, направился прямо

в толпу празднующих и обличил их в идолослужении, призывая уверовать в истинного Бога. Он много дней проповедовал среди язычников, но большинство из них не обращали на него внимания, хотя были и те, кто прислушивались к словам христ. священника. Через некоторое время в Амфиполь прибыл амфипат Лаодикий и стал приносить жертвы Дионису. Ему донесли о том, что некий проповедник нового учения мешает народу праздновать и нек-рых уже обратил в свою веру. Лаодикий велел привести М. к себе на допрос, во время к-рого пресвитер так же дерзновенно обличил мрак язычества и, не испугавшись угроз, отказался принести жертвы языческим богам. Лаодикий приказал пытать священника. Его подвесили на дереве и строгали железными орудиями. Истязания продолжались так долго, что палачи устали. М. же все это время славил Господа. На 2-м допросе он предстал перед Лаодикием хоть и израненным, но сохранившим крепость тела и вновь отказался поклониться Дионису. Лаодикий приписал стойкость М. действию магии и велел приготовить печь для сожжения мученика. Тогда М. сделал вид, что испугался и согласен принести жертву Дионису. Он вошел в капище, горячо помолился, призывая помощь Божию, и вдруг произошло землетрясение, во время которого статуя Диониса упала и разбилась. В ярости Лаодикий приказал бросить М. в разожженную печь. Но огонь не охватил святого. Наблюдавшие за казнью слышали его молитвы и видели рядом с ним в печи еще 3 светлых мужей. По молитвам М. пламя вырвалось наружу и так опалило Лаодикия и 9 его оруженосцев, что от них остался лишь пепел, а проч. присутствующие в ужасе разбежались.

Градоначальник Талассий приказал арестовать М., к-рый оказался совершенно невредим после того, как вышел из печи. 20 дней до прибытия нового анфипата — Максима М. пребывал под стражей. Тот также пытался убедить М. принести жертву теперь уже Аполлону, предварительно расспросив мученика о его семье и призывая вспомнить о своем знатном происхождении. Когда М. отказался, Максим велел привязать его между 2 колесами, чтобы подвергнуть мучительной пытке. Несмотря на боль, М. славил Бога, и вдруг колеса разрушились, а сам он поднялся невредимый. Через 3 дня, проведенные в темнице, М. был брошен на съедение львам, но голодные свирепые звери смиренно легли у его ног и стали лизать раны мученика. Все, собравшиеся посмотреть на казнь, были поражены этим чудом и стали требовать свободы для М. Испугавшись народных волнений, Максим отослал М. в г. Перинф (*Ираклия Фракийская*), где градоначальник Филипписий сначала продержал узника 8 дней в тюрьме, а затем отправил в г. Византий с предписанием отсечь ему голову. Перед казнью М. слышал голос, призывающий его в Царствие Небесное. С молитвой он предал дух Господу.



Сщмч. Мокий Амфипольский. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат. 1546–1547 гг. Мастер Зорзис (Дзордзис Фукас)

Точная дата смерти М. неизвестна. Иногда указывают, что мученика казнили ок. 295 г., но, вероятно, все же это произошло во время гонения Диоклетиана и Максимиана Галерия, т. е. между 303 и 311 гг.; согласно Мученичеству, возраст М. приближался к старости. В Минологии Василия II в кратком сказании о М. сообщается, что и отец и мать его происходили из Рима. Вероятно, М. мог родиться в Риме, хотя подтверждения этому нет.

М. был с честью похоронен в Византии, и его погребение весьма почиталось, т. к. имп. *Константин* I Великий при начале строительства К-поля на месте Византия, по преданию, построил храм во имя М. (за стенами буд. столицы), куда перенес его мощи. Мученичество М. написано после строительства храма, т. е. после 330 г. Есть похожее по обстоятельствам Мученичество *Акакия Сотника* (пам. 7 мая), к-рый также был приведен в Византий для казни и во имя к-рого, по преданию, также построил храм Константин I Великий. Мч. Акакий был весьма почитаемым святым в столице Византии, однако именно культ М. имел особое значение для К-поля. Видимо, не случайно на день его памяти приходился офиц. праздник основания новой столицы, а служба на Обновление, или Освящение К-поля соединена со службой М.; кроме того, память мученика отмечалась в К-поле и на Преполовение Пятидесятницы.

Храм (а позже и мон-рь во имя М. (см. в ст. *Мокия святого храм в Константинополе*)) находился рядом с цистерной, также названной в честь мученика. Цистерна была сооружена на рубеже V и VI вв., при имп. Анастасии I (491–518), и была крупным водохранилищем, снабжавшим водой значительную часть города (ныне на развалинах цистерны — парк, сады и огороды (юго-запад Стамбула)).

От мощей М., вероятно, происходили бесчисленные исцеления, вслед. чего он почитается также в лике св. бессребреников (наряду со святыми Космой и Дамианом, вмч. Пантелеимоном и др.), хотя при жизни он не был целителем и к.-л. письменных свидетельств (собраний чудес и т. п.) о его посмертных чудесах не сохранилось. Ок. 1200 г. мощам М. поклонялся рус. паломник Антоний, архиеп. Новгородский; он сообщил о том, что они покоятся вместе с мощами прп. *Сампсона Странноприимца* (Книга Паломник. С. 26). В наст. время частицы мощей М. находятся в афонских обителях прп. Дионисия и вмч. Пантелеимона, а также на о-ве Самос в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Живоносный источник» (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 221).

Сохранился перевод Мученичества М. на сир. язык (BHO, N 775). В лат. традиции М. иногда называется Муций (Mucius). В Римском Мартирологе память М. есть под 11 и под 13 мая (MartRom. Comment. P. 186–187. N. 2).

Ист.: SynCP. Col. 141, 205, 241, 367, 674–676, 776, 877; PG. 117. Col. 449 [Минологий Василия II]; ЖСв. Май. С. 316–324; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 71–72.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 177–178; *Halkin F.* Une passion de St. Mocius martyr à Byzance // AnBoll. 1965. Vol. 83. P. 5–22; *Janin R.* Mocio // BiblSS. T. 9. Col. 512; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 341–342; *Иванов С. А.* В поисках Константинополя. М., 2011. С. 409–410; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 139–141.

О. Н. А.

В славянской книжности сохранилось синаксарное Житие М. в составе Пролога краткой редакции под 11 мая (перевод XI–XII вв., за мартовское полугодие опубликованы только южнослав. списки, см.: *Митревски Љ., Новотни С., Чичева-Алексиќ М.* Пролог бр. 72 / Ред.: В. Десподова. Скопје, 2006. С. 266). Греч. оригинал близок Минологию Василия II (PG. 117. Col. 449). Здесь сообщается, что М. происходил из г. Византия, а его родители — из «старого» Рима; М. был казнен и погребен в Ираклии Фракийской, впосл. его мощи были перенесены в церковь, построенную имп. Константином. Будучи пресвитером, М. боролся с идолопоклонничеством и был брошен в печь, откуда вышел невредимым, в то время как огонь сжег приспешников правителя; имен мучителей и др. деталей Мученичество не содержит. В пространной редакции Пролога (древнерус. переработка кон. XII в.) текст не претерпел существенных изменений.

Более пространное Житие М. переведено в составе Стишного пролога (болг. перевод XIV в.), его греч. оригинал находится в греч. служебной Минее под 11 мая (= SynCP. Col. 674–676). В этом Житии приводится больше сведений о времени и месте жизни и деятельности М. (при этом в греч. оригинале или при переводе был допущен пропуск: «при Диоклетиане от Европы» вместо «при Диоклетиане и Лаодикии, амфипате Европы»), обстоятельствах его борьбы с идолопоклонниками, более подробно описываются мучения, называются имена мучителей и место казни — г. Византий, где ему была отсечена глава; затем на расстоянии одного поприща от города тело М. было «скутано» (погребено) некими людьми. Тот же текст содержится в печатном Прологе XVII в. под той же датой.

Жития М. из простого и Стишного пролога включены в ВМЧ под 11 мая (Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok / Hrsg. E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko. Freiburg i. Br., 2009. Mai. Bd. 2. 9.–23. Mai. V. 1. Л. 432 об., 434 об.).

Димитрий Ростовский приводит под 11 мая пространное «Страдание» М. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 407–409 об.), соответствующее греч. Мученичеству, доступному ему, вероятно, в латинском переводе. Центральное место в нем занимают подробные диалоги М. со своими мучителями — анфипатами Лаодикием и Максимом, а также описание избавления от мучений (в печи, между колесами и пр.). Сказание о М. повторено и в отредактированных «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» без содержательных изменений.

Л. В. Прокопенко

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., М. упоминается 11 мая без богослужебного последования (*Mateos.* Typicon. T. 1. P. 290).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря М. не упоминается, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., РНБ. Соф. № 202. Л. 46 об.– 50 об., XI в. (см.: Новгородская служебная Минея на май, XI в.: (Путятина минея): Текст, исслед., указатели / Отв. ред.: В. М. Марков. Ижевск, 2003. С. 348–352) и ГИМ. Син. № 166, XI–XII вв. (см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 61) — 11 мая помещена служба М., включающая минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир-подобнов, седален.

Такой же состав имеет богослужебное последование М. и в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 454).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем собой южноитал. редакцию Студийского устава, М. назначается отпустительный тропарь Ὁ μάρτυς σου Κύριε· (**Мч҃еникъ твоѝ гд҃и:**) (*Arranz.* Typicon. P. 151), что предполагает совершение службы с пением на утрене *«Бог Господь»*.

В древнейших сохранившихся греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава* память М. отмечается 11 мая; богослужебные указания ограничиваются отпустительным тропарем (см.: Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— *Lossky.* Typicon. P. 214; Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г.— *Миркович.* Типикон. Л. 1076).

В первопечатном греческом Типиконе 1545 г. помимо отпустительного тропаря указан также кондак М. Καθοπλισθεὶς τῷ θυρεῷ τῆς πίστεως· (**Вооружи́вся ци. то́мъ вѣ́ры:**).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 11 мая не отмечено праздничным знаком (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); служба М. соединяется с рядовой службой Октоиха; новой гимнографии М. не указано. В пореформенном издании московского Типикона 1682 г. (лежит в основе совр. Типикона РПЦ) общий отпустительный тропарь мученику, который назначался М. в рукописях и предыдущих изданиях, был заменен общим тропарем священномученику **Й нра́вшмъ причáстникъ:**.

Последование М., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **Й нра́вшмъ причáстникъ:** (Минея (МП). Май. Ч. 1. С. 430); кондак 8-го гласа **Вооружи́вся ци. то́мъ вѣ́ры:** с икосом (Там же. С. 432–433); анонимный канон без акростиха 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου· (**Ѿве́р зу́ ѹ҆ ҁта̀ мо҆ѝ:**), нач.: **Къ широтѣ́, бл҃же́нне, тво.и́хъ похвáлъ** (Там же. С. 430–435. В греч. Минее помещен совмещенный канон М. и Обновлению К-поля, причем тропари М. те же, что и в слав. каноне, но в каждой песни оставлено только по 1–2 тропаря; также ср.: AHG. T. 9. P. 115–123); цикл стихир-подобнов, седален (разные в греч. и рус. Минеях).

По рукописям известны песнопения М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: дополнительные икосы кондака М. (*Амфилохий.* Кондакарий. С. 116, 184); канон с именем автора (*Георгия,* еп. Никомидийского) в богородичнах с акростихом Ἀθλητικὸν Μώκιος ἤνυσεν δρόμον (Страдальческое Мокий претерпел состязание) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοί· (**Гради́те лю́дїе:**), нач.: Ἀθλητικὸν στέφανον ἐκ λόγων πλέξαντες (Страдальческий венец из слов сплетающие) (AHG. T. 9. P. 106–114); канон с именем автора (*Иосифа Песнописца*) в акростихе 9-й песни 4-го гласа, ирмос: Τῷ ὁδηγήσαντι πάλαι· (**Наста́вльшемꙋ дре́вле:**), нач.: Τῇ φωτοφόρῳ ἡμέρᾳ τοῦ ἱερομάρτυρος (В светоносный день священномученика) (Ταμεῖον. Σ. 199).

Е. Е. Макаров

Иконография. Греческий иконописный подлинник — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) – в разд. «Святые мученики» характеризует М. как молодого человека «с малою бородою» (Ерминия ДФ. С. 165. § 10. № 54).

Однако в ряде памятников в сохранившихся образах святого представлена разная трактовка его возраста — от темноволосого мужа средних лет до мужа с проседью в волосах, но не глубокого старца, при этом общими чертами внешности М. являются вьющиеся волосы и недлинная борода (как правило, округлой формы). В иконографии отражается пресвитерский сан святого — его облачение составляют подризник, епитрахиль, поручи, фелонь; обычно М. держит в руках Евангелие. О преклонных летах святого и о его подобии сщмч. Власию Севастийскому (по типу бороды) единодушно сообщают русские иконописные подлинники. В наиболее раннем известном Софийском списке подлинника Новгородской редакции кон. XVI в. с вариантами из списков И. Е. Забелина и Г. Д. Филимонова содержится уточнение, существенное для изображений святых в иерейском и архиерейском санах, а именно, наличие или, как в данном случае, отсутствие у М. омофора: «Сед плешив, брада доле Власьевы; на концы космыки, риза без амфору, вохра с белилы, испод багор с белилы (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 101). К этому описанию близок вариант текста М., опубликованный в 1903 г. в сводном подлиннике С. Т. Большаковым (*Большаков.* Подлинник иконописный. С. 98). В иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) по списку Филимонова дополнение об омофоре отсутствует: «Мокий саном пресвитер, подобием стар и сед, главою плешат, борода подоле Власиевой, на конец подвоилась, ризы поповския желтыя, испод светлобагрян, и епитрахиль, в руках Евангелие» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 341). Составитель опубликованного



Сщмч. Мокий Амфипольский. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30–40-е гг. XI в.

в 1910 г. руководства для иконописцев акад. В. Д. Фартусов в основном повторяет сведения приведенных подлинников, добавляя к ним текст (в 2 вариантах) на хартии в руках М., долженствующий,



Сщмч. Мокий Амфипольский. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.I.58. Л. 113 об.)

по мнению автора, характеризовать подвиг святого (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 276).

Единоличные изображения М. сохранились в декорации ряда храмов. Одно из ранних (полуфигура) — представлено в медальоне на мозаике кафоликона мон-ря Осиос Лукас (30–40-е гг. XI в.). Святой показан человеком старше средних лет, т. е. с проседью в волосах и с аккуратной округлой недлинной бородой; на нем темная фелонь и бордовые с золотым орнаментом поручи; правой рукой благословляет, в левой строго вертикально держит кодекс с большим крестом на окладе. На фреске кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне (1546–1547, мастер Зорзис (Дзордзис Фукас)) — ростовой образ представлен в фелони с орнаментом в виде трилистника, у ворота — в центре образ Спасителя в медальоне, который фланкирует медальоны с крестами и надписями: «IC XC NIKA» — тема победы мученика над смертью во имя Христа; здесь М. показан темноволосым средовеком с вьющимися темными волосами, тонзурой на голове и округлой вьющейся же бородой; обеими руками держит кодекс (левая скрыта под фелонью).

Образ святого входит в минологии, особенно в те, в программе к-рых заложен принцип, «как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года». В разд. с таким названием М. еще раз описан в Ерминии Дионисия Фурноаграфиота под 11 мая, характеристика образа та же: «Молодой с малою бородою» (Ерминия ДФ. § 22. С. 211). В настенных минологиях в росписи притворов в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317/1318) и ц. Благовещения мон-ря Грачаница (ок. 1320), а также на миниатюре из Минология на год с циклами двунадесятых праздников деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 44v, 1322–1340 гг.) М. изображен в мучении. Ростовой образ святого показан на миниатюре в греко-груз. рукописи кон. XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О.I.58. Л. 113 об.).

Соответствующий описанию в подлинниках образ М.-старца встречается в составе изображений святых на рус. минейных иконах на май, а также в гравированых святцах, напр., на иконах-минеях на май кон. XVI в. (ЧерМО) и нач. XVII в. (ЦАК МДА), на минее годовой нач. XIX в. (УКМ). Определяющим моментом в идентификации этих соименных святых, особенно при утрате надписи, является состав одежд, характеризующий чин их святости. Однако на минее годовой 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен; см. в кн.: *Бенчев.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 174 — атрибутирован как М.) святой представлен в облачении архиерея, т. е. в крещатой фелони и с омофором. Ошибочно, как святитель в фелони, с омофором М. изображен и на минейном офорте на май с раскраской в 5 цветов работы И. К. Любецкого (1730, РГБ; см.: *Ермакова, Хромов.* Русская гравюра. Кат. 35.8). В гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713, 1722; оттиски в ГЛМ и РГБ) иконографическая достоверность облика святого в облачении соблюдена: М. изображен в фелони без омофора, в левой руке держит открытый кодекс, на текст к-рого указывает перстом правой руки (см.: Там же. Кат. 33. 9; 34.9).

Лит.: *Мијовић.* Менолог. С. 279, 299, 338, 372, 387; LCI. Bd. 8. Sp. 21; *Евсеева.* Афонская книга. С. 302; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 37. Кат. 59; С. 63. Кат. 140.

Э. В. Шевченко

МО́КИЙ, мч. Фракийский (пам. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон* и 37 мучеников Фракийских.

МО́КИЙ, мч. Эмесский (пам. 29 янв.) — см. в ст. *Сильван епископ, Лука диакон и Мокий чтец,* священномученики и мученик Эмесские.

МО́КИЙ (МОКИА́Н) И МАРК [греч. Μώκιος (Μωκιανός) καὶ Μάρκος], мученики (пам. 3 июля). Наиболее ранние сведения о Мокии и Марке содержатся в кратких сказаниях из визант. Синаксарей и Минологиев, однако на основании этих текстов невозможно установить время и место кончины святых. Так,

в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 3 июля говорится, что правитель Максим принуждал Мокиана (в рус. традиции — Мокий) и Марка принести жертву идолам, но они смело исповедовали Христа, за что были усечены мечом. Когда Мокиана вели на казнь, за ним следовали его супруга и дети и горько плакали, но он убеждал их хранить молчание. Согласно сказанию из Минология имп. Василия II (1-я четв. XI в.), когда Мокия и Марка пытали за отказ отречься от Христа, некий малолетний ребенок, стоявший у жертвенника, обличил нечестие епарха, за что был схвачен, подвергнут бичеванию и брошен в темницу. Вместе с ним в тюрьму был посажен и некий Павел, который тоже являлся христианином и старался поддержать мучеников. Следуя в оковах к месту казни, святые возблагодарили Бога за то, что Он сподобил их пострадать за Него. Вдовы мучеников забрали их честные главы после казни святых. В кратком рассказе о мучениках из италогреч. рукописного Синаксаря 1172 г. (Lips. R. II. 25) помимо епарха Максима упоминается некий Авлозан (Αὐλόζανος), к-рый также пытался склонить святых к жертвоприношению. Ребенок, стоявший рядом с жертвенником, не давал мученикам подойти к нему, тогда язычники подняли дитя на плечи и нанесли ему 150 ударов нартековым прутом. На это мальчик сказал епарху, что тот учит его худому. Согласно данному сказанию, в темницу был брошен только Павел.

Ж. М. Соже предположил, что Мокий и Марк претерпели мученическую кончину в Дуросторе (Доростол; ныне Силистра, Болгария), поскольку в синаксарном сказании о Доростольских мучениках Пасикрате и Валентине (пам. 24 апр.) упомянут Авлозан — начальник войска, в к-ром служили святые (SynCP. Col. 627–628). Кроме того, в Мученичестве святых Никандра и Маркиана (пам. греч. 8 июня; BHG, N 1330, 1330e–f), также пострадавших за Христа в Дуросторе, говорится, что эти воины-христиане были доставлены на допрос к епарху Максиму. Здесь же повторяется эпизод с присутствием жен и детей святых при их казни (*Sauget J.-M.* Marco e Marciano // BiblSS. Vol. 8. Col. 745–746). Т. о., согласно гипотезе зап. исследователя, Мокий и Марк пострадали в то же время, что и Никандр с Маркианом, т. е. в нач. IV в., поскольку в их Мученичестве указано, что святые были арестованы во время правления императоров Диоклетиана (284–305) и Максимиана (285–305).

Память мучеников была включена под 3 июля в ВМЧ митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 296 (2-я паг.)), вошла в «Книгу житий святых» свт. Димитрия, митр. Ростовского, где епарх назван Максимианом (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. С. 231 об.); в отредактированные «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» было помещено краткое сказание о мучениках, составленное на основе греч. источников (ЖСв. Июль. С. 67).

В зап. церковных календарях память Мокия и Марка появляется лишь в XVI в.: кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог под 3 июля память мучеников (имя Мокиана передается как Мукиан; лат. Mucianus) и составил краткую заметку о них на основе греч. синаксарных сказаний, добавив, что ребенок, громко убеждавший святых не приносить жертву идолам, также был умерщвлен за Христа вместе с Павлом. В совр. редакции Римского Мартиролога указано, что Мокий и Марк пострадали в Мёзии; Павел и малолетний ребенок не упоминаются (MartRom (Vat.). P. 347).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 1. P. 641–642; MartRom. P. 268; PG. 117. Col. 520 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 795–796; *Νικόδημος.* Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 21–22; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 6. С. 42.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 198; Т. 3. С. 251; ΘΗΕ. Т. 9. Σ. 274; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 304.

А. Н. Крюкова

МО́КИЯ СВЯТО́ГО ХРАМ В КОНСТАНТИНО́ПОЛЕ (Мокион) [греч. Μωκίον], храм во имя сщмч. *Мокия* Амфипольского (пам. 11 мая), пострадавшего в кон. III — нач. IV в. в г. Византий (буд. К-поль). Находился, вероятно, на юго-западе совр. Стамбула. По преданию, эту церковь построил основатель К-поля имп. равноап. *Константин* I Великий (306–337), причем в самом начале строительства города, т. е. ок. 330 г., за его стенами, неподалеку от места казни мученика. Он же перенес в храм мощи сщмч. Мокия и положил их под алтарем. Однако самые ранние источники, фиксирующие это предание, относятся к VIII в. (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί (ок. 750) см.: Patria CP. Pt. 1. P. 19–20); в них сообщается также, что равноап. Константин перестроил под храм во имя Мокия бывшее святилище Зевса. В Хронике Псевдо-Симеона (X в.) есть сведения о том, что языческий храм, на основании к-рого возник Мокион, был посвящен не Зевсу, а Гераклу (*Theoph. Contin.* P. 478). Главными праздниками в Мокионе были память сщмч. Мокия и официальный день основания столицы (11 мая) и Преполовение Пятидесятницы; кроме того, в Мокионе особо отмечали память некоторых святых, напр. сщмч. *Лукиана* Антиохийского и др.

Также, согласно поздним источникам, при имп. *Феодосии I Великом* (379–395) храм был отдан изгнанным из К-поля арианам, к-рые занимали его 7 лет и оставили из-за ветхости. Впервые храм был отремонтирован при имп. *Маркиане* (450–457).

Р. Жанен сомневается в том, что Константин I имел отношение к постройке этой церкви, т. к. более ранние источники, напр. «Церковная история» Созомена (V в.), не называют храм в числе построек равноап. Константина, хотя перечисляют таковых немало; исследователь также подвергает сомнению и всю хронологию, изложенную в более поздних источниках. Храм во имя Мокия упомянут у Созомена в связи с погребением в нем егип. отшельников, прп. *Аммония Долгого* и *Диоскора,* еп. Гермопольского (Долгих или Длинных братьев; † ок. 403) (*Sozom.* Hist. eccl. VIII 17). Т. о., с уверенностью можно сказать только то, что храм существовал в нач. V в., а определить точное время его строительства не представляется возможным. На рубеже V и VI вв., при имп. Анастасии I (491–518), рядом с храмом была сооружена большая цистерна, называемая «цистерна Мокия».

Храм был серьезно реконструирован в VI в., при имп. *Юстиниане I* (527–565) (*Procop.* De aedif. I 4), но на 2-й год правления имп. *Льва III Исавра* (717–741) здание обрушилось. Известна городская легенда, будто имп. Лев разрушил некие статуи (в частности, статую под названием Тризодон (Τρίζωδον), изображавшую 3 животных (зодиакальные

знаки?)), находившуюся в подземных помещениях храма, где вероятно проводились астрологические вычисления (Patria CP. Pt. 2. P. 198). Видимо, здание простояло в полуразрушенном виде до 2-й пол. IX в., когда было вновь отстроено при имп. *Василии I Македонянине* (867–886). Скорее всего после этой реконструкции Мокион был преобразован в мон-рь, известный из дальнейшей истории К-поля; мн. императоры Македонской династии и династии Комнинов делали вклады в эту обитель. 11 мая 903 г. в храме произошло покушение на имп. *Льва VI Мудрого* (886–912): некий злоумышленник ударил императора по голове и ранил его. Мокион неоднократно упомянут в трактате имп. *Константина VII Багрянородного* (913–959) «О церемониях византийского двора»; в тексте изложен и порядок процессии в день Преполовения Пятидесятницы, когда императоры посещали эту церковь (*Const. Porthyr.* De cerem. I 17; II 55). Подробных описаний храма не сохранилось, но по косвенным сведениям можно заключить, что это была очень большая и богато украшенная постройка. Когда Никита Хониат († нач. XIII в.) хочет подчеркнуть величие храма арх. Михаила в г. Хоны, он пишет, что храм во имя архангела превосходил красотой храм во имя Мокия (*Nicet. Chon.* Historia. P. 20).

Мокион посетил рус. паломник Антоний, архиеп. Новгородский, ок. 1200 г. Он поклонился мощам сщмч. Мокия и покоящимся рядом мощам прп. *Сампсона Страннопримца* (Книга Паломник. С. 26). Однако Стефан Новгородец, побывавший в К-поле ок. 1350 г., уже не упоминает этот храм. Его судьба при крестоносцах, захвативших К-поль в 1204 г., неизвестна, скорее всего он был ими разграблен и разрушен. При имп. *Иоанне V Палеологе* (1341–1391) обломки Мокиона использовались для починки городских стен.

Ист.: SynCP. Col. 141, 205, 241, 367, 674–676, 776, 877; Patria CP. Pt. 1. P. 18, 19–20; Pt. 198, 214–215, 246.

Лит.: *Janin.* Églises et monastères. P. 367–371; *Иванов С. А.* В поисках Константинополя. М., 2011. С. 409–410.

О. Н. А.

МОКРА́НЯЦ [серб. Мокрањац; наст. фамилия Стоянович; серб. Стојановић] Стеван (9.01.1856, Неготин — 30.09.1914, Скопье), серб. композитор, регент, мелограф, пе-



С. Мокраняц. Портрет. Нач. XX в. Худож. У. Предич

дагог, музыковед. Семья Стояновичей происходила из с. Мокране близ Неготина (совр. Вост. Сербия). Отец М., торговец и владелец гостиницы, умер на 3-й день после рождения М., в семье было еще 4 сына и 4 дочери. М. учился в начальной школе в Неготине и Белграде (с 1862), в гимназии — в Заечаре и Неготине (с 1866), в старших классах гимназии — в Белграде (1870–1873/74). Основы муз.



С. Мокраняц в кругу семьи. Фотография. 1902 г.

искусства он получил в семье и на службах в церкви при поддержке еп. Тимокского Евгения (Симеоновича), уроженца обл. Банат. В 1875–1877 гг. учился на отд-нии естественных наук и математики философского фак-та Белградской высшей школы (впосл. Белградский ун-т), но не окончил его из-за увлечения музыкой. В Белграде в школьные и студенческие годы брал частные уроки игры на скрипке; в 1870–1872 гг. был певцом-стажером в Белградском певческом об-ве (в наст. время Первое белградское певческое об-во), с 1876 г. стал его постоянным членом; в 1872 г. в Неготине руководил певч. об-вом в гимназии, в 1877 г.— хором; в тот же период создал первые обработки народных песен и композиций К. *Станковича*. В 1878 г. вернулся в Белград.

Как стипендиат Белградского певческого об-ва и Мин-ва просвещения Сербии учился в Королевской муз. школе в Мюнхене (1879–1883) у Й. М. Э. Сахса и Й. Г. Райнбергера. К этому периоду относится создание хоровой композиции М. «Тебе, Бога, хвалим». Из-за материальных проблем и разногласий с руководством школы в 1883 г. он вернулся в Белград. Здесь он написал «Отпевание» для смешанного хора (соль минор) и первые 2 хоровые рапсодии (Руковети, букв.— снопы; первые 6 рапсодий имеют общее название «С моей родины»). Вновь получив гос. стипендию, поехал в Рим учиться музыке у А. Паризотти (1884/85), затем продолжил обучение в консерватории в Лейпциге (1885–1887) у С. Ядассона, К. Г. К. Райнеке и А. Д. Бродского. Накануне выпускного экзамена М. был лишен стипендии и был вынужден вернуться в Белград без диплома. Преподавал музыку в 1-й Белградской гимназии (до 1900). Возобновил работу с Белградским певческим об-вом (в 1887 стал его главным дирижером), что оказало сильное влияние как на его жизнь и творчество, так и на муз. жизнь Белграда и Сербии в целом.

М. продолжил сочинять духовную и светскую музыку, преимущественно для смешанного хора. Написал Отпевание фа-диез минор для смешанного хора (1887; к 100-летию со дня рождения В. *Караджича*), новые рапсодии цикла «Из моей родины», «Две песни XVI века» и обработки ряда песен. Также сочинял произведения для женского и детского хоров. В 1892 г. стал руководителем церковно-певч. об-ва «Корнелий Станкович», хор к-рого регулярно пел на службах в белградском соборе арх. Михаила. В тот период М. создал такие церковные композиции, как 2 стихиры Великой пятницы («Тебе одеющагося», «О, како беззаконное») по напеву Белградского митр. *Феодосия (Мраовича)*, «Во Иордане», величание свт. Савве

Сербскому, Акафист Пресв. Богородице. В хоре познакомился со своей буд. супругой Марией Мицей Предич, с которой обвенчался в 1898 г., в следующем году у них родился сын Момчило (впосл. профессор-химик). Для исполнения в церкви написал песнопения Литургии св. Иоанна Златоуста, записывал традиционные напевы в исполнении опытных певцов: так, бывш. директор гимназии М. Татич напел ему херувимскую песнь 1-го гласа *карловацкого распева*. В 1894 г. М. завершил Литургию для смешанного хора (к-рая в наст. время считается одной из вершин хоровой духовной музыки a cappella), в следующем году Белградское певч. об-во и хор «Корнелий Станкович» исполнили ее под управлением М. в соборе арх. Михаила в Белграде. По его инициативе в 1896 г. к отд-нию духовной музыки Белградского певческого об-ва присоединились хоры «Даворье» и «Корнелий Станкович». С этим расширенным хором М. впервые исполнил большинство своих произведений, много концертировал в Сербии, Греции, в Османской, Австро-Венгерской, Германской и Российской империях (1896: С.-Петербург, Н. Новгород, Москва, Киев). Турне Белградского певческого об-ва стали не только культурной миссией, но и успехом дипломатической службы Королевства Сербия. Это было время самых значимых композиторских и исполнительских достижений М. Он продолжал писать хоровые рапсодии (в общей сложности 15), песни для голоса и фортепиано, праздничные хоровые композиции, обработки тур., венг., румын., укр. народных песен.

Начав заниматься собиранием светских и церковных напевов в 1896 г. в Косове, М. продолжал это дело всю жизнь; свои записи он использовал в хоровых композициях. В 1899 г. он основал 1-ю муз. школу в Белграде, в 1901 г. стал профессором музыки в Белградской ДС. Начал подготовку издания Осмогласника в качестве учебника пения; несмотря на мн. препятствия, оно было выпущено в 1908 г. Предисловие к этому сборнику является одним из первых теоретических исследований о серб. пении. Для учеников семинарии М. записал и частично гармонизовал блаженны на разные праздники, а также многочисленные праздничные песнопения.

Основал Содружество сербских музыкантов (1907) и Союз певческих обществ (1910).

Награжден серебряной медалью свт. Саввы в Неготине и удостоен премии Музыкального об-ва в Любляне (Словения). Член-корреспондент Сербской королевской академии наук и искусств (1906) и Французской академии искусств (1911).

Последние, менее известные хоровые произведения — «Отче наш» и «Верую» — М. написал во время отдыха на Бохиньском оз. (Словения). Будучи уже больным, в Пожареваце вместе с церковным певцом Й. Костичем готовил новую редакцию сборника богослужебных песнопений «Страно пјеније» (1914), который он намеревался передать Архиерейскому Собору Сербской Православной Церкви. Во время войны эта рукопись была утрачена, но впосл. усилиями К. *Манойловича* реконструирована и опубликована. М. умер в Скопье, куда он переехал из-за военных действий, здесь же был похоронен. Его почитатели основали в городе певческое об-во «Мокраняц». В 1923 г. Белградское певческое об-во организовало 2-дневные торжества и перезахоронение его останков на Новом кладбище в Белграде. Тогда же состоялись поминальная служба в белградском соборе, концерт в Народном театре с участием 25 хоров; были проведены конгресс Союза сербских певческих обществ и заседания Лиги певческих союзов Королевства сербов, хорватов и словенцев.

Соч.: С. С. Мокрањац, дописни члан: [Автобиогр.] // Годишњак Српске краљевске академије, 1905. Београд, 1906. Књ. 19. С. 457–476; Сабрана дела. Београд, 1992–1999, 2013–2015². Т. 1–3: Световна музика; Т. 4–8: Духовна музика [содержат также статьи о церк. музыке М. на серб. и англ. языках]; Т. 9: Етномузиколошки записи; Т. 10: Живот и дело. Дискогр.: Руковети. Литургија. Опело / Хор Радио-телевизије Београд, дир.: М. Јагушт. Београд 1996. 3 CD; Молитва и пост у свјетлости васкрсења / Српско пјевачко друштво «Јединство», дир.: М. Лазаревић. Котор, 1997. № 3, 5, 11, 16; *Мокрањац С. С., Илић В.* Божанствена Литургија Св. Јована Златоустог / Дечји хор Колибри·РТС, дир.: М. Манојловић. Београд, 1998; Српска духовна музика / Прво београдско певачко друштво, дир.: В. Милосављевић. Београд, 1998. № 3, 6; Хиландарски ктитори у православном појању / Хор «Св. Стефан Дечански», дир. Т. Петијевић. Београд, 1999. № 1, 7, 10, 12, 28; Литургија св. Јована Златоустог / Хор државне академске капеле Ст. Петербурга «Глинка», дир.: В. Чернушенко. Београд, 1999; Мјешовити хор СПД «Јединство», дир.: Н. Савић. Бања Лука, 1999. № 3, 6–10, 12; Православна духовна музика од прошлости до данас / Хор Саборне цркве Св. Георгије (Нови Сад). Norwich, 2002; Страсна седмица / Хор Радио-телевизије Београд, дир.: В. Крањчевић. Београд, 2003; У славу Бога и рода — 165 година / Панчевачко српско црквено певачко друштво, дир.: В. Царина. Панчево, 2003. № 1, 18; Православна духовна музика / Камерни хор Одсјека за црквену музику и појање Музичке академије Ун-та у Источном Сарајеву, дир.: Р. Радовић. Источно Сарајево, 2003. № 5, 11; Прво београдско певачко друштво —153 године, дир.: С. Вилић. Београд, 2005. CD 1. № 3, 4, 9, 11; Духовна хорска музика / Камерни хор Одсјека за црквену музику и појање Музичке академије Ун-та у Источном Сарајеву, дир.: Р. Радовић. Источно Сарајево, 2005. № 6, 7; Српски Божић / Хор «Свети Стефан Дечански», дир.: Т. Петијевић. Нови Сад, 2004/2005. CD 2: № 1, 2, 3, 11; Велика седмица и Васкрс / Хор «Свети Стефан Дечански», дир.: Т. Петијевић. Нови Сад, 2006. CD 1. № 1, 3, 11, 17, 18, 20; Београдски мадригалисти — 55 година / Дир.: А. Спасић. Београд, 2007. CD 1. № 3; CD 2. № 4, 10; Камерни хор Одсјека за црквену музику и појање Музичке академије Ун-та у Источном Сарајеву / Дир.: Р. Радовић. Источно Сарајево, 2011. CD 3. № 23, 24.

Библиогр.: *Перић Ђ.* Библиографија С. С. Мокрањца // *Мокрањац С. С.* Сабрана дела. 1999. Т. 10. С. 268–367; *он же.* Библиографија штампаних радова о С. С. Мокрањцу // Там же. С. 368–408.

Лит.: *Манојловић К. П.* Споменица С. С. Мокрањцу. Београд, 1923; *Илић В.* Сугестије за извођење — Литургија за мешовити хор, Литургија за трогласни дечији или женски хор, Литургија за мушки хор // *Мокрањац С. С.* Сабрана дела. 1994. Т. 4. С. 135–142; *он же.* Сугестије за извођење // Там же. 1995. Т. 5. С. 231–238; *Илић В., Перичић В.* Духовна дела // Там же. С. XI–XIII; *Петровић Д.* Осмогласник у српском појању и у мелографском раду С. С. Мокрањца: Критичке напомене. Врсте песама // Там же. 1996. Т. 7. С. XV–XXXIV, 391–395, 398–405; *она же.* Опште, Пригодно и Празнично појање С. С. Мокрањца // Там же. 1998. Т. 8а. С. XI–XLI; *она же.* Оснивање и првих 6 деценија рада: Летопис друштва, 1 (1853–1918) // Прво београдско певачко друштво: 150 година. Београд, 2004. С. 11–22, 37–103. (Галерија САНУ; 101); *Јанковић М.* Као да се обраћам Богу: (Дир. М. Јагушт о лепотама музике С. Мокрањца) // Мокрањац: Часопис за културу. Неготин, 2000. Бр. 2. С. 15–24; Мокрањцу на дар: Прошета – чудних чуда кажу — 150 година. Београд; Неготин, 2006; *Перковић И.* Страсна седмица и нека питања уметничке институционализације литургијског појања // Мокрањац. 2010. Бр. 10. С. 2–9; С. С. Мокрањац (1856–1914): Иностране концертне турнеје са Београдским певачким друштвом / Уред. Б. Милановић. Београд, 2014.

Д. Петрович

МО́КША [санскр. mokṣa], высшая сотериологическая цель в инд. религиях, преимущественно в брахманизме и индуизме (коррелят М.– нирвана, используется преимущественно в буддизме) как окончательное освобождение от круговорота рождений и смертей — перерождений в сансаре, от бедствий эмпирического существования и действия

«закона кармы». Концепт М., кармы и сансары составляют «три наиболее важные догмата индийской религиозной веры» (С. Дасгупта). Механизм действия кармы, представляя собой закон неизбежного воздействия последствий всех поступков в жизни разумных существ, включая нравственные мотивы поведения, как «вечный моральный порядок» (С. К. Чаттерджи и Д. Датта) определяет и настоящую жизнь, зависящую от прошлых инкарнаций, и вектор буд. перерождений (сансару). Тем не менее круговорот кармы — сансары не фаталистичен, но формируется свободным произволением, однако он не противостоит природной необходимости, а включается в нее, образуя нравственно-натуралистический детерминизм. Подверженность кармическому закону и перевоплощениям характеризуется в качестве неподлинного, зависимого, скованного состояния, в отличие от чего М. есть религ. идеал и цель большинства инд. философских школ, противостоящая карме и сансаре, эта «цель... лежит за пределами этики» (*Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1951². P. 22). Х. Накамура считает, что поскольку большинство индийцев находят обоснование своей морали по другую сторону от сотериологического идеала М., то «в этом индийский менталитет контрастно противостоит западному мышлению, которое помещает единственный источник морали в Боге» (*Nakamura H.* Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1971. P. 167). Эти положения отражают преимущественно панентеистический характер М., несмотря на то что в нек-рых учениях состояние освобождения достигается общением с высшим личным Богом (Ишварой и др.), напр. через бхакти. Индийские теистические учения (ишвара-вада) не являются монотеизмом в строгом смысле, поэтому концепция личного Бога в них сочетается с безличными принципами, прежде всего с М. Средства достижения М. варьируются в религ. практиках и учениях: в брахманизме упор делается на ритуалы, жертвоприношения, в индуизме — через неукоснительное исполнение своих варновых, позже кастовых обязанностей, в джайнизме большое значение придается жесткой аскезе. М. включается в классическую систему индуистских ценностей (пурушартха): дхарма (нравственно-религ. долг), артха (мирские блага), кама (чувственные наслаждения) и является ее 4-м, высшим элементом. Учение об этих 4 целях согласуется с учением о стадиях жизни правоверного индуса: предполагается, что, достигнув первых 3 целей на стадии добропорядочного домохозяина (грихастха), он призван удалиться от мира, чтобы достичь М. посредством отшельнического и подвижнического образа жизни на завершающих стадиях ванапрастха и санньясин. Термин М. получил концептуальное наполнение еще в ранних упанишадах, где состояние освобождения описано как не-двойственное, чистое бытие-сознание-блаженство (сат-чит-ананда) и реализация Атмана-Брахмана: «Тогда отец перестает быть отцом, мать — матерью, миры — мирами, боги — богами, веды — ведами... На него не действует добро, не действует зло, ибо он преодолел все печали сердца» (Брихадараньяка упанишада. IV 3. 22). В поздних Упанишадах становится популярным понятие «кайвалья», означающее «обособление», «изоляцию», в к-ром Атман интерпретируется как по своей сущности «изолированный», «уединенный» и от внешнего мира, и от индивида. Более полно концепция М. разработана в смрити: в «Законах Ману», «Махабхарате», в 12-й книге которой есть особая часть «Мокшадхарма», составляющая главы 175–367. О «труднодостижимой вечной основе освобождения (мокшадхарме)» говорится: «это нирвана, запредельное блаженство; те... что здесь освобождаются, от благих и злых дел отрешаясь» (Мокшадхарма. 342. 8–9). «Бхагавадгита» (из 6-й кн. «Махабхараты») учит о 3 путях к освобождению: джняна-марга — «путь знания», предназначенный преимущественно для брахманов, это медитативная практика йоги и мистическое созерцание; карма-марга — «путь действия», спасительная необходимость выполнения каждым человеком предписаний и обязанностей только своей варны, бескорыстного (найшкармья), потому жертвенного и богоугодного служения; бхакти-марга — «путь любви» благоговейной к «Господу» (Бхагавану), преданность ему и почитание до самозабвения. В разных философских школах делаются свои акценты на трактовку М. и пути ее достижения. Для пурва-мимансы М. как «высшее благо» (нихшреяса) связано с достижением «неба» (сварга), и обретение такого блага зависит от неуклонного следования предписаниям и ритуалам Вед, к-рые здесь считаются вечными и внутренне достоверными. В санкхье М. понимается как разделение сознания (Пуруша) и первоматерии (пракрити); после развертывания — «космического танца» пракрити в феноменальный мир, включая индивидуальных психосоматических субъектов, происходит ее свертывание и «успокоение», отождествляемое с М. В йоге путь к М. разрабатывается через освоение психотехнических практик и мыслится как сопряжение (йога) адепта с Божеством (Ишварой). Наряду с санкхьей, буддизмом и джайнизмом школа веданта разделяла учение об освобождении при жизни: дживан-мукти (заживо освобожденный). В этом случае адепт сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти, вместе с тем уже не чувствуя себя связанным этим телом. В адвайта-веданте Шанкары (VIII в.) М.— это реализация истинной сущности Атмана, внезапное постижение адептом абсолютного тождества Атмана и высшего Брахмана, и это тождество абсолютно противопоставлено эмпирическому миру, и в М. происходит снятие индивидуальных особенностей личности. В противоположность адвайте в вишишта-адвайта-веданте (Рамануджа и т. д.), как и во мн. инд. теистических системах вишнуизма, шиваизма и шактизма, адепт постепенно восходит к Божеству через бхакти и в состоянии освобождения с ним не полностью сливается, образуя тождество в различии (вишишта). Оригинальное учение развивали, начиная с Валлабхачарьи, представители бхактийского направления пушти-марги («пути услады» (с богом), или «божественной поддержки») XV–XVI вв., к-рые считали состояние любовного соединения с Божеством (Кришной) самодостаточным, спасительным и даже приоритетным перед М., достижение к-рой признавали альтернативной сотериологией.

Ист.: Мокшадхарма: (Основа освобождения) / Пер. с санскр., предисл., примеч.: Б. Л. Смирнов. Ашхабад, 1983²; Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч.: В. С. Семенцов. М., 1999.

Лит.: *Lad A. K.* A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy. Burhanpur, 1967; *Смирнов Б. Л.* Нирвана, кайвалья, мокша в философских текстах «Махабхараты» // Мат-лы по истории и филологии Центр. Азии. Улан-Удэ, 1968. Вып. 3. С. 14–21;

Klostermaier K. K. Liberation, Salvation, Self-Realisation: A Comparative Study of Hindu, Buddhist, and Christian Ideas. Madras, 1973; *Ramachandra Rao S. K.* Consciousness in Advaita. Bangalore, 1979; *Oberhammer G.* La Délivrance, des cette vie: (jîvanmukti). P., 1994; *Pal J.* Karma, Dharma and Moksha: Conceptual Essays on Indian Ethics. Delhi, 2004; *Аникеева Е. Н.* Основы индийской религиозности: Диалектика личного — безличного. М., 2010.

Е. Н. Аникеева

МОЛДА́ВИЯ [Республика Молдова (РМ); молдав. Republica Moldova], гос-во в Юго-Вост. Европе. На западе граничит с *Румынией*, на севере, востоке и юге — с *Украиной* (общая протяженность границ — 1906 км). Территория — 33 843,3 кв. км. Столица — Кишинёв (532,5 тыс. чел.; перепись 2014 г.). Крупные города: Тирасполь (133,8 тыс. чел.; оценка на 2014 г.), Бэлць (Бельцы; 97,9 тыс. чел.; перепись 2014 г.), Бендеры (др. названия — Бендер, Тигина; 91,9 тыс. чел.; оценка на 2014 г.), Рыбница (47,95 тыс. чел.; оценка на 2014 г.), Унгень (Унгены; 30,2 тыс. чел.; оценка на 2014 г.), Кахул (Кагул; 28,7 тыс. чел.; перепись 2014 г.), Дубоссары (Дубэсарь; 25,1 тыс. чел.; оценка на 2014 г.), Сорока (Сороки; 22,2 тыс. чел.; перепись 2014 г.), Орхей (21,1 тыс. чел.; перепись 2014 г.). Офиц. язык — молдавский (румынский). (С т. зр. лингвистики молдавский и румынский являются одним языком, обозначаемым 2 разными лингвонимами. Согласно Декларации о независимости, название офиц. языка — румынский, согласно Конституции РМ — молдавский. Конституционный суд РМ признал приоритет Декларации, но оставил в силе и название согласно Конституции.) Административно-территориальное деление: 32 района, 5 муниципиев (Кишинёв, Бельцы, Бендеры, Комрат, Тирасполь) и 2 автономно-территориальных образования: Гагаузия (Гагауз-Ери; адм. центр — Комрат) и левобережье Днестра, фактически контролируемое Приднестровской Молдавской Республикой (ПМР) — самопровозглашенным гос-вом с неурегулированным статусом (свыше 12% территории М.; население — 475,7 тыс. чел. (перепись 2015 г.); столица — Тирасполь; офиц. языки — молдавский, русский, украинский; в адм. отношении включает 5 районов и 2 города республиканского подчинения — Тирасполь и Бендеры). РМ — член СНГ (1991), ООН (1992), ОБСЕ (1992), МВФ (1992), МБРР (1992), Совета Европы (1995), ГУАМ (1997), ВТО (2001); ассоциирована с ЕС (2016). **География.** Рельеф М. состоит из равнин и низких возвышенностей, высота к-рых от 429 (в центре) до 4 м (на крайнем юге). Более возвышенные территории — Сев. Молдавское плато (до 320 м на севере), Центр. Молдавское плато (до 347 м), Днестровское плато (до 347 м). Наиболее низинные территории — Бельцкая увалистая равнина (до 200 м), Нижнеднестровская равнина (до 150–170 м) и Южномолдавская равнина (до 150–200 м). На левом берегу Днестра расположены юго-зап. отроги Подольского плато (высотой до 275 м). Климат — умеренно-континентальный. Среднегодовая температура +19,1°С на юге и +10,2°С на севере. Среднегодовое количество осадков составляет 400–620 мм. Крупные реки — Днестр, Прут, Реут, Бык, Ботна. Крупные водохранилища и натуральные озера — Костешты, Дубос-



Центры епархий Православной Церкви Молдовы

Центр епископства Римско-католической Церкви

Православные монастыри и скиты

Действующие

Упраздненные

Цифрами на карте обозначены епархии Православной Церкви Молдовы: **1** *—Единецкая и Бричанская,* **2** *—Бельцкая и Фалештская,* **3** *—Кишинёвская,* **4** *—Унгенская и Ниспоренская,* **5** *—Кагульская и Комратская,* **6** *—Тираспольская и Дубоссарская*

сары, Кучурган, Белеу, Манта, Салаш. Леса охватывают ок. 10% территории и расположены в центральной и приднестровской части М.

Население РМ составляет 2 998 235 чел. (перепись 2014 г.). По переписи 2014 г., 75,1% назвали себя молдаванами, 7 — румынами, 6,6 — украинцами, 4,6 — гагаузами, 4,1 — русскими, 1,9 — болгарами, 0,3% — ромами. Остальные этнические группы (армяне, поляки и др.) составляют 0,5% всего населения. 56,7% населения в качестве родного языка указали молдавский, 23,5 — румынский, 9,7 — русский, 4,2 — гагаузский, 3,9 — украинский, 1,5% — болгарский.

Согласно оценочным данным на 2014 г., коэффициент естественной убыли населения составил 0,02%, уровень рождаемости — 10,9 на 1 тыс. чел., уровень смертности — 11,1 на 1 тыс. чел. Показатель фертильности — 1,3 ребенка на 1 женщину. Средняя продолжительность жизни — 71,5 лет (67,5 у мужчин и 75,4 у женщин). В возрастной структуре населения доля детей до 14 лет — 14,3%, лиц в возрасте от 15 до 59 лет — 68,3, старше 60 лет — 17,4%. Городское население составляет 38,2%. Средняя плотность населения — 98,3 жителей на кв. км. Уровень грамотности — 99,5%.

Государственное устройство. РМ — унитарное государство. Форма правления — парламентская республика (до 2000 г.— парламентско-президентская республика). В 2000–2015 гг. президент избирался тайным голосованием депутатов парламента. С 2016 г. президент избирается всеобщим прямым и тайным голосованием. Конституция принята парламентом 29 июля 1994 г., дополнена 19 июля 1996 и 5 июля 2000 г. Президент избирается сроком на 4 года не более 2 сроков подряд. Президент курирует вопросы внешней политики, назначает послов, заключает международные договоры, ратифицируемые парламентом, является Верховным главнокомандующим. Большинство полномочий президент осуществляет, согласовывая свою деятельность с правительством и парламентом. Высший орган законодательной власти — однопалатный парламент, состоящий из 101 депутата, избираемого всеобщим прямым тайным голосованием на 4 года. Исполнительная власть принадлежит правительству во главе с премьер-министром, предлагаемым президентом после консультации с фракциями парламента. Премьер-министр утверждается относительным большинством голосов парламентариев. Правительство ответственно перед парламентом. Назначение и отставка министров осуществляются президентом с согласия премьер-министра. Судебная власть представлена Высшей судебной палатой, Апелляционной палатой, Конституционным судом, трибуналами и нижестоящими судами. В М. существует многопартийная политическая система. Основные политические партии: Демократическая партия Молдовы, Либерал-демократическая партия Молдовы, Либеральная партия, Партия социалистов РМ, Партия коммунистов РМ.

Самопровозглашенное государство ПМР имеет свой герб, флаг, конституцию (1995), органы государственной власти (глава государства — президент, высший орган законодательной власти — Верховный Совет), вооруженные силы.

Религия. По данным переписи 2014 г., из общего числа жителей РМ, указавших в опросных листах, к какой конфессии они принадлежат (2611,8 тыс. чел.), 96,8% считают себя православными, 1 — баптистами (евангельскими христианами-баптистами), 0,7 — свидетелями Иеговы, 0,4 — пятидесятниками, 0,3 — адвентистами седьмого дня, 0,2 — евангеликами (христианами по Евангелию), по 0,1 — католиками, лютеранами, старообрядцами, 0,13% населения исповедуют др. религии. Доля лиц, считающих себя атеистами, составляет 0,2% населения, агностиками — 0,02%. Свое отношение к религии не высказали 6,9% населения страны.

Православие. Православная Церковь Молдовы (ПЦМ) в составе *Русской Православной Церкви* представлена 6 епархиями: *Кишинёвской* (737 приходов, 24 мон-ря; служат 911 священников, 74 диакона), Бельцкой и Фалештской (122 прихода, 6 монастырей; служат 147 священников, 11 диаконов), *Единецкой и Бричанской* (126 приходов, 4 мон-ря; служат 140 священников, 14 диаконов), *Кагульской и Комратской* (113 приходов, 7 мон-рей; служат 159 священников, 5 диаконов), *Тираспольской и Дубоссарской* (108 приходов, 3 мон-ря; служат 134 священника, 14 диаконов), *Унгенской и Ниспоренской* (158 приходов, 11 монастырей; служат 176 священников, 14 диаконов). Всего в ПЦМ 1364 прихода, 55 монастырей, 1372 храма, 38 часовен, 40 молитвенных помещений, 73 прицерковных учреждения; служат 1667 священников и 132 диакона, подвизается 861 монашествующий (данные на нач. 2017).

На территории М. действует *Бессарабская митрополия*, воссозданная 14 сент. 1992 г. по решению Синода *Румынской Православной Церкви* и не признанная РПЦ легитимной церковной структурой. Бессарабская митрополия состоит из 4 епархий



Церковь Успения Пресв. Богородицы в Музее села, Кишинёв. 1642 г.

(Кишинёвская, Бельцкая, Южно-Бессарабская, Дубоссарская и Приднестровская), насчитывает 120 приходов, 8 мон-рей и 1 скит (данные на нач. 2017).

Расколы. В РМ состоят на гос. регистрации 8 централизованных раскольнических орг-ций, называющих себя православными.

Старообрядчество. Старообрядческая епархия Кишинёва и всея Молдавии Русской православной старообрядческой церкви насчитывает 18 приходов и женский мон-рь в с. Кунича (официально зарегистрировано 16 общин). Кроме того, в Единце зарегистрирован приход Древнеправославной поморской церкви (см. *Поморцы*). Согласно переписи населения 2014 г., в М. насчитывалось 2535 старообрядцев.

Сектантство. В М. действует независимый «Союз духовных христиан-молокан Республики Молдова», зарегистрированный 11 авг. 1995 г.

Восточные нехалкидонские Церкви. На территории М. *Армянская Апостольская Церковь* (ААЦ) в составе Армянского еп-ства Румынии

имеет 1 приход (ок. 110 прихожан) в Кишинёве, зарегистрированный 5 дек. 1995 г.

Католицизм. *Римско-католическая Церковь* представлена еп-ством Кишинёв, находящимся в непосредственном подчинении Папскому престолу и состоящим из 3 деканатов: Центрального (7 приходов), Северного (7 приходов) и Приднестровского (6 приходов). Кафедра — собор Божественного Провидения в Кишинёве. Всего в М. насчитывается 20 католических церквей. Ок. 2,6 тыс. чел. являются католиками (перепись 2014 г.). Дипломатические отношения РМ с Папским престолом установлены в 1994 г.

Униаты (греко-католич. Церковь) представлены приходом Покрова Пресв. Богородицы в Кишинёве (официально зарегистрирован в 2006), к-рый входит в состав Центрального деканата католического еп-ства Кишинёв и насчитывает ок. 35 семей, проживающих в Кишинёве, Бельцах, Орхее и Тирасполе. Богослужение проходит на укр. и рус. языках.

Протестантские церкви, деноминации и секты. *Лютеранство* представлено Евангелическо-лютеранской церковью РМ, официально зарегистрированной в июле 1999 г. Она состоит из 5 общин в Кишинёве, Тирасполе, Рыбнице, Бендерах и Каменке и насчитывает 2291 прихожанина (перепись 2014 г.). С 2004 г. действует лютеран. центр св. Павла.

Баптисты в М. объединены в 2 союза. Союз евангельских христиан-баптистов РМ входит в *Баптистский всемирный альянс* и насчитывает 481 церковь в 9 региональных объединениях (всего ок. 19,3 тыс. верующих). Молдавское объединение Международного союза церквей евангельских христиан-баптистов включает 100 церквей (ок. 10 тыс. верующих). Ряд баптистских орг-ций действует вне указанных союзов. Согласно переписи 2014 г., к баптистам отнесли себя ок. 25,4 тыс. чел.

Орг-ция *Иеговы свидетелей* была зарегистрирована в 1994 г. и в наст. время включает 162 общины (ок. 17,3 тыс. чел.; перепись 2014 г.).

Подавляющее большинство *пятидесятников* в М. объединены в Союз церквей христиан веры евангельской, к-рый состоит из 340 церквей и групп. Вне союза находятся неск. малочисленных групп (субботствующие пятидесятники, нигерийская Искупленная церковь и др.). По переписи 2014 г., к пятидесятникам причислили себя ок. 10 тыс. чел.



Протестантская церковь Христа Спасителя в Кишинёве. Нач. XXI в.

Адвентисты седьмого дня насчитывают в М. 152 церкви и 83 группы, действует 180 молитвенных домов (9063 чел.; перепись 2014 г.). В 2000 г. 12 общин объединились в Союз адвентистов седьмого дня реформационного движения (по данным переписи 2004 г.— 1190 верующих).

Плимутские братья представлены Христианской церковью по Евангелию (4812 чел.; перепись 2014 г.). *Новоапостольская церковь* в М. находится в ведении Швейцарской новоапостольской церкви и насчитывает ок. 4 тыс. прихожан в 47 общинах. *Армия спасения* насчитывает в М. 19 корпусов (церквей) и ок. 2 тыс. т. н. солдат.

Кроме того, в М. действуют протестант. группы различных направлений: Союз христианских церквей полного Евангелия (4 тыс. чел.); Евангелическая синодально-пресвитерианская церковь (3596 адептов); Кишинёвская церковь Христа (1 община; действует с 1997; часть Международной церкви Христа); Церковь Христа Спасителя в Приднестровье (8 молельных домов); Библейская церковь (ок. 200 приверженцев; с 1995 (зарегистрирована в 1997); центр в Кишинёве с филиалами в Комрате и Чимишлии); Церковь Иисуса Христа и святых последних дней (*мормоны;* ок. 270 последователей, гл. обр. в Кишинёве, а также в Бельцах и Орхее; зарегистрирована в 2006); Кишинёвская церковь мира (ок. 200 чел.); Церковь последнего завета (виссарионовцы; 3 общины, ок. 60–70 адептов; зарегистрирована в 1997); миссия Церкви Назарянина (с 2005). Также самостоятельно от указанных выше организаций действуют церковные структуры «Часовня победы», Всемирная церковь «Царство Божие» и др.

Иудаизм. Документально проживание евреев на территории Молдавского княжества засвидетельствовано с рубежа XIV и XV вв. К кон. 20-х гг. XX в. еврейское население Бессарабии насчитывало 352 523 чел., действовали 366 синагог и молельных домов. В наст. время иудеи (ок. 900 чел.) организованы в 7 общин, открыты 4 синагоги. Также в М. действует одна община Союза мессианских еврейских общин.

Ислам. В 1994 г. была образована 1-я культурная ислам. ассоциация в РМ «Ас-селам». 14 марта 2011 г. зарегистрирована «Исламская лига Республики Молдова», объединившая мусульм. общины на территории РМ. По данным переписи 2004 г., на территории М. проживали 1667 мусульман.

Индуизм. Представители Международного об-ва сознания Кришны начали свою деятельность в М. с 1992 г., орг-ция была зарегистрирована в 1994 г. и в наст. время состоит из 2 общин.

Новые религиозные течения представлены общиной *Бахаи религии,* зарегистрированной в 2007 г. и насчитывающей ок. 350 адептов. Два крупных центра расположены в Кишинёве, более мелкие — в Тирасполе, Бендерах, Бельцах, Комрате и Единце.

Религиозное законодательство. РМ — светское гос-во. В то же время оно признает первенство правосл. Церкви, имеющей длительные исторические традиции в стране и вносящей большой вклад в повседневную жизнь и культуру ее жителей. Гос-во поддерживает социальную, культурную и благотворительную деятельность правосл. Церкви. После провозглашения независимости РМ присоединилась к ряду международных договоров, к-рые были учтены при принятии религ. законодательства. Законом № 979-XII от 24 марта 1992 г. определен статус религ. организаций и их составных частей. Закон провозгласил право граждан на свободу совести, выбо-

ра религ. культа, его отправления в индивидуальной или ассоциированной форме, право на распространение своей веры, исполнение церковных обрядов. Тем из граждан, которым религ. убеждения не позволяют идти на военную службу, предлагается альтернативная деятельность. Права граждан на свободу совести и вероисповедания были зафиксированы в Конституции РМ, принятой 29 июля 1994 г. (ст. 31). Согласно конституции, религ. орг-ции свободно действуют в соответствии со своими уставами и с законодательством страны, отделены от гос-ва и пользуются его поддержкой. Запрещаются любые преследования по религ. убеждениям, призывы к нетерпимости и ненависти по религ. мотивам. Конституционные положения о религ. культах были конкретизированы в Законе № 125 от 11 мая 2007 г., где был определен юридический статус религ. орг-ций и их составных частей согласно с действующими международными договорами о правах человека, к к-рым присоединилась РМ. По закону, ограничения в отношении религ. организаций применяются лишь тогда, когда они нарушают общественный порядок, посягают на здоровье граждан, общественную мораль, права и свободы граждан. Закон устанавливает невмешательство государства в деятельность религиозных организаций, поддерживает их автономность, отделение от гос-ва и равенство в правах перед законом.

История. ***С древнейших времен до нач. XIX в.*** Первые следы обитания человека на совр. территории М. датируются эпохой нижнего палеолита (ок. 500 тыс. лет до Р. Х.). Стоянки древнего человека обнаружены в пещерах и естественных гротах на севере М. около сел. Старые Дуруиторы, Тринка, Офатинцы, Брынзены и др. Среди находок того периода — предметы с магическими охотничьими функциями: фигурные изображения бизона (возможно, тотема), женщины — хранительницы очага (сел. Косэуць Сорокского р-на), трехногая глиняная инсталляция (предположительно алтарь; на стоянке Сакаровка). В эпоху неолита (VII–V тыс. до Р. Х.) возникли первые родоплеменные структуры с общей культурой (Буго-Днестровская, Старчево-Криш, Линейно-ленточной керамики). В эпоху энеолита (V — сер. III тысячелетия до Р. Х.) на территории М. распространилась культура Кукутень-Триполье, искусство которой представлено рисунками на керамических сосудах и глиняными статуэтками с антропоморфными и зооморфными мотивами, в т. ч. изображениями «богини-матери». В эпоху бронзы (нач. III тыс.— кон. II тыс. до Р. Х.) на территории М. расселились индоевроп. племена фракийцев, которые заняли пространство между Эгейским и Чёрным морями на юге, Днепром — на севере и востоке и рекой В. Тиса — на западе. К VI в. до Р. Х. среди северодунайских фракийцев выделилось племя гетов (между Балканами, Карпатами и Чёрным м.). В кон. II в. до Р. Х. на внутрикарпатском плато жили племена даков. Геты и даки говорили на общем языке группы сатем индоевроп. языков. Они поддерживали тесные экономические связи с греч. полисами, расположенными у Днестровского лимана, в т. ч. с г. Тира (ныне Белгород-Днестровский, Украина). Северодунайские фракийцы (называемые в совр. литературе гето-даками) исповедовали политеистическую религию, они верили в бессмертие, имели священников. В I в. до Р. Х. верховным божеством гето-даков был Замолксис. Гето-дакийское общество достигло апогея в развитии во время царствования Буребисты (82–44 гг. до Р. Х.), который объединил гето-дакийские племена в единое царство, простиравшееся от устья р. Буг до устья р. Тисы и периодически включавшее и совр. территорию М. Верховная власть была сосредоточена в руках царя, к-рый назначал должностных лиц, контролировавших исполнение обязанностей подчиненных племен. Высшая религ. власть принадлежала верховному жрецу. При Буребисте этот пост занимал Деценей, к-рый замещал царя и мог ему наследовать. В 44 г. до Р. Х. Буребиста стал жертвой заговора верхушки племенной знати, недовольной его единоличной властью, и его «великое владение» было разделено на 4, а затем на 5 политических образований. Восстановителем Дакии стал царь Децебал (87–106 гг. по Р. Х.). В состав его царства входили земли от верховьев Днестра до Дуная, в т. ч. Трансильвания. Юж. часть междуречья Дуная и Днестра постепенно подчинили себе римляне и включили ее в состав провинции Н. Мёзия (46 г. по Р. Х.). Вслед. дако-рим. войн (101–102 и 105–106 гг. по Р. Х.) римляне завоевали Дакию. В состав рим. пров. Дакия вошли лишь территории Трансильвании и Баната. Остальные земли к югу и востоку от Карпат (в т. ч. современная территория М.) были под властью политических образований гето-даков, находившихся в клиентарной зависимости от римлян. На территории рим. Дакии начался процесс романизации: здесь были поселены колонисты — ветераны рим. армии, купцы и др. Романизация распространилась и на территории к востоку от Карпат, в т. ч. в Пруто-Днестровское междуречье, тесно связанное с рим. провинциями, особенно с Н. Мёзией. В 165 г. по Р. Х. рим. Дакия была эвакуирована, но значительная часть местного романизованного населения осталась. Со 2-й пол. III в. на территории М. получила распространение черняховская культура. В IV в. плотность населения в регионе достигла максимальных в древности и в средневековье значений, на что указывает большое количество памятников черняховской культуры.



Керамика кукутено-трипольской археологической культуры. V тыс. до Р. Х.



Сцена дакской кампании. Рельеф колонны Траяна на форуме Траяна в Риме. 114 г. Архит. Аполлодор Дамасский



Римские динарии из могильников черняховской культуры на севере Молдавии. III–IV вв. по Р. Х.

В эпоху Великого переселения народов ввиду нашествия гуннов в 376–381 гг. значительная часть населения ушла вместе с готами на территорию Римской империи. Многие остались под властью гуннов, приняв участие в их походах. Не позднее VI в. романское население, проживавшее к северу от Дуная, вступило в постоянный контакт со славянами, которые оказали сильное воздействие на дальнейшее развитие региона. После переселения большинства слав. населения к югу от Дуная, их остатки были ассимилированы романским населением, к-рое в VIII–X вв. в Карпатском регионе в условиях изоляции от остального романского мира, а также в результате постоянных контактов с мигрировавшими народами постепенно трансформировалось в особую этнокультурную общность. Соседние народы называли ее влахами (волохами, валахами) (Republica Moldova: Ediție enciclopedică. Chișinău, 2010². P. 159–160).

Согласно одной интерпретации археологического материала, в IX — нач. XI в. в юж. части междуречья Прута и Днестра распространилось влияние Первого Болгарского царства. На рубеже 30-х и 40-х гг. X в. бóльшая часть территории М. вошла в состав Древнерусского гос-ва. Локальной особенностью древнерус. культуры являются отсутствие вещей сканд. типа и наличие предметов вооружения и облачения венг. типа (присутствие венгров в этом регионе в указанный период отмечено также в письменных источниках) (*Тельнов и др.* 2002; *Рабинович, Рябцева.* 2009).

Согласно др. интерпретации, ни влияние Первого Болгарского царства, ни вхождение в состав Древнерусского гос-ва не имеют никаких документальных и археологических подтверждений. В V–VII вв. население Прут-Днестровского междуречья было представлено археологической культурой Костиша-Ботошань-Ханска, а в VIII–XI вв.— культурой Лозана-Борниш, к-рая представляет начальную фазу обширной археологической культуры Дриду, распространенной во всем Карпато-Дунайском регионе в X–XI вв. С XII в. поздняя культура Дриду переходит в культуру Рэдукэнень, а в XIII в.— в культуру Брэнешть-Ленкэуць-Екимэуць (*Postică Gh.* Civilizația medievală timpurie din spațiul Prut-Nistrean: Sec. V–XIII. Bucur., 2007. P. 62–63, 138–139).

Со 2-й пол. XI в. население на территории М. сократилось, что связано с возрастанием роли кочевников — печенегов и половцев, а с 1241 г.— монголов. С сер. XIII в. на территории М. установилась власть Золотой Орды. В XIV в. развитие городских поселений (Лозово (Лозова), Ст. Орхей, Костешты (Костешть)) связывают с градостроительной политикой ханов Золотой Орды. По археологическим находкам г. Ст. Орхей или г. Костешты ассоциируют с ханской резиденцией Шехр-аль-Джедид. В XII–XIII вв. под влиянием юж. славян к северу от Дуная начала распространяться слав. письменность.



Фундамент бань в Ст. Орхее. XIV в.

Молдавское княжество в XIV — нач. XIX в. (подробнее см. в ст. *Молдавское княжество*). В IX–XIV вв. в Карпато-Дунайско-Днестровском регионе возникают политико-территориальные формирования, называвшиеся «цэрь» (от лат. terra — «земля»), воеводствами, княжествами и т. д. Возникнув сначала в Трансильвании в IX–X вв., они переросли затем в более крупные объединения. К югу от Карпат возникло Валашское княжество во главе с Басарабом I (1324–1352). В XIII–XIV вв. в связи с продвижением Венгерского королевства на восток усилилась миграция к востоку от Карпат в Днестро-Карпатские земли. В 40-х гг. XIV в. в долине р. Молдова в ходе борьбы с Золотой Ордой была создана пограничная марка Венгерского королевства с центром в г. Байя (в источниках — Civitas Moldavie). Во главе марки находился Драгош Водэ, имя к-рого зафиксировано летописцами на основании легенд. В 1359 г. здесь произошло антивенг. восстание, временно подавленное венг. войсками. В 1362–1363 гг. во главе антивенгерского движения стал воевода Богдан, прибывший из-за Карпат, из обл. Марамуреш. В 1365 г. Венгрия де-факто признала Молдавское княжество независимым гос-вом. В период правления господаря Петру I Мушата (1375–1391) Молдавское княжество распространило свою власть вплоть до берегов Чёрного м., в т. ч. и на территорию совр. М., находившейся до этого во власти монголо-татар. С кон. XIV в. северо-дунайским землям грозила экспансия Османской империи. Господарь св. Стефан III Великий (1457–1504) отказался выплачивать дань Порте и одержал ряд побед над османами, однако ок. 1487 г. вынужден был возобновить уплату дани Османской империи. В 1538 г. Молдавское княжество перешло под османский сюзеренитет, сохранив внутреннюю автономию. В XVI–XVII вв. в борьбе за независимость от Османской империи оно стремилось опереться на Венгрию и Речь Посполиту, с нач. XVIII в.— на Россию.

В XVIII в. в ходе русско-тур. войн военные действия велись в т. ч. на территории совр. М. В военных действиях в качестве волонтеров принимало участие и местное население. Жители княжества обеспечивали



Памятник св. Стефану III Великому в Кишинёве. 1927 г. Скульптор А. М. Плэмэдялэ

российскую армию продовольствием и фуражом, что тяжело сказалось на их экономическом положении. В 1775 г. к Австрии отошла северная часть М. (впосл. *Буковина*). В результате русско-тур. войны 1787–1791 гг. Российская империя включила в свой состав территорию между Днестром и Бугом, а в 1793 г., после раздела Польши,— территорию севернее р. Ягорлык. Эти земли были заселены преимущественно молдаванами. По Бухарестскому мирному договору (1812), заключенному между Россией и Турцией, территория М. между Прутом и Днестром была включена в состав Российской империи. Территория Молдавского княжества, расположенная между Прутом и Карпатами, осталась отдельным гос-вом под сюзеренитетом Османской империи, а в 1859 г. объединилась с Валахией, создав в 1862 г. единое гос-во Румыния.

Земли между Прутом и Днестром входили в созданную в 1812 г. Бессарабскую обл., а левобережье Днестра – в Подольскую и Херсонскую губернии. В течение неск. десятилетий была достигнута полная интеграция левобережья Днестра в состав Российской империи. В 1812–1828 гг. Бессарабская обл. пользовалась автономией в составе России.

Бессарабия и левобережье Днестра в составе Российской империи. С целью установления порядка в новой провинции Российской империи власти выработали специальный закон, названный «Правила образования временного управления Бессарабией», подписанный 23 июля 1812 г. адмиралом П. В. Чичаговым, командующим Дунайской армией, размещенной в Дунайских княжествах. Согласно этому закону территория между Прутом и Днестром получила название Бессарабской обл. и управлялась местным областным правительством во главе с гражданским губернатором. Первым губернатором стал молдавский боярин С. Д. Стурдза, до этого долго живший в России. В области были со-



Триумфальная арка в честь победы в русско-тур. войне (1828–1829) в Кишинёве. 1840 г.

хранены старые обычаи и законы Молдавского княжества, а также прежнее адм. деление по уездам: Лапушна (ныне Лэпушна), Оргеев (ныне Орхей), Сороки, Яссы, Кодру, Хотарничены (входившие до этого в состав княжества), а также Хотин, Бендеры, Аккерман (ныне Белгород-Днестровский), Килия и Измаил (до этого входившие в тур. пашалык). В 1813 г. Стурдза по причине болезни подал в отставку и губернатором был назначен российский ген. И. М. Гартинг. Он начал проводить в Бессарабии адм. реформу по аналогии с центральными российскими губерниями. Это вызвало недовольство бояр и представителей Церкви, обратившихся с жалобой к имп. *Александру I Павловичу,* к-рый, нуждаясь в их поддержке в приграничной провинции, в 1817 г. снял Гартинга с поста губернатора.

В 1818 г. был принят регламент адм. управления Бессарабией – «Устав об образовании Бессарабской области», согласно к-рому при губернаторе был образован Верховный совет, гл. обр. состоявший из местных бояр и имевший законодательные функции. Местное боярство избирало управление уездов во главе с исправником. Однако все эти меры не принесли ожидаемого результата. В гос. учреждениях господствовали коррупция и некомпетентность чиновников. В 1823 г. для того, чтобы поставить местную администрацию под контроль центра, царское правительство назначило наместником Бессарабии гр. М. С. Воронцова, занимавшего пост генерал-губернатора Новороссийского края. В 1828 г. в результате проводимых им преобразований автономия области была упразднена. Верховный совет был заменен Советом при губернаторе с совещательными функциями, а вместо областного правительства была сформирована областная администрация подобно существовавшей в др. губерниях России. Румынский язык (официально называвшийся молдавским) был изъят из делопроизводства в гос. учреждениях. В сер. 20-х гг. XIX в. в Бессарабии была введена та же налоговая система, что и во всей империи, и циркулировавший до этого в качестве валюты лей был заменен рус. рублем. В левобережном Поднестровье была введена такая же система управления, как и в центральных губерниях России.

Бессарабское дворянство боролось за сохранение местных законов и национальных обычаев. Юрист Петр Манега собрал «Свод» местных законов. Определенное влияние на общественно-политическую жизнь Бессарабии оказало антитур. восстание греков из Дунайских княжеств в 1821 г. (известное как Гетерия). В Кишинёве, Аккермане и Хотине были созданы тайные орг-ции для оказания помощи грекам. Создавались отряды гетеристов, в к-рые записывались и местные жители из Бессарабии и левобережья Днестра. После поражения Гетерии в Бессарабию эмигрировали мн. ее участники, а также участники восстания в Валахии под рук. Тудора Владимиреску. Кишинёв стал одним из центров эмиграции из Дунайских княжеств. Эмигранты (среди к-рых был писатель Константин Негруцци) встречали здесь представителей российского либерального дворянства (А. С. Пушкин находился в Кишинёве в ссылке в 1820–1823) и революционеров-декабристов, тайные кружки к-рых составляли офицеры из военных гарнизонов российских

частей постоянной дислокации,— М. Ф. Орлова, В. Ф. Раевского и др. В эти орг-ции входили лишь некоторые члены союза из левобережья Днестра. Бессарабское общество на этом этапе в революционном движении не участвовало.

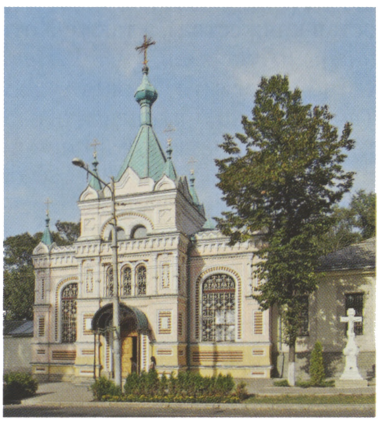
Понимая, что Бессарабия имеет важное стратегическое положение, с целью создания здесь более стабильной ситуации царское правительство предприняло широкомасштабную колонизацию края. В первую очередь была колонизирована юж. часть Бессарабии (Буджак), откуда во время русско-турецкой войны 1806–1812 гг. на земли севернее Азовского м. были выселены ногайские татары. В Буджаке были размещены выходцы из-за рубежа и из внутренних губерний России, в первую очередь гос. крестьяне. Были также основаны военизированные поселения — станицы Дунайского казачьего войска. Самую большую часть переселенцев составляли колонисты, приехавшие из-за Дуная,— болгары и гагаузы (тюркский народ, исповедующий большей частью Православие). Организацией этих поселений занимался специальный комитет во главе с ген. И. Н. Инзовым. Согласно указу Сената Российской империи от 1819 г., пришедшим из-за Дуная колонистам раздавали землю (по 60 десятин), освобождали их от службы в армии и наделяли правом перейти в др. социальную категорию. Самыми привилегированными были нем. колонисты из Варшавского герц-ва, Баварии и Вюртемберга. Они получали денежный кредит (от 270 до 700 р. на 10 лет) и освобождались от уплаты налогов. Одновременно с организованной правительством колонизацией в Бессарабию самовольно переселялось большое количество жителей Центр. России. К сер. XIX в. было создано 83 поселения с преобладанием болгар и гагаузов (84,5 тыс. чел.) и 24 нем. колонии. В 1-й пол. XIX в. в Бессарабии увеличилось число эмигрировавших из Австрии евреев, к-рые размещались в городах и занимались ремеслом и торговлей. В городах также селились русские и украинцы, гл. обр. чиновники и военные. К 1856 г. население Бессарабии составляло ок. 1 млн чел., из них молдаване составляли 74%. На протяжении 1-й пол. XIX в. усилилась колонизация левобережья Днестра. Были созданы неск. нем. колоний и одна болгарская, ряд поселений тех, кто выехали из внутренних губерний России и Украины.



Здание банка (ныне Органный зал) в Кишинёве. 1911 г.



Здание бывш. Городской управы в Кишинёве. 1902 г. Архитекторы М. А. Эллади и А. О. Бернардацци



Церковь свт. Николая Чудотворца в Кишинёве. 1901 г.

Бессарабия и левобережье Днестра, как и весь юг Российской империи, были аграрным краем и специализировались на производстве на внешний рынок зерна, которое экспортировали гл. обр. через порт Одессы. Царское правительство не ввело в Бессарабии крепостное право (отмененное в Молдавском княжестве в 1749), и крестьяне, жившие на боярских и монастырских землях, сохранили личную свободу, но, поскольку они жили на господской земле, то были обязаны исполнять барщину. Аграрная реформа 1861 г., по которой крестьяне Российской империи освобождались от крепостного права, в Бессарабии коснулась лишь 1,7% населения края — рус. крепостных и помещиков, а также цыган, считавшихся рабами. Положением от 14 июля 1868 г. безземельные крестьяне были наделены участками с правом собственности после их выкупа. В 1869 г. в Бессарабии была проведена судебная реформа, в 1870 г.— земская, в 1871 г.— городская. Военной реформой в 1874 г. была введена обязательная военная служба, как и на остальной территории империи. В Бессарабии сохранялся низкий уровень грамотности. В 1847 г. здесь было 15,6% грамотных от общего числа жителей края. В 1842 г. молдав. язык был изъят из употребления не только в гос. учреждениях, но и в начальных и средних школах, а в 1866 г.— и как отдельный предмет.

По Парижскому мирному договору 1856 г., юго-зап. часть Бессарабии была передана Молдавскому княжеству, составив 3 уезда: Кагульский, Болградский и Измаильский. После объединения Молдавского и Валашского княжеств в 1859 г. эти уезды вошли в состав Румынского гос-ва. По Берлинскому трактату 1878 г., одновременно с признанием независимости Румынии эти уезды были уступлены Российской империи.

Революция 1905–1907 гг. создала условия для развития национально-освободительного движения в Бессарабии и формирования политических партий. После 1905 г. появились периодические издания на молдавском языке: «Басарабия», «Молдованул» и др.

После Февральской и Октябрьской революций 1917 г. в Бессарабии усилилось движение за самоопределение. 21 нояб. 1917 г. был созван представительный орган Бессарабии — Краевой совет (Сфатул Цэрий), провозгласивший 2 дек. 1917 г. Молдавскую Демократическую Республику (в составе демократической России), которая 24 янв. (6 февр.) 1918 г. объявила о своей независимости. В нач. янв. 1918 г. с согласия российского командования Румынского фронта Румыния ввела в Бессарабию воинские части для охраны воинских складов и обеспечения общественного порядка в условиях анархии, вызванной большевизацией российских частей. 13 янв. румын. войска заняли Кишинёв. 27 марта (9 апр.) 1918 г. Краевой совет проголосовал за объединение Молдавской Демократической Республики с Румынией в качестве автономии. 22 апр. 1918 г. декретом кор. Фердинанда I на территории региона было распространено действие румын. законов, были созданы новые органы власти (полиция, суды, прокуратура, военные трибуналы).

Бессарабия в составе Румынии (1918–1940). В годы первой мировой войны территория Бессарабии, в отличие от Румынии, не подверглась оккупации войсками Центральных держав, но ее экономика понесла значительные потери в результате эвакуации части промышленных предприятий и разрушения сельского хозяйства в период анархии и грабежей 1917 — нач. 1918 г.

Основой экономики края оставались сельское хозяйство и мелкая полукустарная промышленность, в основном перерабатывающая сельхозпродукцию. Поэтому первоначальной задачей социально-экономической политики в Бессарабии было проведение аграрной реформы, разработку к-рой начал еще Краевой совет в 1918 г. Реформа завершилась принятием парламентом Румынии закона от 11 марта 1920 г., по к-рому было предусмотрено наделение крестьян землей за выкуп в размере 6 га: за счет экспроприации земель в имениях, превышающих 100 га, государственных и земель правящей династии, принадлежавших иностранным гражданам, и др. 29 марта 1923 г. была принята конституция, которая узаконила статус Бессарабии в составе Румынии. Законом от 14 июня 1925 г. была установлена единая адм. система для всей Румынии. Территорию Бессарабии разделили на 9 уездов: Бельцкий, Кагульский, Четатя-Албэ (ныне Белгород-Днестровский), Хотинский, Лэпушна (с центром в Кишинёве), Измаильский, Оргеевский, Сорокский, Тигина (Бендерский). Уезды управлялись муниципальными советами во главе с префектами.

Политическая жизнь Бессарабии характеризовалась возникновением ряда местных партий и политических группировок, к-рые эволюционировали в направлении интеграции в единую политическую систему страны. В политической жизни Румынии проявили себя многие выходцы из Бессарабии, такие как П. Халиппа (гос. министр), Ш. Чобану (министр культов и искусства), В. Кристи, Д. Богос и Й. Буздуган (оба гос. секретари). Парламентский режим в Румынии был отменен установлением в 1938 г. режима авторитарной монархии кор. Кароля II.

В международном положении Румынии в межвоенный период значительное место занимали отношения с СССР в связи с его стремлением вернуть территорию Бессарабии. 28 окт. 1920 г. представители Франции, Италии, Англии и Японии подписали Парижский договор, по которому они признавали объединение Бессарабии с Румынией. Япония не ратифицировала этот договор, а Советская Россия и Советская Украина выступили против этого признания. Бессарабский вопрос сохранялся в советско-румын. отношениях на всем протяжении межвоенного периода. Он обсуждался на мн. советско-румын. конференциях (Варшава 1921 г., Женева 1922 г., Вена 1924 г.). В секретном протоколе советско-герм. пакта Молотова—Риббентропа о ненападении (23 авг. 1939) был оговорен особый «интерес» СССР к Бессарабии. 26 и 27 июня советское правительство адресовало Румынии 2 ультимативные ноты, в которых потребовало возврата Бессарабии и уступку Сев. Буковины. Не получив поддержки со стороны зап. держав, Румыния была вынуждена удовлетворить ультиматум и 28 июня 1940 г. эвакуировала требуемые территории, к-рые в течение нескольких дней были заняты частями Красной Армии.

Молдавская Автономная Советская Социалистическая Республика. В ходе революционных событий 1917 г. усилилось национальное движение народов бывш. Российской империи, в т. ч. и молдаван, проживавших на левом берегу Днестра. 17–18 дек. 1917 г. они созвали конгресс, на к-ром потребовали введения национального языка в образовании и богослужении, а также объединения этой территории с Бессарабией. Однако в 1918–1920 гг. левобережное Поднестровье было втянуто в гражданскую войну, в результате к-рой там была установлена власть большевиков.

После провала советско-румынской конференции в Вене (27 марта — 20 апр. 1924), где советская делегация потребовала проведения референдума в Бессарабии, отвергнутого румын. стороной, 12 окт. 1924 г. в левобережном Поднестровье была создана Молдавская Автономная Советская Социалистическая Республика (МАССР) в составе Украинской ССР. В состав МАССР вошли 11 районов со 164 сельскими советами. Столицей стал г. Балта, а с 1929 г.— Тирасполь. Были созданы органы власти по образцу др. автономных республик СССР. Как во всем СССР, в МАССР осуществлялись индустриализация (гл. обр. создание консервной промышленности) и коллективизация крестьянских хозяйств. В республике были предприняты меры по поддержанию национальной народной культуры, к-рая должна была стать «социалистической» по содержанию. В 1932–1938 гг. в МАССР вернулись к лат. графике, а затем в 1938 г. вновь перешли на кириллицу. Начиная с лета 1937 г. в МАССР были репрессированы местные коммунистические лидеры, писатели, представители интеллигенции. В республике велась антирелиг. пропаганда. До 1938 г. здесь были закрыты почти все храмы. Из 305 церквей, к-рые функционировали на этой территории до 1918 г., действовала лишь одна. Большинство храмов были превращены в клубы, складские помещения, тюрьмы и проч., а священников и верующих подвергли преследованиям; мн. священники бежали за Днестр.

Молдавская Советская Социалистическая Республика. 2 авг. 1940 г. в Москве на сессии Верховного Совета СССР было принято решение о создании Молдавской Советской Социалистической Республики (МССР), в состав которой были включены 6 уездов Бессарабии: Сорокский, Бельцкий, Оргеевский, Кишинёвский, Тигинский

(Бендерский) и Кагульский (уезды Хотинский, Аккерманский и Измаильский были включены в Украинскую ССР) — и 6 районов МАССР: Каменский, Рыбницкий, Дубоссарский, Григориопольский, Тираспольский и Слободзейский (остальные районы МАССР были переданы Украинской ССР). Столицей МССР стал Кишинёв. Население республики составляло 2,7 млн чел., площадь — 33,7 кв. км. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 15 авг. 1940 г. была произведена национализация средств производства, упразднена частная собственность на землю на территории Бессарабии. 11 нояб. 1940 г. ЦК ВКП(б) принял решение «О переводе молдавской письменности в новых районах МССР (Бессарабии) с латинизированного алфавита на русский». 10 февр. 1941 г. Верховный Совет МССР принял Конституцию республики.

5 сент. 1940 г. между СССР и Германией было подписано соглашение о переселении немцев с территории Бессарабии и Сев. Буковины в Германию. На освободившиеся земли на юге Бессарабии было поселено ок. 10 тыс. семей из регионов Украины. С 28 июня 1940 по 22 июня 1941 г. из Бессарабии и Сев. Буковины было переселено ок. 300 тыс. чел. Только 14 июня 1941 г. из МССР в различные области Сибири и Казахстана было депортировано ок. 22,6 тыс. чел.

В июле 1941 г. в ходе второй мировой войны в Бессарабии была установлена румын. администрация, просуществовавшая здесь до 1944 г. На территории между Днестром и Бугом румын. властями было образовано т. н. Губернаторство Транснистрия, в которое вошли левобережная часть МССР, части оккупированных Винницкой, Одесской и Николаевской областей Украинской ССР. В Транснистрии размещали депортированных из Бессарабии и Сев. Буковины евреев и цыган. С окт. 1941 по авг. 1942 г. сюда было депортировано ок. 150 тыс. евреев, из которых только треть пережила 1943 г. (*Benz W., Mihok B.* Holocaustul la periferie: Persecutarea și nimicirea evreilor în România și Transnistria în 1940–1944. Chișinău, 2010. P. 10). Ок. 10 тыс. жителей М. было призвано в румынскую армию, из них половина погибло. 28 авг. 1944 г. в результате Ясско-Кишинёвской операции М. была занята Красной Армией, советская власть на территории МССР была восстановлена. В Красную Армию было мобилизовано 256,8 тыс. жителей М., из них погибло ок. 40,6 тыс. чел. 10 февр. 1947 г. Румыния, на территории к-рой до 1958 г. были размещены советские войска, подписала в Париже мирный договор, который официально установил советско-румынскую границу.

За годы войны на территории МССР было уничтожено ок. 78% городских жилых строений, предприятий, школ, культурных учреждений. Поэтому до 50-х гг. XX в. главной экономической задачей руководства республики было восстановление промышленности и сельского хозяйства. Экономическая и социальная политика руководства МССР в период правления И. В. Сталина характеризовалась репрессивными методами борьбы с «классовыми врагами», чрезмерными требованиями поставок гос-ву продуктов сельского хозяйства, высоким налогообложением крестьянских хозяйств с целью их насильственной коллективизации. Жертвами голода 1946–1947 гг. стали от 150 до 200 тыс. чел. 6–9 июля 1949 г. в Сибирь и Казахстан было депортировано 35 796 чел. (т. н. операция «Юг» по выселению обвиненных в принадлежности к помещикам, кулакам, предпринимателям, сектантам, пособникам румын. и герм. оккупационным властям и белогвардейскому движению). Только за июль—авг. 1949 г. число колхозных хозяйств выросло с 32,2 до 73,3%, а к кон. 1950 г. достигло 97% от общего числа. 1–2 апр. 1951 г. было арестовано и отправлено в Сибирь 723 семьи членов религиозной орг-ции свидетелей Иеговы.

После смерти Сталина произошли определенные изменения в политическом режиме МССР. Как и в др. союзных республиках, начался процесс реабилитации жертв репрессий, расширялись компетенции республиканских партийных и гос. органов в области законодательства и в экономической сфере. В ведение республиканских органов власти перешла часть промышленных предприятий.

В кон. 60-х гг. XX в., когда 1-м секретарем ЦК КП Молдавии был И. И. Бодюл, усилилась власть партийной номенклатуры; людей, выступавших за соблюдение прав и свобод человека и наций, преследовали. Ускоренная индустриализация привела к включению экономического потенциала МССР во всесоюзный военно-промышленный комплекс. В то время сельское хозяйство, перерабатывающая и легкая промышленность занимали ведущее место в экономике республики. Но аграрно-промышленная интеграция имела временный успех, и к кон. 80-х гг. XX в. усилился процесс стагнации экономики МССР.

В области культуры политика исходила из принципов упразднения «буржуазной» культуры и создания новой социалистической культуры и «нового человека». В этих целях значительные инвестиции были направлены на народное образование, культурные учреждения, науку, что привело к прогрессу в этой области. В 1961 г. на базе Молдавского филиала АН СССР (действовавшего с 1949) была открыта АН МССР, были учреждены новые вузы, кинотеатры, театры, музеи, б-ки, дома культуры.

В кон. 80-х гг. XX в. в условиях проводимой М. С. Горбачёвым перестройки в МССР росло движение за национальное возрождение, усилились унионистские настроения, направленные на объединение с Румынией, появились независимые общественные организации национально-демократического толка. Весной 1989 г. председателем Верховного Совета МССР был избран М. И. Снегур. 20 мая 1989 г. сторонниками национально-демократических преобразований и унионистами был создан Народный фронт Молдавии (НФМ). 27 авг. 1989 г. в Кишинёве прошел многотысячный митинг (т. н. Великое национальное собрание), который потребовал перехода гос. молдав. языка на лат. графику и смены его названия на румынский. 31 авг. 1989 г. Верховный Совет МССР принял Закон о статусе государственного языка и Закон о возвращении к латинской графике, 1 сент. 1989 г.— Закон о функционировании языков на территории Республики Молдова. В соответствии с данными актами гос. языком был провозглашен молдавский, при этом признавалась «реальность молдавско-румынской языковой идентичности». За рус. языком был закреплен статус языка межнационального общения, также гос-во приняло обязательства по обеспечению условий для развития языков др. на-

циональностей, проживающих в М. У многочисленного русскоязычного населения, гл. обр. в Приднестровье (левобережье Днестра), такой подход вызвал сопротивление, вылившееся в массовое забастовочное движение в окт.—нояб. 1989 г. 7 нояб. 1989 г. в Кишинёве демонстранты, выступавшие за национально-демократические преобразования, воспрепятствовали проведению военного парада в честь Октябрьской революции. 10 нояб. митингующие с требованием отпустить задержанных во время несанкционированных демонстраций попытались силой проникнуть в здание МВД республики. 25 февр. 1990 г. состоялись первые выборы в Верховный Совет МССР на альтернативной основе. Большинство мест получили сторонники НФМ. 27 апр. 1990 г. Верховный Совет принял Закон о государственном флаге, согласно которому им стал румынский триколор (сине-желто-красный). 23 июня 1990 г. была принята Декларация о суверенитете РМ. 3 сент. 1990 г. Верховный Совет МССР выбрал Снегура Президентом МССР.

24 мая 1990 г. депутаты от Приднестровья вышли из состава молдавского парламента. 2 сент. 2-й Чрезвычайный съезд трудящихся Приднестровья принял решение о создании Приднестровской Молдавской ССР (ПМССР), тогда же был избран ее временный Верховный Совет и принято решение о разработке Конституции ПМССР. 22–25 нояб. состоялись выборы в ее Верховный Совет, председателем которого стал И. Н. Смирнов.

Одновременно юж. районы М. с преобладающим гагаузским населением выступали за расширение автономии своего края. 12 нояб. 1989 г. Чрезвычайным съездом представителей гагаузского народа была провозглашена Гагаузская Автономная Советская Социалистическая Республика в составе МССР, но 27 июля 1990 г. Снегур подписал постановление об аннулировании этого решения. 19 авг. в Комрате состоялся I съезд народных депутатов всех уровней юга МССР, на котором была принята Декларация о свободе и независимости гагаузского народа от Республики Молдова и провозглашена Республика Гагаузия в составе СССР. 21 авг. на чрезвычайном заседании Президиума Верховного Совета МССР решение о провозглашении республики было признано незаконным. Руководство МССР попыталось воспрепятствовать проведению назначенных на окт. 1990 г. выборов в Верховный Совет Республики Гагаузии, направив туда милицию и молдав. добровольцев. Прибытие спецподразделений МВД СССР, дислоцировавшихся в Одесской обл., предотвратило столкновения.

М. с 90-х гг. XX в. 23 мая 1991 г. МССР была официально переименована в Республику Молдова. 5 июня был принят Закон о гражданстве Республики Молдова, согласно к-рому гражданство предоставлялось всем лицам, проживавшим на территории РМ на момент провозглашения ее суверенитета. 25 авг., после провала инициатив ГКЧП в Москве, Верховный Совет ПМССР принял Декларацию о независимости ПМССР. 27 авг. 1991 г. парламент РМ принял Декларацию о независимости РМ. 5 нояб. ПМССР была преобразована в Приднестровскую Молдавскую Республику (ПМР) со столицей в Тирасполе, в ее подчинение перешли все гос. органы на территории левобережья Днестра. 1 дек. 1991 г. в регионе прошли референдум о независимости ПМР от РМ и президентские выборы. 97,7% участвовавших в референдуме высказались за независимость, Президентом ПМР был избран Смирнов. 2 марта 1992 г. между Кишинёвом и Тирасполем были развязаны военные действия, приведшие к сотням погибших. 21 июля 1992 г. в Москве Снегуром и Президентом РФ Б. Н. Ельциным в присутствии Смирнова было подписано соглашение, к-рое положило конец военным действиям и заморозило конфликт.

В 90-х гг. XX в. в РМ проводились политические и социально-экономические реформы, призванные обеспечить создание демократического режима и свободного рынка. 22 авг. 1991 г. президентским указом были деполитизированы армия, МВД и КГБ. 8 дек. 1991 г. состоялись первые альтернативные выборы Президента РМ, на к-рых победил Снегур (1991–1997). 27 февр. 1994 г. состоялись вторые выборы в парламент РМ. Большинство мандатов (43,2% голосов избирателей) получила левая Аграрно-демократическая партия Молдовы. 19 июля 1994 г. новый парламент РМ одобрил Конституцию РМ (вступила в действие 27 авг. 1994), провозгласившую демократическое правовое гос-во, политический плюрализм и права и свободы человека. Гос. языком РМ был объявлен молдав. язык, функционирующий на основе лат. графики (ссылки на румын. язык и румын. народ из ранних проектов конституции были изъяты). При этом гос-во признавало и гарантировало право на сохранение, развитие и функционирование рус. языка и др. языков, используемых на территории страны. Основной закон подтвердил нейтралитет РМ в международных отношениях. 23 дек. 1994 г. парламент РМ принял Закон о территориальной автономии Гагаузии (Гагауз-Ери) с центром в Комрате. Приднестровский конфликт полностью решить не удалось. 24 дек. 1995 г. на референдуме была принята новая Конституция ПМР, установившая парламентско-президентскую республику. Предлагаемые на рубеже XX и XXI вв. проекты по урегулированию ситуации провалились, в т. ч. и т. н. План Д. Н. Козака (2003), предусматривавший федерализацию М.

В 1997–2001 гг. пост Президента РМ занимал П. К. Лучинский, добивавшийся проведения рыночных реформ. Ему противостояла Партия коммунистов РМ (ПКРМ). По результатам прошедших в марте 1998 г. парламентских выборов было сформировано коалиционное правительство с участием правых и центристских партий. С целью сохранения прежних экономических связей в дек. 1991 г. Президент РМ подписал документы о создании СНГ, к к-рому РМ юридически присоединилась 15 апр. 1994 г. 29 нояб. 1993 г. был пущен в оборот национальный денежный знак — молдав. лей. В 1992–2000 гг. объем ВВП республики сократился в 3 раза, доля промышленности в ВВП — более чем в 2 раза (стала меньше доли сельского хозяйства), реальные доходы населения — почти в 10 раз. Экономический спад и изменения в структуре молдав. экономики привели к тому, что ок. 40% трудоспособного населения республики было вынуждено уехать на заработки за рубеж. В 1998 г. острый социально-экономический кризис привел к девальвации лея, резкому росту цен на продукты питания и коммунальные платежи. С нач. XXI в. экономика М. развивалась нестабильно. В 2008 г. мировой экономический кризис тяжело сказался на

экономике страны. Положение усугубилось коррупцией и мошенничеством в банковской системе.

До 5 июля 2000 г. РМ была парламентско-президентской республикой, после этого — парламентской республикой во главе с президентом, избранным парламентом. На парламентских выборах в февр. 2001 и марте 2005 г. победила ПКРМ, ее лидер В. Н. Воронин занимал пост Президента РМ в 2001–2009 гг. В апр. 2009 г. на парламентских выборах в РМ большинство голосов вновь получила ПКРМ. 6–8 апр. в центре Кишинёва прошли массовые протесты, участники которых обвиняли власти в фальсификации выборов. Были частично разрушены здание парламента и резиденция президента. Бойкот оппозиционными партиями выборов президента привел к роспуску парламента 27 июля и проведению 29 июля повторных выборов. К власти пришел альянс правых и правоцентристских партий «За европейскую интеграцию», в совокупности набравших более 50% голосов. После этого парламент почти в течение 3 лет не мог избрать президента, этот пост временно совмещали спикеры парламента М. Ф. Гимпу (11 сент. 2009 — 28 дек. 2010) и М. И. Лупу (30 дек. 2010 — 23 марта 2012). 23 марта 2012 г., набрав необходимое число голосов, Н. В. Тимофти стал 4-м Президентом РМ. 30 нояб. 2013 г. было парафировано Соглашение об ассоциации между РМ и ЕС, вступившее в силу 1 июля 2016 г. Согласно решению Конституционного суда РМ от 4 марта 2016 г., Президент РМ впредь должен избираться на основании всеобщего голосования граждан РМ. Осенью 2016 г. впервые с 1996 г. состоялись прямые президентские выборы. Во 2-м туре (13 нояб.) победу одержал кандидат от Партии социалистов И. Н. Додон, набрав 52,1% голосов.

Д. Драгнев, Э. Драгнев

История христианских конфессий. ***Православие*** (см. в статьях *Молдавская митрополия, Молдавское княжество, Кишинёвская епархия*).

Расколы на территории М. С 1992 г. действует Бессарабская митрополия в юрисдикции Румынской ПЦ, не признанная РПЦ легитимной церковной структурой (см. статьи *Бессарабская митрополия, Кишинёвская епархия*).

16 авг. 2007 г. была зарегистрирована Истинно православная церковь в Молдове, к-рую возглавил бывш. иеромонах РПЦЗ Антоний Рудей, ставший в 2003 г. в расколе РПЦЗ(В) «епископом Бельцким и Молдовским». Центром новой структуры стало с. Биличений-Векь Сынжерейского р-на. Всего зарегистрировано 5 общин.

8 окт. 2009 г. зарегистрирована Восточно-Молдавская православная епархия Патриархии Киевской и всея Руси-Украины, к-рую возглавил перешедший в УПЦКП бывш. настоятель Кондрицкого муж. скита Филарет (Панку), получивший от «патриарха» Филарета (Денисенко) титул «епископ Фалештский и Восточно-Молдавский». Центром новой структуры стал г. Страшены. В июле 2015 г. в этой юрисдикции зарегистрированы муж. монастыри: Анно-Зачатьевский в с. Ларга Анений-Нойского р-на и в честь Благовещения Богородицы в с. Нихорены Рышканского р-на.

19 нояб. 2010 г. зарегистрирована Православная митрополия старого стиля в Республике Молдова (с 2013 — Православная митрополия Кишинёвская и Восточно-Молдавская старого стиля), к-рую возглавил Павел Доди, бывший священник Бессарабской митрополии. С 2012 г. он известен как «епископ Сергий». Центром новой структуры стало с. Гидигичи Кишинёвского муниципия, где разместился муж. мон-рь с резиденцией «архиерея». Сторонники данного схизматического сообщества во главе с Доди еще в 2008 г. объявили о переходе в подчинение низложенному и лишенному сана 3 годами ранее бывш. Иерусалимскому патриарху Иринею Скопелитису, создавшему свой раскол, и открыли в Кишинёве, в р-не Буюкань (Буюканы), на месте разрушенного вслед. боевых действий в 1941 г. Михайловско-Гавриловского муж. скита «подворье» неканонического «альтернативного» «Иерусалимского патриархата» — муж. мон-рь Св. Гроба Господа Иисуса Христа (в 2001–2008 вместо него действовал Михаило-Архангельский скит Бессарабской митрополии, настоятелем к-рого был Доди).

28 дек. 2010 г. зарегистрирована Молдавская Автокефальная Православная Церковь, которую возглавил «епископ» Адриан Замлинский, бывш. настоятель прихода РПЦЗ в с. Стойкань (Стойканы) Сорокского р-на. Он имеет титул «архиепископ Кишинёвский и Молдавский» в подчинении главы т. н. Российской Автокефальной Православной Церкви Дамаскина Балабанова, отколовшегося в 2006 г. от РПЦЗ(В).

2 июля 2013 г. зарегистрирована «Независимая катакомбная церковь в Молдове», кафедральным собором к-рой стал самочинно открытый Димитриевский храм при частном домовладении в г. Сороки. Его настоятель «архимандрит» Диодор Шевчук получил в 2012 г. от главы раскольнической Российской истинно православной патриархии Венедикта Молчанова в Москве титул «епископ Кишинёвский и Молдавский».

17 янв. 2014 г. была зарегистрирована орг-ция «Митрополия Кишинёва и Восточной Молдовы», центр к-рой расположен в р-не Кишинёва Буюкань. Данную структуру возглавил отколовшийся от Бессарабской митрополии «священник» Георгий (Василиу).

3 марта 2015 г. получила регистрацию Традиционная православная церковь в Молдове с центром в с. Сагайдакул-Ноу Чимишлийского р-на, главой конфессии является настоятель местного Воскресенского муж. мон-ря Адриан Тудос, поставленный в 2014 г. с именем Анфим в расколе бывш. епископа РПЦЗ Агафангела Пашковского во «епископа Чимишлийского, викария Кишинёвско-Молдавской епархии». В составе новой конфессии зарегистрированы 7 местных общин, из к-рых 2 прихода — в Кишинёве и в Чадыр-Лунге — возглавляет поставленный в 2011 г. «архиепископ Кишинёвский и Молдавский» Георгий Кравченко.

17 авг. 2015 г. зарегистрирована Православная церковь земель между Днестром и Прутом, к-рую возглавил бывш. священник Бессарабской митрополии Петр Туркан из Кишинёва.

В. Г. Пидгайко

Старообрядчество в Бессарабии. На рубеже XVII и XVIII вв. старообрядцы стали переселяться из Центр. России на Дунай, в Молдавское княжество и на Буковину. Наиболее ранние поселения старообрядцев в междуречье Прута, Днестра и Дуная известны с 20-х гг. XVIII в. Существовал ряд причин переселения *липован* в Бессарабию: здесь никогда не было крепостного права, до 70-х гг. XIX в. местное население не

отбывало рекрутской повинности. В 1814 г. российское правительство предоставило Бессарабии ряд экономических льгот: жители освобождались от подушной подати и поземельного сбора в казну сроком на 3 года, затем льготы были продлены еще на 2 года. Имелись и др. налоговые послабления. Немаловажную роль в переселении староверов сыграл приграничный статус Бессарабской обл., контакты с зарубежными единоверцами усилились после учреждения в 1846 г. *Белокриницкой иерархии*. Старообрядцы в Измаильском градоначальстве получили свободу вероисповедания после перехода этой территории из Румынии в Россию в 1878 г. (Измаил принадлежал Российской империи в 1809–1856, 1878–1917, с 1940 — в составе СССР).

Как правило, старообрядцы селились в предместьях городов. В Хотине (ныне Черновицкой обл., Украина) они положили начало Магале Кацапской, Магале Русской, Румле и хутору Каменный Яр, в Кишинёве населяли Буюканы, Б. и М. Малину, др. районы, в Бендерах — Протягайловку, Липканы, Борисовку, Гиску, в Аккермане — Турлаки, Шабу, Папушой, в г. Рени — Липованы, в Кагуле — Липованку, в Измаиле — Ст. и Нов. Некрасовку.

После окончания русско-тур. войны 1768–1774 гг. гр. П. А. Румянцев пригласил живших в Молдавском княжестве старообрядцев переехать в Россию, в Очаковскую обл., в результате чего из Османской империи переселилось более 6,5 тыс. староверов. После заключения в 1791 г. Ясского мирного договора, когда России отошло левобережье Днестра, выходцы из старообрядческих сел Клинцы, Красный Яр, Плоское, Калиновка Елисаветградского и Александрийского уездов Херсонской губ. поселились в Тирасполе, где создали улицы, получившие названия от тех населенных пунктов, из к-рых они вышли, в частности Красноярскую, Клинцовскую, Красноярскую Балку.

Миграция из российских губерний в Бессарабию усилилась после завершения войны 1806–1812 гг. Особенно резко увеличилась численность населения в Измаильском, Аккерманском и Бендерском уездах. В 1819 г., во время учреждения военных поселений, было решено вывести из Елисаветградской пров. всех старообрядцев, несогласных подчиниться военному командованию, в результате чего в Малаештскую вол. Тираспольского у. переселились 794 чел. из с. Плоского, 729 чел. из Дмитриевки, 96 чел. из Уховки. 825 чел. стали проживать в селах Слободзея, Яска, Троицкое, Беляевка и Калаглея. В 1821–1822 гг. в Тираспольском у. старообрядцы основали с. Плоское с 754 жителями. Позже выходцами из этого села был создан хутор Скиток. В нач. XX в. в Плоском насчитывалось 7340 жителей.

Формирование большинства старообрядческих общин в Юж. Бессарабии относится к нач. XIX в. В это время липоване получили от турецкого правительства право на свободное вероисповедание, благодаря чему появился ряд старообрядческих общин: Мирненская (1802), Приморская (1805), Муравлёвская (1807). Самыми древними сообществами староверов этого региона считались Вилковская и Мануйловская общины (последняя находилась в румын. части М.).

По рассказам старожилов, старообрядцы поселились в Мануйловке в 1-й пол.— сер. XVIII в. Увеличение численности русских произошло в результате присоединения Юж. Бессарабии к России. В 1807 г. из тур. владений в Вилково и Кислицу переселилась небольшая группа некрасовцев. В это же время сюда переехали старообрядцы из российских губерний, а также из Стародубья, с Подолья и Херсонщины. Старообрядцы в Измаиле появились задолго до присоединения этого края к России. Русские в Измаиле были приписаны к 2 городским старообрядческим обществам: пилипоновскому и некрасовскому (казачьему). Старообрядческое население г. Рени состояло из *некрасовцев*, переселившихся в этот город в нач. XIX в. Значительную часть населения г. Килии также составляли рус. старообрядцы. В 1814 г. они являлись 3-й по численности национальной группой в городе (после молдаван и украинцев). Как правило, килийские старообрядцы были выходцами из Подольской губ. В нач. XIX в. они сохраняли закрепившееся за ними название «пилипоны».

Возникали старообрядческие поселения в Сев. и Центр. Бессарабии. Численность рус. населения здесь была незначительной; по всей видимости, русское население этих мест было представлено старообрядцами. Староверы жили в с. Ветрянка Хотинской райи (ныне Черновицкой обл., Украина), где функционировал мон-рь, в с. Долгая Поляна действовала старообрядческая церковь. В XIX в. ни в Ветрянке, ни в Долгой Поляне старообрядцы уже не проживали. В нач. XIX в. старообрядцы, вышедшие из Пруссии, Черниговской губ. и Центр. России, появились в Хотине и его окрестностях. Первоначально в Хотин переселилось 4 семейства, через неск. лет здесь сформировалась община, насчитывавшая более 100 чел. Согласно ведомости за 1850 г. о численности раскольников и их молитвенных зданий, в Хотине проживало 157 старообрядцев, но клировые ведомости 1851 г. фиксируют только 60 чел. В 1876 г. Хотинскую старообрядческую общину пополнили выходцы из с. Катериновка Ушицкого у. Подольской губ.

В 30-х гг. XIX в. в Хотинском у. на месте ранее существовавшего скита старообрядцы создали с. Грубна, ставшее перевалочным пунктом миграции российских и зарубежных старообрядцев. В это же время положено начало с. Белоусовка того же уезда. Известно, что в 1850 г. беспоповцы проживали в с. Васкоуцы. В нач. XIX в. выходцы из Подольской губ. поселились в мест. Секуряны. Выходцы из Пруссии положили начало с. Единцы Хотинского у., в 50-х гг. XIX в. из Динабурга (ныне Даугавпилс, Латвия) сюда прибыла 2-я группа переселенцев. В 1865–1867 гг. староверы обосновались в селах Михайловка и Тырнава Хотинского у., ранее эти населенные пункты старообрядческими не значились. В рапорте хотинского уездного исправника за 1869 г. кроме традиц. мест проживания старообрядцев в Хотине, Секурянах, селах Грубна, Белоусовка и Единцы также указаны села Глинная, Маркоуцы, Тырнава и Ленкоуцы.

В нач. XIX в. особое старообрядческое общество составляли русские в г. Сороки. Старообрядческое с. Нов. Покровка Сорокского у. было основано в 1831 г. выходцами из слободы Пилипы-Боровские Подольской губ., в 1870 г. село получило свое название от построенной там Покровской ц. В с. Кунича Сорокского у. к 1723 г. уже жили старообрядцы. С нач. XVIII в. старообрядцы появились в г. Оргееве и в с. Серкове Оргеевского у. В 60-х гг. XIX в.

Оргеевское старообрядческое общество пополнилось за счет переселенцев из с. Шолданешты Оргеевского у. Старообрядцы поселились в г. Бельцы, мест. Теленешты Оргеевского у., мест. Рышкановка Белецкого у., селах Надушита и Котюжены Сорокского у.

Значительная часть староверов-переселенцев не проживала на территории Бессарабии, но была приписана к местным городам, в основном к Хотину. В 1853 г., согласно переписи, мещанами Бендер были жители не только этого города, но и Тирасполя, Балты, Одессы, Кишинёва, сел Плоское и Куренёвка. К Оргееву были приписаны староверы Оргеева, Дубоссар (ныне Дубэсарь), Кишинёва, Балты, мест. Теленешты, сел Куниче, Киперчены Оргеевского у. К старообрядцам Аккермана принадлежали мещане Одессы, Балты и г. Маяки Херсонской губ. Мещанами г. Бельцы были выходцы из Кишинёва, Балты, Оргеева, мест. Теленешты, сел Куниче, Грубна и Волчинец. Хотин был важным местом приписки старообрядцев Подольской, Бессарабской и Волынской губерний. В мещане этого города были записаны староверы Винницы, Кишинёва, Хотина, Литина, Балты, Вербовца, с. Катериновка Ушицкого у., деревень Перепеличье и Сорокодубы Брацлавского у., дер. Курники, сел Людавки и Жуковцы Винницкого у., с. Петраши Летичевского у. и слободы Пилипоновки-Бершадской Ольгопольского у. Подольской губ., сел Грубна, Васкоуцы и Користоуцы Хотинского у., мест. Любар Волынской губ. и др. В 1860 г. к Хотину было причислено более 3,6 тыс. старообрядцев.

Старообрядцы были первыми рус. жителями Кишинёва. В нач. XIX в. они поселились здесь обособленно на Часовенной ул. Первоначально все рус. жители Кишинёва приписывались к местному старообрядческому обществу. В 1835 г. в Кишинёве насчитывалось 4164 русских, в т. ч. 888 старообрядцев. В 1840 г. рус. община города разделилась на 3 части: великороссийскую, старообрядческую и цеховую (в последнюю вошли мастера, занимавшиеся каменно-плотницкими работами). В 1844 г. бессарабский губернатор П. И. Фёдоров издал указ о ликвидации городских великороссийского и старообрядческого обществ в связи с укоренившейся в них практикой



Старообрядческий Покровский храм в Кишинёве. Ок. 1817 г., разрушен в 1956 г. Фотография. Кон. XIX в.

приема беглых из внутренних губерний. Однако старосты обществ подали соответствующие прошения, и ликвидация была приостановлена. В 1858 г. в городе проживали ок. 3 тыс. старообрядцев.

После Кишинёва Измаил был 2-м городом в Бессарабии по числу живших в нем русских. В 1815 г. к измаильскому пилипоновскому обществу было приписано 1323 старообрядца, к некрасовскому — 561 старообрядец. В 1817 г. в Измаиле насчитывалось 2018 старообрядцев, к сер. XIX в. почти все рус. население города было представлено старообрядцами. К 1897 г. их удельный вес в населении города существенно снизился: из 7,8 тыс. русских старообрядцами были 2,6 тыс. чел.

Поселение старообрядцев в Бендерах относится к 1806 г. Первыми староверами Бендер были липоване, затем к ним присоединились некрасовцы. В 1826 г. в городе насчитывалось 350 староверов, в 1835 г.— 764 старообрядца, в 1861 г. в городе проживали 1189 старообрядцев (половина рус. населения), к кон. XIX в. старообрядческая община Бендер насчитывала ок. 2 тыс. чел.

В 1814 г. в Вилкове проживали 383 старообрядца, в 1838 г.— 635 староверов. В 1897 г. в Килии жили ок. 1,4 тыс. старообрядцев. В 1827 г. в Аккермане проживали 288 старообрядцев более чем из 3 тыс. русских. Небольшие группы староверов, занимавшихся разносной торговлей, имелись в мест. Татарбунары Аккерманского у.— 20 чел., в с. Николаевка Новороссийская (Байрамча) Аккерманского у.— 2 чел., в колонии Тарутино — 10 чел. Все они были выходцами из старообрядческого посада Воронок Черниговской губ. В 1826 г. в Бельцах жили 32 старовера, в 1835 г.— 100, в 1859 г.— 250 старообрядцев. Если в 60-х гг. XIX в. большинство русского населения Оргеева составляли старообрядцы, то к 1860 г. их число сократилось до 146 чел. По переписи 1897 г., из 1,3 тыс. проживавших здесь русских к старообрядчеству принадлежали 323 чел. В 1845 г. в Кагуле жили 185 староверов, в 1852 г.— 299, в нач. XX в.— 1 тыс. старообрядцев. В 1897 г. в Рени насчитывалось 54 старообрядца.

В 1916 г. в Бессарабской губ. старообрядцы жили в Кишинёвском, Аккерманском, Бендерском, Измаильском, Оргеевском, Сорокском и Хотинском уездах. В Хотинском у. в с. Грубна проживал 1361 старовер, община мест. Секуряны состояла из 460 чел., в с. Белоусовка жили 430 старообрядцев. Незначительная группа последователей «старой веры» имелась в с. Ходороуцы (11 чел.).

Исключительно русским продолжало оставаться с. Покровка Сорокского у., в 1916 г. в нем жили 750 старообрядцев. В с. Куниче проживали 2183 старообрядца. В др. селениях Сорокского у. староверы расселились следующим образом: в Черепкове — 8 чел., в Кошернице — 5, в Димитриевке — 9, в Васкоуцах — 5, в Анфисовке (София) — 7, в Болбочах — 4, в Фрумушике — 3, в Коболте — 17, в Скаенах — 10, в Мошанах — 10, в Корбуле — 20, в Липнике — 5, в Чернолевке — 5, в Климоуцах — 6, в Денжанах — 5, в Редиморах — 4, в Гринауцах — 9, в Тырнове — 22 чел.

В Белецком у. староверы имелись в селах Нов. Грубна (ныне Хрубна-Ноуэ) (170 чел.) и Липованка (204 чел.).

В Оргеевском у. в с. Сиркове проживали 94 старовера, в с. Иванча — 8, в с. Избешты — 7, в мест. Теленешты — 250 старообрядцев.

В Кишинёвском у. в с. Волчинцы проживали 32 старообрядца, в с. Сипотены — 11, в с. Садове — 24, в с. Кабаешты — 5, в с. Городище — 13, в с. Тыржолтены — 13, в с. Лозове — 11, в с. Киприаны — 9, в с. Ниспорены — 11, в с. Юрчены — 9, в с. Нов. Драгушены — 15, в с. Нов. Русешты — 7, в мест. Ганчешты — 67 старообрядцев.

В Бендерском у. старообрядцы поселились в селах Чадыр-Лунга (Чадыр) (47 чел.), Звёздочка (140 чел.).

В Аккерманском у. староверы жили в следующих селениях: Анновка (355 чел.), Спасское (85 чел.), Плахтиевка (Курудора) (56 чел.), Толмазы (32 чел.), Чобручи (Шибурчиу) (17 чел.), Раскайцы (22 чел.), Олонешты (19 чел.), Тарутино (70 чел.), Коса Рошанская (100 чел.).

В Измаильском у. старообрядцы поселились в Муравлёвке (1124 чел.), Нов. Некрасовке (1344 чел.), Ст. Некрасовке (1204 чел.), Чичме (310 чел.), Подковке (Васильевка) (600 чел.), Жебриянах (1700 чел.), Корячке (1240 чел.), Болбоке (24 чел.), Вилкове (4652 чел.).

На территории Бессарабии располагалось несколько старообрядческих мон-рей и скитов. В 30–40-х гг. XVIII в. в с. Ветрянка Хотинской райи был основан муж. мон-рь, который стал известен вслед. пребывания там лжеепископа Анфима (утопленного некрасовцами в Днестре в слободе Чобручи).

В кон. XVIII в. был основан Сирковский муж. мон-рь. Он располагался в 3 верстах от с. Сиркова Оргеевского у. на земле, принадлежавшей греч. мон-рю Св. Гроба; старообрядческая обитель платила грекам чинш 250 р. серебром. В 1844 г. в мон-ре было 10 иноков. В 1845 г. Сирковский мон-рь ликвидировали, настоятеля обители обвинили в укрывательстве беглых, переправке их за границу, совершении таинств для жителей др. губерний.

В 1812 г. недалеко от Измаила был основан Никольский муж. мон-рь, в к-ром жили 36 насельников. Иноки построили деревянную церковь, 6 келий, 15 землянок и ветряную мельницу. Мон-рь владел 240 дес. земли, имел ок. 900 голов крупного рогатого скота, более 200 лошадей, сад и виноградник. Никольский мон-рь был посредником между российскими и заграничными старообрядцами, из-за чего и был ликвидирован властями. В нач. XIX в. муж. мон-рь находился около Силистры, в селении Кючук-Гьоль, во время военных действий 1828 г. он был разрушен тур. войсками.

В Измаиле при Никольском старообрядческом храме существовал жен. скит. В 1844 г. здесь проживали 27 инокинь, в 1896 г.— 12. В 1868 г. в Измаиле стараниями измаильского 2-й гильдии купца Н. Беляева был возрожден муж. скит, в 1873 г. в нем жили 20 иноков.

В 1863 г. между озерами Кугурлуй и Ялпуг, недалеко от Нов. Некрасовки, был основан Кугурлуйский Архангело-Михайловский муж. мон-рь. В 1865 г. этот мон-рь признали румын. власти. На территории обители действовали 2 храма — во имя арх. Михаила и в честь иконы Божией Матери «Знамение». Кугурлуйский мон-рь был пунктом переправки старообрядцев за границу. Зимой приезжие должны были работать в мон-ре, летом уходили на заработки. В зимнее время численность насельников обители составляла до 60 чел., летом — 5–6 чел. В 1893 г. в обители проживали 40 чел., в 1901 г.— 29, в 1946 г.— 5 чел. В 30-х гг. XX в. в Кугурлуйском мон-ре находилась резиденция Измаильского еп. Феогена, после смерти к-рого обитель пришла в упадок. В 1940 г. земля и инвентарь мон-ря были отобраны советской властью, во время румын. оккупации имущество вернули. В 1946 г. уполномоченный по делам религ. культов при СНК УССР по Измаильской обл. не утвердил решение совместного собора старообрядческих Петропавловского (недалеко от Вилкова) и Архангело-Михайловского мон-рей об объединении, поскольку считал, что это приведет к усилению позиций старообрядчества в крае. В 1949 г. Архангело-Михайловский мон-рь закрыли, имущество мон-ря передали в сельскую церковь.

В сер. 70-х гг. XIX в. в каменных пещерах на берегу Днестра, в 5 верстах от с. Плоского Тираспольского у., был основан Иоанно-Богословский мон-рь. Его основателем был схимник Сирах, присоединившийся к старообрядчеству от правосл. Церкви. Сирах прожил 3 года отшельником, затем стал известен среди староверов края. Через 6 лет к нему присоединился инок Лаврентий из с. Плоского, вскоре был создан мон-рь. Сирах покинул обитель и устроил себе келью неподалеку, где впосл. скончался. В нач. XX в. в мон-ре жили ок. 40 иноков и послушников. Иоанно-Богословский мон-рь находился в ведении Бессарабского еп. Петра (Иванова), жившего в Бендерах.

Недалеко от Вилкова, на одном из дунайских островов, существовал Петропавловский муж. мон-рь. Его 1-м игуменом был Анастасий (1875). В 1880 г. Московская архиепископия делала попытки преобразовать мон-рь в женский, а иноков перевести в Кугурлуйскую обитель. В 1881 г. в нем была построена новая церковь. Благотворителем мон-ря был московский предприниматель А. В. Морозов.

В 1887 г. в с. Куниче был основан жен. мон-рь, в 1889 г. власти его закрыли. Недалеко от села монахини построили часовню и несколько келий, в к-рых жили ок. 10 инокинь. В 1929 г. в Куниче был возобновлен жен. Казанско-Богородичный мон-рь, закрытый в 1958–1959 гг.

10 окт. 1909 г. в с. Муравлёвка Измаильского у. еп. Бессарабский и Измаильский Петр (Иванов) основал жен. скит в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи.

На территории Бессарабии имелось 4 старообрядческие кафедры. Измаильская епархия, в состав к-рой вошли приходы Юж. Бессарабии и части М., была открыта в 1857 г., после окончания Крымской войны, когда Измаильское градоначальство вошло в состав Румынского княжества и местные старообрядцы получили вероисповедную свободу. Местопребыванием епископа стал Измаил. Балтская старообрядческая епархия с центром в Куренёвском Никольском мон-ре в Подольской губ. была открыта в 1859 г. В ее состав кроме укр. земель вошли северные и центральные уезды Бессарабии, в частности Хотинский у. Третья бессарабская старообрядческая епархия — Черновицко-Буковинская — была образована в 90-х гг. XIX в. в результате распри вокруг *«Окружного послания»*. В 1920 г. вслед. присоединения М. к Румынии (1918) возникла 4-я старообрядческая епархия, с центром в Кишинёве.

В авг. 1854 г. старообрядческий Васлуйский еп. Аркадий (Иванов) был переведен на Измаильскую кафедру. В 1860 г. некрасовцы добились от румын. правительства утверждения своего иерарха в сане архиепископа, в следующем году румын. министр вероисповеданий разрешил Измаильскому архиерею беспрепятственно передвигаться по М. 6 дек. 1876 г. на Измаильскую кафедру в сане архиепископа был поставлен Виссарион, бывш. еп. Тульчинский. Когда Юж. Бессарабия вновь вошла в состав Российской империи, архиеп. Виссарион остался единственным старообрядческим архиереем, к-рого признавало российское правительство. 22 окт. 1879 г. Освященный собор Московской архиепископии расширил

границы Измаильской епархии и включил в ее состав Бессарабскую и Херсонскую губернии. Однако 10 дек. 1880 г. Виссарион получил предписание министра внутренних дел М. Т. Лорис-Меликова, которое ограничивало право старообрядцев на свободу вероисповедания территорией, присоединенной от Румынии. 20 янв. 1881 г. архиеп. Виссарион принял схиму, скончался 27 янв. Следующим Измаильским епископом стал настоятель Кугурлуйского Архангело-Михайловского монастыря Анастасий, рукоположенный 8 авг. 1881 г.

В связи с переходом Юж. Бессарабии от Румынии к России и обратно Измаильская епархия неск. раз переходила из юрисдикции Белокриницкой митрополии в ведение Московской архиепископии и наоборот. Епархией, подчиненной Москве, управляли архиепископы Аркадий (Иванов; 1854–1876), Виссарион (1876–1881), Анастасий (1881–1906), архиеп. Бессарабский и Измаильский Петр (Иванов; 1907–1910), Одесский и Балтский еп. Кирил (Политов; 1910–1919, в. у.). В 1919 г. Измаильская епархия отошла Белокриницкой митрополии.

Арх.: НАРМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 4052, 4506, 5413, 5556, 6030, 6256, 6259, 6261, 6264, 8021, 8083, 8558; РГБ ОР. Ф. 246. Картон 188. Д. 1.

Ист.: Статистические сведения о раскольниках (липованах) в Молдо-Валахии (Румынии) // Кишинёвские ЕВ. 1873. № 2. Отд. неофиц. С. 66–78; Притязания и деяния поповщинской Австрийской лжеиерархии // ЦВ. 1880. № 40. С. 3–7; *Кутепов Н.* Из современной жизни раскола // Там же. 1883. № 2. С. 8–10; *Маргаритов С.* Старообрядцы сев. части Бессарабии // Кишинёвские ЕВ. 1893. № 1/2. Отд. неофиц. С. 17–25; № 3. С. 55–68; *С. В. Д.* Несколько слов о расколе, сектантстве и церк. школах в Хотинском у. // Там же. 1898. № 22. Отд. неофиц. С. 748–756; Статистические сведения о глаголемых старообрядцах и сектантах Кишинёвской епархии // Там же. 1901. № 24. Отд. неофиц. С. 594–597; *Гусляков Ф., диак.* Старообрядческий Иоанно-Богословский муж. мон-рь // Церковь: Старообр. церк.-обществ. ж. 1908. № 34. С. 1076–1078; Село Муравлевка Бессарабской губ. // Там же. 1909. № 45. С. 1277; *Мельхиседек, свящ.* Тисский старообр. мон-рь в Румынии // Там же. 1913. № 42. С. 1011–1013; *Бутович В. Н.* Мат-лы для этнографической карты Бессарабской губ. К., 1916.

Лит.: *Мельников-[Печерский] П. И.* Ист. очерки поповщины. М., 1864. Ч. 1; *Монастырёв М. Я.* Исторический очерк австрийского священства после Амвросия. Каз., 1877; *Воловей Ф. С., свящ.* О измаильских старообрядцах. М., 1896; *Пругавин А. С.* Старообрядчество во 2-й пол. XIX в.: Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904; *Анцупов И. А.* Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в кон. XVIII–XIX в.: (Соц.-экон. очерк). Киш., 1996; *Абакумова-Забунова Н. В.* Русское население городов Бессарабии в XIX в. Киш., 2006; *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае: Формирование этноконфессиональной общности в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. Од.; Измаил; М., 2010; *Фёдорова А. И.* Старообрядческий муж. мон-рь во имя арх. Михаила (с. Новая Некрасовка) // Липоване: История и культура рус. старообрядцев. Од.; Измаил, 2010. Вып. 7. С. 71–77.

С. В. Таранец

В 1919–1935 гг. Измаильской епархией управлял еп. Феоген (Анисимов), титуловавшийся как Измаильский и Бессарабский, в 1935–1939 гг.— еп. Силуян (Кравцов), в 1940–1944 гг.— еп. Арсений (Лысов). После Великой Отечественной войны Измаильская епархия вновь подчинилась Московской старообрядческой архиепископии, но постоянного архиерея не имела. В 1945–1956 гг. она состояла во временном подчинении епископу др. епархии, не позднее 1956 г. была упразднена в связи с упразднением в 1954 г. Измаильской обл.

Кишинёвской и Бессарабской старообрядческой епархией в 1920–1940 гг. управлял эмигрировавший из СССР бывш. Нижегородский и Костромской еп. *Иннокентий (Усов)*, подчинившийся Белокриницкому митр. Пафнутию; в 1940–1942 гг. Иннокентий возглавлял Белокриницкую (Брэильскую) митрополию. Еп. Иннокентий прибыл в Кишинёв не позднее дек. 1920 г. и вступил в управление новообразованной Кишинёвской епархией, на что сначала не было благословения со стороны собора архиереев Белокриницкой митрополии. Однако владыка имел полномочия по управлению приходами Бессарабии, делегированные ему старообрядческими епископами Александром (Богатенковым), заменявшим в 1920–1922 гг. Московского архиеп. *Мелетия (Картушина)*, и Кирилом (Политовым) — Одесским и Балтским. Еп. Иннокентия признала старообрядческая община Кишинёва, а также местные власти, разрешившие открытие старообрядческого ЕУ в Кишинёве. Благодаря усилиям еп. Иннокентия в нач. 20-х гг. XX в. из существовавшей с 1875 г. старообрядческой часовни в Киевском предместье Кишинёва был устроен приходский Успенский храм, при к-ром расположилась «архиерейская квартира» с канцелярией. Сподвижником еп. Иннокентия в М. был эмигрировавший из СССР старообрядческий полемист Ф. Е. *Мельников*.

У еп. Иннокентия к 1928 г. возник конфликт с Измаильским еп. Феогеном, считавшим себя «архиепископом всея Бессарабии», их спор разбирал архиерейский собор Брэильской (Белокриницкой) митрополии в 1928 г. Вследствие конфликтов с духовенством и прихожанами еп. Феоген в 1931 г. был смещен с кафедры, в 1935 г. лишен сана, скончался в 1939 г. С тех пор титул «Бессарабский» закрепился за епископом Кишинёвским (с 1956 епископ титуловался как Кишинёвский и всея Молдавии). Еп. Иннокентий в мае 1940 г. эвакуировался вглубь Румынии. Тогда же советские власти закрыли в Кишинёве 2 старообрядческих храма: Успенский, при к-ром находилась резиденция епископа, и Никольский. Действующим старообрядческим храмом в столице М. оставался Покровский собор, ставший кафедральным (в 1956 собор был разрушен, в том же году старообрядцам передали Мазаракиевскую Рождество-Богородичную ц.



Священство и община старообрядческого Покровского храма в Кишинёве. Фотография. 20-е гг. XX в.

В 1943–1944 гг., в заключительный период румын. оккупации, Кишинёвская епархия находилась под упр. Белокриницкого митр. Тихона (Качалкина). Усилиями последнего удалось возобновить приходы в относившихся с 20-х гг. XX в. к СССР восточных, левобережных районах М., где все старообрядческие храмы были закрыты. Был образован особый благочинический округ для левобережья М. с центром в Тирасполе.

После освобождения территории Молдавской ССР от оккупации там действовали 23 приходских старообрядческих храма и Куничский жен. мон-рь.

29 дек. 1944 г. по благословению старообрядческого архиеп. Московского и всея Руси *Иринарха (Парфёнова)* с полномочиями «временного заместителя правящего епископа Кишинёвской епархии» в Кишинёв приехал прот. Пагкратий Дементьев, ставший благочинным Кишинёвского окр., настоятелем Покровского кафедрального собора в Кишинёве (с 30 дек. 1945). После его приезда не без участия местных советских властей все влиятельные местные клирики были отстранены от служения: лишен кафедры Измаильский еп. Арсений (закончил жизнь не позднее 1952, служа священником), снят с должности настоятеля Покровского кафедрального собора в Кишинёве прот. Харитон Кирченков.

9 окт. 1945 г. в Москве для приходов М. и Юж. Бессарабии во епископа был рукоположен *Иосиф (Моржаков)*. В документах он официально титуловался с 1946 г. как «епископ Кишинёвский и Одесский, Черновицко-Буковинский и временно Измаильский», т. к. был уполномочен временно управлять вакантными Черновицкой и Измаильской епархиями, из которых уехало большинство духовенства. Две последние кафедры не позднее 1956 г. были упразднены, их приходы вошли в Киевско-Винницкую старообрядческую епархию. Собор Московской архиепископии 17 марта 1947 г. «ввиду болезни» лишил кафедры и отправил на покой Измаильского еп. Арсения. После этого все 14 действующих приходов Измаильской обл. и Муравлёвский Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь официально перешли под управление Кишинёвского еп. Иосифа, однако сам процесс перехода очень осложнился и затянулся. Приходы юж. районов М. (в Кагуле, в с. Звёздочка) отказались признать новое руководство епархии. Общины в Кагуле и в с. Звёздочка неск. лет не допускали еп. Иосифа в свои храмы и поминали эмигрировавшего в Румынию Белокриницкого митр. Тихона (Качалкина). Осложнения с воссоединением приходов были и в Юж. Бессарабии, составлявшей с 1940 г. Измаильскую обл. Украины.



Старообрядческий Покровский кафедральный собор (Мазаракиевская ц.) в Кишинёве. Ок. 1757 г.

В отчете уполномоченному Совета по делам культов по Молдавской ССР С. Десятникову от 20 марта 1946 г. секретарь старообрядческого Кишинёвского ЕУ прот. П. Дементьев сообщал о том, что нек-рые клирики М. проявляют нелояльность советскому строю, с недоверием относятся к еп. Иосифу, считая его ставленником гражданских властей. В 1946 г. за «антисоветские выступления» были арестованы бывш. настоятель кафедрального собора прот. Х. Кирченков (служил в с. Ст. Добруджа) и свящ. Симеон Донцов (Бельцы). В марте 1947 г. репрессирован архидиак. Феоклит (Макаров), являвшийся кандидатом на замещение Измаильской кафедры; арестованного клирика еп. Иосиф заочно запретил в священнослужении в мае 1947 г. «за безнравственность». В 1948 г. арестованы свящ. Виктор Зюзин и диак. Свистунов из Тирасполя. В 1948 г. был арестован и осужден за «антисоветские выступления» старообрядческий священник в Кагуле Петр Гуринов. Отдельным общинам отказывали в регистрации под предлогом их малочисленности, а также сложных отношений с епископом. Так, уполномоченный в 1946 г. распорядился не регистрировать приходы и закрыть молельные в с. Ивановка Бельцкого р-на и в г. Чадыр-Лунга. В последнем случае прот. П. Дементьев в письме от 2 авг. 1946 г. поддержал действия уполномоченного, заявив о нецелесообразности регистрации общины г. Чадыр-Лунга по причине ее неспособности содержать священника (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 515. Л. 62).

К 1948 г. в М. были зарегистрированы 21 община старообрядцев (18 священнослужителей, включая епископа) и Куничский монастырь (22 монахини), число старообрядцев составляло 20 тыс. Еп. Иосифу удалось присоединить к белокриницкому согласию десятки беспоповцев в Кишинёве.

В ходе антирелигиозной кампании 1948–1953 гг. властями были сняты с регистрации старообрядческие общины и закрыты 3 Покровских храма: в Дубоссарах, в с. Звёздочка, в Тирасполе (общине передали частный дом как временное молитвенное помещение). Число зарегистрированных приходов сократилось до 18. В указанный период власти предприняли 1-ю попытку закрыть Куничский мон-рь, однако встретили отпор со стороны насельниц и прихожан. Уполномоченный настоял на том, чтобы еп. Иосиф в 1948 г. уволил с должности настоятельницы игум. Персиду (Иванову), переведенную на должность казначеи, но до закрытия обители тогда не дошло.

В нач. 1956 г. был закрыт старообрядческий Покровский собор в центре Кишинёва с резиденцией епископа по официальной формулировке в связи с реконструкцией и перепланировкой улицы. Взамен власти передали Кишинёвской епархии закрытую, находившуюся в аварийном состоянии Мазаракиевскую Рождество-Богородичную ц. на окраине Кишинёва. По договоренности еп. Иосифа с уполномоченным и городскими властями здание Покровского собора было разобрано, материал использовали весной 1956 г. для ремонта Мазаракиевской ц. и для строительства при ней резиденции архиерея и здания Кишинёвского ЕУ. Предпринимавшиеся ранее попытки республиканского уполномоченного по делам культов добиться упразднения Кишинёвской старообрядческой епархии или перевода Кишинёвского ЕУ из Кишинёва в др. город натолкнулись на сопротивление со стороны еп. Иосифа. Последний по этому поводу направлял жалобы на имя председателя Совета по делам культов И. В. Полянского, епископа поддерживала Московская архиепископия. В итоге власти разрешили переместить штат кафедрального собора и ЕУ на территорию Мазаракиевской ц., которая 20 мая 1956 г. была освящена

как новый кафедральный Покровский собор.

В 1957 г. власти поставили перед Московской архиепископией и Кишинёвской епархией вопрос о «расформировании» Куничского мон-ря. Выполняя это требование, Московский архиепископ в окт. 1957 г. уволил игум. Валентину (Силакову) и духовника обители свящ. Ипполита Мартынова. Однако еп. Иосиф, не имевший достаточного авторитета среди верующих, не смог исполнить решение архиепископии. 6 дек. 1958 г. Совет по делам культов принял постановление о снятии с регистрации Куничского женского монастыря. К реализации данного решения ввиду угрозы сопротивления со стороны 2550 старообрядческих жителей села по просьбе уполномоченного подключился еп. Иосиф. Первым этапом стал перенос старообрядческих поклонных крестов с улиц с. Куниче на кладбище. С учетом угрозы массовых волнений закрытие обители отложили на июнь 1959 г. Совмин Молдавской ССР 5 июня 1959 г. постановил изъять все помещения Куничского монастыря. В ночь на 28 июня 1959 г. благочинный Кишинёвского ЕУ свящ. Морозов тайно от прихожан перенес иконы и утварь из монастыря в приходскую церковь в с. Куниче, в тот же день монахини были выдворены, монастырь опечатан, в течение месяца его переоборудовали под детский сад. Уполномоченный Совета по делам культов указывал на недопустимость создания жен. обители близ Кагула, где в бывш. с. Липованка в прицерковном доме жили 4 престарелые прихожанки.

В ходе антирелиг. кампании 1958–1964 гг. были сняты с регистрации 7 приходских общин, не имевших настоятелей: в Бендерах (храм вскоре снесен), в Оргееве (временный молитвенный дом, вскоре снесен), в Кагуле, в селах Нов. Грубна и Пынзарены (ныне Пынзэрени) Фалештского р-на, Бычок Григориопольского р-на, в Бельцах (храм снесен). Число зарегистрированных приходов уменьшилось до 11. Все закрытые сельские храмы усилиями старообрядцев удалось отстоять от сноса.

Помимо общины кафедрального храма в Кишинёве с 60-х гг. XX в. непрерывно действовали еще 3 городских прихода: в Бендерах, Теленештах и Тирасполе. Имелось 7 сельских приходов: в Валя-Рэдоаей и Куниче Флорештского р-на (в Куниче после упразднения монастыря существовал приходский Флоро-Лаврский храм), в Егоровке Фалештского р-на, Покровке Дондюшанского р-на, Сыркове Резинского р-на, Сакаровке и Ст. Добрудже Сынжерейского р-на.

В нач. 1960 г. еп. Иосиф из-за обострения конфликтов с местным духовенством переехал в Москву, в 1961 г. был избран архиепископом Московским и всея Руси. В 1961–1971 гг. Кишинёвскую епархию возглавлял еп. *Никодим (Латышев)*, избранный в 1971 г. архиепископом Московским с сохранением за ним управления Кишинёвской кафедрой. С кон. 70-х гг. архиеп. Никодим жил в родном с. Ст. Добруджа, где скончался и был похоронен в 1986 г.

В 1986–1991 гг. епархией управлял еп. Тимон (Домашов). При нем в условиях перестройки возрождались ранее закрытые старообрядческие храмы. В 1988–1989 гг. было зарегистрировано 4 общины, в 1990 г. возобновил свою деятельность Куничский жен. монастырь. Еп. Тимон выступал за сближение старообрядцев с РПЦ, регулярно посещал церковные торжества РПЦ в М. 21 окт. 1993 г. на Кишинёвскую кафедру был рукоположен Зосима (Еремеев), возглавлявший епархию до февр. 2004 г. Под рук. еп. Зосимы в Кишинёве были организованы катехизаторские курсы, 31 мая 1994 г. проведено собрание старообрядческого духовенства М., утвердившее новую редакцию устава Кишинёвской старообрядческой епархии Русской православной старообрядческой церкви, зарегистрированную правительством М. 11 авг. 1995 г. В 2003 г. еп. Зосима перешел в подчинение румын. Брэильской (Белокриницкой) митрополии, не согласовав свои действия с Московской митрополией, однако позже раскаялся, вернулся в клир Московской митрополии и получил назначение на Донскую кафедру. 17 нояб. 2004 г. во епископа Кишинёвского и всея Молдовы был рукоположен Евмений (Михеев), к-рый продолжает управлять епархией.

В настоящее время Кишинёвская старообрядческая епархия насчитывает 18 приходов и жен. мон-рь в с. Куниче. Официально на регистрации состоит 16 общин белокриницкого согласия, включая 14 приходов и 2 централизованные общины (Кишинёвское ЕУ и Куничский монастырь).

В М. действует зарегистрированный приход Древлеправославной поморской церкви (см. *Поморцы*) в Единце, община существует с 50-х гг. XIX в. В 1901 г. поморцы в Единце и в слободе Русены (ныне Русени Единецкого р-на) построили на окраине города деревянную церковь с колокольней. Храм сгорел в 1944 г. В 1948–1949 гг. поморцы построили в Единце каменную церковь на месте старой и подали в 1949 г. уполномоченному Совета по делам культов по Молдавской ССР документы на регистрацию. Сначала власти согласились зарегистрировать общину, но в нач. 50-х гг. ее сняли с регистрации, храм разрушили. Вторично приход поморцев смог зарегистрироваться в 1957 г., имел временное молитвенное помещение, устроенное в частном доме. Храм был построен в 1972 г. на старообрядческом кладбище в Единце. Предпринимавшиеся не раз в XX в. попытки Кишинёвской епархии белокриницкого согласия присоединить к себе всю поморскую общину были безрезультатными.

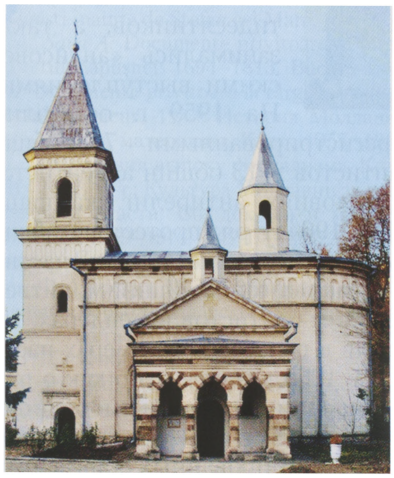
Лит.: Современное старообрядчество Молдавии: Книжность, традиции, хозяйство. М., 2016.

Молокане. История движения молокан начинается с 1901 г., когда появилась их 1-я группа в Кишинёве. В 1946 г. уполномоченным были учтены близкие к баптистам по вероисповедной доктрине 2 зарегистрированные общины молокан-воскресников «тамбовского толка» (в Кишинёве и в Бендерах), объединявшие в общей сложности 500 чел. До второй мировой войны в Бессарабии было 5 общин молокан. В послевоенные годы часть общин решили избежать регистрации и вели подпольную деятельность. Две зарегистрированные молоканские общины не прекращали деятельность и после войны подчинялись центру молокан в Москве.

В. Г. Пидгайко

Армянская Апостольская Церковь. Первое упоминание о религиозной общине армян в Четатя-Албэ (ныне Белгород-Днестровский, Украина) датируется 1384 г. В 1401–1686 гг. существовала арм. Молдавская епархия. В XVIII — нач. XIX в. ААЦ в Молдове входила в юрисдикцию К-польской епархии. В 1804 г.

была построена ц. Пресв. Богородицы (Сурб-Аствацацин) в Кишинёве. В 1809 г. на территории Молдовы и Валахии указом имп. Александра I Павловича была основана особая епархия, после 1812 г. в ней действовали 400 приходов и 5 храмов армянской диаспоры в Бессарабии. В советское время церковная организация армян на территории



Армянская ц. Пресв. Богородицы в Кишинёве. 1804 г.

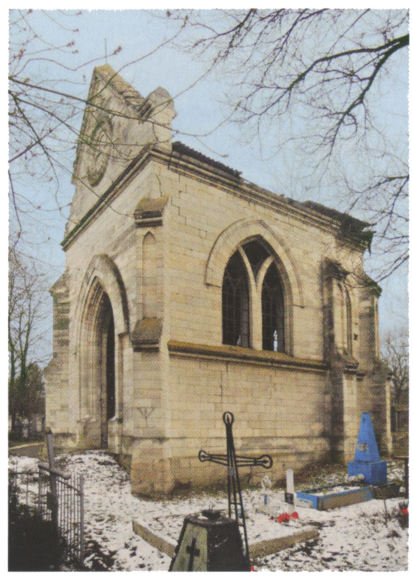
М. была упразднена. В 1945 г. последний приход прекратил свое существование, здание ц. Пресв. Богородицы было передано под торговое учреждение и последний армянский священник покинул М. Оставшейся группе мирян было предложено здание построенной в 1916 г. армяно-католич. ц. Воскресения Христова на армянском кладбище, к тому времени заброшенное и пустовавшее. Однако нового священника не нашли, и община прекратила существование. Восстановление прихода в Кишинёве произошло в 1992 г. вместе с возвращением верующим храма Пресв. Богородицы.

Католицизм. В 1370 г. было основано 1-е на территории Молдавского княжества католич. еп-ство в Сирете (после 1434 лишь титулярная кафедра). В 1418–1523 гг. католич. еп-ство существовало в Байе. В 1607 г. было образовано еп-ство Бакэу (до 1818). К 1623 г. относится 1-е упоминание о католиках в Прут-Днестровском междуречье, на территории, находившейся под османской администрацией. До 1812 г. католики на данной территории находились в юрисдикции еп-ства Бакэу, затем были переведены в юрисдикцию *Могилёвского католического архиепископства,* с 1814 г.— Каменец-



Католическая ц. Взятия Пресв. Девы Марии в Небесную славу в Орхее. 1915 г.

кого еп-ства, а с 1848 г.— Херсонского еп-ства. Кафедра последнего была переведена в 1852 г. в Тирасполь, а в 1856 г.— в Саратов. Рост числа католиков в Бессарабии был следствием польск. миграции после окончательного раздела Польши по Венскому договору 1815 г., а также результатом колонизации юга (часть колонистов



Часовня над захоронением И. К. Охановича на римско-католич. кладбище в Кишинёве. 1922 г.

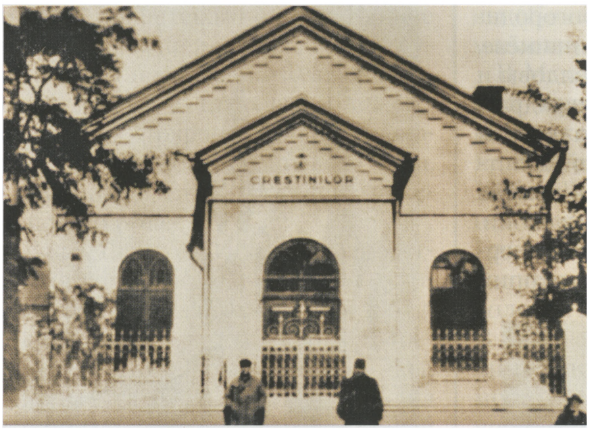
составляли нем. католики). Во 2-й пол. XIX в. в Бессарабии было зарегистрировано 5 приходов (Бельцы, Кишинёв, Красна, Измаил и Хотин). В 1921 г. папа *Бенедикт XV* перевел бессарабские приходы из Тираспольского еп-ства в Ясское. В межвоенный период количество католических приходов выросло до 9 (8 священников, 6 церквей и 8 часовен). К нач. 40-х гг. XX в. насчитывалось 10 католич. приходов (12 325 прихожан: 7,5 тыс. поляков, 4275 немцев, 550 армян). В период второй мировой войны были разрушены католич. храмы в Бельцах (после войны община получила армяно-григорианский храм), в с. Рашков Каменского р-на и в с. Стырча (ныне Глодянского р-на). В 1946 г. католич. приходы Бессарабии были переведены в юрисдикцию Рижского еп-ства. На 1947 г. в республике насчитывалось 3 тыс. католиков, были зарегистрированы 4 католических храма: в Кишинёве, Бендерах, Бельцах и Сороках. В 1947 г. был зарегистрирован католический храм в населенном поляками с. Крецоая (ныне Анений-Нойского р-на), который уже в следующем году был снят с регистрации и закрыт. Это было связано с начавшейся репатриацией польского населения М. в Польшу. В 1946–1948 гг. регистрации безуспешно добивались также общины в селах Рашков, Стырча, Ксендзовка (ныне Слобода-Рашков Каменского р-на) и в г. Рыбница, где с довоенного времени существовали католические приходы. В 1958–1964 гг. приходы в Бендерах, Бельцах и Сороках были сняты с регистрации. Церковь Божественного Провидения в Кишинёве с тех пор оставалась единственным действующим католическим храмом республики вплоть до начала перестройки. В нач. 60-х гг. XX в. местный католический священник пытался проводить нелегальные службы в пустовавшем здании католической кладбищенской часовни в Рыбнице, однако власти пресекли его деятельность, часовня была разобрана. В 1987–1988 гг., с началом религиозного возрождения, зарегистрированы 5 новых католических общин, к 1991 г. их число возросло до 11. 28 окт. 1993 г. папа *Иоанн Павел II* создал апостолическую администрацию в РМ во главе со священником прихода Божественного Провидения Антоном Кошей. 27 окт. 2001 г. апостолическая администрация была преобразована в еп-ство, во главе которого встал еп. Антон Коша.

В 20–30-х гг. XX в. в Бессарабии были основаны греко-католические

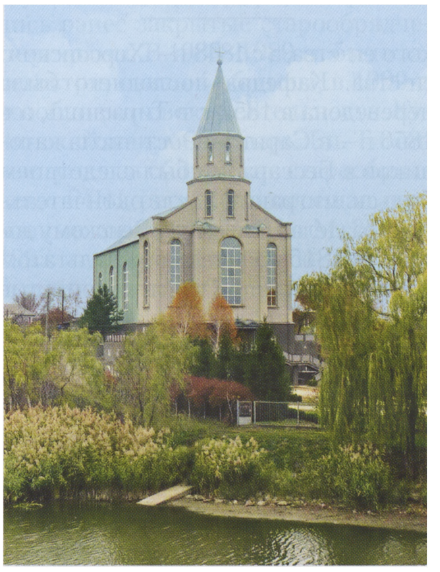
общины, относившиеся к приходу Яссы (Бельцы, Хотин, Кишинёв, Бендеры (Тигина) и Четатя-Албэ). К 1942 г. прихожан, по разным оценкам, насчитывалось от 300 до 650 чел. После второй мировой войны офиц. структуры греко-католич. Церкви были упразднены, и тогда Церковь перешла на нелегальное положение. В 1994 г. по инициативе греко-католического кард. Украины Любомира Гузара свящ. Роман Поправка был отправлен в М. как пастырь местной униат. общины. В 1999 г. декретом апостолического администратора Антона Коши Роман Поправка был назначен ответственным за окормление греко-католиков М.

Лютеранство. В XVI в. господарь лютеранин Деспот Водэ (Йоан Якоб Хераклид; 1561–1563) пытался распространить Реформацию в Молдавском княжестве, назначив епископом Молдавии польского протестанта Яна Лусинского и основав лютеран. коллегиум в Котнари, однако был низвержен и убит в результате боярского заговора, а все его сторонники-лютеране бежали из страны. Первые поселения лютеран на территории совр. М. относятся к нач. XIX в. В 1803–1804 гг. на окраине Григориополя, на левом берегу Днестра, была основана нем. колония Глюксталь (ныне Хлиная (Глиное) Григориопольского р-на), где в 1811 г. открыта 1-я в крае лютеранская церковь. После 1812 г. приток немцев-лютеран, а также мазуров-лютеран из Польши усилился. В 1834–1836 гг. в Кишинёве была построена лютеран. ц. св. Николая. По переписи 1930 г., в Бессарабии проживали 72 716 лютеран. После 1940 г. подавляющее большинство немцев-лютеран были переселены в Польшу, а деятельность лютеран. Церкви на территории М. прекратилась до июня 1994 г., когда прошло 1-е богослужение в нем. евангелическо-лютеран. общине Тирасполя.

Баптисты, адвентисты, пятидесятники и иеговисты. В 1911 г. был открыт 1-й молитвенный дом баптистов в Тирасполе. В нач. 20-х гг. XX в. баптисты получили в крае офиц. регистрацию. В 1927 г. состоялся 1-й съезд представителей церквей зарегистрированного в 1920 г. «Бессарабского союза евангельских христиан». На нем было принято решение объединить евангельских христиан и баптистов в одну орг-цию — «Бессарабский союз евангельских христиан-баптистов». В кон. 30-х гг. XX в. свое влияние усилили не только баптисты, имевшие на 1940 г. 108 зарегистрированных общин, но и адвентисты, объединявшие в 1940 г. 26 общин. В 1948 г. насчитывалось 90 официально зарегистрированных общин баптистов (в 1946–1947 6 общин получили отказ в регистрации и вынуждены были закрыть свои молитвенные дома) и 17 общин адвентистов (при этом в 1946–1947 11 общин получили отказ в регистрации и закрыли молитвенные дома).



Первый баптистский молитвенный дом в Кишинёве. Фотография. 1922 г.



Пятидесятническая церковь в с. Брэтушений Ной. Кон. XX в.

Баптисты объединяли 5 тыс. чел., а легальные общины адвентистов — от 600 до 800 чел. При этом нелегальные общины «адвентистов-реформистов» в 1947–1948 гг. объединяли ок. 1000 сторонников, также ок. 1000 чел. в этот же период состояли в нелегальных группах свидетелей Иеговы. В 1949 г. иеговисты были депортированы из М. вместе с последователями псевдоправосл. секты инокентьевцев. На рубеже 40-х и 50-х гг. XX в. были упразднены 15 общин баптистов, в основном те, которые тяготели к подпольным течениям пятидесятников, а также занимались «антисоветскими выступлениями». На 1959 г. оставались зарегистрированными 75 общин баптистов и 13 общин адвентистов. В условиях антирелиг. кампании 1958–1964 гг. ряд протестант. общин были сняты с регистрации. В частности, закрыт крупнейший молитвенный дом баптистов в Бендерах. Перерыв в репрессивных мерах наступил в 1960 г., после того как о присоединении к легальным общинам баптистов заявила большая группа незарегистрированных общин пятидесятников, к-рых с сер. 40-х гг. XX в. возглавлял епископ Дмитрий Формузал. Под его руководством в нач. 60-х гг. XX в. более 10 пятидесятнических общин в разных районах М. зарегистрировались в подчинении Союза евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). За счет этого число официально учтенных властями баптистов возросло с 5 до 7 тыс. Негативно на процесс объединения повлиял тот факт, что нек-рые пятидесятнические общины вскоре после регистрации в ведении Всесоюзного совета ЕХБ в нач. 60-х гг. XX в. были сняты с учета ввиду включения их в состав уже зарегистрированных баптистских общин. Как результат, часть пятидесятников снова стала переходить на нелегальное положение. К 1970 г. на регистрации оставалось 6 общин «объединенных христиан веры евангельской» общей численностью 789 чел. При этом в М. продолжали нелегально действовать 15 общин «необъединенных пятидесятников» общей численностью ок. 700 чел., которые придерживались тщательной конспирации.

В условиях перестройки были зарегистрированы новые общины. В 1987 г. уже насчитывалось 98 общин баптистов (в 1990 — 118), 8 общин христиан веры евангельской (в 1990 — 17) и 23 общины адвентистов (в 1990 — 37).

Э. Драгнев, В. Г. Пидгайко

Ист.: Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1905. Т. 3: Бессарабская губерния; *Халиппа И. Н.* Сведения о состоянии церквей Бессарабии в 1812–1813 гг. // Тр. Бессарабской губ. учен. арх. комиссии. Киш., 1907. Т. 3. С. 231–296; *Драганов П. Д.* Bessarabiana: Ученая, лит. и худож. Бессарабия, 1812–1912. Киш., 1911; *Лотоцкий П. А.* Список и краткие биографии окончивших полный курс Кишинёвской ДС за сто лет ее существования (1813–1913). Киш., 1913; *Costăchescu M.* Dicţionarul Statistic al Basarabiei. Chişinău, 1923; *idem.* Documente moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare. Iaşi, 1931. 2 vol.; *Sava A.* Documente privitoare la târgul şi ţinutul Lăpuşnei: 1694–1813. Bucur., 1937; *idem.* Documente privitoare la târgul şi ţinutul Orheiului. Bucur., 1943; История Молдавии: Документы и материалы. Киш., 1957–1969. Т. 1–5; Молдавия в эпоху феодализма. Киш., 1961–2012. 12 т.; Культура Молдавии за годы Советской власти: Сб. док-тов и мат-лов: В 4 т. Киш., 1969–1975. Т. 1. Ч. 1–2; Т. 2. Ч. 1–2; Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. / Сост.: Ф. А. Грекул. М., 1976; Россия и освободительная борьба молдавского народа против османского ига (1769–1812) / Сост.: М. Мунтян, И. Семенов. Киш., 1984; Letopiseţul Ţării Moldovei / Ed. P. Dmitriev, T. Celac. Chişinău, 1988; Голод в Молдове (1946–1947 гг.): Сб. док-тов. [Киш.], 1993; Православие в Молдавии: Власть, церковь, верующие: Собр. док-тов: В 4 т. / Отв. ред., сост., предисл.: В. И. Пасат. М., 2009–2012; *Кантемир Д. К.* Описание Молдавии: Факс., лат. текст и рус. пер. Стурдзовского списка / Сост., общ. ред.: Н. Л. Сухачев. СПб., 2011; Conflictul transnistrean: Culegere documente şi materiale / Ed. A. Ţaranu, M. Gribincea. Chişinău, 2012. Vol. 1: 1989–1993; 2013. Vol. 2: 1994–2002; 2014. Vol. 3: 2003–2006.

Лит.: *Берг Л. С.* Бессарабия: Страна, люди, хозяйство. Пг., 1918; *Ciobanu Şt.* Biserici vechi din Basarabia. Chişinău, 1924; *idem.* Basarabia: Populaţia, istoria, cultura, Chişinău, 1992; *Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia în veacul XIX-lea sub ruşi. Chişinău, 1931, 2000; История Молдавской ССР: В 2 т. Киш., 1965–1967; *Мищерюк И. И.* Соц.-экон. развитие болгарских и гагаузских сел южной Бессарабии (1808–1856). Киш., 1970; *Гросул Я. С.* Труды по истории Молдавии XIX в. Киш., 1982; История Молдавской ССР: С древнейших времен до наших дней. Киш., 1982; *Бырня П. П.* Молдавский средневековый город в Днестровско-Прутском междуречье (XV — нач. XVI в.). Киш., 1984; *Добролюбский А. О.* Кочевники Северо-Западного Причерноморья в эпоху средневековья. К., 1986; *Gonţa Al.* Satul în Moldova medievală: Instituţiile. Bucur., 1986; Очерки внешнеполитической истории Молдавского княжества (посл. треть XIV–XIX в.). Киш., 1987; Вопросы истории Молдавии XIX — нач. XX в.: Сб. ст. Киш., 1989; *Dima N.* From Moldavia to Moldova: The Soviet-Romanian Territorial Dispute. Boulder (N. Y.), 1991²; *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в.: (Этн. и соц.-демогр. процессы). Киш., 1992²; Istoria Moldovei din cele mai vechi timpuri până în epoca modernă. Chişinău, 1992; *Păcuraru M., preot.* Basarabia: Aspecte din istoria Bisericii şi a neamului românesc. Iaşi, 1993; *Пасат В. И.* Трудные страницы истории Молдовы, 1940–1950-е гг. М., 1994; *Alexandrescu I.* A Short History of Bessarabia and Northern Bucovina. Iaşi, 1994; *Ануцупов И. А.* Русское население Бессарабии и Левобережного Приднестровья в кон. XVIII–XIX в.: Соц.-экон. очерк. Киш., 1996; *Buzilă B.* Din istoria vieţii bisericeşti din Basarabia (1812–1944). Chişinău, 1996; *Palade G.* Înfiinţarea Facultăţii de Teologie din Chişinău şi constituirea corpului didactic (1926–1927) // Analele ştiinţifice ale Universităţii de Stat din Moldova. Ser. «Ştiinţe socio-umane». Chişinău, 2000. Vol. 2. P. 124–135; *Tihonov L.* Politica statului sovietic faţă de confesiunile religioase din RSS Moldovenească (1944–1965). Chişinău, 2000; *eadem.* Politica statului sovietic faţă de cultele din RSS Moldovenească (1944–1965). Chişinău, 2004; История Республики Молдова: С древнейших времен до наших дней. Киш., 2002²; *Тельнов Н. П., Степанов В. П., Руссев Н. Д., Рабинович Р. А.* «И... разошлись славяне по земле»: Из истории Карпато-Днестровских земель VI–XIII вв. Киш., 2002; *Cmamu B. H.* История Молдовы. Киш., 2003; *Nouzille J.* La Moldavie: Histoire tragique d'un region européenne. [P.], 2004; *Семенова Л. Е.* Княжества Валахия и Молдавия: Кон. XIV — нач. XIX в. М., 2006; *Рабинович Р. А., Рябцева С. С.* Особенности развития древнерус. культуры в Пруто-Днестровском междуречье // Сложение рус. государственности в контексте раннесредневековой истории Старого Света: Материалы междунар. конф. / ГЭ. СПб., 2009. С. 292–308; *Драгнев Э.* Православная Церковь в Молдове в XX столетии // Православная Церковь в Вост. Европе: XX век / Пер. с франц. Д. Каратеев; ред. К. Шайо. К., 2010. С. 179–202; *он же.* Религия и общество в Республике Молдова: Ист. корни, эволюция и совр. состояние межрелиг. диалога между христианством и исламом // Мировые религии в контексте совр. культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания: Христианство и ислам в контексте совр. культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в РФ и Вост. Европе, в Центр. Азии и на Кавказе. СПб., 2011. С. 85–97; *Petcu M.-M.* Mănăstiri şi schituri ortodoxe din Moldova, asăţzi dispărute (sec. XIV–XIX). Bucur., 2010; *Ciorbă V.* Biserica Ortodoxă din Basarabia şi Transnistria (1940–2010). Chişinău, 2011; Mănăstiri şi schituri din Republica Moldova. Chişinău, 2013; *Cerga A.* Bisericile Basarabiei: Dicţionar enciclopedic. Chişinău, 2013 Vol. 1: A—Cahul; Biserica Ortodoxă din interfluviul Pruto-Nistrean (1813–2013): Simpozion ştiinţific intern. 14–15 oct. 2013. Chişinău, 2013; *Шорина Л.* Под одним омофором: Очерки о деятельности иерархов Русской Православной Церкви на территории Бессарабии в 1813–1918 гг. Киш., 2014; *Xenofontov I.* Complexul monahal Japca: Istorie şi spiritualitate. Iaşi, 2015; *Gumenâi I.* Comunităţile romano-catolice, protestante şi lipoveneşti din Basarabia în secolul al XIX-lea. Chişinău, 2016.

Архитектура и искусство. Наиболее ранние датированные предметы древнейшего искусства на территории М. восходят к эпохе палеолита и датируются приблизительно XXXV тыс. до Р. Х., как, напр., амулет из бивня мамонта, по форме напоминающий рыбу с точечным декором. Предметы искусства палеолитического периода (ок. XXII тыс. до Р. Х.) были обнаружены в раскопках стоянки в с. Косэуць (Сорокский р-н), среди них выделяются фрагмент антропоморфной статуэтки из мергеля, различные предметы из слоновой кости, украшенные насечками в виде меандров и спиралей.

Количество и разнообразие находок (VI–V тыс. до Р. Х.), связанных с эпохой неолита, значительно больше. В отличие от «натуралистического искусства» палеолита неолитическое искусство в большей степени тяготеет к абстрактным, геометризированным формам. Орнамент керамики Криш и буго-днестровской культур в основном надрезной или выскобленный в форме меандра и спиралей. Керамика линейно-ленточной культуры, распространившаяся в своей поздней фазе в ареале буго-днестровской культуры, отличается почти сферическими формами, характеризуется типичным орнаментом, напоминающим нотный стан и партитуру: 2–3 и более горизонтальные параллельные линии, прерывающиеся вдавленными точками (подобная керамика найдена у сел Дэнчени, Гура-Каменчий и др.).

В позднем неолите и энеолите (сер. V — сер. III тысячелетия до Р. Х.) самой репрезентативной культурой в Пруто-Днестровском регионе была кукутено-трипольская, охватывающая значительный ареал в Вост. и Юго-Вост. Европе. Расписная керамика и глиняная скульптура данной культуры представляют наивысшие достижения искусства доиндоевроп. периода, к-рому археолог М. Гимбутас дала определение «Старая Европа». Формы керамики отличают элегантное совершенство, понимание пропорций и профильных линий.



Керамический сосуд кукутено-трипольской археологической культуры. IV — сер. III тыс. до Р. Х. (Историко-краеведческий музей, Бендеры)

Классическими цветами росписи являются белый, красный и шоколадно-коричневый, наиболее распространенный мотив — спирально-меандрический, а затем и другие:

круг (с вписанным крестом или без него), овалы и полуовалы. Помимо керамики значительную часть находок составляют антропоморфные статуэтки из глины, иногда из кости или меди. Основную часть статуэток представляют жен. фигуры, возможно связанные с культом плодородия и богини-матери. Следует отметить наличие определенного канона и вариативность кукутено-трипольской культуры, отличающейся также пониманием пластических форм человеческого тела, соблюдением пропорций, утонченностью моделирования и орнаментирования. Некоторые предметы, найденные в кладе у с. Кэрбуна (Яловенский р-н), по-видимому принадлежавшем племенному вождю (817 украшений, из к-рых 444 медные), свидетельствуют о контакте с Вост. Средиземноморьем.

К сер. III тыс. до Р. Х. кукутено-трипольская культура пришла в упадок и исчезла, а на смену ей пришли культуры бронзовой эпохи (кочевые или полукочевые племена охровых погребений, катакомбная культура), от которых остались курганные некрополи с богатым погребальным инвентарем. От данных культур, так же как и от последующих, средней (XVII–XIV вв. до Р. Х., культуры Единец и Комаров) и поздней бронзы (XIV–XII вв. до Р. Х., культуры Ноуа и Сабатиновка), среди многочисленных изделий из бронзы сохранились и различные украшения, а также керамика с геометрическим и со спиралевидным орнаментом.

От раннефракийских племен переходного периода (XII–IX вв. до Р. Х., культуры Кишинёв-Корлэтени и Сахарна-Солончени) помимо разнообразной специфической керамики сохранились глиняные статуэтки: зооморфные (поселение Тринка), орнитоморфные (Холеркани) и антропоморфные (Буюканий-Векь, Петрушени). Керамика раннего железного века (VIII–VI вв. до Р. Х., культура Шолдэнешти) характеризуется вариативностью форм, основным декоративным мотивом являются канелюры в различных сочетаниях. С VI в. до Р. Х. из фракийской общности выделились гето-дакийские племена, от к-рых сохранились укрепленные поселения, наиболее известное и исследованное из к-рых находится в Бутучени (Орхейский р-н). В гето-дакийских поселениях известны находки греч. материалов (в первую очередь монет), свидетельствующих о связях с греч. городами-колониями Причерноморья. Гето-дакийское искусство в основном декоративно-прикладное, выделяется геометризмом и стилизацией. В нем можно проследить различные влияния: греческое, скифское, кельтское и римское, переработанные в духе местных традиций, что придает ему несомненную оригинальность.

Хотя поселения скифов в Пруто-Днестровском междуречье известны уже с VI в. до Р. Х., наиболее частые курганные находки датируются IV–III вв. до Р. Х., среди них выделяются золотые изделия с зооморфными



Фибула-«чудовище» Черняховской археологической культуры. IV–III вв. до Р. Х. (Национальный музей истории Молдавии, Кишинёв)

мотивами. На первые века по Р. Х. пришлось переселение народов, сначала — сарматов, позже — готов. Для данного периода с археологической т. зр. характерным отражением является культура Сэнтана-де-Мурешч-Черняхов, сочетающая благодаря долгим контактам черты провинциальной рим. культуры с элементами культуры переселившихся народов. С приходом гуннов культура прервалась. Сохранившаяся керамика очень высокого качества, выделяются сосуды с высоким горлышком и черной полированной поверхностью, а наиболее интересной находкой является т. н. сосуд-календарь из Дэнченского некрополя.

Раннесредневековые культуры Костиша-Ботошани-Ханска (V–VII вв.), Дриду (VIII–XI вв.) и Рэдукэнени (XI–XIII вв.) обнаруживают некоторые элементы преемственности; благодаря принятию христианства на территории М. распространялось влияние Византии и союзов южнослав. народов. Археологические данные указывают на распространение письменности (буквенные обозначения на керамике, книжная пряжка, обнаруженные в Ханске). Найдены также многочисленные нательные крестики и энколпионы (Ханска, Ст. Орхей, Брынзены, Пепени, Сороки, Четатя-Албэ).

Архитектура. Первые архитектурные памятники сохранились со времени зарождения молдав. средневек. гос-ва, *Молдавского княжества*, и относятся к последним десятилетиям XIV в. Начиная с этого момента на основе синтеза традиций православного зодчества (балканского происхождения) и готики в области церковного зодчества сформировался оригинальный архитектурный стиль, названный исследователями молдавским. С XV в. известны и первые памятники настенных росписей, а также произведения книжной миниатюры, иконописи, лицевого шитья и др. (см. соответствующие разделы, в т. ч. разд. «Архитектура» в ст. *Молдавское княжество*).

После 1812 г., с включением территорий совр. М. в состав Российской империи, строительство церквей протекало в русле распространенных в русской церковной архитектуре стилей (позднего классицизма-ампира, неовизантийского, неорусского, эклектического и др.). Следует выделить период 1-й пол. XIX в., когда в Российской империи произошла адаптация практики строительства церквей к местным архитектурным традициям (см. разделы «Монастырская и церковная архитектура» и «Изобразительное искусство» в ст. *Кишинёвская епархия*). Эта смена произошла почти сразу в городской среде и более медленно в сельской местности, а также в отдаленных монастырях. Продолжение местных традиций церковного зодчества можно отметить в формах и стиле зимней Успенской ц. *Гербовецкого в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* (Хырбовец), построенной в 1816 г. Штефаном Лупу, бывш. начальником кишинёвской жандармерии, впоследствии принявшим постриг в этом монастыре с именем Серапион. Прямоугольная в плане церковь с полукруглой алтарной апсидой с зап. стороны над притвором имеет 3-ярусную колокольню — этот архитектурный прием был распространен с XVII в. (напр., в Дмитриевской ц. в Орхее, между 1631 и 1636).



Георгиевская ц. в Кишинёве. 1819 г.

В типологии архитектурных форм Георгиевской ц. в Кишинёве (1819) представлено смешение местных традиций с европ. классицизмом. Внутреннее пространство центрального нефа расширено за счет боковых апсид, вписанных в толщу стены. Этот известный в молдав. средневековой архитектуре тип плана смешивает 3-конховый тип интерьера, восходящий к архитектуре афонских монастырских кафоликонов, и прямоугольный базиликальный план. Вертикаль подчеркнута воздвигнутым над центром барабаном главы, скрывающим внутри имитацию молдавского свода (2 ряда арок, едва видимых из-за плоскости рельефа). Сооруженная над притвором колокольня увенчана шпилем. В архитектурном декоре использованы классические элементы: зубчатый карниз, треугольные фронтоны, флешь, закругленные углы (*Ciorbă*. 2005. P. 9). Зимняя Никольская ц. (1820) *Кондрицкого во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря* — прямоугольная в плане, с боковыми апсидами (с юга и севера), в ней использованы контрфорсы и коробовый свод — была изменена в межвоенный период: снесена стена между нефом и нартексом, достроен притвор.

Традиции молдав. архитектуры предыдущего периода были сохранены при перестройке летней Троицкой ц. (1818–1821) *Сахарнянского во имя Святой Троицы мужского монастыря* в с. Сахарна. Церковь 3-конховая в плане (удлинение достигается увеличением алтарной апсиды по отношению к боковым), с купольным барабаном над нефом и колокольней над притвором, купольным покрытием в нефе, крестовым — в нартексе и коробовым — в притворе. Во внешнем декоре использованы типичные для эпохи элементы и мотивы: прямоугольные панно, углубленные в толщу стены, карнизы с модульонами, угловые пилястры, лопатки, люнеты над окнами (*Şlapac*. 2013. P. 60–61).

Синтезом местных барочных и европ. классических архитектурных приемов и деталей отличалась Вознесенская ц. *Жабского в честь Вознесения Господня женского монастыря* в с. Жапка, построенная в 1820–1825 гг. на средства боярина Константина Андроника Стати. В 1911 г. она была снесена, на ее месте в 1912–1916 гг. построена новая церковь, но по сохранившимся описаниям и фотографиям ее облик был реконструирован. По планировке нефа церковь была сходна с Георгиевской ц. в Кишинёве, вписанные в толщу стен боковые апсиды внутри здания имели эллиптическую конфигурацию. Над нефом система парусов служила опорой для завершенной куполом главы. Перекрывавший нартекс парусный свод вместе с пологими арочными очертаниями дверных и оконных проемов сохранял в архитектуре влияние барокко, в то время как др. декоративные элементы имели классическое происхождение (имитация антаблемента с треугольными фронтонами, фриз с триглифами под карнизом, поддержанным пилястрами) (*Ciocanu*. 2001. P. 21–25).

Ярко выражены черты молдав. архитектурного стиля в летней Никольской ц. *Добрушского во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря*, к-рая была сооружена в 2 этапа. Строительство было начато в 1811–1812 гг. на средства ясского боярина Томы Космы и завершено в 1820–1822 гг. его вдовой Екатериной (в монашестве Елисавета). Первоначальный план представлял собой классический триконх и предусматривал 4 последовательно связанных друг с другом помещения: алтарь, неф, нартекс, притвор; глава над нефом была возведена по системе молдав. свода, над притвором возвышалась колокольня. Во 2-й фазе строительства к притвору было пристроено 5-е помещение, с парусным сводом и тайником над ним, а также возведены глава над нартексом и еще одна, фальшивая, над разделительной стеной между притвором и 5-м помещением (все главы были разрушены в 60-х гг. XX в. и восстановлены в нач. XXI в. в измененном виде). Декор фасадов состоит в основном из элементов барочной архитектуры (*Şlapac*. 2013. P. 59–60). Традиции молдав. зодчества прослеживаются и в др. памятниках, представляющих более простые архитектурные решения: в летней Георгиевской ц. (1825–1828) *Георгия Победоносца великомученика женского монастыря* в с. Суручень, в летней Успенской ц. (1841–1847) *Кошелевского в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря*, в летней Троицкой ц. (1845–1860) *Таборского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* в с. Табэра, в летней Никольской ц. (1836) *Симеона Столпника женского монастыря* в с. Некулэеука (обе в Орхейском р-не).

Уже во 2-й четв. XIX в. появились церкви, выстроенные в стиле позднего классицизма, напр. Преображенский собор в Тигине (Бендеры). Инициатива его строительства принадлежала архиеп. Кишинёвскому и Хотинскому *Димитрию (Сулиме)*. Собор был завершен и освящен в 1827 г. В плане это удлиненный крест, главный неф которого разделен на 3 травеи, апсиды имеют прямоугольную конфигурацию. Над пересечением нефа и трансепта поднимается глава с 8-угольным барабаном и купольным перекрытием. Трехъярусная колокольня над притвором имеет уменьшающиеся по объему ярусы, в декоре завершающего яруса использованы арочные проемы с пилястрами ионического ордера. При том же архипастыре в Кишинёве был построен кафедральный собор в честь Рождества Христова (1830–1836), спроектированный архит. А. И. *Мельниковым*. Росписи, иконостас и иконы, исполненные известным иконописцем И. И. Ковшаровым (дед прославленного в лике святых в 1992 мч. *Иоанна Ковшарова*), не сохранились. К югу от собора была воздвигнута 4-ярусная колокольня (разрушена в дек. 1962, восстановлена в 1997). Врата, составлявшие соборный ансамбль и расположенные также к югу от собора (архит. Л. К. Заушкевич, 1840), имели вид триумфальной арки в стиле рус. ампира с использованием коринфского ордера. На вратах,

в аттиковом этаже, был помещен колокол, оказавшийся для колокольни слишком большим. Вокруг кафедрального собора был разбит парк во франц. стиле с радиально расходящимися аллеями.

Сходное архитектурное решение в меньших объемах имела летняя Вознесенская ц. (1820–1836) *Вознесения Господня Гыржавского мужского монастыря* (Хыржаука), построенная боярином Некулицэ при настоятеле Спиридоне. Под влиянием классицизма сложился облик обеих церквей *Хынковского во имя великомученицы Параскевы Пятницы женского монастыря* в с. Бурсук: летней во имя вмц. Параскевы (1835) и зимней Успенской (1841), ц. сщмч. Харалампия в Кишинёве (1846), зимней ц. во имя арх. Михаила Жабского мон-ря (1849), летней Успенской ц. (1846–1854) *Цыганештского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* в с. Цыганешты, летней Дмитриевской ц. (1863) *Вэрзэрештского во имя великомученика Димитрия Солунского женского монастыря* и др. Многочисленные перестройки перенесла ц. Всех святых на Центральном кладбище Кишинёва. Для нее митр. Кишинёвским и Хотинским *Гавриилом (Банулеску-Бодони)* был выбран план ротонды как наиболее характерный для русских кладбищенских церквей рубежа XVIII и XIX вв. Фасад ротонды украшали дорические портики. После передачи приходу церковь была расширена, в 1863 г. внешние колонные портики-галереи застроены, входы устроены в виде широких арок. В 1880 г. к зап. входу церкви была пристроена колокольня.

С кон. 60-х гг. XIX в. в архитектурном решении церквей в Бессарабии произошел переход к эклектике. Особое место в этот период занимает Вознесенский собор (1867–1879) *Новонямецкого в честь Вознесения Господня мужского монастыря,* построенный по проекту петербургского архит. Н. П. Голикова. В нем планиметрические особенности молдавской архитектуры (триконх) сочетаются с элементами неоклассицизма (*Şlapac.* 2013. P. 77–78). В неовизант. стиле была построена ц. во имя вмч. Пантелеимона в Кишинёве (1889–1891, архит. А. О. Бернардацци) на средства братьев В. П. и И. П. Синадино, греков по происхождению, откуда пошло 2-е название церкви — «Греческая». В неовизантийском стиле были спроектированы и др. церкви: Успенская ц. Новонямецкого монастыря (1902–1905), крестово-купольная в плане и 5-главая; Преображенская ц. бывш. 2-й муж. гимназии в Кишинёве (1902), крестово-купольная в плане и кубическая в объеме; зимняя Георгиевская ц. (1903–1905, по проекту архит. В. Н. Цыганко) *Кэприаны,* в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря, планиметрически близкая к Преображенской ц. в Кишинёве, с пятиглавием, ориентированным по сторонам света.



Церковь в честь Вознесения Господня Гыржавского мон-ря. 1820–1836 гг.

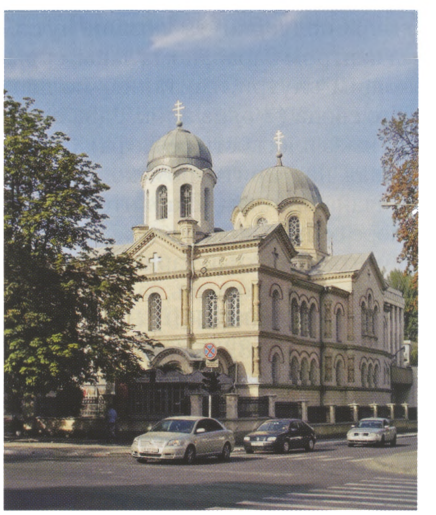


Церковь во имя вмч. Пантелеимона в Кишинёве. 1889–1891 гг. Архит. А. О. Бернардацци

Среди церковных памятников периода эклектики сочетанием геометризма и особой массивностью размеров выделяется новая летняя церковь Жабского мон-ря с посвящением престолов в честь Вознесения Господня и Преображения Господня, во имя апостолов Петра и Павла (1916, проект гражданского инженера М. С. Сероцинского). План имеет вид вписанного креста, 3-гранная апсида. Свод, поддерживающий цилиндрический низкий барабан и купол, опирается на 4 столпа. Грандиозное строение в архитектурном ансамбле занимает все свободное пространство.

Следование стандартным архитектурным проектам архит. К. А. *Тона* с сочетанием черт неовизантийского и русского стилей наблюдается в архитектуре летней Успенской ц. (1894–1897) Кондрицкого монастыря — в плане это вписанный триконх с 5 луковичными главами, из к-рых боковые совсем небольшие, расположены на фасадах и ориентированы по сторонам света. Неовизантийский и русский стили совмещены и в летней ц. в честь Сошествия Св. Духа (1870) Гербовецкого монастыря. В результате перестроек (последняя в 1891) сходный облик приобрел и собор во имя вмч. Феодора Тирона (по фамилии основателей церковь называют Чуфлинской) *кишинёвского во имя великомученика Феодора Тирона женского монастыря:* 2 крупные луковичные главы — над нефом и нартексом, шатровая колокольня и многочисленные декоративные главки на фасадах.

С использованием элементов декора в стиле барокко была построена летняя ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (1872–1880) *Курковского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря,* напоминающая о творениях архит. Б. Ф. *Растрелли,* Андреевском соборе в Киеве и соборе *санкт-петербургского Смольного в честь Воскресения Христова монастыря.* В духе проектов Тона возведены Успенская



Собор Преображения Господня в Кишинёве. Кон. 1902 г. Архит. М. С. Сероцинский



Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы Кондрицкого мон-ря. 1894–1897 гг.

(1891) и Дмитриевская (1890–1902) церкви Кишинёва. Оригинальным сочетанием различных форм рус. архитектуры XVII в. с полосатой кладкой, характерной для средиземноморской строительной традиции (греческой или турецкой), отличается Феодоровская ц. (1895, архит. Бернардацци) при бывш. жен. гимназии Кишинёва, ныне с престолом во имя вмч. Феодора Тирона и св. Феодоры из Сихлы. Также по проекту Бернардацци была построена ц. св. кн. Александра Невского в Унгени (1905) в виде ротонды с примыкающей с зап. стороны колокольней. Традициям молдав. средневек. зодчества следует церковь в Кухурештий-де-Сус, спроектированная архит. А. В. *Щусевым* (1912–1914). В кон. XIX — нач. XX в. каменное зодчество оказало значительное воздействие на деревянное, напр. в формах деревянных кокошников на фасаде Троицкой ц. в Ларге (Бричанский р-н, 1897).

В межвоенный период была построена Дмитриевская ц. *Рудянского во имя Святой Троицы женского монастыря* в с. Рудь в неорумынском стиле. Башня-колокольня с входными вратами Курковского монастыря (1927) была сооружена по образцу колокольни правосл. собора в Алба-Юлии (Румыния). Проводились работы по ремонту церквей, нек-рые из них были расписаны, напр. летняя церковь Курковского мон-ря (1937–1938).

В советский период с трудом удавалось поддерживать старые, незакрытые или используемые в иных целях церковные здания. Документы свидетельствуют и об исключительных случаях. Так, в 1958 г. в с. Гринауцы Бельцкого р-на (ныне Гринэуць Рышканского р-на) на средства селян-колхозников была построена новая церковь. Это событие в следующем году послужило поводом для расследования, а здание церкви было отведено под складское помещение. После 1991 г. строительство церквей приняло масштабный характер. Стилистика архитектурных решений чрезвычайно разнообразна — от следования традиц. молдав. стилю эпохи средневековья до неорус. стиля периода эклектики.

Монументальная живопись. От периода 1812–1944 гг. сохранилось очень мало настенных росписей. Бóльшая их часть безвозвратно утеряна в советский период, когда почти все мон-ри и мн. церкви были закрыты, а церковные помещения использовались в утилитарных целях. Уцелели фрагменты росписи летней Успенской ц. и зимней Никольской ц. Цыганештского мон-ря, зимней Успенской ц. Хынковского мон-ря. Здесь росписи коробового свода сохранились благодаря деревянной обшивке, появившейся после приспособления мон-ря под больницу (*Dragnev.* 2013. P. 97). Даже немногие сохранившиеся росписи дают некоторое представление о стилевом разнообразии в стенописи. Так, в летней Никольской ц. Кондрицкого мон-ря сохранились фрагменты, в которых традиционная иконографическая программа росписей сочетается с иконографией стиля модерн. В зимней Успенской ц. того же монастыря сохранились несколько фрагментов стенописи «Иисус и самарянка», «Путь на Голгофу», образ евангелиста Марка. Стилистические особенности данной стенописи довольно необычны, ее авторы следовали разнообразным образцам-моделям. Колорит, весомые фигуры, лики, прописанные со скульптурной рельефностью, очень близки к живописной манере Джотто. Следует отметить и наличие иконографических мотивов зап. происхождения, как, напр., плат св. Вероники в сцене «Путь на Голгофу» (Ibid. P. 98).



Один из самых значительных ансамблей был обнаружен реставраторами в 1981–1989 гг. в летней Вознесенской ц. Гыржавского мон-ря. Росписи были выполнены в 1901–1906 гг. художниками А. В. Блиновым, М. Стояновым и П. А. Шилинговским в разработанном В. М. Васнецовым академическом стиле церковных росписей, для которого характерны сочетание православной иконографии с искусством модерна, неоромантическая и символистская эстетика. Живопись характеризуют совершенство академической манеры, уравновешенный колорит пастельных тонов. Акцентированный драматизм, подчеркнутый динамизм (сцена «Путь на Голгофу») или, напротив, внешне сдержанный, но внутренне крайне напряженный характер изображения (сцена «Распятие



Ангел. Роспись притвора ц. в честь Вознесения Господня Гыржавского мон-ря. 1901–1906 гг.

Евангелист Марк. Фрагмент росписи ц. свт. Николая Чудотворца Кондрицкого мон-ря. Нач. XX в.

Господне») сочетаются с ясным спокойствием и созерцательностью в изображении фигур святых: свт. Николая Чудотворца, прп. Варлаама Ясинского, св. Симеона Богоприимца с Младенцем Иисусом и прор. Анной, св. Иосифа и Пресв. Богородицы, прп. Алипия Печерского с иконой Божией Матери «Одигитрия», прп. Нестора Летописца и др. В том же монастыре зимняя ц. во имя св. Спиридона была расписана в 1922 г. известным в Бессарабии худож. П. А. Пискарёвым (пострадала от пожара в 1991). Пискарёв также работал над созданием фресок в церквах св. Параскевы и Вознесения Господня в Кишинёве, заново расписал Преображенский собор в Бендерах (*Stavilă*. 2011. P. 10). В монастыре в с. Киштелница была отреставрирована Архангельская ц. (1856, сгорела 30 апр. 2015). Стенопись в ней была выполнена в стиле рус. академизма, сохранялись сцены евангельского цикла, расположенные на поверхности 8-гранного свода.

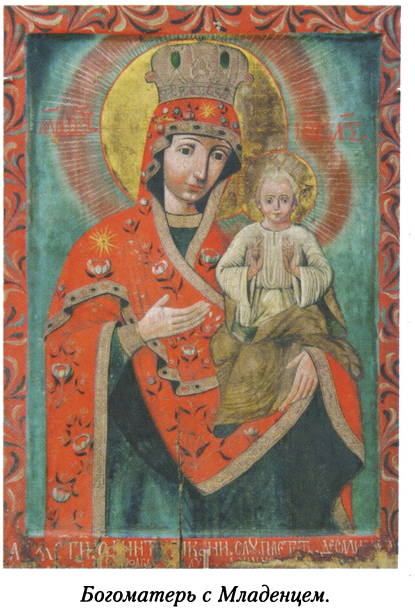
Другой значительный ансамбль росписей находится в Вознесенской ц. Новонямецкого мон-ря; их стиль сходен со стилем росписей Гыржавского мон-ря. Иконографическая программа близка к концепции визант. храма классического периода. Монументальность росписей, размещенных в крупных декоративных панно, напоминает принципы визант. храмов, украшенных мозаиками и мраморной отделкой. В иконографической программе выделяются 3 регистра: верхний (купола, своды и алтарная апсида), средний (периметр стен) и нижний. Следует также отметить деятельность в Новонямецком мон-ре иконописца Иоанна Брегие, принявшего здесь схиму с именем Иоасаф. С кон. XIX до сер. XX в. он был практически единственным иконописцем-монахом. Больше известны писанные им иконы, однако он владел и навыками стенописных работ, получив их, видимо, от мастеров, расписывавших монастырские церкви. Ему принадлежит роспись колокольни Новонямецкого мон-ря. В нек-рых случаях использовались весьма упрощенные иконографические программы, ограниченные неск. изображениями, размещенными на орнаментальном фоне, напр. в летней Вознесенской ц. Жабского мон-ря (*Dragnev*. 2013. P. 99).

Известны неск. церквей, расписанных в советское время: летняя Успенская ц. Таборского мон-ря (1956) и нек-рые приходские храмы. Частично росписи были поновлены после 1991 г. в летней Георгиевской ц. Хынковского мон-ря (худож. Е. Помельников), где новая живопись следовала стилю частично сохранявшейся старой. Последние сохранившиеся фрагменты живописи, выполненной в межвоенный период, в летней ц. Рождества Пресв. Богородицы Курковского мон-ря, включая ктиторский портрет кор. Румынии Михая I, были уничтожены во время реставрации 2006 г., к-рая вызвала бурные дебаты и нарекания относительно методики ее проведения (Ibid. P. 100).

Новый этап в церковной настенной росписи начался в кон. 80-х гг. XX в.: в 1989 г. была расписана Успенская ц. Кошелевского монастыря, а в 1989–1990 гг.— Никольская ц. Хировского монастыря (роспись поновлена в 1992). Бóльшая часть современных росписей принадлежит местным мастерам: в зимней Троицкой ц. (1996) *Фрумошского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* в с. Фрумоаса, в трапезной (1998, расписана в неовизант. стиле) *Илии пророка мужского монастыря* в с. Никорень, в трапезной (1993, расписана иером. Андреем) Новонямецкого мон-ря, поновлена роспись летней Успенской ц. Таборского мон-ря (Ibid. P. 100–101).

Одна из наиболее значительных работ по росписи стен была осуществлена в ц. вмц. Параскевы в Хынковском мон-ре (1995–1996) известным иконописцем из Почаева (Тернопольская обл., Украина) Н. И. Панчуком. Росписи сделаны в неовизант. стиле, сочетающем академическую манеру с иератизмом визант. живописи. В сходном стиле была расписана и ц. во имя свт. Митрофана, еп. Воронежского (1996–1999), *Каларашовского в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря*. В Георгиевской и Никольской церквах мон-ря Кэприаны современные росписи выдержаны в традициях древнерус. иконописи позднего средневековья. Росписями, выполненными в псевдовизант. стиле, были украшены Успенская ц. и нижний этаж колокольни Новонямецкого мон-ря. Также на визант. традиции опирались мастера, расписавшие кафоликон *Иакова Персиянина великомученика мужского монастыря* в с. Сирець. Соответствующей переработке в визант. стиле были подвергнуты и образы новых святых (прп. Паисия Величковского, священноисп. Луки (Войно-Ясенецкого)). В традициях древнерусской иконописи XV–XVI вв. были осуществлены росписи Никольской ц. Курковского мон-ря. В наст. время заново расписаны и мн. приходские церкви. Общая черта совр. церковной стенописи — обращение к иконографическим и стилистическим традициям прошлого с учетом пожеланий заказчиков (Ibid. P. 96–101).

Иконы. Сохранившиеся документы не содержат свидетельств о существовании иконных мастерских при бессарабских мон-рях. Поэтому в иконописи после 1812 г. можно выделить 2 основных направления. Первое включает работы иконописцев, прошедших обучение в Молдавском княжестве (Иоанн Яворский, Иезекииль, Герасим Зугравул), 2-е представлено произведениями анонимных народных мастеров. В 1-м случае заметно тяготение к академической манере письма с использованием светотеневой моделировки, во 2-м доминирует народная эстетика с ее архаизмом и часто наивным восприятием. Примерно с сер. XIX в. можно говорить о появлении 3-го направления. Речь идет об иконописных работах художников, получивших образование в С.-Петербурге и Одессе. В последние десятилетия XIX и в нач. XX в. иконы все чаще привозили из известных в Российской империи центров производст-



Богоматерь с Младенцем. Икона. 1808 г. Иконописец Герасим Зугравул (церковь в с. Когыльничень)

ва икон. Известны и случаи обращения к светским художникам. Так, для церкви в Кухурештий-де-Сус спроектировавший ее архит. Щусев заказал цикл икон известной художнице авангардного толка, увлекавшейся народным и наивным искусством, Н. С. Гончаровой (2 хранятся в Художественном музее Одессы) (*Stavilă*. 2011. P. 10).

Лит.: *Роднин К. Д., Понятовский Н. И.* Памятники архитектуры Молдавии XIV–XIX вв. Киш., 1960; Украина и Молдавия: Справ.-путев. / Авт. текста и сост.: Г. Н. Логвин. М.; Лпц., 1982; Памятники архитектуры Молдавии (XIV — нач. XX в.) / Авт. текста и сост.: Я. Н. Тарас. Киш., 1986; *Ciobanu C. I., Stavilă T.* Icoane vechi din colecţii basarabene. Chişinău, 2000; *Ichim D.* Biserici de lemn din Basarabia şi Bucovina de Nord. Bucur., 2000; *Ciocanu S.* Contribuţii privind istoricul şi arhitectura boierului Constantin Stati, biserica «Inalţarea Domnului» de la manastirea Japca (judeţul Soroca) // Arta: Annual. Chişinău, 2001. P. 21–25; *Stavilă T., Ciobanu C. I., Diaconescu T.* Patrimoniul cultural al Republicii Moldova: Album. Chişinău, 2004; *Ciorbă V., preot.* Arta bisericească din Basarabia (1812–1918). Chişinău, 2005; *Stavilă T.* Icoana basarabeană din secolul al XIX. Chişinău, 2011; Colecţia icoane basarabene: Muzeul Naţional de Arta al Moldovei / Coord. S. Pociumban, V. Galceno. Chişinău, 2012; *Şlapac M.* Arhitectura complexurilor monastice // Mănăstiri şi scituri din Republica Moldova. Chişinău, 2013. P. 48–80; *Dragnev E.* Pictură murală in mănăstirile Moldovei // Ibid. P. 81–104; *Ghilaş V.* Muzica în mediul monastic // Ibid. P. 105–117; *Chiroşca A.* Icoane mariale din patrimoniul Muzeului Naţional de Istorie a Moldovei (secolele XVII–XIX): Cat. Chişinău, 2014.

Э. Драгнев

МОЛДА́ВСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ — см. *Сучавская икона Божией Матери.*

МОЛДА́ВСКАЯ (РУМЫ́НСКАЯ) ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, в скиту св. Иоанна Предтечи (Продром) на Афоне — см. *«Продромитисса»,* икона Божией Матери.

МОЛДА́ВСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [румын. Mitropolia Moldovei] (также Мавро-Влахийская, Русо-Влахийская, Молдо-Влахийская) К-польского Патриархата (ок. 1387–1388 — 13 дек. 1863) с кафедрой в г. Сучава (после 1388–1565, 1592–1634) и в г. Яссы (1565–1592, с 1634), правосл. Церковь на территории *Молдавского княжества.*

География. Ко времени образования М. м. Молдавское княжество в основном достигло своих исторических пределов. Границы М. м. совпадали с границами княжества: на востоке они проходили по р. Днестр; на юге и юго-западе — по Чёрному м., низовьям рек Дунай и Милков; на западе — по Вост. Карпатам и верховьям рек Милков, Путна, Тротуш, Бистрица, Молдова; на севере — по р. Черемош (выше г. Черновцы). При св. *Стефане III Великом* (1457–1504) в состав княжества и соответственно М. м. на юго-западе был включен район Путны. В 1484 г. турками были завоеваны города Четатя-Албэ (ныне Белгород-Днестровский, Украина) и Килия. Османская экспансия продолжилась и в XVI в., когда под непосредственное управление Порты отошел г. Тигина (Бендеры), а юг Пруто-Днестровского междуречья был заселен татарами. В 1715 г. под управление Порты перешла область Хотинской крепости на севере Пруто-Днестровского междуречья. Все эти территории вышли из юрисдикции М. м. и вместе с др. землями, занятыми турками в Валахии, составили Проилавскую епархию К-польского Патриархата (одновременно в области Хотина была образована Хотинская епископия, суффраганная по отношению к Проилавской). В 1775 г. сев.-зап. часть Молдавского княжества, названная впосл. *Буковина,* была аннексирована империей Габсбургов. По распоряжению имп. Иосифа II престол Рэдэуцкой епископии 12 дек. 1781 г. был перемещен в Черновцы. На аннексированной территории была образована Буковинская епископия, к-рая была выведена из юрисдикции М. м. и включена в состав *Карловацкой митрополии* Сербской Православной Церкви. 23 янв. 1873 г. Буковинская епископия была преобразована в Далматинско-Буковинскую митрополию. По результатам Бухарестского мира (1812) вост. часть Молдовы (в Пруто-Днестровском междуречье) вошла в состав Российской империи и была выведена из юрисдикции М. м.; на этой территории была образована *Кишинёвская епархия* РПЦ.



Церковь Св. Троицы в Сирете. Кон. XIV в.

История. ***Возникновение католических церковных структур в Молдавском княжестве и образование православной М. м.*** Дата и исторический контекст создания М. м. являются предметом продолжительных дискуссий: более 100 лет исследователи оперируют довольно ограниченным количеством источников, не дающих ответы на все вопросы, касающиеся обстоятельств создания М. м. в Молдавском княжестве, возникшем в 60-х гг. XIV в. Наличие православной епархии или пребывание архиерея в Молдавском княжестве при 1-м господаре Богдане I не подтверждается документальными свидетельствами. При следующем господаре — Лацко (Лацку) (ок. 1367 — ок. 1375) — внешнее положение молодого княжества существенно осложнилось. После смерти польск. кор. Казимира III Великого (1370) польская корона перешла к венг. кор. Людовику (Лайошу) I Анжуйскому. Независимость Молдавского княжества была признана венг. короной в 1365 г. де-факто, но не де-юре. В данной ситуации интересы Лацко и папы Римского, а также поддерживавшего понтифика германского имп. Карла IV, соперничавшего с Венгрией (к-рая в свою очередь соперничала с Польшей), пересекались. Яблоком раздора была Галицкая Русь, на которую претендовали эти гос-ва; каждое стремилось укрепить свое влияние на этой территории через церковную организацию. Казимир III, пытаясь упрочить свое влияние на Галицкую землю, в ультимативной форме потребовал от патриарха К-польского восстановления правосл. *Галицкой епархии* (ранее он безуспешно пытался добиться у папы установления на данной территории католич. орг-ции, связанной с польск. короной). Патриарх *Филофей Коккин,* учитывая угрозу образования здесь католич. иерархии, был вынужден пойти на дробление митрополии Киевской и всея Руси и в мае 1371 г. (уже после смерти Казимира III) возобновил упраздненную в 1347 г. визант. имп. *Иоанном Кантакузином* Галицкую епархию,

поставив в митрополиты Галицкого *Антония,* ставленника польск. короля. Митрополиту было указано, что архиерейские хиротонии он должен проводить совместно с иерархами *Унгро-Влахийской митрополии,* что, видимо, свидетельствует об отсутствии в данное время правосл. архиереев в соседнем с Галицкой землей Молдавском княжестве. Папа Римский пытался зафиксировать свое влияние на этих территориях, используя молдавского господаря, видевшего в понтифике единственную возможность утверждения суверенитета Молдавского княжества, который не могли предоставить ни Венгрия, по-прежнему считавшая Молдавскую землю своим доменом, лишь временно вышедшим из послушания из-за самовольства правящих здесь воевод, ни Польша, стремившаяся признать Молдавское княжество лишь как собственного вассала.

Известны 2 послания папы Римского *Урбана V* — архиеп. Пражскому и епископам Братиславы и Кракова (лето 1370), в которых говорится о том, что папа принимает Молдавское княжество под свое покровительство, организует на его территории католич. структуру — Сиретскую епископию, подчиненную непосредственно папе («Dictum oppidum Ceretense ac totam praedictam terram seu ducatum Moldaviensem ob omni potestate, domino, superioritate ac jurisdictione ordinaria et diocesana и quod solum et immediate Sanctae Apostolicae sedi in spiritualibus subsit») (Bullarium franciscanum. 1902. Vol. 6. P. 443). Молдав. господарь понимал, что Людовик I, обязанный своим восхождением на венг. престол папе Римскому, не станет проявлять агрессию по отношению к государству, также пользовавшемуся покровительством Рима. Первый кафедральный собор в Сирете планировалось посвятить ап. Петру, правящим архиереем был назначен польск. дворянин духовник венг. кор. Елизаветы, матери кор. Людовика I Анжуйского, еп. Андрей Васило (Ястрабец). Лацко в офиц. документах именовался князем Молдавским (dux Moldaviensis; этот титул позже использовали и в местной господарской канцелярии в записях на лат. языке). В свою очередь папа стремился использовать Молдавское княжество для усиления своего влияния на Галицкой земле. 17 янв. 1372 г. в Авиньоне Римский папа *Григорий XI* издал буллу, согласно которой окормление католиков в Галиции было поручено еп. Сиретскому Андрею. Через территории Молдавского княжества в Галицкую Русь проникали миссионеры — францисканцы и доминиканцы. Политика Людовика I Анжуйского отличалась поддержкой экспансии католичества; в 1377 г. король перевел под управление венгерской короны давно оспариваемую Польшей Галицию и принял ряд мер по утверждению здесь католической Церкви.

Однако обращение в католичество молдав. господаря и образование католич. епархии на территории княжества не привели к переходу в католичество большей части населения страны. Несмотря на личную поддержку господаря, Сиретская епископия была довольно ограничена в своих средствах, что отражено, в частности, в папской булле от 23 июля 1372 г., в к-рой епископу Сиретскому предоставлялось право на дополнительные доходы, поскольку Церковь «находится в пределах схизматиков» (т. е. православных) (Quae [ecclesia] in partibus schismaticorum consistit) (Bullarium franciscanum. 1902. Vol. 6. P. 484–485).

13 февр. 1375 г. в Галиче была основана католическая архиепископия (в 1412–1414 кафедра была перенесена во Львов). В связи с этим, по мнению ряда историков, митр. Галицкий Антоний закончил свое служение, а правосл. Галицкая митрополия была упразднена (*Iorga.* 1984. P. 108–109; *Fennell.* 1995. P. 145–146). В качестве дополнительного аргумента ученые приводят свидетельство митр. Киевского и всея Руси свт. *Киприана.* Среди записей о его деятельности в 1376–1378 гг. говорится о совершении свт. Киприаном хиротонии епископа Владимиро-Волынского, находившегося в юрисдикции Галицкой митрополии (*Meyendorff.* 1981. P. 192, 202). Однако др. историки считают, что отвоевание Волыни литовцами после смерти Казимира III вывело ее из юрисдикции Галицкой митрополии (*Stasiw.* 1960. P. 36) и соответственно указанная хиротония не доказывает упразднения митрополии. Определение хронологии деятельности митр. Антония важно в контексте образования М. м., поскольку в акте о признании К-польским патриархом 1-го митр. Молдавского Иосифа говорится, что его хиротонию во епископа Аспрокастронского (Четатя-Альбэ) совершил митр. Антоний.

Схизма в католич. Церкви (1378) ослабила связи папы Римского с Молдавским княжеством, которое все меньше могло рассчитывать на его покровительство. После смерти Людовика I (1382) и распада унии Венгрии и Польши была образована новая уния — Кревская, между Польшей и Литвой (1385), что имело большое значение для дальнейшего развития Молдавского гос-ва и основания православной церковной иерархии, поскольку расширение Молдавского княжества в сторону Чёрного м. и установление контроля над Аспрокастроном отодвинули молдав. границы к литов. владениям. Эти изменения способствовали возникновению матримониальных связей между молдав. господарями и литов. Гедиминовичами. Считается, что Петру I Мушат, наследовавший трон Лацко, женился на Ольге, дочери мазовецкого кн. Януша I и Анны (Дануты), дочери Кейстута, которая приходилась двоюродной племянницей *Владиславу* (Ягайло), вел. герц. Литовскому (после принятия Кревской унии — король Польский). Брат Петру I, Роман I (с 1386 соправитель своего брата), заключил брак с Анастасией, дочерью Кориата, двоюродной сестрой Владислава. Исследователи считают, что именно в результате этого брака молдав. господари вступили во владение юго-вост. землями между Карпатами и Чёрным м. Это расширение границ стало важной причиной для конфессиональной переориентации правящей династии (помимо политической конъюнктуры), поскольку Молдавское княжество из небольшого формирования у подножия Карпат, в городах к-рого значительный процент жителей составляли колонисты-католики, превратилось в королевство (в документах папы Римского — regnum), в котором преобладало православное население.

В 1387 г. последние венгерские гарнизоны были выведены из Галиции, вновь оказавшейся во владении польск. короны. Молдав. господарь Петру I принес вассальную присягу на верность польск. кор. Владиславу (Ягайло) в день Воздвижения Св. Креста в 1387 г. во Львове. Источники указывают, что господарь принес клятву по правосл. обряду, на церемонии присутствовал митр. Киевский свт. Киприан, давший на цело-

вание крест молдав. господарю (Documente moldovenești. 1932. Vol. 2. P. 599). Отсутствие сведений о митр. Галицком Антонии после 1375 г. не позволяет ответить на вопрос, почему для принесения присяги был выбран не он, а митрополит Киевский. Тем не менее роль, отведенная свт. Киприану, довольно ясно указывает на то, что кор. Владислав пытался «привязать» Молдавское княжество к своим литовским владениям (впосл. свт. Киприан также принимал присягу правосл. князей, чьи земли входили в состав Великого княжества Литовского).

Аналогичная тенденция наблюдалась и в католич. церковной организации. Не имея возможности изменить иерархическое подчинение Сиретского епископа непосредственно папе Римскому и перевести епископа в юрисдикцию Галицкой архиепископии, кор. Владислав решил эту проблему на личностном уровне: Сиретский еп. Андрей Васило (Ястрабец), наиболее последовательно отстаивавший интересы папы в регионе, был назначен на Виленскую кафедру, где ему было поручено обращение литовцев в католичество, а его место занял еп. Иоанн Луцкий, духовник польск. короля. Тем не менее нек-рые папские документы отражают неосведомленность папской канцелярии о положении дел в Молдавском княжестве, что также значительно ослабило позиции католичества в регионе. Очевидно, последние попытки сохранить влияние католич. Церкви делали францисканцы и доминиканцы, что отражено в истории с т. н. Сиретским чудом, когда ткань, к-рой доминиканский викарий Подолии и Молдовы Иоанн Янитор Стренуе во время своего паломничества в Иерусалим (ок. 1390) дотронулся до всех святынь, после стирки покрылась пятнами крови. Сиретская католич. церковь, где находилась эта реликвия, стала местом паломничества не только католиков, но и православных.

Сближение Молдавского княжества с Литовским при непосредственном участии литов. правосл. иерархии и одновременный фактический выход его из-под покровительства папы Римского привели к конфессиональной переориентации молдав. господаря Петру I в пользу Православия, однако не обошлось без столкновения интересов. Деятельность митр. Киевского свт. Киприана была направлена на восстановление единства Киевской митрополии и включение галицких епархий в ее юрисдикцию. Одновременно с этим, если учесть каноническую связь правосл. Церкви на территории Молдавского княжества с Церковью в Галиции, вполне естественным было стремление митрополита включить в свою юрисдикцию и Молдавское княжество. В то же время, несмотря на признание вассальной зависимости от польск. короны и Литвы, молдав. господарь был заинтересован в укреплении суверенитета своего княжества и стремился к основанию собственной правосл. митрополии, а не епархии в юрисдикции Киевской митрополии. Он обратился к К-польскому патриарху и византийскому императору, поскольку последнему в результате т. н. Студийских соглашений (1380–1382) принадлежала прерогатива образования новых епархий К-польской Церкви и перемещения архиереев. Согласно церковной традиции, решающее значение в основании М. м. сыграл имп. Иоанн Палеолог (очевидно, Иоанн V). Можно с достаточной долей вероятности предположить, что, согласно просьбе господаря Петру I, молдав. еп. Иосиф по указу императора был переведен из Аспрокастрона на новообразованную митрополичью кафедру (в актах К-польского патриарха — Мавро-Влахийскую) ок. 1387–1388, в последние годы предстоятельства патриарха Нила (Керамевса). Видимо, в качестве прецедента был использован случай в Валахии, когда по просьбе валашского господаря Николае Александру митрополитом Унгро-Влахийским стал свт. *Иакинф,* переведенный с соседней, Вичинской кафедры с тем условием, что в дальнейшем Унгро-Влахийских митрополитов будет назначать Синод К-польской Патриархии. Мавро-Влахийская митрополия упоминается среди новооснованных митрополичьих кафедр (в т. ч. Унгро-Влахийской, Виденской, Галицкой) в дипломатическом руководстве К-польской Патриархии (Ἔκθεσις Νέα), атрибутированном временем патриарха Нила (FHDR. 1982. Vol. 4. P. 312–313).

Через год после кончины патриарха Нила (1 февр. 1388) на К-польский Патриарший престол 12 янв. 1389 г. взошел *Антоний IV,* в начале архипастырства которого временно на К-польскую кафедру возвратился патриарх *Макарий.* После воцарения визант. имп. *Мануила II Палеолога* (27 июня 1391) Антоний IV смог вернуться на престол. Возможно, именно в данный промежуток времени и была образована М. м., сведения об этих решениях из-за политических событий в Византии были неполными. Только неосведомленностью К-польского патриарха можно объяснить тот факт, что Антоний IV, известный своим рвением в деле упорядочивания находящихся в юрисдикции К-поля церковных образований, назначил на уже занятую митрополичью кафедру Мавро-Влахии сначала Феодосия, а затем Иеремию, и оба не были приняты в Молдавском княжестве, из-за чего разгорелся длительный конфликт между княжеством и К-полем.

Основными источниками сведений по истории начального периода существования М. м. являются акты К-польской Церкви 1315–1402 гг., дошедшие в 2 томах и хранящиеся в Венской национальной б-ке (Codex Vindob. hist. graec. 47, 48; опубл. Ф. Миклошичем и Й. Мюллером: Acta et diplomata Graeca medii aevi. Vindob., 1860. Vol. 1: Acta Patriarchathus Constantinopolitani; документы, касающиеся Валашского и Молдавского княжеств, переизданы в оригинале и переводе: FHDR. 1982. Vol. 4). Из этих источников известно, что патриарх Антоний IV считал молдавских архиереев рукоположенными незаконно (он называл их лжеепископами). Митр. Мавро-Влахийский Иеремия впервые упомянут в документе (март 1393) как член К-польского Синода, собравшегося по делу митр. Афинского Дорофея (FHDR. 1982. Vol. 4. P. 234–235); впоследствии его имя часто появляется в различных документах. В авг. 1394 г. он был уполномочен заниматься делами Велико-Тырновской митрополии, но все равно именовался митрополитом Мавро-Влахийским (Ibid. P. 238–241). Митр. Иеремия упомянут также в документах, датированных маем 1395 г. (письмо-мандат, заметка о нек-рых аспектах церковной жизни в Мавро-Валахии, письмо патриарха Антония IV молдав. господарю Штефану I Мушату — Ibid. P. 243–251). В письме Штефану I впервые упоминается митрополия Русо-Влахийская, однако контекст указывает на ее идентичность

митрополии Мавро-Влахийской. По всей видимости, это название является производным от названия страны, в к-рой находилась митрополия: т. о. по принципу соседства с известными гос-вами в канцелярии К-польской Патриархии пытались отличить одну Валахию от другой (Унгро-Валахия — рядом с Венгрией, Русо-Валахия — рядом с Русью). В историографии была предпринята попытка доказать, что митрополии Русо-Влахийская и Мавро-Влахийская являются разными церковными структурами, однако это утверждение противоречит данным источников. В письме Штефану I патриарх Антоний IV рассмотрел прошение господаря благословить молдав. архиереев Иосифа и Мелетия и ответил отказом, назвав епископов предателями и ворами, потому что они «украли Церковь Русо-Валахии вопреки согласию Великого Синода» и изгнали митрополита, поставленного патриархом. Антоний IV потребовал, чтобы они покинули страну и предстали перед судом в К-поле. Обращаясь напрямую к «лживым» епископам Иосифу и Мелетию, патриарх писал, что они отлучены от Церкви митр. Иеремией; господарь же и весь народ будут отлучены до тех пор, пока «лжеепископы не будут изгнаны». Послом, к-рый отвез ответное письмо Штефана I в К-поль, был прот. Петр, наиболее образованный представитель молдав. клира, способный убедить патриарха простить епископов и снять с них, с господаря и со страны анафему. Однако патриарх, высоко оценив воспитание и ученость прот. Петра, назначил его Молдавским экзархом, поручив ему вести все дела М. м., кроме совершения рукоположения и хиротонии. Прот. Петр должен был отбирать кандидатов и направлять их к архиереям соседних стран, а последние могли рукополагать исключительно тех, кто были рекомендованы прот. Петром. Это виделось как временное решение вопроса, окончательное же устроение могло произойти только после изгнания «лжеепископов», когда патриарх поставит митрополита, учитывая волю господаря и имея благословение Синода. Следует отметить, что в данном контексте патриарх не говорил о возвращении на кафедру митр. Иеремии.

В сент. 1395 г. решением Синода в Валахию и Молдавию был отправлен митр. Митилинский Иеремия, к-рый «не имел права ничего делать произвольно», однако в нек-рых вопросах «касательно того народа» он мог действовать согласно обстоятельствам (FHDR. 1982. Vol. 4. P. 251–252). Исследователи усматривают в этом нек-рое смягчение позиции патриарха, хотя следует заметить, что отлучение от Церкви всего народа в отличие от отлучения отдельных лиц не могло быть долгосрочным. Результаты данной миссии неизвестны; видимо, ситуация не изменилась, поскольку в янв. 1397 г. в Мавро-Валахию и Галицию с полномочиями экзарха был направлен митр. Вифлеемский Михаил, у которого не было права решать вопросы, касавшиеся церковной иерархии (Ibid. P. 253–255). В послании митр. Киевскому, написанном в тот же период, К-польский патриарх выражал свою озабоченность сложившейся в Мавро-Валахии ситуацией и признавал невозможным ее решение даже путем назначения экзархов, пока жив законный митр. Иеремия (Ibid. P. 256–257). Очевидно, патриарх столкнулся с принципиальной позицией господаря — не принимать никакого другого иерарха, кроме местного. Возможно также, что митр. Иеремия, назначенный управлять делами Велико-Тырновской митрополии, не был согласен отказываться от статуса митрополита Мавро-Влахийского.

Следующий К-польский патриарх — *Матфей I* — в письме митрополиту Унгро-Влахийскому (май 1401) отметил, что находит неправомерной его позицию в отношении свящ. Исидора из Русо-Валахии, которого митрополит по причине «непослушания русовлахов и отлучения, провозглашенного над ними всеми из-за непринятия Иеремии, их митрополита» считал низложенным. Патриарх указал, что Синод рассмотрел это дело об отлучении и признал ответственным за создавшуюся ситуацию только высшее священноначалие: епископы были отстранены от должности и служения до тех пор, пока Синод не вынесет по их делу решение; народ же и священники были прощены. Более того, патриарх писал, что, даже если свящ. Исидор был рукоположен находившимся в то время под обвинением, но не лишенным сана еп. Иосифом, его рукоположение считается действительным (Ibid. P. 266–267).

Синодальное решение по делу еп. Иосифа (в последних документах еп. Мелетий уже не упом.– очевидно, он скончался) отражено в акте от 26 июля 1401 г. Документ важен для истории М. м., т. к. помимо собственно решения в нем описаны предыстория и последующее развитие конфликта. Так, становится известно, что молдав. господарь Александру I Добрый направил в К-поль посольство, состоявшее из видных сановников и иеромонахов, с прошением к патриарху и Синоду простить еп. Иосифа, низложенного по синодальному решению патриархом Антонием IV. В документе впервые представлен и мотив низложения, к-рый в актах патриарха Антония IV за многочисленными нелестными эпитетами (воры, предатели, лжецы и т. д.) не угадывался. Согласно документу, еп. Иосиф был низложен, потому что он был серб. епископом и «оказался во главе той Церкви» (Молдавской митрополии), а перемещенный в Молдо-Валахию Иеремия, «отправившись в те места, вернулся обратно, найдя там в качестве епископа упомянутого Иосифа, за что отлучил весь народ, а Иосифа отлучил и провозгласил приостановленным в служении» (Ibid. P. 268–272). Послы указывали на легитимность хиротонии еп. Иосифа, к-рый «не пришел из другого места, но, будучи местным и в родстве с семейством господарей, был послан всеми к митрополиту Галича, имевшему право от Синода рукополагать епископов из областей Малой Руси, среди которых был и Аспрокастрон». Для рассмотрения дела на месте Синод делегировал в Молдавское княжество комиссию во главе с иером. Григорием, духовником патриарха (некоторые исследователи идентифицируют его как *Григория Цамблака;* впосл. митрополит Киевский), имевшую право в случае подтверждения сведений послов восстановить еп. Иосифа в служении и во всех правах, «как законного митрополита» (Ibid. P. 275). Если же по возвращении из Велико-Тырново митр. Иеремия выразит несогласие с ситуацией и «не успокоится, и будет добиваться суда», Синод обязывался вновь рассмотреть дело и принять решение, «согласующееся с канонами для обеих сторон». Однако до тех пор, по мнению патриарха, было бы несправедливым, чтобы «один пользовался

своим рангом и епископским достоинством, а другой чтобы был приостановлен в служении, ничего не нарушив» (Ibid. P. 270–273). В письме господарю Александру I Доброму повторяются все сведения, приведенные в синодальном решении, однако есть и новые. В частности, упоминается, что ранее, чем митр. Иеремия, в Молдавское княжество прибыл Феодосий (не уточняется, в каком качестве — митрополита Мавро-Валахии или патриаршего экзарха), к-рый, «найдя там» еп. Иосифа, сразу же вернулся, а затем возгласил отлучение (Ibid. P. 272–277).

Документы К-польской Патриархии, содержащие много сведений о церковном конфликте, оставляют без ответа ряд вопросов. Так, если в действительности мотивом конфликта стал тот факт, что молдав. архиереи были рукоположены Сербским патриархом (σερβοεπισκοπος), юрисдикция к-рого не распространялась на эти земли, было ли какое-то основание для такого обвинения — напр., в существовании связей с Сербской Церковью,— как предполагает Р. Теодореску. Исследователи отмечали заинтересованность свт. Киприана во включении в состав Киевской митрополии епархий не только М. Руси, но и Молдавского княжества (учитывая то, что молдавские архиереи были поставлены Галицким митрополитом). На фоне слабой осведомленности о состоянии дел в Молдавском княжестве со стороны К-польского патриарха вмешательство в указанные события именно Киевского митрополита вполне допустимо. Однако его взаимоотношения с К-полем были довольно сложными, в результате чего патриарх решил подчинить новую митрополию непосредственно своей юрисдикции (точно так же, как не спешил перевести галицкие епархии в ведение свт. Киприана, несмотря на сложную ситуацию в связи с неканоничным поставлением в Галиции в 1391 кор. Владиславом митр. Иоанна Луцкого). Проблема усложнялась помимо прочего еще и вмешательством светских властей (визант. императора, польского и венгерского королей, молдав. господаря), а также состоянием Византийской империи, находившейся под угрозой османского завоевания, в связи с чем и императорская и церковная власть первостепенной задачей считали поиск союзников в отражении османской угрозы.

Тем не менее К-польская Патриархия довольно последовательно проводила политику создания церковной орг-ции на молдавских, валашских и русских землях и, видимо, усмотрела нарушение своих интересов в Молдавском княжестве. Не прибегнув к икономии, посредством которой были разрешены ситуации с признанием митрополитов, избранных местными властями (митр. Московского и всея Руси свт. *Алексия* и митр. Унгро-Влахийского свт. Иакинфа), но с условием дальнейшего поставления митрополитов К-польским патриархом, патриарх Матфей воспротивился возможности расширения юрисдикции митр. Киприана за счет Молдавского княжества и поспешил назначить там своего митрополита (*Cotovanu.* 2003. P. 553–554; *Eadem.* 2004. P. 40–48).

Решение К-польской Патриархии (26 июля 1401) не имело завершенного и окончательного характера и не являлось безупречным с канонической т. зр., поскольку так и не удалось разрешить проблему, связанную с титулярным митр. Мавро-Влахийским Иеремией. Возможно, поэтому в актах патриаршей канцелярии появилось новое название митрополии — Молдо-Влахийская, предстоятелем к-рой и был признан Иосиф, что несколько смягчало принятое К-польским патриархом не вполне каноничное решение. Тем не менее именно с этого времени Церковь Молдавского княжества была включена в поле канонической легитимности и конфликт с К-польской Патриархией был разрешен. Не вполне каноничный способ решения вопроса (напр., ходатайства митр. Иеремии о признании его законным митрополитом Молдо-Влахийским поступали в К-поль и в 1407–1408) не возымел негативных последствий для Молдо-Влахийской митрополии, однако стал одним из пунктов обвинения (хотя и не самым главным) при временном низложении патриарха Матфея в 1402 г. (FHDR. 1982. Vol. 4. P. 325–327).

Оформление М. м. в кон. XIV — сер. XV в. Точная дата завершения архипастырской деятельности митр. Иосифа неизвестна. Одним из важнейших событий в ранней истории М. м., связанных с его именем, стало осуществленное по его инициативе перенесение мощей св. Иоанна Нового в Сучаву в 1415 г. (*Cazacu.* 2001). Судя по тому, что в 1415 г. в М. м. был определен новый митрополит, Иосиф умер на рубеже 1415 и 1416 гг. Возможно, какое-то время он находился на покое: в грамоте от 6 июня 1446 г. упоминается «келья владыки Иосифа» в скиту Боиштя *Нямецкого в честь Вознесения Господня монастыря* (DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 378–379).

В местной летописной и историко-церковной традиции период от начала церковной организации Молдавского княжества до сер. XV в. полностью купирован. Первым со-



Церковь Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Кэприана. 2-я пол. XV в.

бытием в источниках церковной истории зафиксировано поставление на кафедру митр. Феоктиста I в 1-й пол. 50-х гг. XV в. По мнению историка А. Фалангаса, это «упущение» в летописях вполне преднамеренно: пропущен начальный период, содержащий «неудобные» моменты (время отлучения, затем после правления митр. Иосифа и до митр. Феоктиста I — период, когда Молдавскими митрополитами становились греки, поставленные непосредственно К-полем).

В летописи XVIII в. дьяка Аксинте Урикарьюла сохранился комментарий к документу от 2 июля 1398 г., известному по неполному позднему переводу и по частичному цитированию в акте митр. Молдавского свт. Досифея (Барилэ) о том, что господарь Штефан I наделил Побратский монастырь 2 селами и это было подтверждено всеми братьями господаря и «владыкой Иосифом» (DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 8–9). Грамотой от 7 янв. 1403 г. господарь Александру I Добрый в память о своих

предках пожаловал М. м. 2 села близ Сучавы (Ibid. P. 17–18), ставшей местом постоянного пребывания митрополита после 1388 г., когда столица Молдавского княжества была перенесена из Сирета в Сучаву. Господарь Петру I рядом с господарской резиденцией построил митрополичью ц. во имя вмч. Георгия, известную под названием Мирэуци. В грамоте от 7 янв. 1407 г. митр. Иосиф перевел в ведение свящ. Доментиана Нямецкий и Бистрицкий мон-ри вместе со всем их имуществом и владениями (Ibid. P. 29–30). В немецком переводе позднего документа (26 марта 1624) говорится о подтверждении пожалования господарем Александру I Добрым Сучавской митрополии земель под Яссами, названных «Поляна Владыки», которое было сделано в память о встрече на этом месте мощей св. Иоанна Нового (Ibid. P. 22). В акте от 16 сент. 1408 г. Александру I Добрый также жаловал села ц. вмц. Параскевы в г. Романе, где была похоронена его мать Анастасия, в память о своих предках и во здравие супруги Анны (Ibid. P. 33); также упоминается, что грамота была составлена при митр. Иосифе. То, что это упоминание не встречается в др. подобных документах, связанных с актами церковных дарений господаря, возможно, имело нек-рые основания. Оно было увязано с особым положением митрополита по отношению к усопшей Анастасии, согласно гипотезе о том, что родство митр. Иосифа с правящей династией, указанное в патриарших актах 1401 г., возможно, было не прямым, а опосредованным, через Анастасию (*Pilat*. 2008. P. 274), которую, опираясь на довольно весомые основания, идентифицировали как дочь Кориата, кн. Новогрудского и Волковысского из династии Гедиминовичей (*Gorovei*. Întemeirea Moldovei. 2014. P. 143–144). Ее брак с Романом I, отцом Александру I Доброго, дал возможность расширить Молдавское княжество в юго-вост. направлении и включить в его состав Аспрокастрон, где Иосиф был хиротонисан митрополитом Галицким.

После кончины митр. Иосифа митрополиты назначались из числа греч. архиереев, к-рых имп. указом перемещали с кафедр К-польского Патриархата. Согласно «Истории Флорентийского Собора» Сильвестра Сиропула, не названный по имени Молдавский митрополит прибыл в К-поль, но патриарх *Евфимий III (II)* отказался его принять, запретив ему даже въезд в столицу. Только после его смерти (29 марта 1416) имп. Мануил II Палеолог навязал Синоду поставление митрополита Полянинского (предположительно г. Диорани на севере Греции) на Молдо-Влахийскую кафедру (*Сильвестр Сиропул*. 2010. С. 22–23, 25).

В греч. надписи на плащанице, которую в 1884 г. описал еп. Романский *Мелхиседек (Стефанеску)*, под 1428 г. упоминается Макарий, митр. Молдо-Влахийский и Параталассы (морского побережья) (*Melchisedec (Ştefănescu)*. Viaţa. 1884; 2010². P. 56–57). Неизвестно, одно это лицо с митрополитом Полянинским или нет. Греч. митр. Молдо-Влахийский Григорий упоминается в 2 патриарших актах — от 10 и 11 марта 1436 г. Он прибыл в Рим, чтобы присоединиться к унии с католической Церковью, и был назначен папой на должность католич. архиепископа Молдавского княжества. Непосредственно в связи с Ферраро-Флорентийским Собором упомянут ученик К-польского патриарха *Иосифа II* митр. Молдо-Влахийский Дамиан, поставленный в 1437 г. Его избрание было обусловлено мерами, принятыми К-польской Патриархией для того, чтобы обеспечить себе максимально возможное число делегатов: были произведены дополнительные поставления и перемещения архиереев. Одновременно митр. Дамиан был назначен местоблюстителем престола Севастийской митрополии, занимавшей 11-е место в к-польском списке митрополий (на этом же месте, если не считать подпись визант. императора, стояла и подпись митр. Дамиана под актом унии). В «Истории Флорентийского Собора» Сиропула митр. Дамиан упомянут 6 раз, в т. ч. и как противник Filioque в дискутах о схождении Св. Духа (*Сильвестр Сиропул*. 2010. С. 62, 74, 186, 222, 236, 253). Сведений о том, вернулся ли митр. Дамиан после Собора в княжество или остался в К-поле, нет. В любом случае он оставался митрополитом Молдо-Влахийским до 1447 г., когда 15 нояб. имп. *Иоанн VIII Палеолог* переместил с Агатопольской кафедры на Молдо-Влахийскую митр. Иоакима. Сохранилось окружное послание митрополита, написанное на греческом языке и призывавшее всех христиан принимать беженцев из К-поля после его падения (29 мая 1453). Также ему принадлежит канон на Успение Пресв. Богородицы (*Păcurariu*. 1992. Vol. 1. P. 345).

О том, как греч. митрополиты руководили церковной жизнью М. м., практически ничего не известно. Исследователи предполагают, что они довольно мало времени проводили в Молдавском княжестве, оставаясь в основном в К-поле, особенно в период, когда шли дебаты об унии. Управление М. м. осуществляли протоиереи, к-рые имели полномочия, аналогичные полномочиям прот. Петра в кон. XIV в. Внутренние документы



Нямецкий мон-рь

свидетельствуют об их высоком социальном положении (это были выходцы из среды боярства), а также о значительных пожалованиях им со стороны господарской власти. Так, прот. Драгий, по имени к-рого назван г. Дорохой, был сватом одного из самых влиятельных бояр времени правления Александру I Доброго — Михаила из Дорохоя. Сын прот. Юги Михаил (Миху) начал карьеру писарем в господарской канцелярии и к сер. XV в. был известен как самый влиятельный молдав. боярин, занявший высшую сановную должность в государстве — великого логофета. В составе молдав. делегации на Ферраро-Флорентийском Соборе вместе с митр. Дамианом присутствовал и прот. Константин, также подписавший акт о принятии унии (*Сильвестр Сиропул*. 2010. С. 62). В результате слабо проявлявшегося на местах авторитета митрополитов в данный период значительно возросла роль мон-рей, поддерживаемых гос-

подарской властью. Помимо обширных владений и господарских пожалований крупнейшие мон-ри этого времени (Бистрица, Нямецкий, Молдовица, Пробота) были наделены юрисдикционными полномочиями по управлению клиром, что зафиксировано в грамотах (DRH. A. Moldova. 1976. Vol. 2. P. 7–8).

Возникновение епископий. Опорными в определении даты основания Романской епископии (в документах названа также митрополией) являются 2 грамоты: о дарении Александру I сел ц. вмц. Параскевы в Романе (буд. епархиальной церкви) от 16 сент. 1408 г., в которой епископия не упомянута, и грамота от 30 сент. 1445 г., в к-рой бенефициарием пожертвования господаря Штефана II является «митрополит, кир Каллист Романский». Считается, что Романская епископия была основана в рамках данного периода: по мнению некоторых исследователей — при Александру I Добром (т. е. до нач. 1432), по мнению других — после его смерти, во время разделения страны между его сыновьями Ильяшем и Штефаном II на Верхнюю (на севере) и Нижнюю (на юге). В таком случае инициатором образования епископии можно считать владетеля Нижней страны — Штефана II.

Наряду с летописной традицией, связывающей основание Рэдэуцкой епископии при Александру I Добром (или существование при нем), в нем. переводе сохранился документ от 6 июля 1413 г., в к-ром говорится о Рэдэуцкой епископии свт. Николая. Однако в недавно открытом и опубликованном слав. оригинале этой грамоты упоминается «монастырь св. Николая в Рэдэуци», а не епископия (*Constantinov.* 2009. P. 147–148). Т. о., наиболее раннее упоминание Рэдэуцкой епископии относится к 25 апр. 1472 г.: в документе среди подтверждающих его подписей находится и автограф еп. Рэдэуцкого Иоанникия (DRH. A. Moldova. 1976. Vol. 2. P. 272–274). Тем не менее расположение в сев. части страны (Рэдэуци находится недалеко от Сирета, столицы княжества при господаре Лацко и в начальный период правления Петру I) и размеры (в ее юрисдикцию входило ок. 50 сел — много для монастырского владения и мало для епархии) Рэдэуцкой епископии позволяют говорить о том, что она была основана в ранний период истории Молдавского княжества, возможно, стала 1-й правосл. епархией на территории новообразованного княжества, а 1-м архиереем, занявшим ее, был упомянутый в 1395 г. вместе с митр. Иосифом еп. Мелетий. Возможно, обвинения еп. Мелетия со стороны К-поля в «сербо-епископстве» послужили причиной того, что после его смерти новый епископ Рэдэуцкий не был поставлен. Когда именно завершилось вдовство Рэдэуцкой епархии, неизвестно, и только в 1472 г. упоминается еп. Иоанникий.



Церковь вмч. Георгия в Хырлэу. 1492 г.

Документальные свидетельства юрисдикционной составляющей М. м. сохранились со времен господаря св. Стефана III Великого. При вакансии на Молдавский престол 1-м на должность митрополита выдвигался, как правило, епископ Романский, чаще всего рукополагавшийся из игуменов Нямецкого монастыря. За ним рассматривали кандидатуру епископа Рэдэуцкого.



«Страшный Суд». Роспись внешней стены ц. вмч. Георгия в мон-ре Воронец. 1547 г.

Вопрос юрисдикционной принадлежности первых Молдавских митрополитов. Значительные дискуссии в историографии связаны с изгнанием митр. Иоакима и поставлением митр. Феоктиста I; уже в XVIII в. вопрос был основательно запутанным. Судя по окружному посланию митр. Иоакима от 29 мая 1453 г., митрополит по крайней мере еще нек-рое время после падения К-поля находился на престоле М. м. В 2 письмах кардинала Збигнева Олешницкого — папе Римскому и консистории кардиналов (Сандомир, 16 апр. 1454) — говорится об изгнании митр. Иоакима (он бежал сначала в Польшу, затем в Рим); в качестве причины названа его приверженность унии. Внутренние источники об изгнании умалчивают, отмечено лишь поставление митр. Феоктиста I. Во Второй Путнянской летописи говорится о том, что при господаре Александру II (Алексэндреле) был «благословлен преосвященный кир Феоктист на митрополию патриархом Никодимом Сербской земли при благочестивом деспоте Георгии [Бранковиче]» (Cronicile slavo-române. 1959. P. 56, 61). Первая Путнянская летопись дает те же сведения, однако ошибочно вводит это событие в контекст Ферраро-Флорентийского Собора — Александру II вступил на трон в кон. 1448 г., спустя почти 10 лет после окончания Собора (Ibid. P. 44, 48–49). Сообразуясь с данными др. источников, можно предположить, что поставление Феоктиста I произошло во время 2-го правления Александру II (февр. 1452 — авг. 1454).

В XVIII в. появилась т. н. охридская легенда о происхождении М. м., призванная объяснить положение митрополии в отношении к К-полю и др. вопросы, связанные, в частности, с использованием в богослужении церковнославянского языка. Эта версия наиболее полно отражена в соч. «Описание Молдавии» Дмитрия Кантемира. Сведения летописей в ней хронологически переставлены. Так, события, связанные с митрополитами Иоакимом и Феоктистом I, отнесены ко времени Александру I Доброго и включены в контекст Ферраро-Флорентийского Собора, несмотря на хронологическое несоответствие (Александру I правил до Собора). Согласно

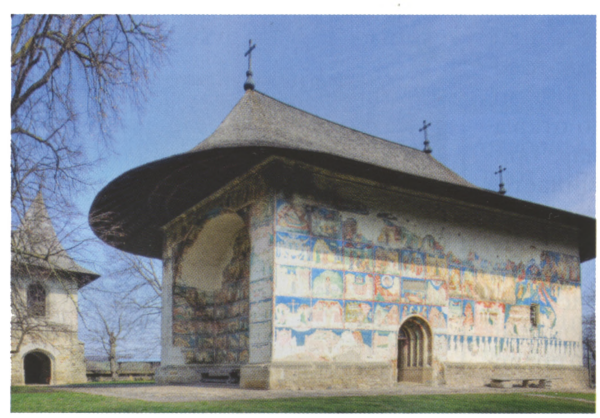
легенде, молдав. делегация прибыла в К-поль со своим кандидатом на поставление в митрополиты (Феоктистом I), но оказалось, что император и иерархи находятся на Соборе. Господарь велел делегации идти в Охрид и получить поставление там от «Охридского патриарха Никодима», поэтому первоначально Церковь Молдавского княжества находилась в канонической зависимости от «Охридской Патриархии», а ее возвращение в юрисдикцию К-поля произошло, согласно разным версиям этой легенды, ок. XVII в. Кантемир добавляет, что до митр. Феоктиста I Молдавские митрополиты поставлялись К-польскими патриархами. Молдавский митрополит, участвовавший в Соборе, уступил обещаниям папы пожаловать ему 7-е место в иерархии К-польской Церкви, и подписал акты Собора, несмотря на сопротивление остальных представителей молдав. делегации, после чего побоялся вернуться в М. м. В это время митр. Эфесский свт. *Марк Евгеник* (1394 (?) — 1445 (?)) послал в Молдавское княжество на поставление в митрополиты своего архидиак. Феоктиста, болгарина по происхождению, который и ввел в М. м. слав. письмо. В совр. историографии все компоненты данной легенды отвергнуты ввиду явных хронологических несоответствий либо из-за отсутствия подтверждения в документах. Так, совершенно ничего не известно об Охридском патриархе Никодиме в 1-й пол. XV в., однако известен Печский патриарх *Никодим* (1445–1453), что согласуется с версией Путнянских летописей. Правда, нек-рые исследователи склонны учитывать возможность болг. происхождения митр. Феоктиста I и его связь с митр. Эфесским свт. Марком, однако без участия последнего в его поставлении, поскольку в 1445 г. свт. Марк скончался (*Mureşan*. 2004. P. 339, 342).

Итак, основываясь на летописной традиции, можно заключить, что поставление митр. Феоктиста I произошло в 1453 г. (согласно летописям, он управлял Церковью 25 лет). В т. н. Сербско-молдавской летописи, в к-рой отсутствует упоминание о митрополитах греч. происхождения, предстоятельство митр. Иосифа описано до 1453 г., «и потом в дни Алексэндрела, сына Илиаша воеводы, благословися преосвященный митрополит кир Феоктист старый от архиепископа Сербского кира



Церковь в честь Воздвижения Креста Господня в с. Воловэц. 1500–1502 гг.

Никодима» (Cronicile slavo-române. 1959. P. 191, 193). Учитывая то, что с 1450 г., когда патриарх К-польский *Григорий III Мамма* переехал в Рим, и до 6 янв. 1454 г., когда К-польским патриархом стал *Геннадий II Схоларий*, в К-поле не было патриарха, а также обстоятельства осады и падения К-поля, обращение к др. церковной иерархии, а именно к Сербскому патриарху, выглядит вполне естественным, тем более что до 1454 г. серб. деспот Георгий Бранкович находился в состоянии вынужденного союзничества с османами, и, следов., путешествие в серб. земли в этот период было относительно безопасным. Все эти обстоятельства, однако, не снимают вопроса о каноничности поставления митр. Феоктиста I. М. м. не входила в юрисдикцию Сербской



Церковь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Арборе. Ок. 1502 г.

Церкви, и, кроме того, в Молдавском княжестве был канонически поставленный митр. Иоанникий.

Согласно одной из гипотез (Д. Й. Мурешан), пытавшейся объяснить вопрос каноничности поставления митр. Феоктиста I, изгнание митр. Иоанникия было связано с его униат. позицией, а замещение его митр. Феоктистом I было следствием сотрудничества антиуниат. сил: Сербская Церковь не принимала участия в Соборе, а разрешение на поставление митр. Феоктиста I было получено ею от К-польской Церкви, от буд. патриарха Геннадия II Схолария. Эта гипотеза принимает во внимание сведения Кантемира о том, что митр. Феоктист I был связан с митр. Эфесским свт. Марком, одним из лидеров антиуниат. движения, что безусловно решает вопрос о каноничности его поставления Сербским патриархом (*Mureşan*. 2004. P. 347–352). Т. о., в вопросе поставления нового Молдавского митрополита практически исключен внутренний фактор (хотя в Молдавском княжестве митр. Феоктист I вполне мог опереться на антиуниат. поддержку в лице представителей правосл. клира, монашества и оппозиционных по отношению к Александру II бояр) и его избрание является в основном результатом инициативы внешних антиуниат. кругов — Сербии и К-поля. Данная гипотеза, однако, не совсем убедительна с т. зр. хронологии событий. Возможность согласования поставления митр. Феоктиста I Сербским патриархом во 2-й пол. 1453 г. не вполне сочетается со временем прибытия митр. Феоктиста I в Молдавское княжество уже в качестве митрополита и со временем изгнания митр. Иоанникия (вероятно, в авг. 1454, учитывая политический контекст борьбы за молдавский престол между Александру II и Петру III Ароном). Если же предположить, что его поставление состоялось в 1454 г., не менее сложно объяснить, почему он не был поставлен непосредственно К-польским патриархом, положение к-рого в том году стало более стабильным, а положение Сербии с началом войны османов против Георгия Бранковича, наоборот, осложнилось.

Согласно другой гипотезе (Л. Пилат), поставление митр. Феоктиста I было внутренней инициативой Молдавского княжества. После исчезновения митр. Романского Каллиста в 1451 г. его кафедра оставалась вдовствующей. В этом контексте отправление Феоктиста I для поставления в митрополиты к Сербскому патриарху представляется как инициатива по восполнению иерархии М. м., в к-рой оставался всего один архиерей — митр. Молдо-Влахийский и Сучавский Иоанникий. Т. о. решался и вопрос каноничности, т. к., согласно данной гипотезе, Феоктист I был хиротонисан по просьбе самого митр. Иоанникия, в юрисдикции к-рого находилась Романская епархия. Соответственно обращение к Сербскому патриарху произошло в то время, когда подобное ходатайство к К-польскому патриарху было невозможным ввиду его отсутствия. После падения К-поля и возобновления Патриаршества в нач. 1454 г. молдав. элита и даже господарь решили порвать связи с К-польской Патриархией, рассматривая ее как институт Османской империи и не желая быть включенными в тур. адм. систему. Митр. Иоанникий остался единственным связующим с К-полем звеном, и это стало причиной его смещения. На место Молдавского митрополита решением господаря был переведен Романский архиерей Феоктист I. Подобное перемещение архиереев стало началом практики, неоднократно воспроизводимой впоследствии, когда Романский архиерей перемещался на Сучавский престол в связи с вдовством последнего (*Pilat.* 2008. P. 348–356). Со смещением митр. Иоанникия связи между Молдавским княжеством и К-польской Патриархией были прерваны, их восстановление относится к XVI в. (времени 2-го княжения Петру IV Рареша (1541–1546)) и связано с изменением статуса княжества в системе Османской империи (*Gorovei, Székely.* 2005).

М. м. в эпоху фактического самоуправления (посл. треть XV — сер. XVI в.). С сохранением юрисдикции К-польской Патриархии, согласно 1-й гипотезе, или с полным выходом из нее, согласно 2-й, положение М. м. в сер. XV в. существенно изменилось. После митр. Феоктиста I все предстоятели М. м. избирались на местном церковном Соборе при существенном влиянии господаря, утверждавшего нового митрополита, чаще всего путем перемещения Романского архиерея на Сучавский престол. Также самостоятельно в М. м. хиротонисали новых архиереев. По необходимости для выполнения условия о числе присутствующих при хиротонии архиереев, приглашали епископов из соседних стран. Даже если принять 1-ю версию, согласно к-рой юрисдикция К-поля в М. м. де-юре сохранялась, она имела в большей степени формальный характер. К-польский патриарх и Синод больше не поставляли для М. м. архиереев греч. происхождения, выбор господарем и Молдавским Собором кандидата на пост предстоятеля М. м. не вызывал к.-л. возражений со стороны К-поля. Подобная схема отношений существовала и позже, когда признание юрисдикции К-поля в М. м. не вызывает сомнений. В совр. историографии принято говорить об утверждении с данного времени фактической автокефалии М. м. (*Melchisedec (Ştefănescu).* Chronica. 1874. Vol. 1. P. 99; *Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 354–356; *Maleon.* 2007. P. 113; *Pilat.* 2012. P. 141–165); некоторые исследователи называют этот принцип отношений широкой автономией (*Mureşan.* Patriarhia de Constantinopol. 2008. P. 121–130).



Церковь вмч. Димитрия в Сучаве. 1534–1535 гг.

В молдав. источниках митр. Феоктист I впервые упомянут 7 июня 1455 г. как глава Господарского совета. Также известен подписанный им акт, согласно к-рому молдав. господарь Петру III Арон (1451–1457, с перерывами) и все бояре страны соглашались на уплату дани султану (т. н. Акт о покупке мира). Согласно летописной традиции (Первая и Вторая Путнянские летописи), митрополит во главе бояр, клира и народа вышел навстречу св. Стефану III Великому после его победы над Петру Ароном и «помазал его на господство» — это стало первым упоминанием в источниках о помазании господаря митрополитом (Cronicile slavo-române. 1959. P. 44, 49, 56, 61).

В период правления св. Стефана III митр. Феоктист I пользовался особым почетом и играл значительную роль в гос. управлении, он чаще других иерархов М. м. упоминается в актах. Известны более 30 княжеских грамот (причем не только тех, что имели отношение к Церкви), которые были подтверждены митрополитом как главой Господарского совета. 12 марта 1458 г. св. Стефан III утвердил во владении М. м. 7 сел, мельницы, виноградники, пасеки и др. (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 352). В летописной записи от 20 авг. 1470 г. в Первой и Второй Путнянских летописях говорится об освящении митр. Феоктистом I ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (впоследствии усыпальница св. Стефана III) монастыря Путна 3 сент. того же года, при настоятеле мон-ря архим. Иоасафе. В летописях указывалось, что ему сослужили Романский еп. Тарасий, игумены всех монастырей и священники (в 1-м документе указано, что священников было 64, во Второй Путнянской летописи — что всех сослужащих 64 чел.) (Cronicile slavo-române. 1959. P. 45, 50, 57, 62). В Бистрицкой летописи описано, как после победы над турками в Васлуйском сражении (10 янв. 1475) св. Стефана III с войском «как победоносца» встретили перед Сучавой митрополит с Евангелием в руках и иереи, к-рые кричали: «Да живет царь!» (Ibid. P. 9, 18).

Последние исследования подтверждают высказанное в более ранней историографии предположение о том, что с именем митр. Феоктиста I связано начало летописания в Молдове. По мнению ученых, первым был составлен летописный свод митрополичьей редакции (утрачен, как и весь архив М. м., вывезенный в XVII в. митр. Молдавским свт. Досифеем). Однако следы этого свода есть в Бистрицкой и обеих Путнянских летописях, имеющих общий протограф (*Mureşan.* Teoctist I. 2008). Также инициативой митрополита считается введение в Молдавском княжестве в качестве образца церковного права *«Алфавитной синтагмы»*

иером. Матфея Властаря (наиболее ранняя из 6 известных рукописей, содержащих перевод на слав. язык, датирована 1464 г.). Этот документ сыграл значительную роль в канонической организации Молдавской Церкви и в ее отношениях с господарской властью, к-рые были выстроены по аналогии отношений Византии с К-польской Церковью. Митр. Феоктист I скончался 18 нояб. 1478 г. и был похоронен в притворе Успенской ц. мон-ря Путна. Дата сохранилась на его могильной плите, заказанной самим господарем. По мнению некоторых историков, особое влияние митрополита в правление св. Стефана III и Петру III Арона, как и захоронение его в господарской церкви-усыпальнице, могут свидетельствовать о его родственной связи с правящей династией.

Следующим митрополитом Молдавским стал Георгий I, очевидно, до этого являвшийся Романским епископом (в 1473 еп. Тарасий упом. в документах в последний раз). Его влияние на господаря было менее значимым, его имя гораздо реже отмечается в документах, и только в тех, к-рые имеют отношение к Церкви. В период его предстоятельства господарь больше вмешивался в дела Церкви. При нем св. Стефан III вывел владения мон-ря Путна из непосредственной юрисдикции М. м., в 1490 г. он определил границы Рэдэуцкой епископии. Митр. Георгий I упоминается в грамоте от 17 нояб. 1502 г. (о мон-ре Путна), в 1503 г. в афонском мон-ре *Зограф* он заказал ученику митр. Феоктиста I мон. Висариону переписать славянскую рукопись «Толкования на книгу Иова» (Bucur. Acad. Româna. slav. 96; *Pelin.* 2007. P. 294), в 1504 г. он отпел св. Стефана III и помазал на царство его сына Богдана III. В конце жизни митр. Георгий I удалился в Нямецкий мон-рь, принял схиму с именем Давид; скончался 1 апр. 1508 г. К этому времени юрисдикция М. м. распространялась на уезды Верхней страны: Сучавский, Нямецкий, Дорохойский, Хырлэуский, Кырлигатурский, Ясский, Хотинский, Сорокский, Орхейский и Лэпушненский. Уезды Нижней страны (Тигечский, Тигинский и Килийский) в составе Романской епископии также входили в М. м. (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 354).

О Молдавском митр. Феоктисте II известно в основном из летописи его



Митр. Феоктист II. Роспись митрополичьего собора во имя вмч. Георгия в Сучаве. 1534 г.

ученика, еп. Романского *Макария II* (Cronicile slavo-române. 1959. P. 81, 95, 96). В молодости буд. иерарх принял постриг в Нямецком мон-ре, там же он получил хорошее образование. Благодаря своим духовным качествам был избран настоятелем Нямецкого мон-ря и руководил обителью 17 лет. При нем св. Стефан III воздвиг в обители ц. в честь Вознесения Господня. В 1500–1508 гг. Феоктист стал епископом Романским, в апр. 1508 г. поставлен митрополитом Молдавским. Помазал на царство господарей Штефана IV (1517) и Петру IV Рареша (1527). В 1522 г. было закончено строительство митрополичьего кафедрального собора во имя вмч. Георгия в Сучаве (начато при Богдане III в 1514): на юго-вост. пилястре нартекса храма сохранилось изображение митр. Феоктиста II в черном клобуке, крещатых ризах (полиставрионе) и с архиерейским посохом в правой руке. Летописец еп. Макарий II называл его учителем Молдовы. Сведений о его лит. деятельности мало, сохранились Типикон и Псалтирь 1523 г. (Bucur. Acad. Româna. slav. 101, 505; *Panaitescu.* 1959. P. 128–129, 342–344), переписанные по его указанию и преподнесенные в дар Нямецкому мон-рю. Так же, как и его предшественник, митр. Феоктист II в конце жизни принял схиму с именем Феодор. Скончался 15 янв. 1528 г., похоронен в Нямецком мон-ре. Следующий митр. Молдавский — Каллистрат — упомянут в 2 колофонах в рукописи «Деяния апостолов», написанной мон. Евлогием в Сэлэжанском мон-ре близ Ясс. Также известно, что в 1529 г. Петру IV отправил его с дипломатической миссией в Польшу (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 471).

Митр. Феофан I (1530–1546) до архиерейской хиротонии предположительно подвизался в мон-ре *Воронец* (известно его особое попечение об этой обители, где благодаря его заботам была поновлена живопись притвора и начаты работы по росписи фасадов, что было реализовано позже, при митр. Григории I (Рошке) в 1547), затем был епископом Рэдэуцким (1528–1530). При нем М. м. получила новые владения от господаря и бояр (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 471). Буд. митр. Григорий I (Рошка) ок. 1523 г. стал игуменом мон-ря Пробота. Из его письма монахам Проботы, написанного им уже в сане митрополита, известно, что он убедил Петру IV построить в мон-ре новую церковь, к-рая впосл. стала бы усыпальницей господаря. Изображение игум. Григория сохранилось на фреске справа от входа в притвор.



Митр. Григорий (Рошка) и прп. Даниил Отшельник. Роспись притвора ц. вмч. Георгия мон-ря Воронец. 1547 г.

Известен и др. его ктиторский портрет, уже как архиерея, в росписи фасада (слева от входа в притвор) ц. во имя вмч. Георгия мон-ря Воронец. В 1551 г. митр. Григорий I покинул кафедру (предположительно из-за

конфликта с господарем Ильяшем II Рарешем (1546–1551), который обложил М. м., епископии и мон-ри поборами) и удалился в Воронец († 1570).

М. м. в период усиления османского господства. С сер. XVI в. с усилением османского господства положение в Молдавском княжестве становилось все более нестабильным из-за частой смены господарей. Это отразилось и на положении М. м.: господари, исходя из политических соображений, все чаще вмешивались в процесс избрания и смещения митрополитов. Так, митр. Георгий из мон-ря Бистрица был довольно быстро смещен после восшествия на престол Александру III Лэпушняну (1552–1561, 1563–1568), поскольку вместе с боярами поддерживал другого кандидата на господарский престол. Митр. Григорий II (возможно, до этого игумен Нямецкого мон-ря) был поставлен в кон. 1552 г., в том же году во главе собора из 116 клириков он освятил новооснованный мон-рь Слатина. Сохранился Сборник, переписанный по его указанию иродиак. Иларионом в 1557 г.; в 1562 г. митрополит заплатил за список древнерус. романа «Александрия» (обе рукописи пожертвованы им в Нямецкой мон-рь). В 1561 г. вместе с господарем принимал К-польского патриарха *Иоасафа II Великолепного*. В том же году Александру III был смещен, за 3 года сменилось 2 господаря. Вернувшись к власти в марте 1563 г., Александру III сместил митр. Григория, не простив ему того, что тот помазывал на царство его противников. Митр. Григорий удалился в Нямецкий мон-рь, где умер после 1579 г. Новым митрополитом господарь поставил Феофана II из мон-ря Рышка, ученика еп. Романского Макария II.

В 1572–1574 гг., когда господарский трон занимал Иоан Водэ Лютый (Грозный), Церковь пережила тяжелые испытания. Митр. Феофан II бежал в Трансильванию, Иоан требовал его выдачи. Летописцы Азарий и Григоре Уреке писали о том, что Лютый сжег в Бистрице бывш. митр. Георгия и «наложил руку на его имущество» (Cronicile slavo-române. 1959. P. 137, 147). Господарь совершал беззакония: хулил иконы и др. святыни, заставлял людей работать в праздники, в т. ч. и воскресные дни, женился во время Великого поста и др.; летописцы называли его вторым Копронимом (визант. император-иконоборец *Константин V*). Правление Иоана Лютого закончилось катастрофически: Молдавское княжество было разграблено турками и татарами. При нем митрополитом был поставлен бывш. игумен мон-ря Путна еп. Романский Анастасий. В 1577 г. он оставил престол, умер в Путне после 1587 г. В нач. 1578 г. господарь Петру VI Хромой вернул на митрополичий престол Феофана II, который в правление Янку Сасула (1579–1582) участвовал в неудавшемся заговоре против господаря-лютеранина и был вынужден бежать с еп. Рэдэуцким *Георгием III* (*Мовилэ*, в рус. традиции — Могила). Во время его отсутствия дела М. м. вел еп. Романский Никанор.



Литургическая сцена с митр. Георгием III (Мовилэ). Роспись кафоликона мон-ря Сучевица. Ок. 1596 г.

В 3-й раз митр. Феофан II вернулся на престол в 1582 г., когда власть в княжестве вновь перешла к Петру VI. Он продолжал пользоваться благосклонностью господаря, его имя часто упоминается в грамотах этого периода. В одной из них он назван донатором мон-ря *Галата* близ Ясс, построенного Петру VI. В 1488 г. митр. Феофан II удалился в мон-рь Дохиар на Афоне, к-рый финансово поддерживали молдав. господари, в т. ч. Александру III Лэпушняну. Там митрополит пользовался большим уважением и почитанием и после смерти (1597/98) был похоронен в сев. части 1-го нартекса кафоликона мон-ря. Супруга господаря Иеремии Мовилэ (1595–1600) Елизавета пожаловала необходимые средства для изготовления мраморной надгробной плиты, а несколько позже на стене рядом с могилой был изображен митр. Феофан II в архиерейском облачении (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 476; Παρουσία Ἱερας Μονῆς Δοχειαρίου. 2001. Σ. 120, 304).

В 1588 г. Петру VI возвел на митрополичий престол еп. Рэдэуцкого Георгия III (Мовилэ), принадлежавшего к возвысившемуся при этом господаре боярскому роду. Братья митр. Георгия Иеремия и Симеон Мовилэ впосл. стали господарями и основателями новой династии, а племянник (сын Симеона) — знаменитым митрополитом Киевским свт. *Петром (Могилой)*. Митр. Георгий III был сыном великого логофета Йоана Мовилэ, к-рый принял схиму с именем Иоанникий и подвизался в мон-ре Пробота. Возможно, выбор мон-ря связан с предполагаемым родством династии Мовилэ с Петру IV Рарешем, ктитором Проботы (его дочь Мария, возможно, была матерью митр. Георгия III). К кон. 1577 г. Георгий III был хиротонисан во епископа Рэдэуцкого. Он проявлял особое попечение о монастыре Сучевица: выстроил ц. в честь Крещения Господня, в 1586 г. при помощи братьев возвел большую ц. в честь Воскресения Господня, в 1596 г. был расписан ее интерьер и фасады; эта церковь стала усыпальницей рода Мовилэ. Митр. Георгий III был изображен в литургической сцене на зап. стене нефа. При нем в 1589 г. из Мирэуцкой ц. в новый митрополичий собор во имя вмч. Георгия в Сучаве были перенесены мощи вмч. Иоанна Нового, для их хранения соорудили мраморную раку, где они покоятся и в наст. время. В период архипастырства митр. Георгия III Молдавское княжество посетили многие иерархи Восточных Православных Церквей, к-рые находились под османским господством и искали поддержки в Валахии, Молдавии и на Руси. Так, только в 1588–1589 гг. в княжестве побывали К-польский патриарх *Иеремия II (Транос)*, патриарх Иерусалимский *Софроний V*, бывш. патриарх К-польский *Феолипт II*, патриарх Антиохийский *Иоаким V Дау*. В авг. 1591 г. господарь Петру VI покинул престол, вместе с ним из страны уехали братья Мовилэ, в т. ч. и митр. Георгий III. До смерти

господаря (1594) они находились в тирольском г. Боцен (Больцано), затем — в Польше. Новый господарь Арон Тиран сначала посадил на митрополичий престол Романского еп. Никанора, в 1594 г.— нового Романского еп. Митрофана, а Никанора вернул на Романскую кафедру (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 478–479). Впервые в истории М. м. произошла подобная перестановка, когда архиерей был понижен в статусе. Возможно, данный случай связан с более высоким уровнем образования митр. Митрофана: известно, что господарь направил его в качестве посла к кор. Германии Рудольфу II. Митр. Митрофан оставил престол одновременно со смещением Арона Тирана в 1595 г. Правление господаря Штефана VIII Рэзвана было столь же кратким (неск. месяцев), как и предстоятельство митр. Мардария, переведенного с Рэдэуцкой кафедры.

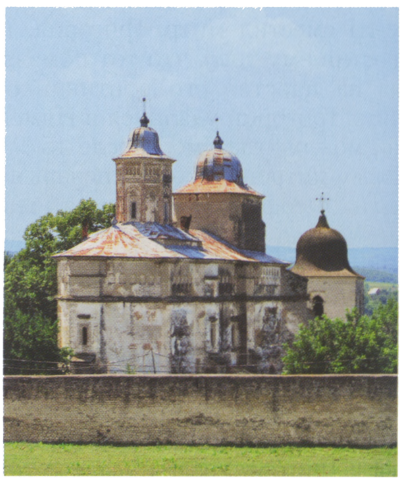
В авг. 1595 г. при поддержке Польши Иеремия Мовилэ занял молдав. престол. Вместе с этим состоялось и возвращение митр. Георгия III (Мовилэ). Митр. Мардарий поселился сначала в мон-ре во имя вмч. Георгия в Дрогобыче, где стал игуменом, затем в афонском мон-ре *Ставроникита*. В период 2-го предстоятельства митр. Георгия III в М. м. произошел ряд значимых для Церкви событий. В 1598 г. была создана суффраганная *Хушская епископия*, в юрисдикцию к-рой вошли уезды Фэлчиу, Тигеч, Лэпушна, Орхей, Сороки. Кафедральным собором стала ц. во имя святых Петра и Павла, построенная св. Стефаном III в г. Хуши. Господарь Иеремия и митр. Георгий III вели с местоблюстителем К-польского Патриаршего престола патриархом Александрийским свт. *Мелетием I (Пигасом)* переговоры о повышении статуса Молдавской Церкви, сохранились письма свт. Мелетия I 1597–1598 гг., адресованные господарю Иеремии и митр. Георгию III, в к-рых обсуждался в т. ч. и этот вопрос. Запросы молдав. стороны точно не известны, однако ответы патриарха позволяют предположить, что речь шла о возведении М. м. в ранг патриархии. Патриарх предложил предоставить М. м. статус архиепископии по примеру *Охридской Архиепископии* и выслал митр. Георгию III патриаршую мантию. Несмотря на то что соборное постановление относительно данного вопроса так и не было принято, митр. Георгий III принял титул архиепископа и в дальнейшем Молдавские предстоятели до митр. *Варлаама (Моцока)* (1632–1653) включительно пользовались двойной титулатурой — архиепископа и митрополита.



Митр. Анастасий (Кримка). Миниатюра из Служебника. 1610 г. (мон-рь Драгомирна)

В мае 1600 г. молдав. престол занял Михай Храбрый. Вместе с Иеремией страну покинули митр. Георгий III и епископы Романский и Рэдэуцкий. На призывы Михая вернуться архиереи ответили отказом. Господарь возвел на кафедру иерарха М. м. митр. Тырновского *Дионисия (Ралли-Палеолога)*. 2 июня был созван Собор, на котором присутствовали 4 греческих и 2 галицких архиерея. Было решено лишить сана бежавших архиереев и поручить митр. Дионисию хиротонисать новых. Еп. Романским стал Филофей, Рэдэуцким — *Анастасий (Кримка)*. На Хушской кафедре остался еп. Иоанн. В сент. Иеремия Мовилэ вернул себе господарский престол, сопровождавшие его архиереи вновь заняли свои кафедры (*Păcurariu.* 1992. Vol. 1. P. 481).

В 1605 г. митр. Георгий III скончался, на его место был перемещен еп. Рэдэуцкий Феодосий (Барбовский), известный своей лит. деятельностью. После него в 1608 г. митрополитом Молдавским стал Анастасий (Кримка), к-рого господарь Иеремия в конце своей жизни простил и в 1606 г. поставил епископом Романским. Возможно, решающую роль сыграла протекция одного из наиболее влиятельных и просвещенных бояр того времени — Луки Строича, вместе с к-рым митр. Анастасий был ктитором мон-ря Драгомирна. Главным достижением митр. Анастасия считается организованный им при мон-ре Драгомирна скрипторий. Известны ок. 30 рукописей, созданных на его средства и по его указанию, среди к-рых есть иллюминированные обширными циклами миниатюр (очевидно, приглашались иконописцы из Сучавы). В рукописях сохранилось ок. 15 портретов митрополита. В историографии за митр. Анастасием закрепилась слававыдающегося миниатюриста и каллиграфа. В 1974 г. историк П. Нэстурел, чье мнение позже поддержали К. Костя и Э. Драгнев, в рецензии на монографию о митр. Анастасии, написанную Г. Попеску-Вылчей, отметил, что вкладные записи в рукописях, связанных с его именем, позволяют утверждать только его ктиторство, но не свидетельствуют о нем как об авторе миниатюр и каллиграфе (*Năsturel.* 1974. P. 464–467). Высокий уровень образования и авторитет митрополита позволили ему выполнять ответственные дипломатические миссии: в 1612 и 1616 гг. он возглавил молдав. посольство, направленное в Польшу для переговоров о заключении мира. Митр. Анастасий основал первые в Молдавском княжестве госпитали: в 1612 г.— при мон-ре Драгомирна, в 1619 г.— в Сучаве. В 1617–1619 гг. он покидал пре-



Церковь вмч. Георгия мон-ря Бырнова. 1626–1629 гг.

стол из-за конфликта с господарем Раду Михней, в эти годы М. м. управлял митр. Феофан III. Митр. Анастасий считается последним значимым покровителем славяноязычной

культуры в Молдавском княжестве. Он скончался 19 янв. 1629 г. в Яссах во время беседы с господарем Мироном Барновским (*Pascal.* 2015. P. 146–147, 152).

М. м. при святителях Варлааме (Моцоке) и Досифее (Барилэ). С деятельностью митр. Молдавского свт. Варлаама (Моцока) (1632–1653) в М. м. начался длительный процесс перехода на румын. язык в письменности и богослужении (подробнее о румын. языке см. разд. «Язык и письменность» в ст. *Молдавское княжество*). Еще будучи игуменом мон-ря Секу (с 1610), он к 1618 г. перевел на румын. язык «Лествицу» прп. Иоанна Лествичника по комментированному изданию еп. Максима (Маргуния) (Венеция, 1590). Его глубокие познания в области церковнославянского и греческого языков и духовные качества стали известными при дворе, и вскоре он стал духовником господаря Мирона Барновского. В 1628 г. участвовал в посольстве в Россию. В Киево-Печерской лавре встречался с архимандритом лавры буд. митр. Киевским свт. Петром (Могилой), что стало залогом дальнейших плодотворных отношений митрополитов. Свт. Петр и митр. Киевский Иов (Борецкий) дали молдав. посольству рекомендательное письмо для царя *Михаила Феодоровича* и патриарха всея Руси *Филарета (Романова)*, в к-ром просили дозволения допустить членов делегации к «мощам святых чудотворных мучеников Господа и списать Жития этих святых» (*Cartojan.* 1980, 1996. P. 178). В Москве в 1629 г. послы преподнесли царю мощи вмч. *Иакова Персянина* (Исторические связи народов СССР и Румынии. 1965. Т. 1. С. 275–277). Патриарх Филарет заказал для послов 2 двусторонние иконы: великомучеников Георгия и Иоанна Нового и Прокопия и Меркурия с житийными клеймами, однако они так и не были высланы в Молдавское княжество, т. к. патриарх Филарет определил их письмо как «недостойное» (*Păcurariu.* 1994. Vol. 2. P. 16). Через нек-рое время по возвращении из посольства, 23 сент. 1632 г., Варлаам был хиротонисан сразу в митрополита Молдавского. С приходом к власти господаря Василе *Лупу* он стал его ближайшим сподвижником. В 1639 г. по настоянию Лупу Синод К-польской Церкви включил его в список из 3 кандидатов на К-польский Патриарший престол. После освящения нового собора в ясском *Трех святителей монастыре* (1639) митр. Варлаам обратился к свт. Петру (Могиле) с просьбой помочь наладить книгопечатание в Молдавском княжестве. Из Киева было привезено необходимое оборудование, к-рое в мон-ре установил посланный из Киева иером. Софроний (Почаский). В 1642 г. типография была укомплектована литерами греч. алфавита, заказанными в *Львовском Успенском братстве*. В 1643 г. была издана «Казания» (от слав. «казание» — наставление; также — «Румынская книга поучений»), в к-рой были собраны проповеди на воскресные дни, двунадесятые праздники и дни памяти великих святых. Часть проповедей представляла собой обработанный перевод из соч. «Сокровище» митр. Навпактского и Артского *Дамаскина Студита* (по 1-му изданию в Венеции в 1561), др. тексты были переведены из разных гомилетических сборников, распространенных в южнорусских и трансильванских землях. Поскольку не все источники «Казании» установлены, сложно определить степень оригинальности их переложения, однако весомый вклад митр. Варлаама в развитие письменного румынского языка очевиден. В 1644 г. в Ясской типографии увидела свет др. книга митр. Варлаама — «Семь таинств церковных», представлявшая собой перевод на румын. язык текста агиорита, греческого ритора *Феофана Елеавурка* (Элеавулкоса) *Нотары* (XVI в.). Паралельно с организацией печатного дела в 1640 г. в Яссах также при помощи свт. Петра (Могилы) и присланных им из Киева людей по образцу Киево-Могилянской коллегии (академии) была основана 1-я молдав. гос. школа — Славяно-греко-латинская академия, известная также как Василианская академия, к-рая разместилась в специально построенном Лупу здании недалеко от мон-ря Трех святителей. Ректором коллегии был назначен иером. Софроний (Почаский), до этого бывший ректором Киево-Могилянской коллегии, в основу образования было положено изучение греческого и латинского языков.

В этот период в Вост. Европе усилилась полемика между Православием и кальвинизмом, в связи с чем в 1642 г. в Яссах был созван Собор, на к-ром киевские и к-польские богословы обсуждали сочинения «Исповедание православной веры» свт. Петра (Могилы) и «Восточное исповедание христианской веры» бывш. патриарха К-польского *Кирилла I (Лукариса)*. С небольшими поправками Собор принял труд свт. Петра и осудил сочинение патриарха Кирилла I как содержащее элементы кальвинистского учения. Однако, несмотря на настойчивость греков, сам Кирилл I осужден Собором не был, поскольку его авторство посчитали недоказанным (*Porcescu.* 1988. P. 574–575).

Во время посольства, отправленного к валашскому господарю *Матею Басарабу* для заключения мира в 1645 г., свт. Варлаам побывал в б-ке известного валашского книжника Удриште Нэстурела, где ознакомился с кальвинист. катехизисом, изданным на румын. языке в 1642 г. в Присаке (близ Алба-Юлии, Трансильвания). Митрополит нашел книгу «полной яда и духовной смерти» (*Cartojan.* 1996. P. 183). Для ответа на этот катехизис был созван Собор клириков Молдавского и Валашского княжеств. О дате и месте проведения Собора сведений нет, известно только, что в 1645 г. от имени Собора свт. Варлаам издал «Ответ на кальвинистский катехизис». После потери власти Василе Лупу в 1653 г. свт. Варлаам в апр. того же года удалился в мон-рь Секу, где скончался в 1657 г. (12 февр. 2007 г. причислен РумПЦ к лику святых с днем поминовения 30 авг. н. с.).

После свт. Варлаама престол М. м. занял еп. Хушский Гедеон, который помазал на царство нового господаря Георге Штефана. В 1656 г. вместе с боярином Григорие Няниулом еп. Гедеон в составе посольства посетил Москву, 7 июля с рус. царем *Алексеем Михайловичем* был заключен договор (не реализован по причине краткого правления Георге Штефана — см.: *Суляк.* 2006. С. 26). В 1659 г. к власти пришел сын Василе Лупу Штефан (Штефэнице). Митр. Гедеон удалился в мон-рь Секу. В этом же мон-ре в свое время подвизался новый митр. Молдавский Савва (до этого занимал Хушскую, Рэдэуцскую и Романскую кафедры; † 5 янв. 1664; похоронен возле алтаря кафоликона Секу). До июля 1671 г. митрополией вновь управлял митр. Гедеон (похоронен в Секу).

В грамоте от 29 июля 1671 г. впервые упомянут следующий митрополит

Молдавский свт. *Досифей* (Дософтей) (Барилэ), который продолжил дело свт. Варлаама по утверждению румын. языка в Молдавской Церкви. Свт. Досифей принял постриг ок. 1648 г. в мон-ре Пробота. Он учился в Славяно-греко-латинской школе в Яссах, затем в школе Львовского Успенского братства (изучил латинский, греческий, церковнославянский и польский языки). Занимал Хушскую (с 1658) и Романскую (с 1660) кафедры. Будучи монахом, перевел «Историю» Геродота, «Хронограф» Матфея Цигаласа, Греческий патерик, соч. «Спасение грешников» греч. мон. *Агапия Ланда*, фрагменты из Жития и чудес прп. Василия Нового. Занимая Романскую кафедру, редактировал перевод ВЗ Николая Спафария, к-рый лег в основу Бухарестского издания Библии в 1688 г.

Свт. Досифей первым в правосл. мире переложил на стихотворный метр Псалтирь и в 1673 г. издал в Уневе на румын. языке «Псалтирь в стихах» (вместе с Акафистом Пресв. Богородице, написанном в ритмической прозе). Усилиями свт. Досифея и при помощи патриарха Московского и всея Руси *Иоакима (Савёлова)* книгопечатание, прерванное после кончины свт. Варлаама, было возобновлено в 1679 г. в Яссах. Первыми здесь были изданы переводы свт. Досифея на румын. язык Божественной литургии (1679, 1683[2]); Толковой Псалтири (1680); Толкового молитвослова, в к-ром после предисловия была опубликована поэма свт. Досифея о молдав. господарях (1683); Паримийника (1683). В 1682–1686 гг. свт. Досифей осуществил 4-томное издание Житий святых, в к-рое включил свои компиляции византийских и славянских источников.

Предстоятельство свт. Досифея совпало с польско-тур. войнами, во время к-рых Молдавское княжество неоднократно становилось театром военных действий. В 1674 г. свт. Досифей вместе с господарем Штефаном Петричейку, поддержавшим поляков, был вынужден искать убежища в Польше. Новый господарь Думитрашку Кантакузино выдвинул на митрополичий престол еп. Романского Феодосия, но в 1675 г., при господаре Антоние Русете, свт. Досифей вновь занял кафедру. Грамотой от 29 марта 1677 г. Антоние Русет окончательно перевел кафедру М. м. из Сучавы в Яссы. При ц. во имя свт. Николая, построенной еще при св. Стефане III Великом и отреставрированной при Антоние; был воздвигнут комплекс сооружений — резиденция митрополита (сохр. небольшое здание с колоннадой, к-рое называют «Дом Досифея» (1564); предполагается, что в нем была расположена типография митрополита).

В 1683 г. польск. войско захватило в плен господаря Георге Дуку. На господарский престол вернулся Штефан Петричейку, который, опасаясь



Архиерейский дом в Яссах. 1564 г.

тур. экспансии, в 1684 г. во главе со свт. Досифеем направил посольство к польск. кор. Яну Собескому и рус. царю *Петру I Алексеевичу*. Однако молдавская делегация добралась только до Киева, где была вынуждена остановиться из-за эпидемии чумы. 3 марта 1684 г. свт. Досифей отправил из Киева обоим монархам письма (написанные 1 янв. 1684), однако помощь опоздала, и турки сместили Штефана, посадив на престол Думитрашку Кантакузино, а через год — Константина Кантемира. В 1686 г. Ян Собеский совершил поход в Молдавское княжество, пытаясь склонить на свою сторону Константина Кантемира, но был вынужден отступить. Король увез с собой ценности М. м., в т. ч. архивы и мощи вмч. Иоанна Нового; вместе с ним уехал свт. Досифей. Митрополита и неск. сопровождавших его монахов поселили в Стрыйской крепости возле г. Жолкиева (ныне Жолква, Украина). Находясь в тяжелом финансовом положении, свт. Досифей просил помощи у Яна Собеского, русского царя Петра I и патриарха Московского и всея Руси Иоакима, которые посылали ему денежные пособия. Несмотря на посулы Константина Кантемира, свт. Досифей так и не вернулся в Молдавское княжество. В Польше митрополит продолжил лит. деятельность и перевел на румын. язык «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и др. произведения (*Păcurariu*. 1996. P. 149).

К богословским диспутам, распространившимся в РПЦ в последние десятилетия XVII в. после никоновских реформ, а также в результате включения Киевской митрополии в состав Московской Патриархии и получившей в связи с этим известность католич. риторикой, был привлечен и свт. Досифей. По просьбе Киевского митр. *Варлаама (Ясинского)* и патриарха Московского Иоакима свт. Досифей перевел с греческого на церковнослав. язык ряд догматико-полемических сочинений отцов Церкви, особенно тех, к-рые касаются вопросов об *эпиклезе* и о преложении Св. Даров: свт. Игнатия Богоносца, свт. Германа I, патриарха К-польского, свт. Симеона, архиеп. Солунского, а также *Апостольские правила*. Один экземпляр с просьбой издать труд свт. Досифей отправил в Киев, другой — в Москву (не изд.). В 1693 г. свт. Досифей закончил перевод сборника гомилий св. отцов «*Маргарит*» (по греч. тексту, изданному в Венеции в 1675 и 1683). Он посвятил свой труд рус. царям Петру I и Иоанну V Алексеевичам. В то же время митрополит составил сборник святоотеческих и литургических текстов «О преложении Святых Даров» с маргинальными комментариями. 13 дек. 1693 г. свт. Досифей скончался и был похоронен у Рождественской ц. в Жолкиеве (причислен к лику святых РумПЦ в 2005 г., день памяти — 13 дек. н. с.).

С 1686 по 1689 г. новый митрополит не был поставлен, видимо, ожидали возвращения на кафедру митр. Досифея. Местоблюстителем в этот период был назначен еп. Хушский Каллистрат (Вартик). Летом 1689 г. митрополитом Молдавским стал еп. Романский Савва. В период его предстоятельства в господарской типографии в Яссах были изданы неск. книг богословского содержания на греч. языке, а также перевод с греческого на румынский, сделанный Иеремией Какавелой, соч. «Толкование на Божественную литургию» (1697). При митр. Савве была восстановлена ц. в честь Сретения Господня в Яссах (известная как Албэ –



Церковь св. Иоанна Предтечи в Сучаве. 1643 г.

Белая), вокруг выстроена новая резиденция митрополита. В кон. 1701 г. или в нач. 1702 г. митр. Савва удалился в мон-рь Путна, где умер после 1717 г. Следующим митрополитом Молдавским был еп. Романский Мисаил, так же, как и многие его предшественники в XVII в., происходивший из числа братии мон-ря Секу, а в 1708 г.— еп. Рэдэуцкий Гедеон.

М. м. при господарях-фанариотах в XVIII в. В XVIII в. первоиерарх Молдавский играл значительную роль в гос. управлении. Митрополит был членом Господарского совета, а также, вместе с суффраганными епископами, дивана — высшего судебно-аппеляционного органа Молдавского княжества. В отсутствие господаря Молдавский митрополит исполнял обязанности председателя дивана. Митрополиты избирались на расширенном Господарском совете, в к-ром в числе прочих участвовали все 3 молдав. епископа (Романский, Рэдэуцкий и Хушский), а также игумены крупнейших монастырей. После выбора на совете кандидатуру буд. митрополита формально избирал архиерейский Синод, затем митрополит оповещал патриарха К-польского о своем избрании (без испрошения подтвердительной грамоты).

В 1711 г. состоялся Прутский поход Петра I против Османской Порты, митр. Гедеон вместе с господарем Дмитрием Кантемиром и крупными сановниками встречал русского царя у р. Прут. В 1714–1715 гг. митр. Гедеон принимал посещавшего Молдавское княжество патриарха Иерусалимского *Хрисанфа Нотару,* а в 1715 г.— патриарха Александрийского *Самуила Капасулиса.* Также при нем возобновилась издательская деятельность: в 1714 г. в типографии Св. Гроба Господня при мон-ре св. Саввы в Яссах был издан Синопсис, в 1715 г.— Служебник (оба на церковнослав. языке с добавлением литургической терминологии и ряда молитв на румын. языке), а также «Слово в защиту православной веры» прп. Иоанна Дамаскина на греч. языке. После смерти митр. Гедеона (нояб.—дек. 1722) митрополитом был поставлен еп. Романский Георгий, происходивший из братии Нямецкого мон-ря, который затем 14 лет был игуменом мон-ря Бистрица. С его именем связаны составление «Сказания» о чудотворных иконах Нямецкого и Бистрицкого мон-рей и летописи о начале М. м., создание легенды о первоначальной зависимости М. м. от Охридской архиепископии, об отношениях с К-польской Патриархией и об автокефалии Молдавской Церкви с XV в. При митр. Георгии была возобновлена деятельность Ясской митрополичьей типографии, в 1726 г. были изданы Антологион и Октоих, оба на церковнослав. языке с комментариями и отдельными фрагментами текста на молдавском. Митр. Георгий скончался после 24 дек. 1729 г., в начале следующего года митрополитом был поставлен еп. Рэдэуцкий *Антоний (Черновский)* (из братии мон-ря Путна). При нем в 1731 г. вышли в свет Псалтирь на церковнославянском и «Иерейские наставления о семи таинствах» по изданию Рымникской типографии в Валахии в 1725 г. В 1734 г. господарь Константин Маврокордат отменил сбор налогов с М. м. и выделил митрополии значительную субсидию с условием, что будет перестроен кафедральный митрополичий собор и обеспечено надлежащее попечительство над греческой и славянской школами в Яссах с предоставлением стипендий одаренным малоимущим ученикам. После завершившего русско-турецкую войну 1735–1739 гг. Белградского мира и вывода рус. армии из Молдавского княжества известный своими русофильскими настроениями митр. Антоний был вынужден покинуть княжество. Отказавшись от приглашения господаря-фанариота Григоре II Гики вернуться в страну, он стал митрополитом Черниговским, а затем Белгородским и Обоянским. Из России он посылал дары мон-рю Путна († 1748).

После отъезда митр. Антония Григоре II настоял на избрании на Молдавский престол митрополита греч. происхождения, в первый раз со 2-й пол. XV в. Согласно соборной грамоте от 1 янв. 1752 г., диван дал согласие под давлением господаря, но с условием, чтобы «после него другого иностранца не было более» (*Păcurariu.* 1994. Vol. 2. P. 356). Поскольку подлинность документа была поставлена под сомнение, неизвестно, было ли выдвинуто подобное условие на самом деле (*Gorovei.* 1989. P. 435–463). В 1739 или в нач. 1740 г. новым митрополитом Молдавским стал выходец с п-ова Морея митр. Сидский Никифор, к-рый был наставником Григоре II. Известно также, что одна из его дочерей вышла замуж за молдав. боярина. Принял постриг в Нямецком мон-ре. Будучи человеком высокообразованным, поддержал издательскую деятельность, а также реформы господаря Константина Маврокордата. При нем в М. м. действовали 3 типографии: митрополичья в Яссах при мон-ре Трех святителей (в 1741 были изданы Служебное Евангелие и Евхологий, в 1742 — Октоих), частная в Яссах, принадлежавшая греку Дуке Сотириовичу из Фасоса (на румын. языке были изданы: Толковая Псалтирь (1743), Служебник (1447), Триодь (1747), Псалтирь (1748), Октоих (1749), Последование малого освящения (1749), Часослов (1750), Канон



Интерьер ц. в честь Вознесения Господня Нямецкого мон-ря

свт. Спиридону (1750), Синопсис (1751), Молитвослов (1751) и др.) и основанная в 1743–1744 гг. в Рэдэуци типография Рэдэуцкой епископии. Также в специально оборудованной типографии при мон-ре прп. Саввы Освященного в Яссах стараниями патриарха Антиохийского *Сильвестра,* много лет жившего в Молдавском княжестве, были изданы неск. книг на араб. языке (*Feodorov.* 2009. P. 46–47).

Комплекс реформ, предпринятых господарем Константином Маврокордатом в его 2-е и 3-е правления (1741–1743, 1748–1749), предусматривал повышение материального уровня и образования клириков М. м. Согласно Уложению 1740 г., помимо крупных бояр от уплаты налогов были освобождены мон-ри и приходские церкви; все священно- и церковнослужители были обязаны учиться грамоте. Все иереи в течение 40 дней должны были пройти обучение и литургическую практику при епархиальном центре, после чего они сдавали экзамен; тех, к-рые не смогли сдать экзамен, лишали сана. Исправникам было поручено отыскивать неграмотных священников, вносить их имена в списки данников наряду с именами крестьян. Во время 3-го правления Константина все ясские священники и диаконы были обязаны ежедневно посещать церковь во имя свт. Николая (св. Николае-Домнеск) при господарском дворе, где им преподавали последование церковных служб на греческом и румынском языках. Архиереям было дано указание не рукополагать неграмотных во священников и диаконов. По распоряжению митр. Никифора кандидаты в священство должны были учиться дольше остальных. По решению господаря Григоре II и дивана (1747) помимо школы при М. м. для обучения священнослужителей следовало организовать аналогичные школы и при др. епархиальных центрах. Преподаватели в таких школах должны были получать жалованье, которое выплачивали из средств, образованных из введенного для священников школьного налога (1 золотой в год). В обязанности архиереев входило периодическое инспектирование школ. В 1749 г. в Яссах были основаны школы при церквах во имя свт. Николая, во имя вмц. Параскевы, при монастыре во имя прп. Саввы; в них дети из низших сословий обучались катехизису (*Păcurariu.* 1994. Vol. 2. P. 358). Также был предпринят ряд мер по упорядочению монашеской жизни: из монастырей были удалены монахи недостойного поведения, монахам было запрещено жить вне монастыря и принимать постриг без согласия архиерея, настоятели монастырей должны были вести документацию о делах в монастыре, в т. ч. об имущественных.

В условиях фанариотского режима, когда господари сменялись каждые неск. лет, реформы проводились



Свт. Иаков I Путнянский. Портрет. Сер. XVIII в. (мон-рь Путна)

непоследовательно, особенно после ухода Константина Маврокордата. К осени 1750 г. престарелый и больной митр. Никифор не справлялся с управлением церковными делами, в результате чего М. м. оказалась обремененной чрезмерными долгами. В то же время усилилось недовольство местных бояр засильем греков, к-рые появлялись в княжестве благодаря господарям-фанариотам. Митр. Никифора отправили на покой, на его место 13 нояб. 1750 г. избрали еп. Рэдэуцкого свт. *Иакова I Путнянского* (Путняну). Он принял постриг в мон-ре Путна, к-рый в фанариотский период стал важным центром образования. Здесь помимо приходской школы существовали школа для подготовки священников (на уровне ДС) и высшая духовная школа, дающая гуманитарное и богословское образование. Свт. Иаков I окончил обучение, в 1745 г. был хиротонисан во епископа Рэдэуцкого. Возглавив М. м., свт. Иаков I выплатил все долги Церкви. Чтобы препятствовать засилью греков, митрополит развернул активную книгоиздательскую деятельность на румын. языке. Вначале он использовал типографию Дуки Сотириовича, затем в 1751–1752 гг. перевел в Яссы Рэдэуцкую типографию, где были изданы Триодь Цветная (1753), Евхологий (1754), Анфологион (1755), Апостол (1756), Псалтирь (1757) и Служебник (1759). Эти издания сыграли решающую роль в переходе богослужения на румын. язык. В типографии также были напечатаны учительные книги для священников. Важное место в деятельности свт. Иакова I занимало попечительство над школами. В 1755 г. по его поручению был издан первый Букварь, в начале к-рого было помещено обращение митрополита к родителям с призывом дать детям образование — «начало мудрости», не лишать их «духовного окормления» и «добрых поучений» (*Vicovan.* 2007. P. 10). Особую заботу свт. Иаков I проявил о мон-ре Путна, значительно разрушенном после землетрясения. В 1756–1760 гг. митрополит восстановил кафоликон, к к-рому был пристроен притвор, и монастырскую ограду с башнями, выстроил новую входную башню. На архиерейском Соборе свт. Иаков I настоял на том, чтобы мон-рь Путна не вошел в список преклоненных (т. е. не стал приписным к зарубежному мон-рю); на др. Соборе было решено возвести настоятеля Путны в ранг архимандрита с правом ношения митры. Также были восстановлены права мон-ря на его исторические владения (*Păcurariu.* 1994. Vol. 2. P. 361).

Свт. Иаков I был активным защитником своей паствы как от внешних угроз, так и от внутренних злоупотреблений и поборов. Осенью 1758 г. татары разграбили 18 уездов (полностью был сожжен Кишинёв); митрополит обратился к татарскому хану с просьбой прекратить опустошение княжества. Неблагоприятная экономическая конъюнктура вместе с усилением османского гнета с посл. четв. XVII в. привели к значительному ухудшению положения населения княжества. Господари-фанариоты, платившие большие суммы денег за возведение на трон, приезжали в княжество вместе со своими кредиторами и увеличивали налоги. Помимо основного налога на

общины возросло количество поборов на все отрасли хозяйства, самым разорительным был налог на крупный рогатый скот — вэкэрит (от румын. vacă — корова), в то время как животноводство было основным источником дохода крестьян. Крестьяне, обремененные этим непосильным налогом, пустились в бега. В 1698 г. при господаре Антиохе Кантемире он был отменен, но нек-рые господари вводили его снова. В 1757 г. господарь Константин Раковицэ по «духовному совету» свт. Иакова I вновь отменил его в обстановке особой торжественности: 1 марта в кафедральном митрополичьем соборе отслужили литургию, на ней присутствовали господарь, митрополит, высший клир и сановники, представители уездов. Спустя 2 недели новый господарь Скарлат Гика обратился к свт. Иакову I с просьбой снять запрет с введения вэкэрита, митрополит со всей решимостью отказал. Ситуация повторилась и в авг. 1758 г., когда господарем стал Йоан Теодор Каллимаки. В следующем году митрополит присоединился к манифестации крестьян и горожан против злоупотреблений греч. сановников, особенно фаворита господаря великого спафария Йордаке Ставраки. Сопротивление господарской власти и твердая позиция в отношении защиты своей паствы привели к смещению свт. Иакова I (20 февр. 1760). Однако, учитывая популярность митрополита, господарь выдал ему грамоту, предусматривавшую ряд прав и льгот. В монастыре Путна свт. Иаков I продолжал свою просветительскую и строительную деятельность до кончины 15 мая 1778 г. Так, в 1774 г. вместе с архим. Варфоломеем (Мэзэряну) он основал при обители духовную школу по образцу основанной свт. Петром (Могилой) Киевской братской школы (впосл. Киево-Могилянская академия). 6–7 июня 2016 г. Синод РумПЦ причислил митр. Иакова I к лику святых (день памяти — 15 мая н. с.).

После свт. Иакова I господарь Йоан Теодор Каллимаки посадил на митрополичий престол своего брата Гавриила (Каллимаки). Они происходили из рода резешей (землевладельцев) Калмашу. Йоан после долгого пребывания в К-поле, где он достиг поста великого драгомана Османской империи, в ведении к-рого были внешние отношения с европ. гос-вами, эллинизировался в среде греков-фанариотов и изменил свою фамилию на греч. лад — Каллимахи. Его брат Георгий принял постриг с именем Гавриил в мон-ре Путна, при содействии брата он стал архидиаконом, в апр. 1745 г. был хиротонисан во митрополита Фессалоникийского. Однако митр. Гавриил тоже отказался снять запрет с введения вэкэрита, что привело к заметному охлаждению отношений между братьями. Во время русско-тур. войны (1768–1774) митр. Гавриил занял русофильскую позицию: требовал разрушения крепостей Брэила и Бендер, ставших основными источниками угрозы со стороны татар, переписывался с командованием рус. армией и с российской имп. *Екатериной II Алексеевной* (*Cogâlniceanu.* 1860. P. 129–243). В кон. 1769 г. в С.-Петербург было отправлено посольство во главе с Хушским еп. Иннокентием. Одновременно прибыла и валашская делегация во главе с митр. Унгро-Влахийским *Григорием II*. Обе делегации были приняты императрицей в Вербное воскресенье (28 марта) 1770 г., послы получили обещание покровительства со стороны императрицы правосл. народам обоих княжеств в союзе против общего врага (Ibid. P. 201). Как и его предшественник, митр. Гавриил проявлял особую заботу о развитии образования и книгопечатания. В 1765–1767 гг. господарь Григоре III Гика реорганизовал господарскую Греческую академию в Яссах, митрополит был назначен главой епитропов (попечительского совета). Воспользовавшись тем, что рус. войска находились в Молдавском княжестве, митр. Гавриил предпринял ряд мер по улучшению системы образования, с этой целью вел переписку с фельдмаршалом П. А. Румянцевым-Задунайским (Ibid. P. 231–235). При митр. Гаврииле были впервые опубликованы, а также переизданы многие богослужебные книги и лит-ра для просвещения клира на румынском языке. В этот период своей просветительской деятельностью был известен прот. Михаил Стрельбицкий, происходивший из обрусевшей польск. семьи граверов. Как гравер он оформил книгу на греч. языке — соч. «Апостольская сеть» Н. Мавроэдиса, изданное в Яссах в 1756 г. После 1777 г. он стал известен как мастер-типограф, работал до кон. XVIII в. В 1785 г. основал собственную т. н. Новую типографию в Яссах, в к-рой издал ряд церковных и общеобразовательных книг, в т. ч. учебник по рус. языку. При митр. Гаврииле в 1761–1769 гг. в Яссах рядом с мон-рем Трех святителей был воздвигнут новый кафедральный митрополичий собор во имя вмч. Георгия (в настоящее время его называют «Старой митрополией»).



Митр. Гавриил (Каллимаки). Роспись ц. Сорока Севастийских мучеников в Яссах. XX в.

В 1775 г. часть Сев. Молдавии, Буковину, турки уступили Габсбургской монархии. Т. о., территории большей части Рэдэуцкой епархии стали суффраганными по отношению к Карловацкой митрополии Сербской Православной Церкви. В 1781 г. произошел обмен приходами между М. м. и Рэдэуцкой епископией в соответствии с изменением границ.

Особое духовное значение в этот период имела деятельность старца прп. *Паисия (Величковского)*, нашедшая полную поддержку со стороны митр. Гавриила. Он выделил возвратившемуся со своими учениками с Афона старцу мон-рь Драгомирна. После 1775 г. они получили разрешение митрополита на поселение в мон-ре Секу, в 1779 г. прп. Паисий стал игуменом Нямецкого мон-ря, где благодаря его деятельности в течение 15 лет развивалась духовная жизнь.

Митр. Гавриил скончался 20 февр. 1786 г. и был похоронен в митрополичьем соборе во имя вмч. Георгия в Яссах. Накопленные им средства присвоил господарь Александру II



Монастырь Путна

Маврокордат. К-польский патриарх *Прокопий,* пользуясь поддержкой османского султана и молдав. господаря, хотел поставить на престол М. м. грека Иакова, игумена ясского монастыря Барновски, преклоненного храму Гроба Господня в Иерусалиме. Однако протест молдав. бояр и клира, отправленный в Порту, привел к избранию на престол М. м. еп. Романского Льва (Леона) (Геукэ), а Иаков стараниями господаря был хиротонисан на Романскую кафедру. Митр. Лев происходил из мон-ря Путна, был протосинкеллом М. м., в 1769 г. при поддержке митр. Гавриила был хиротонисан во епископа Романского. В 1786 г. произошло восстание временно находившегося на территории Молдавского княжества 10-тысячного янычарского корпуса: янычары грабили местное население и направлялись к господарскому дворцу в Яссах. Митрополит приказал бить во все колокола, призывая народ к борьбе с восставшими янычарами (*Păcurariu.* 1994. Vol. 2. P. 449).

Митр. Лев поддерживал издательскую деятельность Михаила Стрельбицкого, в типографии к-рого для М. м. был издан ряд книг. Скончался в кон. 1788 г., похоронен в митрополичьем соборе во имя вмч. Георгия. Делами митрополии временно управляли епископы Антоний Романский и *Иаков II (Стамати)* Хушский (в Молитвослове, изданном в авг. 1789 прот. Михаилом Стрельбицким, они названы викариями М. м.).

М. м. в эпоху русско-турецких войн на рубеже XVIII и XIX вв. С началом русско-тур. войны 1787–1791 гг. территории Молдавского и Валашского княжеств вошли под протекторат Российской империи. Для окормления правосл. паствы управляющим делами М. м. (экзархом Молдо-Влахийским) был назначен архиеп. Екатеринославский и Херсонско-Таврический *Амвросий (Серебренников).* Территории были временно включены в юрисдикционную систему РПЦ (подробнее см. в ст. *Молдо-Влахийский Экзархат*). После ухода российских войск в кон. 1791 г. территории вновь оказались в ведении Османской империи, а в церковном отношении — К-польского Патриархата. Экзарх Молдавии, Валахии и Бессарабии митр. *Гавриил (Банулеску-Бодони)* (РПЦ) оставался в Яссах. 19 июня 1792 г. за отказ отречься от кафедры он был арестован по приказу нового молдавского господаря Александру Мурузи и под конвоем отправлен в К-поль, где патриарх К-польский *Неофит VII* лишил его кафедры и подверг анафеме. Благодаря вмешательству российского посла в К-поле В. П. Кочубея митр. Гавриил был освобожден и выехал в Российскую империю.

10 апр. 1792 г. патриарх Неофит VII направил молдав. епископам Антонию и Иакову грамоту, в которой велел им избрать нового Молдавского митрополита вместо почившего митр. Льва. Митрополитом в июне того же года стал Иаков II (Стамати) родом из Трансильвании. Он был постриженикомом Нямецкого мон-ря, занимал там должность эконома, затем стал экономом М. м. Митр. Гавриил (Каллимаки) заметил его и 10 дек. 1782 г. хиротонисал во епископа Хушского. Став митрополитом, Иаков II проявил административно-хозяйственные способности. Он построил в Яссах новую митрополичью резиденцию, в 1798 г. возвел при ней часовню во имя Всех святых, произвел ремонтные работы в кафедральных митрополичьих соборах — в честь Сретения Господня и во имя вмч. Георгия, приобрел для М. м. (в т. ч. и на собственные средства) новые земли с поместьями, в одной из лавок, построенных им при М. м., открыл аптеку — одну из первых в Яссах. Митр. Иаков II был ктитором ясской церкви Бану (до 1800), где до настоящего времени хранятся предметы утвари, подаренные им. В нефе храма написан ктиторский портрет митр. Льва. При нем продолжилась активная издательская деятельность. Прот. Михаил Стрельбицкий издавал церковные книги в Яссах до 1794 г., затем перевел типографию в Дубоссары (ныне Дубэсарь), на левый берег р. Днестр. В том же году начала функционировать типография при М. м. Кроме большого количества изданий литургических книг, в типографии в 1795 г. при поддержке митрополита были выпущены книги образовательного содержания молдав. богослова еп. Хотинского *Амфилохия:* «Богословская грамматика, переведенная на молдавский язык с богословского трактата Московского архиепископа Платона и с других церковных книг», «Общая география, переведенная на молдавский язык с географии Буфиера» и «Элементы арифметики, естественно изложенные и впервые изданные». Над большей частью изданий работал типограф иеродиак. Герасим, известны также книги, к-рые издали типографы свящ. Михаил (в источнике Михалака), Павел Петров и др.



Здание митрополии в Яссах. 90-е гг. XVIII в.

28 апр. 1800 г. митр. Иаков II вместе с 3 боярами как председатель епитропии школ представил господарю Константину Ипсиланти доклад о состоянии и задачах образования в Молдавском княжестве, известный под названием «Анафора митрополита Иакова для школ». Дидактическо-педагогические рекомендации касались школ в целом, особое внимание уделялось Ясской академии, реорганизованной при господаре Григоре III Гике. В частности, в «Анафоре...» говорилось о практических мерах по обеспечению б-ки академии: так, каждый купец, привозивший в княжество книги, должен был по 1 экз. каждого издания сдать в б-ку. В кн. «Вклад в статистическое и историческое описание княжества Молдавии», выпущенной в Си-

бию другом митр. Иакова II медиком А. Вольфом (Beiträge zu einer statistische-historichen Beschreibung des Fürstenthums Moldau. Hermannstatdt, 1805. 2 Bde), содержится много сведений о душевных и духовных качествах митрополита, напр., о том, что он поддерживал нуждавшихся представителей клира и членов их семей, дочери обедневших бояр получали от него довольно значительные подарки, практически заменявшие им приданое и делавшие их свадьбы возможными. Митр. Иаков II скончался в ночь на 12 марта 1803 г., похоронен в ясском митрополичьем соборе во имя вмч. Георгия.

18 марта 1803 г. был поставлен новый митрополит, 34-летний еп. Ро-



Митр. Вениамин (Костаки). Портрет. Кон. XVIII в. (Музей Ясской митрополии)

манский *Вениамин (Костаки)*. Особой областью попечения митрополита стало духовное образование. Уже в первые месяцы своего предстоятельства митр. Вениамин добился от господаря Александру Мурузи неск. грамот по организации школ в Молдавском княжестве. Были образованы молдав. школа (помимо существующей греческой) при мон-ре Мавромол в Галаце, греческие и молдавские школы в Фокшани и Бырладе. Был увеличен размер бюджетных средств, предназначенных для поддержки школьного образования (сверх уплачиваемого священниками налога), увеличилось число учеников из бедных слоев населения в Греческой академии в Яссах. Под председательством митрополита была образована «епитропия общественного образования».

По настоянию митр. Вениамина господарь издал 1 сент. 1803 г. указ, согласно к-рому при мон-ре Сокола близ Ясс была открыта «школа с молдавскими преподавателями» (семинария) для детей священников и диаконов. Все доходы мон-ря планировалось направить на выплаты учителям и на школьные нужды. Также при содействии митрополита господарь выделил семинарии ежегодную субсидию из казны. Соответственно для монахинь, к-рые были перемещены из Соколы в мон-рь *Агапия* (где игуменией стала сестра митрополита Елисавета (Костаки)), была основана сначала греч. школа, а затем и молдавская. В этих школах могли получать образование и «дочери бояр, мазилов, купцов и других сословий». По сути это были первые жен. учебные заведения в Молдавском княжестве. В окт. 1805 г. митр. Вениамин основал в Яссах школу церковных певчих и пригласил из К-поля для руководства ею «кира Петра, протопсалта Великой церкви». На собственные средства он открыл и частную певч. школу при бывшем митрополичьем соборе — ц. во имя вмч. Георгия в Сучаве.

Архипастырская деятельность митр. Вениамина была прервана в 1808–1812 гг., когда с приходом российских войск в Молдавское и Валашское княжества Церковь на этих территориях вновь окормлял Молдо-Влахийский Экзархат РПЦ. Митр. Вениамин недолго был каймаком — заместителем господаря, покинувшего княжество, затем удалился в мон-рь Слатина, затем в Нямецкий мон-рь. После заключения Бухарестского мира между Россией и Османской империей (16 мая 1812) Экзархат был упразднен, митр. Гавриил (Банулеску-Бодони) покинул княжества вместе с рус. армией. Новый молдав. господарь Скарлат Каллимаки вместе с диваном призвали митр. Вениамина, он вернулся на престол 6 окт. 1812 г. Из юрисдикции М. м. в виде Кишинёвской епархии РПЦ были выведены территории Бессарабии.

После того как последний господарь-фанариот Михаил Суцу (1819–1821) бежал в Россию, 29 марта 1821 г. митрополит во 2-й раз стал каймаком и осуществлял политическое руководство страной. В 1821–1823 гг. в Молдавском княжестве установился режим гетерии. Когда тур. войска подошли в сент. 1821 г. к Яссам, митрополит оставил кафедру и был вынужден укрываться в с. Коленкэуци (ныне Коленковцы Хотинского р-на Черновицкой обл., Украина) на левобережье Днестра. Там он перевел сочинение визант. богослова IX–X вв. мон. Евгения Вульгария «Тройная веревка». Некоторое время митр. Вениамин жил в Буковине, работал над переводом «Истории Нового Завета». С приходом к власти господаря Иоана Санду Стурдзы митр. Вениамин вернулся в княжество и в кон. янв.— нач. февр. 1823 г. вновь занял митрополичий престол. В его отсутствие каймак Стефан Богориди назначил управлять делами М. м. еп. Хушского Мелетия.

М. м. в период ослабления господства Османской империи. Согласно Адрианопольскому русско-тур. мирному договору (1829), Османская империя должна была признать и утвердить для Валашского и Молдавского княжеств административные (т. н. Органические) регламенты, ставшие по сути их первыми конституциями. Рус. войска оставались на этих территориях до апр. 1834 г., пока не окончилась законодательная работа, к-рой руководил полномочный председатель диванов обоих княжеств ген. П. Д. Киселёв, и пока регламенты не были утверждены и не стали действовать в княжествах.

В Молдавском княжестве Органический регламент вступил в силу с 1 янв. 1832 г. Приложение А 3-й ст. и часть 3-я 9-й ст. касались вопроса о церковном устройстве в княжестве. Регламент предусматривал специальный институт (Ворничия церковного имущества), в ведение которого были переданы имущественные дела Церкви, к-рую должен был возглавить церковный ворник (перевод со слав.— дворник). Архиереев можно было хиротонисать только из кандидатов, принадлежавших к молдав. клиру, хорошо известных своим благочестием, образованием и усердием. Избрание архиереев проводилось на Общественном собрании, в состав к-рого помимо священно- и церковнослужителей входили бояре 1-го ранга. Господарь подтверждал выбор, после чего совершалось поставление. Митрополит избирался из местных титулярных епископов и получал каноническое подтверждение от К-польской Патриархии. Митрополиты и епископы состояли в Общественном собрании, в т. ч. в Экстраординарном общественном собрании, которое избирало господаря. Митрополит председательствовал

на этом собрании, в его отсутствие эту функцию исполнял высший по рангу епископ. Архиереи могли лишиться престола по причинам, касавшимся церковной жизни, или по политическим мотивам: смещением епископов занимался суд, состоявший из 12 архиереев (правящих и викарных) Молдавского княжества и иностранных (Regulamentele organice. 1944. Vol. 1. P. 205–208, 338–339). В управлении епархией епископу помогали протоиереи, избранные представители белого духовенства, у к-рых был широкий круг полномочий: они могли инспектировать церкви, следить за их благосостоянием, осуществлять надзор над моральным поведением священников и паствы, осуществлять суд в 1-й инстанции несложных дел. Приходские священнослужители, согласно регламенту, рукополагались из числа выпускников семинарий по представлению церковного ворника и при письменном подтверждении господаря. Духовные и административно-церковные нарушения клириков были подсудны дикастериям или духовным консисториям, действовавшим при каждой епархии, а также суду протоиерея; гражданскими делами ведал светский суд. Священники могли состоять в мирских судах, к-рые были организованы в каждом селе и проводили заседания по воскресеньям, рассматривая незначительные дела и правонарушения и пытаясь примирить конфликтующие стороны. В специальной компетенции клириков находилось хранение актов гражданского состояния; эта практика просуществовала до Коммунального закона 1864 г. В вопросе материального состояния клириков регламент сохранял определенную податность клира (20 лей в год для иереев и 14 лей в год для диаконов). Специальный регламент фиксировал определенные размеры подношений со стороны паствы. Предусматривались также материальная помощь вдовам священников в течение одного года и пожизненное освобождение от всех податей. Однако, несмотря на все эти меры, материальное положение священнослужителей оставалось очень тяжелым, что привело к необходимости введения во 2-й пол. XIX в. новых законов и установлений.

Во избежание злоупотреблений, характерных для предыдущего фанариотского периода, регламент ввел



Мон-рь Трех святителей в Яссах. Гравюра. XIX в.

новые правила администрирования церковного имущества. Все недвижимое имущество епархии и мон-ри отдавали в аренду на 3 года на торгах до начала Общественного собрания. Мон-ри должны были выплачивать в казну определенную сумму каждый год. Под различными предлогами эти суммы старались не платить. Была создана комиссия в составе 4 представителей духовенства, определенных митрополитом и церковным ворником (в случае преклоненных мон-рей добавлялся и соответствующий делегат от св. мест: Афона, Синая, Иерусалима и др.), к-рая под председательством митрополита занималась имуществом епархий и мон-рей. Члены комиссии подписывали арендные договоры, определяли размеры податей епархий и мон-рей в казну, в пользу школ, семинарий и благотворительных учреждений. Также было запрещено брать деньги в долг под ответственность епархий и мон-рей без уведомления господаря и Общественного собрания. Долги мон-рей должны были быть погашены в течение 10 лет. На нек-рые крупные мон-ри были возложены дополнительные финансовые обязательства. Так, мон-рь во имя свт. Спиридона в Яссах должен был содержать больницу, расположенную в его стенах, Нямецкий мон-рь — больницу в Тыргу-Нямце. Преклоненным мон-рям были оставлены их привилегии. В области образования руководство и ведение дел в духовных школах по-прежнему остались в компетенции М. м., в то время как финансовые заботы взяло на себя государство при содействии епархий (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 29–30).

После образования Михаилянской академии в Яссах (1834/35) семинария при мон-ре Сокола стала считаться своего рода факультетом в составе академии и имела своего ректора (первоначально архимандрита, впосл. титульного архиерея). Деятельность семинарии имела большое значение для всей сферы образования в княжестве, т. к. большинство преподавателей в школах, основанных митр. Вениамином, были ее выпускниками. Признавая особые заслуги семинарии и ее основателя, господарь Михаил Стурдза специальной грамотой присвоил ей в 1840 г. наименование «Вениаминова семинария» (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 13).

Учитывая тот факт, что большинство преподавателей в школах и гувернеров были иностранного происхождения (в основном греки), митр. Вениамин на свои средства посылал молдав. детей учиться за границей (*Gheorghiță.* 1971. P. 646–649, 655–657). Так, один из самых известных просветителей Молдавии 1-й пол. XIX в. Георге Асаки обучался математике и живописи в Вене, археологии, живописи и скульптуре – в Риме. По возвращении в княжество он по поручению митрополита читал на румын. языке теоретический и практический курсы по инженерии в Ясской господарской академии. Т. о. он заложил основы политехнического образования в стране (*Beguni.* 2006. P. 77). Впосл. Асаки стал самым ценным сотрудником митрополита в деле организации образования на румын. языке, получившем новые перспективы после падения фанариотского режима в 1821 г. Митр. Вениамин и Асаки обратились к господарю с ходатайством о создании на всех уровнях образования учреждений с соответствующим бюджетным обеспечением (включая строительство новых школьных зданий). Ходатайство было принято, и 1 янв. 1828 г. была основана первая 3-уровневая школа, получившая название «василианской» по имени господаря Василе Лупу; школа включала начальный уровень образования, 2-летний «нормальный» уровень и 4-летнюю гимназию (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 12).

С осени 1832 г., после введения Органического регламента, в уездных городах Роман, Хуши, Ботошани, Бырлад, Фокшани, Галац были от-

крыты 6 уездных школ, затем — в Бакэу (1839), Пьятра-Нямц, Васлуй, Текуч (1841), Тыргу-Фрумос (1842). К осени 1843 г. митр. Вениамин и Асаки основали в Яссах 1-ю общественную школу для «дочерей горожан», куда были приняты 70 девочек. Занятия проводились в предоставленном митрополитом помещении во дворе мон-ря Бэрбой (*Beguni.* 2006. P. 80).

Стремясь открыть в Молдавском княжестве высшую школу, митр. Вениамин и др. епитропы школ предприняли ряд мер. В первую очередь они занялись подготовкой преподавательских кадров: в Вену и Париж были отправлены несколько молодых людей для получения образования. Академия была названа Михаилянской по имени господаря Михаила Стурдзы, 1-й набор был произведен в нояб. 1834 г., торжественное открытие состоялось 16 июня 1835 г. (Ibid. P. 81). Первоначально академия включала философский и юридический фак-ты; высшие курсы Сокольской семинарии считались ее 3-м факультетом. Также действовали и т. н. экстраординарные курсы по инженерии, агрономии, филологии и изящным искусствам. Позже академия была оснащена б-кой, физической и химической лабораториями, специальным оборудованием для проведения опытов по инженерии, музеем природоведения и др. В 1860 г. на ее основе был образован Ясский ун-т (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 15). В 1841 г. митр. Вениамин и Асаки открыли в Яссах первую в Молдавии школу «искусств и ремесел» с 6 мастерскими, в к-рых преподавали специалисты из Трансильвании и Моравии (*Urechia.* 1892. Vol. 2. P. 164–167). По инициативе митрополита нек-рые бояре и настоятели мон-рей (Должешти, Воронец) основали сельские школы. 27 дек. 1816 г. в Яссах с благословения митр. Вениамина и в его присутствии состоялось первое представление профессионального театра. Также при его покровительстве в 1829 г. стала издаваться основанная Асаки 1-я газета на румын. языке «Albina românească» (Румынская пчела) (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 15).

Митр. Вениамин, к-рого стали называть «просветителем Молдавии», внес решающий вклад и в книгоиздание. Он реорганизовал митрополичью типографию в Яссах, основал новую в Нямецком мон-ре (1807). В этих типографиях были изданы десятки книг, многие были переведены самим митрополитом или выпущены в свет под его руководством и на его средства. Особое внимание он уделил переводам сочинений святоотеческой литературы и авторов постпатристического богословия. Им были переведены на румын. язык и изданы: «Толкования на семь таинств» архиеп. Филадельфийского Севера Гавриила (Jaşi, 1807), «Кириакодром» архиеп. Никифора (Феотоки) (Neamţ, 1810/1811), «Адолесхия Филофея» мон. Евгения Вулгария (Jaşi, 1815–1819. 5 vol.), «История Ветхого Завета» (Jaşi, 1824), «История Нового Завета» (Jaşi, 1824. 2 vol.), «Любитель мудрости» Сергия Макреоса (Jaşi, 1831), «Православное учение» митр. Московского свт. *Платона (Левшина)* (Jaşi, 1839), «Церковная история» архиеп. Афинского *Мелетия II* (Jaşi, 1841–1843. 4 vol.), «Пидалион» (Neamţ, 1844) и др. Некоторые переводы митр. Вениамина были изданы посмертно: «Толкование Псалтири» мон. Евфимия Зигабена (Jaşi, 1850. 2 vol.), «Церковная история» Феодорита, еп. Кирского (Bucur., 1894), «14 посланий апостола Павла» архиеп. Охридского Феофилакта Болгарского (Bucur., 1904–1906. 3 vol.). Ряд его переводов остался в рукописях: «Гомилии Иоанна Златоуста на Деяния Апостолов и Послания ап. Павла» (7 т.), полное собрание сочинений еп. Феодорита Кирского (3 т.) и др. (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 16–17). Также по благословению и при содействии митр. Вениамина были изданы более 100 книг, среди к-рых сочинения свт. Афанасия I Великого, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Ефрема Сирина, прп. Исаака Сирина, греческие постпатристические богословские произведения архиеп. Феофилакта Болгарского, церковного писателя *Никифора Каллиста Ксанфопула,* еп. Керницкого и Калавритского *Илии (Миньятиса),* архиеп. Астраханского и Ставропольского *Никифора (Феотоки),* прп. *Афанасия Паросского,* а также сочинения митр. Ростовского и Ярославского свт. *Димитрия (Савича (Туптало)),* архим. *Иоанникия (Галятовского),* архиеп. *Феофана (Прокоповича)* и др. В Ясской и Нямецкой типографиях были изданы практически все богослужебные книги (более 70 томов). На средства митр. Вениамина были изданы исторические сочинения, напр. «Описание Молдавии» Дмитрия Кантемира, «Хронограф» свт. Димитрия, митр. Ростовского, и др. Митрополит написал к изданным им сочинениям более 20 предисловий (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 17–18).

При митр. Вениамине весной 1833 г. на месте ц. в честь Сретения Господня, к этому времени разрушенной, началась постройка нового кафедрального митрополичьего собора. Проект принадлежал австр. архит. Й. Фрайвальду, он же руководил постройкой. Работы были приостановлены в 1842 г., когда митр. Вениамин покинул престол, а также в связи с появлением трещин после постройки сводов (Monumente istorice. 1974. P. 351–352). Работы возобновили спустя 40 лет. Вокруг митрополичьей резиденции было построено много вспомогательных помещений, отремонтирован Георгиевский собор. Митр. Вениамин содействовал восстановлению мон-ря Агапия, разрушенного турками в 1821 г.; в мон-ре была построена часовня в честь Рождества Пресв. Богородицы. Часовню в честь Успения Пресв. Богородицы возвели в Нямецком мон-ре. Особо митрополит заботился о состоянии мон-ря Слатина, в к-ром он провел последние годы жизни. Господарь Михаил Стурдза пытался осуществить законодательные проекты по организации имущества М. м., епископий и непреклоненных мон-рей с целью перевести их в ведение гос-ва. 18 янв. 1842 г. из-за разногласий с господарем митр. Вениамин покинул кафедру и удалился в Слатину, умер в мон-ре 18 дек. 1846 г., был похоронен возле кафоликона. 30 дек. 1886 г. его останки были перенесены и перезахоронены в новом митрополичьем кафедральном соборе (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 223).

Господарь, учитывая свои интересы в установлении контроля над церковным имуществом, в течение 2 лет оставлял кафедру М. м. вдовствующей. Ведение дел было поручено еп. Филарету (Белдиману). 2 февр. 1844 г. новым митрополитом был поставлен еп. Романский Мелетий (Лефтер). На сессии Общественного собрания, избравшей митрополита, имущество М. м. и епископий было решено перевести в ведение созданного Департамента церковного имущества (впосл. преобразовано в Мин-во культов). Доходы концентрировались в т. н. Центральной кассе в Яссах, затем распределялись на

содержание митрополита и 2 епископов, на постройку и ремонт церквей, на нужды Сокольской семинарии и на благотворительность. Тогда же было решено назначать игуменов мон-рей пожизненно и с утверждения господаря. Было установлено, что в каждом уезде должно быть по 2 протоиерея с годовым окладом 2 тыс. лей. К рукоположению допускались только выпускники семинарии. Однако на практике при новом митрополите довольно часто рукополагали во иереев кандидатов, не имевших должного уровня образования. В уездных городах были созданы 12 «катехизических уездных школ» с сокращенной учебной программой. Курс обучения в Сокольской семинарии был сокращен с 8 до 4 лет. Все это привело к неоправданному увеличению количества кандидатов в священники и к общему снижению уровня их подготовки; авторитет таких священнослужителей падал в глазах паствы. Во время революции 1848 г. митр. Мелетий подписал Меморандум господарю Михаилу Стурдзе, в котором осудил злоупотребления, коррупцию и проч. беспорядки в администрации страны. Митр. Мелетий скончался 20 июня 1848 г. в Яссах во время эпидемии холеры. После него престол М. м. 3 года оставался вдовствующим. Михаил Стурдза назначал местоблюстителями епископов Мелетия (Бурдужану) и Мардария (Апамиаса). Во время местоблюстительства еп. Мардария было составлено статистическое описание всех священников, церквей и паствы в Молдавском княжестве (*Păcurariu*. 1997. Vol. 3. P. 31).

10 февр. 1851 г. митр. Молдавским стал еп. Хушский Софроний (Миклеску). В том же году был издан Декрет об организации церковного образования, согласно к-рому оно было разделено на 3 уровня: уездные церковные школы (2-летние); «первая секция» для низшего клира (4-летний курс) Сокольской семинарии и новообразованных семинарий в Хушской (1852) и Романской (1858) епископиях; «вторая секция» для высшего клира (4-летний курс) в Сокольской семинарии (Idem. P. 31–32).

Согласно Парижскому мирному договору (30 марта 1856), юж. уезды Бессарабии (Белград, Кагул, Измаил) снова отошли к Молдавскому княжеству. Здесь в юрисдикции М. м. была образована церковная консистория в ведении еп. *Филарета (Скрибана)*. В 1864 г. для этих уездов, находившихся в юрисдикции уже Румынской Православной Церкви, была создана Нижнедунайская епископия.

Низкий уровень рукополагаемых во священников и даже хиротонисуемых во архиереев спровоцировал недовольство правительства, требовавшего соблюдения Органического регламента и последующих законов. На репутации митр. Софрония также плохо сказалось и его противостояние деятельности архимандрита Нямецкого мон-ря Дионисия (Романо), которому он помешал открыть при монастыре новую богословскую школу и даже пытался отстранить его от управления обителью.

М. м. в период объединенного Молдо-Влахийского княжества. Правительство господаря Александру Йоана *Кузы*, после двойного избрания к-рого в Молдавии и Валахии произошло объединение обоих княжеств, предприняло ряд энергичных и довольно радикальных мер по реорганизации Церкви с целью поставить ее под максимальный гос. контроль. Уже летом 1859 г. имущество мон-рей Нямецкого, Секу, Агапии, Вэратека, Адама и Воронца было переведено в ведение Министерства культов, были закрыты монастырские мастерские, при игуменах учредили адм. комитеты, для каждого мон-ря составили отдельный бюджет. Из ведения Нямецкого мон-ря и М. м. были изъяты типографии. 16 авг. 1860 г. по господарскому указу расформировали мон-ри Должешти и Загавия и 31 скит, монахи были распределены по др. мон-рям, монастырские церкви переведены в разряд приходских, а монастырские строения использованы для школ и учреждений социальной помощи. 19 окт. 1860 г. был принят закон, согласно к-рому устанавливался 10%-ный налог на чистую прибыль с недвижимого имущества М. м., епископий, преклоненных и обычных мон-рей с зависимыми от них метохами (подворьями), с церквей, семинарий и благотворительных учреждений. 31 марта 1862 г. было решено направлять доходы мон-рей не в Центральную кассу, а непосредственно в казну в ведение Мин-ва финансов (*Păcurariu*. 1997. Vol. 3. P. 114).

В области образования с 15 дек. 1859 г. катехизаторские школы были переведены в разряд начальных, это приостановило рукоположение неподготовленных священников (признавалось только семинарское образование). Со времени основания Ясского университета высшие курсы Сокольской семинарии в качестве Богословского фак-та были включены в состав ун-та (просуществовал до 1864 г. и был упразднен ввиду отсутствия преподавателей и студентов). По распоряжению, принятому в марте 1863 г., богослужение должно было совершаться только на румын. языке. Исключение было сделано для церкви Данку в Яссах, где служили по-гречески для грекоязычной диаспоры города (*Iacob*. 2014. P. 20–22).

Митр. Софроний неск. раз опротестовывал действия правительства, в результате чего 7 нояб. 1860 г. он был смещен и отправлен в мон-рь Слатина. Для разбирательства дела митрополита был созван суд из 12 архиереев. Отстранение митрополита повлекло за собой и падение правительства М. Когэлничану (17 янв. 1861). 18 янв. митр. Софроний подал прошение об отставке, которое было принято новым правительством Анастасие Пану. Одновременно было решено остановить судебное преследование митрополита. 18 мая 1861 г. митр. Софроний скончался.

Делами митрополии занимались местоблюстители, епископы Мелетий (Раковицэ), Кесарий (Рэзмерицэ) и Каллиник (Миклеску). В этот период правительство осуществило секуляризацию монастырского имущества. Первоначально эта мера предусматривалась в отношении преклоненных мон-рей, к хозяйственной деятельности к-рых накопилось много нареканий: почти все средства этих мон-рей вывозились за рубеж, уменьшалось число монахов, строения ветшали и не поддерживались в должном виде, завещания ктиторов о содержании больниц и приютов, школ, об осуществлении благотворительной деятельности игнорировались, уплата налогов в казну была нерегулярной, после принятия Органического регламета преклоненные мон-ри дважды на 10 лет освобождались от них. Несмотря на введение системы сдачи в аренду через торги под контролем гос-ва строений мон-рей, что удвоило доходы обителей, положение не изменилось. Состояние мон-рей было зафиксировано в докладе 1858 г. для комиссии представителей 7 европ. держав (был учтен во время Парижской конвенции 13 апр. 1858). Согласс-

но статистике 1856 г., всего в М. м. было 122 мон-ря, из которых 29 являлись преклоненными. К 1859 г. общая задолженность преклоненных монастырей гос-ву составила почти 1,5 млн тур. пиастров (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 117).

22 янв. 1862 г. в Бухаресте было создано единое правительство и созвано Представительное собрание (Парламент), что заложило основы для создания единого национального гос-ва, получившего офиц. название Румыния. 18 июня 1863 г. была произведена инвентаризация ценностей и документов преклоненных мон-рей. Не использовавшиеся во время богослужения ценные предметы утвари следовало сдать на хранение в мон-рь Голия в Яссах под военную охрану. В авг. того же года представитель Румынии в К-поле подал Порте проект решения вопроса о секуляризации земель преклоненных мон-рей. Согласно проекту, св. места должны были получить компенсацию в размере 80 млн тур. пиастров, из них изымался накопившийся долг (ок. 29 млн). Кроме этого, Румынское гос-во предоставляло 10 млн тур. пиастров на основание светской школы и госпиталя в К-поле. Однако представители св. мест отвергли это предложение.

13 дек. 1863 г. была самопровозглашена автокефалия Румынской Православной Церкви, М. м. вышла из юрисдикции К-польской Патриархии и с тем же названием вошла в юрисдикцию новообразованной национальной Церкви (см. в ст. *Молдовы и Буковины митрополия*).

Митрополиты М. м.: Иосиф (ок. 1387–1388 — ок. 1415), не принятые в княжестве — Феодосий (после 1388 — до 1392/93) и Иеремия (1392/93 — ок. 1410), Макарий, Григорий, Дамиан (1437–1447), Иоанникий (1447–1453), Феоктист I (1453–1478), Георгий I (1478–1508), Феоктист II (1508–1528), Каллистрат (1528–1530), Феофан I (1530–1546), Григорий I (Рошка) (1546–1551), Георгий II Бистрицкий (1551–1552), Григорий II Нямецкий (1552–1563), Феофан II (1563–1572, 1578–1579, 1582–1588), Анастасий (1572–1577), местоблюститель митрополичьего престола, епископ Романский Никанор (1579–1582, митрополит в 1591–1594), Георгий III (Мовилэ) (1588–1591, 1595 — май 1600, сент. 1600–1605), Митрофан (1594–1595), Мардарий (1595), Дионисий (Ралли-Палеолог) (май—сент. 1600), Феодосий (Барбовский) (1605–1608), Анастасий (Кримка) (1608–1617, 1619–1629), Феофан III (1617–1619), Афанасий (1629–1632), свт. Варлаам (1632–1653), Гедеон (1653–1659, 1664–1671), Савва (1659–1664), свт. Досифей (Барилэ) (1671–1674, 1675–1686), Феодосий из Брази (1674–1675), Каллистрат (Вартик) — местоблюститель (1686–1689), Савва Романский (1689–1701/02), Мисаил (1701/02–1708), Гедеон (1708–1722), Георгий IV (1722–1729), Антоний (1730–1739), Никифор (1739/40–1750), свт. Иаков I Путнянский (1750–1760), Гавриил (Каллимаки) (1760–1786), Лев (Леон) (Геукэ) (1786–1788), Иаков II (Стамати) (1792–1803), Вениамин (Костаки) (1803–1808, 1812–1821, 1823–1842), Мелетий (Лефтер) (1844–1848), Софроний (Миклеску) (1851–1860).

Архитектура и искусство М. м. См. разделы «Архитектура» и «Монументальная живопись» в ст. *Молдавское княжество.*

Ист.: *Cogâlniceanu M.* Arhiva Românească. Iaşi, 1860²; Bullarum franciscanum / Ed. C. Eubel. R., 1902. Vol. 6; Scrieri şi documente greceşti privitoare la istoria românilor, din anii 1592–1837: Culese şi publicate în tomul XIII din «Documentele Hurmuzaki» de A. Papadopoulos-Kerameus / Trad. G. Murnu, C. Litzica. Bucur., 1914; Documente moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare / Ed. M. Costăchescu. Iaşi, 1931–1932. 2 vol.; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия. София, 1932, 1995ᵖ. Т. 2. С. 11–17, 41–43, 183–184, 232–234, 244–246; *Bălan T.* Documente bucovinene. Cernăuţi, 1933. Vol. 1; Regulamentele organice ale Valahiei şi Moldovei. Bucur., 1944. Vol. 1: Textele puse în aplicare la 1 iulie 1831 in Valabia şi la 1 ianuarie 1832 în Moldova / Ed. A. Sava. *Grigore Ureche.* Letopiseţul Ţării Moldovei / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1958²; Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI / Publ. I. Bogdan; ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1959; *Panaitescu P. P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. Române. Bucur., 1959. Vol. 1; *Miron Costin.* Opere / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1965. 2 vol.; Исторические связи народов СССР и Румынии: Документы и материалы. М., 1965–1970. 3 т.; *Varlaam (Moţoc), mitr.* Cazania (1643) / Ed. J. Byck. Bucur., 1967; *idem.* Opere: Răspunsul împotriva Catihismului calvinesc. Bucur., 1984; *idem.* Opere. Chişinău, 1991; Călători străini despre Ţările Române. Bucur., 1968–2001. 10 vol.; *Димитрий Кантемир.* Описание Молдавии / Пер. с лат. яз.: Л. Панкратьева; вступ. ст., коммент.: В. Н. Ермуратский. Киш., 1973; *Dosoftei (Barilă), mitr.* Psaltirea în versuri, 1673 / Ed. N. A. Ursu. Iaşi, 1974; *idem.* Opere. Bucur., 1978 Vol. 1: Versuri / Ed. N. A. Ursu; *idem.* Dumnezăiasca liturghie, 1679/ Ed. N. A. Ursu. Iaşi, 1980; *idem.* Viaţa şi petreacerea sfinţilor: Iaşi, 1682–1686 / Ed. R. Frenţiu. Cluj, 2002; *idem.* Psaltirea de-nţăles./ Ed. M. Cobzaru. Iaşi, 2007; *idem.* Parimiile peste an: Iaşi, 1683 / Ed. M. Ungureanu. Iaşi, 2012; Cronica Anonimă a Moldovei, 1661–1729 (Pseudo-Amiras) / Ed. D. Simonescu. Bucur., 1975; Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Bucur., 1975. Vol. 1; 1976. Vol. 2; 1980. Vol. 3 = DRH. A. Moldova; Izvoare privind istoria României=Fontes Historiae Daco-Romanae. Bucur., 1982. Vol. 4: Scriptores et acta Imperii Byzantine saeculorum IV–XV = FHDR; *Ion Neculce.* Opere: Letopiseul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte / Ed. G. Ştrempel. Bucur., 1982; *Enache Kogâlniceanu.* Letopiseţul Ţării Moldovei de la domnia întîi şi până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat voevod (1733–1774). *Ioan Canta.* Letopiseţul Ţării Moldovei da la doua şi până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat voevod (1741–1769) / Ed., critică A. Ilieş, I. Zmeu. Bucur., 1987; *Nicolae Costin.* Scrieri. Chişinău, 1990–1991. 2 vol.; *Axinte Uricariul.* Letopiseţul Ţării Moldovei (1711–1715): De a doa domniia lui Nicolae Alexandru Vodă / Ed. A. Eşanu, V. Eşanu. Chişinău, 1999; *Ioan Canta.* Letopiseţul Ţării Moldovei de la a doua şi până la a patra domnie a Lui Constantinu Mavrocordatu (1741–1769) / Ed. A. Eşanu, V. Eşanu. Chişinău, 1999; *Ioan Caproşu.* Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi. Iaşi, 2001. Vol. 5: Acte interne (1741–1755); Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 2003. Vol. 2; *Сильвестр Сиропул, патр.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1439) / Пер. с греч., вступ. ст., коммент.: А. Занемонец. СПб., 2010.

Лит.: *Melchisedec (Ştefănescu), ep.* Chronica Romanului şi a Episcopiei de Roman. Bucur., 1874. Vol. 1; *idem.* Viaţa şi Scrierile lui Grigore Ţamblac. Bucur., 1884, 2010². P. 56–57; *Urechia V. A.* Istoria şcoalelor de la 1800–1864. Bucur., 1892. Vol. 2; *Dobrescu N.* Întemeierea mitropoliilor şi a celor dintâi mănăstiri din Ţară. Bucur., 1906; *idem.* Contribuţiuni la istoria Bisericii Române în secolul al XV-lea. Bucur., 1907; *Iorga N.* Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a românilor. Vălenii de Munte, 1908. 2 vol. (цит. по: Bucur., 1928²); *idem.* Condiţiile de politică generală în care s-au întemeiat Bisericile Româneşti în veacurile XIV–XV // Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii istorice. Ser. 2. Bucur., 1913. Vol. 35. N 14. P. 387–411; *idem.* Studii asupra evului mediu românesc. Bucur., 1984; *Dragomir S.* Contribuţii privitoare la relaţiile Bisericii Româneşti cu Rusia în veacul XVII // Ibid. 1912. Vol. 34. N 21. P. 1065–1247; *Marinescu C.* Înfiinţarea mitropoliilor în Ţara Românească şi în Moldova // Ibid. Ser. 3. 1924. Vol. 2. N 6. P. 247–268; *Laurent V.* Contributions à l'histoire des relations de l'Eglise Byzantine avec l'Eglise Roumaine du début du XVᵉ siècle // Bull. de la Section historique / Academia Română. Bucur., 1945. Vol. 26. Pt. 2. P. 165–184; *idem.* Le métropolite Jérémie et l'évêque Joseph: Aux origines de l'Église de Moldavie // REB. 1947. T. 5. N 1. P. 158–170; *idem.* Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I-er (1397–1410): Un grand procès canonique à Byzance au début du XVᵉ siècle // Ibid. 1972. T. 30. P. 5–166; *Stasiw M.* Metropolia Haliciensis: Eius historia et iuridica forma. R., 1960; *Gheorghiţă I.* Grija deosebită a mitr. Veniamin (Costachi) pentru ridicarea nivelului cultural al clerului. Consideraţii în jurul unei scrisori inedite // Mitropolia Moldovei şi Sucevei. Iaşi, 1971. Vol. 47. N 9/12. P. 645–659; Monumente istorice bisericeşti din mitropolia Moldovei şi Sucevei. Iaşi, 1974; *Năsturel P. S.* Recenzie la cartea lui G. Popescu-Vâlcea «Anastasie Crimca» // Südost-Forschungen. Münch., 1974. Bd. 33. P. 464–467; *Cartojan N.* Istoria literaturii române vechi. Bucur., 1980², 1996³; *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the XIVᵗʰ Cent. Camb., 1981; *Gorovei Ş.* Aux débuts des rapports moldo-byzantins // Revue Roumaine d'Histoire. Bucur., 1985. Vol. 24. P. 183–207; *idem.* La începutul relaţiilor moldo-bizantine: Contextul întemeierii mitropoliei Moldovei // Românii în istoria universală. Iaşi, 1988. Vol. 3. Pt. 1. P. 841–852; *idem.* Semnificaţia unor documente false din veacul XVIII // Anuarul Institutului de istorie şi arheologie. Iaşi, 1989. Vol. 26. Pt. 1. P. 431–480;

idem. Întemeirea Moldovei: Probleme controversate. Iași, 2014²; *idem.* Anastasie (Crimca) // Dragomirna: Istorie, tezaur, ctitori. Putna, 2014. Vol. 2. P. 103–105; *idem.* Anastasie (Crimca): Noi contribuții // Ibid. P. 107–128; *idem.* Din nou despre ctitorii Dragomirnei: Observații, nelămuriri, precizări // Dragomirna: Ctitori și restauratori. Putna, 2015. Vol. 1. P. 7–15; *Papacostea Ș.* Întemeierea mitropoliei Moldovei: Implicații Central- și Sud-Est Europene // Românii în istoria universală. Iași, 1988. Vol. 3. Pt. 1. P. 525–542; *Porcescu Sc.* Sinodul de la Iași, 1642 // Ibid.; *Theodorescu R.* Implicații balcanice ale începuturilor mitropoliei Moldovei: O ipoteză // Ibid. 1988. P. 543–566; *Păcurariu M., preot.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 1992. Vol. 1; 1994. Vol. 2; 1997. Vol. 3; *idem.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău, 1993; *idem.* Dicționarul teologilor români. Bucur., 1996; *Fennell J.* A History of the Russian Church to 1448. L., 1995; *Andreescu Ș.* Mitropolia de Halici și episcopia de Asprokastron: Câteva observații // Național și universal în istoria românilor: Studii oferite prof. dr. Ș. Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani. Bucur., 1998. P. 125–136; *Gonța A. I.* Mitropolia și episcopiile ortodoxe moldovenești în secolul al XV-lea // *Idem.* Studii de istorie medievală. Iași, 1998. P. 183–196; *Cazacu M.* Saint Jean le Nouveau, son martyre, ses reliques et leur translation à Suceava (1415) // L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantines / Ed. P. Guran, B. Flusin. Bucarest, 2001. P. 137–158; Παρουσία Ἱερας Μονῆς Δοχειαρίου. Ἁγιόν Ὄρος. 2001; *Parasca P.* La obârșia mitropoliei Țării Moldovei. Chișinău, 2002; *Elian A.* Bizanțul, Biserica și cultura românească: Studii și articole de istorie. Iași, 2003; *Cotovanu L.* «Alexis de Kiev et de toute la Russie» – «Hyachinthe de toute la Hongrovalachie»: Deux cas parallèles? Quelques précisions autour des relations ecclésiastiques des Russes et des Roumaines avec Byzance crépusculaire (XIV s.) // Închinare lui P. S. Năsturel la 80 de ani. Brăila, 2003. P. 531–554; *eadem.* Deux cas parallèles d'oikonomia byzantine appliquée aux métropolites Anthim (Kritopopulos) de Sévérin et Cyprien de Kiev, de Petite-Russie et des Lituaniens (deuxième moitié du XIVᵉ siècle) // Revue Roumaine d'Histoire. 2003. Vol. 42. P. 20–59; 2004. Vol. 43. P. 12–55; *Solomon F.* Politică și confesiune la început de ev mediu moldovenesc. Iași, 2004; *Boldur A. V.* Ștefan cel Mare, voievod al Moldovei (1457–1504): Studiu de istorie socială și politică. Iași, 2004²; Ștefan cel Mare și Sfânt, 1504–2004: Biserica o lecție de istorie. Suceava, 2004; *Mureșan D. I.* De l'Intronisation du métropolite Théoctiste I-er au sacre d'Étienne le Grand // Ștefan cel Mare și Sfânt: Atlet al credinței creștine. Suceava, 2004. P. 337–374; *idem.* Girolamo Lando, titulaire du Patriarcat de Constantinople (1474–1497) et son rôle dans la politique orientale du Saint-Siège // Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia. Bucur., 2006. Vol. 8. P. 153–258; *idem.* Teoctist I și ungerea domnească a lui Ștefan cel Mare // Românii în Europa Medievală: Studii în onoarea prof. V. Spinei. Brăila, 2008. P. 303–406; *idem.* Patriarhia de Constantinopol și Ștefan cel Mare // În memoriam A. Elian. Timișoara, 2008. P. 87–180; *idem.* Notes critiques sur l'histoire de l'Eglise de Moldovalachie au XVᵉ siècle // Extincta est lucerna orbis: John Hunyadi and His Time. Cluj-Napoca, 2009. P. 115–142; *Gorovei Ș. S., Székely M. M.* Princeps omni laude maior: O istorie a lui Ștefan cel Mare. Suceava, 2005; *Суляк С.* Миссия митр. Гедеона: Неосуществленный геополит. проект // Русин. Киш., 2006. № 2. С. 19–29; *Beguni M.* Relația biserică-școală în principatele române: Rolul și însemnătatea seminarului de la Socola (1800–1848) // Codrul Cosminului. Suceava, 2006. N. 12. P. 71–91; *Maleon B.-P.* Clerul de mir din Moldova secolelor XIV–XVI. Iași, 2007; *idem.* Cercetări privind ideologia puterii și organizarea ecleziastică în Moldova Medievală. Iași, 2015; *Pelin V.* Manuscrisele din domnia lui Ștefan cel Mare // Analele Putnei. Putna, 2007. Vol. 3. Pt. 2. P. 249–326; 2008. Vol. 4. Pt. 2. P. 105–122; *Vicovan I., preot.* Educația în gândirea și lucrarea mitropoliților Moldovei Iacob Putneanul, Iaob Stamati și Veniamin Costachi // Teologie și Viață. Iași, 2007. Vol. 17. N 1/6. P. 5–22; *Pilat L.* Între Roma și Bizanț: Societate și putere în Moldova (sec. XIV–XVI). Iași, 2008; *idem.* Studii privind relațiile Moldovei cu Sfântul Scaun și Patriarhia Ecumenică (secolele XV–XVI). Iași, 2012; *Constantinov V.* Documentul original de la Alexandru cel Bun pentru Episcopia din Rădăuți (6 iulie 1413) // Archiva Moldaviae. Chișinău, 2009. Vol. 1. P. 145–149; *Falangas A.* Presences grecques dans les Pays roumains (XIVᵉ–XVIᵉ siècle): Le témoignage des sources narratives roumaines. Bucur., 2009; *Feodorov I.* The Romanian Contribution to Arabic Printing // Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumaines. Bucur., 2009. P. 41–62; *Luca (Diaconu), arhim.* Icoana bizantină a Maicii Domnului de la Mănăstirea Neamț. Iași, 2010; *Marcu (Petcu), ierom., Pintilie A. etc.* Pagini din istoria monahismului ortodox în revistele teologice din România. Bucur.; Putna, 2011. Vol. 1: Personalități; Vol. 2: Așezăminte monahale; Vol. 3: Cultură, artă, documente; *Iacob O.* Reformele religioase ale lui Alexandru Ioan Cuza // Anuarul Institutului de istorie «George Barițiu». Ser.: Historica. Cluj-Napoca, 2014. Vol. 53. P. 19–29; *Pascal A.* Surse noi, descoperite recent, privind viața și activitatea mitropolitului Anastasie (Crimca) // Dragomirna: Ctitori și restauratori. Putna, 2015. Vol. 1. P. 133–152.

Э. Драгнев

МОЛДА́ВСКОЕ КНЯ́ЖЕСТВО

[румын. Țara Moldovei] (сер. XIV в.– 1862), включало часть территории совр. Румынии и бóльшую часть территории совр. Молдавии. Столицы – Бая (1359–1365), Сирет (1365–1385), Сучава (1385–1572), Яссы (1572–1862). Название М. к. происходит от наименования р. Молдовы, в долине к-рой оно возникло. В основе этимологии, по мнению ряда ученых, находятся гот. слово mulda, обозначающее «песок», «измельченный», или тайфальское muldah(u)a – «река с пологими берегами», перенятое и незначительно видоизмененное саксон. колонистами (ср. саксон. название Влтавы в Чехии, которое встречается в лат. транскрипции как Muldavia или Moldavia). Эта же этимология заложена в основанном готами городе на р. Молдове – Civitas Moldaviae (ныне Бая) (*Spinei.* 1982. P. 56–57). **География.** В кон. XIV в. М. к. занимало территорию, ограниченную на востоке р. Днестр, на юге и юго-западе – Чёрным м. и низовьями рек Дунай и Милков, на западе – Вост. Карпатами, верховьями рек Милков, Путна, Тротуш, Бистрица, Молдова, на севере – р. Черемош (выше совр. г. Черновцы). В 1408–1412 гг. в состав М. к. был включен порт Килия на Дунае, при господаре св. *Стефане III Великом* (1457–1504) – уезд Путна на границе с Валашским княжеством. В 1484 г. М. к. лишилось портовых городов Четатя-Албэ (ныне Белгород-Днестровский) и Килия, захваченных османами. Со времени правления св. Стефана III молдав. господари получили от венгерского короля домены в Трансильвании: Родна, Чичеу и Четатя-де-Балтэ. Договором от 1499 г. была установлена граница с Польшей по р. Черемош, в кон. 1502 г. св. Стефан III вступил во владение обл. Покутье (утрачено в качестве свадебного дара несостоявшегося брака Богдана III; при господаре Петру IV Рареше попытки вернуть Покутье не увенчались успехом). В 1538 г. в результате похода османского султана Сулеймана I Великолепного М. к. потеряло крепость Тигину, затем юго-вост. часть Пруто-Днестровского междуречья, которое заселили вассальные Порте татары. В 1713 г. Османской империей был аннексирован Хотинский у. Значительные территориальные потери М. к. понесло в посл. четв. XVIII – первых десятилетиях XIX в., когда Буковина (1775) и Бессарабия (1812) вошли в состав Габсбургской монархии и Российской империи. После Крымской войны, с 1856 по 1878 г. (Берлинский конгресс), М. к. (в 1859 объединенное княжество Молдовы и Валахии, в 1862 Румыния) временно были возвращены южные уезды Бессарабии.

Население. По приблизительным подсчетам, население М. к. составляло к кон. XV в. ок. 220–250 тыс. чел., к 1800 г.– 900 тыс. чел. (в т. ч. 190 тыс.– на территории Буковины, включенной в состав Габсбургской монархии в 1775) (История нар. хозяйства Молдавской ССР. 1976. С. 93; *Murgescu.* 2010. P. 51). В М. к. наряду с основным румын. населением (во внешних источниках – влахи, волохи, олахи), называвшим себя и молдаванами по названию страны, проживали также этнические меньшинства: русины (в основном в сев. части М. к.), болгары, сербы (в юж. части М. к.), греки, армяне, немцы (саксы), венгры, поляки и др. (в ос-



новном в городах). До сер. XIX в. на положении рабов господаря, бояр и мон-рей находились семьи цыган (ромов). В конфессиональном плане румыны (молдаване), греки, болгары, сербы, русины, цыгане относились к правосл. Церкви (с XVIII в. часть русинов приняла унию и отошла к греко-католической Церкви), армяне — в основном к Восточной григорианской Церкви (частично — к католической), поляки — к католической, немцы — к лютеранской, венгры — к кальвинист. церкви (с XVI в.). Часть немцев и венгров после XVI в. были католиками. В XVIII–XIX вв. значительно возросла численность евреев (иудеев) в результате их массового переселения из Галиции. Тогда же в М. к. возник ряд поселений староверов (липован), переехавших из России (*Bălan C.* Instituţiile Ţarilor Române. Biserica // Istoria românilor. 2002. Vol. 6. P. 348–351).

Язык и письменность. Первые века существования М. к. деловым языком канцелярии молдав. господаря, администрации православной Молдавской митрополии и языком богослужения был славянский. Слав. культура, в т. ч. письменность М. к. и прежде всего монастырская, была сформирована под устойчивым влиянием Тырнова 2-й пол. XIV в. В канцелярской культуре (грамоты правителей) в 1-й четв. XV в. произошла переориентация в отношении и языка и графики с галицких образцов на болгарские. В письменности на долгое время практически в неизменном виде закрепился среднеболг. извод евфимианской (великотырновской) орфографической редакции. С сер. XVII в. началось постепенное замещение слав. языка румынским, но первый сохранил довольно значительные позиции в церковных текстах и богослужебной практике до XIX в.

Согласно различным определениям, предлагаемым лингвистами, наиболее распространенным разговорным языком на территории М. к. был молдав. субдиалект северодунайского диалекта румын. языка, или молдав. диалект (говор) румын. языка. В славянской письменности в качестве лингвонима для него использовались названия «волошский», «влашский». С появлением письменности на данном языке (XVI в.) молдав. книжники (митр. Молдавский свт. *Варлаам (Моцок)*, летописец Мирон *Костин*, молдавский господарь Дмитрий Кантемир) использовали при его обозначении глоттоним «румынский язык», а также, в значении диалекта или говора, название «молдавский язык»: напр., Костин и Кантемир, рассуждая об общности румынского языка, выделяли некоторые фонетические особенности молдав. говора. Разработка румынского литературного языка прошла ряд этапов. В XVII–XVIII вв. началось становление литературной нормы языка, наиболее значительным явлением стал перевод Библии на румынский язык, выполненный молдавскими (Н. Г. *Спафарий* и др.) и валашскими книжниками (Бухарестская Библия. 1688). В конце данного периода, когда язык называли также старорумынским, трансильванские просветители разработали первые грамматики. В процессе модернизации румынского языка столкнулись 2 противоборствующих течения (латинизирующее язык и основывающееся на разговорном языке с учетом письменной традиции); в 1840–1860 гг. прошла 1-я фаза становления современного лит. языка, в это время на территории М. к. лингвоним «румынский язык» прочно закрепился за понятием лит. нормы, а понятие «молдавский язык» использовали для обозначения разговорного

диалекта (говора). В письменности применялся кириллический алфавит, переход на латиницу был осуществлен в 30-х гг. XIX в., прошел через фазу т. н. смешанного алфавита (30–40-е гг. XIX в.) и завершился в 1860–1862 гг., когда на территории объединенных М. к. и Унгро-Влахийского княжества были созданы единые правила орфографии румын. языка (*Калужняцкий.* 1915. С. 2; *Лухт, Нарумов.* 2001. С. 576–579; *Турилов.* 2005).

История. ***Образование М. к.*** Возникновению М. к. предшествовали эволюция гето-дакийского общества на карпато-дунайско-днестровских землях в античную эпоху с его дохрист. верованиями, последующая романизация и христианизация, установление связей со славянами, что привело к формированию этноса, говорящего на румын. языке. В IX–XIV вв. в карпато-дунайско-черноморском пространстве возникли политические формирования, названные землями (цара, ţara, мн. ч.— цэри, ţări), воеводствами, княжествами и др. Первые политические формирования местного населения (в иностранных источниках «влахи», «валахи», «волохи», «олахи», «блахи» и т. д.) возникли в IX–X вв. в исторической области Трансильвания, затем к югу от Карпат, где в результате объединения воеводств Олтения и Арджеш завершился процесс образования Валашского княжества (автохтонное название: Цара Ромыняскэ, Ţara Românească) во главе с воеводой Басарабом I (ок. 1324–1351/52).

В IX–XIII вв. на землях, расположенных между Карпатами и Днестром, развернулись процессы, идентичные происходившим на территории между Карпатами и Дунаем и обусловившие образование политических предгос. формирований. Археологические исследования позволяют проследить концентрацию населения вокруг неск. пунктов, защищенных укреплениями, по нижнему течению рек Жижия, Бахлуй, Прут, Днестр, в долине р. Чухур, в районе Кодр (Кодру) (*Postică.* 2007. P. 223–228). Сведения о существовании в XII–XIII вв. в Восточно-Карпатском регионе политических формирований содержатся также в письменных источниках. Так, в 1164 г. Андроник Комнин (двоюродный брат визант. имп. *Мануила I Комнина,* впосл. визант. имп. *Андроник I*) в результате неудачной попытки организовать гос. переворот бежал в *Галицкую Русь,* но на границе с княжеством был схвачен влахами и «возвращен византийцам» (FHDR. 1975. Vol. 3. P. 251), что свидетельствует о наличии политической структуры к востоку от Карпат, к-рая поддерживала связи с Византией.



Воевода Басараб I (?) с супругой. Ктиторская композиция в ц. свт. Николая г. Куртя-де-Арджеш. 1364–1369 гг.

Др. политическое образование располагалось у Карпатского прогиба, в юго-зап. части Вост. Прикарпатья. В ходе экспансии Венгерского королевства к востоку от Карпат в 1228 г. была создана *Половецкая (Куманская) епископия.* Наследник венг. престола Бела писал в 1234 г. Римскому папе *Григорию IX* о том, что валахи, проживающие на территории епископии, не только не слушают епископа, присланного папой, но и привлекают на свою сторону венгров и немцев из Трансильвании, а также имеют собственных «псевдоепископов», т. е. правосл. архиереев (*Hurmuzaki.* 1887. Vol. 1. P. 132–133). Наличие церковной иерархии подразумевает присутствие здесь автохтонного политического формирования, к-рое предшествовало образованию католич. епископии.

Монгольское нашествие 1241–1242 гг. приостановило расширение влияния Венгрии к востоку от Карпат. Во 2-й пол. XIII в. у дельты Дуная установил свое господство монг. темник Ногай, к-рый держал в непосредственном подчинении южные и центральные области Восточно-Карпатского региона. Другие области этого региона находились в данической зависимости от власти темника. На этих территориях были назначены адм. лица — баскаки, к-рые собирали с населения дань. С монголами сотрудничали аланы (осетины), к-рые образовали собственное формирование к северу от дельты Дуная.

Начиная с XIII в. источники отмечают существование в сев.-зап. части Восточно-Карпатского региона, находящегося лишь в даннических отношениях с монголами, у границы с Галицкой Русью, в области т. н. Шепеницкой земли, более крупного воеводства. В 1276–1277 гг. итал. летописец Томмазо Туски (Фома Тосканский) сообщал, что кор. Богемии Пржемысл Оттокар II не смог получить помощь от русинов в борьбе с Рудольфом Габсбургом, потому что они находились в конфликте с «блахами» у границы княжества. Польск. летописец Ян Длугош писал, что в 1326 г. те же «блахи» вместе с русинами и литовцами участвовали в польской экспедиции против Бранденбургского маркграфства, а в 1301 г. о «стране влахов» по соседству со «страной русинов» рассказывает араб. хроника (*Spinei.* 1982. P. 190–196).

К сер. XIV в. на первый план среди политических структур на северо-западе Вост. Прикарпатья вышло гос. образование, сформировавшееся в долине р. Молдовы, с центром в г. Бая (Civitas Moldaviae). Его возникновение тесно связано со стремлением Польши и Венгрии расширить господство над территориями, находящимися под властью Золотой Орды, и тем самым взять под свой контроль торговые пути, идущие из Центр. Европы к Чёрному м. Польск. наступление началось в 1340–1349 гг. и завершилось аннексией Галицкой Руси. Воспользовавшись тем, что Польша была занята Галицией, венг. кор. Людовик I Анжуйский предпринял наступательную операцию к востоку от Южно-Карпатского прогиба, оттеснив монголов к юго-востоку. В 1347–1349 гг. Венгерское королевство основало в долине р. Молдовы военную марку (приграничная адм. единица, созданная на опасном направлении границ или как плацдарм для дальнейшей экспансии), которую возглавил королевский капитан Драгош из трансильванской пров. Мараморош (Марамуреш). Интерполятор молдав. летописи Григоре Уреке М. Кэлугэру называл это об-

разование «капитанством» (Letopiseţul Ţării Moldovei. 1990. P. 29). Согласно молдав. летописям, после Драгоша воеводством правил Сас. Молдав. летописи связывают образование воеводства Молдова (основание «Молдавской страны») с легендой о том, как во время охоты Драгош со своими людьми прискакал из Мараморошa в долину р. Молдовы в погоне за туром (Cronicile slavo-române. 1959. P. 6, 14). Эта легенда нашла отражение в гербе М. к., на к-ром изображена голова тура и происхождение которого связано с личной геральдикой основателей княжества, Драгоша или Богдана I.

В 1359 г. местная молдав. знать, недовольная зависимостью от венг. короны, подняла восстание против преемника Саса — Балка. Прибывший из Мараморошa королевский капитан, также по имени Драгош, подавил восстание: в 1360 г. венг. кор. Людовик I Анжуйский писал, что Драгош помог «восстановлению нашей Молдавской земли» и вернул к верности венг. короне мн. взбунтовавшихся олахов (olahorum) (DRH. D. Relaţii între Ţările Române. 1977. Vol. 1. P. 77).

Новый этап в формировании независимого М. к. связан с именем мараморошского воеводы Богдана I, к-рый, находясь в конфликте с венг. королем, между 1362 и 1364 гг. переехал вместе со своим окружением к востоку от Карпат в Рэдэуци, где правил воевода Костя, женатый на дочери Богдана I Мушате (известной после крещения в католичестве как Маргарита) (*Bătrâna L., Bătrâna A.* 2012. P. 278). Богдан I атаковал формирование с центром в г. Сирет, которым руководил Балк, и одержал над ним полную победу: Балк был вынужден удалиться в Мараморош.



Крепость Нямц

В 1365 г. король писал: «Молдавская земля стала государством (regnum)» (*Spinei.* 1994. P. 366). Обретение независимости позволило Молдавскому воеводству возглавить процесс объединения карпато-днестровских земель в единое гос-во. Этот процесс завершился в XV в. При Богдане I М. к. охватывало лишь Прикарпатье с долинами рек Молдова и Сирет до Южно-Карпатского прогиба и р. Тротуш. Источники не позволяют установить характер церковной иерархии при Богдане I, который умер ок. 1367 г. и был похоронен в ц. свт. Николая в Рэдэуци, ставшей усыпальницей молдав. князей того времени.

Политическое становление М. к. до сер. XV в. В первые десятилетия после обретения политической самостоятельности М. к. столкнулось с давлением со стороны Венгрии и Польши, к-рые стремились установить в нем свою власть. Наследник Богдана I Лацко (Лацку) (1367–1375), добиваясь признания легитимности княжества как политического образования в составе западнохрист. мира, вступил в контакт с Римским папой. В результате в 1370 г. в М. к. в г. Сирет была учреждена католич. епископия, подчинявшаяся непосредственно папе. Т. о. княжество было выведено из-под любого др. политико-религиозного авторитета. Сиретскому епископу-миноориту Андрею Васило Ястрабцу из Кракова папа Григорий XI доверил также руководство Галицкой диоцезией (до 1375) (Bullarum franciscanum. R., 1902. Vol. 6. P. 444, 467). Лацко устроил свою резиденцию в г. Сирет и расширил владения М. к. в сев.-вост. направлении, подчинив себе местных правителей и поддерживая мирные отношения с золотоордынскими эмирами центра и юга Пруто-Днестровья. Он умер в 1375 г. и был похоронен по православному чину в ц. свт. Николая в Рэдэуци, рядом с могилой своего отца.

Поскольку Лацко не имел детей, престол занял его племянник Петр (Петру) — сын его сестры Мушаты (Маргариты) и воеводы Кости. Новый господарь Петру I, прозванный по имени матери Мушат, положил начало новой династии молдав. господарей, которые правили до посл. четв. XVI в. В начале своего правления Петру I в религ. отношении ориентировался на Рим. Однако религиозно-политические изменения, происшедшие в Европе во 2-й пол. 80-х гг. XIV в. (смерть кор. Людовика I Анжуйского 10 сент. 1382, Польско-литовская уния 1385 г., *схизма в католической Церкви*), подтолкнули и Петру I к смене религиозно-политических предпочтений. В 1387 г. во Львове молдав. господарь принял вассальную присягу польск. кор. *Владиславу (Ягайло)* в присутствии митр. Киевского и всея Руси свт. *Киприана* с целованием креста согласно правосл. обряду (Documente moldoveneşti. 1932. Vol. 2. P. 600). Присутствие на церемонии свт. Киприана как высшего духовного правосл. авторитета в Вост. Европе придавало М. к. особый статус в польско-литов. политической и религ. системе, а также давало право на учреждение собственной правосл. митрополии. По просьбе Петру I Мушата К-польский патриарх основал в М. к. в юрисдикции К-польского Патриархата митрополию Мавровлахии (греч. Μαυροβλαχία). Еп. *Иосиф I (Мушат)*, возглавлявший Аспрокастронскую епископию (по мнению мн. историков, так называлась Белгород-Днестровская епископия), подчиненную Галицкой митрополии, был переведен в столицу М. к. Сучаву (см. в ст. *Молдавская митрополия*).

Ориентация молдав. господаря на Польско-Литовское гос-во была закреплена также и тем, что польск. кор. Владиславу (Ягайло) был предоставлен долг в размере 3 тыс. р. серебром (538 кг серебра или 52 кг золота). В качестве залога польск. корона предоставила обл. Покутье на юге Галиции, что впосл. вызвало длительные молдо-польские конфликты и взаимные претензии на эти земли. Во внутренней политике Петру I Мушат поддерживал развитие торговых связей; выпустил первые молдавские серебряные монеты (не позднее 1377) — гроши; укрепил гос. аппарат: заложил основы господарской канцелярии, издававшей грамоты на слав. языке, создал господарский совет, построил ряд крепостей, в т. ч. в столице Сучаве, начал строительство каменных церквей, в т. ч. ц. Мирэуци в Сучаве, где совершался обряд помазания князей



Крепость в Сучаве

на царство, перестроил господарскую усыпальницу — ц. свт. Николая в Рэдэуци. При Петру I произошло дальнейшее территориальное расширение М. к. После ухода татар в 1368 г. из южной области Карпато-Днестровского региона часть этой территории южнее р. Тротуш, г. Бырлада и г. Васлуя находилась под властью Валашского княжества, а юг Пруто-Днестровского междуречья — под властью Литовского княжества. По мнению одних историков, здесь правил воевода Константин (Костя), упомянутый в документе в 1386 г., согласно другим — в данном документе имелся в виду литов. кн. Константин Кориатович. После 1387 г. эта территория была включена в состав М. к., а преемник Петру I Роман I (1392–1394) стал именоваться «Великий, самодержавный, Божией милостью Ио Роман воевода, владетель Земли Молдавской от гор до моря» (DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 3). Включение в состав М. к. юж. карпато-днестровских земель, названных «Нижняя страна» (Ţara de Jos, Цара-де-Жос) (сев. часть М. к. стала именоваться «Верхняя страна» — Ţara de Sus, Цара-де-Сус), превратило его в приморскую страну, через к-рую проходил торговый путь из Центр. Европы к Чёрному м., названный «молдавским».

В 1394 г. Роман I вслед. конфликта с Польшей был отстранен от власти, а трон занял Штефан I (1394–1399). В 1395 г. он отразил нападение кор. Венгрии Сигизмунда I Люксембурга возле мест. Гиндэоани (близ совр. Тыргу-Нямц). В 1399 г. князем М. к. стал Юга, к-рого вскоре отстранил от власти валашский кн. Мирча I Старый (чел Бэтрын). С военной помощью последнего взошел на престол сын Романа I Александру I Добрый (чел Бун) (1400–1432). В целях упрочения внутреннего положения в стране Александру I продолжил совершенствование гос. аппарата, учредив ряд высших адм. должностей и закрепив за ними власть в городах и крепостях, а также во вновь созданных уездах (цинутах). Князь привлекал боярство на свою сторону: назначал его представителей на высшие должности и жаловал их большими земельными владениями. В 1408 г. он даровал львовским купцам (позже — купцам из г. Брашова) торговые привилегии, гарантируя им свое покровительство на дорогах страны. Поскольку такие же привилегии имели в Валахии купцы из Польши и Трансильвании, это решение способствовало созданию общего торгового пространства румынских княжеств. Как и его предшественники, Александру I чеканил собственную монету. Во внешней политике князь стремился к лавированию в отношениях между Польшей и Венгрией. В начале своего правления он заключил союзнический договор с господарем Валахии Мирчей I Старым, что позволило ему разрешить проблему границ с Валахией, в т. ч. вопрос о включении в состав М. к. дунайской крепости Килия (1408–1412) — важного торгового порта и стратегического центра, к-рый получил особое значение в связи с возросшей османской опасностью. Стремясь противостоять экспансионистским планам венгерского короля в отношении М. к., Александру I начиная с 1402 г. заключил ряд вассальных договоров с польским кор. Владиславом. Молдавские войска участвовали в противостоянии Польши и рыцарей Тевтонского ордена в Грюнвальдской битве (1410) и в битве под Мариенбургом (1422) (*Panaitescu.* 1960. P. 225–238). В 1410 г. кор. Венгрии Сигизмунд I Люксембург, став императором Свящ. Римской империи, представлял серьезную опасность для Польши. Польский король, идя навстречу Сигизмунду I, заключил с ним в Лублау (ныне Стара-Любовно, Словакия) договор (1412) о разделе М. к. в случае, если Александру I откажется участвовать в войне против османов. Польше должна была отойти «Верхняя страна», Венгрии — «Нижняя страна». Однако Александру I исполнил свои обязательства, а польско-венгерские противоречия не позволили обеим сторонам предпринять совместные действия против М. к. (*Constantiniu, Papacostea.* 1964. P. 1129–1140). В 1420 г. Александру I отбил атаку турок на крепость Четатя-Албэ. В конце правления он поддержал Литовского вел. кн. *Свидригайло (Болеслава) Ольгердовича,* выступавшего за разрыв унии с Польшей. Войдя в союз с Литвой, Александру I попытался возвратить М. к. обл. Покутье. Однако молдо-литов. коалиция потерпела поражение.



Монета господаря Александру I Доброго. XV в. Аверс

В интересах упрочения М. к. развивались и отношения Александру I с Церковью. Разрешение конфликта с К-польским Патриархатом и признание им митр. Молдавского Иосифа I (Мушата) создали благоприятные условия для развития церковной иерархии: наряду с Сучавской митрополией были образованы 2 епископии — Рэдэуцкая и Романская. Важным событием в истории Православия в М. к. стало решение Александру I о торжественном переносе из Четатя-Албэ в Сучаву в 1415 г. мощей вмч. *Иоанна Нового (Сочавского),* принявшего мученическую смерть ок. 1330 г. в г. Воспоро (ныне Керчь). Его мощи были упокоены в ц. Мирэуци в Сучаве, он был признан св. покровителем М. к. (Literatura română veche. 1969. Vol. 1. P. 24–25). Этот акт подтверждал окончательное установление митрополии в М. к. На одной из фресок мон-ря Сучевица запечатлена встреча Александру I мощей вмч. Иоанна Нового.

Молдав. митрополит как глава Церкви был 2-м после князя лицом в гос-ве. Он принимал участие в вы-

боре господаря и его коронации (помазании), а также в осуществлении законодательной и судебной власти. После митр. Иосифа I К-польская Патриархия назначала в М. к. митрополитов-греков, занимавших до этого другие митрополичьи кафедры. Поскольку митрополиты, особенно в условиях готовящегося *Ферраро-Флорентийского Собора*, больше внимания уделяли проблемам К-поля, чем М. к., главную роль в развитии Церкви и монашества в молдавском обществе играл господарь. Самым древним известным в М. к. является *Нямецкий в честь Вознесения Господня монастырь* (Нямц), построенный митр. Иосифом I во время правления Петру I Мушата. К 1398 г. относятся сведения о мон-ре *Пробота* (Пояна), а к 1402 г.— о мон-ре *Молдовица*. В первые годы правления Александру I был построен муж. мон-рь *Бистрица* — буд. некрополь господаря. В период правления Александру I были также основаны мон-ри *Хумор, Кэприана, Вэрзэрештский во имя великомученика Димитрия Солунского* и др., ставшие главными духовными и культурными центрами страны. Широкое распространение в М. к. того периода получила разножанровая письменная культура на слав. языке. При Александру I крупным культурно-духовным центром стал Нямецкий мон-рь. В монастырском скриптории переписывались религиозные, юридические, исторические тексты; рукописное искусство развивалось в нескольких аспектах (каллиграфия, декоративное искусство — оформление фронтисписов, виньеток, инициалов, изобразительное искусство — миниатюры). Известен каллиграф мон. Нямецкого мон-ря *Гавриил* Урик, ставший основателем школы каллиграфов, созданной при мон-ре. В 1412–1413 гг. он переписал Слова свт. Григория Богослова (РГАДА. Ф. 196. Д. 1494. Л. 149 об.— 355 об.), в 1429 г.— Четвероевангелие (Bodl. Gr. 122), работал по меньшей мере до кон. 40-х гг. XV в. Также в эту эпоху в мон-рях, в частности в женских, развитие получило лицевое шитье, благодаря высоким художественным качествам завоевавшее признание во всем православном мире. Господари поддерживали клир Церкви, одаривали храмы и мон-ри недвижимостью (земли, села), жертвовали драгоценные предметы утвари и книги, предоставляли мон-рям судебный податной иммунитет. Проявляя лояльность в области веры, Александру I поддерживал также живших в стране католиков, которые основали 2-ю епископию в г. Бая (наряду с уже существовавшей в г. Сирет), и армян — грамотой от 30 июля 1401 г. он официально признал еп.



Крепость Хотин

Оханеса главой армянской религ. общины с центром в г. Сучава; после 1415 г. Александру I разрешил поселиться в М. к. бежавшим из Венгрии гуситам.

После кончины Александру I (1 янв. 1432, похоронен в монастыре Бистрица) в М. к. начались внутренние распри, которые усложнили социально-политическую обстановку в стране. С 1432 по 1457 г. на молдавском престоле произошло 16 смен господарей. В 1436–1442 гг. была установлена диархия господарей Ильяша I — Штефана II. Княжество было разделено на «Верхнюю страну» и «Нижнюю страну», каждая со своей канцелярией и господарским советом. Этим воспользовались соседние государства: Венгрия заняла крепость Килию, а Польша — обл. Покутье и крепость Хотин. Романская епископия получила статус митрополии «Нижней страны». В 1456 г. молдавский господарь Петру III Арон (1451–1457 с перерывами) был вынужден согласиться выплатить дань Османской империи в сумме 2 тыс. золотых в качестве «выкупа мира», М. к. стало данником Порты.

М. к. в период правления святого Стефана III Великого. Период княжения св. Стефана III Великого (Штефан чел Маре ши Сфынт) считается наиболее ярким в средневековой истории М. к., кульминацией в движении за обретение независимости, в утверждении М. к. в общем контексте христ. Европы. Первый этап его правления (1457–1473) ознаменован внутренним укреплением княжества, борьбой за сохранение его самостоятельности в отношениях с Польшей и Венгрией. Второй этап (1473–1486) характеризуется отказом от уплаты дани Османской империи и противоборством с ней. Третий этап (1486–1504) — время «новой политики» М. к. после «выкупа мира» у турок путем выплаты новой дани Порте, период ориентации на систему межгосударственных политических союзов, в первую очередь с Венгрией, в целях противодействия давлению Польши и турецкой экспансии в Европу. Св. Стефан III вступил на престол 14 апр. 1457 г. при поддержке Валашского княжества и был помазан на царство митр. Молдавским *Феоктистом I*. До 1473 г. М. к. не могло присоединиться к общему антиосманскому фронту христианских государств Европы. Главными задачами страны, руководимой св. Стефаном III, были преодоление последствий внутренних войн, консолидация общества, развитие экономики и обороноспособности М. к. Одновременно господарь готовился к войне с османами, укрепляя свое военно-экономическое присутствие у дельты Дуная. В этот контекст вписывается завоевание им у Валахии крепости Килия (1465), что повлекло за собой ряд враждебных действий со стороны Венгрии, завершившихся походом кор. Матьяша I Хуньяди на восток от Карпат. 15 дек. 1467 г. св. Стефан III одержал у г. Бая победу над венг. войском, что подняло престиж М. к. на международной арене.



Битва у Баи в 1467 г. Гравюра из «Хроники венгров» Яноша Туроци. 1488 г.

Одновременно путем консолидации общества посредством религии молдавский господарь позиционировал себя как православный правитель Юго-Вост. Европы, способный одержать победу над неверными. Строительство мон-ря *Путна* (1466), задуманного как символическое замещение Св. Софии в К-поле, оказавшейся под властью турок, должно было продемонстрировать, что центр Православия переместился в М. к. Эта идея проводилась посредством установления тесных связей господаря с монашеским сообществом горы *Афон*, поддержка которого считалась одной из обязанностей визант. императоров (см. подробнее в ст. *Афон*). Господарь одаривал деньгами монастыри *Зограф, Ватопед, Хиландар* и *Григория преподобного монастырь*. Зограф получал также церковные книги и утварь, а для Ватопеда была построена пристань (1472) (*Andreescu*. 1982. P. 653). В молдавских летописях того времени, а также в Четвероевангелии из Хумора господарь назван царем (Repertoriul monumentelor. 1958. P. 388). По мнению историков, этот титул позволял св. Стефану III утвердиться в качестве полновластного правителя своей страны, равного в правах с титулованными соседними правителями, готового укреплять границы М. к. и защищать северодунайское пространство (*Pippidi*. 2001. P. 209).

В 1473–1486 гг. св. Стефан III воевал с турками. В 1472 г., после смерти супруги Евдокии, киевской княжны из рода Олельковичей (1467), господарь женился на Марии Мангупской из византийской династии Асанов-Палеологов, что позволило создать антиосманский союз, к-рый включал пространство от юж. крепостей М. к. до Каламиты (порт крымского Мангупского княжества), далее по кавказскому побережью Чёрного м. к владениям царя Имерети Баграта II и к владениям Узун-Хасана, правителя туркманского гос. образования Ак-Коюнлу, женатого на Феодоре, сестре трапезундского имп. *Иоанна IV Калояна Великого Комнина*. Союз был поддержан Римским папой *Сикстом IV*. В 1473 г. св. Стефан III, намереваясь втянуть Валахию в антиосманскую борьбу, предпринял военные действия против вассала султана валашского господаря Раду III Красивого (чел Фрумос). Св. Стефан III сместил господаря, но и последующие господари под давлением турок неизменно переходили на их сторону. В то же время тур. султан потребовал от св. Стефана III уступить ему крепости Килия и Четатя-Албэ. Св. Стефан III перестал платить Порте дань, что привело к молдо-османской войне (*Gorovei*. 2003. P. 389–394). Султан Мехмед II направил в М. к. армию (100–120 тыс. чел.) во главе с Сулейман-пашой против 40-тысячной молдав. армии и неск. тысяч поляков, секеев, венгров. 10 янв. 1475 г. у г. Васлуй св. Стефан III одержал победу над тур. войском, после чего обратился к своим союзникам — Венгрии, Венеции и Св. Престолу — с призывом совместно выступить против османов. В письме св. Стефан III сообщал об опасности для Польши и Венгрии, для к-рых М. к. служило щитом, готовящегося турками нового похода; также он рассчитывал на помощь Валашского княжества, которое назвал «другой Валахией». Указывая на роль М. к. в антиосманской борьбе, он писал: «Не дай Бог, если эти ворота христианского мира, коими является наша страна, падут, тогда все христианство будет в большой опасности» (цит. по: *Neagoe*. 1977. P. 128–130). Однако европейские державы, занятые междоусобными войнами, остались равнодушными к его призывам. Османы подчинили Крымское ханство и Мангупское княжество, летом 1476 г. султан Мехмед II во главе 100–150-тысячного войска вторгся в М. к. Его поддержали крымские татары и валашский господарь. Св. Стефан III противостоял им «малым войском», состоявшим из служилых людей, ибо крестьяне «большого войска» с согласия господаря остались защищать свои дома от татар. Бой состоялся 26 июля 1476 г. у М. Валя-Албэ, названном Рэзбоени (от război — война, битва). Войско св. Стефана III понесло большие потери и было вынуждено отступить, страна была разорена. Ценой больших усилий господарь восстановил армию и, постоянно атакуя турок, которым не удалось взять ни одну из крепостей княжества, добился их ухода из страны. Св. Стефан III заключил с османами мир (1476), надеясь т. о. на передышку в военных действиях. Одновременно он предпринял попытку организовать антиосманский «крестовый поход», призывая Венецию к освобождению венецианских владений в Крыму. В письме сенату Венеции он указывал на стратегически важное положение М. к., сдерживающего натиск турок в Европу (*Iorga*. Studii şi documente. 1914. Vol. 29. P. 70). В 1481 г. он обратился с этим предложением к Римскому папе Сиксту IV. Однако его усилия остались безуспешными. Венеция (1479) и Венгрия (1483) заключили с Портой мирный договор. Пользуясь выгодной международной обстановкой, султан Баязид II (1481–1512) в 1484 г. захватил у М. к. крепости Четатя-Албэ (тур. Аккерман) и Килия. Рассчитывая на помощь Польши,



Царский Деисус и ктиторский портрет св. Стефана III и его семьи. Роспись ц. вмч. Георгия в мон-ре Воронец. Ок. 1492–1493 г.



Ктиторский портрет семьи св. Стефана III Великого. Роспись церкви в честь Воздвижения Креста Господня в с. Пэтрэуци. 1487–1488 гг.

св. Стефан III 15 сент. 1485 г. в г. Коломыя принес присягу на вассальную верность польскому королю. При помощи поляков он разбил османское войско у оз. Кэтлэбуга (Катлабух) на юге М. к., но подкрепление, на которое он рассчитывал для возвращения Килии и Четатя-Албэ, не прибыло, что заставило его пересмотреть внешнюю политику княжества. Он добился мира с Портой путем возобновления уплаты дани в размере 5 тыс. дукатов. В 1489 г. св. Стефан III стал вассалом венг. короля, улучшил отношения с Валахией, установил связи с Московской Русью, выдав замуж свою дочь Елену за Иоанна, сына московского кн. *Иоанна III Васильевича*. Одновременно он отдалился от Польши, а в 1497 г. в Козминском лесу одержал победу над войском польского кор. Яна I Ольбрахта, к-рое вторглось в М. к. под предлогом отвоевания у турок Килии и Четатя-Албэ. В 1502 г. св. Стефану III удалось вернуть Покутье.

В борьбе за сохранение самостоятельности своего государства св. Стефан III нашел опору в правосл. Церкви, которой он оказывал покровительство. Господарь развернул беспрецедентную по масштабам работу по строительству церквей и мон-рей в М. к., стал также ктитором ряда обителей в Трансильвании, Валахии и на Афоне. По утверждению молдав. летописца Григоре Уреке, св. Стефан III построил 44 церкви и мон-ря (исследователи идентифицировали 34) (*Grigore Ureche*. 1958. P. 121). Св. Стефан III выступал за солидарность всего правосл. мира в противостоянии натиску Османской империи. В связи с этим активизировались церковные отношения со странами Балканского п-ова. Книги, переписанные в скрипториях М. к. и Валахии, имели определенное распространение к югу от Дуная, однако более сильное влияние молдав. скрипториев в письме и оформлении заметно начиная с посл. четв. XV в. на территории укр. и белорус. земель в составе Великого княжества Литовского и Польского королевства (Речи Посполитой), в т. ч. в краковских изданиях *Фиоля Швайпольта* 90-х гг. XV в. (*Турилов*. 2005). Т. о., М. к. и Валахия играли роль покровителей Православия в Юго-Вост. Европе. Период правления св. Стефана III характеризуется расцветом средневек. культуры, с его именем связано возникновение молдавского летописания. Первоначальный текст 1-й молдавской летописи, условно названной «Анналы двора Стефана Великого», утрачен. Сохранились ее варианты: «Анонимная хроника Молдовы» (Бистрицкая летопись), 2 редакции «Путнянской летописи»; часть редакций первоначальной хроники получила распространение за рубежом под названиями «Хроника молдавско-немецкая», «Хроника молдавско-польская», «Хроника молдавско-русская» (также «Славяно-молдавская летопись»), включенная в летописный свод «Воскресенская летопись» (Славяно-молдавские летописи. 1976). С эпохой св. Стефана III также связан период расцвета и зрелости церковного искусства. В церковной архитектуре был окончательно сформирован оригинальный стиль, получивший название молдавского. Серьезным архитектурным достижением стали молдав. оборонительные сооружения. Древние крепости (Сучава, Нямц, Четатя-Албэ, Роман, Хотин, Сорока и др.) были расширены и реконструированы согласно новым требованиям, связанным с распространением огнестрельного оружия. Ансамбли настенных росписей, сохранившихся в церквах Пэтрэуци, Воронца, Хырлэу, Ботошани, Бэлэнешти и др., свидетельствуют о создании художественного стиля, наследовавшего поздневизантийское искусство Балкан. Иконографическая живописная традиция была приспособлена к особенностям молдав. архитектуры и нередко отражала местные реалии. Так, фреска «Кавалькада святых воинов» в Крестовоздвиженской ц. в *Пэтрэуци* явилась откликом на антиосманское объединение христ. Европы во главе со св. Стефаном III (*Ştefănescu*. 1928. Vol. 2. Pl. XXIII; *Idem*. 1973). Высоким графическим мастерством отличались книги, выполненные в скрипториях при мон-рях Нямецком и Путна, послужившие образцом для каллиграфов Валахии, Трансильвании и России. Самые ценные произведения миниатюристики были созданы в Нямецкой обители к рукописям Тудора Маришеску. Высоким художественным исполнением отличаются работы Никодима из монастыря Хумор. В его Четвероевангелии (1473), вложенном господарем в монастырь Путна, помещен портрет св. Стефана III (*Bogdan*. 1907). Св. Стефан III умер 2 июля 1504 г. и был похоронен в господарской усыпальнице в мон-ре Путна. Еще при жизни он получил прозвища Добрый, Великий, Святой. В 1992 г. он был причислен Румынской Православной Церковью к лику святых.

М. к. в период усиления влияния Османской империи в XVI в. В 1-й пол. XVI в. борьба М. к., как и Валахии, за сохранение государственности продолжалась в неблагоприятной политической обстановке, связанной с усилением давления Османской империи к северу от Дуная, особенно в направлении Венгерского королевства. Чтобы сохранить мирные отношения с Портой, преемник св. Стефана III Богдан III Слепой (чел Орб) (1504–1517) был вынужден после 1510 г. увеличить сумму дани с 5 до 8 тыс. золотых. Богдан III попытался наладить отношения с Польшей, попросив у польск. короля руки его дочери и возвратив Польше Покутье (свадьба так и не состоялась). Переросшее в военный конфликт противостояние между молдав. господарем и валашским господарем Раду Великим (чел Маре) было улажено благодаря посредничеству серб. митр. Белградского и Сремского свт. *Максима (Бранковича)* (История Румынии. 2005. С. 272). Во время правления сына Богдана Штефана IV Молодого (Штефэницэ, Штефан чел Тынэр) (1517–1527) политическое положение М. к. оставалось напряженным: во внутреннем плане господарю противостояла боярская оппозиция, а во внешнем возросла османская угроза после победы турок над венг. армией при Мохаче (1526).

В сложной международной обстановке вступил в княжение Петру IV *Рареш* (1527–1538, 1541–1546), незаконнорожденный сын св. Стефана III Великого. Он попытался вернуть Покутье, но потерпел поражение от польской армии при Обертыне. Также господарь намеревался сблизиться с Великим княжеством Московским и Габсбургской империей. Однако летом 1538 г. тур. султан Сулейман I Великолепный, недовольный вмешательством Петру IV Рареша в политическую жизнь Трансильвании, возглавил 200-тысячное войско и выступил против М. к. С целью сохранения автономии гос-ва бояре предложили заключить соглашение с султаном. Покинутый боярами, Рареш был вынужден бежать в свои

трансильванские владения (Чичеу, Четатя-де-Балтэ, г. Бистрица и крепость Родна), полученные еще его отцом от венг. короля в качестве компенсации за потерю Килии и Четатя-Албэ (*Grigore Ureche*. 1958. P. 154). Османы вошли в столицу княжества Сучаву и разграбили господарскую казну. Крепость Тигина, названная османами Бендер (также Бендереабаси), и ее окрестности вошли в подчинение непосредственно султану и были превращены в тур. владение — райя. Княжество возглавил ставленник султана Штефан V Лэкустэ (1538–1540) (*Gorovei*. 1980. P. 661–662). В 1541 г. Рареш покинул трансильванскую крепость Чичеу и уехал в Стамбул, где вернул себе престол М. к., обязавшись платить дань султану в размере 12 тыс. золотых и направить своего сына в Стамбул в качестве заложника. Господарь, став ставленником султана, стремился при этом наладить отношения с антиосманскими христианскими силами. Вместе с тем по приказу султана он был вынужден участвовать в тур. военной кампании в Трансильвании (*Corfus*. 1979. P. 11–14). В области церковной политики Петру IV Рареш продолжал покровительствовать Православию. По его поручению Романский еп. Макарий составил летопись, охватившую историю М. к. за 1504–1556 гг. Также по распоряжению господаря были отреставрированы монастыри Молдовица и Бистрица, перестроен монастырь Кэприана (*Eşanu*. 2003. P. 13–14). В период правления Петру IV Рареша наблюдался расцвет наружной церковной настенной живописи, которая стала известна далеко за пределами страны (фрески мон-ря Пробота, ц. вмч. Георгия в Сучаве, мон-рей Хумор, Воронец, Молдовица, ц. вмч. Димитрия в Сучаве, церкви в Кошуле и др.). Внешняя живопись не только была носительницей художественных и духовных ценностей, но и имела патриотическую направленность в борьбе за преодоление османского сюзеренитета (*Ulea*. 1963. Vol. 10. N 1. P. 57–92; 1972. Vol. 19. N 1. P. 37–53). Петру IV Рареш умер 3 сент. 1546 г. и был похоронен в мон-ре Пробота. После него правили его дети Ильяш II (1546–1551) и Штефан VI (1551–1552). Первый окончательно отказался от претензий на Покутье. Покинув престол, он принял мусульманство и стал



Царский Деисус и ктиторский портрет Петру IV Рареша. Роспись церкви в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Хумор. 1535 г.

силистрийским пашой (*Grigore Ureche*. 1958. P. 168). Штефан VI Рареш безуспешно пытался вернуть трансильванские владения своего отца, выступил против пропаганды идей Реформации в М. к., защитив правосл. Церковь. Однако конфискация имущества арм. купцов и преследование боярских группировок привели к заговору против него великих бояр и к убийству господаря (1552) (Cronicile slavo-române. 1959. P. 129, 139–140).

Внутриполитическая неустойчивость была характерна для М. к. и в период правления Александру III Лэпушняну (1552–1561, 1563–1568) и Деспота Водэ (1561–1563). Первый добился престола при помощи Польши, но вскоре, обеспокоенный возросшими претензиями польск. короля в качестве сюзерена, сменил курс в сторону отношений с Портой. Его авторитарное правление привело к заговору бояр, к-рые при помощи Польши и Габсбургской монархии отстранили его от власти и возвели на престол Деспота Водэ — грека-авантюриста и сторонника Реформации. Он покровительствовал протестантам, нашедшим убежище в М. к., основал в г. Котнари лат. коллегию, конфисковал в православных мон-рях золотую и серебряную церковную утварь, переплавил ее на монеты, чтобы расплачиваться с наемными солдатами. Деспот Водэ обратился к жителям страны с призывом начать борьбу за независимость, объединившись с Валахией, однако недовольные внутренней политикой Деспота бояре не поддержали его и, организовав заговор, убили (*Iorga*. 1931. P. 209–210). Порта вновь возвела на престол Александру III Лэпушняну. Он попытался укрепить центральную власть, приняв жесткие меры по отношению к боярам. Перенес столицу М. к. из укрепленного г. Сучава в г. Яссы, лишенный укреплений. Господарь также принял меры по защите православной Церкви. В 1561 г. он вместе с митр. Молдавским *Григорием II Нямецким* и высшим духовенством встретил прибывшего в М. к. К-польского патриарха *Иоасафа II*, восстановив тем самым связи Молдавской Церкви с метрополией (*Pungă*. 1994. P. 187). По словам кард. Дж. Ф. Коммендоне, молдав. господарь сумел сохранить «конфессию христианской веры в той форме, в которой унаследовал от греков» (Călători străini. 1970. Vol. 2. P. 382). Александру III Лэпушняну был ктитором мон-рей Слатина и Пынгэраци, оказывал материальную поддержку многим обителям внутри страны и за рубежом; был ктитором ц. Успения Пресв. Богородицы, принадлежавшей *Львовскому Успенскому братству*, с к-рым поддерживал постоянные церковные связи. Господарь также покровительствовал мон-рям Афона, где и поныне сохраняется память о нем, сербскому мон-рю *Милешева* и др. Его деятельность была описана Рэдэуцким еп. Евфимием (*Pungă*. 1988. P. 275–280).

После смерти Лэпушняну (11 марта 1568) господарем в возрасте 15 лет при регентстве матери Роксандры и неск. бояр стал его сын Богдан. Достигнув совершеннолетия, он при помощи Польши попытался освободиться от опеки бояр, к-рые обратились к Порте, и султан посадил на престол М. к. Иоана Водэ Лютого (1572–1774), а Богдан Лэпушняну нашел убежище в Московском княжестве. Иоан Водэ вступил в конфликт с пропольски настроенными боярами и конфисковал их имения, а также с высшим духовенством, казнил нек-рых иерархов (бывш. митр. Георгия Нямецкого, игумена мон-ря Слатина, и др.) и конфисковал ряд монастырских сел и церковную утварь (*Iorga*. Istoria românilor. 1996. Vol. 4. P. 465). Остро нуждаясь в деньгах (особенно после морского поражения у Лепанто в 1571 в противо-

борстве с Испанией и итал. республиками), Порта решила увеличить объем дани с М. к. до 35 тыс. золотых. Иоан Водэ отклонил требование Порты и собрал 30-тысячное крестьянское войско, к к-рому присоединились 1200 казаков. Иоану Водэ удалось выиграть у турок ряд сражений, затем он потерпел поражение в битве у оз. Кагул (Кахул) (10 июня 1574) и сдался османам, которые, хотя и обещали сохранить ему жизнь, казнили его. Личность Иоана Водэ получила различные оценки в совр. историографии: одни историки прозвали его Храбрым, другие — Лютым (*Giurescu.* 1966; *Paslariuc.* 2006. P. 62–82).

Еще в начале восстания Иоана Водэ Порта назначила на престол М. к. Петру VI Хромого (Шкьопула) (1574 — нояб. 1578, 1582–1591) — 1-го молдав. господаря, происходившего из правящей валашской династии Басарабов. С его назначением закончился переходный период от формального османского сюзеренитета к эффективному принудительному сюзеренитету. Порта все чаще стала назначать на трон господарей без их предварительного избрания боярами и высшим духовенством, с назначением господарей из рода Мушатов была прекращена династическая традиция страны. В гос. учреждения проникло большое число бояр-греков, находившихся в тесной связи с левантийскими коммерческими кругами и вступивших в конкуренцию с местным боярством. Престол занимали попеременно молдавские и валашские господари; то же происходило и на адм. постах в М. к. и Валашском княжестве, которые занимали бояре (*Stoicescu.* 1971). Правление Петру VI Хромого было расстроено частыми атаками казаков, предводители которых, выдавая себя за родственников Иоана Водэ, стремились занять молдав. престол (в 1577 — Иван Подкова, в 1578 — его брат Александр Подкова и др.) (*David.* 1984. P. 98). Непрерывная борьба за престол заставила Порту назначить нового господаря — Янку Сасула (1578–1582), воспитанного в лютеранской среде Трансильвании. Высокий налог на скот, установленный им, вызвал недовольство населения, чем воспользовалась группировка бояр из рода Мовилэ (в рус. традиции — Могила), обратившаяся с жалобой к Порте. На престол вновь был назначен Петру VI Хромой (Ibid. P. 109). Он заключил 1-й торговый договор с Англией, предоставив купцам Левантийской компании право торговать в М. к. при уплате 3% пошлины (*Hurmuzaki.* 1880. Vol. 3. Pt. 1. P. 108. N 114). Петру VI поддерживал тесную связь с христ. Востоком. Он снабжал деньгами мон-ри Афона — Зограф, Дионисиат, Великую Лавру, Хиландар, а также *Иоанна Богослова апостола монастырь на Патмосе*. Был ктитором мон-ря Галата (Istoria românilor. 2001. Vol. 4. P. 477). Господарь подарил К-польскому патриарху *Иеремии II (Траносу)* свои дома в Стамбуле (Călători străini. 1972. Vol. 4. P. 540). В 1591 г., когда Порта потребовала увеличения размера дани, Петру VI Хромой покинул престол и ушел в Тироль, в г. Боцен (ныне Больцано в Сев. Италии), где умер в 1594 г. Его правление было описано молдавским мон. Азарием (Cronica lui Azarie // Cronicile slavo-române. 1959. P. 138, 151).

В сент. 1592 г. Порта назначила господарем М. к. Арона Тирана, к-рый выдавал себя за сына Александру III Лэпушняну. Он возложил на страну выплату своих огромных затрат по приобретению трона, за что и был прозван Тираном. В 1592 г. имп. Свящ. Римской империи Рудольф II вместе с Римским папой *Климентом VIII* пытался основать Христианскую лигу, к ним в авг. 1594 г. присоединились трансильванский кн. Сигизмунд Баторий, валашский господарь Михай Храбрый (Витязул) и Арон Тиран. Сигизмунд Баторий, подозревая Арона Тирана в неверности лиге, заменил его на престоле Штефаном VIII Рэзваном. Его полное подчинение Трансильвании вызвало недовольство Польши, к-рая в 1595 г. помогла Иеремии Мовилэ занять трон М. к. (Domnii Țării Moldovei. 2005. P. 94).



Господарь Иеремия Мовилэ с семьей. Роспись кафоликона мон-ря Сучевица. Ок. 1601 г.

М. к. в XVII — нач. XVIII в. В XVII в. произошла постепенная синхронизация внутренних исторических процессов М. к. с общеевроп. процессами. Под влиянием модернизации Зап. Европы в Дунайских княжествах появились политические деятели новой формации, воспитанные под влиянием гуманистических идей. Среди них выделялись профессиональные дипломаты, полиглоты, известные за пределами княжеств (Н. Г. Спафарий (Николае Спэтару Милеску), братья Корбя и др.), в культуре утвердилось гуманистическое направление Позднего Возрождения, возрос интерес к античной культуре, происхождению народа и др. Наряду со светскими культурными деятелями (Евстратием Логофетом, Григоре Уреке, Мироном Костиным, Константином Кантакузино и др.) в этот процесс были включены и церковные деятели: митрополиты *Анастасий (Кримка)*, Варлаам (Моцок), *Досифей*, сщмч. *Антим Ивиряну* и др. Стараниями видных богословов Молдавии и Валахии были переведены, составлены и опубликованы выдающиеся церковные произведения. В богослужении был осуществлен переход с церковнослав. языка на румынский.

Во внешней политике в кон. XVI — нач. XVII в. молдав. господари прилагали усилия к сохранению автономии гос-ва и (при благоприятных условиях) к обретению независимости с помощью европ. великих держав, входивших в антиосманскую Христианскую лигу (Габсбургская монархия, Испания, североитал. республики). В период антиосманской войны Христианской лиги (1592–1606) Польша заняла позицию благоприятного Порте нейтралитета и помогла своему ставленнику Иеремии Мовилэ занять престол М. к. Польско-тур. соглашение позволило господарям из династии Мовилэ управлять М. к. полтора десятилетия. Господарь Иеремия (1595–1600, 1600–1606) вмешался в польско-австр. политическое соперничество и поддержал стремление своего брата Симеона

занять господарский трон Валахии. Враждебная политика Иеремии по отношению к валашскому господарю Михаю Храброму спровоцировала поход последнего в М. к. и привела к отстранению Иеремии от власти. Уже в 1599 г. Михай с согласия австр. имп. Рудольфа II отстранил от власти трансильванского кн. Андраша Батори, стал наместником императора в этом княжестве, а затем, вступив в М. к., 6 июля 1600 г. провозгласил себя «господарем Цэрий [земель] Ромынешти [Валахии], Ардяла [Трансильвании] и всей страны Молдавской». Вступление Михая на престол М. к. было освящено Собором церковнослужителей во главе с митр. *Дионисием (Ралли-Палеологом)*. Новый господарь выдал грамоты на ряд владений мон-рям *Агапия,* Бистрица и Нямецкому (DRH. B. Tara Românească 1975. Vol. 11. P. 529). Политические события в Трансильвании заставили Михая покинуть М. к., оставив своего наместника, к-рый в сент. того же года был изгнан войсками Иеремии Мовилэ. Действия Михая Храброго в историографии оценены по-разному. Временное объединение Валахии, Трансильвании и Молдавии имело в своей основе, по мнению большинства историков, идею христ. солидарности местного населения в борьбе с османами, что создало прецедент буд. объединения княжеств (Domnii Ţării Moldovei. 2005. P. 156). Вернувшись на престол М. к. при помощи Польши, Иеремия Мовилэ вел политику равновесия между поляками и османами. Он приобрел известность как покровитель правосл. Церкви в княжестве и за его пределами, послал во Львов мастеров для обновления ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, стал ктитором мон-ря *Сучевица*. После преобразования Московской митрополии в Патриархию (1589) Иеремия обратился к К-польскому патриарху с аналогичной просьбой. Однако патриарх даровал Молдавскому митрополиту лишь дополнительный сан архиепископа по образцу Охридской Архиепископии, обладающего достоинством, подобным патриаршему (*Pilat.* 2012. P. 277–278). В период правления Иеремии в М. к. составлялись рукописи по примеру визант. манускриптов, в частности Сучавское Четвероевангелие. Эта работа легла в основу создания при содействии каллиграфа митр. Молдавского Анастасия (Кримки) школы миниатюры при мон-ре *Драгомирна*.

После смерти Иеремии Мóвилэ (1606) в М. к. развернулась борьба за престол между его сыном Константином и Михаилом, сыном его брата Симеона Мовилэ. Константин занял престол княжества (1607–1611), но Порта, воспользовавшись войной Польши с Россией, назначила господарем М. к. Штефана IX Томшу (Штефан Томша II) (1611–1615), к-рый вел антипольск. политику. Его преемник Раду Михня (1616–1619) стабилизировал отношения с Польшей. Участие Польши в 30-летней войне привело к размещению в М. к. тур. и татар. войск. Попытка поставленного Портой на престол М. к. хорвата Гаспара Грациани выступить против османов с привлечением войска польск. гетмана С. Жолкевского закончилась поражением у с. Цуцора (1620) и назначением господарем Александру IV Ильяша (1620–1621). Турецко-польское противостояние привело к заключению мирного договора, подписанного в Хотине (1621). После следующего краткого правления Штефана IX Томши (1621–1623) Порта вернула на престол Раду Михню (1623–1626), к-рый до этого занимал трон Валахии. Оставив в Валахии господарем своего сына Александру V Князька (Коконула), он осуществил династическое объединение княжеств (Domnii Ţării Moldovei. 2005. P. 167). Его сменили господари из рода Мовилэ, среди которых наиболее известным был Мирон Барновский (1626–1629, 1633). Он уделял большое внимание моральному облику служителей Церкви. В 1626 г. в Яссах был созван Синод, решением к-рого мон-рям было запрещено давать убежище беглецам-еретикам из Трансильвании, к-рые представляли опасность для Православия в М. к. Запрещалось размещать в муж. мон-рях женщин, монахи не имели права заниматься торговлей и владеть частной собственностью (*Xénopol.* 1928. Vol. 6. P. 80). Барновский был известным ктитором обителей в Яссах и Топорэуци, мон-рей Бырнова и Хангу, ставропигиальной Успенской ц. во Львове (Domnii Ţării Moldovei. 2005. P. 172). Тесные связи господаря с Польшей послужили поводом для его казни в Стамбуле по приказу султана (1633), что имело резонанс среди европ. общественности. Спустя 2 века франц. писатель В. Гюго отметил, что Барновский «был больше, чем человек,– он был эпохой» (*Golimaş.* 1980. P. 238).

После ряда смутных лет, в течение к-рых происходили частые смены господарей, на престол М. к. вступил Василе *Лупу* (1634–1653). Господарь, желая стать продолжателем традиций визант. императоров, ввел при своем дворе имперский церемониал. Он вошел в доверие Порты после того, как удачно действовал в качестве посредника в русско-тур. конфликте (1637–1642), вызванном взятием рус. казаками крепости Азов. В 1642–1643 гг. в течение 10 месяцев при его дворе с секретной миссией находился рус. дипломат А. Л. Ордин-Нащокин, который информировал Москву о событиях в Османской империи. В господарском совете Лупу опирался на бояр греко-левантийского происхождения. Молдав. господарь стремился стать господарем Валахии, а на престоле М. к. оставить своего сына Иоана. В 1639 г. Лупу предпринял попытку сместить с валашского престола *Матея Басараба* (1632–1654), который был в союзе с трансильванским господарем Дьёрдем I Ракоци (1630–1648). Однако войска Василе Лупу, вторгшиеся в Валахию, потерпели поражение на р. Прахова. Впосл. Лупу сблизился с Польско-Литовским государством, присоединился вместе с валашским и трансильванским господарями к антиосманской лиге, руководимой Польшей. Но лига не перешла к активным действиям, и после 1648 г. Лупу оказался втянутым в политические манипуляции, связанные с войной запорожских казаков под рук. Б. М. *Хмельницкого* против польских властей. С целью привлечения господаря на свою сторону Хмельницкий в 1650 г. вместе с татарами совершил военный поход в М. к. Он заставил Лупу заключить с ним союз, закрепленный женитьбой сына гетмана Тимофея на дочери Лупу Руксандре (1652). Недовольные молдаво-казацким союзом, молдавские бояре при помощи Матея Басараба и Дьёрдя II Ракоци (1648–1660) организовали в 1653 г. заговор. Несмотря на помощь казаков, Лупу был смещен с престола, а на его место поставлен бывш. великий логофет Георге Штефан (1653–1658).

Лупу известен как покровитель Православия, в его правление в М. к. действовали 40 мон-рей и неск. сот церквей. Он ремонтировал и строил

обители, в т. ч. ясские мон-ри *Трех святителей* и *Голия*. Одновременно он оказывал финансовую поддержку К-польской, Александрийской и Антиохийской Церквам (Domnii Ţării Moldovei. 2005. P. 176–177). В 1641 г. по инициативе Лупу в Яссах был созван Собор, на к-ром было принято «Православное вероисповедание» — догматическое произведение Киевского митр. *Петра (Могилы)* из рода Мовилэ. В ответ на кальвинист. и католич. пропаганду был напечатан декрет Собора. В 1645 г. был издан «Ответ на кальвинистский катехизис» (*Rezachevici*. 1996. P. 78). При поддержке митр. Петра и мастеров-типографов из Киева в 1642 г. в М. к. было начато книгопечатание. При мон-ре Трех святителей в 1643 г. были изданы на румынском языке соч. «Казания» митр. Молдавского Варлаама (Моцока) (Cartea românească de învăţătură — Румынская книга поучений) и др. книги религ. характера. В 1646 г. при покровительстве Лупу была выпущена «Румынская книга наставлений от царских правил и других судебников» (Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti şi de la alte giudeaţe, или «Правила», «Уложение» — кодекс законов, составленных великим логофетом Евстафием и переведенных с греч. языка). Эти книги положили начало офиц. введению румын. языка в гос. учреждениях и Церкви М. к. (окончательно румын. язык был введен в церковное богослужение М. к. в XVIII в.). Также при поддержке митрополитов Варлаама и Петра (Могилы), приславшего известных преподавателей, Лупу открыл в 1640 г. в Яссах Василианскую коллегию во главе с бывш. ректором Киево-Могилянской коллегии иером. Софронием Почаским (Un veac de aur în Moldova. 1996).

Георге Штефан, вступив на престол, отправил в 1656 г. в Москву «Великое посольство» во главе с митр. Молдавским Гедеоном, к-рое обратилось к царю *Алексею Михайловичу* с просьбой о покровительстве России над М. к. Был составлен проект договора, который из-за осложнившейся международной обстановки не имел конкретных результатов (Relaţiile externe. 2014. P. 454). Георге Штефан стремился заручиться благосклонностью Церкви, к-рую освободил от ряда податей, был ктитором мон-ря Кашин. В союзе с господарем Валахии Константином Шербаном (1654–1658) Георге Штефан поддержал стремление их 3-го союзника, трансильванского господаря Дьёрдя II Ракоци, занять польск. престол. В ответ Порта сместила обоих господарей с престола.

Начиная с 60-х гг. XVII в. в М. к. ожесточился османский сюзеренитет, назначаемые Портой господари стали марионетками представителей крупного боярства. Летом 1672 г. султан Мехмед IV совершил поход против Польши. В результате она потеряла крепость Каменец, а в 1673 г., во время битвы у Хотина, молдав. господарь Штефан Петричейку перешел на сторону поляков. В ответ в 1673–1685 гг. Порта стала назначать на престол М. к. греков из К-поля: Димитрия Кантакузина (Думитрашку Кантакузино) (1673–1675 с перерывом), Антона Росетти (Антоние Русета) (1675–1678), Георге (Георгия) Дуку (1678–1683). В военные действия с османами была втянута и Россия. После столкновений у Чигирина был заключен русско-тур. мирный договор (1681), в переговорах 1679 г. участвовал и молдавский господарь Георге Дука. Россия признала протекторат Порты над территорией между Днестром и Днепром, к-рую уступила ей Польша (1676). Султан назначил гетманом этих земель Георге Дуку, который стал именоваться «господарь земли Молдавской и земли Украинской» (*Eremia*. 1994. P. 20–29). Однако поражение тур. войска под Веной в 1683 г. положило конец правлению Георге Дуки как на Украине, так и в М. к. Важным культурным событием, состоявшимся благодаря усилиям Георге Дуки и митр. свт. Досифея, было возобновление в 1679 г. в М. к. печатного дела. Типографское оборудование было привезено из России при содействии патриарха Московского *Иоакима* и Н. Г. Спафария, находившегося в Москве на дипломатической службе в Посольском приказе. В этой типографии св. Досифей издал на румын. языке Жития святых в 4 томах (1682–1686), в Уневском мон-ре — «Псалтирь в стихах» (1673) и «Служебник» (1678), имевшие значение для введения богослужения на румынском языке (*Fuştei*. 2008).



Крепость Тигина в Бендерах

Деятельность выдающихся церковных деятелей М. к. наряду с творчеством молдавских летописцев того времени — Григоре Уреке, Мирона Костина, Николая Костина, валашского летописца Константина Кантакузино — положила начало развитию культуры в Дунайских княжествах.

В поствизант. культурно-духовном пространстве путем акцентирования национальных черт, в особенности благодаря утверждению румын. языка и усвоению западноевроп. гуманистических идей, культура М. к. и Валахии, а также населения Трансильвании все более индивидуализировалась. В последние десятилетия XVII — нач. XVIII в. в отличие от Валахии, где при господаре мч. *Константине Брынковяну* (1688–1714) стабилизировалось политическое положение, в М. к. развернулась борьба за власть между 2 боярскими родами — Костин (ориентировавшимся на Польшу) и Русет (выступавшим за продолжение сотрудничества с Портой). Противоречия между ними привели к физическому устранению первых молдавским господарем Константином Кантемиром (1685–1693), в качестве вассала Порты воевавшим с польск. кор. Яном Собеским. Во внутренней политике господаря Кантемира значительную роль играли церковные иерархи, к-рые участвовали в судебных процессах в диване, выступали в качестве свидетелей, подтверждали офиц. документы (*Bălan C.* Biserica in Ţara Românească şi Moldova // Istoria românilor. 2003. Vol. 5. P. 755). Константин Кантемир умер в 1693 г. и был похоронен в ц. во имя свт. Николая в Яссах в присутствии высоких иерархов Восточной Церкви, находившихся в то время в столице М. к. (Ibid. P. 302). Бояре выдвинули на престол его

сына Дмитрия Кантемира, однако Порта не дала своего согласия и назначила господарем М. к. Константина Дуку (1693–1695, 1700–1703), к-рый правил попеременно с Антиохом Кантемиром (1696–1700, 1705–1707) и Михаем Раковицэ (1703–1705, 1707–1709, 1715–1726).

После короткого правления Николая Маврокордата (с 1709) в нояб. 1710 г. Порта назначила господарем М. к. Дмитрия Кантемира в надежде, что он будет противостоять политическому и военному натиску России. Однако Дмитрий был уверен, что Османская империя находится в упадке, и вел переговоры с российским имп. Петром I в Луцке через своего представителя Штефана Луку. 13 апр. 1711 г. Петр I выдал на имя Кантемира диплом, основные положения которого были выработаны самим молдав. господарем. Диплом предусматривал покровительство России над М. к. с обязательством сохранения древних привилегий и прав страны, а также гарантировал целостность княжества и возвращение оккупированных османами территорий (Четатя-Албэ (Аккерман), Тигина (Бендер), Измаил, Килия и Рени). Прутский поход Петра I, в котором участвовала и армия Кантемира, закончился неудачно. Молдав. господарь вместе со своими сторонниками переехал в Россию, где благодаря выдающимся трудам обрел европ. известность, в частности стал в 1714 г. членом Берлинской АН. Еще будучи в М. к., он написал теологическое произведение «Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea sau Giudeţul sufletului cu trupul» (Диван, или Спор мудреца с миром, или Тяжба души с телом; изд. на румын. и греч. языках в 1698), а также сочинения «Metafizica» и «Logica». В 1703 г., находясь в К-поле, он написал трактат по тур. музыке «Evdar-i Musiki» (Книга науки музыки). Дмитрию Кантемиру принадлежит также заслуга создания первого в румынской литературе романа «Istoria ieroglifelor» (Иероглифическая история, 1705). В России он создал знаменитые труды по истории, литературе, этнографии, теологии, философии, логике, ориенталистике, картографии и др., в т. ч. «Descriptio Moldaviae» (Описание Молдавии), «Hronicul vechimii a romănomoldo-vlahilor» (Хроника стародавности романо-молдо-влахов), «Istoria Imperiului Otoman» (История Османской империи), «Cartea — sistema religiei mahomedane» (Книга — система магометанской религии), а также ряд этико-моральных и философских трудов (*Panaitescu*. 1958; *Ţaralungă*. 1989; Dinastia Cantemireştilor. 2008).



Дмитрий Кантемир. Гравюра И. Ф. Зубова и Г. П. Тепчегорского. 1712 г.

М. к. в период правления господарей-фанариотов (1711–1821). Поражения Османской империи в борьбе со Священной Лигой (1683–1699), закончившиеся потерей Трансильвании в пользу Габсбургской империи, и переход Дмитрия Кантемира на сторону России во время Прутского похода Петра I в 1711 г. вынудили Порту изменить свою политику в отношении Дунайских княжеств. Начиная с 1711 г. в М. к. и с 1716 г. в Валахии Порта стала назначать на престол на краткий срок (3 года) лиц из числа фанариотов (по названию квартала Фанар в К-поле, где жили греч. купцы) — в большинстве своем греков или грецизированных представителей Дунайских княжеств. Был установлен политический режим, основанный на усиленном экономическом, политическом и стратегическом контроле Порты над княжествами. В 1711–1821 гг. в М. к. правили 19 чел., большинство из к-рых занимали трон по неск. раз.

Процесс эволюции фанариотского режима делят на 2 периода, между к-рыми была русско-тур. война (1768–1774). В 1-й период господари-фанариоты в целом верно служили Порте: выполняли ее приказы, стремились ввести новые регламентации в социальной, административной и фискальной деятельности княжеств. На престоле М. к. чередовались господари из родов Маврокордат, Гика, Каллимаки (последние 2 — грецизированные молдаване). Во 2-й период (1774–1821), пользуясь ослаблением мощи Османской империи, ряд господарей стали отделять свою судьбу от судьбы империи. Они оказывали секретные услуги Габсбургской империи, России, Франции, Пруссии. Княжествами управляли господари из греч. родов Ипсиланти, Суцу, Караджа, Морузи, Хангерли, Маврогени. В это же время противоречия господарей с местным боярством обострились. Бояре самостоятельно включались в переговоры с великими державами, обращались к ним с просьбами, добиваясь расширения автономии княжеств в составе Османской империи или перехода под покровительство России. Господари более не обладали собственной армией, ограничивались наличием господарской гвардии и отрядов служилых людей с полицейскими функциями. Порта все сильнее эксплуатировала природные богатства княжеств, выросли поставки продовольствия в пользу тур. войск и крепостей (Domnii Ţării Moldovei. 2005. P. 228–231; История Румынии. 2005. С. 376–382).

Во время русско-тур. войны (1768–1774) на территории М. к. были развернуты военные действия, страной управляла российская военная администрация. Население было обязано обеспечивать армию продовольствием, в русской армии участвовали местные добровольцы, которые освобождались от гос. повинностей. В ходе войны возник т. н. румын. вопрос, ставший частью «восточного вопроса» — о дальнейшей судьбе Дунайских княжеств. Кючюк-Кайнарджийский русско-тур. мирный договор (1774) сохранил автономию княжеств, ограничил тур. сюзеренитет. Россия стала покровительницей правосл. народов Османской империи. В 1775 г. в благодарность за ее поддержку во время войны Порта уступила Габсбургам сев. часть М. к.– Буковину (с бывш. столицей княжества Сучавой и мон-рем Путна, усыпальницей св. Стефана III Великого). В период русско-австро-тур. войны (1787–1791) княжества вновь стали театром военных действий, население несло тяготы военных поста-

вок для армий воюющих сторон. Ситуация повторилась и во время русско-тур. войны (1806–1812). По Бухарестскому миру (1812) территория М. к., расположенная между Прутом и Днестром, была включена в состав Российской империи (см. в ст. *Молдавия*).

Внутриполитическое положение М. к. во время фанариотского режима характеризовалось стремлением ряда господарей улучшить социально-экономическую жизнь путем реформ. В целях предупреждения разорения налогоплательщиков от многочисленных гос. податей господари приняли ряд законодательных мер по урегулированию системы налогообложения населения. Во время 1-го своего правления в М. к. Николай Маврокордат (1709–1710) ввел единый стабильный налог рупта, уплачиваемый 4 раза в год (1-ю попытку ввести рупту предпринял господарь Антиох Кантемир в 1700). Николай Маврокордат освободил также священников от уплаты подушного налога в 2 золотых. В 1715 г. с целью предотвращения злоупотреблений при управлении имуществом мон-рей господарь потребовал от игуменов мон-рей предоставить годовые отчеты о доходах и расходах (*Bălan C.* Instituțiile Țarilor Române. Biserica // Istoria românilor. 2002. Vol. 6. P. 342). В сер. XVIII в. сын Николая Маврокордата Константин, к-рый правил поочередно в М. к. и Валахии в 1730–1769 гг., провел в обоих княжествах ряд социальных, административных, юридических и церковных реформ, которые затронули все стороны жизни общества, открыв путь к его модернизации в духе просвещенного абсолютизма. Начало реформ было положено изданием в 1740 г. хартии «Марелуй хрисов» (Великая грамота) господаря, в которой была намечена программа преобразований. В 1741 г. Константин Маврокордат вернулся к системе уплаты каждым податным двором единого налога — рупты, вносимого 4 раза в год, но при этом отменил систему ответственности сельских общин за каждого налогоплательщика. В 1746 г. в Валахии и в 1749 г. в М. к. он отменил крепостное право. Бывш. крепостные («румыны» в Валахии и «вечины» («соседи») в М. к.) впредь прикреплялись к месту уплаты налогов, а не к личности землевладельца. В сер. XVIII в. была реформирована судебная система М. к.: были назначены специальные судьи из числа отставных бояр, получавшие жалованье из казны, к-рые представляли судебные споры в диване; была отменена устная форма ведения судебных процессов, которые стали проводиться на основании византийских судебных кодексов и господарских установлений (*Dragnev D.* 1999. P. 64–88). Политика реформ была продолжена господарем Александром Ипсиланти (правил поочередно в Валахии и М. к. в 1774–1797), к-рый издал кодекс законов (1780), представлявший собой синтез византийского письменного права и местного обычного права. Одновременно он отделил в судах гражданские дела от уголовных (*Iorga.* 1938. Vol. 7. P. 330).

Реформы господарей-фанариотов коснулись и Церкви. Многочисленные пошлины и платежи, к-рыми облагалось ее имущество, привели к обеднению мон-рей. Они в большом количестве переходили под управление обителей в Иерусалиме, на Афоне, на Синае и в др. св. местах и получали статус преклоненных. К нач. XIX в. 11 мон-рей М. к. были подчинены храму Гроба Господня, 26 — мон-рям Афона (*Bălan C.* Biserica // Istoria românilor. 2002. Vol. 6. P. 342). В 1742 г. Константин Маврокордат освободил от ряда податей местные молдав. мон-ри с условием их финансовой поддержки учебных заведений, находящихся под наблюдением митрополита, а также больниц в периоды эпидемий. Одновременно духовенству предоставлялось определенное число зависимых крестьян, которые освобождались от налогов взамен оказания хозяйственных услуг этим лицам (т. н. скутельники); кроме того, отдельным церквам и мон-рям разрешалось собирать торговые пошлины, особенно в городах. Константин Маврокордат издал ряд грамот, согласно к-рым запрещалось возводить в церковный сан безграмотных лиц; протоиереям, настоятелям храмов в уездных городах запрещалось иметь собственные тюрьмы, ибо они брали деньги с заключенных. Учитывая недовольство монахов деятельностью игуменов-греков, назначенных митрополией, Константин Маврокордат распорядился, чтобы настоятелей избирали пожизненно из числа местных монахов (Domnii Țării Moldovei. 2005. P. 244). В кон. XVIII в. процесс обновления монашества, начатый в России, был продолжен в М. к. усилиями прп. *Паисия Величковского*.

Высшие иерархи Церкви М. к. митрополиты Лев (Леон) (Геукэ) (1786–1788), Иаков II (Стамати) (1792–1803), Вениамин (Костаки) (1803–1808, 1812–1821, 1823–1842) активно участвовали в общественной и культурной жизни княжества: поддерживали протесты против злоупотреблений фанариотских чиновников (восстание 1760 г.), заботились о печатании книг, их создании или переводе на румын. язык, о развитии образования, обновлении монастырей, знакомили население с гражданскими и уголовными законами, выступали за национальные интересы местного населения и против «растворения своего государства в административной системе Османской империи» (*Papacostea.* 1983. P. 205–206).

В XVIII в. в М. к. получила развитие система образования. В 1707 г. была основана и в 1714 г. окончательно организована Господарская академия в Яссах, где преподавали известные греч. педагоги. В нач. XIX в. по настоянию митр. Вениамина (Костаки) в академии как предмет был введен румын. язык. Одновременно действовали школы при мон-рях. В 1766 г. господарь Григоре III Гика основал господарские школы в уездных центрах страны. Во время его правления была создана т. н. эпитропия школ, в функции к-рой входили сбор средств и управление финансовыми фондами, предназначенными для школ. В 1803–1804 гг. наряду со школами, открытыми в Яссах, усилиями господаря Александру Мурузи и митр. Вениамина была открыта ДС при мон-ре Сокола, где преподавали на румын. языке грамматику, риторику, арифметику, логику, богословие, а с 1808 г.— всеобщую историю. В 1805 г. при ДС для сыновей священников были открыты курсы церковного пения (*Bobulescu.* 1939; *Bălan C.* Biserica // Istoria românilor. 2002. Vol. 6. P. 749).

С кон. XVIII в. развивалась светская лит-ра Нового времени. Наряду с многочисленными переводами народных повестей появились первые произведения оригинальной художественной лит-ры (авторы Николае Димаки, Костаке Конаки и др.). Значительно возросло число книг, изданных на румынском языке. В этот же период в Дунайских княжествах

распространились идеи Просвещения. Их особенностью была ориентация на национальные ценности, усиление антиосманской борьбы. В отличие от Зап. Европы в Дунайских княжествах просвещение не носило характер антиклерикальной направленности. Напротив, здесь церковные деятели вели активную культурно-просветительскую работу, открывали школы, создавали дидактические материалы и др. Напр., в Четьи-Минеи, переведенные на румынский язык еп. Рымникским *Кесарием* (1774–1780), были включены тексты из энциклопедии Д. Дидро и Ж. Лерона д'Аламбера, где говорилось о древних обычаях римлян (*Dragnev D.* 1999. P. 139). В кон. XVIII — нач. XIX в. в М. к. проникли также просветительские идеи, распространенные трансильванскими культурными деятелями, объединившимися вокруг национально-культурного движения «Ардяльская школа». Они напоминали о латинском происхождении представителей Дунайских княжеств и их языка, что способствовало пробуждению национального самосознания.

Идеи Нового времени на территории княжества распространяли также офицеры рус. и австр. армий во время войн с Османской империей. Одновременно в М. к. стали проникать идеи Французской революции, проводниками которых были представители мелкой и средней буржуазии. Они создавали тайные об-ва, писали памфлеты в защиту «прав народа». В кон. XVIII — нач. XIX в., особенно в период наполеоновских войн, отдельные группировки бояр и духовенства составляли проекты буд. устройства Дунайских княжеств, которые направляли в адрес правителей Франции, России и Габсбургской монархии. В основу этих меморандумов были положены требования о восстановлении независимости княжеств под управлением местных господарей (*Georgescu.* 1970; *Mischevca.* 1999).

М. к. в период 1821–1859 гг. После включения в состав Российской империи по Бухарестскому мирному договору (1812) территорий между реками Прут и Днестр (Бессарабская обл.) в М. к. остались земли, расположенные между Вост. Карпатами, Буковиной, реками Прут и Дунай. Страна по-прежнему находилась под тур. сюзеренитетом и управлялась господарями-фанариотами Скарлатом Каллимаки (1812–1819) и Михаилом Суцу (1819–1821). Упадок Османской империи сопровождался ростом платежей и обязательными поставками сельскохозяйственных товаров из М. к. на тур. рынок по фиксированным низким ценам, а нападения военных отрядов тур. пашей с правого берега Дуная еще больше усугубляли внутреннее нестабильное положение Дунайских княжеств. В янв. 1821 г. в М. к. вступили из-за Прута отряды сформировавшегося в России тайного об-ва «Этерия», имевшего целью освобождение Греции от османского господства. К восстанию примкнул и молдав. господарь Михаил Суцу. По согласованию с «Этерией» в Валашском княжестве (в обл. Олтения) вспыхнуло восстание под рук. Тудора Владимиреску, к-рое обрело характер социальной революции. Восставшие рассчитывали на поддержку России, однако она, будучи связанной обязательствами по Священному союзу перед монархами Европы, не смогла оказать открытую военную помощь, это обрекло повстанцев на поражение. Вслед. событий 1821 г. и под давлением европ. держав Порта была вынуждена согласиться с восстановлением правления местных господарей в Дунайских княжествах.

В сент. 1821 г. султанским фирманом господарем М. к. был назначен Иоан Санду Стурдза. Султан издал также фирманы об отстранении фанариотов от работы в гос. структурах и о переводе мон-рей под администрацию господаря. Новый господарь опирался на поддержку средних и мелких слоев боярства, стремившихся превратить вост. деспотический режим в «просвещенный абсолютизм», при к-ром все категории боярства имели бы равные права. Их требования были изложены в проекте «Конституции карбонариев», использовавшей название радикального движения итал. революционеров и составленной Ионицэ Тэуту в 1822 г. (*Agavrilioairei.* 1966. P. 223–229). Господарь добился обложения налогами всех категорий населения. Тем же правилам были подчинены и преклоненные мон-ри, перешедшие под управление местной администрации. Были приняты суровые меры по отношению к служащим, допускавшим злоупотребления. Мн. крупные бояре, эмигрировавшие во время событий 1821 г. за границу, отвергали политические изменения, происходившие в княжестве, и требовали вмешательства России и Габсбургской империи (*Platon.* 1998. P. 142–156).

Дальнейшее ослабление Османской империи после 1821 г. позволило России консолидировать свой протекторат над Дунайскими княжествами. 25 сент. 1826 г., после 5-летних русско-тур. переговоров, в Аккермане (ныне Белгород-Днестровский) было подписано соглашение (конвенция), в к-ром М. к. и Валахия объявлялись самостоятельными политическими образованиями под сюзеренитетом Османской империи и под протекторатом России. Диваны княжеств получили право избирать из местных бояр господарей, которые утверждались Россией и Турцией. Княжествам предоставлялось право свободной торговли зерном после выполнения поставок для нужд Порты. После подписания Аккерманской конвенции греч. монахам было разрешено вернуться в мон-ри на территории княжеств. Однако жалобы местных властей на их многочисленные злоупотребления привели к вмешательству российского правительства, которое поставило мон-рям 3 условия: аренду землевладений совершать с помощью публичных торгов под наблюдением российского консула; произвести ремонт монастырских строений (в период до 9 лет); ежегодно перечислять миллион лей благотворительным и публичным институтам, в т. ч. школам (*Xénopol.* 1930. Vol. 11. P. 185–186).

В апр. 1828 г. русско-тур. политические противоречия привели к новому военному конфликту. В результате Дунайские княжества были заняты российской армией до 1834 г. Адрианопольский мирный договор (2 сент. 1829), заключенный вслед. русско-турецкой войны (1828–1829), предусматривал административную и судебную автономию Дунайских княжеств. До уплаты Портой большой военной контрибуции сохранялась оккупация княжеств. Каждое княжество администрировал свой диван. Председателем обоих диванов с нояб. 1829 г. стал рус. ген. П. Д. Киселёв. Были созданы 2 комиссии, состоящие из бояр каждого из княжеств, для выработки законодательных актов Органических регламентов, составление которых завершилось в М. к. 13 июля 1831 г.,

в Валахии — 1 янв. 1832 г. Согласно этим актам, исполнительная власть принадлежала господарю, избираемому пожизненно, и главам (министрам) 6 департаментов; законодательная власть принадлежала Общественному собранию (Adunarea obşteasсă), избранному крупным боярством и высшим духовенством; судебная власть осуществлялась системой судебных учреждений. Были введены адвокатура и прокуратура, созданы уездные трибуналы и судебные инстанции. Высшей судебной инстанцией являлся Высокий господарский диван. В княжествах была также введена новая система налогообложения путем установления единого подушного налога, отменялись внутренние таможни, обеспечивалась свобода внешней торговли, были введены школьные регламенты, была создана национальная милиция как основа будущей национальной армии. Одновременно были сохранены привилегии боярства и высшего духовенства, вырос объем барщинных работ, увеличилось число зависимых крестьян. Регламенты имели секретный пункт, согласно которому любое изменение в их содержание вносилось с одобрения сюзеренной (Порта) и протекторной (Россия) властей. Органические регламенты способствовали модернизации общества и своими идентичными положениями для обоих княжеств создавали предпосылки для их объединения (Cum s-a înfăptuit. 1993).

В апр. 1834 г. Россия и Турция в соответствии с Органическими регламентами назначили новых господарей: в Валахии — Александру Гику, в М. к.— Михаила Стурдзу (1834–1848). Во время правления этих господарей произошли существенные изменения в экономической, социальной и административно-хозяйственной жизни, улучшилось демографическое состояние княжеств. По данным Н. Шуцу, если в 1832 г. население М. к. составляло 1 млн 993 тыс. чел., то в 1849 г.— 2 млн 500 тыс. чел. Наряду с компактно проживавшими правосл. румынами в М. к. в 1838 г. были зарегистрированы 55 280 евреев и ок. 12 тыс. цыган. В то же время в обоих княжествах проживали 6 тыс. армян, 8 тыс. русских старообрядцев, неск. тысяч болгар и сербов (История Румынии. 2005. С. 488).

Положения Органических регламентов были внедрены в М. к. во время правления Михаила Стурдзы. В этот период продолжилась деятельность по модернизации инфраструктуры княжества. В 1835 г. был принят закон о монастырях, согласно к-рому вводился контроль господарской администрации над управлением монастырским имуществом. Господарским актом от 11 апр. 1839 г. была создана дикастерия для управления всем церковным имуществом, что привело к конфликту господаря с митр. Вениамином (Костаки), подавшим в отставку в 1842 г. В марте 1844 г. был принят «Закон об управлении церковным имуществом и о правах церковного ворника (администратора на правах министра культов)». Под контроль государства были поставлены доходы митрополии и епископств. Однако попытка господаря контролировать имущество иностранных мон-рей, находящихся на территории княжеств, вызвала несогласие России, заинтересованной в поддержке ее политики на Балканах Восточными православными Церквами (*Platon Gh.* Domniile reglementare, 1834–1848/1849 // Istoria românilor. 2003. Vol. 6. Pt. 1. P. 123).

В период действия Органических регламентов в Дунайских княжествах были достигнуты значительные успехи в области образования, художественной лит-ры, музыки, театра, печати. В М. к. была создана гос. школьная комиссия во главе с писателем и общественным деятелем Г. Асаки. Был принят школьный регламент, открыты городские школы искусства и ремесла в Яссах, созданы сельские школы и др. В 1835 г. Господарская академия была реорганизована в Михайлянскую академию, включавшую лицей и 3 секции высшего образования: богословия, философии и права. В 1842 г. в академии были открыты Агрономические курсы, а в 1843 г.— курс по национальной истории М. Когэлничану. Продолжала действовать ДС, открытая митр. Вениамином (Костаки) в Соколе. В 1848 г. она имела 5 классов; кроме религ. предметов здесь преподавали математику, историю, логику, риторику и народную медицину. В развитии культуры и науки значительное место занимали различные об-ва: «Литературное общество» (1844), «Общество медицины и истории природы» (Сочиетатя де медичинэ ши историе натуралэ), созданное в 1833 г. Асаки в Яссах, и др. Художественная лит-ра того времени стремилась способствовать национальной эмансипации народа (проза К. Негруцци, А. Руссо, стихи и комедии В. Александри и др.). Развитие театрального и муз. искусства также связано с именем Асаки. В 1834 г. под его руководством в Яссах была открыта консерватория.

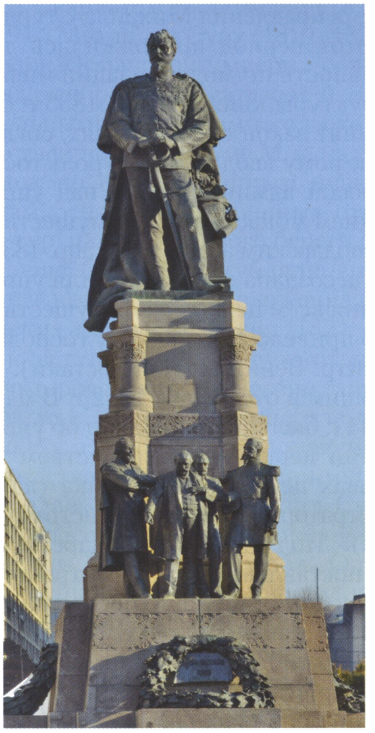
В процессе социально-экономического развития и национально-культурного возрождения большую роль играла пресса: газ. «Румынская пчела» (Albina românească), издаваемая в Яссах Асаки (1829), газеты и журналы «Румынская лютня» (Alauta românească), «Сельский листок» (Foaia sătească), «Образ мира» (Icoana lumii), «Румынский курьер» (Curierul românesc), «Литературная Дакия» (Dacia literară), «Исторический журнал» (Revista istorică), «Румынский архив» (Arhiva românească), издаваемый Когэлничану, и др. (*Berindei D.* Dezvoltarea culturala in perioada 1821–1848 // Ibid. P. 329–375).

В 1848–1849 гг. в Дунайских княжествах и Трансильвании произошла революция, ставшая составной частью европейской. Главными требованиями организаторов были решение аграрного вопроса, ликвидация прежних политических структур, установление демократического режима и демократических свобод. Возглавили революцию либеральное боярство и образованная молодежь, обучавшаяся на Западе. Она началась в М. к. 27 марта 1848 г. созывом в Яссах Великого собрания, к-рое выработало «Петицию — Прокламацию» — программу требований, выдвинутых господарю Михаилу Стурдзе. Программа предусматривала роспуск Общественного собрания и проведение новых выборов на основе более широкой базы избирателей; отмену цензуры; свободу личности; создание гражданской гвардии; освобождение политзаключенных и др. Умеренный характер требований объясняется стремлением участников движения не вызвать противодействия со стороны России. Господарь арестовал отдельных руководителей движения и установил в стране репрессивный режим. Часть революционеров скрылись в Трансильвании и Валахии, где революционное движение приняло более радикальный характер. Одним из требований революционеров в Валахии было объединение

Дунайских княжеств. Эта же идея выдвигалась в «Проекте конституции для Молдовы», составленном Когэлничану (*Bodea*. 1982. Vol. 1. P. 548; *Varta*. 1998. P. 14–51).

С самого начала революции и сюзеренная, и протекторская силы сосредоточили войска у границ княжеств. Летом 1848 г. в М. к. были введены российские войска, 13 сент. османские части оккупировали Бухарест. 19 апр. 1849 г. Россия и Османская империя заключили Балта-Лиманскую конвенцию, по которой господари назначались султаном на 7 лет с согласия российского императора. Общественные собрания были заменены диванами ad-hoc (чрезвычайными собраниями), состоящими из бояр и представителей высшего духовенства, назначенных господарем. Военная оккупация была продлена до 1851 г.

После революции 1848–1849 гг. унионистское движение в Дунайских княжествах продолжало расширяться. В 1855 г. на Венской конференции, где обсуждались условия прекращения военных действий в Крымской войне (1853–1856), впервые на международном уровне была поднята проблема объединения княжеств. На Парижской мирной конференции (13 февр.— 18 марта 1856) Франция предложила объединить М. к. и Валахию под властью иностранного наследного принца. Предложение было поддержано Россией, Пруссией, Сардинией, против были Габсбургская монархия и Турция, а Великобритания заняла неопределенную позицию. Предлагалось через собрания (диваны ad-hoc) организовать плебисцит для установления статуса княжеств. В то же время российский протекторат над княжествами был заменен коллективным протекторатом 7 стран — участниц конференции (*Boicu*. 1984). В период подготовки выборов в диване ad-hoc в М. к. развернулась борьба между унионистами и антиунионистами. Во главе антиунионистов находились каймаканы (заместители господаря) Т. Балш (1856–1857) и Н. Вогориде (1857–1858), назначенные в связи с истечением срока нахождения на престоле Григоре Александру Гики (1849–1853, 1854–1856). После первых выборов в диван ad-hoc в М. к. (июль 1857) была объявлена победа антиунионистов. Унионисты заявили, что выборы сфальсифицированы, и Турция под давлением великих держав отменила их результаты. На выборах в окт. 1857 г. победили унионисты.



Памятник Александру Иоану Кузе в Яссах. 1859 г.

На Парижской конференции 7 авг. 1858 г. был определен международный статус княжеств. Им было дано название «Объединенные (соединенные) княжества Молдовы и Валахии», каждое со своими господарем, правительством и столицей. Для их постепенного сближения в г. Фокшаны была организована Центральная комиссия из 8 представителей М. к. и 8 — Валахии, которая должна была выработать общую судебную систему и создать общую армию под руководством единого командующего. 5 янв. 1859 г. Избирательное собрание (Адунаря елективэ) М. к. единогласно избрало Александру Йоана *Кузу* господарем М. к., а 24 янв. 1859 г. собрание Валахии избрало его же господарем Валахии. 25 авг. 1859 г. представители стран-гарантов, будучи поставленными перед совершившимся фактом, признали Кузу господарем объединенных княжеств (1859–1866). 24 янв. 1862 г. в Бухаресте было создано единое правительство и созвано представительное собрание (парламент). Это заложило основы единого национального гос-ва, получившего офиц. название Румыния. Куза провел ряд реформ, направленных на модернизацию молодого гос-ва. Они включали провозглашение автокефалии Румынской Церкви и принятие закона о секуляризации монастырского имущества (13 дек. 1863) (см. в ст. *Румыния*).

Правители М. к. ***Господари:*** Драгош (ок. 1347–1354); Сас (ок. 1354–1359); Богдан I (ок. 1363 — ок. 1367); Лацко (Лацку) (ок. 1367 — ок. 1375); Петру I Мушат (ок. 1375 — ок. 1391); Роман I (1392–1394); Штефан I (1394–1399); Юга (1399–1400); Александру I Добрый (чел Бун) (1400–1432); Ильяш I (1432–1433, 1435–1436); Штефан II (1433–1435, 1442–1447); Ильяш I и Штефан II (1436–1442); Роман II (1447, 1448); Петру II (1447–1448); Александру II (Александрел) (1448–1449, 1452, 1454–1455); Богдан II (1449–1451); Петру III Арон (1451–1452, 1455–1457); св. Стефан III Великий (Штефан чел Маре ши Сфынт) (1457–1504); Богдан III (1504–1517); Штефан (Штефэницэ) IV Молодой (чел Тынэр) (1517–1527); Петру IV Рареш (1527–1538, 1541–1546); Штефан V Лэкустэ (1538–1540); Александру Корня (1540–1541); Ильяш II Рареш (1546–1551); Штефан VI Рареш (1551–1552); Иоан Жолдя (1552); Александру III Лэпушняну (1552–1561, 1563–1568); Деспот Водэ (1561–1563); Штефан VII Томша (Штефан Томша I) (1563–1564); Богдан IV Лэпушняну (1568–1572); Иоан Водэ Лютый (чел Кумплит) (1572–1574); Петру VI Хромой (Шкьопу) (1574–1578, 1582–1591); Янку Сасул (1578–1582); ***претенденты на престол — казацкие предводители:*** Иван Подкова (1577); Александр Подкова (1578); Петр Казак (1592); ***господари:*** Арон Тиран (1592–1595); Штефан VIII Рэзван (1595); Иеремия Мовилэ (1595–1600, 1600–1606); Михай Храбрый (Витязул) (1600); Константин Мовилэ (1606, 1607–1611); Симеон Мовилэ (1606–1607); Штефан IX Томша (Штефан Томша II) (1611–1615, 1621–1623); Александру Мовилэ (1615–1616); Раду Михня (1616–1619, 1623–1626); Гаспар Грациани (1619–1620); Александру IV Ильяш (1620–1621, 1631–1633); Мирон Барновский (1626–1629, 1633); Александру V Князёк (Коконул) (1629–1630); Мойсе Мовилэ (1630–1631, 1633–1634); Василе Лупу (1634–1653); Георге Штефан (1653–1658); Георге Гика (1658–1659); Константин Шербан (1659, 1661); Штефан (Штефэницэ) Лупу (1659–1661); Евстратие Дабижа (1661–1665); Георге Дука (1665–1666, 1668–1672, 1678–1683); Штефан Петричейку (1672–1673, 1674, 1683–1684); Думитрашку Кантакузино (1673–1674, 1674–1675, 1683–1685); Антон Росетти (Антоние Русет) (1675–1678); Константин Кантемир (1685–1693); Константин Дука (1693–1695, 1700–1703); Антиох Кантемир (1696–1700, 1705–1707); Михай Раковицэ (1703–1705, 1707–1709, 1715–1726); Николай Маврокордат (1709–

1710, 1711–1715); Дмитрий Кантемир (1693, 1710–1711); Григоре II Гика (1726–1733, 1735–1741, 1747–1748); Константин Маврокордат (1733–1735, 1741–1743, 1748–1749, 1769); Иоанн Маврокордат (1743–1747); Константин Раковицэ (1749–1753, 1756–1757); Матей Гика (1753–1756); Скарлат Гика (1757–1758); Иоанн Теодор Каллимаки (1758–1761); Григоре Каллимаки (1761–1764, 1767–1769); Григоре III Гика (1764–1767, 1775–1777); ***российское военное управление:*** фельдм. П. А. Румянцев (1769–1775); ***господари:*** Константин Мурузи (1777–1782); Александр Маврокордат (Дели-бей) (1782–1785); Александр Маврокордат (Фирарис) (1785–1786); Александр Ипсиланти (1787–1788); Маноле (Эманойл) Джани-Русет (1788–1789); ***российское военное управление*** юговост. части М. к. (1788–1792); ***австрийское военное управление*** сев.-зап. части М. к. (1789–1791); ***господари:*** Александру Мурузи (1792–1793, 1802–1806); Скарлат Каллимаки (1812–1819); ***господарь Молдавии и Валахии под российским управлением:*** Константин Ипсиланти (1806–1807); ***российское военное управление*** (1807–1812); ***господари:*** Михаил Суцу (1819–1821); Иоан Санду Стурдза (1821–1828); ***российское военное управление:*** ген. Ф. П. Пален (1828–1829); ген. П. Д. Киселёв (1829–1834); ***господари:*** Михаил Стурдза (1834–1848); Григоре Александру Гика (1849–1853, 1854–1856); ***российское военное управление*** (1853–1854); ***каймакамы:*** Теодор Балш (1856–1857); Николае Вогориде (1857–1858); ***господарь объединенных княжеств Молдовы и Валахии*** (с 1862 — Румынии): Александру Йоан Куза (1859–1866) (Domnii Țării Moldovei. 2005. P. 318–320).

Ист.: *Dlugossius J.* Historiae Polonicae. Lpz., 1711. Vol. 1. Lib. 11; *Bielski M.* Kronica polska / Ed. J. Turowski. Sanok, 1856; АЮЗР. 1868. Т. 1; *Hurmuzaki E.* Documente privitoare la istoria românilor. Bucur., 1887–1922. 19 vol. in 31 parti. 2 Suppl. in 9 parti; *Erbiceanu C.* Cronicarii greci, care au scris despre români în epoca fanarioșilor. Bucur., 1888; *Iorga N.* Acte și fragmente cu privitoare la istoria românilor. Bucur., 1895–1897. 3 vol.; *idem.* Studii și documente cu privire la istoria românilor. Bucur., 1901–1916. 31 vol.; Acte și documente relative la istoria renașterii României. Bucur., 1900–1909. 10 vol.; Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești / Ed.: E. Veress. Bucur., 1929–1939. 11 vol.; Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare / Ed. M. Costăchescu. Iași, 1931–1932. 2 vol.; *Bogdan D. P.* Pomelnicul mănăstirei Bistrița. Bucur., 1941; *Costin M.* Opere / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1958; *Grigore Ureche.* Letopisețul Țării Moldovei / Ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1958²; Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI / Publ. I. Bogdan; ed. P. P. Panaitescu. Bucur., 1959; Исторические связи народов СССР и Румынии. М., 1965–1970. 3 т.; Cronici turcești privind Țările Române: Extrase I (sec. XV — mijlocul sec. XVII) / Intocmite de M. Guboglu și M. Mehmed. Bucur., 1966; Călători străini despre Țările Române. Bucur., 1969–2001. 10 vol.; Literatura română veche. Bucur., 1969. Vol. 1: 1402–1647; Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Bucur., 1975–[2003]. Vol. 1–3, 19, 21–23, 25, 26; B. Țara Românească. Bucur., 1966–[2013]. Vol. 1–8, 11, 21–25, 27, 30–40; C. Transilvania. Bucur., 1977–[2014]. Vol. 10–16; D. Relații între Țările Române. Bucur. 1977. Vol. 1 (далее DRH); Fontes Historiae Daco-Romanae = Izvoare privind istoria României / Ed. V. Iliescu. Bucur., 1975. Vol. 3: Scriitori bizantini (sec. XI–XIV) (далее FHDR); Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. / Сост.: Ф. А. Грекул. М., 1976; *Corfus I.* Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone, secolul al XVI-lea. Bucur., 1979; *idem.* Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone, secolul al XVII-lea. Bucur., 1983; *Jon Neculce.* Opere: Letopisețul Țării Moldovei și O samă de cuvinte / Ed. G. trempel. Bucur., 1982; *Veliman V.* Relațiile româno-otomane (1711–1821): Documente turce ti. Bucur., 1984; Letopisețul Țării Moldovei. Chișinau, 1990; *Varta I.* Unirea Moldovei cu Țara Românească (1855–1859) // *Varta I., Varta T.* Moldova și Țara Românească în timpul domniilor regulamentare: Documente inedite din arhivele din Federația Rusă, Ucraina și Republica Moldova. Chișinau, 2002; *Dimitrie Cantemir.* Descrierea stării de odinioară și de astăzi a Moldovei. Bucur., 2007. Vol. 2 / Ed. D. Slușanschi, V. Eșanu, A. Eșanu; Relațiile externe ale Țării Moldovei în documente și materiale (1360–1858) / Selecția documentelor și studiu introductiv I. Eremia. Chișinau, 2014; Documente privitoare la Istoria Țării Moldovei în perioada Războiului ruso-turc, 1806–1812 / Ed. D. Dragnev, L. Svetlicinai. Chișinau, 2016. Vol. 1: Nov. 1806 — iulie 1808.

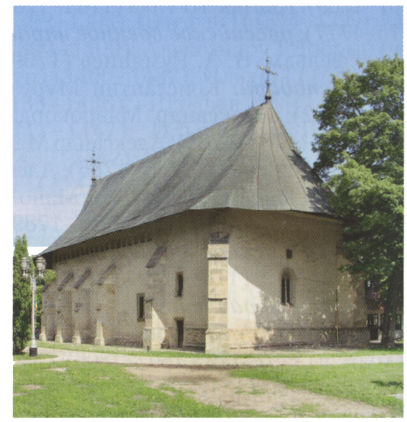
Лит.: *Курганов Ф. А.* Наброски и очерки из новейшей истории Румынской Церкви: К истории низложения румын. митр.-примата Геннадия (Петреско). Каз., 1899; *Bogdan I.* Evangheliile de la Humor și Voroneț din 1473 și 1550 // Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice. Ser. 2. 1907. Vol. 29. N 16; *Iorga N.* Veneția în Marea Neagră // Ibid. Ser. 2. 1914. Vol. 36. P. 1043–1118; *idem.* Istoria Bisericii Românești și a Vieții religioase a românilor. Bucur., 1929–1932. 2 vol.; *idem.* Scrisori de boieri, Scrisori de domni. Valenii de Munte, 1931; *idem.* Istoria lui Mihai Viteazul. Bucur., 1935. 2 vol.; *idem.* Istoria românilor. Bucur., 1938. Vol. 7. P. 330; *idem.* Istoria românilor. Bucur., 1992–1996². Vol. 2–4; *Калужняцкий Е.* Кирилловское письмо у румын. Пг., 1915. (ЭСФ; Вып. 4. 2); *Xénopol A. D.* Istoria românilor din Dacia Traiană. Bucur., 1925–1930³. 14 vol.; *Ștefănescu I. D.* L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie: Depuis les origines jusqu'au XIX-^{e} siecle. P., 1928. 2 vol.; *idem.* Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești. Bucur., 1973; *Balș G.* Bisericile și mănăstirile moldovenești din veacul al XVII-lea și al XVIII-lea. Bucur., 1933; *Bobulescu C.* Noi contribuții la biografia mitropolitului Veniamin Costachi // BOR. 1939. An. 57. N 7/8. P. 397–414; *Giurescu C.* Istoria românilor. Bucur., 1942–1944. 3 vol.; *idem.* Ion Vodă Viteaz. Bucur., 1966; *Panaitescu P. P.* Dimitrie Cantemir: Viața și opera. Bucur., 1958; *idem.* Lupta comună a Moldovei și Poloniei împotriva cavalerilor teutoni // Romanoslavica. Bucur., 1960. N 4. P. 225–238; Repertoriul monumentelor și obiectelor de arta din timpul lui Ștefan cel Mare / Ed. M. Berza. Bucur., 1958; *Bezviconi G.* Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse: Din cele mai vechi trimpuri până la mijlocul sec. al XIX-lea. Bucur., 1962; *Ulea S.* Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1963. Vol. 10. N 1. P. 57–92; 1972. Vol. 19. N 1. P. 37–53; *Constantiniu F., Papacostea Ș.* Tratatul de la Lublau (15 martie 1412) și situația internațională a Moldovei la începutul veacului al XV-lea // Studii: Revista de istorie. Bucur., 1964. Vol. 17. N. 5. P. 1129–1140; *Гросул В. Я.* Реформы в Дунайских княжествах и Россия (20–30-е гг. XIX в.). М., 1966; *Двойченко-Маркова Е. М.* Из истории русско-румын. культ. связей XVI в. // Древнерусская лит-ра и ее связи с Новым временем. М., 1967. С. 102–123; *Agavrilioarei Gh.* Ionică Tăutul (1795–1830) // Analele științifice ale Universității din Iași. Ser. nová. Iași, 1966. Vol. 12. N 2. P. 223–229; *Onciul D.* Scrieri alese. Bucur., 1968. Vol. 1; *Georgescu V.* Mémoires et projets de réforme dans les principautés roumaines, 1769–1830. Bucur., 1970; *Stoicescu N.* Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova, sec. XIV–XVII. Bucur., 1971; История народного хозяйства Молдавской ССР с древнейших времен до 1812 г. Киш., 1976; *Neagoe M.* Războieni: Cinci sute de ani de la campania din 1476. Bucur., 1977; *Grigoraș N.* Țăra Românească a Moldovei de la întemeirea statului până la Ștefan cel Mare (1359–1457). Iași, 1978; *Brătianu Gh.* Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești. Bucur., 1980; *Golimaș A. H.* Un domnitor o epocă: Vremea lui Miron Barnovschi Moghilă, voievod al Moldovei. Bucur., 1980; *Gorovei Ș. S.* Moldova în «Casa păcii»: Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relații moldo-otomane // Anuarul Institutului de istorie și arheologie. 1980. Vol. 17. P. 629–677; *idem.* Mușatinii. Chișinău, 1991; *idem.* 1473 — un an-cheie al domniei lui Ștefan cel Mare și Sfânt // Ștefan cel Mare și Sfânt, 1504–2004. Suceava, 2003. P. 389–394; *idem.* Întemeierea Moldovei: Probleme controversate. Iași, 2014²; *Bodea C.* 1848 la români: O istorie în date și mărturii. Bucur., 1982. Vol. 1; Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. М., 1984. С. 118–135, 186–200; *Andreescu Ș.* Ștefan cel Mare — protector al Muntelui Athos // Anuarul Institutului de istorie și arheologie. 1982. Vol. 19. P. 653–656; *idem.* Restitutio Daciae. Bucur., 1989. Vol. 2; *Spinei V.* Moldova în secolele XI–XIV. Bucur., 1982. Chișinău, 1994²; *Ешану А.* Школа и просвещение в Молдавии (XV — нач. XVIII в.). Киш., 1983; *он же (Eșanu A.).* Contribuții la istoria culturii românești: Moldova medievală. Bucur., 1997; *idem.* Mănăstirea Căpriana: Sec. XV–XX. Chișinău, 2003; *Papacostea V.* Civilizație românească și civilizație balcanica. Bucur., 1983; *Berindei D.* 1848 în Țările Române. Bucur., 1984; *Boicu L.* Unirea Principatelor române în dezbaterea fortilor internaționale (1855–1859) // Unirea Principatelor și puterile europene. Bucur., 1984. P. 126–136; *Cihodaru C.* Alexandru cel Bun (23 apr. 1399 — 1 ian. 1432). Iași, 1984; *David Gh.* Petru Șchiopul (1574–1577, 1578–1579, 1582–1591). Bucur., 1984; Очерки внешнеполит. истории Молдавского княжества: Посл. треть XIV — нач. XIX в. / П. Ф. Параска и др.; ред.: Д. М. Драгнев. Киш., 1987; *Theodorescu R.* Civilizația românilor între medieval și modern: Orizontul imaginii (1550–1800). Bucur., 1987. 2 vol.; *Бобынэ Г.* Гуманизм в филос. и обществ. мысли Молдавии в XVII — нач. XVIII в. Киш., 1988; *Pungă Gh.* Adevărata identitate a cronicarului Eftimie // Anuarul Institutului de istorie și arheologie. 1988. Vol. 25. N 1. P. 275–280; *idem.* Țăra Moldovei

în vremea Alexandru Lăpuşneanu. Iaşi, 1994; *Ţaralungă E.* Dimitrie Cantemir. Bucur., 1989; *Рогов А. И.* Культурные связи России с балканскими странами в 1-й пол. XVI в. // Связи России с народами Балканского п-ова: 1-я пол. XVII в. М., 1990. С. 114–137; *Gonţa Gh.* Ţăra Moldovei şi Imperiul Otoman (sec. XV–XVI). Chişinău, 1990; *Păcurariu M.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 1991–1994². 3 vol.; Cum s-a infaptuit România moderna / Ed. Gh. Platon et al. Iaşi, 1993; *Eremia I.* Hătmănia domnilor Moldovei la est de Nistru (1681–1703) // Revista de istorie a Moldovei. Chişinau, 1994. N 1. P. 20–29; *idem.* Statutul juridic internaţional al Ţării Moldovei: De la origini până la începutul secolului al XVI-lea. Chişinau, 2010; Un veac de aur în Moldova, 1643–1743: Contribuţii la studiul culturii şi literaturii române vechi / Ed. P. Balmuş, V. Cantea. Bucur., 1996; *Rezachevici C.* Petru Movilă (1596–1647), un reprezentant de seamă al culturii ortodoxe în Ucraina şi Ţările Române // Arhiva Românească. Bucur., 1996. Vol. 2. N 1. P. 62–79; *idem.* Cronologia critică a domnilor din Ţara Românească şi Moldova. Bucur., 2001. Vol. 1: Secolele XIV–XVI; Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. М., 1998. Ч. 1. С. 118–135, 186–200; М., 2001. Ч. 2. С. 202–213, 343–356; *Platon Gh.* Principatele Române de la 1821 la 1828: Restaurarea domniilor naţionale // Analele Universitaţii creştine «Dimitrie Cantemir». Ser. istorie. 1998. Vol. 2/2. P. 142–156; *Varta I.* Revoluţia de la 1848 în Ţările Române: Documente inedite din arhivele ruseşti. Chişinău, 1998; *Mischevca V.* Moldova în politica marilor puteri la începutul secolului al XIX-lea. Chişinău, 1999; *Dragnev D.* Ţăra Moldovei în epoca luminilor: Aspecte din istoria socio-economică, politicii interne şi culturii în secolul al XVIII-lea. Chişinău, 1999; *idem.* Istorie şi civilizaţie medievală şi modernă timpurie în Ţările Române: Studii şi materiale. Chişinău, 2012; *Papacostea Ş.* Geneza statului în evul mediu românesc. Bucur., 1999; *Лухт Л. И., Нарумов Б. П.* Румынский язык // Языки мира. Романские языки. М., 2001. С. 574–635; Istoria Românilor. Bucur., 2001–2013. 10 vol.; *Pippidi A.* Tradiţia politică bizantină în Ţarile române în secolele XVI–XVIII. Bucur., 2001; *Dragnev D., Caşu I. et al.* Ştefan cel Mare şi Sfânt în contextul epocii sale şi al posterităţii. Chişinău, 2004; *Dragnev E.* O capodoperă a miniaturii din Moldova medievală: Tetraevanghelul de la Elizavetgrad şi manuscrisele grupului Parisinus Graecus 74. Chişinău, 2004; *Eşanu A., Eşanu V.* Epoca lui Ştefan cel Mare: Oameni, destine şi fapte. Bucur., 2004; История Румынии / Сост.: С. Андя, И. А. Поп, И. Болован и др. М., 2005; *Турилов А. А.* Критерии определения славяно-молдав. рукописей XV–XVI вв. // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 139–168; Domnii Ţării Moldovei: Studii / Ed. D. Dragnev et al. Chişinău, 2005; *Gorovei Ş., Székely M. M.* Princeps omni laude maior: O istorie a lui Ştefan cel Mare. Sucheava, 2005; *Семёнова Л. Е.* Княжества Валахия и Молдавия, кон. XIV — нач. XIX в.: Очерки внешнеполит. истории. М., 2006; *Paslariuc V.* Un tiran tradat — Ioan Vodă cel Cumplit // Civilizaţia medievală şi moderna în Moldova: În honorem Demir Dragnev: Studii. Chişinău, 2006. P. 62–82; *Postică Gh.* Civilizaţia medievală timpurie din spaţiul pruto-nistrean, secolele V–XIII. Bucur., 2007; Dinastia Cantemireştilor: Secolele XVII–XVIII / Ed. A. Eşanu et al. Chişinău, 2008; *Fuştei N.* Opera mitropolitului Dosoftei în contextul culturii spirituale Sud-Est şi Est Europene (a doua jumătate a sec. al XVII-lea). Chişinău, 2008; *Murgescu B. C.* România şi Europa: Acumularea decalajelor economice, 1500–2010. Bucur., 2010; *Rădvan L.* Oraşele din Ţările Române în Evul Mediu: Sfârşitul sec. al XIII-lea — începutul sec. al XVI-lea. Iaşi, 2011; *Bătrâna L., Bătrâna A.* Biserica sf. Nicolae din Rădăuţi: Cercetări arheologice şi interpretări istorice asupra începuturilor Ţării Moldovei. Piatra Neamţ, 2012; *Pilat L.* Studii privind relaţiile Moldovei cu Sfântul Scaun şi Patriarhia Ecumenică. Iaşi, 2012; *Jarcuţchi I., Mischevca V.* Pacea de la Bucureşti. Chişinău, 2015²; *Зубов Д. В.* Влияние Молдавии и Валахии на Россикон в период XVIII–XIX вв. // Афон и славянский мир. Афон, 2016. Вып. 3. С. 108–118; *Мискевка В.* Помощь молдав. господаря Стефана Великого Зографскому мон-рю на Афоне // Там же. С. 194–213.

Д. Драгнев, Э. Драгнев

Архитектура. Первые памятники церковной молдав. архитектуры возникли после образования М. к. Большинство церквей строили из дерева, и до нашего времени они не дошли. Традиция называет основателем наиболее ранней деревянной церкви, в Воловэце, воеводу Драгоша, но, т. к. со временем все строительные элементы были заменены, подтвердить это не представляется возможным. Тем не менее уже в XV в. эта атрибуция была известна, и господарь св. Стефан III Великий перенес церковь во вновь основанный им мон-рь *Путна*. Ввиду того что иерархия мон-рей в М. к. определялась по древности основания престола, он стремился т. о. «удревнить» Путну и выдвинуть ее на 1-е место в иерархии.

Зарождение и развитие каменного церковного зодчества происходили в М. к. в довольно специфических условиях. Новое гос-во находилось далеко от расположенных южнее Дуная правосл. культурных центров, с к-рыми была непосредственно связана Валахия, и было изолировано от них татар. владениями. В то же время М. к. соседствовало с 2 крупными католич. державами — Польшей и Венгрией. Эти обстоятельства наложили особый отпечаток на эволюцию средневек. церковной архитектуры в М. к. По выражению 1-го историка молдавской архитектуры Г. Балша, «в Молдове православные церкви были воздвигнуты готическими руками». Самой ранней сохранившейся церковью, основанной при господаре Петру I Мушате (ок. 1375 — ок. 1391), является кафедральная епископская Никольская ц. в Рэдэуци. В плане эта 3-нефная базилика имеет много деталей, восходящих к готическим образцам: увеличенное алтарное пространство (наподобие хора), строительную технику, включающую использование нетесаного камня, контрфорсы, очертания и профили порталов и оконных наличников; церковь была приспособлена к правосл. богослужению посредством поперечного разделения внутреннего пространства на алтарь, неф и нартекс (притвор добавлен в XVI в.). Во 2-й сохранившейся церкви того же периода, во имя Св. Троицы в Сирете, впервые в М. к. появляется 3-конховый план. Несмотря на то что строительная техника, как и некоторые профильные элементы (в частности, консоли), по-прежнему готические, появились и элементы балканской архитектуры визант. времени, близкие, напр., к памятникам серб. архитектуры долины р. Моравы: купольное покрытие, декор из эмалированных разноцветных дисков и кирпичей.



Церковь свт. Николая Чудотворца в Рэдэуци. Кон. XIV в.

От эпохи Александру I Доброго (1400–1432) не сохранился ни один памятник, однако археологические раскопки свидетельствуют об активной строительной деятельности в этот период. При создании церквей использовались разные типы планов: прямоугольный (церкви в Джулешти, Четатя-Албэ (ныне Белгород-Днестровский)), 3-конховый (старые церкви мон-рей Молдовица, Хумор, Кэприана и Нямецкого в честь Вознесения Господня, церкви в Воловэце, Ворничений-Мари, Фынтына-Маре), греч. вписанный крест (1-я митрополичья церковь Мирэуци в Сучаве). Раскопки старой церкви мон-ря Бистрица выявили особый тип плана. Между расширенным прямоугольным нефом с вырезанными в толще стен боковыми апсидами, с купольным перекрытием, поддержанным 4 уг-

ловыми контрфорсами, с полукруглой алтарной апсидой и почти квадратным нартексом (также имел купольное перекрытие) появилось помещение усыпальницы с поперечным коробовым сводом, в которой были захоронения Александру I Доброго и членов его семьи, позже здесь похоронен старший сын св. Стефана III Александру. От периода между правлениями Александру I Доброго и св. Стефана III (1457–1504) сохранилась только церковь в пос. Лужаны (Черновицкая обл., Украина). Прямоугольная в плане, с полукруглой алтарной апсидой и нартексом, покрыта коробовым сводом. Подобный тип плана был использован и в ц. во имя вмц. Параскевы в *Долхештий-Мари*, построенной до 1481 г.

В первые 13 лет правления св. Стефана III было возведено очень мало церквей. Господарь, постоянно воевавший, больше внимания уделял крепостным сооружениям. В то время были возведены кафоликон монастыря Путна и, возможно, т. н. Белая церковь в Бае. Однако они были перестроены в XVII в. Последние 17 лет правления господаря отмечены повышенной активностью в сооружении церквей (в среднем по 1–2 церкви в год). Так, в 1487 г. были возведены церкви в Пэтрэуци и Милишэуци, а в 1488 г.— Ильинская ц. близ Сучавы и кафоликон мон-ря *Воронец*. Именно в данных церквах проявились основные характеристики молдав. архитектурного стиля: 3-конховый план с внутренним разделением на алтарь, неф и нартекс, строительная техника с применением нетесаного камня и с использованием тесаного камня на углах и в профильных элементах. Порталы, оконные наличники, цоколь и внутренние консоли — с характерными для готической архитектуры элементами. Фасады украшают глухие арки, а в архитектурном декоре используются глазурованные разноцветные диски (керамика) и кирпич. Главная архитектурная особенность данного стиля — особая система возведения свода и главы, размещенной над нефом. Свод возводился на основе арок боковых апсид, а также восточной (триумфальной) и западной, благодаря к-рым верхнее пространство обретало квадратный план. Пространство между этими арками застраивалось парусами. На арки накладывалась дополнительная арочная система, которая значительно суживала диаметр главы. Ее арки были расположены наклонно по отношению к основным осям храма, поэтому в специальной лит-ре они получили название косых. Между ними также возводились паруса, к-рые обозначаются как малые. На косые арки опирался барабан главы, покрытой куполом. Данная система получила название молдав. свода. Хотя в архитектурной практике других народов известны случаи использования сходных решений (напр., в арм. зодчестве или в романской архитектуре Испании), в М. к. подобный тип перекрытий оказался доминирующим. Известны и вариации данной системы, когда в более крупных церквах возводился дополнительный ряд арок и парусов (сложный молдав. свод), иногда система таких арок приобретала форму 8-угольной звезды.



Крестовоздвиженская ц. в с. Пэтрэуци. 1487 г.

В храмах эпохи св. Стефана III в планах церквей применялся в основном триконх: напр., в Георгиевской ц. в *Хырлэу* (1492), в церкви мон-ря в честь Рождества Пресв. Богородицы в Тазлэу (1496–1497), в ц. во имя св. Иоанна Предтечи в Васлуе (1490). К церквам с расширенным нартексом относятся ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в *Бакэу* (1491), Никольская ц. в Яссах (1491–1492, отстроена заново по старому плану в кон. XIX в.), Никольская ц. в *Дорохое* (1495), Петропавловская кафедральная епископская церковь в Хуши (1495, перестроена на основе старого фундамента в XVIII в.), Никольская ц. в Попэуци близ *Ботошани* (1496). Нек-рые церкви имели прямоугольный план: Успенская ц. в *Борзешти* (1493–1494), Михайловская ц. в Рэзбоени (1496), Крестовоздвиженская ц. в Воловэце (1500–1502). Известен и смешанный тип плана, прямоугольный снаружи и 3-конховый внутри (боковые апсиды прорезаны в толще стены): напр., в ц. во имя св. Иоанна Предтечи в Пьятра-Нямце (1497–1498), в ц. в честь Сошествия Св. Духа в монастыре *Добровэц* (1503–1504), в ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Реушени (1503–1504). Венцом молдав. стиля по праву считается Вознесенская ц. Нямецкого мон-ря (1497), которая послужила образцом для наиболее значительных господарских церквей XVI в.

Сохранились церкви высших сановников господаря, такие как Никольская в Бэлинешти, построенная великим логофетом Йоном Тэуту, прямоугольная в плане с полигональными вовне алтарной апсидой и зап. стеной. С юж. стороны здесь был пристроен открытый притвор с готическим нервюрным сводом. Церковь в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, возведенная в 1502 г. гетманом Лукой Арборе при его дворе в с. *Арборе*, имеет смешанный план, выделяется (так же как и церковь в Реушени) глубокой нишей на зап. стене, используемой в качестве колокольни.

В церковной архитектуре XVI в. в основном сохранялись особенности архитектуры предыдущего века. В первые десятилетия строительная активность была существенно снижена. Начатое при Богдане III, в 1514 г., строительство новой митрополичьей ц. во имя вмч. Георгия в Сучаве по неизвестным причинам было прервано, когда здание было доведено до уровня выше окон и достроено по образцу Вознесенской ц. Нямецкого мон-ря лишь в 1522 г., при Штефане IV Молодом. Основные изменения происходят в эволюции притвора. В ц. во имя Всех святых в Пэрхэуци (1522) и в Успенской ц. в Бае (1535–1538) притвор был дополнен 2-м этажом, на котором устроены колокольни. В Никольской ц. монастыря Пробота (1530) окна притвора были вытянуты на значительную высоту. В Успенской ц. мон-ря Хумор (1530) притвор стал открытым, вместо зап. стены появились 3 столба, объединенные арками. В мон-ре Молдовица (1532–1537) их стало 4, с 3 арочными

проемами. В сходной конструкции Димитриевской ц. в Сучаве (1534–1535) в проемы были вставлены окна, и притвор снова приобрел вид, похожий на притвор церкви в Проботе. При господаре Александру III Лэпушняну (1552–1561, 1563–1568) была построена новая церковь в мон-ре Бистрица по образцу кафоликона Проботы, а также основан монастырь *Слатина* с церковью, в которой ощущается влияние архитектуры Возрождения.

С восшествием в 1574 г. на молдав. престол господаря Петру VI Хромого, происходившего из валашской правящей династии, в молдав. церковную архитектуру был внесен ряд элементов, характерных для валашского зодчества. Напр., в кафоликоне мон-ря *Галата* была возведена 2-я глава над нартексом, фасадная пластика разделена на 2 регистра кирпичным поясом, арочная колоннада отделила неф от усыпальницы. Из валашского зодчества (напр., церковь *Ароняну* близ Ясс, 1594) был заимствован тип открытого притвора на колоннах, который встречается также в церквах мон-рей Хлинча (1587) и Секу (1602). Однако при строительстве кафоликона мон-ря *Сучевица* (1582–1586) братьями Мовилэ наблюдался временный возврат к архитектурной концепции молдав. стиля. Особенно в тот период выделяется ц. в честь Сошествия Св. Духа мон-ря Драгомирна. Она имеет необычную форму благодаря ярко выраженному вертикальному акценту, кульминацией ее декора, который усложняется снизу вверх, является глава, полностью покрытая скульптурными розетками. В декоре интерьера и фасадов использован мотив скрученного жгута, к-рый разделяет фасады по горизонтали, а в интерьере этот мотив использован для акцентировки профильных элементов. Исследователи усматривают в декоре церкви Драгомирны влияние принципов архитектуры маньеризма. Ее облик заметно повлиял на архитектуру церквей мон-рей Солка (1612–1620) и *Бырнова* (1626–1629). Последняя представляет также новую тенденцию в архитектуре XVII в.: над притвором возводилась колокольня, оснащенная бойницами. Самым известным памятником фортифицированной церковной архитектуры является Успенская ц. в Галаце (1645). Включение башни-колокольни в архитектуру церквей стало характерной чертой XVII в. (Димитриевская ц. в Оргееве (1632–1636), Предтеченская ц. в Сучаве (1643) и др.).

Наиболее значительным памятником архитектуры XVII в. является церковь мон-ря Трех святителей в Яссах (1637–1639), построенная господарем Василе Лупу. В ней на основе архитектурной концепции кафоликона Галаты была разработана уникальная пластика фасадов, состоящая из сплошного скульптурного декора из элементов в основном вост. происхождения. Василе Лупу был ктитором и другого ясского храма — кафоликона монастыря Голия (1650–1653), который благодаря размерам оставался самым крупным храмом М. к. до кон. XIX в., когда в Яссах был выстроен новый митрополичий собор. Пластический декор фасадов церкви выдержан в стиле польского барокко. Под влиянием архитектуры кафоликона Голии был построен и кафоликон мон-ря Кашин (1655), основанного господарем Георге Штефаном. Последним значительным церковным памятником XVII в. является кафоликон монастыря Четэцуя в Яссах (1669–1672), который воспроизводит основные архитектурные формы церкви мон-ря Трех святителей.



Собор мон-ря Голия. 1650–1653 гг.

Экономический упадок княжества в посл. четв. XVII — 1-й пол. XVIII в. привел также к упадку в церковной архитектуре. Только со 2-й пол. XVIII в. наметился новый всплеск церковного зодчества: были построены митрополичья кафедральная ц. во имя вмч. Георгия и ряд др. церквей в Яссах, а также на средства ремесленных цехов — церкви Курелари и Тэлпэлари в Яссах и в других городах княжества (храм в Берзунци, церковь Гореча в Черновцах и др.), в декоре которых проявилось влияние барокко стамбульского происхождения. К нач. XIX в. в церковной архитектуре распространилось влияние классицизма (напр., Круглая церковь во имя свт. Спиридона в Лецкани, 1802). Влияние средневековой архитектуры сохранялось в памятниках 2-й пол. XVIII в.

Монументальная живопись. В период средневековья наибольшего развития в М. к. достигла настенная живопись. Среди гос-в Юго-Вост. Европы в XV–XVI вв. М. к. стало одним из крупнейших центров православного искусства, в связи с чем в монументальной живописи этого периода можно проследить влияние мастеров различного происхождения. При разнообразии стилистических особенностей молдав. росписей следует отметить и относительное единство иконографических типов и программ, по крайней мере в определенные периоды, что вместе с нек-рыми характерными только для молдав. памятников данного времени иконографическими решениями указывает на сложившуюся местную традицию и наличие конкретных требований заказчиков.



Собор мон-ря Четэцуя в Яссах. 1669–1672 гг.

Ранняя живопись. Роспись Вознесенской церкви в пос. Лужаны. В наст. время ничего не известно о памятниках настенной живописи до XV в.— кроме того, что от XIV в. в княжестве сохранилось только 2 церкви, одна из к-рых никогда не была расписана (Троицкая ц. в Сирете), а другая расписана в более позднее время (Никольская ц. в Рэдэуци). Археологические исследования не выявили следов настенной живописи XIV в., отсутствуют и документальные свидетельства. В первой трети XV в. (время правления господаря Александру I Доброго) наблюдается довольно интенсивное строительство церквей, которые, согласно археологическим и документальным данным, были расписаны, но не сохранились. В результате раскопок были обнаружены фрагменты расписанной штукатурки в руинах старых церквей мон-рей Молдовица (в больших количествах в алтаре и нефе, датируются нач. XV в.) и Бистрица. Это фрагменты штукатурки малых размеров; роспись белого, черного, красного, вишневого, зеленого, светло-голубого, пепельного и др. цветов, нек-рые фрагменты сохранили остатки геометрического разноцветного декора. Фрагменты расписанной штукатурки были обнаружены и в старой митрополичьей церкви Мирэуци в Сучаве. Исследования подтвердили, что церковь была украшена фресковой росписью высокого качества. Подобные находки имели место также при раскопках 1-й Димитриевской ц. в Сучаве (покинутой к 1410, что позволяет датировать роспись ранее этого времени), а также в руинах боярской церкви в с. Джулешти (жудец Сучава), разрушенной в период военного похода в М. к. в 1467 г. венг. кор. Матьяша Хуньяди (Матвея Корвина).

Сохранились 2 документа, касающиеся живописных работ этого периода. Согласно жалованной грамоте (между 1414 и 1419), к-рая по составу господарского совета считается по сути подрядным контрактом, иконописцы Никита и Добре в качестве вознаграждения за роспись 2 церквей должны были получить от господаря Александру I 2 села. Одна церковь названа — это храм в г. Романе на Нижнем торге, другая еще не определена, но уточняется, что это не одна из рэдэуцких церквей, но может быть и домом, и



Смерть праведника. Роспись ц. в честь Вознесения Господня в Лужанах. 1456 г.

притвором. Высказывалось предположение о том, что имена иконописцев свидетельствуют скорее всего об их южнослав. происхождении и подобная форма оплаты объяснялась стремлением господаря оставить их в княжестве. Второй документ от 30 янв. 1425 г. сообщает об иконописце Штефане, к-рый за верную службу был наделен 4 селами.

Самые ранние из сохранившихся росписей на территории М. к. относятся к концу периода между правлениями Александру I и св. Стефана III. Датировка фресок в Вознесенской ц. в пос. Лужаны основана на документах: в 1452 г. село купил боярин Феодор Витольд — согласно надписи, сопровождающей надгробный портрет ктитора, основатель церкви; в документе 1456 г. об уплате дани туркам его имя отсутствует, что скорее всего свидетельствует о его кончине к этому году. Наиболее полно росписи сохранились в нефе (за исключением коробового свода), в верхней части северной и южной стен, а также в нижней части западной, где в позднее время, после сооружения притвора, вход был расширен и продлен до полукруглой арки. Тем не менее основные иконографические циклы можно восстановить. Верхний регистр росписей составлял цикл Страстей Христовых, от к-рого сохранились только 2 сцены в тимпане зап. стены («Иуда возвращает сребреники» и «Иисус перед синедрионом»). Второй регистр состоял из поясных изображений святых, роспись сохранилась на зап. стене, где помещено 8 изображений святителей (одно полностью утрачено, из остальных идентифицированы с достаточной точностью 6: святители Аверкий Иерапольский, Григорий Чудотворец, Нектарий, еп. К-польский, Иаков, брат Господень, Стахий и Игнатий Богоносец). От подписи 7-го изображения сохранились только начальные буквы имени — «Хрис...», однако идентификация затруднена, поскольку святителя, чье имя начиналось бы с этих букв, нет. Некоторые исследователи отождествляли его с апостолом от 70 Криспом. Следующие 2 регистра отделены от предыдущего орнаментальным поясом, состоят из сцен Минология (Минеи) (наиболее ранний из известных в М. к. примеров). Иллюминирование Минеи проведено по выборочному принципу, ввиду того что площади поверхности стен не хватало для изображения полного Месяцеслова. Подобный тип иллюстрирования использован в ц. во имя вмч. Георгия мон-ря Воронец, однако принцип подбора изображений различнается. В Воронце это репрезентативный тип, т. к. для каждого месяца выбраны по 3–4 сцены. В Лужанах выбор сцен был вызван необходимостью вывести определенные сцены на зап. и сев. стены. На сев. стене последовательно проиллюстрированы памяти святых с 1 по 6 сент. (восстанавливаются по фрагментам: св. Симеон Столпник (1 сент.), мученичество св. Маманта (2 сент.) и мученичество св. Анфима (3 сент.), далее фрески не сохранились, однако места достаточно для иллюстрации памятей 4 и 5 сент., а следующий фрагмент позволяет атрибутировать сцену как «Чудо арх. Михаила в Хонех» (6 сент.)). На зап. стене продолжаются памяти 7–10 сент.: мученичество св. Созонта (7 сент.), Рождество Пресв. Богородицы (8 сент.), святые Иоаким и Анна (9 сент.), мученичество святых Минодоры, Митродоры и Нимфодоры (10 сент.). Далее росписи продолжают композиции «Воздвижение Честного Креста» и «Мученичество св. Никиты» (14 и 15 сент.). Последняя сцена на западной стене — «Мученичество св. Евстафия Плакиды и его семьи» (20 сент.), однако на сев. стене цикл продолжается (16 сент.). Нарушение последовательности изложения можно объяснить ошибкой в расчете, ибо изначально, по всей видимости, предполагалось, что на сев. стене первой будет именно иллюстрация к 16 сент. с изображением сцены мученичества св. Евфимии. Далее следуют сцены с продолжительными купюрами (на сев. стене следы

для идентификации в данном регистре не сохранились, а в следующем регистре, начиная с южной стены, могут быть атрибутированы сцены мучений св. Пелагии девы (8 окт.), св. Лукиана в темнице (15 окт.) и св. Иакова Персянина (27 нояб.)), с расчетом расположить на зап. стене во 2-м регистре Минология иллюстрацию к 23 апр. (на зап. стене этой памяти предшествуют мученичества св. Варвары (4 дек.) и св. архидиак. Стефана (27 дек.)). На этот день в лужанских росписях предусмотрен небольшой цикл (из 5 сцен), посвященный мученичеству вмч. Георгия («Колесование вмч. Георгия», «Воскрешение мертвого во гробе», «Вмч. Георгий в темнице», «Вмч. Георгий ниспровергает идолов» и «Усечение главы вмч. Георгия»). Учитывая то, что в люнете над входом в неф также изображен вмч. Георгий, поражающий змия, можно предположить первоначальное посвящение церкви именно этому святому. На сев. стене расположен еще один цикл, посвященный вмч. Феодору Стратилату (8 июня), по фрагментам читаются 1-я и последняя сцены: «Мученичество вмч. Феодора на кресте» и «Побиение дракона». Поскольку именно в нижнем регистре сев. стены изображен надгробный портрет основателя церкви, Феодора Витольда, можно предположить, что расположение сцен из Минология, посвященных вмч. Феодору Стратилату и мц. Евфимии, связано с захоронениями, расположенными у сев. стены, а указанные святые являлись покровителями основателя церкви и его супруги. Среди других особенностей иллюстрации Минология в лужанских фресках следует отметить размещение в одном обрамлении 2 или 3 сцен, что отличает их от последующих изображений Месяцеслова в молдав. памятниках, но этот прием был хорошо известен в более ранних памятниках Балкан, откуда он и был, очевидно, заимствован. Однако включение его в состав житийных циклов не имеет аналогов.

Нижний регистр лужанских росписей более разнороден. На западной и частично сев. стенах представлен сокращенный цикл Жития свт. Николая, архиеп. Мирликийского. На зап. стене фрагментарно сохранились сцены «Свт. Николай втайне раздает золото» и «Явление свт. Николая во сне Евлавию или имп. Константину» (по свидетельству кон. XIX в., здесь были изображены обе сцены, однако совр. состояние фресок не позволяет с точностью доказать, какая из них частично сохр.), на сев. стене помещена сцена «Свт. Николай спасает от казни 3 стратигов (воевод)». В XIX в. между ними на зап. стене были и др. сцены (примерно от 2 до 4), однако уже в то время они с трудом поддавались атрибуции. Другие сцены данного регистра, на юж. и сев. стенах, связаны с изображением на вост. стене сцены «Страшный Суд»: на южной — композиции «Смерть праведника» и «Смерть грешника», на сев. стене — «Прор. Илия в пещере». В молдав. росписях последующего времени обе эти композиции будут интегрированы в состав композиции «Страшный Суд».



Свт. Николай избавляет трех мужей от казни. Роспись ц. в честь Вознесения Господня в Лужанах. 1456 г.

В нижнем регистре церкви в Лужанах представлены святые в рост. На сев. стене изображены св. мученики Сергий и Вакх, Вонифатий, Пров, Тарах и Андроник, на западной, по более ранним свидетельствам, было 6 фигур преподобных. Сопоставляя данные этих свидетельств с сохранившимися фрагментами, можно идентифицировать преподобных Варлаама и Иоасафа, а также предположительно свт. Василия Великого в монашеском облачении. Последнее изображение необычно как по типу представления, так и по месту расположения, однако подобные изображения святителей встречаются: в нартексе Троицкой ц. монастыря свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса на Кипре; в нартексе Преображенской ц. мон-ря *Зрзе* в Македонии; а в поствизант. период изображения святителей в монашеских облачениях известны в афонских трапезных *Великой Лавры* и монастыря *Ставроникита*, в нартексе церкви в Пэтрэуци. На сев. стене помещены изображения 4 мучениц, из которых идентифицируется по надписи только мц. Кириакия. За ними следует надпись, к-рая относится к портрету ктитора, расположенному далее. Изображение ктитора, уникальное для молдавского искусства, редко и в общеправославном искусстве: верхом на коне, с копьем и со щитом в руках. В данном контексте можно только упомянуть изображение в виде всадника Владислава (Ягайло) в Троицкой капелле в Люблине (1418). Можно встретить подобные конные изображения и в Валахии, но не в росписях, а в виде скульптур, рельефов на могильных плитах господаря Раду де ла Афумаци († 1529) и его родственника Албу Голеску († 1574), а также Строе Бузеску († 1602) в момент битвы с татарином Гиреем. Знаменательно и то, что ктиторский портрет в Лужанах расположен в непосредственной близости от сцены «Лоно Авраамово» («Рай») из композиции «Страшный Суд».

В нефе были расчищены только росписи зап. стены, можно идентифицировать 5 регистров. В верхнем регистре сохранилась нижняя часть неизвестной сцены. Во 2-м содержатся 3 сцены из Страстного цикла: «Поцелуй Иуды», «Иисус перед Пилатом» и «Бичевание Христа». Также 3 сцены сохранились в 3-м регистре: «Снятие с Креста», «Положение во гроб» и «Сошествие во ад». Следующий регистр состоит из изображений святителей в медальонах (Василий, Агапит (?) и Серапион). В нижнем регистре справа от входа изображен св. воин, по иконографическому типу скорее всего вмч. Георгий, слева сохранился фрагмент вотивного изображения, муж. и жен. лики, возможно Феодора Витольда и его супруги. На юж. стене фрагменты фресок не были отреставрированы, но можно предположить, что описанные регистры зап. стены имеют здесь продолжение (святители в медальонах, в нижнем регистре св. воины, рядом с иконостасом различимы фигуры святых Константина и Елены). В верхнем регистре предположительно находятся сцены Страстного цикла и двунадесятых праздников. Стенопись коробового свода и сев. стены почти полностью утрачена. Анализ стилисти-

ческих особенностей данных росписей произведен не был, можно лишь предварительно отметить их близость к росписям коллегиата Рождества Пресв. Богородицы в польск. Вислице (между 1397–1400), выполненным мастером Гайлем, правосл. иконописцем из Перемышля.

Роспись 1-й группы церквей при святом Стефане III Великом. Данные о росписях, сделанных в первые 3 десятилетия правления св. Стефана III Великого, достаточно скудны. К ним можно отнести росписи аркосолия ц. во имя св. Параскевы в с. Долхештий-Мари (до 1481, года гибели основателя церкви гетмана Шендри). Несмотря на плохое состояние, иконографическую программу росписи можно восстановить. В вершине арки изображен Престол уготованный, на склонах — по 5 пророков в медальонах (идентифицированы Гедеон и Даниил). Стена ниши разделена на 5 регистров: в 1-м — Ветхий денми и Иисус Христос в композиции Деисус (Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча представлены в медальонах по обе стороны центральных фигур); во 2-м — четыре евангелиста; в 3-м с обеих сторон оконной прорези изображены по одному апостолу и по 2 святителя; в 4-м — четверо мучеников; в 5-м — надгробная композиция: слева — Деисус, по сторонам Спасителя, сидящего на троне, располагаются фигуры Пресв. Богородицы и свт. Николая, справа изображены гетман Шендря с семьей (супруга и трое детей). Очевидно, что иконографическая программа погребального пространства связана с темой Страшного Суда и предстательства Пресв. Богородицы и святых.

После 1487 г., с началом церковного строительства св. Стефана III, стали активно расписывать вновь построенные церкви, а также нек-рые старые. Хотя даты строительства известны довольно хорошо, нет ни одного письменного свидетельства о датах росписей. Частично проблема датировки решается с помощью анализа ктиторских портретов, однако нек-рые из них были немного или полностью переделаны. Опираясь на эти данные, а также на особенности иконографических программ, можно предложить последовательность росписей церквей в определенном хронологическом диапазоне.

В первую очередь следует выделить группу наиболее ранних росписей последних 2 десятилетий правления господаря. В нее входят ряд церквей, построенных в кон. 80-х гг. XV в., а также некоторые ранее построенные церкви. Не сохранились росписи кафоликона мон-ря Путна, которому господарь уделял особое внимание (летописец XVIII в. Ион Некулче упоминает, что кафоликон был расписан внутри и снаружи, использовано много золота) и к-рый скорее всего был расписан (впервые или заново) после пожара 15 марта 1484 г. Возможно, именно в этом ансамбле были определены основные характеристики иконографической программы, которой следовали как своеобразному monumentum princeps иконописцы, расписывавшие другие церкви.

На данный момент в поисках истоков программы, известной по ряду памятников, расписанных на рубеже 80 и 90-х гг. XV в., трудно опереться и на др. авторитетный памятник, расписанный при св. Стефане III,— кафедральную епископскую Никольскую ц. в Рэдэуци, к-рая также служила усыпальницей молдав. господарей до св. Стефана III (с некоторыми исключениями). Росписи здесь сильно пострадали от более поздних поновлений и нуждаются в кропотливой научной реставрации. Тем не менее эти росписи позволяют сделать нек-рые выводы. На ктиторском портрете представлен господарь, основатель церкви — возможно, Петру I Мушат. За ним следует семья св. Стефана III, при котором на все могилы были положены новые надгробные плиты, произведены определенные перестройки и роспись церкви. Перед господарем изображен отрок в господарском облачении и короне, за св. Стефаном III следует взрослый персонаж также в господарском облачении, за ним — одна из дочерей св. Стефана III (Мария или Анна) и супруга господаря Мария Войкица. Отрока идентифицируют как Богдана III, сына господаря от брака с Марией. За господарем, видимо, следует Александру, сын от его 1-го брака с Евдокией Киевской. Учитывая возраст младшего сына и факт женитьбы в 1489 г. Александру, можно предположить, что церковь была расписана незадолго до 1489 г. В росписи алтаря сохранилась первоначальная живопись в сценах «Тайная вечеря» и «Омовение ног». Исследователи отметили стилистическую и иконографическую близость этих фресок к росписям в алтаре ц. во имя вмч. Георгия мон-ря Воронец. Следует также отметить и их расположение: «Тайная вечеря» — в сев. части конхи алтарной апсиды, «Омовение ног» — в южной. Это расположение, а также помещение «Царского Деисуса» («Предста Царица одесную Тебе...» (Пс 44. 10)) напротив ктиторского портрета представляют 2 немаловажных элемента, связывающие рэдэуцкие росписи с монументальными произведениями более позднего времени.



Имп. Константин Великий перед Христом. Роспись ц. в честь Воздвижения Креста Господня в Пэтрэуци. 1487–1488 гг.

Рэдэуцким фрескам наследуют 4 ансамбля росписей в церквах, построенных в 1487–1488 гг.: в Пэтрэуци, Милишэуци, близ Сучавы и в Воронце. Росписи Крестовоздвиженской ц. в Пэтрэуци были осуществлены греч. мастерами, о чем свидетельствует греч. эпиграфика. Ввиду того что эта церковь — 1-й сохранившийся памятник молдав. стиля, следует отметить ряд особенностей ее иконографической программы, многие из которых будут воспроизведены в последующих памятниках. Несмотря на то что от изображения Пантократора в куполе нефа сохранились лишь незначительные фрагменты, они позволяют заключить, что данное изображение следовало тому же иконографическому типу, что и в куполе нартекса. Образ Вседержителя размещен в 8-конечной мандорле, состоящей из 2 пересекающихся ромбов с вогнутыми сторонами. Следует отметить, что

подобное изображение с различными вариациями стало типичным для молдав. церквей последующего периода в отличие от визант. и поствизант. практики. В росписях барабана главы над нефом наряду с традиц. регистрами ангелов и пророков появился новый — апостольский. Система молдав. свода предполагает наличие новых плоскостей для росписи: 2 рядов парусов (для различия именуемых малыми (верхние) и большими (нижние)), дополнительной системы из 4 косых арок, которые в свою очередь создают полуциркульные плоскости и описывают ряд из 4 тимпанов (названных малыми при сопоставлении с большими, которые образуют соответственно большие арки из системы воздвижения свода). Малые паруса в церкви в Пэтрэуци, как и в большинстве последующих росписей, занимают изображения 4 евангелистов. В малых тимпанах расположены начальные сцены цикла двунадесятых праздников, сопровождаемые изображениями пророков (с надписями на свитках, которые связаны с изображаемым праздником) на сводах соответствующих арок; эта особенность встречается довольно часто и позднее. На больших парусах находится Богородичный цикл, включающий «Благовещение Пресв. Богородицы» (одна сцена разделена на 2 части, которые располагаются на сев.-вост. и юго-вост. парусах), «Благовещение у колодца» и «Введение во храм Пресв. Богородицы»; впоследствии тематика сцен на больших парусах варьировалась, часто здесь продолжался цикл двунадесятых праздников. Двунадесятые праздники, как и в большинстве последующих памятников, в пэтрэуцкой церкви продолжаются в конхах боковых апсид («Сошествие Св. Духа» — в северной; «Воскрешение Лазаря» и «Вход Господень в Иерусалим» — в южной), в тимпане зап. стены («Успение Пресв. Богородицы» и «Распятие Господне», включенное в Страстной цикл) и на вертикальном полукружии алтарной конхи («Вознесение Господне»). Уникально расположение на триумфальной арке медальонов со святыми Константином и Еленой и св. воинами (в более позднее время подобное изображение было распространено в медальонах на арках боковых апсид). Программа росписей алтарной апсиды в церкви в Пэтрэуци вполне традиционна по отношению к визант. и поствизант. практике. Изображение Пресв. Богородицы с Младенцем на троне в окружении ангелов не сохранилось; Евхаристия в верхнем регистре, разделенная на 2 части («Причащение апостолов хлебом» и «Причащение апостолов вином»), и «Поклонение Св. Жертве» (процессия св. отцов, направленная в сторону изображения Христа на дискосе) станут обязательными для иконографических программ молдав. церквей, как и сцены «Тайная вечеря» и «Омовение ног». Различия возникают лишь в их конкретном расположении. Оно будет связано с последовательностью сцен Страстного цикла, к-рый примыкает к регистру, где размещены указанные сцены, но развертывается на стенах нефа.



Положение во гроб.
Роспись
ц. в честь Воздвижения Креста Господня
в с. Пэтрэуци. 1487–1488 гг.

Особенностью пэтрэуцких росписей является последовательность сцен Страстного цикла и связанного с ним цикла Воскресения Христова. В общеизвестной практике правосл. искусства последовательность композиций этих циклов прочитывается в направлении по движению солнца (или часовой стрелки). В Пэтрэуци последовательность обратная (из более ранних примеров подобный случай известен в новгородской ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью (80–90-е гг. XIV в.), где цикл, однако, расположен в алтаре, а не в нефе), которое будет повторено, согласно сохранившимся описаниям, в Ильинской ц. близ Сучавы, а также в церкви в Милишэуци. От него отталкивались и мастера, расписавшие неф ц. во имя вмч. Георгия в Воронце, к-рые внесли существенные изменения в последовательность данных циклов, однако следы предыдущей последовательности сохранились и здесь. Вполне возможно, что данная последовательность усматривалась и в Никольской ц. в Рэдэуци, если исходить из расположения указанных алтарных сцен. Неизвестно, положено ли было начало подобной последовательности в несохранившихся росписях Путны или в нечищеных росписях Никольской ц. в Рэдэуци, однако можно отметить, что именно в Пэтрэуци состав и расположение сцен указанных циклов наиболее продуманны. Выбор сцен довольно точно следует порядку чтения 12 Страстных Евангелий на утрене Великой пятницы. Первое Евангелие проиллюстрировано сценой Тайной вечери (в сев. части алтарного цикла, как и во всех указанных выше церквах), далее цикл разворачивается в нефе на северной стене, затем переходит на западную и заканчивается на южной. Также прочитано расположение 3 сцен, связанных с Распятием, на зап. стене («Восхождение на Крест», «Распятие Господне», «Снятие с Креста»). Циклы завершаются на юж. стене у иконостаса сценой «Уверение ап. Фомы». Объяснение этого необычного направления последовательности Страстного и Воскресенского циклов, по всей видимости, следует искать в спорах о направлении процессии при освящении церкви и при всех литургических действиях. Подобный спор возник в связи с освящением нового Успенского собора Московского Кремля в 1479 г. По времени оно совпало с началом переговоров о заключении брака дочери св. Стефана III Елены с сыном Московского вел. кн. Иоанна III кн. Иоанна Иоанновича Молодого. Вплоть до года заключения брака (1483) молдав. господарь и московский вел. князь обменивались посольствами, благодаря чему известие о данном споре достигло и М. к. Сохранилось письмо еп. Романского Василия митр. Московскому свт. Геронтию (1484), в к-ром молдав. архиерей полностью поддержал митрополита в вопросе о направлении процессии при освящении церкви против солнечного хода («по кадилу»). Владыка указывал, что все действия совершаются в этом направлении, и противопоставлял эту практику традиции латинян (католиков), где все происходит в обратном направлении. Контекст письма заставляет думать, что оно является

продолжением ранее начавшейся дискуссии — вероятно, данная проблема была актуальна и в М. к. По всей видимости, указание на изменение традиц. направления последовательности сцен и приведение его в соответствие с направлением литургических действий исходила от еп. Василия. Следует учитывать и то обстоятельство, что это направление встречается только в церквах, основанных св. Стефаном III или расписанных при нем, а еп. Василий, согласно источникам, был его духовником.

В нижнем регистре нефа церкви в Пэтрэуци представлены традиционные фигуры св. воинов, святых Константина и Елены, а также ктиторский портрет. Последний был переписан полностью на новом слое штукатурки и отражает состояние семьи ктитора между 1496 и 1499 гг. (в 1496 скончался старший сын св. Стефана III Александру; младший, Богдан, занял место наследника, т. е. находится непосредственно за отцом, а к 24 нояб. 1499 не было в живых дочери Анны, в то время как на портрете она еще изображена вместе с сестрой Марией). Необычным в росписи нижнего регистра является расположение большой сцены «Сошествие во ад» на северной стене напротив ктиторского портрета (размещенного на южной стене). В росписях акцентируется тематика св. воинов. Помимо повсеместного их изображения в нижнем регистре нефа именно в пэтрэуцкой росписи они появляются и на триумфальной арке, а также в нартексе, в обширной сцене «Явление Креста имп. Константину», известной в историографии как «Кавалькада святых воинов». К ним следует добавить и цикл архистратига небесного воинства арх. Михаила, в который вышеназванная сцена включена. Вместе с другими особенностями иконографическая программа росписей церкви в Пэтрэуци приводит к мысли о некоем специальном назначении этого храма, расположенного недалеко от господарской столичной крепости Сучава как места принесения клятвы на верность. В документе времени правления сына св. Стефана III Петру IV Рареша говорится, что над троном господаря была помещена икона Воскресения Господня, перед которой он приносил клятвы. Возможно, с этим связано и написание нового ктиторского портрета, ибо клятву на верность приносили не только господарю, но и его наследнику.

В иконографической программе нартекса прослеживаются черты, которые появятся и в других церквах времени св. Стефана III, и ряд уникальных особенностей. Здесь, как и во всех церквах данного периода, одной из центральных тем является цикл, связанный с посвящением церкви. В Пэтрэуци цикл Честного Креста расположен на вост. стене. Типичны изображения в нижнем регистре преподобных мужей и жен и мучениц. Необычными являются



Кавалькада св. воинов. Роспись ц. в честь Воздвижения Креста Господня в с. Пэтрэуци. 1487–1488 гг.

изображение в куполе нартекса Христа Вседержителя в окружении пророков и изображение святителей в монашеском облачении в чине преподобных. Во 2-м регистре нартекса расположен цикл Жития арх. Михаила, в котором выделяется сцена «Явление креста имп. Константину», расположенная во всю длину западной стены. В тимпане южной стены частично сохранились 2 сцены из Жития св. Иоанна Предтечи, что объясняется, согласно также и другим памятникам, символической сопряженностью образа св. Иоанна Предтечи с тематикой Честного Креста. На западном фасаде пэтрэуцкой церкви частично сохранилась сцена



Поклонение Этимасии. Фрагмент росписи «Страшный Суд» в ц. в честь Воздвижения Креста Господня в с. Пэтрэуци. 1487–1488 гг.

«Страшный Суд». Стиль, иконографические особенности и греч. надписи позволяют считать данную сцену одновременной внутренним росписям. Судя по тому что эта сцена отсутствует во всех интерьерах церквей, расписанных при св. Стефане III, можно предположить, что местами ее размещения и в др. случаях были фасады церквей. Подобная гипотеза вместе с другими аргументами вызывает необходимость пересмотра теории о появлении фасадных росписей в М. к. при господаре Петру IV Рареше, во 2-й четв. XVI в.

Церковь вмч. Прокопия в Милишэуци была полностью разрушена в ходе первой мировой войны, однако сохранилось ее частичное описание в работах К. Ромсторфера и В. Подлахи, которые отмечают следы внешних росписей. В алтаре находились сцены «Поклонение Св. Жертве», «Тайная вечеря», «Омовение ног», а также регистр с изображением херувимов — видимо, непосредственно под изображением Пресв. Богородицы со Христом в конхе апсиды. В росписях нефа выделены ктиторский портрет св. Стефана III и его семьи и фигура вмч. Прокопия как представителя и посредника подношения церкви Христу, сцены «Распятие Господне», «Христос перед Каиафой», «Снятие с Креста», «Успение Пресв. Богородицы» и «Преображение Господне» (в др. описании уточняется расположение сцен «Распятие Господне» и «Успение Пресв. Богородицы» на зап. стене и упом. сцена «Гостеприимство Авраама»). Важно, что сцена «Положение во гроб» располагалась на южной стене. Здесь, как и в церкви в Пэтрэуци, цикл разворачивался в обратном ходу солнца направлении. Так же, как и там, в Милишэуци в сев. апсиде повторяется сцена «Сошествие Св. Духа», однако здесь впервые появляется сцена «Преполовение Пятидесятницы». Отмечены

без точного указания расположения сцены «Сошествие во ад» и «Царский Деисус» («Предста Царица...»). В нартексе милишэуцкой церкви был представлен довольно обширный (15 сцен) цикл Жития вмч. Прокопия, над входом в неф — Пресв. Богородица с Иисусом Христом и 2 ангелами, выше — пророки Давид и Соломон, по обе стороны от входа — архангелы Михаил и Гавриил. В нижнем регистре упоминаются образы св. жен. В описании сцен Жития вмч. Прокопия усматривается итал. влияние (типология персонажей, анатомия фигур, передача движения, композиция, пространственные отношения), однако сегодня на эти замечания трудно опереться, учитывая уровень познаний в области поздневизант. и поствизант. искусства в нач. XX в. О внешних росписях пэтрэуцкой церкви сведения довольно скудны. Справа от входа в нартекс (на юж. стене) отмечены следы композиции «Древо Иессеево», а слева — фрагменты «Акафиста Пресв. Богородице». В нижней части стены упоминаются очертания обширной сцены, которая осталась неидентифицированной, но с учетом более поздних аналогий здесь могла быть расположена сцена «Осада Константинополя», сопровождавшая в молдав. памятниках цикл «Акафиста Пресв. Богородице». Ни один из исследователей не указывает, на каком языке были сделаны надписи в милишэуцкой церкви.

Довольно близко пэтрэуцким росписям следует иконографическая программа Ильинской ц. близ Сучавы. Все надписи здесь были сделаны на церковнослав. языке. Фрески не расчищены, однако бóльшая часть сцен поддается идентификации. Программа росписей в куполе, барабане главы, малых парусах, тимпанах, очерченных косыми арками, и в их сводах имеет сходную с пэтрэуцкими фресками структуру, но в данный момент определить персонажей не представляется возможным. Глава Ильинской ц. выше, чем у церкви в Пэтрэуци, поэтому в барабане был добавлен регистр под ангельским чином, видимо с изображением «Небесной литургии». Можно идентифицировать нек-рые сцены, расположенные на больших парусах, где в отличие от пэтрэуцких росписей представлены сцены двунадесятых праздников: «Преображение Господне» (юго-запад), «Воскрешение Лазаря» (юго-восток), «Вход Господень в Иерусалим» (северо-запад) (последние 2 в церкви в Пэтрэуци размещены в конхе юж. апсиды), четвертая (северо-восток) на данный момент не поддается идентификации. На триумфальной арке представлены пророки в медальонах, на арках боковых апсид — святители, как и в церкви в Пэтрэуци. Что касается конх боковых апсид, здесь расположение сцен идентично с милишэуцкими. Невозможно определить, где именно в юж. апсиде впервые появилась сцена «Преполовение Пятидесятницы»,— в Ильинской ц. или в милишэуцкой, но, видимо, именно ее введение заставило поднять сцены «Воскрешение Лазаря» и «Вход Господень в Иерусалим» в большие паруса. Иконографическая программа алтарной апсиды практически воспроизводит пэтрэуцкую роспись, более развита иконография жертвенника («Рождество Христово», «Бегство в Египет», «Жертвоприношение Авраама») и диаконника (св. целители бессребреники Косма и Дамиан и вмч. Пантелеимон). В конхе изображена Пресв. Богородица на престоле с Младенцем, Которым поклоняются по 2 ангела с каждой стороны. Последняя особенность стала типичной для молдав. росписей, в то время как в визант. и поствизант. живописи изображалось по одному ангелу. Под конхой располагался, как и в церкви в Милишэуци, дополнительный регистр с изображением серафимов и херувимов. На тимпан зап. стены была перенесена сцена «Вознесение Господне», под ней находятся сцены «Гостеприимство Авраама», «Успение Пресв. Богородицы» и «Рождество Христово».

Бóльшая по сравнению с пэтрэуцкой церковью высота Ильинской ц. повлияла на иконографическую программу: был введен дополнительный регистр над циклом Страстей и Воскресения Христова — чудеса и проповеди Христовы (на зап. стене прерывается сценами, расположенными под «Вознесением Господним»). Так же, как и в церкви в Пэтрэуци, Страстной цикл прочитывается против солнечного хода, полностью повторены его состав и расположение, начиная со сцен «Тайная вечеря» и «Поцелуй Иуды» вплоть до сцены «Оплакивание Христа». Оба цикла сближает наличие сцены «Бичевание Христа», расположенной вне нарративной последовательности — на юж. стене рядом с иконостасом. Следует обратить особое внимание на местоположение сцены «Сошествие во ад», к-рое подтверждает, что авторы росписей Ильинской ц. ориентировались на иконографическую программу церкви в Пэтрэуци. На месте этой сцены в Ильинской ц. помещен «Царский Деисус» с подписью: «Предста Царица одесную Тебе». Отсылку к словам псалма связывает соседнее изображение прор. Давида. Тексты, написанные на свитках, которые держат Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча, а также на раскрытом Евангелии, которое держит Христос, подчеркивают эсхатологический характер росписи. Самое раннее известное размещение «Царского Деисуса» напротив ктиторского портрета встречается в Никольской ц. в Рэдэуци; возможно, таким же было и его размещение в милишэуцкой церкви. Заменяя или восстанавливая местоположение «Царского Деисуса», стенописцы Ильинской ц. были вынуждены искать свободную площадь для сцены «Сошествие во ад». Для того чтобы не нарушить последовательность сцен Страстного цикла, расположенного в следующем регистре, они поместили эту сцену над ним, в регистре чудес и притч Христовых, частично сохранив ее позицию напротив ктиторского портрета. В куполе нартекса помещено изображение Пресв. Богородицы «Знамение», окруженное архангелами. Росписи на парусах и в сводах не сохранились, в тимпанах стен размещен цикл Жития Пресв. Богородицы (по 2 сцены в каждом), где идентифицируются сцены «Введение во храм Пресв. Богородицы» (северный, 2-я сцена неизв.), «Святые Иоаким и Анна» (западный, 2-я сцена неизв.), «Благовещение Пресв. Богородицы» и «Рождество Христово» (южный), «Встреча Пресв. Богородицы и прав. Елисаветы» (восточный, 2-я сцена неизв.). В дальнейшем в молдавских стенописях роспись свода и верхних стен нартекса в основном также будет посвящена Богородичной тематике. Последующие 2 регистра стен нартекса посвящены Житию прор. Илии (16 сцен), над входом изображена Пресв. Богородица на престоле в окружении ангелов, а в нижнем регистре — преподобные (изображения св. жен, типичные для этого пространства, отсутствуют). Также полностью были расписаны и фасады



Христос Пантократор. Роспись купола ц. вмч. Георгия Победоносца мон-ря Воронец. Ок. 1492–1493 г.

Ильинской ц., однако сохранились только фрагменты «Лествицы прп. Иоанна Лествичника». Во 2-й четв. XVII в. верхняя часть фасадов была заново расписана 2 регистрами сцен, сюжеты к-рых не идентифицированы, а к композиции «Лествица» добавлено изображение митр. Варлаама (Моцока) (1632–1653), к-рый впервые перевел текст «Лествицы» на румын. язык.

Последней в хронологическом ряду самых ранних, расписанных при св. Стефане III церквей, является Георгиевская ц. мон-ря Воронец. Сохраняя преемственность с иконографической программой предыдущей Ильинской ц., воронецкая церковь выделяется значительными нововведениями. К изображению «Вседержителя во Славе» добавлены фигуры тетраморфов (символы евангелистов). Регистры барабана повторяют структуру Ильинского храма, однако на месте размещенной там «Небесной литургии» в Воронце находится дополнительный ангельский чин. Диаметр барабана здесь больше, чем в церкви в Пэтрэуци, что привело к увеличению количества фигур в каждом регистре. Так, в апостольский регистр были добавлены фигуры 4 святителей. В малых парусах изображены евангелисты. В конструкции свода иконографическая программа существенно изменена по сравнению с предыдущими памятниками. Исследования выявили влияние на программу росписи свода миниатюр из Четвероевангелия Paris. gr. 74. Росписи на косых арках воспроизводят иконографию заставок из данной рукописи: прор. Авраам между пророками Исааком и Иаковом (северо-восток); Спас Эммануил в медальоне между св. Иоанном Предтечей и прор. Исаией (юго-восток); Христос Пантократор в медальоне между прор. Захарией и архангелом (юго-запад) и в 3 медальонах — Ветхий денми между Христом Пантократором и Спасом Эммануилом (северо-запад). Данные изображения соотносятся с фигурами евангелистов в парусах так же, как и заставки,— отражают зачала соответствующих евангельских текстов в рукописях. На малых тимпанах помещены композиции «Благовещение Пресв. Богородицы» и «Рождество Христово» (юго-запад), «Проповедь св. Иоанна Предтечи» (юго-восток), 2 сцены из «Родословия Христа» (северо-восток), «Свидетельство св. Иоанна Предтечи о Христе» и «О благодати и истине» (Ин 1. 17) (северо-запад). Связь с изображениями на косых арках прослеживается и здесь: сцены из «Родословия» помещены под изображениями праотцев; «Проповедь св. Иоанна Предтечи» — под изображениями Спаса Эммануила, пророков Иоанна и Исаии; «Свидетельство св. Иоанна Предтечи о Христе» и «О благодати и истине» — под изображениями Христа Пантократора, прор. Захарии и архангела; «Благовещение Пресв. Богородицы» и «Рождество Христово» — под тройным изображением Христа. На больших парусах расположены 4 сцены, которые также связаны с миниатюрами Paris. gr. 74. На северо-восточном парусе представлены «Возвращение из Египта» и «Сон Иосифа», на юго-восточном — «Св. Иоанн Предтеча в темнице», на северо-западном — «Рождество св. Иоанна Предтечи», на юго-западном — «Явление Христа св. Иоанну Предтече в пустыне». Эта иконографическая программа является единственной в своем роде, и лишь нек-рые сюжеты («Родословие Христа») повторяются в памятниках последующего периода. Росписи алтарной апсиды довольно близки к иконографической программе Ильинской ц., различия можно отметить только во фресках пастофориев: в жертвеннике помимо «Жертвоприношения Авраама» появляется композиция «Христос во гробе» («Не рыдай Мене, Мати»), а в диаконнике — «Сретение Господне» и фигуры святых Прокла и Германа.



Сцены из Жития свт. Николая Чудотворца. Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца мон-ря Воронец. Ок. 1492–1493 г.

Роспись триумфальной арки в Воронце развивает начатую в Ильинской ц. схему и устанавливает устойчивую традицию изображения в этом месте пророков с текстами и атрибутами, прообразующими Пресв. Богородицу и Воплощение Христово. В Воронце пророки представлены в 2 ряда. В верхнем они изображены в рост, все с атрибутами (за исключением прор. Соломона): прор. Моисей — со стамной, прор. Давид — с ковчегом, прор. Гедеон — с руном, прор. Аарон — с кадилом и прор. Иаков — с лествицей. В нижнем ряду пророки изображены в медальонах. На противоположной части нефа, на своде западной арки, расположены с юга на север сцена «Гостеприимство Авраама», фигуры пророков Михея и Ионы, сцены «Встреча Пресв. Богородицы и прав. Елисаветы», «Встреча праведных Иоакима и Анны у Золотых ворот» («Зачатие Пресв. Богородицы»), изображения 2 пророков, сцена «Иисус в доме Симона Петра». В конхе северной апсиды расположены те же сцены, что и в южной апсиде в Пэтрэуци: «Воскрешение Лазаря» и «Вход Господень в Иерусалим», в южной — «Моление о Чаше» и «Преображение Господне».



Деисус.
Роспись
ц. вмч. Георгия Победоносца
мон-ря Воронец.
Ок. 1492–1493 г.

Сочетание сцен из двунадесятых праздников со сценой Страстного цикла объясняется, по-видимому, тем, что выбранные праздники непосредственно предшествуют событиям Страстной недели. Сам цикл двунадесятых праздников помимо данных сцен, а также росписи на одном из тимпанов («Благовещение Пресв. Богородицы» и «Рождество Христово») содержат сцены, расположенные у основания триумфальной арки («Сошествие Св. Духа на апостолов» и «Успение Пресв. Богородицы») и на зап. стене («Вознесение Господне» в центре, по бокам — «Сретение Господне» и «Введение во храм Пресв. Богородицы»).

Впервые в монументальном искусстве М. к. композиции росписи церкви Воронца учитывают реальную архитектуру здания, в частности здесь используются оконные проемы. В верхней их части расположены сцены, посвященные св. Иоанну Предтече: в юж. окне — «Рождество св. Иоанна Предтечи», в северном — «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи». По бокам представлены сцены Страстного цикла, к-рый в Воронце имеет необычную последовательность: ее начало находится в юж. конхе («Моление о Чаше»), продолжение — в нижней части оконного проема сев. апсиды («Ап. Петр отсекает ухо Малху» и «Пленение Христа») и от вост. части той же апсиды, композиции «Отречение ап. Петра», переход на противоположную сторону, где в оконном проеме юж. апсиды представлены сцены «Христос перед Пилатом» и «Пилат умывает руки», затем, в вост. части юж. апсиды — «Поругание Христа», в зап. части юж. апсиды — «Напоение желчью и уксусом», «Путь на Голгофу», далее переход на зап. стену («Восхождение на Крест», «Распятие Господне», «Снятие с Креста», «Оплакивание Христа») и завершение в зап. части сев. стены («Стража у гроба»). Сцене «Сошествие во ад», занимавшей особое положение в Пэтрэуци и в Ильинской ц.— вне связи с традиц. последовательностью, в Воронце отведено свое хронологически и текстологически связанное с соседними сценами место — после сцены «Стража у гроба», в зап. части сев. апсиды. Нижний регистр нефа занимают фигуры св. воинов и врачей (под триумфальной аркой). Уникальным является размещение в одном ряду с воинами фигуры сщмч. Иоанна, царя Персидского,— героя, известного в Др. Руси с XIII или XIV в. по переводам греч. «Сказания об Индейском царстве» (XII в.). В Воронце повторяется известное по фрескам церкви в Рэдэуци и Ильинской ц. сопоставление ктиторского портрета с «Царским Деисусом» (здесь без подписи из Псалтири). В ктиторском ряду изображен св. Стефан III, подносящий при посредничестве вмч. Георгия модель церкви Христу на престоле; за господарем представлены одна из его дочерей, супруга Мария Войкица и их сын Богдан, возраст и положение к-рого позволяют датировать фрески ок. 1492/93 г.



Богоматерь «Знамение».
Роспись купола нартекса
ц. вмч. Георгия Победоносца
мон-ря Воронец. Ок. 1492–1493 г.

В куполе нартекса помещено изображение Пресв. Богородицы «Знамение» в медальоне-Славе 8-конечной формы и круглом ореоле, поддерживаемом 6 ангелами. В парусах находятся фигуры преподобных-гимнографов (Иосиф Песнописец, Иоанн Дамаскин, Косма Маюмский, Феофан). В тимпанах стен в 2 регистрах разворачивается наиболее подробный цикл Жития вмч. Георгия, состоящий из 30 сцен. Ниже расположен сокращенный Минологий, где каждый месяц представлен избранными днями с изображениями 3–4 святых в медальонах. В нижнем регистре, так же, как и в Ильинской ц., помещены только преподобные. В XVI в. был пристроен притвор, от первоначальной внешней росписи осталась полоса с цветочным орнаментом только в верхней части бывш. фасадной стены, ставшей разделительной между нартексом и притвором. Внешние росписи, как и живопись притвора, были созданы в 1547 г.

Т. о., 1-ю группу стенописных ансамблей времени правления св. Стефана III можно представить в следующей хронологической последовательности: к 1489 г. была расписана Никольская ц. в Рэдэуци, между 1488 и 1990 гг.— Пэтрэуцкая церковь, позднее — Ильинская ц. близ Сучавы. Милишэуцкие фрески, возможно, появились после пэтрэуцких или ильинских. Примерно к 1492/93 г. была расписана Георгиевская ц. монастыря Воронец. Наибольшей стилистической близостью отмечены рэдэуцкие и воронецкие росписи. Пэтрэуцкие фрески были созданы 2 греч. мастерами, стиль к-рых приближается к стилю росписей ц. Пантанассы в *Мистре* (ок. 1428), нек-рые иконографические особенности связывают их с росписями памятников, возникших во 2-й пол. XV в. под эгидой *Охридской Архиепископии,* однако по стилю они различаются. Представляется, что их мастера вышли из к-польских мастерских и после падения К-поля и Морейского деспотата получили нек-рый опыт работы в Охридской Архиепископии.

Роспись 2-й группы церквей при святом Стефане III Великом. Ко 2-й группе фресковых ансамблей того же периода относятся росписи церквей при городских дворах господаря в Хырлэу и Попэуци близ

Ботошани, Вознесенской ц. Нямецкого мон-ря, а также церкви, основанной великим логофетом Йоном Тэуту при своем дворе в Бэлинешти. Хронологически они следуют за 1-й группой и характеризуются рядом иконографических и стилистических особенностей.

Росписи Георгиевской ц. в Хырлэу долгое время относили к 1530 г., основанием чему послужило мнение о том, что внешние росписи появились в М. к. только при Петру IV Рареше. Накопленный материал опровергает эту т. зр.: фрагменты ктиторского портрета, в основном разрушенного из-за сноса большей части разделительной стены между нефом и нартексом, подтверждают датировку памятника периодом правления св. Стефана III, после 1492 г. На сохранившемся фрагменте ктиторской композиции видны изображения княжны и девочки. Особенности облачения, а также портретные черты позволяют практически безошибочно идентифицировать данную фигуру как супругу господаря Марию Войкицу, а не как Елену Бранкович, супругу Петру IV Рареша. Росписи Георгиевской ц. не расчищены, вслед. чего полная идентификация сцен и персонажей, а также надписей не представляется возможной. Тем не менее структура иконографической программы, как и большинства составляющих ее изображений, может быть определена. Бóльшая часть надписей сделана на церковнослав. языке, однако присутствуют в немалом количестве и надписи на греческом. Следует также отметить, что в изображении св. воинов наблюдаются характерные черты т. н. касторийской школы. Рядом с Георгиевской ц. была обнаружена могильная плита (ныне в Бухарестском музее изобразительных искусств), на которой было указано имя иконописца Георгия из Трикалы. Структура иконографической программы алтаря в Георгиевской ц. не отличается от структуры программы ранних церквей. К нововведениям следует отнести сцену «Видение Петра Александрийского» рядом с уже традиц. изображениями «Жертвоприношение Авраама» и «Христос во гробе» («Не рыдай Мене, Мати») в жертвеннике. Под изображением Пресв. Богородицы со Христом на престоле, Которых фланкируют по 2 архангела с каждой стороны, помещена надпись на церковнослав. языке, цитирующая тропарь благодарения за вечернюю трапезу, читаемый на вечерне. Расположение сцен в регистре под надписью, где в центре традиционно помещено «Причащение апостолов хлебом и вином», свидетельствует об окончательном переходе к традиц. последовательности сцен Страстного и Воскресенского циклов по ходу солнца — от сцен «Тайная вечеря» и «Омовение ног» (начало циклов, юж. сторона) до сцены «Сошествие во ад» (окончание циклов, сев. сторона). В росписи главы и свода структура иконографической программы остается прежней, следует отметить лишь возможное наличие в барабане сцены «Небесная литургия» (к-рая предполагается также и в Ильинской ц.) и сосредоточение в данном пространстве цикла двунадесятых праздников (в тимпанах косых арок представлены сцены «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Сретение Господне» и «Крещение Господне», на больших парусах — «Преображение Господне» на юго-восточном и «Вход Господень в Иерусалим» на юго-западном; композиции на 2 других не поддаются определению). Цикл продолжается в конхах боковых апсид: в южной — «Пятидесятница», в северной — «Распятие Христово», на тимпане зап. стены — «Успение Пресв. Богородицы». Главной особенностью Страстного цикла является представление его композиций не в виде отдельных сцен, как ранее, а в виде непрерывного фриза. Эта особенность стала характерной для всех памятников того времени (за исключением Вознесенской ц. Нямецкого мон-ря) и для росписей XVI в. Размещение Страстного цикла в виде фриза было известно в визант. искусстве (росписи в храме *Погановского монастыря* в Болгарии), а хронологически ближе к росписям в Хырлэу. Количество сюжетов во фризе увеличилось: появились известная по памятникам Охридской Архиепископии сцена «Кавалькада Св. Креста» с изображением Пилата во главе гру́ппы всадников перед сценой «Крестный путь», а также сцена «Поругание Христа», характерная для памятников касторийской школы и получившая чрезвычайно динамичное решение. Роспись купола и сводов нартекса близка к иконографической программе кафоликона мон-ря Воронец, на вост. стене к-рого, а также на срединных регистрах сев. и юж. стен представлен в довольно полном виде житийный цикл вмч. Георгия. В этих же регистрах на сев. и юж. стенах выделяются увеличенными размерами 2 сцены: «Битва вмч. Георгия со змием» (юг) и «Покаяние прор. Давида» (север). В нижнем регистре расположены только изображения св. жен. Главным нововведением в иконографической программе нартекса является изображение Вселенских Соборов в тимпанах юж., зап. и сев. стен, это решение получило продолжение и в последующих памятниках. Церковь была расписана и снаружи, однако остатки росписи были уничтожены при новой облицовке стен.

Недавно расчищенные росписи в Никольской ц. при господарском дворе в Попэуци близ Ботошани, выполненные после 1496 г., довольно близки к иконографической программе Георгиевской ц. в Хырлэу — в частности, имеют место все нововведения: ангельский чин в виде синаксисов (соборов) в барабане главы нефа; регистр серафимов под конхой алтарной апсиды вместо надписи; на 3-ступенчатой триумфальной арке дополнительный регистр с изображением Пресв. Богородицы «Оранта» в центре и серафимов и херувимов на склонах, а также пророки, представленные в 3 регистра (в одном — ростовые фигуры, в 2 других — фигуры в медальонах). Конхи боковых апсид занимают сцены «Вознесение Господне» и «Пятидесятница». Строительство в проходе между наосом и нартексом обширной арки привело к тому, что практически полностью была утрачена живопись зап. стены, в т. ч. и ктиторского портрета. Сохранилась лишь верхняя часть грандиозной композиции «Успение Пресв. Богородицы» с изображением вознесения Пресв. Богородицы, окруженной апостолами на облаках. В нартексе под изображением Вселенских Соборов был размещен обширный житийный цикл свт. Николая. Археологические раскопки обнаружили по внешнему периметру церкви значительное количество фрагментов расписанной штукатурки: видимо, внешние фрески, как и в Хырлэу, были уничтожены при новой облицовке фасадов.

В данной группе фресковых ансамблей следует выделить фрески Вознесенской ц. Нямецкого монастыря, к-рая по своим размерам превосходит все предыдущие памятники. Используя новые иконографические черты памятников группы,

расписавшие церковь мастера вернулись к системе разграничения сцен, присущей памятникам 1-й группы. То же относится и к размещению сцен «Тайная вечеря» и «Омовение ног». Можно предположить, что работавшие здесь иконописцы ориентировались не только на современные им стенописные ансамбли, но и на росписи Успенской ц. мон-ря Путна, к-рому св. Стефан III Великий уделял особое внимание. Он перевел туда часть братии Нямецкого мон-ря, считавшегося главной лаврой М. к., имевшей давние традиции книжности и обладавшей самым известным скрипторием. Вполне возможно, что в нямецких росписях была частично воспроизведена иконографическая программа кафоликона Путны, и этим объясняется возврат к предыдущей системе.

Ко 2-й группе росписей можно отнести раскрытые фрески Никольской ц. при господарском дворе св. Стефана III в г. Дорохой. Судя по ктиторскому портрету, росписи были созданы в правление внука св. Стефана III — Штефана IV Молодого. Следует отметить, что ктиторский портрет был переписан в более позднее время, но сами росписи очень близки иконографически и стилистически к фрескам в Попэуци близ Ботошани. Фрески в Дорохое демонстрируют изменение в структуре иконографической программы главы над нефом. Если в Попэуци регистр ангелов был представлен в виде соборов, то в Дорохое синаксис в неск. регистров занимает всю внутреннюю поверхность барабана. Близкое решение можно встретить позже, в росписи барабана Никольской ц. мон-ря Пробота (ок. 1532). В Дорохое, как и в Хырлэу, нередки надписи на греческом, влияние касторийской школы здесь более акцентировано, чем в Попэуци. Сопоставительный анализ упомянутых фресковых ансамблей показывает последовательность росписей от 2-й пол. XV в. до его последнего десятилетия (Хырлэу, Дорохой, Попэуци, Нямецкий мон-рь).

К данной группе росписей близок ансамбль росписей Никольской ц., основанной великим логофетом Йоном Тэуту в Бэлинешти. Они датируются ок. 1499 г., согласно подписи мастерской иером. Гавриила. Архитектура Никольской ц. отличается от предыдущих памятников: в плане церковь представляет собой прямоугольный неф с коробовым сводом и удлиненной за счет необычайно широкой триумфальной арки полукруглой алтарной апсиды (5-гранной снаружи). Система росписи, разработанная для 3-конховых планов с главой, воздвигнутой на основе молдав. свода, приспособлена к иной архитектурной конструкции. Две подпружные арки разделяют интерьер нефа на 3 равных сегмента. В каждом из них в зените свода в 3 крупных медальонах изображены композиции (от алтаря на запад) «Престол уготованный» и «Христос Пантократор» (во Славе с тетраморфом) и св. Иоанн Предтеча. Центральные изображения фланкированы регистрами ангельских чинов и ангельских соборов. Ниже, у оснований полукружия, представлены евангелисты, а между ними — сцены «Уверение ап. Фомы» и «Исцеление слепого». Регистры барабана переходят на триумфальную и подпружные арки (пророки на триумфальной, далее апостольский и добавленный святительский ряды). На широком своде триумфальной арки находится композиция «Родословие Христа». В конхе алтарной апсиды размещена традиционная композиция «Пресв. Богородица с Младенцем на престоле», к-рую окружают по 2 архангела с каждой стороны. Ниже расположены фигуры пророков в рост, к-рые обычно изображались на триумфальной арке. Пророки держат в руках свитки и атрибуты. С обеих сторон пророческого ряда у основания триумфальной арки изображены сцены двунадесятых праздников: «Рождество Христово» (север) и «Сретение Господне» (юг). Данный цикл, дополненный сценами Богородичных праздников в этом же регистре, опоясывает весь неф (далее по юж., зап. и сев. стенам): «Крещение Господне», «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Вознесение Господне», «Сошествие Св. Духа на апостолов», «Преображение Господне», «Успение Пресв. Богородицы», «Рождество Пресв. Богородицы», «Введение во храм Пресв. Богородицы» и «Благовещение Пресв. Богородицы». В центральном регистре апсиды, где представлены традиц. сцена «Причащение апостолов хлебом и вином», а также сцены «Тайная вечеря» и «Омовение ног», в юж. части начинаются Страстной и Воскресенский циклы, к-рые развертываются по всему периметру нефа в виде подробного нарративного фриза. В нижнем регистре алтаря размещена сцена «Поклонение Св. Жертве», в нефе — фигуры преподобных и воинов, а также ктиторский портрет. В нартексе пространство структурировано так же, как и в нефе, 2 подпружными арками, а зап. стена имеет полигональную форму. В зените коробового свода, как и в нефе,— 3 медальона (с востока на запад): св. Елисавета с младенцем св. Иоанном Предтечей, Пресв. Богородица «Знамение» и св. Анна с Младенцем Пресв. Богородицей. На склонах сводов и в тимпане зап. стены изображены Вселенские Соборы. Стены по периметру разделены на 4 регистра. Верхний посвящен житийным сценам св. Иоанна Предтечи, св. покровителя ктитора (Йона Тэуту), 2-й — циклу деяний арх. Михаила, 3-й иллюстрирует Житие свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в нижнем находятся изображения преподобных и св. жен. Сохранилось неск. фрагментов наружных росписей, напр. лик свт. Николая в одной из ниш, опоясывающих церковь под карнизом, а на ранних фотографиях видны следы сцены «Страшный Суд».

Одним из самых интересных фресковых ансамблей молдав. средневековья, датировка к-рого вызывает постоянные споры, являются росписи церкви Арборе в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи при дворе гетмана Луки Арборе в с. Арборе. Церковь была построена в 1502 г., однако росписи долгое время датировались 1541 г., согласно частично сохранившейся надписи над проходом из нефа в нартекс. В ней упоминались иконописец Драгосин (Драгош), сын пана Комана из Ясс, год 7049 (1541) и сумма в 50 золотых, уплаченная дочерью гетмана Анной (Лука Арборе был казнен в 1523 по обвинению в заговоре против господаря Штефана IV Молодого). Совр. исследователи все больше склоняются к датировке росписей ближе ко времени строительства церкви, т. е. в течение 1–3 лет после 1502 г., относя т. о. памятник к самому концу эпохи св. Стефана III. При такой датировке разрешается множество трудных вопросов, в первую очередь иконографического порядка, возникавших при датировке росписей 1541 г., в пользу которой были только указанная надпись и посвящение храма, «созвучное» трагической судьбе ктитора. Возможно, надпись связана не с созданием росписи, а с частичным ее поновлением, следы к-рого имеются



Внешние росписи ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Арборе. Ок. 1502 г.

как в ктиторском, так и в надгробном портрете, на ликах святых в нижнем регистре. Трудно установить, кто именно и при каких обстоятельствах разрушал памятник (войска османского султана Сулеймана I Великолепного, грабившие во время осады Сучавы в 1538 окружающую местность, или личные враги гетмана Луки), но очевидно, что церковь восстанавливали, причем на нек-рых участках был положен новый слой штукатурки. Сумма в 50 золотых ско-



Арх. Гавриил и ап. Павел. Роспись ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Арборе. Ок. 1502 г.

рее была заплачена за поновление церкви, а не за полную ее роспись.

Притом что система росписей в алтарной апсиде в этом храме традиционна, следует отметить ряд интересных особенностей. Изображение в конхе Пресв. Богородицы с Младенцем на престоле в окружении архангелов дополнено, как в Пэтрэуци, сценой «Вознесение Господне», расположенной по ее верхней дуге т. о., что возносящийся Христос визуально оказывается непосредственно над изображением Пресв. Богородицы и связь между Ними как между участниками Боговоплощения подчеркивается посредством изображения Св. Духа в виде голубя. Под конхой, как и в Бэлинешти, в апсиде изображены пророки в медальонах. Состав сюжетов в следующем регистре является необычным, он нарушает традиционную тематику алтарных росписей. Это ряд евангельских сюжетов: «Призвание апостолов Андрея и Петра», «Призвание ап. Матфея», «Изгнание торговцев из храма», «Исцеление Петровой тещи», «Воскрешение сына вдовы наинской», «Воскрешение дочери Иаира» и «Исцеление кровоточивой».

В куполе изображен Христос Вседержитель в 8-конечной Славе с тетраморфом, окруженный узким регистром с изображением серафимов. В следующем регистре — 8 ангельских соборов, центральные фигуры которых держат в руках медальоны с изображениями композиций «Престол уготованный», «Спас Еммануил», «Ангел Великого Совета Иисус Христос», «Великий Архиерей Иисус Христос», образ Пресв. Богородицы «Оранта», а также изображения феникса, солнца и луны. На тимпанах косых арок размещена развернутая композиция «Родословие Христа», на сводах косых арок — пророки, на малых парусах — евангелисты. Нововведением является тема нижнего регистра свода, представляющая особого вида Деисус. Вместо Христа Вседержителя на престоле изображен Нерукотворный образ Спасителя («Спас на убрусе»), к-рому с 2 сторон предстоят Пресв. Богородица и св. Иоанн Предтеча и по одному архангелу; следующие за ними 14 апостолов изображены в ракурсах, передающих динамичные позы и жесты общения. На 2 больших парусах со стороны алтаря, как и в Пэтрэуци, представлены Пресв. Богородица и арх. Гавриил, составляющие раздельно сцену «Благовещение Пресв. Богородицы».

На стенах нефа помещено неск. циклов. К двунадесятым праздникам добавлены небольшой Богородичный цикл («Встреча праведных Иоакима и Анны» («Зачатие Пресв. Богородицы»), «Введение во храм Пресв. Богородицы» и «Встреча Пресв. Богородицы и прав. Елисаветы»), циклы чудес Христовых, Страстей и Воскресения Господних, уже традиционно решенные в виде фриза. В нижнем регистре представлены в роскошных княжеских облачениях и изображения св. воинов в лучших традициях касторийской школы, и ктиторский портрет Луки Арборе, его супруги Юлианы и пятерых детей в возрасте 5–10 лет. В куполе нартекса изображена Пресв. Богородица «Знамение», в тимпанах стен — Вселенские Соборы. Вся вост. стена, исключая нижний регистр, предназначена для иллюминирования житийного цикла св. Иоанна Предтечи, в составе к-рого выделяется обширная сцена «Иродов пир» со столом в форме перевернутой лат. буквы V. В росписях нартекса выделяются композиция «О Тебе радуется», цикл, посвященный Честному Кресту, со сценой «Явление креста в небе византийскому имп. св. Константину», к-рая здесь дана в исторической трактовке — с изображением императора на коне среди своего войска, а не в символической — в сопровождении арх. Михаила и св. воинства, как в Пэтрэуци. В юго-вост. углу нартекса готический по оформлению аркосолий включает надгробный портрет. В нижнем ряду изображены св. жены.

В церкви сохранилась значительная часть внешних росписей на зап. и юж. стенах. На западе торцы боковых стен выступают и образуют обширную нишу с арочным завершением. Внутри она расписана рядами житийных циклов великомучеников, св. Параскевы и др. На юж. стене сохранился ряд сюжетов, к-рые хорошо известны и по более поздним памятникам: «Акафист Пресв. Богородице», «Древо Иессеево», Великий Чин. На юж. стене со стороны входа помещена сцена «Страшный Суд», традиционная для зап. стены. Акафистный цикл сопровождается сценой «Осада Константинополя», которая в Арборе представлена в особой редакции, восходящей, по-видимому, к визант. образцам; единственный аналог, в очень фрагментарном виде, сохранился во внешней росписи Петропавловской ц. на Преспе в Македонии. Довольно обширная надпись уточняет, что речь идет об осаде К-поля персид. царем Хосровом Парвизом в 626 г.

Монументальная живопись при Петру IV Рареше. От времени, разделяющего периоды правления св. Стефана III и его незаконнорожденного сына Петру IV Рареша (когда господарями были сын и внук св. Стефана III Богдан III и Штефан IV Молодой), росписей не сохранилось. Исключение составляет Никольская ц. в Дорохое, если датировать ее периодом правления Штефана IV, согласно переписанному ктиторскому портрету. При Петру IV Рареше открылась новая эпоха стенной росписи, представленная значительным числом памятников. Петру IV стремился подчеркнуть преемственность по отношению к своему отцу и принадлежность к правящей династии. Видимо, не случайно 1-й расписанной при нем стала ц. в честь Сошествия Св. Духа в монастыре Добровэц (1527–1531), заложенная в последние годы правления св. Стефана III и завершенная сводным братом Петру IV господарем Богданом III. Ктиторский портрет в этой церкви приобрел характер памятника династии: один за другим здесь изображены св. Стефан III Великий, Богдан III и Петру IV Рареш.

Иконографическая программа добровэцкой церкви отличается глубоким богословским содержанием и имеет ряд новых акцентов. Нек-рые моменты заставляют исследователей предположить, что иконописцами руководил самый просвещенный книжник того времени буд. еп. Романский *Макарий II*. В составе святительского чина в сцене «Поклонение Св. Жертве» среди первых предстоящих, согласно традиции, святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова изображен ап. Иаков, брат Господень, которому приписывается составление древнейшего чинопоследования литургии, что является единичным случаем в истории молдав. монументальной живописи. В регистре подчеркивается и идея кафоличности правосл. Церкви; вслед за ап. Иаковом, свт. Иоанном Златоустом и свт. Кириллом Александрийским представлены 3 К-польских патриарха: свт. Иоанн V (III) Милостивый, Митрофан I и Никифор I, а напротив них, на юж. стене,— 3 Римских папы до разделения Церквей: свт. Сильвестр I, свт. Григорий I Великий (Двоеслов) и исп. Мартин I. В куполе нефа изображения не сохранились. На малых парусах вместо традиц. образов евангелистов помещены композиции «Спас на убрусе», «Престол уготованный», серафимы. Евангелисты перемещены на большие паруса. На тимпанах косых арок — двунадесятые праздники: «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Сретение Господне» и «Крещение Господне». На 2-ступенчатой триумфальной арке представлены пророки в медальонах и «Вознесение Господне», на противоположной, зап. арке (с юга на север) — «Гостеприимство Авраама», «Благовещение св. Анне», «Рождество Пресв. Богородицы» и «Уверение ап. Фомы». В конхах боковых апсид помещены композиции «Пятидесятница» (юг) и «Распятие Господне» (север), большой тимпан зап. стены занимает сцена «Успение Пресв. Богородицы». Срединный регистр стен традиционно посвящен Страстному и Воскресенскому циклам, опоясывающим храм в виде фриза. Основным циклом декора усыпальницы является почти полный Минологий (неск. дней пропущено), в дальнейшем он будет занимать бóльшую часть пространства нартекса и притвора. Специфической чертой Минология добровэцкой церкви являются обширные надписи, предваряющие начало, середину и окончание года. Для обозначения месяцев использованы знаки зодиака. Знаменательна также торжественная сцена «Царский Деисус», расположенная над входом в неф.



Св. воины, предстоящие Христу. Роспись ц. в честь Сошествия Св. Духа мон-ря Добровэц. 1527–1531 гг.

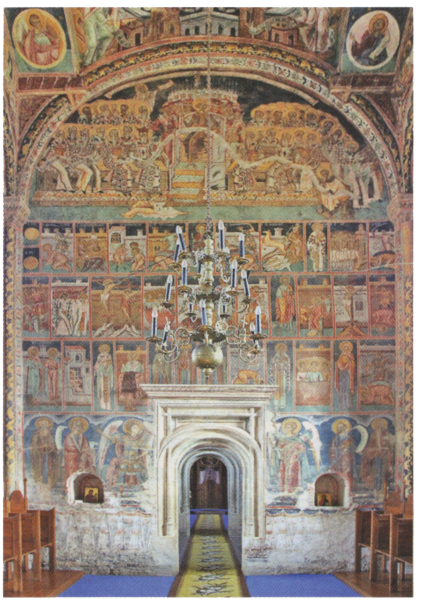
Наиболее необычной при сопоставлении с предыдущими и последующими памятниками является иконографическая программа нартекса. Изображение в куполе не сохранилось, и долгое время с учетом традиции и надписи вокруг купола считали, что там была изображена Пресв. Богородица. Исследования показали, что надпись является поздним добавлением, а непосредственный иконографический контекст следующий: в малых парусах — фигуры тетраморфа, в центре свода каждой из косых арок в медальонах — композиции «Ветхий денми», «Спас Эммануил», «Престол уготованный» и «Агнец Божий», к-рые скорее указывают на то, что в куполе был один из иконографических типов Христа. Тем не менее переход к Богородичной тематике совершается благодаря изображениям пророков с соответствующими атрибутами, фланкирующих медальоны, а также св. гимнографов в больших парусах. Акцент сделан на сценах в малых тимпанах, к-рые иллюстрируют Богородичные гимны: «Акафист Пресв. Богородице» (кондак «Взбранной Воеводе»), «Канон Пресв. Богородице», обрамляющий «Акафист Пресв. Богородице» («Все народы земные»), «О Тебе радуется...» и сцене «Покров Пресв. Богородицы» (?). В тимпанах стен изображены сцены «Побиение камнями первомч. Стефана» (юг), «Семь отроков Ефесских» (запад), «Крещение ап. Павла ап. Ананией» (север) и «Покаяние прор. Давида» (восток). Их обрамляют композиции на сводах вост. и зап. арок «Встреча За-



Равноапостольные Константин и Елена. Роспись церкви в честь Сошествия Св. Духа мон-ря Добровэц. 1527–1531 гг.

харии и Елисаветы» («Зачатие св. Иоанна Предтечи»), «Встреча Пресв. Богородицы и прав. Елисаветы» (восток), «Встреча праведных Иоакима и Анны» («Зачатие Пресв. Богородицы»), «Благословение Елканы и Анны, родителей прор. Самуила». Под сценами в тимпанах изображены Вселенские Соборы, а ниже расположен регистр с полным циклом мученичества апостолов (известен ранний аналог в капелле (приделе) над диаконником собора Св. Софии в Охриде, фрески кон. XI — нач. XII в.). В завершении цикла, развернутого на юж., зап. и сев. стенах, находится сцена «Ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою» (Мф 16. 18), к-рая встречается в росписях церквей XIII–XIV вв. Македонии и Сербии: свт. Климента в Охриде, мон-рей *Жича* и *Грачаница*, однако ее контекст в Добровэце значительно расширен. Ап. Петр поднимает на свои плечи церковь, стоящую на каменной плите, на которую опирается лестница; слева перед ним Христос на престоле в окружении святителей и св. Иоанна Предтечи, справа св. строители во время работы. Также в данный регистр на зап. стене включена сцена «Небесная литургия» (известная своим местоположением в барабане главы нефа или в алтаре, но не встречавшаяся прежде в нартексе). Особенностью данной композиции является включение в ее состав святителей.

Еще один довольно редкий в визант. и поствизант. живописи цикл, «Одиннадцать воскресных Евангелий» (читаются на воскресной утрене), расположен регистром ниже по всему периметру нартекса. Среди ранних примеров можно назвать роспись ц. во имя вмч. Никиты в Чучере, более поздние — роспись алтаря кафоликона Проботы и роспись церкви мон-ря свт. Николая (Филантропинон) на острове в оз. Памвотида (Янина). В редакции некоторых сцен данного цикла очевидно влияние уже упомянутых миниатюр рукописи Paris. gr. 74. В следующем регистре — над входом в усыпальницу — помещена композиция, которой посвящен храм,— «Сошествие Св. Духа», затем — цикл Пятидесятницы (композиции, посвященные тематике празднования воскресений от Пасхи до Недели всех святых). Однако, ввиду того что Фомино воскресенье (2-е по Пасхе) и воскресенье жен-мироносиц (3-е) уже были включены в цикл «Одиннадцать воскресных Евангелий», в этом цикле они были заменены: композиция, расположенная на месте изображения Фомина воскресенья, идентификации не поддается, вместо сцены жен-мироносиц представлена сцена «Оплакивание Христа» по принципу текстового соседства евангельских чтений. Самой необычной является иллюстрация 5-го воскресенья (Недели о самаряныне), к-рая представляет собой удлиненный фриз, включающий кроме беседы самарянки со Христом и с Его учениками беседу с рим. имп. Нероном (согласно пояснительной надписи) на престоле, у подножия к-рого лежат обезглавленные тела мучеников. Т. о. евангельский эпизод перерастает в агиографическое повествование о христ. жизни и мученичестве самарянки, известной под именем мц. Фотинии. Цикл замыкается там, где начался (на восточной стене), композицией «Неделя всех святых». За сценой «Пятидесятница» помещена сцена «Воздвижение Креста Господня» — первый из двунадесятых праздников церковного года. Обращает на себя внимание цикл сцен, которым А. Н. *Грабар* дал определение «христианские столицы». Для них использованы агиографические композиции «Лествица прп. Иоанна Лествичника», «Чудеса прп. Саввы Освященного» и «Чудеса прп. Афанасия Афонского», наводящие на мысль о том, что главные центры правосл. духовности находятся не в церковных центрах и столичных городах, а в мон-рях Синая, Афона и Иерусалима. Присутствие в этих сценах коронованных персонажей, возможно, указывает на покровительство молдав. господарей данным монастырским центрам.



Интерьер ц. свт. Николая Чудотворца мон-ря Пробота. Росписи 1532–1534 гг.

Подражая своему отцу, Петру IV Рареш выстроил собственную усыпальницу, Никольскую ц. мон-ря Пробота, к-рая по своим размерам превзошла все известные до этого времени церкви в М. к. В 1532–1534 гг. церковь была расписана внутри и снаружи. Иконографическая программа главы представлена грандиозным сонмом ангельских чинов, образом Царствия Небесного, как его воссоздавали по *«Ареопагитикам»*. Соединение образа Христа Пантократора со сложными формами небесной сферы (сначала ромбовидной, затем круглой), от к-рой исходят лучи в виде 8-гранной звезды, дополнено окружением в виде 6-крылых серафимов, 4-крылых херувимов (исполненных очей) со знаками тетраморфа и с 2-крылыми престолами. Далее на барабанах купола находятся остальные 6 ангельских чинов, в к-рых фигуры ангелов расположены отдельно и в соборах. На малых парусах также изображены серафимы. Пророческий ряд переведен на своды косых арок, а в малых тимпанах представлены сцены двунадесятых праздников («Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Сретение Господне» и «Крещение Господне»). Косые арки возведены на дополнительном, узком барабане, занятом развернутой композицией «Небесная литургия».

В целом иконографическая программа нефа и алтаря довольно традиционна, однако внушительные размеры церкви позволили дополнить ее новыми регистрами. Так, в композициях алтаря под конхой (с изображением Пресв. Богородицы на престоле с Младенцем) появился цикл «Одиннадцать воскресных Евангелий», в который также включена сцена «Преполовение Пятидесятницы». Внимание на себя обращают и нек-рые детали: так, в частности, в сцене «Поклонение Св. Жертве» свт. Иоанн Златоуст держит на левой руке фигуру взрослого Христа (уменьшенного размера) с отрубленными руками (которые положены на дискос, покрытый

покровцом) и копие в правой. Подобное, доведенное до натуралистической крайности изображение евхаристической Жертвы встречается в редких изводах иконографии свт. Василия Великого и опирается на ряд текстов, в т. ч. и на некоторые варианты Жития свт. Василия. Изображение свт. Иоанна Златоуста в этом контексте остается уникальным.

Усыпальница и нартекс (кроме куполов, сводов, нижнего регистра и тимпанов стен нартекса с изображением Вселенских Соборов) полностью отведены под годовой Минологий. Главной сценой в притворе, занимающей полностью свод и зап. стену, является «Страшный Суд» в более развернутой редакции, нежели та, которую использовали в Пэтрэуци. По левую руку Великого Судии находятся фигуры представителей разных народов, изображения носят этноконфессиональный характер, правосл. народов среди них нет. В Проботе как обреченные грешники и «осужденные народы» изображены иудеи, турки, татары, армяне, мавры и сарацины. В дальнейшем при нек-рых вариациях (появляются, напр., латиняне, эфиопы и др.) общий характер данного сюжета остается прежним. Надписи в основном на церковнослав. языке, но встречаются и греческие.

В Проботе сохранились и довольно значительные фрагменты внешних росписей. Они отражают уже сформировавшуюся программу, в к-рой доминируют главные циклы: «Акафист Пресв. Богородице» со сценой «Осада Константинополя» и с гимном «О Тебе радуется...», «Древо Иессеево», сопровождаемое фигурами греч. философов, и Великий Чин на 3 апсидах.

При Петру IV Рареше также был расписан митрополичий собор во имя вмч. Георгия в Сучаве (1534). У внушительных размеров церкви богатая иконографическая программа. В отличие от росписи Проботы росписи барабана главы восходят к традиционному членению на регистры ангельского, пророческого и апостольского чинов с добавлением на дополнительном барабане сцены «Небесная литургия». Однако большой диаметр барабана вызвал значительное увеличение количества фигур; апостольский ряд, где изображены только 8 апостолов (4 евангелиста расположены на малых парусах), дополнен фигурами пророков. Среди последних встречается уникальное изображение Навуфея Израильтянина. Кроме 2, все надписи на свитках — на греч. языке. Здесь впервые встречаются раз-

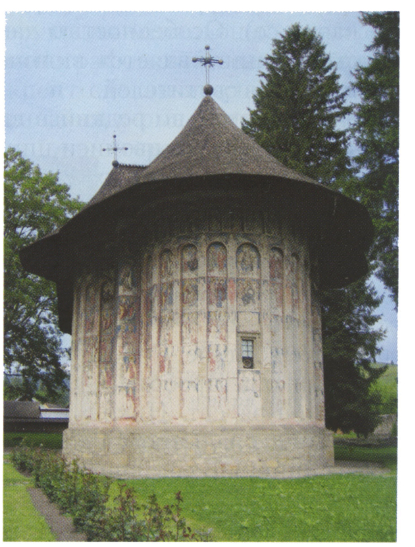


Церковь вмч. Георгия Победоносца в Сучаве. 1514 г. Росписи 1534 г.

вернутые свитки с текстами в руках апостолов (в данном случае цитаты взяты из Посланий ап. Павла).

Большой интерес представляет многофигурный ктиторский портрет, на к-ром изображены строители церкви господари Богдан III и Штефан IV Молодой и заказчик росписи Петру IV Рареш и члены его семьи. Роспись пострадала при установке кивория над ракой с мощами св. Иоанна Нового и от позднего поновления, корректирующего состав ктиторов. Напр., портрет супруги Петру IV Елены Бранкович занял портрет господаря Петру VI Хромого. Киворий св. Иоанна Нового был установлен господарем Иеремией Мовилэ, в связи с чем в церкви появился портрет господаря под названием «Подношение кивория» (1601). В общую композицию были включены и др. сцены, к-рые придали всему циклу династийный характер, что было необходимо, поскольку господари рода Мовилэ были связаны кровным родством с правящей прежде династией не по муж. линии, признаваемой легитимной при передаче власти, а по женской. Для акцентирования связи со старой династией сцена «Подношение кивория» была предварена композицией, изображающей перенесение мощей св. Иоанна Нового из Четатя-Албэ в Сучаву, где их встретили господарь Александру I Добрый и его супруга Анастасия; затем был помещен портрет св. Стефана III Великого (роль которого в истории мощей неизв.). В центре указанной композиции представлена рака с мощами, а над ней — брат господаря митр. Молдавский *Георгий III (Мовилэ)*, подносящий киворий Христу на престоле. За спиной митрополита написана семья господаря Иеремии Мовилэ (мать, супруга и дети). Показательно, что непосредственно за господарем изображена не супруга, а мать, являющаяся дочерью Петру IV Рареша,— связующее звено со старой династией. С др. стороны изображены 3-й из братьев Мовилэ, Симеон, его супруга Маргита (Мелания) и их дети. Иконографическая программа остальных внутренних росписей довольно традиционна для памятников данного времени. Это относится и к остаткам внешних росписей, где в отличие от Проботы сцена «Страшный Суд» вынесена на зап. фасад церкви.

В период правления Петру IV Рареша были расписаны и др. церкви, среди которых наиболее известны (гл. обр. благодаря внешним росписям) новая Успенская ц. (1535) монастыря Хумор, построенная великим логофетом Теодором Бубуйогом при поддержке Петру IV Рареша, и новая Благовещенская ц. (расписана в 1532–1537) мон-ря Молдовица. Именно во внешних росписях



Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Хумор. 1535 г.

данных церквей лучше всего сохранилась сцена «Осада Константинополя» в новой по отношению к аналогичной сцене в Арборе редакции, в которой многочисленные детали (напр., пушки у осаждавших) позволили исследователям предполо-

жить, что проиллюстрированы события последней осады — 1453 г. Среди текстовых источников, на основе которых разработана иконография данной сцены, как было установлено, первостепенную роль сыграла хроника *Нестора Искандера*. В Сучаве при Петру IV была заново отстроена и расписана (ок. 1536) Димитриевская ц., в которой сохранились фрагменты внешних росписей, как и в Успенской ц. в г. Бая (между 1535 и 1538).

Примеру господаря следовали и его сановники. Помимо упомянутой церкви мон-ря Хумор великим логофетом Гавриилом Тротушаном в 1539–1540 гг. была расписана ц. Всех святых в Пэрхэуци, а великим вистиерником (казначеем) Матеяшем — отреставрированная Никольская ц. в мон-ре Кошула (ок. 1537). В последней на фасаде частично сохранилась фреска «Страшный Суд». Через год после смерти Петру IV Рареша митр. Молдавским *Григорием I (Рошкой)* (1547) к Георгиевской ц. в мон-ре Воронец был добавлен притвор, расписанный на фасадах, а в интерьере — полная редакция Минология. Наиболее известной является грандиозная фреска «Страшный Суд», занимающая весь зап. фасад вместе с угловыми контрфорсами, благодаря которой Воронец называют «Сикстинской капеллой Востока».

Поздние росписи церквей М. к. Периодом правления 2-го сына Петру IV Рареша, Штефана V Лэкустэ, исследователи датируют стенописные ансамбли Никольской ц. монастыря *Рышка*, часовни монастыря Новая Бистрица во имя мч. Иоанна Нового, а также фрески в нартексе, притворе и на большой входной арке Вознесенской ц. Нямецкого монастыря. В последней под позднейшими записями обнаружен единственный в М. к. развернутый цикл Повести о Варлааме и об Иоасафе. В правление Александру III Лэпушняну, ок. 1561 г., была расписана епископская кафедральная ц. св. Параскевы в Романе. Фрески в алтаре и нефе полностью покрыты более поздней росписью XVIII в. Первоначальные фрески видны только в нартексе и в притворе, среди них выделяются обширные житийные циклы св. Иоанна Нового и св. Параскевы. Сведения о дальнейших росписях молдав. храмов отсутствуют вплоть до 80-х гг. XVI в., когда была расписана Вознесенская ц. мон-ря Галата



Церковь в честь Воскресения Господня мон-ря Сучевица. Роспись ок. 1596 г.

близ Ясс ктитором Петру VI Хромым, однако от них сохранились лишь незначительные следы на парусах нефа.

Произведения монументальной живописи не создавались почти до кон. XVI в., пока ок. 1596 г. не была расписана основанная братьями Мовилэ Воскресенская ц. мон-ря Сучевица. Росписи принадлежат, по всей видимости, мастерам впервые упомянутого в документах в 1570 г.



Христос Пантократор. Роспись церкви в честь Сошествия Св. Духа мон-ря Драгомирна близ Сучавы. Ок. 1608–1609 г.

цеха иконописцев Сучавы. Влияние иконного стиля особенно заметно в этих фресках. В интерьере пространство стен раздроблено на множество сцен, в связи с чем Сучевицу можно назвать своеобразной энциклопедией правосл. иконописи. Усиливавшееся со 2-й пол. XVI в. влияние русской иконописной школы привело к тому, что в росписях Сучевицы встречается значительное число сцен рус. происхождения: в частности, в фасадных росписях есть сцены «Покров Преєв. Богородицы», «Явление Пресв. Богородицы прп. Сергию Радонежскому», в интерьере в росписях боковых апсид нефа — «Единородный Сыне» и иллюстрация гимна «Что Ти наречем, о Благодатная», в нижнем регистре нефа — фресковое изображение иконы Божией Матери «Неопалимая Купина», сцена «Аз есмь Лоза истинная», в алтарной апсиде помещены изображения Софии Премудрости Божией (в ангельском обличье) и преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (зап. арка нефа). Позже (ок. 1608–1609) мастера того же цеха расписали алтарь и неф ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов в монастыре Драгомирна близ Сучавы. Эти росписи завершают период классического средневек. искусства М. к.

Из фресок XVII в. сохранилось несопоставимо меньшее количество стенописных памятников, что свидетельствует об упадке стенописных традиций в целом. Для росписи церкви ясского мон-ря во имя Трех святителей его основатель, господарь Василе Лупу, пригласил русских царских изографов Сидора Поспеева, Якова Гаврилова, Демьяна Яковлева и Прокопия Никитина. Этот стенописный ансамбль был разрушен в кон. XIX в., при реставрации церкви франц. архит. А. Леконтом дю Нуи. Осталось лишь неск. фрагментов, в т. ч. ктиторские портреты, свидетельствующие о высоком мастерстве изографов (хранятся в Музее Ясской митрополии). Сохранились также фрески церкви мон-ря Хлинча, расписанной в 1660 г. Матвеем, сыном Иоанна, и фрески церкви мон-ря Четэцуя близ Ясс, расписанной мастерами из Янины. Самым значительным памятником стенописи XVII в. являются росписи 1659–1661 гг. церкви ясского мон-ря Голия.

В XVIII в. церкви практически не расписывали: в основном поновляли фрески в старых церквах. Самым известным стенописным памятником этого периода являются росписи алтаря и нефа в ц. во имя св. Параскевы в Романе. Росписи Успенской ц. в Каушанах выполнены мастерами 3-го поколения хурезской школы,

обеспечившей расцвет стенописи в поствизант. традиции в Валахии: Раду, Станчу и Войку. В XIX в. редкие росписи принадлежат светским художникам, работавшим в академическом стиле, как, напр., настенная живопись церкви мон-ря Агапия, выполненная худож. Н. Григореску в 1858–1861 гг.

Лит.: Podlacha W. Malowidla scienne w cerkwach Bukowiny. Lwów, 1912; *Iorga N., Balş G.* L'art roumain du XIV^e^ au XIX^e^ siècle. P., 1922; *Grecu V.* Darstellung altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlande // Bull. de la sect. historique / Academie Roumaine. Vol. 11 = Mémoires / Congrès de Byzantinologie. Bucarest, 1924. Vol. 2. P. 1–68; *idem.* Eine Belagerung Konstantinopels in der rumänischen Kirchenmalerei // Byz. 1924. Vol. 1. P. 273–289; *idem.* Influenţe sârbeşti în vechea iconografie bisericească a Moldovei // Codrul Cosminului: Buletinul «Institutului de istorie şi Limbă». Cernăuţi, 1935. Vol. 9. P. 233–242; *idem.* Filosofi păgini şi sibile // Arta şi tehnica grafică. Bucur., 1940. Vol. 10. P. 30–41; *Henry P.* De l'originalité des peintures bucoviniennes dans l'application des principes byzantins // Byz. 1924. Vol. 1. P. 291–303; *idem.* Folklore et iconographie religieuse // Mélanges de la Bibliothèque de l'Institut francais de Hautes-Etudes en Roumanie. Bucarest, 1928. P. 63–97; *idem.* L'Arbre de Jessé dans les églises de Bukovine // Ibid. 1929. Vol. 2. P. 1–31; *idem.* Quelques notes sur la représentation de l'hymne akathiste dans la peinture murale extérieure de Bukovine // Ibid. P. 32–49; *idem.* Monumentele din Moldova de nord: De la origini până la sfirşitul secolului al XVI-lea. Bucur., 1984; *Puig i Cadafalch J.* Les églises de Moldavie: Contribution à l'étude des origines de leur forme décorative: Une école parallèle pendant le XI^e^ siècle dans l'Europe Occidentale // Bull. de la sect. historique / Académie Roumaine. Vol. 11 = Mémoires / Congrès de Byzantinologie. Bucarest, 1924. Vol. 1. P. 76–89; *Nersessian S.* Two Slavonic parallels of the Greek Tetraevangelia: Paris 74 // The Art bull. N. Y., 1927. Vol. 3. P. 222–274; *idem.* Une nouvelle réplique slavone du Paris gr. 74 et les manuscrits d'Anastase (Crimcovici) // Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue francaise. P., 1933. P. 695–725; *Ştefănescu I. D.* L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie. P., 1928. 2 vol.; 1929[2]. 2 vol. (Orient et Byzance; 6); *idem.* Le monastère de Râsca // Byz. 1935. Vol. 10. N 2. P. 553–590; *idem.* L'art byzantin et l'art lombard en Transylvanie: Peintures murales de Valachie et de Moldavie. P., 1938; *idem.* Arta feudală în tările române: Pictura murală şi icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea. Timişoara, 1981; *Grabar A.* Les croisades de l'Europe Orientale dans l'art // Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance: Mélanges Charles Diehl. P., 1930. Vol. 2. P. 19–27; *idem.* L'origine des façades peintes des églises moldaves // Mélanges offerts à M. N. Iorga. P., 1933. P. 365–382; *idem.* L'expansion de la peinture russe aux XVI-e et XVII-e siècles // SK. 1939. T. 11. P. 65–93; *idem.* L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. P., 1968. 3 vol.; *idem.* La représentation des «peuples» dans les images du jugement dernier en Europe Orientale // Byz. 1980. Vol. 50. P. 186–197; *Iorga N.* Les arts mineurs en Roumanie. Bucarest, 1934. Vol. 1; *Turdeanu E.* Miniatura bulgară şi începuturile miniaturii româneşti // Buletinul Institutului roman din Sofia. Bucur., 1941. Vol. 1. N 2. P. 95–152; Idem // *Idem.* Oameni şi cărţi de altădată. Bucur., 1997. Vol. 1. P. 169–231; *Reau L.* L'art roumain: 48 planches hors texte en héliogravure. P., 1946; Studii şi cercetări de istoria artei. Bucur., 1954–1963. An. 1.–10; *Voinescu T.* Contribuţii la studiul manuscriselor ilustrate din mănăstirile Sucevita şi Dragomirna // Studii şi cercetari de istoria artei. Bucur., 1955. An. 2. N 1/2. P. 89–114. 6 pl. color.; Scurtă istorie a artelor plastice în R.P.R. Bucur., 1957. Vol. 1: Arta românească în epoca feudală; *Balş Ş., Nicolescu C.* Mănăstirea Moldovita. Bucur., 1958; *Musicescu M. A., Berza M.* Mănăstirea Sucevita. Bucur., 1958; *Ulea S.* Portretul funerar al lui Ion, un fiu necunoscut al lui Petru Rareş, şi datarea ansamblului de pictură de la Probota // Studii şi cercetari de istoria artei. 1959. An. 6. N 1. P. 61–70; *idem.* Portretul unui ctitor uitat al mănăstirii Sucevita // Ibid. N 2. P. 241–249; *idem.* Autorii ansamblului de pictură de la Dragomirna // Ibid. 1961. An. 8. N 1. P. 221–222; *idem.* Datarea ansamblului de pictura de la Dobrovăţ // Ibid. N 2. P. 483–485; *idem.* Datarea ansamblului de pictură de la Sucevita // Omagiu lui G. Oprescu cu prilejul împliniriia 80 de ani. Bucur., 1961. P. 561–566; *idem.* Datarea ansamblului de pictură de la Râşca // Studii şi cercetari de istoria artei. 1963. An. 10. N 2. P. 433–437; *idem.* Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti // Ibid. N 1. P. 57–93; *idem.* Datarea ansamblului de pictură de la sf. Nicolae–Dorohoi // Studii şi cercetari de istoria artei. Ser. Artă plastică. 1964. Vol. 11. N 1. P. 69–79; *idem.* Gavril Uric, primul artist român cunoscut // Ibid. N 2. P. 235–263; *idem.* Gavril Ieromonahul, autorul frescelor de la Bălineşti: Introducere la studiul picturii moldoveneşti din epoca lui Ştefan cel Mare // Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare / Coord. M. Berza. Bucur., 1964. P. 419–461; *idem.* Datarea frescelor bisericii mitropolitane sf. Gheorghe din Suceava // Studii şi cercetari de istoria artei. Ser. Artă plastică. 1966. Vol. 13. N 2. P. 207–231; *idem.* Un peintre grec en Moldavie au XVI^e^ siècle // Revue roumaine d'histoire de l'art. Sér. Beaux-arts. 1970. Vol. 7. P. 13–26; *idem.* Încheierea cronologiei picturii moldoveneşti secolele XV–XVI cu datarea ansamblurilor de la Părhăuţi şi Arbure. Roman, 2012; *idem.* Ideea unirii de la Ştefan cel Mare prin Movileşti la Cuza Vodă. Bucur., 2014; *Vătăşianu V.* Istoria artei feudale în Ţările Române. Bucur., 1959. Vol. 1: Arta în perioada de dezvoltare a feudalismului; *idem.* Pictura murală din Nordul Moldovei. Bucur., 1974; *idem.* Studii de artă veche românească şi universal. Bucur., 1987; Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare / Ed. M. Berza. Bucur., 1964; Revue roumaine d'histoire de l'art. Bucarest, 1964–1969. Vol. 1–6; *Кузьмина М. Т.* Искусство Румынии. М., 1966; Istoria Artelor Plastice în România. Bucur., 1968–1970. 2 vol.; *Popescu-Vîlcea Gh.* Şcoala miniaturistică de la Dragomirna // BOR. 1968. An. 86. N 3/5. P. 455–468; N 7/8. P. 959–972; N 9/10. P. 1186–1211; N 11/12. P. 1343–1359; 1969. An. 87. N 1/2. P. 197–209; *idem.* Anastasie (Crimca). Bucur., 1972; *idem.* Miniatura românească. Bucur., 1981; *idem.* Un manuscris al voievodului Ieremia Movilă. Bucur., 1984; *Drăguţ V.* Dragoş Coman: Maestrul frescelor de la Arbore. Bucur., 1969; *idem.* Humor. Bucur., 1973; *idem.* Arta românească. Bucur., 1982. Vol. 1: Preistorie, antichitate, ev mediu, renaştere, baroc; *idem.* La peinture murale de la Moldavie: XV^e^ – XVI^e^ siècle. Bucarest, 1983; *idem.* Dobrovaţ. Bucur., 1984; *Irineu (Crăciunaş), ep.* Bisericile cu pictură exterioară din Moldova // Mitropolia Moldovei şi Sucevei. Iaşi, 1969. N 7/8. P. 406–444; 1970. N 3/6. P. 133–153; N 9/10. P. 480–520; Revue roumaine d'histoire de l'art. Ser. Beaux-arts. Bucarest, 1970–. Vol. 7.–; Cultura bizantină în România: Expozitie organizata cu prilejul celui de al 14-lea Congres international de studii bizantine, Bucureşti, 6–12 sept. 1971 / Barnea I. et al. Bucur., 1971; *Garidis M.* Contacts entre la peinture de la Grèce du Nord et des zones centrales balkaniques avec la peinture moldave de la fin du XV^e^ siècle // Actes du XIV^e^ Congrès intern. des études byzantines, Bucarest, 6–12 sept., 1971. Bucur., 1971. Vol. 2. P. 563–569; *Nicolescu C.* Icoane vechi româneşti. Bucur., 1971; *eadem.* Moştenirea artei bizantine în România. Bucur., 1971; *eadem.* Sucevita. Bucur., 1977; Voroneţ / Introd. text M. A. Musicescu, ed. S. Ulea. Bucarest, 1971, 1978; *Solcanu I.* Datarea ansamblului de pictura de la biserica Arbure. Pt. 1: Pictura înterioara // Anuarul Institutului de istorie şi arheologie «A. D. Xenopol». Bucur., 1975. Vol. 12. P. 35–56; *idem.* Portretul lui Ştefan cel Mare in pictura epoca sale // Cercetari istorice / Complexul Muzeal National Moldova. Iaşi, 1975. Vol. 6. P. 83–99; *idem.* Représentations chorégraphiques de la peinture murale de Moldavie et leur place dans l'iconographie sud-est européenne (XV^e^ – XVII^e^ siècles) // RESEE. 1976. Vol. 14. N 1. P. 45–65; *idem.* Artă şi societate românească (sec. XIV–XVIII). Bucur., 2002; *Miclea I., Florescu R.* Dragomirna. Bucur., 1976; *Grigoraş N.* Mănăstirea Cetătuia. Iaşi, 1977; La peinture roumaine / V. Drăgut et al. Bucur., 1977; Arbore / Text C. Nicolescu; Photos I. Miclea; Transl. E. Madolciu. Bucur., 1978; *Nyssen W., Staniloaë D.* Pământ cintind în imagini: Frescele exterioare ale mânăstirilor din Moldova. Bucur., 1978; Probota / I. Miclea, R. Florescu. Bucur., 1978; *Dobjanschi A., Simion V.* Arta în epoca lui Vasile Lupu. Bucur., 1979; *Caproşu I.* Vechea catedrală mitropolitană din Suceava: Biserica sf. Ioan cel Nou. Iaşi, 1980; *Popa C.* Bălineşti. Bucur., 1981; *Solcanu I., Buzdugan C.* Biserica Voroneţ. [Iaşi], 1984; Arta creştină în România. Bucur., 1985. Vol. 4: Secolul al XV-lea; 1989. Vol. 5: Secolul XVI; *Podlacha W., Nandris G.* Umanismul picturii murale postbizantine. Bucur., 1985. Vol. 1: Pictura muralăs din Bucovina; *Theodorescu R.* Civilizatia românilor între medieval şi modern. Bucur., 1987. 2 vol.; *Bratiloveanu Gh., Blaj P.* Biserica sf. Ilie Suceava. Iaşi, 1988; *Buluţă Gh.* Manuscrise miniate şi ornate româneşti în colectii din Austria. Bucur., 1990; *Sabados M. I.* Diocesan cathedral of Roman = Catedrala episcopiei Romanului: [Album]. Roman, 1990; *Florea V.* Istoria artei româneşti. Chişinău, 1991. Vol. 1: Veche şi medievală; Bucovina: The Moldavian mural painting in the XV-th and XVI-th cent. / Texts R. Theodorescu. Bucharest, 1994; *Nicoletta I.* Sucevita: Valorisation épigraphique dans l'herméneutique iconographique de l'image // Bsl. 1996. Vol. 57. P. 360–375; *eadem.* L'iconicité du texte dans l'image post-byzantine moldave: Une lecture hésychaste // Ibid. 1998. Vol. 59. P. 92–112; *Vasiliu A.* Monastères de Moldavie XIV^e^–XVI^e^ siècles: Les architectures de l'image. P., 1998; *Sinigalia T.* Les peintures murales du sanctuaire de l'église st. Nicolas du monastère de Probota: Iconographie et liturgie // Revue roumaine d'histoire de l'art. Sér. Beaux-arts. 1999/2000. Vol. 36/37. S. 3–10; Mănăstirea Probota / T. Sinigalia, V. M. Puşcaşu. Bucur., 2000, 2007; *Sabados I.* M. Le don du voïvode Stefan Lacusta de Moldavie à l'église des Serbes de Constan-

tinople // Zograf. Beograd, 2000/2001. Vol. 28. P. 139–142; *Dumitrescu S.* Chivotele lui Petru Rareș și modelul lor ceresc: O investigare artistică a bisericilor — chivot din Nordul Moldovei. Bucur., 2001; The Restoration of the Probota Monastery: [1996–2001]. P., 2001; *Efremov A.* Icoane românești. Bucur., 2002; Artă, istorie, cultură: Studii în onoarea lui Marius Porumb. Cluj-Napoca, 2003; *Dragnev E.* O capodoperă a miniaturii din Moldova Medievală: Tetraevanghelul de la Elizavetgrad și manuscrisele grupului Parisinus graecus 74. Chișinău, 2004; *Ciobanu C. I.* Stihia profeticului: Sursele literare ale imaginii «Asediul Constantinopolului» și ale «Profeților» înțelepților antichității din pictura murală medievală moldavă. Chișinău, 2007; *Macarie Gh.* Trăire și reprezentare: Barocul în artele vizuale ale Moldovei secolului al XVII-lea. Iași, 2008; Sfânta Mănăstire Voroneț: 520 de ani: 25 mai — 14 sept. 2008. Suceava, 2009; *Eșanu A., Eșanu V.* Mănăstirea Voroneț: Istorie. Cultură. Spiritualitate. Chișinău, 2010; Pătrăuți, 1487: [Album]. Pătrăuți, 2011; *Herea G.* Pelerinaj în spațiul sacru bucovinean. Pătrăuți, 2011; Frescele mănăstirii Dragomirna / Palamar P. et al. [Putna], 2015.

Иконопись. Сведений о молдав. иконописании до XVI в. сохранилось мало. Образцы палеологовской иконописи были известны в М. к. по крайней мере с первых десятилетий XV в., напр. чудотворная 2-сторонняя икона из Нямецкого мон-ря. На ее лицевой стороне — образ Божией Матери «Одигитрия», на оборотной — вмч. Георгия на престоле. После снятия оклада икона была впервые изучена. По стилистическим признакам, сближающим ее с произведениями к-польского классицизма, была определена как визант. процессионная икона 1-й пол. XIV в. (*Costea*. 1989. P. 381–392), возможно привезенная в М. к. ок. 1401 г. в качестве имп. дара (*Gorovei*. 1985. P. 446–455). Вместе с ней была привезена икона св. Анны (находится в мон-ре Бистрица, не исследована).

Кон. XV в. датированы 2 деревянных панно со сценами мученичества св. Иоанна Нового, к-рые вместе с 10 другими обрамляли ковчег святого. Панно «Св. Иоанн перед иерархом» (Bucur. Art. Muz.) по стилистическим особенностям и детальному воспроизведению зап. покроя одеяний (типичного для XV в.) было атрибутировано как принадлежащее иконописцу критской школы (*Costea*. 1998. P. 24). Однако некоторые особенности иконографии и стиля сближают панно с росписями молдавских церквей кон. XVI в., что не исключает возможность атрибуции художника как представителя касторийской школы, знакомого с произведениями критских мастеров. Второе панно, «Служение ангелов над гробом св. Иоанна Нового», было обнаружено в частной коллекции (опубл.— *Drăghiceanu*. 1916. P. 21–24; впосл. утеряно). Во 2-й пол. XVI в. вместо деревянных панно для ковчега были изготовлены серебряные пластины с рельефными изображениями, в точности воспроизводившими иконографию снятых панно (это можно заключить по полному совпадению изображений с 2 указанными) (*Costea*. 1998. P. 21–24. Fig. 1–12).

К XV в. были отнесены 2 иконы из собрания мон-ря Рышка (ныне в музее мон-ря Вэратек), свт. Николая Чудотворца с поясными изображениями Иисуса Христа и Пресв. Богородицы и 12 святителями на полях (сохр. 10, идентифицированы: святые Афанасий, Харалампий, Спиридон, Григорий Богослов, Кирилл, Софроний) и архангелов Михаила и Гавриила в рост (*Ștefănescu*. 1935. P. 561–565. Pl. XIV–XVI; *Nicolescu*. 1971. Fig. 2–3. Cat. 1). Однако новые исследования не проводились, и датировка этих икон XV веком пока не подтверждена. Также нераскрытой и неизученной остается икона вмч. Георгия, переданная в 1484 г. мон-рю Зограф на Афоне в качестве вклада господаря св. Стефана III Великого (*Nasturel*. 1986. P. 192). Некоторые исследователи относят ко времени св. Стефана III икону Божией Матери «Одигитрия» из мон-ря Агапия (*Efremov*. 2002. P. 79–80).

Первая датированная молдав. икона, «Неделя всех святых» (собрание Музея митрополии Молдовы и Буковины РумПЦ), согласно сопроводительной надписи, была создана мон. Амфилохием и куплена Пашко из Вамы (возле Кымпулунг-Молдовеняск) в 1514 г. Она разделена на 3 регистра: в верхнем в 10-конечной мандорле восседает Спас Еммануил, окруженный ангелами, с Божией Матерью и со св. Иоанном Предтечей; в 2 др. регистрах изображены группы святых. По стилю икона близка к росписям кон. XV — нач. XVI в., по иконографии — к росписи Всехсвятской ц. в с. Пэрхэуци (1539–1540) (*Sabados*. 1991. P. 3–10).

На XVI — нач. XVII в. приходятся 2 периода расцвета молдавской иконописи: во время правлений Петру IV Рареша (1527–1538, 1541–1546) и Иеремии Мовилэ (1595–1600, 1600–1606). Одним из первых памятников иконописи рарешской эпохи является икона «Архангелы Михаил и Гавриил, с деянием» (1525–1527, собрание Музея митрополии Молдовы и Буковины) — вклад вел. вистиерника (казначея) Феодора в неизвестную церковь или мон-рь (происходит из мон-ря Секу). Стилистически она близка к группе икон из мон-ря Хумор, однако особенности изображения фигур архангелов и растительный узор, заполняющий фон, связывают ее также с т. н. карпатской живописью (термин Я. Клосинской, объединяющий иконопись Зап. Украины, юга Польши, востока Словакии и Марамуреша — *Kłosińska*. 1973. P. 42–43. Cat. 1.).

Временем правления Петру IV датированы и частично сохранившиеся иконостасы кафоликона мон-ря Хумор и Преображенской ц. бывш. скита Вэлени (Пьятра-Нямц). От хуморского иконостаса сохранились деисусный чин и местный ряд (последний в иконостасе был заменен, старые иконы хранятся в нартексе кафоликона). Иконы местного ряда («Спас Вседержитель, с Деисусом и апостолами», «Пресв. Богородица «Одигитрия», с архангелами и пророками», «Успение Пресв. Богородицы» и «Арх. Михаил, с деянием») восходят к образцам палеологовской живописи XIV в. и соответствуют направлению, заданному мастерами критской школы — одному из доминирующих в иконописи XVI в. Юго-Вост. Европы. Ряд икон тяготеет к направлению, близкому к хуморским иконам, как, напр., 2 иконы Божией Матери «Одигитрия» из собрания Романской епископии: одна



Спас Вседержитель, с Деисусом и апостолами. Икона. Ок. 1535 г. (кафоликон мон-ря Хумор)

1539 г. из Урисиу-де-Жос (Трансильвания), другая 1549 г.— вклад великого вистиерника Дана и его супруги Софийки в церковь из Силиштя (близ Романа — *Sabados.* 1999. P. 31, 54–55. Cat. 7). На этих иконах, так же как и на др. иконе из Урисиу-де-Жос («Свт. Николай Чудотворец, с житием». 1539), появляется еще одна особенность, характерная для молдав. иконописи данного периода,— обрамление центрального изображения, отделяющее его от сцен на полях, в виде 3-лопастной арки, к-рая опирается на жгутообразные колонки. Эта особенность, по-видимому, является результатом влияния центральноевропейской живописи, воспринятого в свою очередь от оформления готических алтарей (*Sabados.* 1994. P. 60). Расшифровка слав. надписи вместе с указанными особенностями позволили атрибутировать молдав. школе иконописи 3 иконы местного ряда из разрушенной в 1855 г. серб. ц. «Богородица Белградская» в К-поле («Спаситель, с Деисусом и апостолами», «Свт. Николай Чудотворец, со святителями» и «Пресв. Богородица «Одигитрия», с пророками») как вклад 1539 г. молдав. господаря Штефана V (1538–1540) (*Sabados.* 2000/2001. P. 139–142).

Иконы данного периода свидетельствуют и о тесной связи с традицией стенописи. Так, икона, происходящая из Вэлени (2-я четв. XVI в.; Музей мон-ря Агапия), согласно надписи — «Собор преподобных жен», иллюстрирует 19-й стих Акафиста Пресв. Богородице («Стена еси девам») и по иконографическому решению близка к соответствующей сцене из иллюстрации к циклу Акафиста во внешних росписях Успенской ц. монастыря Хумор. Икона является вкладом 2 монахинь (в надписи сохр. имя одной из них — Стефана). Связь с монументальной живописью прослеживается и на иконе «Арх. Михаил, с деянием», где встречаются сцены, характерные только для молдавских росписей («Видение равноап. Константина перед битвой на Орлином мосту», «Выбор христианской столицы»).

Особый случай представляет знаменитая коллекция икон из скита Вэлени. В 1935 г. Й. Д. Штефэнеску обнаружил в деревянной Преображенской ц. скита уникальное собрание из 139 икон (34 из них под поздней записью). Согласно Штефэнеску, часть икон входила в 3 иконостаса (1-й пол. XVI в., рубежа XVI и XVII вв. и сер. XVII в.), остальные были развешаны на стенах церкви в 2–3 регистра, несколько икон относилось к XIX в. (*Ştefănescu.* 1935. P. 567–590). На данный момент известна 71 икона из этого собрания (исключая поздние иконы XIX в.), из них часть находится в Вэлени, другие — в собраниях митрополии Молдовы и Буковины, монастырей Бистрица, Агапия и Вэратек и др. церквей. Первый иконостас в старой деревянной церкви, построенной Петру IV Рарешем, был малых размеров (ок. 3,5 м), от него сохранились царские врата с образом «Благовещение, с пророками Давидом и Соломоном», иконы праздничного ряда: «Крещение Господне» (Вэратек), «Преображение» (Агапия) и «Вознесение Господне» (Бистрица),— почти полный деисусный ряд (Вэлени), отсутствует только икона Божией Матери с арх. Михаилом, составляющая пандан иконе св. Иоанна Предтечи с арх. Гавриилом. 12 апостолов изображены попарно, к ним добавлены также 2 иконы св. диаконов — Романа и Стефана, Прохора и Амона. Ок. 1600 г. господарь Иеремия Мовилэ увеличил помещение деревянной церкви и украсил ее новым иконостасом (ок. 4,5 м), из которого в собрании мон-ря Вэратек сохранились царские врата, иконы местного ряда («Деисус, с апостолами», «Пресв. Богородица «Одигитрия», с пророками», «Преображение Господне» и «Свт. Николай Чудотворец» (последняя полностью переписана в нач. XX в.)), из праздничного ряда известны композиция «Сошествие во ад» (Бистрица) и иконы деисусного ряда, также парные изображения апостолов и св. диаконов, «Пресв. Богородица и арх. Михаил», «Св. Иоанн Предтеча и арх. Гавриил» и «Иисус Великий Судия». Не сохранилось сведений о наличии пророческого ряда. Его отсутствие в первом иконостасе вполне сообразуется с эволюцией алтарной преграды в М. к. Согласно структуре хуморского иконостаса, по всей видимости, в данный период алтарная преграда в М. к. ограничивалась 3 рядами (местным, праздничным и деисусным). Распространение в княжестве высокого русского иконостаса относится к рубежу XVI и XVII вв. Исследование остальных сохранившихся икон не подтверждает мнения Штефэнеску о наличии 3-го иконостаса (сер. XVII в.), по стилистическим и иконографическим признакам относящегося приблизительно ко времени создания 2 указанных иконостасов. К 1-му периоду относятся иконы «Пресв. Богородица Никопея», «Деисус», «Преображение» из собрания митрополии Молдовы и Буковины и упомянутая выше икона «Собор преподобных жен». Живопись этих произведений обладает монументальными чертами, характерными для икон хуморского местного ряда, и, возможно, исполнена теми же мастерами и приблизительно в то же время, что и иконы 1-го иконостаса в Вэлени. Остальные иконы датируются временем, близким к созданию 2-го иконостаса, и написаны по инициативе монахинь скита (среди имен заказчиц упом. Саломия, Стефана, Дорода, а также имя иконописца Григория (Глигоре)). Возможно, эти иконы восполнили иконографическую программу отсутствующих здесь росписей. К примеру, для алтаря были написаны «Причащение апостолов» (Вэратек, 1613) и «Иисус Христос — Царь Славы» (Вэлени), в нефе помещена икона из Страстного цикла «Поцелуй Иуды» (Вэлени), в нартексе — «Неделя всех святых». Однако следование программе не было строгим, иконы разного содержания украшали стены церкви в произвольном порядке. Выделяется ряд икон 2-го периода с усложненной иконографией, как, напр., «Неопалимая Купина», в к-рую включены сюжеты «Обретение скрижалей Моисеем» и «Престол уготованный», или икона «Изгнание из рая» с изображением апостолов во главе с Петром, держащим ключи от врат, и др. (*Sabados.* 1997. P. 3–31).

Иконы из собрания скита Вэлени и др. образа рубежа XVI и XVII вв. свидетельствуют о существенных изменениях в иконописи, проявившихся в их стиле и иконографии. Аналогичные тенденции характерны для стенописи (Сучевица, Драгомирна), отмечены и в миниатюре этого времени. В иконографии, возможно под воздействием образцов рус. иконописи, появились сюжеты усложненного богословского содержания. Архидиак. Павел Алеппский свидетельствовал о том, что над троном господаря Петру VI Хромого (1574–1578, 1582–1591) были помещены 2 московские иконы, одна –

вмч. Димитрия Солунского, другая — «Единородный Сыне» (один из сюжетов 4-частной иконы из Успенского собора Московского Кремля). В иконописи, как и в стенописи данного периода, заметно сильное влияние книжной миниатюры, вслед. чего монументальные тенденции в иконописи 2-й четв. XVI в. уступили место стремлению к повествовательности и увлечению декоративностью. В моделировке, как и в миниатюре, довольно обильно используется золотой ассист (*Costea.* 1993. P. 77–91).

В 1581–1582 гг. Георгиевская ц. монастыря Воронец была оснащена новым иконостасом, в надписи на тыльной стороне Распятия и фигур Божией Матери и св. Иоанна Богослова упоминаются имена мон. Кассиана (возможно, донатора) и резчика Гавриила. Стиль живописи данной части иконостаса соответствует основным тенденциям посл. десятилетий XVI в. Иконы праздничного и деисусного чинов позже были заменены вместе с добавлением пророческого чина (в медальонах, частично наслаивающихся на композицию Распятия). Стиль этих икон свидетельствует о галицком влиянии, которое присутствует в молдавской иконописи с кон. 1-й трети до 60-х гг. XVII в., что позволило датировать данные изменения этим периодом. От первоначального иконостаса сохранились резные тябла и царские врата. Их резной декор вдохновлен орнаментальными мотивами изникских изразцов (Изник, бывш. Никея,— центр производства изразцов в Византии и Османской империи). В среднике декора, в навершии царских врат, изображены апостолы Петр и Павел, на створках — вмч. Георгий и Иисус Христос Великий Архиерей. В 1590 г. митр. Молдавским Георгием III (Мовилэ) был перестроен иконостас кафоликона монастыря Хумор (надставлена композиция Распятия, между рядами икон помещены двойные тябла с орнаментальными мотивами, аналогичными воронецким). Увеличение икон в пророческом чине впервые отмечено в иконостасе 1602 г. мон-ря Молдовица — возможно, под влиянием высокого рус. иконостаса. В надписи, расположенной в том же месте иконостаса, что и в Воронце, упомянуты «поп Гавриил из Сучавы» (вероятно, тот же резчик, что и в воронецком иконостасе) и донатор Боул, великий вистиерник. Тябловый декор 3 иконостасов объединяет сходство декоративных мотивов: помимо традиц. растительных орнаментов и голубей с коронами и расправленными крыльями используются также ренессансные мотивы (*Sabados.* 2008. P. 67–76). Нижняя часть молдовицкого иконостаса, врата и иконы местного ряда были заменены ок. 1779 г. игуменом мон-ря архим. Венедиктом (Теодоровичем), их структура и декор характерны для стиля барокко с элементами рококо. Праздничный ряд (в медальонах), деисусный и пророческий чины вместе с фризом с изображением серафимов соответствуют стилистике молдав. иконописи нач. XVII в. и могут быть датированы временем сооружения иконостаса. Первый известный в молдав. иконописи праздничный ряд составлен по смешанному принципу. Первые иконы располагаются в литургическом порядке: «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение Пресв. Богородицы во храм», затем следуют 8 икон в хронологической последовательности новозаветных событий: «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Крещение Господне», «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие», «Сошествие во ад», «Вознесение Господне», «Пятидесятница», затем снова возврат к литургическому порядку: «Преображение Господне» и «Успение Пресв. Богородицы». Вне всякой логики ряд завершает икона «Сретение Господне». В дальнейшем количество икон в праздничном ряду увеличивается. Так, в иконостасе часовни мон-ря Добровэц, созданном ок. 1620 г.— 17 икон, в старом иконостасе кафоликона мон-ря Пробота (сер. XVII в.) — 18, причем добавлены сцены, нетипичные для данного чина: «Преполовение», «Беседа Христа с самарянкой», «Оплакивание Христа» и др. (*Sabados.* 2007. P. 87–89).

О развитии иконописи в XVI в. свидетельствует упоминание под 1570 г. цеха иконописцев (bratstvo zugrafskoe), по-видимому, из Сучавы, во вкладной записи к Четвероевангелию с изображением евангелистов (хранилось в Сучавской митрополии; ныне утрачено), которое братство передало митрополичьей ц. вмч. Георгия в Сучаве (*Яцимирский.* 1905. С. 290–291). Когда был основан цех, неизвестно, однако его деятельность в посл. десятилетия XVI и первые десятилетия XVII в. подтверждается большим количеством сохранившихся произведений стенописи, иконописи и миниатюры, близких по стилю и иконографии.

По неизвестным причинам приблизительно с кон. 10-х гг. XVII в. о деятельности сучавских иконописцев практически нет сведений, как и о памятниках стенописи этого периода. 1616 годом датируется последняя иллюминированная рукопись из Драгомирнского скриптория, хотя его работа в это время не прекращалась. В иконописи последующего периода отмечено сильное галицкое влияние. В соседних Галицких землях нередко заказывали иконы, иногда галицких мастеров приглашали в М. к. Так, господарь Василе Лупу заказал галицкой мастерской в 1643 г. иконостас для часовни крепости Нямц (частично представлен в Музее Нямецкого мон-ря; сохр. подпись иконописца: «Малар Бараски»), а в 1658 г., господарь Георге Штефан пригласил галицких мастеров для создания иконостаса в Архангельской ц. в своей вотчине — с. Рэдяна (совр. жудец Бакэу). В некоторых сценах намечается отход от традиционной византийской иконографии («Рождество Христово»), есть иконы, вписанные в интерьер («Рождество Пресв. Богородицы», «Сретение Господне», «Сошествие Св. Духа» и др.), заметно смешение традиционного исполнения фигур со светотеневой моделировкой. Резной декор иконостаса представляет уникальное не только для М. к. в XVII в., но и для соседней Галиции обращение к барочной декоративной концепции, очевидной в деталях и в структуре иконостаса. Лишь спустя столетие барочная стилистика станет нормой для молдавских иконостасов (*Sabados.* 2010. P. 31–53).

Помимо обращения к галицким мастерам, в XVII в. господари Мирон Барновский и Василе Лупу приглашали на работу царских изографов. С нач. XVIII в. подобные обращения стали более частыми, некоторые памятники сохранились. Так, от старого иконостаса Никольской ц. в с. Рэдэуци (демонтирован в 80-х гг. XIX в., ныне в мон-ре Сучевица), сохранились 4 иконы местного ряда, выполненные царскими изографами из Москвы. Надпись на иконе «Спас Вседержитель» указывает, что в 1707 г. лик писал Кирилл Уланов

(см. в ст. *Улановы*), а ризы — Алексей Квашнин. Подобная же надпись есть на иконе «Пресв. Богородицы с Младенцем» («Что тя наречем»): «1707 года, писан сей образ на Москве, труды иконописца Кирилла Уланова». Избранный в данном случае иконографический извод с изображением коронованных Младенца и Пресв. Богородицы, стоящей на серпе луны в облаках, не известен по др. работам Кирилла Уланова. Икона «Иоанн Предтеча — Ангел пустыни» датирована 1706 г. и подписана: «Пет(р)». На иконе свт. Николая Чудотворца надписей не сохранилось. Близкими по времени создания этих икон являются 3 иконы из местного ряда, которые были вложены боярином Василием Ганей из Ясс в Ильинскую ц. близ Сучавы в 1753–1754 гг. и вмонтированы в барочный иконостас этой церкви. Иконы были написаны в 1708 г. в Москве, 2 из них: «Пресв. Богородица» (близка к иконографическому типу «Никопея») и «Спас Вседержитель» — Кириллом Улановым, 3-я, «Троица Ветхозаветная» — Василием Улановым (*Sabados*. 2011. P. 139–148).

На рубеже XVII и XVIII вв. существенное влияние на иконопись М. к. оказал брынковянский стиль соседнего Валашского княжества. Связи с брынковянским искусством осуществлялись не только вслед. закупки в Валахии икон, но и через непосредственные контакты молдавских и валашских иконописцев. В нач. XVIII в. иконописец Урсул, ученик Митрофана, игум. мон-ря Бисерикани, сопровождая своего наставника в Валахию, ознакомился там с работой местных мастеров. Значительное количество икон, написанных Урсулом по возвращении, свидетельствуют о заимствовании им основных характеристик брынковянского стиля. Так, иконы из местного ряда Успенской ц. в с. Вершешти (жудец Нямц), заказанные господарем Михаем Раковицэ, выделяются не только иконографическими, но и специфическими для брынковянского искусства стилистическими элементами. Ок. 1714 г. Урсул написал иконы для иконостаса ц. Покровского скита Нямецкого мон-ря, выдержанные в том же стиле; в др. работах этого иконописца заметно влияние рус. иконописи, как, напр., в иконах «Собор великих отцов пустынников» и «Покров Пресв. Богородицы». Рус. влияние связано, по-видимому, с именем их заказчика, еп. Пахомия, который, путешествуя по России, долгое время находился в Киево-Печерской лавре, откуда, вероятно, привез прориси или лицевой подлинник.



Пресв. Богородица с Младенцем на престоле. Икона. 1708 г. Иконописец Кирилл Уланов (ц. прор. Илии близ Сучавы)

В XVIII в. в М. к. отмечено также влияние греч. иконописи, в основном с поступлением греч. образцов. Несомненно иконописцы Иоасаф и Нифонт, исполнившие 2 процессионные иконы для Дмитриевской ц. в с. Крэкэоани — «Христос Пантократор, с 18 праздниками» и «Пресв. Богородица, с Акафистом» (хранятся в мон-ре Секу) имели греч. прототипы (*Sabados*. 1986. P. 241–245). К кон. XVIII в. в молдав. иконописи все более заметно намечается поляризация между иконописцами, тяготеющими к неоклассическому стилю, и теми, кто работали в народной манере примитивизма. С нач. XIX в. иконописные работы все чаще выполняли светские художники, прошедшие профессиональное обучение. Так, молдав. иконописец греч. происхождения Эвстаке (Эфстафиос) Алтини (1772 (?) — 1815) учился в Венской академии изящных искусств. Созданные им иконы (для иконостасов церквей Бану и св. Спиридона в Яссах, ныне утраченные иконы 1803 г. Никольской ц. в г. Бэлць (Бельци) и др.) выполнены в неоклассическом стиле.

Лит.: *Яцимирский А. И.* Слав. и рус. рукописи румын. б-к. СПб., 1905; *Drăghiceanu V.* O icoană din sicriul sfântului Ioan cel Nou din Suceava // Buletinul Comisiunii monumentelor istorice. Bucur., 1916. An. 8. Fasc. 33; *Ştefănescu I. D.* Le monastère de Râsca. Le tresor de Valeni // Byz. 1935. Vol. 10; *Nicolescu C.* Icoane vechi românești. Bucur., 1971; *Kłosińska J.* Ikony. Krakow, 1973; *Gorovei Ş. S.* Un episod din «recuperarea» Bizanțului: Prima «operă» a spătarului Nicolae Milescu // Anuarul Institutului de istorie și arheologie «A. D. Xenopol». Jași, 1985. An. 22. Vol. 2; *Nasturel P.* Le Mont Athos et les roumains: Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654. R., 1986; *Sabados M. I.* Zugravi moldoveni din secolul al XVIII-lea: Pictura pe lemn din județul Neamț // Memoria Antiquitatis, XII–XIV (1980–1982). Piatra Neamț, 1986; *eadem.* Une icône moldave inconnue du commencement du XVIe siècle // Revue Roumaine d'Histoire de l'art. Sér. Beaux-Arts. 1991. Vol. 28; *eadem.* La peinture d'icone au temps de Pierre Rareș // Revue Roumaine d'Hisroire de l'Art. Sér. Beaux-Arts. 1994. Vol. 31; *eadem.* Din nou despre «comoara» de icoane de la Văleni — Piatra Neamț // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1997. Vol. 44; *eadem.* Icoane // Arta din Moldova de la Ștefan cel Mare la Movilești. Bucur., 1999; *eadem.* Le don du voïvode Stefan Lacusta de Moldavie à l'église des Serbes de Constantinople // Zograf. Beograd, 2000/2001. Vol. 28; *eadem.* Un reper în evoluția iconostasului moldovenesc: Tampla de la Moldovița (1602) // Movilestii: Istorie și spiritualitate românească. Suceava, 2007. Vol. 3: Arta si restaurare; *eadem.* La datation des iconostases de Humor et Voroneț // Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Sér. Beaux-Arts. 2008. Vol. 45; *eadem.* L'iconostase de Rădeana-Bacău // Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Sér. Beaux-Arts. 2010. Vol. 47; *eadem.* Icônes des peintres russes Kirill et Vassili Oulanov dans la région de Suceava // Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Sér. Beaux-Arts. 2011. Vol. 48; *Costea C.* Un exemplar de artă paleologă în România // Anuarul Institutului de istorie și arheologie «A. D. Xenopol». Jași, 1989. An. 26. Vol. 1; *eadem.* La sfârșitul unui secol de erudiție: Pictura de icoane din Moldova în timpul lui Ieremia Movilă // Ars Transilvaniae. Cluj-Napoca, 1993. Vol. 3; *eadem.* Despre reprezentarea sfântului Ioan cel Nou în arta medievală // Revista Monumentelor Istorice. Bucur., 1998. An. 67. Vol. 1/2; *Efremov A.* Icoana românească. Bucur., 2002.

Миниатюра. Становление искусства рукописной книги в М. к. связано с именем Гавриила Урика, монаха Нямецкого мон-ря. В историографии долгое время ему приписывали не только разработку каллиграфического образца, но и художественное оформление рукописей (декоративные элементы и миниатюры). Среди манускриптов, созданных Уриком в 1412/13–1451 гг., число которых на данный момент достигает 26 (16 датированы) (*Паскаль*. 2016. С. 31–36), только одна иллюминирована: это Оксфордское Четвероевангелие, хранящееся в Бодлеянской б-ке в Оксфорде (Bodl. Canon. gr. 122, 1429 г.). Отсутствие к.-л. данных, подтверждающих его авторство в отношении миниатюр Оксфордского Четвероевангелия, и обыкно-

вение разделять работу писца и миниатюриста ставят под сомнение указанную атрибуцию. Миниатюры выполнены в традиции палеологовского искусства и, в независимости от решения вопроса об их авторстве, оказали влияние не только на молдав. миниатюры последующего периода, но и на памятники молдав. стенописи (см. в ст. *Гавриил*). Из ранних памятников молдав. миниатюры следует отметить также пергаменную «Мукачевскую Псалтирь» (до 1499), написанную по заказу логофета Иоанна (возможно, Йона Тэуту) (Ужгород, Закарпатский краев. музей. Арх. 2641; 4 л.— СПб. БАН. 4.5.4); в украинской литературе рукопись считается закарпатской по происхождению (*Запаско.* 1995). Выходная миниатюра (похищена в 1971 г.) представляет редчайший образец ранней портретной живописи М. к., на ней был изображен коленопреклоненный заказчик рукописи, с прор. Давидом за спиной, вручающий книгу Христу, сидящему на троне (Там же. С. 288). Кодекс богато украшен плетеными



Ап. Иоанн Богослов.
Миниатюра
из Оксфордского Четвероевангелия.
1429 г.
(Bodl. Canon. gr. 122)

полихромными заставками и инициалами с обильным золочением.

Во 2-й пол. XV в. традиции, заложенные Уриком, были продолжены его учениками в скриптории Нямецкого мон-ря, а также в связанном с ним мон-ре Путна. В области миниатюры образец Оксфордского Четвероевангелия детально воспроизводится в рукописях, созданных диак. Феодором Мэришеску (Четвероевангелия. ГИМ. 3442, 1491 г.; ГИМ. 3641, 1492 г.), из Баварской национальной б-ки (Monac. slav. 1, 1493 г.). Исключение представляет лишь миниатюра евангелиста Иоанна из рукописи 1493 г., где использовался др. иконографический тип изображения евангелиста — на фоне пещеры вместе со св. Прохором. Миниатюры Оксфордского Четвероевангелия воспроизводятся и в Четвероевангелиях, созданных в скриптории мон-ря Путна: напр., в Хуморском Четвероевангелии 1473 г., переписанном иером. Никодимом из братии Нямецкого мон-ря; в Четвероевангелии 1502 г., переписанном иером. Спиридоном из Путны; в Четвероевангелии 1504–1507 гг., переписанном неизвестным писцом. К этой группе рукописей, миниатюры к-рых восходят к оксфордскому прототипу, принадлежат также Четвероевангелие 1502 г. (Vindob. slav. 7), переписанное мон. Филиппом, и Четвероевангелие 1504 г. (Гос. музей Цетине). Однако если все перечисленные рукописи представляют довольно компактную группу не только с т. зр. их иллюминирования, но и с т. зр. декоративного оформления заставок, виньеток и инициалов, в основе к-рых в небольших вариациях лежит один из видов т. н. балканской плетенки, состоящей из переплетенных кругов, то в венской рукописи отмечено уникальное для молдав. рукописной традиции использование заставок с предельно стилизованными растительными мотивами, напоминающими арабески, характерные преимущественно для серб. рукописей (*Турилов.* 2010. С. 417). Др. исключением в группе рукописей является наличие ктиторского портрета в Хуморском Четвероевангелии. На нем коленопреклоненный св. Стефан III Великий преподносит Евангелие восседающей на троне Пресв. Богородице со Спасом Еммануилом на коленях. Эта миниатюра является одним из лучших ктиторских портретов в молдав. средневековой живописи. Др. ктиторский портрет данного периода, вел. логофета Йона Тэуту, находится в т. н. Мукачевской Псалтири (до 1499 г.; Закарпатский обл. краеведческий музей, Ужгород).

Миниатюры т. н. Варшавского Четвероевангелия (НБВ. B. O. Z. Sygn. 4), заказанного Драгной, внучкой Влайку Пыркэлаба (дядя по материнской линии св. Стефана III Великого), представляют собой изображения евангелистов, вписанные в медальоны, которые в свою очередь включены в прямоугольники, заполненные растительным орнаментом, отдаленно напоминающим византийский, с примыкающими сверху и снизу триптихами. Так, на миниатюре с евангелистом Матфеем в верхнем триптихе помещены Ветхий денми (в центре) и ангелы в молении (по бокам); в нижнем — праотцы Исаак,



Ап. Марк.
Миниатюра
из Варшавского Четвероевангелия
(Варшавская национальная б-ка.
B. O. Z. Sygn. 4)

Авраам и Иаков. На миниатюре с евангелистом Марком верхний триптих содержит изображение Ветхого денми (в центре), Христа Пантократора (слева) и Св. Духа в виде голубя (справа), в нижнем изображены 8-конечная звезда (в центре), св. Иоанн Предтеча (слева) и серафим (справа). Композиция и иконографическое содержание данных миниатюр могли появиться в результате переработки и интерпретации заставок с изображением евангелистов, характерных для др. рукописей (напр., Paris. gr. 74; *Dragnev.* 2004. P. 172–174).

На протяжении XVI в. сюжеты миниатюр, так же как и других декоративных элементов, оставались неизменными. При этом довольно ограниченно были представлены иконографические типы изображений 4 евангелистов. В стилистическом

плане следует отметить, что со 2-й пол. XVI в. стали применять золотой ассист в моделировке фигур: напр., в Четвероевангелии Григория Фьерые (1554–1555), переписанном мон. Евлогием и вложенном в Нямецкий мон-рь, и в Четвероевангелии (1569) великого логофета Петру Алботэ, вложенном в мон-рь Путна.

С посл. четв. XVI в. молдав. иконописцы все чаще вдохновлялись иллюминированными кодексами, что отразилось в памятниках стенописи и иконописи, а также характеризует молдав. миниатюру. Различные источники указывают на хождение в М. к. и в соседнем Валашском княжестве ряда известных иллюминированных визант. кодексов (иногда это их южнослав. реплики). Не всегда установлено время появления визант. кодексов в М. к., тем не менее некоторые факты могут указывать на представление о данном явлении. Так, известно о нахождении в М. к. знаменитого Четвероевангелия болгарского царя Иоанна Александра 1356 г. (Lond. Brit. Lib. Add. 39027 (бывш. Curzon 153)), реплики визант. кодекса XI в. (Paris. gr. 74), выкупленного из залога в нач. XV в. господарем Александру I Добрым. Визант. рукопись Евангелия-Апракос (XII–XIV вв.) в период правления в М. к. господаря Иеремии Мовилэ (1595–1600, 1600–1606) заказчик Глигорча Крэчун украсил окладом и подарил афонскому мон-рю Ватопед; Четвероевангелие (XII–XIII вв.) ок. 1598 г. украсил окладом великий логофет Лупу Строич и передал в дар афонскому мон-рю Дохиар; Четвероевангелие XII в. с окладом Елизавета Мовилэ вложила в афонский мон-рь Кутлумуш. Валашский господарь Мирча Чобан († 1534) украсил окладом Лекционарий XI в. из мон-ря Дионисиат на Афоне (Ath. Dionys. 587). Визант. иллюстрированную книгу Апостол (Rockfeller McCormick NT.— Chicago. Bibl. Univ. 2400) украсил окладом валашский господарь Александру II Мирча (1568–1574), брат молдавского господаря Петру VI Хромого. Известная рукопись IX в., т. н. *Sacra Parallela* (Paris. gr. 923), Псалтирь XI в. (Ath. Vatop. 760), Типикон монастыря Пантократор на Афоне XII в. (не сохр.) принадлежали б-ке династии Маврокордатов, правивших в Молдавии и Валахии в XVIII — нач. XIX в. (*Costea*. 1992. P. 44. Not. 16–17). С 1587 по 1608 г. в М. к. жил Янакис Симотас, купец из Эпира, тесно связанный с молдав. господарями и высшими сановниками, для к-рых он приобретал в К-поле ценные предметы церковного искусства (*Năstu-rel*. 1986. P. 72).

В посл. четв. XVI в. в М. к. иллюминированные византийские и южнославянские кодексы копировались с большей или меньшей стилистической адаптацией, или использовались их отдельные иконографические темы, сюжеты и детали для составления актуальных для эпохи композиций. Примером 1-го подхода может служить копия с упомянутого Четвероевангелия болг. царя Иоанна Александра, сделанная для валашского господаря Александру II Мирчи и его сына Михни II Турка (Bucur. Art. Muz. Slav. 7; ранее хранилось в мон-ре Сучевица. N 23). Заказчики определяются по портретам, помещенным в конце каждого Евангелия. Вкладная запись и маргинальные надписи отсутствуют, характер каллиграфии и орнаментального оформления типичен для молдавских рукописей. Четвероевангелие было украшено окладом молдавским господарем Иеремией Мовилэ в 1605, сведения о его нахождении в Валахии отсутствуют (известно только о его нахождении в М. к.). На основании этих данных можно предположить, что рукопись была заказана валашским господарем Александру II Мирчей в М. к., где правил его брат, Петру VI Хромой. Возможно, смерть Александру II (1577) или др. обстоятельства помешали передаче рукописи заказчику. Миниатюры рукописи свидетельствуют о максимально точном, вплоть до мельчайших деталей, воспроизведении прототипа. Возможно, в последнее десятилетие XVI в. в М. к. была сделана еще одна копия — Елисаветградское Четвероевангелие (РГБ. Муз. 9500), содержащее 353 миниатюры. М. В. *Щепкина* считала, что оно было переписано в молдавском скриптории (*Щепкина*. 1963. С. 98), и содержит миниатюры, скопированные не с Лондонского Четвероевангелия, а из неизвестной визант. рукописи (возможно, XIV в.), к-рая восходит к общему для всей группы прототипу — кодексу Paris. gr. 74, но была сделана уже после того, как в Парижской рукописи были заменены последние страницы Евангелия от Луки (в болг. рукописи воспроизводится этот кодекс до замены). Именно с Елисаветградского Четвероевангелия, о чем свидетельствует полное совпадение фризовых миниатюр в тексте, были сделаны еще 2 копии: Четвероевангелие Иеремии Мовилэ (Сучевица. № 24; до 1605) и известное как Львовское Четвероевангелие (НБВ. Aks. 10778, 1616–1617 гг.), украшенное миниатюрами мастера Стефана из Сучавы (*Dragnev*. 2004. P. 187). Миниатюры этих рукописей в стилистическом плане более независимы от своего прототипа, особенно в плане пейзажной актуализации (напр., появились изображения церквей в молдав. стиле, исчезли кипарисы и т. п.). Во Львовском Четвероевангелии к традиц. циклу фризовых миниатюр (Paris. gr. 74) добавлен ряд полностраничных иллюстраций, характерных для рукописей скриптория мон-ря Драгомирна и отражающих 2-й подход к использованию византийских и южнославянских образцов: «Прав. Енох, прор. Илия и евангелист Иоанн Богослов», «Сошествие Св. Духа», древо с медальонами, содержащими изображения Пресв. Богородицы «Знамение», 4 пророков и 2 серафимов, Св. Троица с евангелистом Матфеем и митр. Анастасием (Кримкой) (повторяется в др. Евангелиях с заменой фигуры соответствующего евангелиста), «Идите, научите все народы», «Неопалимая Купина и об-



Ап. Иоанн Богослов, с предстоящим митр. Анастасием (Кримкой). Миниатюра из Львовского Четвероевангелия. 1616–1617 гг. (Варшавская национальная б-ка. Aks. 10778)

ретение скрижалей Моисеем», сложная композиция, инспирированная иллюстрацией гимна «О Тебе радуется» с 3 праотцами в Лоне Авраамовом, «Вознесение Господне», «Моисей со скрижалями и свитком и Аарон с процветшим посохом», Пресв. Богородица с Младенцем на престоле в окружении ангелов, фланкированная изображениями 2 церквей в молдав. стиле, «Успение Пресв. Богородицы», «Свт. Николай и прп. Параскева», древо с изображением Иисуса Христа, Пресв. Богородицы, евангелиста Иоанна Богослова и 12 апостолов в медальонах, древо с изображением Пресв. Богородицы с архангелами и 12 пророками, «Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов», «Великомученики Георгий и Иоанн Новый».

Второй подход наиболее полно отразился в рукописях Апостола, Служебника и Псалтири, переписанных в мон-ре Драгомирна. Из 3 известных драгомирнских рукописей Апостола 2 иллюминированы (Bucur. Acad. Romana. slav. 22,1609 г.; Vindob. slav. 6, 1610 г.). Более богатой и в то же время вызывающей много вопросов является программа иллюминирования Венского кодекса. Принцип иллюстрирования не находит аналогов среди др. произведений правосл. книжной миниатюры. Однако нек-рые составляющие ее элементы известны в визант. искусстве: напр., т. н. авторские портреты евангелиста Луки, апостолов Иакова, Иоанна, Павла перед текстами Деяний св. апостолов и Посланий апостолов. Ряд миниатюр в рукописи не соотносится непосредственно с текстом, но связан с ним через комментарии и гомилии свт. Иоанна Златоуста. Включение некоторых миниатюр, возможно, связано с богословскими спорами антипротестант. направленности того времени (в частности, с антитринитарными воззрениями радикальных кальвинистов в Польше), а также с актуальной проблемой повышения статуса Молдавской митрополии при митр. Георгии III (Мовилэ) (*Costea*. 1992. P. 43–49).

Др. группу составляют иллюстрированные Служебники: 2 из мон-ря Драгомирна 1609–1610 гг. (Slav. TD 4, 1934 г. и Slav. TD 5, 1934 г.) и Служебник 1616 г. (Bucur. Muz. Ist. slav. 9182), к-рый богаче иллюстрирован, чем рукописи из Драгомирны. В Служебнике 1616 г. присутствуют мотивы, известные по рукописи Венского Апостола, и самостоятельные сюжеты, связанные, напр., с иконографической программой алтарных апсид: изображения Пресв. Богородицы «Оранта», сцены «Причащение апостолов», «Служба св. отцов», «Агнец Божий», «Недреманное Око» и др. Эти композиции не всегда отражают систему росписей алтарей молдав. церквей, в к-рых, напр., не использовалось изображение Пресв. Богородицы «Оранта». «Недреманное Око» в алтаре появляется лишь в нек-рых храмах (в церквах во имя прор. Илии близ Сучавы, во имя вмч. Георгия в г. Хырлэу; в ц. в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи в с. Арборе; в кафоликоне мон-ря Молдовица), что, видимо, свидетельствует о заимствованиях из византийских рукописей. Так же как в Апостол, в различные композиции часто включены «Новозаветная Троица» и образ митр. Молдавского Анастасия (Кримки) в митре (*Costea*. 1996. P. 19–35).

Последняя группа представлена лицевой Псалтирью 1616 г. из мон-ря Драгомирна (Slav. TD, 1934 г.). Миниатюры данного кодекса также имеют общие черты с образцами визант. рукописей, но как система иллюминирования Псалтири Драгомирнская Псалтирь уникальна. Она сочетает полностраничные миниатюры, характеризующие, по определению Э. Катлера, традицию «аристократических Псалтирей» с включенными в текст маргинальными или фризовыми миниатюрами. С тематической т. зр., наиболее обширным в ней является цикл прор. Давида с историческими и репрезентативными сценами. За ним следует цикл прор. Моисея; в конце помещен ряд сцен из Минология. По сравнению со сложившейся практикой в тексте Драгомирнской Псалтири в сочетании с миниатюрами отмечены смысловые изменения (*Costea*. 1994. P. 17–31).

В целом Варшавское Четвероевангелие, Венский Апостол, Бухарестский Служебник и Драгомирнская Псалтирь, переписанные и иллюминированные в 1610–1616 гг., представляют собой вершину искусства молдав. миниатюры, что стало возможным благодаря поддержке митр. Анастасия (Кримки), заказчика всех этих рукописей и ктитора мон-ря Драгомирна. Его личное участие в процессе миниатюрного оформления рукописей бесспорно. Однако после 1616 г., несмотря на то что скрипторий Драгомирны продолжал существовать, традиция иллюстрирования рукописей прекратилась, неизвестно ни одной иллюминированной рукописи позже этой даты. На протяжении XVII в. оформление рукописей миниатюрами стало редкостью и не имело ничего общего с иконографическим изобилием рукописей из монастыря Драгомирна. К сер. XVII в. следует отнести творчество Иванко из Рэдэуци, украсившего миниатюрами по принципу «авторских портретов» Служебник из мон-ря Секу 1643 г. и Четвероевангелие из мон-ря Агапия 1646 г. В них прослеживается эволюция стиля, характерного для стенописи и иконописи XVII в. (стремление к передаче пространства интерьера, использование некоторых барочных элементов декора, тщательная проработка деталей и др.). Постепенно иллюстрированные рукописи вытесняются печатными книгами с гравюрами, а дальнейшее использование миниатюры в рукописях 2-й пол. XVII – XVIII в. является имитацией оформления печатных книг.

Лит.: *Щепкина М. В.* Болгарская миниатюра XIV в.: Исследование Псалтыри Томича. М., 1963; *Năsturel P. Ş.* Le Mont Athos et les roumains: Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^{e} siècle à 1654. R., 1986. (OCA; 227); *Costea C.* Ilustrația de manuscris în mediul cărturăresc al mitropolitului Anastasie Crimcovici: Apostolul (Viena, Nationalbibliothek, cod. sl. 6) // Studii şi cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1992. Vol. 39. P. 41–57; *eadem.* Ilustrația de manuscriselor slavone în mediul cărturăresc al mitropolitului Anastasie Crimcovici: Psaltirea (Mănăstirea Dragomirna, cod. sl. TD 6/1934) // Ibid. 1994. Vol. 41. P. 17–41; *eadem.* Ilustrația de manuscris în mediul cărturăresc al mitropolitului Anastasie Crimcovici: Liturghierul // Ibid. 1996. Vol. 43. P. 19–35; *Запаско Я. П.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. Львів, 1995. С. 68–69, 289–292, № 60; Елисаветградское Евангелие: (Факсимильное изд.). М., б. г. [2010?]; *Dragnev E.* O capodoperă a miniaturii din Moldova Medievală: Tetraevanghelul de la Elizavetgrad şi manuscrisele grupului Parisinus graecus 74. Chişinău, 2004; *Турилов А. А.* Критерии определения славяно-молдав. рукописей XV–XVI вв. // *Он же.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Др. Руси. М., 2010. С. 410–438; *Prolovic J.* Die Kunstlerische Ausstattung des Apostolos des Anastasie Crimca aus dem moldauischen Klosters Dragomirna (cod. Vindob. Slav. 6) // Hagiographia slavica. Wien, 2013. (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 82). S. 217–234; *Паскаль А. Д.* Новые данные о рукописном наследии Гавриила Урика в славяно-молдав. книжности 1-й пол. XV в. // Румянцевские чтения – 2016. М., 2016. Ч. 2. С. 31–36.

Лицевое шитье. В развитии молдав. лицевого шитья исследователи выделяют неск. этапов. Для 1-го этапа (до сер. XV в.), слабо документированного, характерны заимствования визант. традиции и начало ее усвоения с привнесением нек-рых местных особенностей. Следующий этап приходится на 2-ю пол. XV в., когда сформировался особый монументальный стиль; 3-й охватывает XVI в. и характеризуется внутренней неоднородностью в связи с постепенным возрастанием повествовательно-декоративной тенденции. Так, памятники раннего XVI в. ближе по своим характеристикам к произведениям предыдущего периода, а позднего XVI в. содержат мн. элементы и черты, определявшие эволюцию лицевого шитья до XVII в. Этот период определяется стремлением к роскошному оформлению произведений лицевого шитья.

Немногие сохранившиеся памятники начального периода свидетельствуют о преемственности визант. традиции. Это в первую очередь собственно визант. шитье, а также южнославянское, по-прежнему хранящиеся в монастырских собраниях М. к. (как, напр., воздух XIV–XV вв. в мон-ре Путна, вклад серб. монахинь — «кесариссы» Евфимии (καισάρισις Σερβίας Εφιμίας μοναχής) и ее дочери «василиссы» Евпраксии (βασιλείσις Σερβίας Ευπραξίας μοναχής) (Cultura bizantină. 1971. P. 125). В том же мон-ре хранится и визант. палица с изображением композиции «Успение Пресв. Богородицы», датированная первыми десятилетиями XV в. (*Paradais*. 1988. P. 338–339).

Из созданных в М. к. во время правления господаря Александру I Доброго (1400–1432) известны 3 предмета лицевого шитья: епитрахиль (1427–1431, привезена из Ст. Ладоги в ГЭ, где хранилась до первой мировой войны, ныне утрачена) с изображением в 16 медальонах двунадесятых праздников и сцен Страстного цикла («Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Сретение Господне», «Крещение Господне», «Преображение Господне», «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Омовение ног», «Поцелуй Иуды», «Несение Креста», «Отречение Петра», «Распятие Господне», «Оплакивание Христа», «Сошествие во ад», «Вознесение Господне» и «Пятидесятница»), а также портретов заказчиков — господаря Александру I и его супруги Марины; плащаница (1428, после похода польск. кор. Яна Собеского была вывезена в Польшу, хранилась во Львовском музее, пропала во время второй мировой войны) — заказ митр. Молдавского Макария, иконография традиционная с изображением сцены «Оплакивание Христа» и символов евангелистов в углах (надписи на греческом); плащаница (1428, мон-рь Бистрица) — заказ Марины, супруги господаря Александру I, иконография традиц., надписи на слав. языке. Наиболее выдающимся произведением лицевого шитья данного периода является плащаница 1437 г., заказанная игум. Силуаном и сделанная в Нямецком мон-ре, которая впоследствии послужила моделью для лицевых плащаниц 2-й пол. XV в. Иконография епитрахили из мон-ря Бистрица (Bucur. Muz. Ist.) 1-й пол. XV в. близка к иконографии епитрахили из Ст. Ладоги, но в составе сцен в 16 медальонах вместо «Омовения ног», «Поцелуя Иуды» и «Отречения Петра» даны композиции «Мироносицы у Гроба Господня», «Уверение Фомы» и «Успение Пресв. Богородицы»; в обоих произведениях практически идентичен орнаментальный мотив 2-главого дракона с хвостом, сплетенным в виде сердца.



Плащаница. 1437 г. (Национальный музей искусств Румынии, Бухарест)

Второй период совпадает со временем правления св. Стефана III Великого, когда основанный им монастырь Путна стал одним из центров лицевого шитья, что подтверждают надписи на неск. шитых предметах, на которых указано, что они были созданы в мон-ре (завеса с изображением «Успения Пресв. Богородицы», 1485; плащаница 1490 г.; завеса с изображением «Благовещения Пресв. Богородицы», кон. XV в.; завеса с «Успением Пресв. Богородицы», 1510 — с указанием имен мастеров Мардария, Иосифа и Зосимы). В настоящее время в собрании мон-ря Путна, неоднократно подвергавшегося разграблениям, хранятся 25 предметов лицевого шитья 2-й пол. XV — нач. XVI в., в основном созданные по заказам господаря. В нек-рых случаях иконография епитрахилей из мон-ря Путна довольно близка к образцам предыдущего периода. Так, епитрахиль, выполненная до 1480 г., помимо «Св. Троицы» (ветхозаветной) на шейной части, содержит 16 сцен праздничного и Страстного циклов (здесь появились отсутствующие в указанных памятниках сцены «Тайная вечеря», «Молитва в саду Гефсиманском», «Поругание Христа»). Присутствуют также портреты заказчиков: св. Стефана III и его сына Александру. В иконографическом составе епитрахили 1469 г. вместо «Св. Троицы» в медальонах представлен образ Спасителя между архангелами Михаилом и Гавриилом и далее, в обрамлении из 3-лопастных арок, опирающихся на колонны с капителями в виде львиных голов, изображены Пресв. Богородица, св. Иоанн Пред-



Успение Пресв. Богородицы. Завеса. 1485 г. (собрание мон-ря Путна)

теча, апостолы Петр и Павел, святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский, Николай Мирликийский, великомученики Георгий и Димитрий. С нек-рыми изменениями в составе святителей данная иконографическая схема использована еще в 4 епитрахилях рубежа XV и XVI вв. из собрания мон-ря Путна. На др. епитрахили из мон-ря Путна (заказ св. Стефана III и его супруги Марии Войкицы) так же, как и на епитрахили из мон-ря Добровэц, с портретами св. Стефана III и Марии (Bucur. Art. Muz.), на шейной части помещен Деисус, а на передней части — 12 апостолов. На епитрахили, заказанной св. Стефаном, Марией и их сыном Богданом (впосл. молдавский господарь Богдан III) из собрания мон-ря Путна вместо апостолов изображены пророки (некоторые с прообразовательными атрибутами): Моисей со стамной, Аарон с кадилом, Давид молящийся, Соломон с храмом, Исаия с лозой, Иезекииль с вратами, Захария с подсвечником, Малахия и Михей со свитками и Даниил с горой.

На омофоре (кон. XV в.; мон-рь Путна) сюжеты помещены в крестообразные обрамления: «Благовещение Пресв. Богородицы» (в рукавах креста — пророки Давид, Соломон, Илия и Исаия), «Распятие Господне» (в рукавах — символы евангелистов), «Сошествие во ад» (в рукавах — святые Георгий, Димитрий, Феодор Тирон и Феодор Стратилат) и «Вознесение Господне» (в рукавах — святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Николай Чудотворец и Григорий Богослов). Поручи (нач. XVI в.; мон-рь Путна), заказанные св. Стефаном III, вместе составляют сцену «Благовещение Пресв. Богородицы». В большинстве случаев на произведениях молдавского лицевого шитья надписи в центральном поле выполнены на греч. языке, посвятительные надписи на каймах — на слав. языке.

От данного периода сохранились 4 завесы (все в мон-ре Путна): с изображениями «Вознесения Господня» (1484; заказ св. Стефана III для мон-ря Путна); «Успения Пресв. Богородицы» (1485; заказ св. Стефана III и его сына Богдана, сделана в мон-ре Путна); «Благовещения, с прор. Давидом и Соломоном» (посл. десятилетие XV в., заказ св. Стефана III для мон-ря Путна); «Распятия с предстоящими» (1500; заказ св. Стефана III и Марии для мон-ря Путна). Первые 3 завесы вместе с надгробным покровом 2-й супруги св. Стефана III Великого, кнж. Марии Мангупской (1477; мон-рь Путна), считаются выдающимися произведениями лицевого шитья данного периода. На покрове портрет усопшей кнж. Марии сопровождают монограммы «Асанина» и «Палеологина», указывающие на ее происхождение, и двухглавый орел. На покрове также встречаются редкие для молдав. лицевого шитья орнаментальные мотивы гаммированного креста и ромба из 2 пересеченных скоб (по Г. Милле — losange ouvert) с древней смысловой символикой бессмертия души и связи небес с землей. Данные мотивы повторяются на воздýхе (покровце?) (ок. 1477; мон-рь Путна), к-рый, видимо, использовался позже как палица. Иконография этого покровца, датированного на основании повторения символических элементов на покрове кнж. Марии, не имеет аналогий на др. известных в М. к. воздýхах или покровцах: в центре композиции восседает на престоле Спас во Славе, крестообразно к центру расположены архангелы Михаил и Гавриил (по вертикали) и 2 серафима (по горизонтали), в углах композиции — символы евангелистов в медальонах (*Lăzărescu.* 1999. P. 152. Cat. 33).



Причащение хлебом. Покровец. 1493 г. (Национальный музей искусств Румынии, Бухарест)

От этого периода сохранились также 3 плащаницы, из к-рых особо выделяется своими монументальными качествами сделанная по заказу св. Стефана III, Марии Войкицы и их сыновей Александру и Богдана в 1490 г. (мон-рь Путна). По обе стороны возлежащего на смертном одре Христа изображены Пресв. Богородица и св. Мария Магдалина (у изголовья), св. Иосиф Аримафейский, св. Никодим, 2 мироносицы представлены у подножья, в центре композиции — евангелист Иоанн Богослов держит Христа за руку. В верхней и нижней частях композиции расположены по 4 ангела, серафимы с рипидами, а по углам — символы евангелистов. Те же заказчики отмечены в надписи на плащанице 1494 г., созданной в мон-ре Молдовица (хранится там же). Третью плащаницу начали вышивать при св. Стефане III и закончили в 1506 г. при его сыне Богдане (хранится в мон-ре Путна). Близкие иконографические сюжеты помещены на 2 воздýхах: 1481 г. (мон-рь Путна; заказан св. Стефаном III и его сыном Богданом) и 1484 г. (мон-рь Молдовица, создан при игум. Анастасии). Сохранились 2 комплекта парных покровцов с изображением парных композиций «Причащение хлебом» и «Причащение вином» (кон. XV в.; мон-рь Путна; 1493 — вклад св. Стефана III в Никольскую ц. в Рэдэуци; «Причащение вином» хранится в мон-ре Сучевица, «Причащение хлебом» — Bucur. Art. Muz.).

Особое место в ряду памятников молдав. лицевого шитья занимает иконная пелена (?) (в историографии имеет определения как хоругвь, церковный прапор, литургический штандарт св. Стефана III — Stindardul liturgic al lui Ștefan cel Mare // Catalogul expoziției: 2011). Неизвестно, в какое время она попала в мон-рь Зограф на Афоне, где ок. 1898 г. была подвергнута непрофессиональной реставрации, отмеченной Н. П. Кондаковым: вышивка была срезана со старой обветшалой основы и приклеена столярным клеем к новой; эти действия поставили ценность памятника под угрозу. При содействии французской политической и военной администрации в кон. 1919 г. пелена была передана Румынии; с 1920 по 1970 г. она хранилась в Национальном военном музее (мн. исследователи считали ее одним из военных знамен господаря); с 1970 г.— в Bucur. Art. Muz. В 2000–2007 гг. проведена научная реставрация пелены. На лицевой ее стороне изображен вмч. Георгий Победоносец, восседающий на престоле с мечом в руках и попирающий поверженного

дракона. Два ангела, держащие меч и щит, коронуют святого. Подпись на пелене «Св. Георгий Каппадокийский» сделана на греч. языке с ошибками; по краям вышита посвятительная слав. надпись с текстом моления св. Стефана III о предстательстве вмч. Георгия, содержащая дату — 1500 г. Упоминания о вкладе в Зограф в надписи нет, очевидно, пелена была предназначена для одного из храмов, построенных св. Стефаном III (наиболее вероятно, для Георгиевской ц. при резиденции господаря в Хырлэу, к-рой он отдавал предпочтение в последние годы жизни).

Новые тенденции 3-го периода, связанные с усложнением иконографии и умножением декоративных элементов, проявляются уже в завесе с композицией «Успения Пресв. Богородицы», к-рая была заказана Богданом III в мон-ре Путна (1510; мон-рь Путна). Центральная сцена обрамлена 12 крупными медальонами из переплетенных растительных мотивов, внутри их помещены изображения городов (Рим, Эфес, Александрия, Эдесса (?), Иерусалим, Фессалоники, Сарды, Фивы, Вавилон (?), (не читается), Иераполис, (не читается)), где апостолов настигла весть об успении Пресв. Богородицы, и уже вне медальонов апостолы изображены, несомые ангелами «на облацех» к месту события. В нижней части композиции изображен заказчик — Богдан III (*Musicescu.* 1985. P. 39. Cat. 39). Если эта завеса в большей степени открывает новые тенденции молдав. лицевого шитья, то плащаница 1516 г. (мон-рь Путна; заказ вел. вистиерника (казначея) Гавриила Тротушана) еще сохраняет монументальный стиль предыдущего столетия.

От периода правления Петру IV Рареша (1527–1538, 1541–1546), времени расцвета молдав. стенописи и иконописи, сохранилось довольно мало памятников лицевого шитья, что, по-видимому, связанно с трагическими событиями 1538 г. (поход осман. султана Сулеймана Великолепного в М. к.), во время к-рых предметы лицевого шитья были уничтожены и (или) были вывезены. Однако известны вклады господаря в афонский мон-рь Дионисиат, хранящиеся в ризнице обители. Эта плащаница 1545 г. была заказана Петру IV и его супругой Еленой Бранкович для афонской обители, согласно слав. надписи, обрамляющей центральное поле с традиц. изображением сцены «Оплакивание Христа». Для композиции характерно изображение множества фигур в пространстве, и только небольшая часть заполнена декоративными элементами. Сцену отличают подчеркнутый драматизм, порывистые движения св. Марии Магдалины и др. жен-мироносиц. В ризнице Дионисиата также хранятся 2 недатированные епитрахили, вклад Петру IV и его супруги; одна с изображениями апостолов, другая — святителей (*Кондаков.* 1902. С. 279, 254. Табл. XLIV. Рис. 93). Здесь же находятся и епитрахили, вклады молдав. бояр: вклад Гавриила Моцока в сер. XVI в.; заказ сучавского гетмана Симеона Негрилэ и его супруги Елизаветы, 1553 г.; вел. вистиерника Иоанна 1554–1563 гг.; боярина Кырсти и его супруги Марии 1558–1560 гг.; сучавского гетмана Дмитрия 1558–1562 гг. (*Millet, Ylouse.* 1939, 1947. P. 48–49, 43–44, 52, 45–46, 49–50). Сохранился также покровец 1535/36 г.— вклад Елены Бранкович в мон-рь Путна, представляющий собой в декоративном обрамлении стилизованного 2-главого орла на золотом фоне, что, видимо, связано с происхождением молдав. княгини, дочери серб. деспота Иоанна Бранковича.

Указанные тенденции нарастают в молдав. лицевом шитье ко времени правления Александру III Лэпушняну (1552–1561; 1564–1568). Плащаница (вклад господаря в основанный им мон-рь Слатина; 1556; Bucur. Art. Muz.) по иконографии и декоративной концепции близка к плащанице 1545 г. Особый интерес представляют 2 завесы: одна 1561 г., другая близка к этой дате, обе заказаны Александру III и его супругой Руксандрой для мон-ря Слатина (обе в Bucur. Art. Muz.). В среднике 1-й — сцена «Преображение Господне» (посвящение кафоликона мон-ря Слатина), под ней размещена ктиторская композиция — коленопреклоненные Александру III и Руксандра, между ними апостолы Петр и Павел, держащие на плечах церковь, над главами ктиторов — серафимы, в верхних углах иконы — Богородица «Взыграние Младенца» и Пантократор, в нижних — 2 ангела. Сцена «Преображение Господне» вместе с ктиторской композицией обрамлена слева и справа каймой с изображениями евангелистов в верхней и нижней частях и 10 пророков между ними. Затем следует более широкая кайма, где в медальонах из переплетения растительных орнаментов, напоминающих сцену «Древо Иессеево» из храмовых росписей данной эпохи, а также композицию завесы 1510 г. со сценой «Успение Пресв. Богородицы», представлены: вверху — 3-частная композиция «Спас Еммануил Ангел Великого Совета», по сторонам и внизу — сцены 12 праздников. Начинаются вверху слева и заканчиваются в центре нижнего края, следуя евангельскому тексту, сцены «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христово», «Сретение Господне», «Преполовение Пятидесятницы», «Крещение Господне» и «Воскрешение Лазаря»; вверху справа начинаются и заканчиваются также в центре нижнего края сцены «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие Господне», «Сошествие во ад», «Вознесение Господне», «Сошествие Св. Духа» и «Успение Пресв. Богородицы». В дополнительных каймах сверху и снизу вышита ктиторская надпись на слав. языке (*Lăzărescu.* 1999. Cat. 40. P. 166–169). На 2-й завесе повторяются мн. иконографические компоненты предыдущей завесы, но существенно переработанные, а некоторые заменены. Главная композиция здесь так же «Преображение Господне», но акцент перемещен на ктиторскую композицию, к-рая занимает ок. $^2/_3$ нижней части средника. Здесь те же ктиторы представлены в рост под сенью многолопастных арок, каждого венчает ангел, между ними, под килевидной аркой,— благословляющий Спас Еммануил, ниже – текст ктиторской надписи на слав. языке. Вверху — апостолы Петр и Павел, держащие церковь, в верхних углах — Иисус Христос и Пресв. Богородица с Младенцем на престоле с сонмом ангелов. Над сценой «Преображение Господне» в виде фриза — неск. измененная сцена «Спас Еммануил Ангел Великого Совета», где Спас представлен в раскрытой створке небесных врат и окружен символами евангелистов. Боковые каймы, как и в предыдущем памятнике, занимают изображения евангелистов и пророков (Ibid. P. 170–172. Cat. 41). Др. предметы лицевого шитья данного периода вполне традиционны по иконографическому содержанию: епитрахиль, заказанная Иоанном Моцоком и его супругой Магдалиной (1556–1561; фон-

ды митрополии Молдовы и Буковины); покровец со сценой «Причащение апостолов вином» — вклад митр. Молдавского Григория (Рошки) в мон-рь Воронец (1559; собрание мон-ря Драгомирна); завеса со сценой «Вознесение Господне» — вклад господаря Петру VI Хромого в основанный им монастырь Галата (1574/75; Музей епископии в Бузэу) и др.

Лицевое шитье периода господарей из рода Мовилэ (кон. XVI в.– первые десятилетия XVII в.) представляет собой завершающую фазу эволюции по линии усиления нарративности и увеличения декоративных элементов. Последняя черта особенно заметна в плащанице из мон-ря Сучевица 1592/93 г. Все пространство фона покрыто декоративными деталями (среди них — герб рода Мовилэ: 2 пересекающиеся дугообразные сабли), помимо традиц. применения серебряных и золотых нитей здесь обильно использован жемчуг. Внимание привлекают надгробные покровы господарей Иеремии (1606) и Симеона (1609) Мовилэ. В 1-м отмечено уникальное для молдав. лицевого шитья влияние польск. т. н. сарматского портрета. Помимо характерных деталей (связанных с включением геральдических элементов), присущих сарматскому портрету, передан и стиль данного течения в польском искусстве. Покров Симеона Мовилэ, сохраняя те же торжественные черты, следует более традиц. образцам. В целом шитье этого периода, несмотря на обильную орнаментализацию, сохраняет основные черты, позволяющие характеризовать его как лицевое. Фигуративное начало еще остается преобладающим по отношению к декоративному. Однако со 2-го десятилетия XVII в. размеры каймы увеличиваются за счет средника, иконографические сюжеты утопают в орнаментальном изобилии (см., напр., предметы лицевого шитья, вложенные митр. Молдавским Анастасием (Кримкой) в основанный им мон-рь Драгомирна, а также — заказанные господарем Мироном Барновским). Эта тенденция усиливается в правление Василе Лупу (1634–1653). В то же время особо торжественный декоративный эффект достигается за счет увеличения размеров декоративных элементов и открывает фон. Вместо шелковых, сатиновых, конопляных тканей используется в основном бархат красно-бордовых оттенков. Надгробные покровы теряют всякую связь с традицией и превращаются в светские портреты. Таковы, напр., покровы Тудоски, 1-й супруги Василе Лупу, и их сына Иоана (ок. 1639–1640); в обоих случаях портреты выполнены на красном бархате, декоративные элементы полностью исключены. Со 2-й пол. XVII в. и впоследствии в церковном шитье преобладает орнаментальное начало, с довольно редкими вкраплениями иконографических сюжетов, обычно малых размеров и теряющихся среди декоративных элементов.

Лит.: *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902; *Millet G., Ylouse H., de.* Broderies religieuses de style byzantin. P., 1939–1947. 2 vol.; Cultura bizantină în România: Expozitie / Ed. I. Barnea et al. Bucur., 1971; *Musicescu A. M.* Broderia veche românească. Bucur., 1985; *Paradais C.* Comori ale spiritualităţii românesti la Putna. Iaşi, 1988; *Lăzărescu A.* Broderia // Arta din Moldova de la Ştefan cel Mare la Movileşti. Bucur., 1999. P. 136–174; Catalogul expoziţiei: Muzeul Naţional de arheologie şi istorie a Moldovei: Chişinău, 27–10 septembrie 2011. Bucur., 2011.

Э. Драгнев

МОЛДО́ВИЦА [румын. Moldoviţa], монастырь (до 1785 мужской, с 1932 женский) в честь Благовещения Пресв. Богородицы (нач. XV в.) Сучавской и Рэдэуцкой архиепископии в составе *Молдовы и Буковины митрополии* Румынской Православной Церкви с кафоликоном в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1532). Расположен в с. Ватра-Молдовицей (жудец Сучава, Румыния) недалеко от впадения р. Чумырны в р. Молдовицу, в 25 км к северу от г. Кымпулунг-Молдовеняск и в 30 км к юго-западу от мон-ря *Сучевица*. Один из наиболее древних мон-рей *Молдавского княжества*. Кафоликон М., покрытый уникальными фресками как в интерьере, так и снаружи, занесен в список всемирного культурного наследия ЮНЕСКО (1993).



Кафоликон в честь Благовещения Пресв. Богородицы. 1532 г.

История. Согласно преданиям, мон-рь был основан при молдав. господарях Мушатинах (ок. 1375–1546), однако в источниках сведения об этом отсутствуют. Молдав. летописец Григоре Уреке (XVII в.) в «Летописи страны Молдавской» писал, что молдав. господарь *Александр Добрый* (Александру I; 1400–1432) построил 2 больших мон-ря: *Бистрицу* и М., которые наделил земельной собственностью, прудами и др. (*Grigore Ureche*. 1990. P. 30–31). Первое историческое упоминание о М. содержится в документе от 31 окт. 1402 г.: Александру I пожаловал мон-рю 2 мельницы в Бае (в городе и на окраине), одарил «половиной сладницы и 4 татарскими домами» (DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 23). В источниках говорится и о др. пожертвованиях Александру I М., перечисленных в документе от 18 нояб. 1409 г. (Ibid. P. 38–39), подложном документе от 15 февр. 1410 г. (Ibid. P. 420–421) и в документе о пожертвованиях от 17 марта 1418 г. (села Проворотие и Опришинци — Ibid. P. 62–63).

Исходя из существующих данных, можно предположить, что при Мушатинах, во 2-й пол. XIV в., недалеко от р. Молдовица посреди леса была воздвигнута деревянная церковь, которая просуществовала до нач. XV в. В 1402–1410 гг. Александру I построил на ее престоле каменную церковь, которая в нач. XVI в. в результате проливных дождей или землетрясения развалилась. Сохранился фундамент древней церкви, впервые он был сфотографирован в 1922 г. румынскими историками Н. Йоргой и Г. Балшем (*Iorga, Balş*. 1922. P. 47; *Vataşianu*. 1959. Vol. 1. P. 311), описан Ш. Балшем и К. Николеску (*Balş, Nicolescu*. 1958. P. 23–26), затем В. Вэтэшьяну (*Vataşianu*. 1959. Vol. 1. P. 309–311; *Idem*. 1965. P. 29–33), Д. Нэстасе (*Năstase*. 1968. P. 187–188), Н. Григорашем и Й. Капрошу (*Grigoraş, Caproşu*. 1968. P. 34–39).



Братский корпус. 1610–1612 гг.

Возможность существования до нач. XV в. деревянной церкви в периметре действующего монастыря невелика. При археологических раскопках (60-е гг. XX в.), проведенных у древней церкви, следы деревянных сооружений найти не удалось. Можно предположить, что эта церковь находилась в другом месте (*Cereteu.* 2004. P. 50–52).

Монахи подвизались при церкви со времени ее основания. Согласно строительной надписи, выполненной на слав. языке на левой стороне юж. входа, новая церковь была построена в 1532 г. сыном молдав. господаря св. *Стефана III Великого* (1457–1504) воеводой Петру (молдав. господарь Петру IV Рареш в 1527–1538, 1541–1546) в неск. сот-



Иконостас кафоликона

нях метров южнее древней церкви. В тот же период была возведена ограда (4 стены по 40 м длиной, высотой в 6 м и толщиной в 1,2 м; сохр. 3 стены, южная — частично). При настоятеле М. игум. Ефреме (1595–1607; см. *Ефрем,* еп. Рэдэуцкий) число насельников возросло до 60, обитель прославилась многими подвижниками. Игум. Ефрем устроил в монастыре скрипторий, который был одной из наиболее значительных книгописных мастерских Молдавского княжества в 1-й трети XVII в. (*Zugrav.* 1963; *Bogdan.* 1978). В ризнице была организована школа для каллиграфов, к-рые занимались копированием и иллюминированием рукописей. Считается, что еп. Ефрем сам был незаурядным писцом: его сложная, почти тайнописная подпись-монограмма «Ефрем епископ», ориентированная на греч. образцы, сохранилась в Октоихе 1624 г. (БАН Румынии. Слав. 41) и представляет собой пример каллиграфического мастерства (*Калужняцкий.* 1915. С. 12. Рис. 2). В 1607 г. Ефрем, ставший в то время епископом Хушским, построил 3 сторожевые башни, 2 из к-рых (у входа и в юго-вост. углу) имеют квадратную форму, 3-я (в сев.-вост. углу) — круглая. Башни придают М. вид крепости. Считается, что строительный материал, в основном камень, привозили из соседней местности, скорее всего со склона горы, т. к. М. расположен на плоскогорье, на границе Молдовы и Трансильвании (*Vataşianu.* 1959. Vol. 1. P. 309–311; *Nicolescu.* 1965. P. 12). Вероятно, в сев.-зап. части М. существовали и другие сооружения: сохранились фрагменты фундамента здания, разрушенного в нач. XVII в., на месте к-рого еп. Ефрем в 1610–1612 гг. построил 2-этажное здание, предназначенное для настоятеля и для казны мон-ря. Вдоль юж. стены мон-ря были построены монашеские кельи (*Nicolescu.* 1965. P. 15; *Balş.* 1971. P. 85–86). Еп. Ефрем († 1626) был похоронен в кафоликоне М. (вдоль сев. стены усыпальницы). Здесь же были похоронены 3 ктитора мон-ря.

Также в 1610–1612 гг. еп. Ефремом была построена ризница (клисиарница), в которой хранились монастырские ценности, в т. ч. книги. Здесь была устроена школа для копиистов и миниатюристов, ныне открыт музей. В 1650 г. М. был разграблен, было утрачено много древних печатных книг, рукописей и других ценных предметов (*Nicolescu.* 1965. P. 12). В 1785 г., после завершения русско-тур. войны (1768–1774), М. был закрыт австрийцами, леса и собственность, принадлежавшие мон-рю, были переданы казне.

В 1932 г. М. был открыт как женский. В 1954–1960 гг., при коммунистическом режиме, его отреставрировали за гос. счет: восстановили крышу кафоликона в ее первоначальном виде, ризницу. Также были отреставрированы комплекс зданий в юж. части мон-ря, ограда и башни (*Nicolescu.* 1965. P. 16). В 80-х гг. XX в. проводились работы по укреплению строений М. В наст. время в М. подвизается ок. 60 монахинь.

Архитектура. Исследования фундамента древней каменной церкви показывают, что она была построена из больших каменных блоков и в плане имела форму триконха, разделенного на алтарь, наос и узкий пронаос. Очевидно, после увеличения монашеской общины церковь расширили: в западной части был выстроен 2-й пронаос, более объемный, чем 1-й, что удлинило здание церкви. Первый пронаос стал использоваться как место погребения, что, согласно гипотезам некоторых исследователей, стало 1-м в средневековой церковной архитектуре Молдавского княжества прототипом усыпальницы (*Vataşianu.* 1959. Vol. 1. P. 311; *Nicolescu.* 1965. P. 13; *Cantacuzino.* 1971. P. 79–84).

Кафоликон 1532 г. (длина 32,8 м, ширина 8,5 м) повторяет архитектурные формы 2-й пол. XV в. Планиметрия этой церкви сохраняет в общих чертах визант. традицию. Однако по сравнению с древней каменной церковью кафоликон разделен на алтарь, наос, пронаос, усыпальницу и притвор, состоящий из высоких аркад с широкими проемами, придающими церкви черты монументальности, что отличает ее от других церквей. Пронаос более объемный, притвор открытый. Наос расширен 2 боковыми апсидами, полукруглыми в интерьере и 5-угольными на фасаде. Алтарь церкви оформлен апсидой. Все 3 апсиды заканчиваются 3 сводами. Над наосом возвышается 8-гранная башня с 4 окнами, опирающаяся на 2 звездообразные базы. Пространство над криптой изначально было предназначено для хранения казны. В архитектуре кафоликона переплетаются элементы визант. и готической архитектуры. Готические элементы, особенно в

оформлении окон, свидетельствуют о европейском влиянии на церковную архитектуру Молдавского княжества в тот период. Притвор отделен от пронаоса большим порталом с ярко выраженными готическими скульптурными элементами. По гипотезам некоторых исследователей, церковь воздвигли выходцы из Трансильвании. В общем облике кафоликон сохраняет архитектурные традиции молдавского стиля, появившегося при св. Стефане III. Петру IV Рареш добавил этой церкви высоту, объем и стройность (*Vătăşianu*. 1959. Vol. 1. P. 309–311; *Nicolescu*. 1965. P. 15).

Живопись. Живопись стен кафоликона (1532–1537) в интерьере и по фасаду ставит церковь М. в один ряд с известными церквами Сев. Молдовы XVI в., целиком покрытыми настенной живописью — явлением, впервые возникшим здесь в истории церковного искусства. Различие стилей фресок дает возможность предположить, что в росписи М. участвовали неск. мастеров. Внешняя роспись сохранилась лучше, чем в других мон-рях Буковины, особенно на юж. и вост. фасадах. Роспись М. подробно освещает события ВЗ и НЗ, ее часто называют библией для неграмотных. Храм был расписан группой художников под рук. мастера из Сучавы Фомы (Томы). Характерной колористической особенностью фресок является преобладание синего, красного и желтого цветов (*Nicolescu*. 1965. P. 17–19). Взаимодействие между архитектурой и внешней живописью характерно для всех церквей Молдавского княжества, имеющих наружную живопись. Роспись фасадов М. повторяет роспись интерьера церкви и соответствует 2-частному делению храма: алтарь с наосом и притвор с пронаосом и усыпальницей (интерьер), пространство от колонн притвора до контрофорсов зап. стороны апсид и апсиды (фасады).

Роспись на фасадах посвящена Небесной и земной Церкви. По всему периметру стен под крышей расположено 105 ниш, в каждой помещено изображение ангела; эти изображения составляют верхний регистр росписи. Живопись на апсидах представлена еще 4 регистрами с образами святых. На юж. фасаде сохранилась фресковая надпись — 24 строфы гимна (*Nicolescu*. 1965. P. 24–25). На поверхности стен наоса и усыпальницы изображены 4 цикла: на южном фасаде — «Акафист Благовещению», «Древо Иессеево», на северном фасаде — «Житие Пресв. Богородицы», «Учение 12 апостолов».



Осада Константинополя. Роспись наружной стены кафоликона. 1537 г.

Там же помещена наиболее известная фреска — «Осада Константинополя», объединившая 2 исторических события: осаду К-поля язычниками (626) и его падение (1453). На фреске изображено внутреннее положение города во время осады: видны процессия, возглавляемая императором и императрицей в сопровождении клириков; народ, молящийся о победе; воины на стенах крепости; противостояние воина и главы турецкой кавалерии; бушующее море; огненный дождь, изливающийся с небес на османскую армию; предстательство Пресв. Богородицы, защищающей крепость (Ibid. P. 21).

Роспись в интерьере. На пространстве наоса и алтаря изображен Небесный Иерусалим, помещены росписи, указывающие на торжество Церкви, а также охватывающие евангельские сюжеты. Роспись алтаря представлена композицией «Божия Матерь с Младенцем», фланкированной фигурами праведных Иоакима и Анны и 2 др. святых. Там же находится композиция «Причащение апостолов» в 4 сценах. В композиции «Тайная вечеря» (южная стена) Христос сидит не с краю, что было характерным для росписей того периода, а в середине стола, имеющего форму подковы. В боковых апсидах помещены изображения св. воинов, на северо-западной стене представлены равноапостольные Константин и Елена. Купол церкви расписан сценами на библейские темы и фигурами святых, в куполе наоса помещено изображение Христа Пантократора.



Роспись купола пронаоса кафоликона. 1537 г.

Пронаос и гробница представляют единое тематическое пространство, на к-ром представлены композиции: «Вселенские Соборы», «Минейный цикл» и «Церковь». «Минейный цикл» изображен полностью, в него включены все праздники и святые церковного года. Цикл начинается в сев.-вост. углу вост. стены пронаоса с 1 сент., продолжается в пространстве пронаоса до 29 февр., праздники и святые с 1 марта по 31 авг. воспроизведены в усыпальнице. Над дверью, которая ведет из пронаоса в усыпальницу, помещена фреска с изображением Благовещения Пресв. Богородицы. В своде портала находится фреска с изображением Пресв. Богородицы с Младенцем. На куполе портала — херувимы, архангелы и святые (*Nicolescu*. 1965. P. 20).

Иконография притвора занимает зап. стену и 4 колонны. Сцены «Сотворение человека», «Грехопадение» и «Изгнание из рая» на западной стороне колонн помещены в хронологической последовательности и соответствуют сцене «Страшный Суд», представленной на зап. стене храма в открытом притворе в 4 регистрах. На северной, восточной и южной сторонах колонн изображены циклы «Победы великомучеников»,

«Житие свт. Николая Чудотворца», «Чудеса арх. Михаила» и «Небесные мытарства», также взаимодействующие со сценой «Страшный Суд» в контексте победы над антихристом. Св. воины, великомученики Георгий, Димитрий Солунский и Меркурий на конях, побивают императоров-отступников и дракона, что олицетворяет победу Церкви над диаволом. Свт. Николай представлен как участник I Вселенского (Никейского) Собора (325), на к-ром была осуждена ересь Ария — «антихриста», цикл соотносится с фрагментами «Страшного Суда», где в адском огне изображены гонители Христа и христиан (Каиафа, Ирод, визант. имп. Максимиан Геркулий, Мухаммад), а также еретики



Сотворение человека. Роспись притвора кафоликона. 1537 г.

(Арий, Несторий и др.). Фигура арх. Михаила, представленного в центре сцены «Страшный Суд», задумана как олицетворение окончательной победы над диаволом, этому изображению соответствует цикл «Чудеса арх. Михаила». В центре композиции «Небесные мытарства» помещена башня в несколько этажей с входами с 2 сторон, символизирующими путь души к Христу. Лестница ведет из здания к небу. Входы охраняют бесы, души сопровождают по 2 ангела-хранителя (Ibid. P. 17–21).

Ктиторские изображения М. представлены фигурами воеводы Петру IV Рареша, его жены Елены и сыновей Ильяша и Штефана (западная стена наоса). Петру держит в руках модель храма и преподносит ее Пресв. Богородице (*Nicolescu*. 1965. P. 19). Иконостас церкви украшен позолоченными деревянными скульптурами и фресками.

Рукописи, книги и святыни М. По мнению большинства историков, М. стал 1-м мон-рем Молдавского княжества, в к-ром в XV в. появились прототипы славяно-молдав. лит-ры. Рукописи, подаренные 1-ми ктиторами мон-ря, вместе с печатными книгами и др. ценными предметами хранились в ризнице, выстроенной еп. Ефремом. В результате разграбления мон-ря в 1650 г. большинство рукописей и предметов утвари было утрачено. Сохранились 4 рукописи, написанные в М. характерным молдав. литургическим полууставом по правилам среднеболг. орфографии, созданные на средства и по заказу еп. Ефрема (хранятся в БАН Румынии в Бухаресте и в б-ке М.): Четвероевангелие (1613), Псалтирь (1614), Октоих (1624) и Служебник (1626) (*Nicolescu*. 1965. P. 27–28). В мон-ре *Драгомирна* хранится ок. 50 рукописей, представляющих собой культурное наследие Молдавского княжества, над к-рыми работали мастера из М. Со временем б-ка мон-ря была укомплектована новыми книгами, М. стал одним из культурных центров Молдавского княжества, в к-ром рукописи переводили с греческого на славянский (позже на румынский) язык и переписывали ценные книги, затем распространявшиеся по всему княжеству и за его пределами. В музее М. сохранились рукописи и старопечатные книги, иконы XVI–XVIII вв., воеводский трон Петру IV Рареша (XVI в.), вышивки времен св. Стефана III (*Nicolescu*. 1965. P. 22–27). Среди старопечатных книг, принадлежавших М.,— 1-я печатная книга на молдавском (румынском) языке — «Казания» митр. Варлаама (Моцока) (Яссы, 1643), Октоих (Бухарест, 1774), Минея на окт. (Рымник, 1776), Антологион (Бухарест, 1777), Часослов (Яссы, 1777), Минея на нояб. (Рымник, 1778), Минея на дек. (Рымник, 1779), Минея на янв. (Рымник, 1779), Минея на февр. (Рымник, 1779), Минея на март (Рымник, 1779), Минея на апр. (Рымник, 1780), Минея на июнь (Рымник, 1780).

В кафоликоне М. хранятся мощи и частицы мощей свт. Василия Великого, мч. Харалампия, мч. Мины, мч. Трифона, свт. Нифонта, св. Нектария, св. Олимпиады, вмч. Пантелеимона и сщмч. Антима Ивиряну.

Ист: DRH. A. Moldova. 1975. Vol. 1. P. 23. N 16; P. 38–39. N 27; P. 420–421. N 4; P. 62–63. N 43; *Ureche Grigore*. Letopiseţul Ţării Moldovei de la Dragoş-vodă până la Aron-vodă // Letopiseţul Ţarii Moldovei / Îngrijirea textelor, glosar şi indici: T. Celac. Chişinău. 1990. P. 30–31.

Лит.: *Калужняцкий Е.* Кирилловское письмо у румын. Пг., 1915. (ЭСФ; Вып. 4.2); *Iorga N., Balş G.* Histoire de l'art roumain ancien. P., 1922; *Balş Ş., Nicolescu C.* Mănăstirea Moldoviţa. Bucur., 1958; *Vătăşianu V.* Istoria artei feudale în Ţările Române. Bucur., 1959. Vol. 1: Arta în perioada de dezvoltare a feudalismului. P. 309–311; *idem.* Pictura murală românească în veacurile XIV–XVI. Bucur., 1965. P. 29–33 (на румын. и фр. языках); *Zugrav I.* Trei manuscrise liturgice de la episcopul Efrem al Rădăuţilor // Mitropolia Moldovei şi a Sucevei. 1963. An. 39. N 7/8. P. 456–460; *Nicolescu C.* Mănăstirea Moldoviţa. Bucur., 1967; *Grigoraş N., Caproşu I.* Biserici şi mănăstiri vechi din Moldova până la mijlocul secolului al XV-lea. Bucur., 1968; *Năstase D.* Arhitectura // Istoria artelor plastice în România / Ed. G. Oprescu. Bucur., 1968. Vol. 1. P. 180–188; *Balş Ş.* Câteva date noi despre mănăstirea Moldoviţa // Buletinul Monumentelos istorice. Bucur., 1971. An. 40. Vol. 3. P. 85–86; *Cantacuzino Gh.* Vechea mănăstire a Moldoviţa în lumina cercetărilor arheologice // Ibid. P. 79–84; *Bogdan D. P.* Paleografia româno-slavă. Bucur., 1978. P. 86, 118–119, 249, 259, 271–272; *Cereteu I.* Biserici şi mănăstiri din Moldova: Secolul al XIV-lea şi prima jumătate a secolului al XV-lea. Brăila, 2004. P. 50–52; *Mitric O.* Cartea românească veche în judeţul Suceava: Catalog. Suceava, 2005².

И. Черетеу

МО́ЛДО-ВЛАХИ́ЙСКИЙ ЭКЗАРХА́Т РПЦ, правосл. Церковь на территории Молдавского и Валашского княжеств в 1789–1792 и 1808–1812 гг., в период русско-тур. войн, когда эти территории находились под протекторатом Российской империи. Вопрос об окормлении правосл. паствы на территории Дунайских княжеств, Церкви которых в качестве *Унгро-Влахийской митрополии* и *Молдавской митрополии* находились в юрисдикции К-польского Патриархата, возник в ходе русско-турецких войн, которые велись с целью освобождения княжеств от зависимости от Османской империи. Присутствие в регионе российских войск позволяло РПЦ контролировать деятельность не только гос. администрации, но и Церкви и ввести новую структуру церковного управления — М.-В. Э. Впервые ставленник РПЦ оказался во главе Молдавской митрополии в ходе русско-турецкой войны 1787–1791 гг.: в 1789 г. по ходатайству Г. А. *Потёмкина* местоблюстителем М.-В. Э. стал архиеп. Екатеринославский и

Херсонско-Таврический *Амвросий (Серебренников)* († 13 окт. 1792). На титульных листах книг того времени, изданных в т. н. Новой типографии прот. Михаила Стрельбицкого в Яссах, он назван местоблюстителем, а сам прот. Михаил именовал себя «протоиереем Молдавии, Валахии и Бессарабии». В 1790 г. митр. Амвросий посетил *Нямецкий в честь Вознесения Господня монастырь* и возвел настоятеля мон-ря игум. прп. *Паисия (Величковского)* в сан архимандрита. 26 дек. 1791 г. митр. Амвросий хиротонисал в викарного еп. Аккерманского и Бендерского выходца из Трансильвании *Гавриила (Банулеску-Бодони)*. Вместе с рус. войсками митр. Амвросий покинул Молдавское княжество. 11 февр. 1792 г. по повелению имп. *Екатерины II Алексеевны* еп. Гавриил был возведен в сан митрополита и назначен экзархом Молдавии, Валахии и Бессарабии. Т. о. Унгро-Влахийская и Молдавская митрополии были инкорпорированы в состав РПЦ. После ухода российских войск из Дунайских княжеств митрополии вновь попали под юрисдикцию К-польского Патриархата. Митр. Гавриил остался в Молдавском княжестве и 19 июня 1792 г. за отказ отречься от кафедры был арестован по приказу нового молдав. господаря Александру Мурузи и под конвоем отправлен в К-поль. Патриарх *Неофит VII* лишил митр. Гавриила кафедры и предал анафеме. Благодаря вмешательству российского посла в К-поле В. П. Кочубея митр. Гавриил был освобожден и выехал в Российскую империю, где занял Екатеринославскую кафедру (май 1793), затем стал митрополитом Киевским (29 сент. 1799).

К нач. XIX в. наполеоновская Франция усилила позиции в Османской империи, франц. войска одержали победу над российскими под Аустерлицем (1805), тур. султан Селим III под давлением Франции закрыл для российских судов проход через черноморские проливы. Это привело к началу новой русско-тур. войны (1806–1812). Непосредственным поводом к войне стало осуществленное султаном в авг. 1806 г. отстранение от власти господарей молдавского Александру Мурузи и валашского Константина Ипсиланти без предварительных консультаций с Россией, предусмотренных Ясским мирным договором 1791 г. Российский посол А. Я. Италинский вручил представителю тур. стороны ультиматум о разрыве дипломатических отношений в случае, если в Дунайских княжествах не будет восстановлена прежняя власть. Несмотря на уступки Порты, выразившей готовность вернуть к власти господарей, российский имп. Александр I в окт. 1806 г. дал приказ о вступлении российских войск в Дунайские княжества без объявления войны. В дек. Османская империя объявила войну России.

Изначально предполагалось превращение Дунайских княжеств в находящиеся под контролем России т. н. буферные гос-ва. В соответствии с Тильзитским миром (июнь 1807) Франция дала согласие на вхождение этих княжеств в российскую сферу влияния. Предварительно во главе объединенных княжеств должен был встать Ипсиланти. Позже в интересах более эффективного обеспечения потребностей оккупационной армии в жилье, продовольствии, фураже и т. д., а также в целях преодоления коррупции было принято решение о его смещении и реорганизации всей системы адм. управления княжествами. Полнота власти была передана диванам (сословным собраниям) княжеств под общим председательством российского чиновника, наделенного большими полномочиями (с июня 1807 С. Л. Лашкарёв, с февр. 1808 С. С. Кушников, с мая 1810 В. И. Красно-Милашевич). Как диванам, так и чиновникам было выдвинуто условие присяги на верность российской короне.

20 февр. 1808 г. митр. Молдавский *Вениамин (Костаки)* покинул кафедру и поселился в мон-ре Слатина, затем в Нямецком мон-ре, временно устранившись от активного участия в церковной жизни. Во главе Унгро-Влахийской митрополии до нояб. 1809 г. продолжал оставаться близкий к фанариотским кругам К-поля престарелый митр. *Досифей (Филитти)*, противившийся усилению российского влияния и любого рода церковным реформам. Согласно рескрипту Александра I от 27 марта 1808 г., был образован М.-В. Э. Впервые в своей истории Молдавское и Валашское княжества объединились в церковном отношении. Во главе Экзархата был поставлен митр. Гавриил (Банулеску-Бодони), находившийся к этому времени на покое; он был введен в состав Синода РПЦ. 23 мая был подписан имп. указ о назначении митр. Гавриила на кафедру Молдавской митрополии. Своим местопребыванием экзарх избрал столицу Молдавского княжества, г. Яссы, куда и прибыл в начале мая. Периодически митр. Гавриил выезжал и в Бухарест.

Существовавшая ранее административно-территориальная структура Правосл. Церквей Дунайских княжеств не изменилась. Экзархат включил в себя Унгро-Влахийскую митрополию с епископиями в Арджеше, Бузэу и Рымнике и Молдавскую митрополию с епископиями в Романе и Хуши. В марте 1808 г. в составе Молдавской митрополии было 203 монастыря и скита, 2312 церквей, 1860 монахов и 15 197 клириков. Вскоре после назначения митр. Гавриил совершил поездки по княжествам в целях ознакомления с приходской жизнью Экзархата и ревизии финансового положения. Он убедился в неблагополучном состоянии дел в митрополиях, особенно в Валахии: в плохом ведении хозяйства, больших растратах и долгах церковных иерархов, в упадке церковного образования и низком уровне образования значительной части сельских священников, небрежном ведении документации, в т. ч. финансовой, плохом состоянии архивов и, в частности, метрических книг, а также журналов, фиксирующих доходы и расходы. Нек-рые храмы находились в запущенном состоянии и не были восстановлены после разрушительного землетрясения 1802 г., что делало их небезопасными для богослужения. Св. Дары в кафедральном соборе Бузэуской епархии были обнаружены заплесневелыми. Священные сосуды хранились настолько небрежно, что в некоторых из них была обнаружена живность (Raportul protoiereului *Gheorghe Radostat*. 1930. P. 332–333). Широкое распространение получила сдача в аренду церковных построек и монастырских земельных владений с целью обогащения некоторых клириков. Особенно много растрат, записанных на счета монастырей, и финансовых злоупотреблений было связано с деятельностью преклоненных монастырей, приписных к иерусалимским и греческим, в т. ч. афонским, обителям. Ссылаясь на прежние разрешения Константинопольской Патриархии, игумены этих монастырей демонстрировали свою

независимость от церковной иерархии Дунайских княжеств, уклоняясь от отчетности о своих доходах и средствах, отсылаемых за пределы княжеств.

Поставив своей целью пресечение злоупотреблений и исправление существующего положения дел, митр. Гавриил взял за основу практику функционирования епархий РПЦ, надеясь, что внедрение их модели устройства и управления внесет некоторый порядок в церковную жизнь, приведет к преодолению дезорганизации. 13 сент. 1808 г. с разрешения Синода для руководства церковными делами в Экзархате была образована Молдо-Влахийская экзаршая дикастерия. В ее ведение были переданы управление хозяйством и решение финансовых вопросов. Важнейшим шагом в процессе реорганизации церковной судебной системы стало создание в каждом из княжеств при митрополиях консисторий (в их состав входили и священнослужители, и миряне), к-рым было предписано не только регистрировать все поступившие заявления и жалобы, но и вести судебные разбирательства. Решения консисторий по конкретным делам представлялись экзарху на рассмотрение и утверждение. Митр. Гавриил потребовал от диванов наделить консистории такими же привилегиями и правами, какими пользовались гражданские суды. Созданию консистории в Унгро-Влахийской митрополии до 1809 г. препятствовала позиция митр. Досифея, пытавшегося ограничить влияние экзарха на церковную жизнь своей митрополии. В 1811 г. в помощь экзарху Синод назначил викарного епископа Бендерского и Аккерманского *Димитрия* (*Сулиму;* впосл. архиепископ Кишинёвский и Хотинский), к-рый оказал серьезную поддержку митр. Гавриилу в осуществлении системных реформ по российским моделям, вызывавших отторжение в фанариотских кругах Молдавского и особенно Валахского княжеств, ориентированных на К-польскую Патриархию. Несмотря на свою близость к греч. антиосманскому освободительному движению и поддержку балканской политики России, довольно сильное противодействие проведению реформ оказывал митр. Унгро-Влахийский Игнатий (Бадалос; 1810–1812).

Вслед. реформ была введена более строгая финансовая отчетность монастырей и церковных приходов, фиксировавшаяся в созданных по российскому образцу приходно-расходных книгах, а также описаниях инвентаря и церковных ценностей. В результате в Молдавской митрополии удалось поправить финансовое положение Правосл. Церкви, выплатив значительную часть долгов, записанных на мон-ри и храмы. Более медленно и не столь успешно реформы продвигались в Валахии, где сопротивление прогречески настроенного духовенства, видевшего угрозу своим материальным интересам, было сильнее. Реформы митр. Гавриила, способствуя усилению российского влияния на Церкви Дунайских княжеств, в то же время содействовали коренизации этих Церквей, приданию им большего румын. национального характера, что проявилось в ослаблении позиций греков-фанариотов, постепенном устранении их от управления мн. мон-рями и храмами. Так, в соответствии с указом Синода от 23 дек. 1808 г. экзарху было предоставлено право назначать и смещать игуменов преклоненных мон-рей, контролировать все стороны их монастырской жизни, требовать предоставления ежегодных отчетов о приходах и расходах и т. д. Также была реформирована система записи актов гражданского состояния, реорганизованы церковные архивы. По распоряжению митр. Гавриила в приходах Экзархата были введены метрические книги для записей о крещении, венчании, смерти прихожан. Это облегчало проведение переписей, к тому же по метрическим книгам можно было установить степень родства при разбирательстве судебных дел, связанных с наследственными спорами. Необходимость фиксации способствовала уменьшению числа незаконнорожденных детей.

Стали более строгими правила совершения монашеского пострига, а также перехода монахов из одного мон-ря в другой — тем самым Экзархат пытался воспрепятствовать появлению среди черного духовенства (как правило, за деньги) людей случайных либо стремившихся получить привилегии в отношении налогов, распространявшиеся на священников. Были приняты меры по пресечению практики рукоположения за определенную плату не подготовленных к выполнению своей миссии приходских священников, а также переходу священников из корыстных побуждений в более богатые приходы. Эти реформы были призваны повысить моральный авторитет духовенства. В целях активизации приходской жизни были введены должности церковного старосты и благочинного.

Большое внимание в период Экзархата было уделено церковному образованию, в т. ч. учреждению и реформированию духовных школ. Основанная еще в 1803 г. по инициативе митр. Вениамина (Костаки) духовная школа при мон-ре Сокола в 1808 г. была преобразована в ДС по российскому образцу. Ее ректором стал приехавший из России прот. Петр Куницкий, учившийся у митр. Гавриила в Екатеринославской ДС, были приглашены также преподаватели, получившие образование в КДА. Проект создания ДС в рамках Унгро-Влахийской митрополии так и не был реализован.

За время существования М.-В. Э. был построен новый архиерейский дом в Яссах с многофункциональной инфраструктурой (трапезная, пекарня, винные погреба и т. д.). Изменились облачения иерархов (были приближены к стандартам РПЦ), были закуплены церковные сосуды для архиерейской ризницы, отлиты новые колокола для кафедрального собора в Яссах. Не без влияния российских правил совершения богослужения была модифицирована литургическая практика: напр., включено поминовение императора и представителей царской фамилии, в окт. 1808 г. в Яссах был образован митрополичий хор во главе с регентом П. Гетопановым, ранее руководившим архиерейским хором в Киеве. Немалое внимание уделялось переводу с рус. языка на румынский богослужебной лит-ры, хотя условия военных лет не благоприятствовали развитию книгопечатания. С 1809 г. по инициативе митр. Гавриила были устроены карнавки (ящики) для сбора приношений в пользу Церкви и бедных. Также экзарх принял меры по сокращению числа духовенства, к-рое было чрезмерным и не соответствовало численности населения и приходов.

Митр. Гавриил стремился оградить Церковь от вмешательства светских властей во внутрицерковные дела, произвола и злоупотреблений чиновников. Его политика приводила к конфликтам как с Диванами кня-

жеств, где продолжали играть активную роль сторонники ориентации молдавской и валашской Церквей на К-польскую Патриархию, так и с командованием российской армии. Особенно это стало очевидно в 1811–1812 гг., когда Молдавской армией командовал М. И. Кутузов, с которым у митр. Гавриила не сложились отношения: экзарх неоднократно препятствовал как контрибуционным поборам в пользу рус. армии, так и использованию монастырей для постоя солдат. В условиях русско-тур. войны под предлогом снабжения российских войск всем необходимым мон-ри и священнослужители по решению диванов обоих княжеств были обложены большими налогами, заметно превышавшими налоги в пользу Османской империи до начала войны. Зная, насколько это разорительно для Правосл. Церкви, митр. Гавриил опротестовывал эти меры как незаконные. Он обращался, в частности, к обер-прокурору Синода кн. А. Н. Голицыну и просил его ходатайствовать перед императором о снижении обременительного налога. При этом он ссылался на положения Кючюк-Кайнарджийского (1774) и Ясского (1791) мирных договоров, в соответствии с к-рыми мон-ри Дунайских княжеств получали привилегии, освобождавшие их от налогов, податей и повинностей, включая использование духовенства на строительных и проч. работах. В нояб. 1809 г. вслед. вмешательства императора дело временно разрешилось в пользу Церкви (*Ириней (Тафуня)*. 2009. С. 62–63), однако впосл. проблема неоднократно осложняла отношения экзарха как с диванами, так и с рус. армейским командованием. Тем не менее позитивная оценка российским двором деятельности митр. Гавриила в качестве экзарха проявилась в награждении его в 1810 г. орденом св. Владимира 1-й степени, а в 1812 г.— орденом ап. Андрея Первозванного.

После подписания Бухарестского мирного договора между Россией и Османской империей (16 мая 1812) М.-В. Э. был упразднен. Митр. Гавриил покинул Яссы и переехал в Бессарабию, вошедшую в состав Российской империи. 21 авг. 1813 г. для окормления этих территорий была образована Кишинёвская и Хотинская епархия, которую возглавил митр. Гавриил. Опустевшую Молдавскую кафедру, возвращенную в юрисдикцию К-поля, вновь возглавил митр. Вениамин (Костаки).

Ист.: Raportul protoiereului Gheorghe Radostat despre starea bisericeasca a Ungrovlahiei, din 18 sept. 1809 // Arhivele Basarabiei. 1930. An. 2. N 3. P. 332–333; *Istrati C.* Statistici ecleziastice efectuate în Moldova între anii 1808 şi 1812 // Anuarul Institutului de istorie şi arheologie A. D. Xénopol. Jaşi, 1988. Vol. 25. Pt. 1. P. 331–355; *Tomescu C. N.* Biserica din Principatele Române la 1808–1812 / Mărturii şi documente ediţie de E. Drăgoi. Galaţi, 2010.

Лит.: *Арсений (Стадницкий), митр.* Гавриил (Банулеско-Бодони), экзарх Молдо-Влахийский (1808–1812) и митр. Кишиневский (1813–1821). Киш., 1894; *Чеховский В.* Киевский митр. Гавриил (Банулеско-Бодони). К., 1905; *Fuştei N.* Mitropolitul Gavriil (Bănulescu-Bodoni) în fruntea Exarhatului Moldovei, Valahiei şi Basarabiei // Revista de Istoriei a Moldovei. Chişinău, 2007. N 1. P. 20–34; *Ириней (Тафуня), еп.* Митр. Гавриил (Бэнулеску-Бодони) и основанная им Кишиневско-Хотинская епархия: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 2009; *Филипенко А. А.* Первый архипастырь: Жизнь и дела митр. Гавриила (Бэнулеску-Бодони). Од., 2009; *Nită-Danielescu D. N.* Războaiele dintre ruşi şi turci în secolul al XVIII-lea şi implicaţiile lor asupra Bisericii Ortodoxe Române. Iaşi, 2009.

А. Колин, А. Стыкалин

МОЛДО́ВЫ И БУКОВИ́НЫ МИТРОПО́ЛИЯ [румын. Mitropolia Moldovei şi Bucovinei] (с 1 июля 1990; 3 дек. 1864–1948 — Молдавская митрополия; 1948 — 1 июля 1990 — Молдовы и Сучавы митрополия) Румынской Православной Церкви (РумПЦ).



Кафедральный собор во имя прп. Параскевы в Яссах. 1887 г. Архит. А. Орэску

География. После самопровозглашения 3 дек. 1864 г. автокефалии РумПЦ (признана К-польской Патриархией 25 апр. 1885 г.) *Молдавская митрополия,* как и др. церковные образования Румынии, перешла из юрисдикции К-польского Патриархата в юрисдикцию новой национальной Церкви. Первые неск. десятилетий она занимала те же территории, к-рые принадлежали Молдавской митрополии К-польского Патриархата. С провозглашением Патриаршества в РумПЦ в 1925 г. административно-территориальное деление Церкви было пересмотрено. В юрисдикции Молдавской митрополии оказались Ясская архиепископия и Романская, Хушская и Нижнедунайская (Галацкая) епископии, что соответствовало историческим территориям Молдавского княжества между Карпатами и Прутом. На юге эти земли были ограничены Дунаем, на севере — Буковинской митрополией (на пространстве Сев. Буковины). Согласно новому уставу РумПЦ (13 февр. 1949), Молдавская митрополия стала именоваться митрополией Молдовы и Сучавы и включила Ясскую архиепископию и Романскую и Хушскую епископии; территории Нижнедунайской епископии вошли в состав Томисской и Нижнедунайской архиепископии в юрисдикции *Унгро-Влахийской митрополии* РумПЦ. 1 июля 1990 г. митрополия Молдовы и Сучавы была переименована в М. и Б. м. (в тех же территориальных пределах), в нее входят Ясская, Сучавская и Рэдэуцкая архиепископии и Романская, Бакэуская и Хушская епископии.

История. В нач. 60-х гг. XIX в. правительство предприняло ряд мер по секуляризации церковного имущества (подробнее см. в ст. *Молдавская митрополия* К-польского Патриархата). В рамках государственной и церковной реформ была провозглашена автокефалия РумПЦ. По инициативе Порты в апр.—мае 1864 г. была созвана конференция 7 европ. держав, на к-рой в т. ч. обсуждался вопрос о румын. преклоненных (т. е. принадлежащих зарубежным церковным центрам) мон-рях. Правительство Румынии выводило их из собственности обителей на Св. земле и на Синае (по статистике на 1855 г., преклоненные мон-ри Молдавской митрополии владели 215 имениями, 101 из которых принадлежали храму Гроба Господня, 87 — мон-рям Афона, 12 — мон-рям Синая, 5 — К-польской Патриархии, 3 — Александрийской Патриархии, 2 — Антиохийской Патриархии, 5 — др. греч. мон-рям) и проводило секуляризацию церковного имущества (*Păcurariu.* 1997. Vol. 3. P. 117). Для контрибуции греч. стороне и св. местам,



Собор Успения Пресв. Богородицы в Куртя-де-Арджеш. XVI в., 1875–1885 гг.

терявшим свои владения в Румынии, было решено создать специальную кассу для уплаты долга за мон-ри, а также комиссию, которая определила бы список имущества мон-рей со всеми доходами и долгами. Сумма компенсации была определена в 102 млн, затем увеличилась до 150 млн, однако греч. монахи не соглашались, требуя 200 млн. К этому времени их перестали поддерживать представители Великобритании, России и Порты, и тогда румын. правительство не заплатило ничего, считая вопрос закрытым. В результате секуляризации монастырских владений в собственности гос-ва оказалось ок. $^1/_4$ территории Румынии (22% — на территории Молдавской митрополии). Согласно Аграрному закону от 26 авг. 1864 г., к-рый наделил землей крестьян, церкви также получали наделы; в Молдавской митрополии — в размере 8 фалчий (ок. 12 га). Согласно Закону о коммунах (31 марта 1864), каждая коммуна (село) должна была самостоятельно заботится о «культе» (т. е. о церкви или церквах) и содержать клир. В реальности закон не соблюдался и материальное положение сельского клира оставалось тяжелым. В лучшем положении оказались церкви, принадлежавшие монастырям. После того как они вошли в гос. собственность, их стали называть государственными церквами, и для них были предусмотрены выплаты из бюджета на зарплату священникам и на содержание зданий церквей. В 1867 г. в Молдавской митрополии таких церквей было 185 с клиром из 238 священников.

30 нояб. 1864 г. был издан Органический декрет о регламентации монашеской схимы, согласно которому принять постриг могли только прошедшие «высшие монашеские учения» и имевшие призвание к этому; именно из них впоследствии нужно было рукополагать архиереев. В прочих же случаях дозволялось принять постриг мужчинам после 60 и женщинам после 50 лет (за исключением инвалидов и страдающих неизлечимыми болезнями). Постриг совершался на основе специального разрешения от Общего Синода и Мин-ва культов только в мон-рях и скитах, имевших статус в «Специальном регламенте». Мин-во культов брало на себя содержание монашествовавших, для чего в бюджете были предусмотрены соответствующие статьи. Закон имел отрицательные последствия для Церкви: мон-ри опустели и перестали играть прежнюю роль.

3 дек. 1864 г. был принят Декрет об установлении центрального синодального руководства, что стало первым шагом по фактическому объединению Молдавской и Унгро-Влахийской митрополий в единую Церковь. В состав Общего Синода должны были войти 2 митрополита, епископы епархиальные и викарные, деканы богословских фак-тов Бухарестского и Ясского ун-тов (на тот момент еще не существовавших), по 3 депутата на 3 заседания от каждой епархии, избранные из числа белого духовенства и мирян с богословским образованием. Председателем Синода стал митрополит Унгро-Влахийский, к-рый специальным указом от 11 янв. 1865 г. получил титул примаса Румынии. Общий Синод был созван 3 раза (1 дек. 1865 — 5 янв. 1866; 1 июля — 10 авг. 1867; заседание 1 июля 1869 г. было сорвано из-за недостаточного представительства, новая попытка созыва в 1871 г. закончилась так же неудачно), мн. представители Церкви и правосл. общественности считали его нелигитимным, 2-е и 3-е заседания проигнорировали оба митрополита.

Последним церковным законом, принятым господарем объединенных Молдавского и Унгро-Влахийского княжеств Александру Йоаном *Кузой*, стал Закон о назначении митрополита и епархиальных епископов в Румынии (20 янв. 1865 принят Депутатским собранием, 5 февр.– Сенатом, утвержден декретом господаря 11 мая 1865). Согласно ему, митрополиты и епархиальные архиереи РумПЦ выбирались из числа монашествующих РумПЦ (возраст митрополита — не менее 40 лет, епископа — не менее 35, претенденты должны были быть известны своим благочестием, образованием и способностями), назначались господарем после представления Мин-ва культов и обсуждения кандидатуры на Совете министров и были подсудны за духовные правонарушения Общему Синоду, за прочие — кассационному суду. Закон вызвал сопротивление различных политических сил. К-польский патриарх *Софроний III*, недовольный законом о секуляризации, созвал 15 апр. 1865 г. Синод К-польской Церкви, на к-ром были осуждены румын. законы о Синоде, монахах, мон-рях, избрании и подсудности архиереев; постановления Синода привез в Румынию архим. Евстафий (Клеовул) и передал их Кузе и священноначалию. За ним последовали еще неск. актов осуждения со стороны К-польского патриарха.

10 мая 1865 г. новым митрополитом Молдавским был поставлен еп. *Каллиник (Миклеску)*. Смещение Кузы 23 февр. 1866 г., а также письма, написанные патриарху митрополитами Унгро-Влахийским *Нифонтом* и Молдавским Каллиником, несколько нормализовали ситуацию, однако К-польская Патриархия по-прежнему не желала возобновлять отношения с неканоничными епископами. В 1867 г. был составлен проект Органического закона для РумПЦ, представленный для консультации патриарху К-польскому *Григорию VI (Фуртуниадису)*. В дек. 1872 г. этот проект стал законом, согласно к-рому устанавливалась выборность митрополитов и епархиальных епископов, образован Свящ. Синод РумПЦ. Архиереев избирала выборная коллегия, состоящая из действовавших на тот момент обоих митрополитов, епархиальных и викарных архиереев, депутатов и сенаторов. Председательствовал в коллегии митрополит-примас, в его отсутствие — Молдавский митрополит или старший из архиереев. В специальной статье архиереи, назначенные в 1865 г., в т. ч.

и митрополит Молдавский, были признаны законными, что положило конец т. н. борьбе за каноничность. В состав Синода также вошли митрополиты Унгро-Влахийский и Молдавский, 6 епископов (по 3 от Унгро-Влахийской и Молдавской митрополий) и 8 викарных епископов.

Главным в деятельности митр. Каллиника (Миклеску) стало укрепление дисциплины среди белого духовенства и монашествующих, пошатнувшейся ввиду многочисленных преобразований в переходный период. Его попытки реанимировать богословский фак-т Ясского ун-та не дали желаемого результата. После смещения Кузы в 1866 г., во время т. н. господарского регентства, митр. Каллиник оказался вовлеченным в ясское антиунионистское движение, в связи с чем на 2 месяца был отстранен от кафедры. 31 мая 1875 г. его избрали митрополитом-примасом Румынии, а митрополитом Молдавским 10 июня был поставлен еп. Арджешский *Иосиф (Наниеску)* родом из Бессарабии. С его именем связано завершение строительства митрополичьего кафедрального собора в Яссах, начатое при митр. *Вениамине (Костаки)*. Работы были возобновлены 15 апр. 1881 г., а 23 апр. 1887 г. состоялось освящение собора, в к-ром были устроены 3 придела: во имя прп. Параскевы Тырновской, в честь Сретения Господня и во имя вмч. Георгия. Также при митр. Иосифе были начаты работы по реставрации церквей мон-ря во имя Трех святителей и свт. Николая в Яссах (франц. архит. А. Леконт дю Нуи). В последние годы предстоятельства митр. Иосифа в архитектурном комплексе Молдавской митрополии были построены новые здания для канцелярии и служебного персонала митрополичьего собора. Выкупив дворец молдав. господаря Михаила Стурдзы в Яссах и построив при нем неск. зданий, митр. Иосиф перевел из мон-ря Сокола в новый комплекс Сокольскую (Вениаминову) семинарию. На средства митр. Иосифа под редакцией профессоров Вениаминовой семинарии К. Ербичану и Дж. Деметреску в 1883–1887 гг. в Яссах издавался «Богословский журнал». В 1885 г. была основана Румынская православная ассоциация под председательством Молдавского митрополита. По просьбе церковного композитора и регента кафедрального собора Г. *Музыческу* (1847–1903) митр. Иосиф впервые в истории РумПЦ разрешил женщинам участвовать за богослужением в клиросном хоровом пении. Широкая благотворительная деятельность митрополита сделала архиерея особенно популярным среди паствы. После смерти митр. Иосифа (26 янв. 1902) произошла его «народная канонизация». Во время похоронной процессии народ восклицал: «Святой Иосиф!» Так правосл. румыны называют митр. Иосифа и по сей день, он похоронен у юж. стены митрополичьего собора.

8 февр. 1902 г. митрополитом Молдавским стал еп. Нижнедунайский Парфений (Клинчени), получивший богословское образование в Афинах. При нем была перестроена резиденция митрополита, воздвигнутая митр. *Иаковом II (Стамати)* (1792–1803). Однако его фигура вызывала недовольство в митрополии, и 31 дек. 1908 г. он был смещен († 9 янв. 1910), 5 февр. 1909 г. митрополитом стал еп. Нижнедунайский Пимен (Джорджеску). До хиротонии он защитил степень доктора богословия в Черновицком ун-те (1885), затем преподавал апологетику и догматику на богословском фак-те Бухарестского ун-та. Историографы отмечают особые заслуги митр. Пимена во время первой мировой войны: многочисленные послания, в которых он поддерживал свою паству, посылки солдатам на фронт, активная деятельность в организации госпиталей для раненых при молдавских мон-рях. С 1925 г. стал издаваться епархиальный печатный орган — ж. «Mitropolia Moldovei» (Молдавская митрополия). Впосл., после переименования митрополии, журнал был также переименован в «Mitropolia Moldovei şi Sucevei» (Митрополия Молдовы и Сучавы), с 1990 г. он называется «Teologie şi viaţa» (Богословие и жизнь) и по-прежнему является основным периодическим изданием М. и Б. м.

После смерти митр. Пимена, 12 нояб. 1934 г. митрополитом Молдавским стал еп. *Никодим (Мунтяну)*, выпускник КДА, принявший постриг в Нямецком мон-ре и хиротонисанный в викарного архиерея Молдавской митрополии. В 1912 г. он занял Хушскую кафедру, в 1917 г. был делегатом от Синода РумПЦ на *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, на котором было восстановлено Патриаршество в Русской Церкви. С 20 июня 1918 г. по дек. 1919 г. занимал Кишинёвскую и Хотинскую кафедру РПЦ. 31 дек. 1923 г. удалился в Нямецкий мон-рь, стал его настоятелем и основал в мон-ре семинарию для монахов. Участвовал в переводе Библии на румын. язык: в издании Библии 1936 г. ему принадлежит перевод 24 книг ВЗ; в издании 1944 г.— перевод тех же книг и всего НЗ. Также митр. Никодим переводил сочинения русских церковных авторов, своих современников: архиеп. Владимирского *Сергия (Спасского)*, священников Константина *Стратилатова*, Григория Петрова и др. Ему принадлежит авторство ряда сочинений духовного характера. 30 июня 1939 г. митр. Никодим был избран патриархом РумПЦ.

29 нояб. 1939 г. митрополитом Молдавским стал *Ириней (Михэлческу)*, выпускник Богословского факультета Бухарестского ун-та, получивший докторскую степень по философии в Лейпцигском ун-те. С 1904 по 1939 г. он был профессором кафедры догматического богословия при Богословском факультете Бухарестского ун-та. Автор десятка богословских работ в области догматики, апологетики, истории религий, мн. переводов сочинений святоотеческой лит-ры, сотен статей, учебников для богословских фак-тов. Став митрополитом, он много сделал для журнала митрополии. В авг. 1947 г. удалился в женский монастырь Агапия, где скончался 5 апр. 1948 г. Предстоятельство митр. *Юстиниана (Марины)* было недолгим (избран 19 нояб., интронизирован 28 дек. 1947): 27 февр. 1948 г. он стал местоблюстителем Патриаршего престола, 24 мая избран 3-м патриархом РумПЦ (интронизирован 6 июня 1948).

Новый митрополит был избран спустя 2 года: 26 февр. 1950 г. им стал архиеп. Марамурешский Севастиан (Русан). В условиях коммунистического режима в Румынии он проявлял заботу о монашеских семинариях при мон-рях Нямецком, Агапия и Вэратек. Стремясь оградить мон-ри от вмешательства в их жизнь светских властей, он распространил практику создания при мон-рях ремесленных мастерских. С 1952 г. провел реставрацию ряда церквей митрополии, пострадавших во время второй мировой войны. В проповедях неоднократно говорил о влиянии

представителей власти на жизнь Церкви, стремился оградить иереев и паству от политики, что сделало его неблагонадежным в глазах нового режима, установившего за ним надзор органов безопасности. Он скончался 15 сент. 1956 г. при загадочных обстоятельствах, что породило слухи о его отравлении.

10 янв. 1957 г. митрополитом Молдовы и Сучавы был избран митр. Трансильванский *Иустин (Мойсеску)*. Он получил богословское образование на богословском фак-те Афинского ун-та, продолжил образование на фак-те римско-католич. богословия Страсбургского ун-та, в Афинах защитил докт. дис. «Евагрий Понтийский: Жизнь, произведения и учение», премированную Афинской АН в 1937 г. Вернувшись на родину, преподавал на богословских фак-тах Черновицкого и Бухарестского ун-тов, автор мн. богословских трудов. Во время его предстоятельства в митрополии Молдовы и Сучавы в митрополичьем комплексе в Яссах были возведены новые сооружения, в которых разместились епархиальный центр, протопопиат (центр благочиний митрополии), общежитие для священников. Кафедральный собор и резиденция митрополита были заново отреставрированы, также были проведены реставрационные работы в важнейших церквах, в исторических памятниках Ясской архиепископии. Построены новые здания для всех протопопиатов, а также для богословской семинарии при Нямецком мон-ре. При всех мон-рях Молдовы были заложены основы музейных учреждений. Митр. Иустин лично руководил изданием ж. «Митрополия Молдовы и Сучавы». В изд-ве митрополии вышли в свет «Историко-церковные памятники митрополии Молдовы и Сучавы» (1974), «Псалтирь в стихах» (автор — митр. Молдавский свт. *Досифей;* 1975), монографии по истории митрополичьего кафедрального собора, кафоликона ясского мон-ря во имя Трех святителей, мон-ря Четэцуя и др. 12 июня 1977 г. митр. Иустин был избран патриархом РумПЦ.

25 сент. 1977 г. митрополитом Молдавским и Сучавским стал архиеп. Крайовский и митр. Олтенийский *Феоктист (Арэпашу)*. Как и его предшественник, он предпринял многочисленные реставрационные работы в мон-рях *Путна, Бистрица,* Слатина, *Рышка,* Горовей, Ворона, а также



Феофан (Саву), митр. Молдавский и Буковинский. Фотография. Нач. XXI в.

в старом митрополичьем соборе во имя вмч. Георгия в Яссах. При нем также велась активная издательская деятельность. 31 июля 1986 г. он стал местоблюстителем Патриаршего престола, 9 нояб. избран патриархом РумПЦ. Ввиду того что гражданские власти не утвердили избрание нового митрополита Молдавского и Сучавского, с нояб. 1986 г. по июнь 1990 г. патриарх Феоктист также окормлял и митрополию.

7 июня 1990 г. митрополитом Молдавским и Буковинским был избран викарный епископ Тимишоарской архиепископии *Даниил (Чоботя)*. Много внимания он уделял развитию образования, книгоизданию, благотворительности и т. д., что привело к возрождению Православия в регионе после падения коммунистического режима. 12 сент. 2007 г. он был избран патриархом РумПЦ. С 5 марта 2008 г. митрополитом Молдовы и Буковины стал архиеп. Крайовский и митр. Олтенийский Феофан (Саву). Интронизация состоялась 8 июня. Выпускник богословского ин-та Бухарестского ун-та (1984), он защитил диссертацию на звание доктора богословия в *Православном богословском институте преподобного Сергия Радонежского в Париже* (1990) «Богочеловечество Христа и обожение человека в произведениях свт. Максима Исповедника». Митр. Феофан продолжил начинания своего предшественника. В 2016 г. были завершены реставрационные работы в митрополичьем комплексе в Яссах, к-рый открыт для посещения вместе с вновь основанным Музеем митрополии, ставшим местом хранения и экспозиции памятников церковного искусства, а также, благодаря его современному оснащению, здесь проводятся конференции, симпозиумы и т. д.

Святыни. Одна из наиболее почитаемых святынь М. и Б. м.— чудотворная икона Божией Матери «Одигитрия» из Нямецкого мон-ря. Она была изучена К. Костей в кон. 80-х гг. XX в. и после снятия оклада ее датировали XIV в., атрибутировали как памятник визант. живописи высокого палеологовского стиля (*Costea.* 1989. P. 381–392). Как чудотворная икона известна со средневековья. В XVII в. в книге архим. *Иоанникия (Галятовского)* «Новое небо» описаны 2 чуда, во время которых икона приподнималась в воздух: в 1491 г. на Вознесение Господне, и в 1655 г. на Пасху (*Luca (Diaconu)*. 2010. P. 238–242).

Другой почитаемой святыней митрополии являются мощи св. Иоанна Нового, покровителя Молдавского княжества, которые покоятся в раке 1589 г. в бывш. митрополичьей ц. во имя вмч. Георгия в Сучаве. В 1641 г. в молдавскую митрополию в знак благодарности за уплату молдав. господарем Василе *Лупу* долгов К-польской Патриархии патриарх К-польский *Парфений I* передал в дар мит-



Икона Божией Матери «Одигитрия» из Нямецкого мон-ря. XIV в.

рополии мощи прп. *Параскевы (Петки)* Тырновской, ставшей одной из наиболее почитаемых святых. Изначально они были положены в церкви мон-ря Трех святителей в Яссах, в 1889 г. перенесены в новый митрополичий собор. Ежегодно в день па-

мяти святой (14 окт.) в Яссы совершается массовое паломничество со всей Румынии и из других правосл. стран. Праздник длится неделю.

Митрополиты. ***Молдавские:*** Каллиник (Миклеску) (1865–1875; в 1875–1886 – митрополит-примас РумПЦ), Иосиф (Наниеску) 1875–1902), Парфений (Клинчени) (1902–1908), Пимен (Джорджеску) (1909–1934), Никодим (Мунтяну) (1934–1939; в 1939–1948 – патриарх Румынский), Ириней (Михэлческу) (1939–1947), Юстиниан (Марина) (1947–1948; в 1948–1947 – патриарх Румынский). ***Молдавские и Сучавские:*** Севастиан (Русан) (1950–1956), Иустин (Мойсеску) (1957–1977; в 1977–1986 – патриарх Румынский), Феоктист (Арэпашу) (1977–1986, временно управляющий: 1986–1990; в 1986–2007 – патриарх Румынский); ***Молдавские и Буковинские:*** Даниил (Чоботя) (1990–2007; с 2007 – патриарх Румынский), Феофан (Саву) (с 2008).

Ист.: *Erbiceanu C.* Istoria mitropoliei Moldovei şi a Sucevei şi a catedralei mitropolitane din Jaşi. Bucur., 1888; *Dobrescu N.* Istoria Bisericii din România, 1850-1895. Bucur., 1905; *Iorga N.* Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor. Bucur., 1930². Vol. 2; *T. S. (Simedrea T.)* Mitropolitul Pimen al Moldovei şi Sucevei // BOR. Bucur., 1934. An. 52. N 11/12. P. 754–755; *Vasilescu E.* Bibliografia P. S. arhiereu Irineu Mihălcescu Craioveanu // Studii Teologice. Bucur., 1939. An. 7. P. 245–325; *Vasilache V.* Iosif (Naniescu) strălucit mitropolit al Moldovei. Neamţ, 1940; *Dudu V.* Mitropolitul Iosif al II-lea Naniescu şi Academia Romana. Iaşi, 1941; *Cocora G.* Documente pentru biografia mitropolotului Iosif (Naniescu) // Mitropolia Moldovei şi Sucevei. Bucur., 1960. An. 36. N 1/2. P. 92–99; Monumente istorice-bisericeşti din mitropolia Moldovei şi Sucevei. Iaşi, 1974; *Buzescu C.* Profesorul de teologie şi mitropolitul Ioan Irineu (Mihălcescu). O sută de ani de la naşterea sa // BOR. 1975. An. 93. N 1/2. P. 118–129; *Porcescu Sc., preot.* Catedrala mitropolitană din Iaşi. Iaşi, 1977; *idem.* Coordonate ale arhipăstoriei Prea Fericitului Patriarh Iustin în scaunul mitropoliei Moldovei şi Sucevei // BOR. 1980. An. 98. N 3/4. P. 384–403; *Angelescu C. C.* Contribuţii la biografia patriarhului Nicodim // Mitropolia Moldovei şi Sucevei. 1979. An. 55. N 1/2. P. 168–171; *Teoctist (Arăpaşu), patr.* Mitropolitul Pimen (Georgescu) sprijinitor al luptei pentru întregirea şi unitatea neamului // Mitropolia Moldovei şi Sucevei. 1983. An. 59. N 10/12. P. 512–522; *Radu S., preot.* Mitropolitul Sebastian (Rusan) // Telegraful Român. Sibiu, 1986. An. 134. N 35/36. P. 2; *Costea C.* Un exemplar de artă paleologă în România //Anuarul Institutului de istorie şi arheologie. Iaşi, 1989. An. 26. N 1. P. 381–392; *Păcurariu M., preot.* Dicţionarul teologilor români. Bucur., 1996; *idem.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 1997. Vol. 3; *Vicovan I., preot.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Iaşi, 2002. Vol. 2; *Timotei (Aioanei), arhim.* «Biserica lui Dumnezeu» cea nouă din Moldova: Scurt istoric al mitropoliei Moldovei // Cu timp şi fără timp: Arhiepiscopia Iaşilor in date şi imagini, 1990–2005. Iaşi, 2005. P. 48–58; *Luca (Diaconu), arhim.* Icoana bizantina a Maicii Domnului de la manastirea Neamţ. Iaşi, 2010; *Marcu (Petcu), ierom., Pintilie A. etc.* Pagini din istoria monahismului ortodox în revistele teologice din România. Bucur.; Putna, 2011. Vol. 1: Personalităţi; Vol. 2: Aşezăminte monahale; Vol. 3: Cultură, artă, documente; [Электр. ресурс]: mmb.ro (офиц. сайт Молдовы и Буковины митрополии РумПЦ).

Э. Драгнев

МОЛЕ́БЕН [греч. Παράκλησις, см. ниже об иных наименованиях], в совр. рус. церковной терминологии обобщающее название целого ряда литургических чинов, имеющих различное происхождение и содержание и занимающих промежуточное положение между службами *суточного богослужебного круга* и *требами*. В совр. традиции общим признаком М. можно считать наличие в составе службы чтения Евангелия при одновременной факультативности этой службы (помимо М. принятый ныне устав предписывает читать Евангелие лишь в составе важнейших чинов: Божественной литургии, праздничной утрени, вечерни (только неск. раз в году), царских часов, Крещения, венчания, Елеосвящения, монашеских постригов, чинов отпеваний). Впрочем, в составе М. чтение Евангелия может иногда опускаться ради сокращения продолжительности службы, а словом «молебен» в повседневном словоупотреблении иногда обозначают и такие молитвенные чины, в к-рые не входит чтение Евангелия, что еще более затрудняет классификацию.

Исторически в центре М. находилось пение гимнографического «молебного» *канона* (Κανὼν παρακλητικός). В совр. изданиях *Часослова* приводится «Последование общего молебна» (Ἀκολουθία τῆς κοινῆς παρακλήσεως) Пресв. Богородице, к-рое должно служить в качестве образца совершения М. как такового – с канонами не только Божией Матери, но и праздников или святых.

Помимо М. с каноном к этой же категории служб относят «Последование малого освящения воды» (Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ ἁγιασμοῦ, в совр. греч. традиции чаще используется более краткое название: Ἁγιασμός), или «водосвятный молебен». Наконец, в синодальную эпоху в разряд М. были включены чины «молебных пений» по различным поводам (те из них, к-рые имеют соответствия в греч. богослужебных книгах, обозначены там как ἀκολουθίαι либо δοξολογίαι).

В совр. рус. приходской практике распространен обычай совмещения неск. М. различных типов в единое комбинированное последование, фактически состоящее из фрагментов разных служб, нередко обозначающееся как «общий молебен». Его не следует смешивать с уставным общим М., порядок к-рого изложен в Часослове.

Общий М. Божией Матери (согласно Часослову, а также приложению к Октоиху) по своей структуре напоминает чин *утрени*. Тот факт, что он содержится в Часослове, ставит его в один ряд со службами суточного круга. На это же может указывать определение «общий», греч. κοινός, что можно перевести как «обычный», т. е. «повседневный», либо как «общественный». Т. о., название общего М. указывает на его частое совершение, подобно службам суточного круга, а возможно – и подчеркивает характер М. как общинной службы, а не частной требы.

Последование общего М. из Часослова включает: начальный возглас «Благословен Бог наш...», Пс 142 (в греч. практике после возгласа сразу начинается псалом, без к.-л. предварительных молитвословий; в рус. практике перед псалмом, как правило, добавляется *начало обычное*), *«Бог Господь»* и тропари Божией Матери Одигитрии, Пс 50 и молебный канон Божией Матери, с различными прибавлениями (в т. ч. с чтением Евангелия (Лк 1. 39–49, 56) после 6-й песни). По окончании канона – Трисвятое, покаянные тропари, сугубая ектения, молитва Божией Матери и отпуст (Часослов. М., 1980. С. 276–296; ср.: Октоих. М., 1981. Т. 1. С. 700–707).

Аналогичная структура чинопоследования была впервые засвидетельствована в т. н. Дрезденском Апостоле, в к-ром содержалось достаточно подробное описание богослужебной практики К-поля в XI в. (в наст. время рукопись, пострадавшая во время второй мировой войны, практически нечитаема, но сохранились выписки из нее, сделанные А. А. Дмитриевским). Это описание представляло собой дополненную версию кафедрального устава К-поля, т. е. *Типикона Великой церкви*. В последнем на 1-ю субботу *Великого поста* кроме литургии в храме Св. Софии указана отдельная служба в ц. вмч. Феодора Тирона в Спаракиевом квартале (*Mateos.* Typicon. Т. 2. P. 20; название квартала в рус. лит-ре обычно передается

как «Сфоракий»). А в Дрезденском Апостоле к этим указаниям добавлено еще и описание *литии* (т. е. крестного хода) из храма Св. Софии в ц. вмч. Феодора накануне вечером, в пятницу. По окончании литии в ц. вмч. Феодора совершалось последование в его честь (см.: *Акентьев К. К.* Типикон Великой Церкви (Cod. Dresde A 104): Реконструкция текста по мат-лам архива А. А. Дмитриевского. СПб., 2009. С. 68–70, 139), очень близкое по структуре к общему М. Божией Матери из печатного Часослова. Совершение М. вмч. Феодору Тирону с пением канона (но уже без чтения Евангелия) в пятницу 1-й седмицы Великого поста со временем стало общеправосл. традицией и сохраняется до наст. времени.

Канон общего М. Божией Матери в Часослове — «Малый молебный канон» (Μικρὸς παρακλητικὸς κανών) — входит в число наиболее известных памятников визант. гимнографии. Он написан на 4-й плагальный (т. е. 8-й) глас, без акростиха, с ирмосами Ὑγρὰν δυοδεύσας· (Вóдꙋ прошéдъ:), нач. 1-го тропаря: Πολλοῖς συνεχόμενος πειρασμοῖς (Мнóгими содержи́мь напáстьми). Авторство этого канона приписывается «монаху Феористрикту», которого в наст. время обычно отождествляют с жившим в VIII в. прмч. Феостириктом Пеликитским. Впрочем, его авторство менее вероятно, чем авторство Феостирикта Студита, написавшего Житие прп. Никиты Мидикийского (IX в.), или к.-л. еще более позднего гимнографа. Во всяком случае, в нек-рых рукописях имя автора обозначено именно как «Феостирикт Студит» (а иногда — «Феоктист Студит» либо «Феофан»; в совр. греч. изданиях после указания имени Феостирикт сообщается, что «некоторые же [считают автором канона] Феофана»). Подзаголовок «молебный» (παρακλητικός) имеют мн. каноны и стихиры Божией Матери (а иногда и нек-рым важнейшим святым) в древнейших греч. рукописях Октоиха (к-рый в своих нек-рых редакциях даже сам обозначается как Параклитик) IX–XI вв. Канон, известный ныне в качестве «малого молебного», входит в число этих канонов. Так, он содержится в Октоихе Sinait. gr. 779. Fol. 258–259, X в. (здесь он установлен на воскресенье), и «Тропологии» (таково самоназвание рукописи, фактически это сборник канонов различной тематики на 8 гласов) Sinait. gr. 777. Fol. 159–160v (здесь канон установлен на пятницу). В слав. традиции канон засвидетельствован уже в Часословах и литургических сборниках XIII–XIV вв.

«Малый молебный канон» — далеко не единственное гимнографическое произведение, к-рое может образовывать основу общего М. Божией Матери. В частности, в совр. изданиях Октоиха (а в греч. традиции — и др. книг) для этой же службы приводится иной канон: «Молебный ко Пресвятей Богородице изрядный» (Μέγας παρακλητικὸς κανὼν — Великий молебный канон), 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, с ирмосами Ἁρματηλάτην Φαραώ· (Колесницегонúтелѧ фараóнѧ:), нач. 1-го тропаря: Τῶν λυπηρῶν ἐπαγωγαί (Скóрбныхъ наведéнїѧ). Этот канон надписан именем Феодора Дуки Ласкаря (в 1254–1258 имп. Никейской империи Феодор II Ласкарь). В подлинности атрибуции сомнений практически нет, так что канон можно уверенно датировать сер. XIII в. Впосл. он получил широкое распространение у греков, но на Руси остался малоизвестен. В частности, в состав рус. корпуса богослужебных книг он вошел лишь после Патриаршества Никона, начиная с 1-го пореформенного издания Октоиха (М., 1666. Т. 1. Л. 168–174 [3-й паг.]; в книге прямо сказано о том, что «сей канон преведеся ныне ново»: Л. 172 [3-й паг.], эта ремарка сохраняется в последующих изданиях вплоть до наст. времени). Октоих предлагает чередовать за богослужением 2 молебных канона Божией Матери, Малый и Великий (оба этих канона могут использоваться не только на М., но и в составе полиелейной утрени, предваряя собой канон празднуемого святого), но вопреки этому предписанию в рус. практике в отличие от греческой канон Феодора Ласкаря используется гораздо реже Малого.

В рус. рукописях XV–XVII вв. достаточно распространен еще один вариант общего М. Божией Матери, с каноном Одигитрии, 4-го гласа, с ирмосами Ѿвéрзъ оу҃стà моѧ́:, нач. 1-го тропаря: Рáдостнѡ чи́стаѧ ны́нѣ настáвшее хвалéнїе. Канон надписан именем иером. Игнатия. Архиеп. Филарет (Гумилевский) отождествил его с *Игнатием Диаконом* (в конце жизни (IX в.) митрополитом Никейским), и предположил, что создание канона было тесно связано с почитанием образа Одигитрии в К-поле (*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. СПб., 1902³. С. 279–280; см. также: *Плюханова М. Б.* «Кипение света»: Рус. Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016. С. 127–203; исследовательница пытается связать предполагаемый перевод канона с именем митр. Киприана). Однако этот канон не засвидетельствован в греч. рукописях и неизвестен в южнослав. письменности, а следов., с большой вероятностью был составлен на Руси (хотя и по визант. моделям) — возможно, *Игнатием Смольнянином* († после 1404–1405; см.: *Прокофьев Н. И.* Игнатий Смольнянин — древнерусский мастер лит. слова // Рус. речь. 1973. № 1. С. 128–133). Чин общего М. сложился в Византии во многом в связи с почитанием Богоматери Одигитрии, что оставляет вопрос о поисхождении канона открытым.

Также в составе общего М. Божией Матери могли исполняться и др. каноны: Похвалы Пресв. Богородицы (т. е. канон Субботы Акафиста, обычно исполняется вместе с самим *Акафистом*) и др. праздников; каноны, посвященные определенным жизненным обстоятельствам; каноны общего характера. В рукописях и изданиях сохранилось множество канонов Божией Матери, не предназначенных для пения в составе утрени, т. е. с неясной литургической функцией, какая-то часть к-рых могла предназначаться для М., на что указывает термин «молебный» (παρακλητικός) в заглавиях многих из них. Однако в рукописной традиции эти каноны в подавляющем большинстве не оформлены как составная часть чина М., так что нельзя связывать их именно с этой службой.

В XIII (или даже в XII) в. из таких канонов была составлена самостоятельная богослужебная книга: *Богородичник* (греч. Θεοτοκάριον; в совр. греч. традиции распространен еще один аналогичный сборник, составленный прп. Никодимом Святогорцем в XVIII в.: Θεοτοκάριον Νέον), к-рая затем сама могла становиться частью Октоиха (именно так — в рус. традиции). У этой книги был прототип — огромный цикл богородичных канонов, созданный митр. Евхаитским *Иоанном Мавроподом* (XI в.)

и содержавший не только несколько полных комплектов канонов на все гласы, но и каноны на особые обстоятельства жизни: «молебный при приближении тяжкой брани против Великого города [К-поля]...», «благодарственный... по завершении сражения», «когда кого-то одолевают нечистые страсти», «над болящими», «молебный... от лица человека умирающего и не могущего говорить» (этот канон имеется в совр. богослужебных книгах и обозначается как «на исход души», его не следует смешивать с иным каноном «на исход души», или «о души судимей», который не является богородичным). Большинство богородичных канонов митр. Иоанна Мавропода не изданы; их можно найти в рукописях — прежде всего в обширных собраниях творений митр. Иоанна Мавропода: München. BSB. 619, XII (?) в. (полностью состоит из богородичных канонов), и Vindob. Theol. gr. 78, 1-я пол. XIV в. (здесь богородичные каноны занимают Fol. 88–355). Впрочем, большинство канонов Богородичника не имеет тесной связи с М.

В совр. греч. традиции весьма распространено пение канонов перед почитаемыми иконами Божией Матери именно по чину общего М. Практически каждой такой иконе составлен отдельный молебный канон; обычно они издаются отдельными брошюрами, в к-рых приводится не только сам канон, но и полный чин общего М. Божией Матери с заменой обычных песнопений текстами, посвященными именно этой иконе.

Согласно действующему уставу, на общем М. Божией Матери канон должен исполняться без ирмосов, с прибавлением после 3-й и 6-й песней особой двойной катавасии: Διάσωσον ἀπὸ κινδύνων·/Ἐπίβλεψον ἐν εὐμενείᾳ· (Спсѝ ѿ бѣдъ:/Призри бл҃го-сéрдїемъ:), а после 9-й — *«Достойно есть»* и серии небольших песнопений. Последние в греч. традиции обозначаются как μεγαλυνάρια, т. е. «величания», но в рус. традиции термин «величания» используется в ином значении, а эти песнопения названы «богородичнами». Тропари канона на М. должны исполняться с т. н. молебным припевом: Ὑπεραγία Θεοτόκε σῶσον ἡμᾶς (Прест҃áя бц҃е спсѝ нáсъ) в отличие от канона утрени, где в качестве припевов, согласно уставу, должны использоваться *библейские песни*. После катавасий по 3-й и 6-й песнях канона произносится «малая», т. е. сокращенная, сугубая ектения и поется традиц. песнопение: по 3-й песни — *седален*, а по 6-й — *кондак* (в рус. традиции может заменяться к.-л. акафистом). Вслед за кондаком по 6-й песни возглашается *прокимен* и читается Евангелие. За Евангелием, подобно утрене, следуют припевы и стихира по 50-м псалме, а также молитва «Спаси, Боже...», 12-кратное «Господи, помилуй» и возглас «Милостию и щедротами...». После «Достойно есть» по 9-й песни должно совершаться каждение храма (в греч. практике оно начинается уже на 7-й песни).

Происхождение общего М. Божией Матери. Несмотря на помещение последования общего М. в Часослов, Типикон ничего не говорит о его ежедневном совершении. Напротив, в 9-й гл. Типикона, посвященной вседневному богослужению, «молебный канон» предписано исполнять в составе совсем иной службы: *повечерия*. При этом чин М. все же упомянут в 23-й гл. Типикона, «о завесе святаго олтаря», где он перечисляется среди служб суточного круга и где предписано оставлять завесу открытой на протяжении всего М., что наделяет его статусом, превосходящим статус служб малых часов и сопоставимым с главными службами суточного круга — вечерней и утреней. В дониконовских изданиях богослужебного устава М. упоминался еще и в главах о возжжении свечей — предписывалось зажигать свечи перед образами тех, кому поется М., но в ходе книжной справы эти указания были опущены, и в соответствующих главах исправленного Типикона (главы 24, 25) М. уже не упоминается.

Неоднозначность указаний богослужебных книг в отношении М. связана с историей его возникновения: молебный канон в соответствующем обрамлении некогда был службой общественной, а не частной, к-рая совершалась регулярно, вплоть до превращения ее в одну из ежедневных служб суточного круга.

Как уже отмечалось выше, впервые чин, имеющий ту же схему, что и М., засвидетельствован в практике К-поля XI в.: он описан в указаниях Дрезденского Апостола о порядке празднования памяти вмч. Феодора Тирона. Там этот чин стоит на месте (или после?) *паннихис* — дополнительной вечерней службы, к-рая, согласно к-польскому Типикону Великой ц., прибавлялась к вечерне накануне больших праздников и в дни Великого поста (см.: *Арранц М.* Как молились Богу древние византийцы: суточный круг богослужения по древним спискам визант. Евхология. Л., 1979. С. 179–220). При этом в Типиконе Великой ц. паннихис не предполагает исполнения главного текста М.— канона (впрочем, именно на паннихис могли исполняться иные развернутые гимнографические тексты: праздничные кондаки и Акафист Божией Матери), а порядок кафедральной паннихис, реконструируемый по рукописям к-польского *Евхология*, не имеет почти ничего общего с чином М.

Тем не менее происхождение М. следует связывать именно с паннихис, но не в кафедральной, а в монастырской версии этой службы. Время и место возникновения паннихис неясны, однако не позднее рубежа VI и VII вв. она уже была известна в мон-рях М. Азии (см.: *Желтов М., диак.* Малоазийское богослужение начала VII в. по данным Жития прп. Феодора Сикеота // Житие прп. Отца нашего Феодора, архим. Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игуменом той же обители / Пер. с греч., предисл. и коммент. Д. Е. Афиногенова. М., 2005. С. 173–183, здесь с. 176). В свою очередь в Типиконе Великой ц. авторство священнических молитв паннихис приписано свт. Герману К-польскому, что может указывать на установление этой службы в кафедральном богослужении К-поля в VIII в. В традиции мон-рей К-поля паннихис впервые засвидетельствована с XI в.— о ней говорится в оказавшем большое влияние на последующую визант. практику *Евергетидском Типиконе*, текст которого являлся переработкой Типикона малоазийского монастыря Христа Человеколюбца (*Пентковский А. М.* Ктиторские Типиконы и богослужебные Синаксари евергетидской группы // БТ. 2003. Сб. 38. С. 321–355), т. е. отражал практику мон-рей М. Азии, что вновь может указывать на малоазийское происхождение паннихис. В частности, согласно Евергетидскому Типикону, эта служба совершалась ежедневно, сразу после вечерни и до вечерней трапезы и повечерия. Исключение составляли будние дни постов, когда отменялась дневная трапеза; в эти

дни — очевидно, чтобы не откладывать единственное вкушение пищи за весь день на слишком долгое время,— трапеза бывала сразу после вечерни и паннихис отменялась.

Ключевым содержанием евергетидской паннихис было именно пение гимнографических канонов: в будние дни на ней пели покаянные каноны, вечером по пятницам — заупокойные каноны, накануне воскресных дней совмещали 3 канона (покаянный, Божией Матери и празднуемому событию), накануне праздников и дней почитаемых святых — каноны в честь этих праздников и святых. Сохранились неск. слав. рукописей *Минеи,* соответствующих указаниям Евергетидского Типикона (благодаря введению евергетидской традиции в богослужение Сербской Церкви свт. Саввой Сербским на рубеже XII и XIII вв.) и характеризующихся помимо проч. особенностей наличием дополнительных канонов: не только для исполнения на утрене, но и для пения после вечерни, т. е. на паннихис (такие каноны надписаны: «на панахиде», или «на павечерници»; см.: *Суботин-Голубовић Т.* Прилог познавању богослужења у Српској Цркви крајем XIII века // Хиландарски сб.: Recueil de Chilandar. Beograd, 1998. Т. 10. С. 153–177; *Кривко Р. Н.* Славянские служебные Минеи как источник по визант. гимнографии // ХВ. Н. с. СПб.; М., 2013. Т. 6 (XII). С. 378–390). В будние дни постов, когда паннихис отменялась, ее каноны переносились на повечерие. Вероятно, закрепление паннихис как регулярно совершаемой службы в суточном круге Евергетидского и нек-рых др. визант. мон-рей было связано с популярностью канона как гимнографического жанра. Большое число написанных визант. гимнографами канонов было невозможно исполнять исключительно в рамках утрени, что привело к появлению обычая петь каноны и после вечерни.

Впрочем, помимо этих общих соображений необходимо учесть и существование в К-поле в разное время неск. особенных традиций, связанных с почитанием Божией Матери как Хранительницы визант. столицы (см.: *Patterson Ševčenko N.* Icons in the Liturgy // DOP. 1991. Vol. 45. P. 45–57), к-рые также могли стоять у истоков чина М. Так, еще при патриархе К-польском Тимофее I (511–518) в К-поле было установлено пятничное молитвенное шествие в честь Божией Матери — возможно, в подражание аналогичным шествиям в Иерусалиме из церкви на Сионе в Гефсиманию (*Esbroeck M., van de.* Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6^{e} — 7^{e} siècles // REB. 1988. Vol. 46. P. 181–190). Визант. историк XII в. Георгий Кедрин сообщает, что и в его время это «шествие (λιτή), именуемое πρεσβεία (по 1-му слову известного песнопения Божией Матери: Πρεσβεία θερμή, в церковнослав. переводе — **Моле́нїе те́плое**: (= седален в чине общего М.).— *Свящ. М. Ж.*)», было еженедельным и совершалось из Влахернского храма (вероятно, сразу после происходившего там по пятницам «обычного чуда», состоявшего в поднятии завесы с образа Божией Матери: *Grumel V.* Le «miracle habituel» de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople // EO. 1931. T. 30. P. 129–146) в Халкопратийский (*Cedrenus G.* Comp. hist. Vol. 1. P. 694). Еще одно подобное шествие, с выносом большой процессионной иконы Божией Матери, было установлено — и также по пятницам — имп. Иоанном II Комнином (1118–1143). Оно описано в Типиконе Пантократорского мон-ря 1136 г. (*Gautier P.* Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator // REB. 1974. T. 32. P. 1–145, здесь p. 75–77); нельзя исключать существования подражаний этим шествиям и в др. местах (см.: *Patterson Ševčenko.* Icons... P. 50–57). О чине службы, к-рая совершалась в конце шествия-πρεσβεία, можно судить по сохранившемуся в Дрезденском Апостоле описанию др. пятничного шествия — в честь вмч. Феодора Тирона (см. выше).

Служба под названием πρεσβεία, совершаемая вечером по пятницам, описана и в ряде южноитал. греч. богослужебных уставов, древнейшим из к-рых является *Мессинский Типикон* 1131 г. Согласно этому Типикону, πρεσβεία начиналась с возгласа «Благословенно Царство...» и 3 ектений: мирной и 2 малых, после каждой из к-рых возглашали «Слава, и ныне» и пели богородичен; далее исполнялись: Пс 142; «Бог Господь» и тропари (что сопровождалось каждением храма); молебный канон Божией Матери с кондаком по 6-й песни и с «обычными семью ирмосами» (см. статьи *«Величит душа Моя Господа», Катавасия*) — по 9-й; Трисвятое, по «Отче наш» — тропарь; сугубая ектения и окончание (*Arranz.* Typicon. P. 210–211). Мессинский Типикон предписывает петь на πρεσβεία один из 2 молебных канонов, 4-го и 4-го плагального (т. е. 8-го) гласов (при совпадении гласа недели с 4-м или 4-м плагальным предписано петь канон того же гласа, в противном случае каноны еженедельно чередуются); к сожалению, начальные слова канонов не указаны, что не позволяет отождествить их.

Общая структура πρεσβεία в Мессинском Типиконе является очевидной комбинацией 2 различных чинопоследований: службы 3 антифонов (от к-рых остались только стихи «Слава, и ныне» с богородичнами) и чина, близкого к чину общего М. Вероятно, 3 антифона являются отражением чина к-польской кафедральной паннихис (там после Пс 90 и входа в храм пелись 3 антифона – из Пс 119, 120, 121). Вторая же часть чина содержит элементы утрени (Пс 142, как на шестопсалмии; «Бог Господь», канон) из монастырского Часослова. Т. о., описанный в Мессинском Типиконе порядок πρεσβεία является комбинацией служб из кафедральной и из монастырской практик.

Вероятнее всего, и в самом К-поле πρεσβεία совершалась примерно таким же образом: в начале шествия исполняли кафедральную паннихис, а в конце — монастырскую паннихис. Дрезденский Апостол содержит ряд примеров аналогичных соединений на материале др. служб, когда, напр., до кафедральной вечерни согласно «песненному последованию» совершалась вечерня по чину «агиополита» («Святоградца» – иерусалимскому, т. е. монастырскому). Сосуществование элементов богослужения по чину «экклесиаста» (т. е. Великой ц.— кафедрального) и «агиополита» засвидетельствовано и в певч. книгах.

Т. о., возникновение чина М. скорее всего связано с тесным взаимодействием между кафедральной традицией («песненным последованием») и монастырскими уставами. Об этом же свидетельствуют данные древнерусских Служебников XIII–XIV вв.: в нек-рых из них выписаны священнические молитвы кафедральной паннихис, причем они помещены после вечерни (которая описывается в Служебниках без присущих «песненному последованию» особенностей) и могут быть озаглавлены примерно так: «Егда

поют канон» (см.: *Желтов М., свящ.* Чины вечерни и утрени в древнерусских Служебниках студийской эпохи // БТ. 2012. Сб. 43/44. С. 443–470, здесь с. 447–449), что, видимо, предполагает совершение последования, аналогичного πρεσβεία из Мессинского Типикона (и службы на память вмч. Феодора Тирона из Дрезденского Апостола): вечерня — 3 антифона (от которых в реальной практике могли остаться только священнические молитвы) — канон (по чину общего М.).

Пятничное (или субботнее, поскольку в богослужебном смысле вечер пятницы относится уже к субботе) почитание Божией Матери не обязательно было связано с процессией либо со службой πρεσβεία, но могло приобретать и иные формы. Так, ок. XI в. были созданы 2 канона на плач Богородицы у Креста Христова, один из к-рых предполагалось петь еженедельно по пятницам (что позволяло объединить традиц. посвящение пятницы Кресту с молитвой Богородице вечером в этот день), а другой — раз в году, в Великую пятницу (в совр. богослужебных книгах сохраняется лишь 1-й из этих канонов, причем он помещен в чине повечерия самой Великой пятницы; так же и в дониконовских изданиях, но в них сохр. и 2-й канон, установленный на повечерие в Великую субботу). С пятничным почитанием Божией Матери связана и практика пения Акафиста либо молебного канона вечером в этот день недели (а не обязательно только раз в году, в Субботу Акафиста). Так, в дониконовских богослужебных книгах неоднократно встречается указание о пении в пятницу М. с «каноном Акафиста», в совр. греч. традиции принято исполнять вечером в пятницу молебный канон Божией Матери, а в первые 4 пятницы Великого поста — Акафист, по частям.

После завоевания К-поля в 1204 г. и последовавшего в 1261 г. возвращения его в руки византийцев богослужебные традиции существенно изменились. В частности, образ Божией Матери Одигитрии, и до того обладавший большим значением для к-польцев (см., напр.: *Angelidi Chr., Papamastorakis T.* The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery // Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art / Ed. M. Vassilaki. Athens, 1999. P. 373–387), стал выноситься на улицы города еженедельно по вторникам, с торжественной процессией (за исключением периода между четвергом Великого канона и Пасхой, когда образ пребывал во Влахернском дворце). Эта традиция сохранялась до падения К-поля в 1453 г. Само вступление Михаила VIII Палеолога в освобожденный К-поль 15 авг. 1261 г. было оформлено как богослужебная процессия с иконой Одигитрии. При преемнике Михаила VIII Андронике II весь авг., с его праздником Успения Пресв. Богородицы, был посвящен Божией Матери. С этим было связано установление традиции ежедневного совершения общего М. Божией Матери во все дни авг. В греч. практике и в наст. время считается обязательным для всех верующих ежедневное совершение М. Божией Матери, с Малым и Великим молебными канонами поочередно, в период Успенского поста. Известны особые композиции, созданные в рамках этой традиции: напр., цикл из 8 «канонов молебных по гласам в честь Одигитрии, для пения по вечерам в пятнадцать дней месяца августа прежде славного и почитаемого Ее Успения», принадлежащий свт. Марку Эфесскому (изд.: *Μίνεβα Ἐ.* Τὸ ὑμνογραφικὸ ἔργο τοῦ Μάρκου Εὐγενίκου. Αθήνα, 2004. Σ. 603–676).

М., повечерие и панихида. Вместе с тем в палеологовскую эпоху старые обычаи кафедрального богослужения К-поля, включая и чин паннихис, были окончательно забыты, а в мон-рях Византии был повсеместно введен *Иерусалимский устав,* также не предполагавший совершения ни паннихис, ни πρεσβεία. В результате молебные каноны, некогда предназначавшиеся для этих служб, вошли в состав повечерия (ср. упомянутое выше указание 9-й гл. Типикона), что не было исключительным нововведением Иерусалимского устава,— как уже было отмечено выше, практика переноса канона паннихис на повечерие в дни постов отражена уже в Евергетидском Типиконе.

Согласно действующему ныне богослужебному уставу, на повечерии всегда, за исключением Светлой седмицы, должен исполняться канон: обычно это канон Божией Матери (из Богородичника, т. е. из Октоиха, по гласу и дню недели), в особых случаях — иные каноны, а именно: в предпразднства Рождества Христова, Богоявления и Преображения — дву-, трипеснцы и каноны, созданные по образцу канонов Страстной седмицы; на 1-й седмице Великого поста — Великий канон прп. Андрея Критского; в др. седмицы Великого поста — каноны святых из Минеи, чьи службы пришлось отменить в силу празднования триодных памятей; на Страстной седмице — трипеснцы и каноны прп. Андрея Критского, а также канон на плач Богородицы (в Великую пятницу); в период Пятидесятницы, начиная со 2-й седмицы по Пасхе,— три- и четверопеснцы прп. Иосифа Песнописца, совмещаемые с канонами Божией Матери из Богородичника; в случае совпадения памятей мн. святых на повечерие предписывается переносить каноны, к-рые невозможно исполнить на утрене.

Тем самым монастырская паннихис утратила свое значение и вышла из практики. Однако она все же сохранилась в богослужебных книгах в форме общего М., а также — в заупокойной версии — в форме *панихиды,* к-рая, как и общий М., в наст. время считается скорее требой, но к-рая рассматривается Типиконом (гл. 14) в качестве дополнительной службы суточного круга в пятницу вечером (можно также отметить, что панихида начинается с Пс 90 — как и древняя к-польская кафедральная паннихис).

Интересную особенность составляют грузинские литургические рукописи XVI–XVII вв., где служба под названием «панихида» является именно требой, но при этом существует 2 различных по содержанию и назначению вида этой требы: «по умершему» (или «избавляющая душу умершего от геенны огненной») и «по живому человеку» (*Кекелидзе.* Литургические грузинские памятники. С. 118–119, 133–136, 162–163, 182, 185–187, 191).

Молебные каноны в повседневной молитвенной практике. Отмена в Иерусалимском уставе паннихис как самостоятельной службы суточного круга и перенос ее канона на повечерие вовсе не означали снижения роли канона в повседневной молитвенной практике. Напротив, каноны из *Канонника* (т. е. из книги, о к-рой в Иерусалимском уставе ничего не сказано) стали ключевым элементом этой практики — и в форме келейных правил, и в форме регулярно совершаемых М.

Так, на Руси в дониконовскую эпоху М. пели неск. раз в неделю или даже ежедневно. Чиновники рус. кафедральных соборов XVI–XVII вв. почти ежедневно упоминают М. среди совершаемых в храме служб — либо после вечерни, либо после часов и до Божественной литургии. Согласно Чиновнику московского Успенского собора, в случае присутствия на службе самого царя после литургии специально для него М. совершали еще раз (ср.: *Голубцов А. П.* Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908. С. 4, 12–15, 18, 21, 47, 71, 74 и др.).

Сохранилось более раннее предписание даже о ежедневном пении М., принадлежащее свт. Геннадию Новгородскому и изданное в 1492 г. В нем даны указания о конкретном содержании М.: в воскресенье на М. положено петь каноны Благовещению и свт. Петру, митр. всея Руси; в понедельник — архангелам и свт. Алексию, митр. всея Руси; во вторник — Одигитрии и свт. Леонтию Ростовскому; в среду — Покрову, Знамению, Владимирской, Сретению (поочередно) и прп. Варлааму Хутынскому; в четверг — Успению и свт. Николаю Мирликийскому; в пятницу — Крестовоздвижению и прп. Сергию Радонежскому; в субботу — Похвалы Пресв. Богородицы (с Акафистом) и прп. Кириллу Белозерскому (см.: Псалтирь XVI в., РНБ. Соф. 61. Л. 236 об.). В сборнике XVI в. «Правило Молебное на четыре седмицы» (в тексте сборник также назван «Молебником» — Л. 5) приведены различные молебные каноны на каждый день на протяжении 4 недель, т. е. почти на целый месяц (ркп. ГИМ. Син. № 470). К этим и подобным им распределениям канонов по дням недели восходят аналогичные указания позднейших Канонников и Правильных канонов; с ними же опосредованно связана и совр. практика чтения 3 молебных канонов при подготовке ко Св. Причащению.

В рус. мон-рях в XVII в. М. обычно совершался трижды либо четырежды в неделю. Так, в Троице-Сергиевой лавре в XVII в. в воскресенье пели М. с каноном Пресв. Троице и/или Благовещению Пресв. Богородицы; в понедельник — с канонами Пресв. Троице и к.-л. святому; в среду — с каноном Одигитрии и к.-л. святому; в пятницу — с каноном Похвалы Пресв. Богородицы и Акафистом; в постовые дни с пением «Аллилуия» М. не совершались (см. лаврский устав нач. XVII в., РГБ. Ф. 304/1. 248. Л. 72 об.— 79 об.). В практике Иосифова Волоцкого мон-ря XVII в. М. по воскресеньям совершался с каноном Благовещению, по средам — с каноном Одигитрии, по пятницам — с каноном Акафиста; помимо М. трижды в неделю — по понедельникам, средам и пятницам — пели панихиду, с заупокойным каноном по гласу (см. Обиходник этого мон-ря XVII в., РГБ. Ф. 304/1. 739. Л. 362–362 об.); и т. д.

В совр. традиции Троице-Сергиевой лавры и ряда др. рус. мон-рей каждый день начинается с т. н. братского М., представляющего собой сокращенную версию общего М.,— канон в нем, как правило, утрачен. Для совр. рус. приходского богослужения также характерно регулярное совершение М., чин к-рого обычно далек от уставного.

Для сравнения: в совр. традиции афонских обителей ежедневно поется либо уставной общий М., либо водосвятный М., либо канон Божией Матери из Богородичника, причем это может иметь место как на вечерне — после «Ныне отпущаеши», так и перед литургией — после 6-го часа или, наконец, прямо во время литургии — тогда 1-я половина канона или чина М. совершается во время причащения священнослужителей, а 2-я — после заамвонной молитвы (см.: Святогорский устав церковного последования. Серг. П., 2002. С. 25–27). Выше уже упоминалось и о еженедельном (по пятницам) и ежедневном (в Успенский пост) пении Малого и Великого молебных канонов Божией Матери и о широком распространении множества иных молебных канонов в совр. греч. практике.

В рус. старообрядческой традиции «малый молебный канон» Божией Матери ежедневно исполняется на повечерии (кроме особых дней года), поскольку в дониконовском Часовнике он включен в состав этой службы.

М. с канонами праздникам и святым. Как следует из приведенных свидетельств о распределении канонов на М. в течение недели, эти каноны не обязательно должны были быть богородичными. Однако в наст. время практика совершения уставных М. с полными канонами праздникам и святым в РПЦ в значительной степени утрачена, хотя в некоторых случаях они все же служатся: напр., накануне 1-й субботы Великого поста, когда после вечерни и литургии Преждеосвященных Даров совершается уставной М. вмч. Феодору Тирону, выписанный в Постной Триоди полностью, а также на Пасху.

В греч. традиции, напротив, практика пения М. с молебными канонами святым весьма распространена; в частности, опубликовано множество изданий таких канонов — как правило, в форме отдельных брошюр («аколуфий» — ἀκολουθίαι). В них может помещаться как полная служба в честь того или иного святого (т. е. изменяемые части вечерни, утрени, а затем — молебный канон, отличный от канона утрени), так и один лишь чин М. святому, с особыми каноном, молитвой, иными песнопениями (см.: *Patterson Ševčenko.* Icons... Примеч. 58, 74).

В дониконовской Руси М. с полными канонами праздникам и святым также были весьма популярны, но для них обычно использовались не специально написанные «молебные каноны», а каноны, заимствованные из чина утрени того или иного праздника или памяти святого. Такие каноны собирали в Канонники, состав к-рых в дониконовской традиции мог быть гораздо разнообразнее, чем в Канонниках синодальной эпохи.

Древнейшие слав. Канонники датируются XIV в. (в том же столетии был выполнен и слав. пер. Богородичника); с XV в. они получили очень большое распространение как на Руси, так и у юж. славян, у к-рых они были известны также под именами Параклитиков (каковые не следует смешивать с рукописями Октоиха, к-рый мог иметь то же название) или Молебников (см.: *Йовчева М.* Новые тенденции в развитии болг. переводной и оригинальной гимнографии в XIV в. // ДРВМ. 2009. № 4(38). С. 36–43; Молебником названо и упомянутое выше «Правило Молебное на четыре седмицы» в ркп. ГИМ. Син. № 470). Каноны из этих сборников могли исполняться как в качестве совсем самостоятельных текстов, так и в том или ином молитвенном обрамлении, в т. ч. по чину М.

Полные М. с канонами праздникам и святым доныне занимают важное место в старообрядческой богослужебной практике, особенно у беспо-

повцев, где из-за отсутствия Божественной литургии М. может фактически становиться вершиной всего богослужебного дня либо для всей общины, либо для к.-л. ее отдельных членов (напр., для именинника и его близких, которые «заказывают» у наставника полный М. с каноном своему святому). В связи с этим в старообрядческих богослужебных руководствах порядок пения М. с канонами праздникам и святым описывается весьма подробно (практика поповцев описана в кн.: Устав Арсения Уральского. М., 2005, гл. 37. Л. 99–105 об.; беспоповцев — в кн.: Устав соборной службы / Сост. Шамарин В. В. СПб., 1992. С. 62–70). В частности, в старообрядческой традиции на М. допускается пение от 1 до 3 канонов (и имеется строгий порядок их соединения); каноны поются со своими ирмосами, а катавасии различаются в зависимости от того, кому посвящен молебный канон (Устав Арсения Уральского. Л. 101–102); сам М., если он совершается всей общиной, бывает после часов и изобразительных (обедницы).

Среди совр. русских изданий богослужебных книг уставной порядок М. с каноном празднику или святому можно найти в новых редакциях Требника, подготовленных Изд-вом Московской Патриархии в 2014 г. Чин М. повторяет схему общего М. с каноном Божией Матери, но с заменой всех тропарей, канона и его запевов, седальна, кондака, прокимна, евангельского чтения, стихиры, припевов по 9-й песни и заключительной молитвы соответствующими содержанию М. текстами. В качестве катавасии по 3-й и 6-й песням, если М. посвящен Господскому празднику, указано петь **Изба́ви ѿ бѣ́дъ рабы́ твоя́, многомо́лтиве**:, а если святому — **Моли́ бо́га ѡ на́съ, N, я́коже мы ѹ҆се́рдно**:. Включение описания полного уставного М. в новые редакции Требника свидетельствует о наметившейся тенденции к возрождению этого чина в совр. рус. богослужебной практике. В греч. богослужебной практике, как уже было отмечено, полные М. с каноном не утрачивали широкого распространения.

М. с каноном празднику отличается от М. с каноном святому прежде всего тем, что по 9-й песни канона праздника вместо «Достойно есть» поется *задостойник;* кроме того, неразрывная связь тропарей большинства праздничных канонов с их ирмосами, равно как и указания древних источников, заставляет утверждать, что на М. в честь праздника канон должен исполняться с ирмосами (указания новых изданий Требника в этом отношении двусмысленны).

Особый случай М. с каноном праздника составляет **М. на Св. Пасху.** Его устав подробно изложен в Типиконе и Цветной Триоди, а также в новых рус. редакциях Требника. После возгласа священника «Благословен Бог...» следует полное пасхальное начало со стихами, затем — ипакои Пасхи (на **Сла́ва: и́ ны́нѣ:**; если же к канону Св. Пасхи прибавляется канон святого — напр., на престольный праздник или по желанию молящихся, то перед ипакои Пасхи поется и тропарь святому) и пасхальный канон. Канон исполняется с ирмосами (что служит еще одним подтверждением того, что и на др. праздники канон на М. должен включать ирмосы) на 6, т. е. с повторением тропарей (а если добавляется канон в честь святого, его тропари исполняются на 4), с припевом **Христо́съ воскре́се и҆з ме́ртвыхъ**. Катавасия по 3-й и 6-й песнях — Божией Матери, **Спсѝ ѿ бѣ́дъ**:. По 6-й песни исполняются кондак и икос Пасхи, а затем, после прокимна, читается Евангелие (могут также добавляться прокимен и Евангелие святому). По 9-й песни в качестве задостойника должен исполняться ирмос **Свѣти́мсѧ свѣти́мсѧ**:, а вместо мегалинариев — троекратно тропарь Св. Пасхи. Следуют ипакои и на **Сла́ва: и́ ны́нѣ:** — кондак Св. Пасхи (если есть тропарь святому, он поется на **Сла́ва:** перед кондаком). М. заканчивается сугубой ектенией и возгласом священника «Премудрость», на что хор отвечает троекратным тропарем Пасхи. Священник произносит полный пасхальный отпуст и трижды провозглашает пасхальное приветствие: **Христо́съ воскре́се**, а хор вновь поет тропарь Пасхи трижды, прибавляя к нему троекратное «Господи, помилуй».

Нетрудно заметить, что общий порядок М. на Св. Пасху следует схеме М. с каноном празднику, но с заменой псалмов пасхальными песнопениями: пасхальное начало (вместо Пс 142 и «Бог Господь»), ипакои (вместо тропарей на «Бог Господь»), канон, тропари по каноне, сугубая ектения. На практике пасхальный М. обычно совершают с сокращениями: без ипакои (и даже без пасхального начала, если М. включается в состав литургии — после заамвонной молитвы и до отпуста), с пением только одних ирмосов вместо полного канона (но при этом с прибавлением троекратного тропаря Пасхи после каждого ирмоса), без тропарей по каноне и ектении.

Но важнее не то, что этот чин обычно сокращается, а то, что он используется в качестве сопровождения для пасхальных крестных ходов (см. ст. *Лития*), к-рые совершаются в рус. традиции на Светлой седмице ежедневно. Во время этих крестных ходов процессия обходит вокруг храма; устраивается от 1 до 4 остановок; пока шествие движется, поется описанный выше чин М., а на остановке — как правило, только на одной из 4 — сначала читается Евангелие (любое из 11 воскресных утренних зачал; на практике обычно без прокимна), а затем — уже на каждой из остановок — священник поочередно поворачивается на одну из сторон света, кадит молящихся, осеняет их крестом и окропляет св. водой со словами пасхального приветствия, при этом он сам или диакон возглашает: **Гдⷭ҇ помо́лимсѧ. Рцемъ всѝ**, а хор поет троекратное «Господи, помилуй» (встречается также практика петь вместо этого тропарь Св. Пасхи).

В практике афонских обителей крестный ход устраивается лишь в один из дней Светлой седмицы и заключается в обходе всей принадлежащей каждому мон-рю территории; в продолжение этого шествия, к-рое занимает немало времени, поются не только пасхальные песнопения, но и различные молебные каноны и проч.

М. и крестные ходы в дни праздников и в дни бедствий. Последование М. на Св. Пасху лишь один из мн. случаев пения М. во время шествия на тот или иной праздник. Выше говорилось о том, что само происхождение М., вероятно, связано с к-польскими шествиями в честь Божией Матери: в более раннюю эпоху — по пятницам, а в поздневизант. время — по вторникам, с иконой Одигитрии.

В совр. Типиконе предписывается «исходить с литией», т. е. с крестным ходом, на праздники Благовещения Пресв. Богородицы и Сретения Господня; на практике крестные ходы устраиваются в престольные праздники и в др. торжественных случаях (а в старину в Москве и др. рус.

городах крестные ходы совершались в течение года десятки раз, ср. их перечень в кн.: *Голубцов А. П.* Чиновники Московского Успенского собора. 1908. С. 309–310). Праздничные крестные ходы сопровождаются пением М. с каноном; в современной русской практике, за исключением пасхального периода, от канона обычно остаются одни лишь молебные запевы.

Но кроме праздничных крестных ходов правосл. богослужебные книги предполагают совершение шествий также и в дни серьезных испытаний и бедствий в масштабах города или целой страны. Греч. рукописи содержат молитву «в литию (т. е. для шествия.— *Свящ. М. Ж.*) по причине страха (перед каким-либо бедствием)» (см.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 2. С. 24–25 [2-й паг.]; здесь же приведены ссылки на рукописи, содержащие и молитву «в литию, совершаемую не из-за страха, а в праздничный день»). А в венецианских печатных изданиях греч. Евхология XVI–XVII вв. появляется целый чин такого шествия, не засвидетельствованный в более ранних рукописях. Его порядок: обычное начало; Пс 142; мирная ектения; «Бог Господь» и покаянные тропари; 3 антифона из Пс 6, 101 и 78, с особыми припевами, перемежаемые молитвами об избавлении от приключившейся напасти и малыми ектениями; степенный антифон 4-го гласа; *«Всякое дыхание»* и подходящий по содержанию отрывок из Евангелия; канон. Такой порядок достаточно необычен: в стандартную схему М. включены 3 антифона, но не в самом начале, а после тропарей; Евангелие предписано читать не по 6-й песни канона (как в чине общего М.), а перед ним (как на полиелейной утрене), причем в сопровождении степенного антифона (вновь как на полиелейной утрене) и стиха «Всякое дыхание» (вместо прокимна!); служба не имеет полноценного окончания. Вероятно, этот чин отражает какую-то локальную практику южноитал. греков, восходящую к чину πρεσβεία из Мессинского Типикона (см. выше), но к XVI в. претерпевшую изменения. Помещение чина в первые печатные издания Евхология обеспечило ему широкое распространение; впосл. он включался во мн. др. издания этой богослужебной книги.

В ходе никоновской реформы описанный чин был переведен и на церковнослав. язык и вошел в состав Большого Требника, где он озаглавлен как «Последование в различныя литии и бдения молебнов» (гл. 79; в оглавлении эта же глава имеет несколько иное название: «Последование молебнов в различные литии»). Впрочем, в дальнейшем этот чин фактически так и не стал для рус. богослужебной традиции своим. Прецеденты его совершения в синодальную эпоху столкнулись с настороженным отношением, что отражено даже в церковном законодательстве того времени, к-рое предписывало совершать подобные шествия и М. «весьма осмотрительно и крайне рассудительно... когда потребно будет признаваться от духовных властей», чтобы «онаго моления суетно отнюдь не употреблять» (указ Святейшего Синода от 9 июля 1734: Свод законов. 1830. Т. 9. С. 375–376, № 6603; ср. указ Святейшего Синода от 31 мая 1823 // Там же. Т. 38. С. 1019–1020, № 29490); в более раннем распоряжении допускалось «по рассуждению» соединять этот чин с общенародным постом (Манифест императрицы Анны Иоанновны от 17 мая 1730 // Там же. Т. 8. С. 257, № 5518), что осталось по большому счету теорией. В совр. практике чин из гл. 79 Большого Требника не используется.

Вслед за чином молебного шествия в Большом Требнике приводятся каноны и молитвы на следующие случаи бедствий: «в бездождие» (гл. 80), «в безведрие» (гл. 81), «в страх труса» (т. е. при угрозе землетрясения; гл. 82), «в прещении губительныя немощи» (т. е. во время массовой эпидемии; гл. 83). Также имеются молитвы, без канонов, на случаи «губительного недуга» (гл. 84), «губительства и глада» (гл. 85), «громов и молний» (гл. 86), «злорастворений ветров и бури морския» (гл. 87), «на всякую литию» (гл. 88). Весь этот раздел Большого Требника полностью повторяет содержание венецианских изданий Евхология, за исключением канона и молитв «в безведрие», к-рых в венецианских изданиях не было и к-рые справщикам пришлось заимствовать — видимо, по причине особой актуальности темы «безведрия» для российского климата — из дониконовского Потребника (с минимальной языковой правкой текста и переделкой тропарей канона, обращенных к Божией Матери, в обращенные ко Христу).

Водосвятия и особые чины на некоторые праздники, также обычно относимые к категории М., в отличие от описанных выше чинопоследований общего М. (с каноном) и М. на различные бедствия не являются прямым развитием древних монастырской и кафедральной паннихис, но имеют собственную историю возникновения.

Чин великого освящения воды появился на Востоке в VI или в кон. V в.; он включает начальные песнопения, ряд библейских чтений, мирную ектению, молитвы над водой и погружение креста в воду, сопровождаемое и завершаемое песнопениями. Чин включается в состав Божественной литургии (после заамвонной молитвы) в навечерие праздника Богоявления (5 янв. по церковному календарю), и его не принято обозначать словом «молебен». Впрочем, в старину на Руси была распространена практика предварять повторное освящение воды на само Богоявление, совершавшееся на к.-л. реке, крестным ходом с пением во время шествия М. с каноном праздника (полностью или в форме одних ирмосов).

Водосвятный М., или Чин малого освящения воды, восходит к к-польской традиции молитвенных шествий к основным пресноводным резервуарам столицы в последнюю неделю июля — 1-ю неделю августа, а также к обычаю освящать воду путем погружения в нее (или омовения ею) к.-л. святынь. Основные тексты чина малого освящения воды сложились в XI в. или немногим ранее. Согласно Типикону, этот чин должен совершаться раз в году, 1 авг. по церковному календарю. Однако уже в визант. времена возник обычай совершать его в начале каждого месяца (ср. толкование знаменитого канониста XII в. Феодора Вальсамона на Трул. 65: PG. 137. Col. 741). На Руси малое освящение воды, с погружением в нее как креста, так и св. мощей, совершалось на мн. праздники.

В совр. традиции РПЦ малое водоосвящение бывает 1 авг. (ст. ст.), а также на престольные и значимые праздники, на Преполовение Пятидесятницы, на празднование иконы Божией Матери «Живоносный Источник», а в нек-рых приходах — еженедельно и даже чаще. Чин малого освящения воды начинается как общий М. Божией Матери — со вступительных молитвословий и Пс 142,

«Бог Господь», богородичных тропарей и Пс 50, но затем вместо канона должна исполняться целая серия песнопений: сначала многострофный гимн, имеющий в греч. оригинале алфавитный акростих (ирмос: Ἡ τὸ χαῖρε· (Ѥ́же ра́дуйся:) и 24 тропаря: Ἀνυμνοῦμεν τὸν Υἱόν σου· (Воспѣва́емъ сы́на твоего̀:) и т. д.), тропари различным чинам святых (Χαῖρε ὄρος· (Ра́дуйся горо̀:) и проч.), тропарь Τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην· (Ма̑рдїѧ две́ри:) и, по возгласе литургийной молитвы Трисвятого, тропари Νῦν ἐπέστη ὁ καιρός· (Ны́нѣ наста̀ вре́мя:). На практике многострофный гимн и тропари различным чинам святых исполняются с сокращениями; их объем обусловлен тем, что некогда они должны были сопровождать исхождение на источники или емкости с водой — аналогично канону в чине М. с крестным ходом. По окончании песнопений поется Трисвятое, читаются Апостол и Евангелие (наличие не только чтения Евангелия, но и пения Трисвятого и чтения Апостола указывает на изначальную связь чина с литургией), а далее — мирная ектения, молитвы на освящение воды, погружение креста в воду, сопровождаемое и завершаемое песнопениями, сугубая ектения, молитва из чина литии на всенощном бдении (или в конце великого повечерия) и отпуст. Подробнее см. ст. *Водоосвящение*.

Водосвятный М. был основой для торжественного «действа Страшного Суда», совершавшегося в дониконовской Руси в мясопустную неделю (см.: *Никольский.* Др. службы РЦ. 1885. С. 214–236; *Красносельцев Н. Ф.* К истории правосл. богослужения: по поводу нек-рых церк. служб и обрядов, ныне не употребляющихся (Мат-лы и исслед. по рукописям Соловецкой б-ки). Каз., 1889. С. 57–64), а праздничный М. с каноном — для чина шествия на осляти на праздник Входа Господня в Иерусалим (*Никольский.* Др. службы РЦ. С. 45–97).

Чин «летопроводства», или «новолетия», т. е. празднования нового года 1 сент. (по церковному календарю), в древнерус. традиции первоначально не имел отношения к М. и воспроизводил последование, некогда совершавшееся в этот же день в кафедральной традиции К-поля (см.: Чиновник архиепископов Новгородских: Древнерусский Требник РНБ, Соф. 1056 / Изд. и вступ. ст.: свящ. М. Желтов. М., 2017. С. 46); но в его поздних редакциях XVII–XVIII вв. к этому чину присоединен водосвятный М., а в Требнике митр. Петра (Могилы) — М. с каноном (*Никольский.* Др. службы РЦ. С. 98–168; *Красносельцев.* К истории. 1889. С. 27–56). В изданиях синодальной эпохи на новый год, причем празднуемый не 1 сент., а 1 янв., приводится совершенно иное последование — «молебное пение» без канона (см. ниже). В совр. практике РПЦ это последование обычно совершается 1 янв. (либо накануне) не по церковному, а по гражданскому календарю вопреки указаниям в этом последовании на празднование Обрезания Господня.

Чин *Торжества Православия,* совершаемый в 1-ю неделю Великого поста, исторически предварялся «литией», т. е. крестным ходом, к-рый сопровождало пение М. с каноном; но в 1766 г. в ходе переработки этого чина вместо уставного М. с каноном он получил в своем начале чин «молебного пения» с Апостолом и Евангелием (*Никольский К., прот.* Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в 1-ю неделю Великого поста. СПб., 1879. С. 53–75).

Молебные пения и последования на различные потребы. Помимо чинов молитвенных шествий с пением молебных канонов, посвященных различным общенародным бедствиям, правосл. богослужебные книги содержат и иные молитвенные чины на различные потребы, совершение которых не предполагает шествия (а часто не содержит в своем составе и канона), но к-рые также принято считать разновидностями М.

Выше уже упоминались молебные каноны Иоанна Мавропода на различные нужды, но Иоанн Мавропод был не единственным автором подобных композиций. Далеко не все они вошли в печатные богослужебные книги. Так, в Большом Потребнике патриарха Филарета 1623 г. изложен устав М. «за всякое прошение» (гл. 35), к-рый полностью следует схеме общего М., с приложением к нему 5 канонов: 1) общего характера («во общих напастех: и в бездождие, в глад и мятеж и воспротивление ветром, и в нашествие иноплеменных, и о всяком прошении», с 2 молитвами); 2) при военной угрозе («за царя и за люди... в брани, против сопостат находящих на ны», с 2 молитвенными комплексами, состоящими из молитвы и главопреклонной молитвы, и еще одной молитвой); 3) при засухе («за бездождие», с молитвенным комплексом, состоящим из молитвы и главопреклонной молитвы); 4) при продолжительных дожде и непогоде («о ве́дре», с 1 молитвой); 5) при эпидемии («в смертоносную язву», с 3 молитвами) (см.: *Прилуцкий В., свящ.* Частное богослужение в Рус. Церкви в XVI и 1-й пол. XVII в. К., 1912. С. 312–321, 325–336). Первый из этих канонов в Потребнике надписан именем свт. *Филофея Коккина* К-польского и действительно принадлежит ему; известен и греч. оригинал (см.: *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 120–149, здесь с. 143); др. каноны не надписаны, но 2-й и 5-й из них в слав. рукописях также могут приписываться патриарху Филофею, на основании чего Г. М. Прохоров включил их в список творений святителя (Там же. С. 145; греч. оригиналы здесь не указаны; см. греч. оригинал 5-го канона в ркп. Vindob. Theol. gr. 286. Fol. 136–148v, XV в.).

Как в греч., так и в слав. рукописях сохранился иной канон от бездождия, написанный тем же свт. Филофеем и обращенный к Божией Матери (см.: *Прохоров Г. М.* Канон-моление о дожде патриарха Филофея в греч. оригинале и древнерус. переводе // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 29–38). Слав. рукописи приписывают его перу также каноны «в печалех и нуждех», «на поганыя», «в усобных и иноплеменных бранех», «за болящих», «в глад и томление» (*Прохоров.* К истории. 1972. С. 144–145), но их греч. оригиналы не выявлены. Молитвы, приложенные к канонам рукописных и старопечатных Требников на различные нужды, также частично принадлежат свт. Филофею (Там же. С. 146–148).

В Большом Требнике, созданном в ходе никоновской справы и используемом ныне в РПЦ, из канонов дониконовского печатного Потребника был оставлен лишь канон «на безведрие». Вместо остальных здесь появляются каноны «в бездождие» (гл. 80), «в страх труса» (т. е. при угрозе землетрясения; гл. 82), «в прещении губительныя немощи» (гл. 83), приложенные к чину молитвенного шествия в случае общенародного бедствия (см. выше), а также «Последование молебное о немощных, обуреваемых от духов нечистых

и стужаемых» (гл. 74) и «Последование молебного пения ко Господу Богу, певаемого во время брани против супостатов, находящих на ны» (гл. 91). Последования из глав 74 и 91 представляют собой точный перевод аналогичных последований из венецианских изданий греч. Евхология вопреки содержащимся в них несоответствиям реальной правосл. богослужебной практике того времени. Так, в «Последовании молебном о немощных...» к Пс 142 прибавлены еще 3: Пс 22, 26 и 67 (ср. со структурой молитвенного шествия в дни бедствий, также заимствованного из венецианских книг); здесь же молебный канон завершается молитвой, без упоминания Трисвятого и тропарей, причем эта молитва есть ни что иное, как главная молитва чина *Елеосвящения* (более того, она сопровождается предписанием помазать больного «от кандила»!); за ней следуют еще 2 экзорцизма и 4 молитвы о «страждущем от демонов».

В рус. дониконовской традиции существовал собственный чин М. о болящих, вполне традиционный по форме, с др. каноном и без экзорцизмов; он широко засвидетельствован в рукописях (*Красносельцев.* К истории. 1889. С. 170–193). В совр. практике РПЦ он почти забыт, но и чин из Большого Требника также практически не употребляется — вместо этого при необходимости священники совершают «Молебное пение о недужных многих или о едином», заимствованное из «Книги молебных пений» синодальной эпохи (см. ниже), прототипом к-рой стал цикл чинов М. из Требника митр. Петра (Могилы) 1646 г.

В Требнике митр. Петра (Могилы) как таковом нет чина «Молебного пения о недужных многих или о едином» — молиться о больных здесь все еще предлагается согласно традиц. древнерус. чину М. «за болящаго» (ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, албо Молитвослов, или Требник... Петра Могилы митрополита Киевскаго. К., 1646. Ч. 1. С. 513–539). Также здесь имеется апокрифический по содержанию чин «о избавлении недугующаго от обуревания и насилия духов нечистых» (Там же. Ч. 3. С. 308–385), напоминающий «Последование молебное о немощных, обуреваемых от духов нечистых и стужаемых» из венецианских книг (и Большого Требника), но гораздо более пространный.

Но помимо М. о болящем и молебного пения о страдающем от нечистых духов митр. Петр (Могила) поместил в свой Требник еще и 10 последований «молебных пений» на иные нужды. По форме все они представляют собой М. с каноном, каждый раз сопровождаемый целым комплексом молитв. Часть этих канонов и молитв была заимствована митр. Петром из доступных ему рукописных и печатных источников, а часть была написана им самим. Цикл «молебных пений» включает чины: 1) «о умирении и соединении Православныя веры и освобождении от бед належащих православным от сопротивных апостатов [«отступников», т. е. униатов]» (Там же. С. 93–116); 2) «о умирении и соединении Церкви, и свобождении в работе и пленении агарянском [т. е. у мусульман] сущих» (Там же. С. 116–135); 3) «за царя и за люди... во время брани, против супостатов находящих на ны» (Там же. С. 136–157a); 4) «в нашествии варвар и в нахождении языков» (Там же. С. 157b — 182); 5) «в бездождие» (Там же. С. 183–202); 6) «в безведрие» (Там же. С. 203–214); 7) «во время губительнаго недуга и напрасныя смерти» (Там же. С. 215–246); 8) «в общенуждии и злорастворных времен, и противлении ветров, и во всяком злоключении людей» (Там же. С. 247–266); 9) «во время труса на долзе не престающаго» (Там же. С. 266–282); 10) «за творящих милостыню» (Там же. С. 283–307); цикл завершается чином «о избавлении недугующаго от обуревания и насилия духов нечистых» (Там же. С. 308–385) и еще несколькими «воследованиями», не содержащими канонов (т. е. не относящимися к категории М.).

Эти «воследования» включают в т. ч. *молитвы апокрифические,* заимствованные из Требников и сборников с элементами народной магии. Названия у них соответствующие: «Воследование молебное сопротив чародеяниям, обаяниям человеков и скотов» (Там же. С. 386–392); «Воследование молитвенное над домом или местом очародеянным и оплазняемым от злых мечтов» (Там же. С. 392–398); «Воследование молитвенное во время губительнаго мора скотов» (Там же. С. 398–403); «Воследование бываемое на нивах, виноградех или вертоградех, егда приключается вреждатися им от прутов, червий, гусениц, мушиц, гадов» (Там же. С. 403–408).

Требник митр. Петра (Могилы) завершают чин «Благодарения о получении прошения и о всяком благодеянии Божием» (Там же. С. 408–415), «Соборник дванадесятем месяцем» (т. е. Месяцеслов: Там же. С. 416–424) и образцы ведения приходской документации (Там же. С. 425–430).

Особенно примечательно «Благодарение о получении прошения...», поскольку по замыслу автора оно может совершаться в качестве самостоятельного последования, а может и интегрироваться в чин Божественной литургии. Этим обусловлен и его состав: особые прошения на мирной ектении, тропари и кондаки, прокимен, Апостол, аллилуиарий и Евангелие, особые прошения на сугубой ектении, молитва — все эти элементы легко могут заменить соответствующие части чина литургии (а молитву и следующий за ней гимн митр. Петр предлагает произносить после заамвонной молитвы: Там же. С. 409). В др. разделе своего Требника митр. Петр приводит еще 2 чина такого же типа, к-рые могут включаться в чин литургии, а могут совершаться отдельно: «Чин благословения в путь, места святая посещати, или ино что благое соделовати, или куплю деяти идущих» и «Чин благословения по водах плыти, куплю или ино что благое соделывати» (Там же. Ч. 2. С. 227–238).

Как таковые подобные подборки богослужебных текстов для включения их в чин литургии не были изобретением митр. Петра: мн. рукописи Евхология и Служебника содержат приложения с аналогичными подборками текстов на различные праздники и, реже, к.-л. нужды; в свою очередь в лекционариях — не исключая и совр. печатных Апостола и Евангелия — также издавна указываются чтения на литургии в связи с различными потребностями молящихся. Но именно митр. Петр (Могила) первым включил эти наборы текстов в состав Требника, оформив их не как простые приложения к основному тексту литургии, а в качестве самостоятельных чинов. Для этого он разместил в начале каждого чина после обычных молитвословий тематически подобранный псалом, упомянул о пении «Бог Господь» перед тропарями и об отпусте.

В «Книге молебных пений» и позднейших русских редакциях Требника. Изобретенные или отредактированные митр. Петром (Могилой) чины «молебных пений», «благодарения» и «благословения в путь» оказали большое влияние на богослужебную практику РПЦ, но не сразу. Несмотря на знакомство никоновских справщиков с Требником митр. Петра (Могилы), они предпочли ориентироваться не на него, а на венецианские Евхологии, так что в офиц. московский Большой Требник чины «молебных пений» из Требника митр. Петра не вошли.

Впрочем, 1-й и 2-й из этих чинов, о притеснениях православных со стороны «апостатов» и «агарян», уже в 1655 г. (или около того) были изданы в Москве отдельной книгой с исправлением в заглавиях «апостатов» на «сопостатов», а «агарянского пленения» — на «еретическое пленение» (*Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв.: Свод. кат. М., 1958. С. 80–81, № 260, 261, 263); тогда же был издан отдельной книгой и 3-й чин, под заглавием «Последование молебнаго пения, внегда царю ити на отмщение противу супостатов» (Там же. № 262). В синодальную эпоху неоднократно переиздавался и чин М. «за болящаго» из Требника митр. Петра, восходящий к дониконовской традиции (см.: *Она же.* Сводный каталог рус. книги кирилловской печати XVIII в. М., 1988. С. 77, 147, 491, 526, № 201, 403, 1395, 1488: издания 1728, 1747, 1740, 1763 гг.).

Но гораздо большую известность, чем перепечатки отдельных чинов, получил сборник под заглавием «Последование молебных пений», впервые изданный в Москве в 1708 г. и впосл. многократно редактировавшийся и переиздававшийся. В 1-м издании он содержал 12 чинов: 2 чина «молебных пений», с канонами: «за царя и за люди... во время брани» и «в нашествии сопостат и в нахождении язык»; «благодарение о получении прошения и о всяком благодеянии Божии»; еще 2 чина «молебных пений» с канонами: «во время бездождия»; «во время безведрия»; также 5 «чинов благословений»: «в путьшествие», «хотящым по водам плыти», военного корабля, воинского знамени, «воинских оружий» (т. е. доспехов, лат, брони — лат. armorum: именно такой чин был некогда переведен митр. Петром (Могилой) из католич. богослужебных книг, тогда как еще один чин — благословения меча — он оставил без перевода); и, наконец, «чин молитвенный» на выкапывание колодца и обретение воды и «чин благословения» колодца. Все эти чины были заимствованы из Требника митр. Петра (Могилы), хотя и с нек-рыми переработками (прежде всего в части сокращения приложенных к чинам молитв: так, в 1-м из чинов из 4 молитв у митр. Петра оставлена лишь 4-я; во 2-м из 6 — лишь 4-я и 6-я; и т. д.).

В последующих изданиях в состав сб. «Последование молебных пений» были добавлены еще неск. чинов, составленных по схеме «благодарения» из Требника митр. Петра (Могилы): псалом, мирная ектения, тропари (один или несколько) и кондак, Апостол и Евангелие (с прокимном и аллилуиарием), сугубая ектения, молитва. Они включали: «молебное пение на Новый Год» (на 1 янв.); «молебное пение при начатии учения отроков» (на основе одноименного последования из Большого Требника); «молебное пение о недужных многих или о едином» (уже упомянутое выше); «благодарственное моление, совершаемое в дни восшествия на престол и венчания на царство Его Императорского Величества Государя Императора» (здесь в функции псалма неожиданно используется песнь прор. Исаии «С нами Бог»; в число тропарей включена стихира; перед Апостолом имеется еще и паремия); «последование благодарственнаго и молебнаго пения... в день Рождества... и воспоминания избавления Церкве и Державы Российския от нашествия галлов и с ними двадесяти язык» (т. е. о победе в войне 1812 г.). Т. о., схема молитвенного чина, состоящего в значительной степени из изменяемых элементов Божественной литургии — фактически ее фрагментов,— стала совершенно привычной для русской церковной традиции синодальной эпохи. Как следствие, в восприятии и рядовых верующих, и образованных представителей духовенства эти и подобные им чины (основным признаком которых является наличие не только евангельского, но и апостольского чтения и отсутствие канона) окончательно оказались отнесены к одной и той же категории, что и уставной общий М. с каноном и водосвятный М.— ср. рассуждения прот. К. Т. Никольского о том, что «молебные пения одни совершаются с пением канона, другие — без него, третьи — без чтения Евангелия» (*Никольский.* Устав. С. 835; эти же слова буквально воспроизведены в популярном семинарском учебном пособии прот. Г. Нефёдова «Таинства и обряды правосл. Церкви». М., 1999[2]. С. 262).

Кроме перечисленных чинов в состав «Книги молебных пений» в XIX в. были включены «молебное пение от наводнения» (с особенным воспоминанием наводнения в С.-Петербурге в 1824, по схеме М. с каноном) и «молебное пение в дни губительнаго поветрия» (из Большого Требника).

Содержавшиеся в «Последовании молебных пений» чины играли важную роль в символическом оформлении российской имперской идеологии. Они в обязательном порядке совершались в царские и викториальные дни, согласно Табели высокоторжественных и иных дней, регулярно издававшейся Святейшим Правительствующим Синодом (см.: *Никольский.* Устав. С. 568–572). Впрочем, после падения монархии в России нек-рые из этих чинов фактически утратили актуальность; однако др. их часть настолько прочно вошла в богослужебный обиход (вероятно, в силу компактности и наглядности структуры), что стала почти неотъемлемым элементом различных изданий Требника XX и XXI вв., хотя в синодальную эпоху ни в Большой, ни в Малый Требник не входила. К этой части относятся чины «благодарения», «благословения в путешествие», «о недужных» и др., к-рые в повседневном обиходе принято обозначать как «благодарственный молебен», «молебен о путешествующих» и т. д.

В современных греческих редакциях Евхология и Архиератикона также встречаются «последования для [различных] обстоятельств» (ἀκολουθίαι περιστατικαί), напоминающие чины из «Книги молебных пений». Напр., в Малом Евхологии в редакции офиц. изд-ва Элладской Церкви «Апостолики диакониа» к таковым относятся «последования»: на начало учебного года, на начало всякого частного дела, на начало всякого общественного дела, на основание церкви, на основание учебного заведения, на основание всякого

строения, на открытие нового благотворительного учреждения, на открытие канала (или иного крупного гидросооружения), на спуск нового корабля на воду, на благословение нового транспортного средства. Все они совершаются согласно следующей схеме: начальное благословение, тропари, Трисвятое, подходящие по содержанию Апостол и Евангелие (сопровождаемые прокимном и «Аллилуия»), мирная ектения с особыми прошениями, главопреклонная молитва из чина малого освящения воды, погружение креста в воду, окропление св. водой с пением тропаря, заключительная молитва и отпуст (Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήνα, 1996[12]. Σ. 360–442). Т. о., моделью для всех этих чинов является не комплекс изменяемых частей Божественной литургии, а чин малого освящения воды.

Также в Малом Евхологии имеется чин «славословия» (δοξολογία) за избавление города от нашествия врагов, предназначенный для совершения в памяти дни древних сражений. Он содержит: начальный возглас священника, тропари, *великое славословие* (в сокращенной версии), сугубую ектению, молитву, кондак «Взбранной Воеводе» и отпуст (Ibid. Σ. 445–450). Такие же по структуре чины «славословий», предназначенные для совершения в дни гос. праздников Греции (в День независимости (25 марта), в День «Охи» (28 окт.), на Новый год (1 янв.)), помещены в издаваемый «Апостолики диакониа» Архиерейский Чиновник (Ἀρχιερατικόν. Ἀθήνα, 1994. Σ. 170–172, 176–181).

«Общий молебен» в русской богослужебной практике. Сложившееся в России в синодальную эпоху восприятие чинов, совершенно разных по происхождению, содержанию и внутренней структуре, как равноправных представителей одного и того же класса «молебнов», имело следствием мысль о допустимости соединения этих чинов в одно последование. Такая практика, вероятно, начала формироваться уже в XIX в., но фактическое ее признание произошло в XX в., а со 2-й пол. XX в. чин «общего молебна» (в данном случае определение «общий» осмысляется уже как «обобщенный», что следует отличать от содержания того же слова в заглавии уставного общего М.) уже стал печататься в офиц. изданиях Требника. Он начинается как вполне уставной общий М., но в нем не приводится (хотя и упом.) канон. Вместо канона даны сразу несколько вариантов молебных припевов и катавасий в зависимости от того, кому посвящен канон на М.; на практике они поются все подряд, без канона. На сугубой ектении в конце М. к обычным прошениям прибавлены дополнительные, по желанию (о недужных).

Кроме этого чина в состав наиболее распространенных совр. рус. изданий Требника обычно включены молебные пения: «о призывании помощи Святаго Духа пред началом всякаго добраго дела» и «о недужных многих или о едином»; «служба о умножении любве»; «чин благословения в путьшествие»; «благодарение о получении прошения и о всяком благодеянии Божии».

Все эти чины могут совершаться отдельно (идея о возможности соединения их с чином Божественной литургии, благодаря к-рой они когда-то возникли, практически забыта), а могут комбинироваться с «общим молебном» и даже с водосвятным М. по следующей схеме: начальный возглас; «Царю Небесный» (или тропарь Пасхи); «Бог Господь» и тропари (в совр. практике число исполняемых тропарей вопреки уставу и здравому смыслу может достигать неск. десятков — в зависимости от желания настоятеля, служащего священника, количества заказанных прихожанами М. и т. д.); затем, вместо канона,— повторяемый неск. раз цикл молебных запевов (как правило, Господу, Божией Матери и каждому из тех святых, кому пелись тропари, а на Слáва: и нынѣ: — молебные катавасии, причем все сразу); далее — прокимен и Евангелие (либо тропари водосвятного М., Апостол и Евангелие водоосвящения и само это священнодействие); наконец, возглашается сугубая ектения с прибавлением самых разных прошений и по выбору читается молитва.

В советские годы описанное последование нередко предоставляло единственную возможность совершить молитву о частных нуждах верующих, поскольку количество храмов было слишком мало, однако в наст. время постепенно намечается тенденция к пересмотру практики его совершения (что, в частности, следует из публикации в 2014 Изд-вом Московской Патриархии новых редакций Требника с уставными чинами М.; обсуждения вопроса о М. в Межсоборном Присутствии РПЦ и проч.).

Свящ. Михаил Желтов

МОЛЕ́НИЕ О ЧА́ШЕ – см. *Страсти Христовы.*

МОЛИВДО́ВУЛ [от греч. μολυβδούς – свинец], свинцовая вислая (подвесная) печать для скрепления письменной документации, писем и т. д., имевшая хождение в Византии (с IV по XV в., особенно широко в VI–XIII вв.) наряду с имп. золотыми (*хрисовулами*) и серебряными (аргировулами) печатями (см. *сфрагистика*). Служили для удостоверения подлинности послания, а также для сохранения тайны переписки. Обычно М. несли на себе рельефно оттиснутые парой штемпелей, заключенных в буллотирий (инструмент в виде клещей), имя, титул и должность владельца, дополненные элементами религ. символики. На смену М. пришли печати восковые. М. также использовались в Зап. Европе в средневек. период (лат. bulla и sigillum); на Руси – с нач. XI по XIV в. Документы папской канцелярии в Ватикане запечатывались М. до 1878 г., в отдельных случаях эта практика встречается и в наст. время.

М. Н. Б.

МО́ЛИЙ, мч. Фракийский (пам. 20 авг.) – см. в ст. *Севир, Мемнон* и 37 мучеников Фракийских.

МОЛИ́НОС [испан. Molinos] Мигель де (13.06.1628, Муньеса, Испания – 28.12.1696, Рим), католич. богослов, мистик. О жизни, сочинениях и учении М. см. в ст. *Квиетизм.*

МОЛИ́ТВА, способ общения с Богом и духовными существами, к-рый представлен в человеческой истории в большинстве религий. М. занимает значительное место в великих древних религиях: китайской, ведической, вавилонской, египетской. В Др. Греции и Др. Риме существовали уже письменные собрания М. О М. в древнегреч. мире свидетельствует Гомер, напр.: «Он произнес эту молитву, и бог внял мольбе его» (*Homer.* Il. VI 311). Рим. М. нередко входила в принудительный ритуал: публичные церемонии совершались большей частью во время наказаний перед магистратом, в присутствии верховного жреца, к-рый диктовал

чтецу формулы М. С М. римляне обращались к древним богам, Марсу, Юпитеру, Церере, Весте и др.

В христианстве М. является орудием спасения; это активное состояние человека, когда его духовное начало входит в та́инственное и непосредственное общение с Богом; в христ. М. человек ощущает присутствие Бога Живого. М. в широком смысле есть опыт целостного богосозерцания, вовлекающего в себя всего человека. Предстояние Богу, встреча с Ним и есть главное содержание христ. М. Молитвенная жизнь человека происходит в различных формах: главное место занимает литургическая молитва, *богослужение* как основной критерий церковной жизни, важна также личная молитвенная практика. М. может быть словесной, т. е. произноситься вслух, и может быть умной — безмолвной. М. может возрастать от словесного произнесения до мистического озарения.

М.— это разговор с Богом. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «молитва есть восхождение ума к Богу или прошение у Бога того, в чем есть нужда» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 24(68)). Отцы Церкви называли М. также «пребыванием и соединением человека с Богом» (*Ioan. Climacus.* Scala. 28. 1), «свободой и упразднением ума от всего здешнего» (*Isaac Syr.* Sermones. 48), «вместилищем и поприщем всей духовной жизни, или самой духовной жизнью в движении и действии» (*Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1998[р]. С. 405–406). «Как солнце — свет для тела, так для души потребно непрестанное памятование о Боге», т. е. М. (*Ioan. Chrysost.* De orat. I). «Как для тела необходимо потребен воздух, чтобы дышать, так для души потребно непрестанное памятование о Боге, то есть молитва» (*Sym. N. Theol.* Serm. 8. 3). Свт. Игнатий (Брянчанинов) понимал М. как «путь к Богу» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве: Ст. 1 // Творения. [М.], 1996. Т. 1: Аскетические опыты. С. 140).

Через М. человек узнает, что Бог участвует во всем, что происходит в его жизни. Поэтому беседа с Богом не фон, но главное содержание жизни человека. Полноценная христ. жизнь невозможна без М., без обращения к Богу Живому, источнику жизни и всякого блага. По словам свт. Иоанна Златоуста, «во время молитвы мы воистину говорим с Богом!» (*Ioan. Chrysost.* De orat. I). Между человеком и Богом существует множество барьеров, которые преодолеваются только с помощью М. Однако встреча с Богом в М. происходит не всегда. Порой человек чувствует, что между ним и Богом — словно глухая стена, что Бог не слышит его. Но этот барьер поставлен не Богом: человек сам своими грехами воздвигает его. Бог всегда рядом с нами, но мы бываем далеки от Него, Бог всегда слышит нас, но мы не слышим Его. Вместе с тем всякий раз, вставая на М., мы соприкасаемся с Богом Живым.

Когда и как долго следует молиться? Ап. Павел говорит: «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5. 17). Свт. Григорий Богослов пишет: «Вспоминать о Боге нужно чаще, чем дышать». В идеале вся жизнь христианина должна быть пронизана М.

М.— это диалог. Она включает в себя не только обращение человека к Богу, но и ответ Самого Бога. Как и во всяком диалоге, в М. важно не только высказаться, выговориться, но и услышать ответ. Не всегда ответ Бога приходит непосредственно в минуты М., иногда это происходит несколько позже. Бывает, напр., что человек просит у Бога немедленной помощи, а она приходит лишь через неск. часов или дней. Но человек понимает, что помощь пришла именно потому, что он в М. испросил ее у Бога. Ответ Бога может приходить различным образом, но М. никогда не бывает безответной. Если молящийся не слышит ответа, значит, что-то не в порядке в нем самом, значит, он еще недостаточно настроился на тот лад, к-рый необходим, чтобы встретиться с Богом. По словам пророка, «рука Господа не сократилась на то, чтобы спасать, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать. Но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лицо [Его] от вас, чтобы не слышать» (Ис 59. 1–2).

Приступая к М., человеку нужно отрешиться от всех образов, к-рые создает его воображение, фантазия. Прп. Макарий Египетский призывает молящегося «не воображать Бога в уме телесно в [некоем] месте снаружи, долу или горе, будто бы Он находится или описуется в каком-либо месте...» (*Macar. Aeg.* Hom. et ep. 29. 1. 4). Евагрий Понтийский наставляет молящегося: «Во время молитвы не взыскуй никогда лицезрения [какого-либо] лика или вида» (*Evagr.* De orat. 114). Нередко люди в своем сознании создают некоего идола и этому идолу молятся. Этот мертвый, искусственно созданный идол становится препятствием, барьером между Богом Живым и людьми. Молясь, нужно, по словам прп. Симеона Нового Богослова, «воззревать на небо чувственными очами» как можно реже, поскольку демоны — «духи воздушные» производят различные прелести (*Sym. N. Theol.* Serm. 68. 4. Ответ). «Величайшая разница,— говорит свт. Игнатий (Брянчанинов), — быть в присутствии Господа и предстоять Господу, или воображать Господа. Ощущение присутствия Господня наводит на душу спасительный страх, вводит в нее спасительное чувство благоговения, а воображение Господа и святых Его сообщает уму как бы вещественность, приводит его к ложному, гордому мнению о себе,— душу приводит в ложное состояние, состояние самообольщения», поэтому, увещевает молящегося святитель, стой перед иконой Спасителя как бы перед Самим Иисусом Христом, перед иконой Божией Матери — как бы перед Самой Пресв. Девой, «но ум твой храни безвидным» (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве: Ст. 1 // Творения. [М.], 1996. Т. 1: Аскетические опыты. С. 147–148).

Существуют различные формы, ступени совершения М.: словесная М., умственная, т. е. мысленное постижение, когда ум человека входит в совершаемую М., и М. сердцем, сердечная М. Вместе с тем эти ступени отражают развитие М. к созерцательному идеалу.

На богослужении в Русской Православной Церкви употребляется особый язык — церковнославянский. Но в личной М., когда человек остается наедине с Богом, нет нужды в каком-то особом языке: он может молиться Богу на том языке, на каком говорит с людьми, на каком думает. М. должна быть очень простой. Прп. Иоанн Лествичник говорит: «Вся ткань молитвы твоей да будет немногосложна; ибо мытарь [Лк 18. 10–13] и блудный сын [Лк 15. 11–32] одним словом умилостивили Бога» (*Ioan. Climacus.* Scala. 28. 5).

Господь Иисус Христос подает образец М., обращенной к Богу Отцу (Мф 6. 9–13; Лк 11. 2–4). Во Христе, вместе с Ним и «во имя» Его (Ин 14.

13) человек обращается к Богу Отцу в желании войти в истинно сыновние отношения с Ним. Как говорит ап. Павел, «все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим 8. 14–16). «Любящий Бога,— говорит Евагрий,— всегда собеседует с Ним как с Отцом...» (*Evagr.* De orat. 55).

К Господу Иисусу Христу обращаемся мы как к нашему Спасителю. Иисус Христос — «виновник спасения вечного» (Евр 5. 9). И потому именно в Нем Бог говорит с людьми, через Него голос человека восходит к Богу. Примерами М., возносимых к Сыну Божию, являются *Молитва Иисусова,* различные молитвословия, посвященные страстям Христовым, Его Воскресению, Господским праздникам. По словам свт. Кирилла Иерусалимского, в ожидании последнего Суда, к-рый будет вершить Сын Божий, нужно иметь надежду, ибо «записана всякая твоя молитва и псалмопение...» (*Cyr. Hieros.* Catech. 15. 23).

Среди М., обращенных к Святому Духу, особенно выделяются М. праздника Пятидесятницы, а также М. «Царю Небесный», с к-рой у христиан принято начинать всякое важное дело, призывая Духа Святого освятить его и помочь в его совершении. Для ап. Павла быть «во Христе Иисусе» (Рим 8. 1) — значит жить «по Духу» (Рим 8. 1). Дух Божий научает нас «знать дарованное нам от Бога» и возвещать словами, «изученными от Духа Святого» (1 Кор 2. 6–16); «также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим 8. 26). Дух собирает вместе рассеянные повсюду М. верующих в едином голосе Церкви Христа, Он «как свет, который одним лучом освещает все» (*Cyr. Hieros.* Catech. 16. 22).

Правосл. христианин молится не только Богу, но и Пресв. Богородице. К Пресв. Богородице обращены молитвословия «Богородице Дево, радуйся», «Достойно есть» и мн. др. У Нее мы просим заступничества и ходатайства перед Ее Божественным Сыном.

Христианин в М. может обращаться к ангелам, веря, что они, пребывая у Бога, слышат нас и всегда готовы ответить на нашу М. Ангелы ходатайствуют перед Богом за людей, поэтому человек и обращается с М. к ангелу, чтобы тот помог ему, оградил его от греха. «...Святые Ангелы побуждают нас к молитве и стоят рядом с нами, радуясь и молясь о нас» (*Evagr.* De orat. 81).

Христиане обращаются с М. к святым — помощникам и ходатаям о человеке перед Богом: святые — это люди, к-рые достигли совершенного богообщения, пребывают с Богом в Его блаженной жизни. Христиане всегда прибегали к чтению Житий святых как к стимулу духовной жизни, как к утешению и поддержке. Св. Иоанн Кронштадтский спрашивает: «Как святые видят нас и наши нужды и слышат наши молитвы?» — и отвечает: «Душа святая, соединяясь с Богом, как с духовным солнцем, видит через посредство своего духовного солнца, освещающего всю вселенную, всех людей и нужды молящегося» (*Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. I 2).

В результате грехопадения внутренние силы человеческой природы оказались разобщены, поэтому для их соединения в М. к Богу необходимо прилагать значительные и постоянные усилия. На практике это сводится к отстранению от всех внешних факторов и посторонних мыслей, к-рые могут отвлекать ум от М., и сосредоточению внимания на словах М. «...Душа всегда, в особенности же в часы молитвы... пусть сделает усилие, сколь возможно, презрев ради Бога все видимое телесным оком, собраться от всех привычек и неправильных предубеждений, всегда имея перед взором страх Божий, дабы оказались собранными в молитве все члены помышлений ее..!» — говорит прп. Макарий Египетский (*Macar. Aeg.* Hom. et ep. 29. 1. 11).

Христиане сопровождают М. крестным знамением. Совершая крестное знамение, христианин воспоминает Честной и Животворящий Крест Христов, к-рый есть орудие спасения и высшее свидетельство любви Божией к человеку, призванному, по словам ап. Павла, распять свою плоть «со страстями и похотями» (Гал 5. 24); устремляя к великой Жертве Христовой свои мысли, чувства и желания, молящийся выражает христ. надежду о блаженном воскресении со Христом и жизни с Ним. Когда христианин полагает на себя крестное знамение, сила Божия ощутимым образом присутствует в нем.

М. имеет различные виды по содержанию и по совершению. По содержанию — это благодарственная М., или славословие; покаянная М.; просительная, или ходатайственная, М. Всякая М. начинается с благодарения Богу, со славословия: «Господи, слава Тебе...». Совершенный образец благодарственной молитвы – молитва ангелов, к-рые в исполненном хвалы устремлении воспевают: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, вся земля полна славы Его» (Ис 6. 3). В этих словах ангельского пения говорится о безраздельности величия Бога, глубине Его мудрости, Его промысле, желании пребывать с Ним и со всем творением в общении и единстве.

Христианин молится не только за себя, но и за ближних: за родственников, близких, друзей, но и за врагов он приносит М. Богу. Люди связаны между собой неразрывными узами, и часто М. одного человека за другого спасает того от большой опасности. «Если кто-нибудь просит тебя помолиться об нем, то хотя ты и не стяжал еще дара молитвы, не отрицайся. Ибо часто вера просящего молитвы спасет и того, кто молится об нем с сокрушением сердца»,— говорит прп. Иоанн Лествичник (*Ioan. Climacus.* Scala. 28. 36).

Христианин молится не только за тех ближних, которые живы, но и за тех, кто уже отошел в мир иной. М. за усопших необходима прежде всего самому молящемуся, потому что, когда уходит близкий, у человека возникает естественное чувство утраты и от этого он глубоко страдает. Но ушедший человек продолжает жить, только он живет в др. измерении, т. к. перешел в иной мир. Чтобы связь между нами и человеком, ушедшим от нас, не разорвалась, мы молимся о нем. Тогда мы будем чувствовать его присутствие, ощущать, что он не ушел от нас, что наша живая связь с ним сохраняется. Но М. об усопшем, конечно, нужна и ему, потому что человек, когда умирает, переходит в иную жизнь, чтобы встретиться там с Богом и ответить за все, что он сделал в земной жизни, хорошее и плохое. Очень важно, чтобы человеку на этом его пути сопутствовали М. близких — тех, кто остался здесь, на земле, кто хранит

память о нем. Человек, к-рый уходит из этого мира, лишается всего, что давал ему этот мир, остается только его душа. Все богатство, к-рым он владел в жизни, все, что он приобрел, остается здесь. В мир иной уходит только душа. И душа бывает судима Богом по закону милосердия и справедливости. Если человек в жизни совершил что-то злое, ему приходится нести за это наказание. Но оставшиеся в живых могут просить Бога о том, чтобы Он облегчил участь этого человека. И Церковь верует, что посмертная участь умершего облегчается по М. тех, кто молится за него здесь, на земле.

Из самой сущности нравственного учения Иисуса Христа исходит необходимость молиться за врагов: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих и гонящих вас» (Мф 5. 44). Когда Господь был на кресте и воины пригвождали Его, Он испытывал страшные муки, невероятную боль, но Он молился: «Отче! прости им, ибо они не знают, что делают» (Лк 23. 34). Он думал в тот момент не о Себе, не о том, что эти солдаты причиняют Ему боль, но об их спасении, ибо, совершая зло, они прежде всего наносили вред самим себе.

Христиане призваны к постоянной М., вместе с тем существуют особые времена, а также места, предназначенные для совершения М.

По совершению М. бывают общие и частные. Общая М. совершается соборно всей церковной общиной. Церковь собирается на совместную М. во времена, особо установленные церковным Преданием и заключенные в три *богослужебных круга*, или цикла: суточный, седмичный и годовой (к-рый в свою очередь имеет неподвижную и подвижную части). Соборная М. Церкви совершается с участием предстоятеля (епископа или священника), к-рый от лица молящихся возносит их совместную М. Богу и в то же время являет собой образ Первосвященника Христа, невидимо предстоящего тут же, с собранием верных («...где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 20)), и возносящего их М. к Отцу Небесному. Церковная М. имеет совершенно особое значение и особый смысл. В храме многое способствует М., и прежде всего богослужение. Центр церковной молитвы — литургия. Воскресная Божественная литургия, а также литургия великих праздников — это то время, когда верующий может погрузиться в стихию М.

По образу общецерковной М. совершается частная М. члена Церкви; она является необходимым дополнением к М. общей. «Старайся хорошо уразуметь смысл тропарей... А вместе с тем храни и то малое, что совершается тобой в келье твоей»,— поучает прп. Исаак Сирин (*Isaac Syr.* Hom. 72).

Всякая М. христианина имеет соборный характер, независимо от того, совершается она в храме или дома, вслух или в безмолвии собственного сердца. В то же время всякая, в т. ч. соборная, М. носит характер личного общения с Богом.

М., к-рые человек прочитывает регулярно, ежедневно, есть молитвенное правило. Молитвенное правило может быть приспособлено к индивидуальным особенностям конкретного человека. Свт. Феофан Затворник, подвижник XIX в., советовал молитвенное правило исчислять не количеством М., а тем временем, которое молящийся готов посвятить Богу. Напр., христианин может взять себе за правило молиться утром и вечером по полчаса, но эти полчаса должны быть полностью отданы Богу. И не так важно, читает ли он в течение этих минут все М. или только одну, или, может быть, один вечер целиком посвятит чтению Псалтири, Евангелия или М. своими словами, главное, чтобы он был сосредоточен на Боге, чтобы его внимание не ускользало и чтобы каждое слово доходило до сердца. Существуют молитвословия, которые еще в древности были составлены святыми, их чтение помогает научиться М. Эти молитвословия содержатся в Православном молитвослове.

Тело и дух в человеке связаны неразрывно, и дух не может быть совершенно автономным от тела. Поэтому в М. участвует весь человек — и дух его и тело. Древние старцы говорили: «Всякая молитва, в которой не утруждалось тело и не скорбело сердце, вменяется за одно с недоношенным плодом чрева, потому что такая молитва не имеет в себе души» (*Isaac Syr.* Hom. 11; ср.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* О молитве: Ст. 1 // Творения. [М.], 1996. Т. 1: Аскетические опыты. С. 10). Участие тела (М. стоя, поклоны, коленопреклонение и др.) придает М. интенсивность. «...Паче упражнения в стихословии возлюби на молитве поклоны»,— наставлял прп. Исаак Сирин (*Isaac Syr.* Hom. 40).

И в храме, и дома верующий обычно молится перед иконами, обращаясь т. о. к изображенным на них Господу, Пресв. Богородице и святым; полагает поклоны перед ними и целование их. В почитании икон также выражается участие тела в молитве.

Лит.: *Nédoncelle M.* Prière humaine, prière divine. P., 1962; *Габриэль (Бунге), иером.* Скудельные сосуды: Практика личной молитвы по преданию святых отцов / Пер. с нем.: В. Зелинский. Рига, 1999; *он же [Гавриил (Бунге), схиарх].* Господи, научи нас молиться: Личная молитва по преданию святых отцов. М., 2016; *Иларион (Алфеев), игум. [впосл.: митр.].* О молитве. Клин, 2001; *Халлесби О.* Молитва. СПб., 2001; The Phenomenology of Prayer / Ed. B. E. Benson, N. Wirzba. N. Y., 2005; *Шпидлик Т.* Молитва согласно преданию Восточной Церкви / Пер. с итал.: Н. Костомарова. СПб.; М., 2011; *Мень А., прот.* Практическое руководство к молитве. Брюссель, 2012; Избранные поучения святых отцов о молитве / Сост.: Т. А. Копяткевич. М., 2013; *Новиков Н. М.* Меч воина: Внутренний подвиг мирянина и инока. М., 2013²; *Фостер Р.* Созерцательная молитва: созидание души. М., 2013; *Иоанн Кронштадтский, св.* О молитве и ее значении в жизни христианина. Минск, 2014; см. также: ИАБ, № 2. 1–220.

Митр. Иларион (Алфеев)

МОЛИ́ТВА ГОСПО́ДНЯ — см. *Отче наш.*

МОЛИ́ТВА ИИСУ́СОВА, краткая покаянная молитва, обращенная к Господу Иисусу Христу. М. И. звучит так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного». Более краткая ее форма: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя». Но можно свести молитву и к двум словам: «Господи, помилуй». Человек, к-рый совершает М. И., повторяет ее не только во время богослужения или на домашней молитве, но и в пути, во время еды и отходя ко сну. Если даже человек говорит с кем-то или слушает другого, то, не утрачивая интенсивности восприятия, он тем не менее может где-то в глубине сердца продолжать повторять эту молитву.

Верующие, практикующие М. И., достигают непрестанной молитвы, т. е. непрестанного предстояния перед Богом, всегда ощущают живое присутствие Христа. Его присутствие ощущается прежде всего потому, что, произнося М. И., верующий

произносит имя Спасителя — это одна из особых характеристик М. И. Другое свойство М. И.— ее простота и доступность. Для совершения М. И. не нужны ни специальные книги, ни специально отведенное место или время. В этом ее огромное преимущество перед мн. другими молитвами. Еще одно свойство, отличающее эту молитву, состоит в том, что в ней человек исповедует свою греховность: «Помилуй мя, грешного». Когда верующий говорит: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя, грешного», он как бы ставит себя перед лицом Христа, сравнивает свою жизнь с Его жизнью. И тогда он действительно ощущает себя грешником и может из глубины сердца принести покаяние.

Традиция произнесения М. И. восходит к евангельским мольбам-обращениям к Спасителю о помиловании — прошениям слепого Вартимея: «Иисус, Сын Давидов! помилуй меня» (Мк 10. 47), двух слепых у ворот Иерихона: «Помилуй нас, Господи, Сын Давидов!» (Мф 20. 30–31) и мытаря: «Боже! будь милостив ко мне, грешнику!» (Лк 18. 13). В Деяниях св. апостолов рассказывается о первомученике Стефане, к-рый, умирая, обращался с молитвой к Господу Иисусу (Деян 7. 59). Молитвенные обращения к Иисусу Христу содержатся и в памятниках христ. лит-ры II–III вв. (в т. ч. в гомилиях Оригена), и в сочинениях авторов IV столетия. Однако более распространенной на протяжении неск. веков оставалась молитва, адресованная Богу Отцу «через Иисуса Христа» (ср.: Рим 1. 8).

В Свящ. Писании содержится много свидетельств о важности для христианина призывания имени Иисуса Христа. Господь сказал ученикам: «Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин 14. 14) и «О чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам» (Ин 16. 23). По словам ап. Павла, «и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп 2. 9–10). Ап. Петр, отвечая на вопрос синедриона, каким именем было совершено чудо исцеления больного, говорит: именем Иисуса Христа, «ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4. 5–12). Свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечает, что «моление молитвою Иисусовою есть установление Божественное. Установлено оно не чрез посредство пророка, не чрез посредство Апостола, не чрез посредство Ангела; установлено Самим Сыном Божиим и Богом. После тайной вечери, между прочими возвышеннейшими, окончательными заповеданиями и завещаниями, Господь Иисус Христос установил моление Его именем [см.: Ин 14. 13, 14; 16. 23, 24]...» (*Игнатий (Брянчанинов)*. 1996. С. 234–235).

Начиная с V в. (на необходимость непрестанной памяти о Господе и молитвы к Нему указывал свт. Диадох, еп. Фотикийский (*Diad. Phot.* De perfect. spirit. 97) практика М. И. никогда не прекращалась и достигла своего расцвета в XIII–XIV вв. среди подвижников-исихастов (см. в ст. *Исихазм*), многие из к-рых подвизались на Св. Афонской горе.

С богословской и антропологической т. зр. практика непрестанного призывания имени Иисусова основывается на библейском почитании имени Божия (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2013. С. 17–58, 160–201). Смысловым центром М. И. является имя Иисус (буквально означающее: «Яхве спасает»): имена Господь и Сын Божий воспринимаются как его истолкование.

В М. И. акцент делается на призывание Иисуса как Бога: полная форма молитвы подчеркивает, что Иисус Христос есть Сын Божий. Поэтому не случайно то обстоятельство, что широкое распространение М. И. в монашеской среде совпало по времени с бурными христологическими спорами V в.

С антропологической т. зр. важно, что в М. И. особенное место отводится уму и сердцу, которые воспринимаются не столько как два самостоятельных физических органа, сколько как один мистический центр, где происходит встреча между человеком и Богом благодаря произнесению имени Иисуса. Молящийся стремится к соединению ума и сердца в акте молитвенного предстояния Богочеловеку Христу, Которому воздается поклонение в Его священном имени.

Произнесение имени Иисуса может связываться с дыханием. Никакой детально разработанной «дыхательной техники» в памятниках V–VII вв. еще нет, как нет и вообще к.-л. подробных указаний относительно внешних форм М. И., однако встречающиеся неоднократные упоминания о дыхании позволяют думать, что практика соединения молитвы с дыханием уже тогда существовала.

В период наивысшего расцвета визант. исихазма (XII — 1-я пол. XV в.) был разработан психосоматический метод сведения ума в сердце. Впервые этот метод был описан в трактате «Метод священной молитвы и внимания», дошедшем под именем прп. Симеона Нового Богослова (X–XI вв.). Большинство исследователей, однако, склоняются к тому, что трактат нельзя признать произведением прп. Симеона, хотя есть и др. мнение (ср. предисловие и комментарии А. Г. Дунаева к сб.: Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С. 5–10, 147–152, 162–171). Большинство ученых датируют трактат XII или XIII в. Во всяком случае в XIII в. трактат уже пользовался популярностью в исихастских кругах Византии; впосл. он был переведен на слав. язык и приобрел широкую известность на Руси.

Суть психосоматического метода М. И., описанного в трактате, заключается в следующем: подвижник должен уединиться в темном месте, сесть на низкий стул, склонить голову и умом постараться найти «сердечное место»; найдя его, он должен, сдерживая дыхание, непрестанно произносить умом М. И. (при этом одна часть молитвы произносится на вдохе, другая — на выдохе).

Метод сведения ума в сердце был, очевидно, известен отцам древности, однако лишь в эпоху, непосредственно предшествующую расцвету визант. исихазма, он был детально описан. Так, напр., уже у св. Диадоха Фотикийского, прп. Исаии Скитского говорится о том, что имя Иисуса должно произноситься в сердце и именно сердце воспринимается как духовно-мистический центр человека. О связи молитвы с дыханием задолго до «Метода...» говорилось, напр., в «Главах о трезвении...» Исихия Синаита: «...Сие имя сладчайшее, как сказал один мудрый, да прилепится дыханию твоему: и тогда узнаешь ты пользу безмолвия» (*Hesych. Sin.* De temper. et virtut. 100); у прп. Иоанна Лествичника: «Память Иисусова да соединится с дыханием твоим» (*Ioan. Climacus.* Scala. 27. 61).

В истории Церкви известны секты, к-рые отвергали внешние формы молитвы и считали, что «восхождения ума к Богу» вполне до-

статочно для соединения с Богом,— так в IV в. учили мессалиане. Однако отцы Церкви воспринимали молитву как единый психосоматический акт и потому придавали большое значение поклонам и др. внешним атрибутам молитвы. Идея необходимости участия тела в молитве была характерна для всей восточнохрист. традиции, а не только для визант. исихазма. Поклоны, целование креста, осенение себя крестным знамением, стояние на коленях, воздевание рук, стояние с закрытыми глазами и проч. внешние проявления молитвы относятся к числу средств, необходимых для сосредоточения ума на молитве. В своей совокупности они являются телесной составляющей молитвы как единого психосоматического акта.

Обращая большее, нежели аскетические писатели V–VII вв., внимание на внешнюю сторону М. И., визант. исихасты не забывали и о внутреннем содержании этой молитвы — о том, что сердцевиной ее является имя Иисуса Христа. Об этом, в частности, свидетельствует свт. Симеон, архиеп. Фессалоникийский (XIV–XV вв.): «Есть много молитв. ...Но выше всех молитв — данная нам в Евангелии Спасителем, вкратце обнимающая все евангельские тайны и силу. Это — спасительное призывание Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия. ...Эта божественная молитва — призывание Спасителя нашего: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», есть и молитва и обет, есть исповедание веры, орудие общения со Св. Духом, проводник божественных даров, очищение сердца, отгнание демонов, вселение Христа, источник духовных мыслей и божественных помыслов, освобождение от грехов, врачевство душ и телес, посредница божественного озарения, привлечения Божия милосердия, раздаятельница откровений и божественных таин для смиренных и источник спасения, так как носит в себе и спасительное имя Бога нашего» (*Sym. Thessal.* Opera. 259–261).

О том, что имя Иисуса Христа стояло в центре исихастской духовности, свидетельствует и факт появления в XIII в. Акафиста Иисусу Сладчайшему (см.: *Козлов М., прот.* Акафист в истории православной гимнографии // ЖМП. 2000. № 6. С. 84–85) — произведения, состоящего из многократного призывания имени Иисуса с различными добавлениями. Целью акафиста является «похвала пречистому имени» Иисуса: «Иисусе, души моея утешителю», «Иисусе, ума моего просветителю», «Иисусе, сердца моего веселие», «Иисусе, тела моего здравие», «Спасе мой, спаси мя; Иисусе, свете мой, просвети мя». Эпитеты, прилагаемые к Иисусу,— «пречудный», «пресладкий», «прелюбимый», «претихий» и др. — отражают то многообразное содержание, которое вкладывается молящимся в имя Иисуса при непрестанном его произнесении, и могут восприниматься как богословский комментарий к исихастской практике умной молитвы. Существует также Канон Иисусу Сладчайшему, в котором имя Иисуса вставляется в текст с максимальной частотой: «Тя, Иисусе мой, молю: якоже блудницу, Иисусе мой, избавил еси многих согрешений, тако и мене, Иисусе Христе мой, избави, и очисти оскверненную душу мою, Иисусе мой» (Песнь 8).

Прп. Григорий Синаит суммирует традиц. учение об умно-сердечной молитве и о хранении ума от посторонних помыслов, особенно отмечая необходимость помощи от Св. Духа, без к-рой это делание невозможно: «Знай, что никто не может сам собою держать ум, если не будет он удержан Духом, ибо он неудержим — не по естеству, как приснодвижный, а потому, что, по нерадению, усвоил себе кружение или скитание туда и сюда» (*Greg. Sinait.* Praec. ad hesych. 3).

Психосоматический метод не привносит ничего принципиально нового в традиц. восточнохрист. учение об «умном делании», а лишь более детально описывает нек-рые внешние аспекты этого делания.

Свт. Симеон, архиеп. Фессалоникийский, перечисляет св. отцов, которые «потрудились» над молитвой, «спасительным призыванием Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия»: среди них свт. Иоанн Златоуст, прп. Иоанн Лествичник, прп. Никифор Уединенник, свт. Диадох Фотикийский, прп. Симеон Новый Богослов (*Sym. Thessal.* Opera. 259).

Лит.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы» // ВРЗЕПЭ. 1952. № 10. С. 35–38; *Kallistos (Ware), bp. [metr.].* The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. Oxf., 1974; *Serr J., Clément O.* La prière du coeur. Bégrolles. 1977; *Lev (Gillet), archim.* The Jesus Prayer. Crestwood (N. Y.) 1987; *Lafrance J.* Das Herzensgebet. Münsterschwarzach, 1988; *Behr-Sigel É.* Le lieu du coeur. P., 1989; Слово о молитве Иисусовой // ПрПуть. 1992. С. 77–86; Сборник о молитве Иисусовой. М., 1994; *Goettmann A., Goettmann R.* Prière de Jésus, prière du coeur. P., 1994; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о молитве Иисусовой // Творения. [М.], 1996. Т. 2: Аскетические опыты; Беседы о молитве Иисусовой. М., 1998; *Иларион (Алфеев), игум. [впосл.: митр.].* О молитве. Клин, 2001; *он же.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.; М., 2013³; *Большаков С.* На высотах духа: Делатели молитвы Иисусовой в монастырях и в миру. М., 2002; *Schneider M.* Das Herzensgebet: eine Einführung zur Theologie und Praxis des Jesusgebetes. Köln, 2005³; *Knechten H. M.* Das Jesusgebet bei russischen Autoren. Waltrop, 2006; *Johnson Ch. D. L.* The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. L., 2012; *Иерофей (Влахос), митр.* Одна ночь в пустыни Святой горы: Беседа с пустынником об Иисусовой молитве. Серг. П., 2013²; Святые отцы об Иисусовой молитве. М., 2014; *Clausner J.* Das Herzensgebet. Amerang, 2015; Hesychia — das Geheimnis des Herzensgebets / Hrsg. A. Ebert, C. Lupu. Münch., 1916; см. также: ИАБ, № 2. 1–220.

Митр. Иларион (Алфеев)

МОЛИТВОСЛО́В, в совр. правосл. традиции сборник молитвенных текстов для келейного чтения. Однако в более широком смысле и в древних источниках, и в современной лит-ре термином «молитвослов» могут обозначаться различные сборники молитв, совсем не обязательно для приватного (домашнего, келейного) употребления. Так, слав. слову «молитвословъ» буквально соответствует греч. наименование Εὐχολόγιον, т. е. *Евхологий* (одна из важнейших богослужебных книг, содержащая основные молитвы церковных служб и предназначенная для священнослужителей). В слав. традиции до XIV в. включительно термин «евхологий» переводился именно как «молитвеникъ», а митр. Петр (Могила) озаглавил отредактированный и изданный им в 1646 г. Требник (т. е. Евхологий) следующим образом: «ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ, альбо Молитвослов»).

Однако в совр. смысле слова М. соответствует совсем не греч. Εὐχολόγιον (части к-рого в слав. традиции с XV в. обычно обозначаются как Служебник и Требник), но греч. Προσευχητάριον — Просевхитарий (от προσευχή — молитва).

М. как самостоятельная книга сформировался в XVII в. (а его греч. аналог Просевхитарий еще позднее), но у него были прямые предшественники: Канонники, собрания текстов в конце Следованной Псалтири, а также молитвенные

сборники, издававшиеся в землях Юго-Зап. Руси с кон. XVI в. (подробнее см.: *Далмат (Юдин), иером.* Начальный этап бытования молитв утренних и вечерних по печатным источникам (1596–1622): возникновение, вариативность состава, пути передачи текста // БВ. 2015. № 18/19. С. 289–340; *Он же.* Молитвы утренние и вечерние в составе печатных сборников частного молитвенного обихода: возникновение и путь в московскую книжность // www.bogoslov.ru/text/5233602.html [Электр. ресурс]; также см. статьи *Канонник, Следованная Псалтирь*).

Минимальный состав М. включает наиболее известные молитвенные тексты: «Отче наш», «Богородице Дево», «Достойно есть», Символ веры. Но обычно в М. можно найти полные вечернее («На сон грядущим») и утреннее правила, каноны Господу Иисусу Христу (покаянный), Божией Матери (молебный) и ангелу-хранителю (т. н. 3 канона), правило ко Св. Причащению и благодарственные молитвы после Причащения. Часто этими текстами содержание М. не ограничивается: в различных редакциях этой книги встречаются многочисленные дополнительные каноны, акафисты, молитвы на разные случаи жизни, тропари и кондаки святым и перед иконами Божией Матери, полная Псалтирь.

Специфические редакции М. могут иметь дополнительные заглавия («Анфологион», «Молитвенный щит», «Слава Богу за все» и т. п.), а также предназначаться для конкретной аудитории (детские, для женщин или семейные, для воинов, иерейские, учебные или для новоначальных и т. д.).

Термин «молитвослов» используется и вне рамок правосл. традиции. Так, на лат. Западе частные молитвы, не входившие в состав церковного богослужения, изначально помещались в качестве дополнения к Часослову (Коллектарий, Орационал, Портифорий), который содержал службы 7 канонических часов, или к Псалтири. В каролингскую эпоху получили распространение и отдельные сборники молитв для приватного использования (лат. Libelli precum). В XI в. появился новый тип М.– Книга часов (Horae, Liber horarum), основу которой составила Малая служба часов Пресв. Деве Марии (см. в ст. *Клермонский Собор*). Кроме нее в Книгу часов включались календарь, 15 степенных псалмов, 7 покаянных псалмов, литании, заупокойные молитвы и др. Позднесредневек. Книги часов часто имеют роскошный декор и богато иллюминированы, они представляют собой подлинные произведения искусства. В тот же период появляются М. на народных языках (напр., англ. Primer), впосл. оказавшие влияние на сборники молитв, используемые в различных протестант. конфессиях.

Книги типа М. известны не только в христианстве, но и в *исламе* (собрание молитв-дуа) и в раввинистическом иудаизме (см. в ст. *Иудейское богослужение*).

МОЛИ́ТВЫ АПОКРИФИ́ЧЕСКИЕ, 1) молитвы и чинопоследования, не использующиеся в церковном богослужении (хотя иногда записывавшиеся в требниках), носящие магический характер и отражающие т. н. народные верования (суеверия) (*Алмазов А. И.* Врачевальные молитвы: (К мат-лам и исслед. по истории рукоп. рус. Требника) // ЛетИФО. 1900 [Т.] 8. Визант.-слав. отд. [Вып.] 5. (отд. изд.: Од., 1900. М., 2012); *он же.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: К истории визант. отреченной письменности. Од., 1901; *Виноградов А. Ю., Желтов М. С.* «Апокрифическая» надпись с Мангупа и обряды «изобличения вора»: магия и право между Античностью и Средневековьем // Словѣне – Slověne: Intern. J. of Slavic Studies. M., 2015. № 1. С. 52–93 [Библиогр.]); 2) принятое в научной лит-ре общее наименование псевдоэпиграфических молитв, сохранившихся в памятниках II в. до Р. Х – IV в. по Р. Х. Термин возник в процессе систематического изучения ветхозаветных апокрифов. М. А. принято отличать от апокрифических псалмов (напр., Psalmi apocryphi syriaci – CAVT, N 204) и рассматривать отдельно от молитв, встречающихся в кумранских рукописях. Однако в целом вычленение М. А. весьма условно и часто зависит от исследовательских и религиозно-конфессиональных установок того или иного ученого. При этом необходимо принимать во внимание дискуссии о *каноне библейском* и статусе апокрифов в иудаизме Второго храма и раннем христианстве (см., напр.: *Charlesworth J. H.* The Fluid Borders of the Canon and «Apocrypha»/ / Sacra Scriptura: How «Non-Canonical» Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity. L. etc., 2014. P. XIII–XXV). Вопрос о происхождении и источниках этой группы текстов тесно связан с вопросом об иудейском наследии и адаптации храмового и синагогального богослужения в христ. традиции (см. в ст. *Иудейское богослужение*).

Основной признак отнесения текстов к группе М. А.– независимое бытование в рукописной традиции. Однако к М. А. не относят «Исповедание (молитву) Ездры» (Confessio (Oratio) Esrae – CAVT, N 181), к-рое сохранилось на лат. языке как часть 4-й Книги Ездры (гл. 8. 20–36), молитвы, включенные в состав греч. версии Книги Есфири, а также дополнительные псалмы Давида, являющиеся частью др. произведений. В число М. А. не входят *библейские песни,* за исключением «Молитвы Манассии» (Oratio Manasse – CAVT, N178; не позже кон. III в.), независимое бытование к-рой от библейского текста несомненно. Вопрос о соотношении христ. версий этой молитвы (на греческом, латинском и сирийском языках) с иудейскими (в кумран. фрагментах и отрывке из Каирской генизы) по-прежнему остается дискуссионным, а точное происхождение и использование в период Второго храма – неясным (*Horst.* 2008. P. 149; подробнее о датировке, рукописной традиции и содержании молитвы см. в статье *Манассия*).

К М. А. часто относят 6 молитв, сохранившихся в составе *«Апостольских постановлений»* (Const. Ap. VII 33–38), к-рые принято считать синагогальными, но содержащими христ. интерполяции (*Horst.* 2008. P. VIII; OTP. Vol. 2. P. 672). Несмотря на то что практически всеми исследователями признается их иудейский характер, считать их прямым перенесением из иудейской традиции в христианскую не совсем корректно; возможно, они являются остатком единого иудеохристианского субстрата и отражают опыт совместного бытования обеих традиций (*Bradshaw.* P. 6).

«Молитва Иакова» (Oratio Jacob – CAVT, N 103) – небольшой текст из 18 строк, обнаруженный в 1926 г. среди магических заклинательных текстов из папируса IV в. по Р. Х.– Pap. Berol. gr. 13895 (Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri / Hrsg. K. Preisendanz, A. Henrichs. Stuttg., 1973–1974. Bd. 2. S. 148–149). Текст имеет вполне очевидное

деление на 8 частей, содержащих 4 молитвенных прославления Бога Творца, 3 прошения к Нему с заклинательными элементами и заключительную молитву в императивной форме. Представленные в тексте многочисленные т. н. voces mysticae (непереводимые тайные заклинательные слова с неясным значением, содержащие различные теофорные элементы и божественные эпитеты — строки 7–9, 13, 15) позволяют датировать молитву I в. по Р. Х., когда использование этих элементов получило распространение в литературе. Несмотря на некий общий синкретический характер этого текста, в рукописи он ясно обозначен как εὐχή (молитва), а упоминание Бога как «Отца патриархов», «Творца ангелов и всех сил» указывает на ее строгое обращение к Богу Израилеву, а не на чисто утилитарное магическое призывание ангельских сил. В этой молитве Бог связан одновременно как с Израилем и событиями его истории, так и с различными космическими силами. Обращение к Богу призвано наполнить просителя этой М. А. силой, мудростью и в конечном счете помочь ему обрести мистический дар равноангельского бытия на земле, исполненного божественного бессмертия; в данном случае (стихи 17–18) речь идет о сопричастности божеству или в нек-ром роде об обожении на земле (*Horst.* 2008. P. 244; OTP. Vol. 2. P. 716). Молитва произносится от лица одного из представителей народа Израилева, поэтому ее авторство приписано библейскому патриарху Иакову (возможно, в связи с Быт 32). Особенно примечательно использование удвоения слова «аминь» в заключительном стихе, не встречающегося в Библии, но широко представленного в кумран. источниках и последующей христианской и иудейской лит-ре. Не существует никаких убедительных следов присутствия этой молитвы в иудейской или христианской лит-ре, дающих представление о форме ее литургического использования, но в то же время нет и явных свидетельств, позволяющих отнести ее происхождение к гностическим кругам.

К этой М. А. примыкает «Молитва Иосифа» (Oratio Joseph — CAVT, N 107), к-рая реконструируется на основе отдельных цитат из творений Оригена («Комментарий на Евангелие от Иоанна» и «Добротолюбие»). Небольшой фрагмент текста сохранился у Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Praep. evang. 6. 1), всего известно 9 строк (164 слова). «Молитва Иосифа» датируется кон. II — нач. III в., ее точное предназначение неясно; не исключено христ. происхождение данного апокрифа (OTP. Vol. 2. P. 700). По содержанию — это фрагмент беседы библейского патриарха Иакова, возможно, со своим сыном Иосифом (ср. Быт 48), чье имя в тексте не упоминается. Патриарх Иаков описывает свое ангельское происхождение (называет себя «правящим духом» и «первенцем среди всех живущих, сотворенных Богом») и рассказывает о конфликте с испытывавшим к нему зависть ангелом Уриилом (очевидная отсылка к Быт 32. 22–32 о борьбе Иакова с неизвестным). Возможно, образ Иакова, обладающего ангельской силой существа, которое действовало на земле как человек, служил для Оригена неким понятийным фоном для построения повествования об Иоанне Крестителе. Текст содержит уникальные для практически всей грекоязычной традиции выражения: Авраам и Исаак были «созданы прежде всякого деяния» (προεκτίσθησαν), а Иаков называет себя ἀρχιχιλίαρχος — начальником всех чинов среди «сынов Божиих» (ангелов) и говорит, что он взывал к Богу через «непрестанное имя» (ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ); употребление этих выражений свидетельствует скорее в пользу христ. происхождения текста (OTP. Vol. 2. P. 700; *Horst.* 2008. P. 250–251). Иакову присвоено 9 различных наименований, широко представленных в теофорном контексте в различных формах эллинистической литературы, в т. ч. у Филона. Сам сюжет этого «ангеломорфного» рассказа уникален для евр. мистической литературы, и его яркая образность в этой краткой истории оказала сильное воздействие на развитие ангелологии.

Кроме того, к независимым сочинениям в жанре М. А. можно отнести такие фрагментарные сочинения, как т. н. Общинная молитва из «папируса Эджертона» IV–V вв., сохранившаяся вместе с фрагментами неканонических Евангелий (Pap. Egerton 5 — *Bell H. I., Skeat T. C.* Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri. L., 1935). Текст состоит из 35 строк (прославление Создателя посредством разнообразных эпитетов (ст. 1–13), просьба о прощении грехов (ст. 14–18), просьба к Единому Бессмертному принять молитвы (ст. 19–35)). Возможно, этот текст сопровождал некое священнодействие. Памятник принято датировать нач. II в. по Р. Х. (*Horst.* 2008. P. 108). В рукописной традиции он обычно включается в собрания христ. текстов в связи с обилием христ. слов — εὐχαριστίας (благодарения — ст. 33), формы слова от глаголов φωτίζειν (просвещать — ст. 4), ἀνίστημι (восставать/воскрешать — ст. 4). Однако возможно, прототип или оригинал памятника был создан в рамках иудейской традиции и был структурно связан с молитвой амида (*Horst.* 2008. P. 111).

«Молитва для защиты против нечистых духов» из папируса кон. I — нач. II в. (Pap. Fouad 203 — *Benoit P.* Fragment d'une prière contre les esprits impurs? // RB. 1951. Vol. 58. P. 549–565) состоит из 19 строк и содержит прошение к Богу о ниспослании в помощь ангела, руководившего действиями Иисуса Навина (Исх 14. 19). Где и когда данный текст был найден, неизвестно. Издатель идентифицировал эту М. А. как иудейскую, хотя ее христ. происхождение не исключено (*Horst.* 2008. P. 126).

Уникальная эпиграфическая молитва на 2 надгробных плитах с о-ва Риния (рядом с о-вом Делос), состоящая из 13 строк, содержит вопль к «Всевышнему Богу всякой плоти и духов» об отмщении тем, кто пролили невинную кровь Гераклеи (*Couilloud M. Th.* Les monuments funéraires de Rhénée. P., 1974. P. 214–215. N 485. (Exploration archéol. de Délos faite par l'Ecole francaise d'Athènes; 30)). Надпись датируется кон. II — нач. I в. до Р. Х. и явно зависит от греч. перевода LXX.

Лит.: *Johnson N. B.* Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Study of the Jewish Concept of God. Phil., 1948; The Lord's Prayer and Other Prayer Texts of the Greco-Roman Era / Ed. J. H. Charlesworth, M. Harding, M. Kiley. Valley Forge (PA), 1994; *Bradshaw P. F.* The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Oxf., 2002²; *Brandon Y. M.* Apocryphal Prayers in Medieval Slavia Orthodoxa: Diss. 2002; *Löhr H.* Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet: Untersuch. zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext. Tüb., 2003; *Horst P. W., van der, Newman J. H.* Early Jewish Prayers in Greek. B.; N. Y., 2008.

А. Е. Петров

МОЛО́ГСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРО́ВА ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Рыбинской епархии Ярославской митрополии), расположен в с. Быково Некоузского р-на Ярославской обл. В 1883 г. владелица имения с. Быково, вдова капитана Т. Г. Ермолинского дворянка Е. Ф. Ермолинская, подала письменное прошение архиеп. Ярославскому и Ростовскому *Ионафану (Рудневу)* о создании в ее усадьбе (175 дес.) жен. общины. Для проживания сестер Ермолинская предоставила 2 больших господских дома. Начинание вдовы поддержал мологский купец А. Д. Масленников-Столяров, передавший общине каменный 2-этажный дом в центре Рыбинска, при котором было устроено подворье обители с каменными часовней и кельями. 28 дек. 1885 г. Синод утвердил Покровскую общину, в которой к лету 1886 г. проживали ок. 60 сестер. 18 марта 1886 г. указом Ярославской Духовной консистории начальницей общины была назначена бывш. насельница *ярославского в честь Казанской иконы Божией Матери женского монастыря* мон. Сергия (Фёдорова), а попечительницей — Ермолинская. Определением Синода от 4–11 нояб. 1891 г. община была преобразована во внештатный общежительный Мологский Покровский жен. мон-рь.



Келейный корпус с домовой Сергиевской ц. (1895) Фотография. 2016 г.

К 1893 г. в М. м. проживали 93 насельницы, к 1916 г.— 160 насельниц (в т. ч. 20 мантийных монахинь), к 1927 г.— ок. 200 насельниц. В 1883 г. была построена деревянная ц. в честь Воскресения Христова. К нач. XX в. на территории М. м. возвели каменные храм в честь Покрова Пресв. Богородицы (1886–1889; освящен 14 сент. 1889), колокольню (1904; высота 36 м), 3-этажный корпус (1891–1895) с домовой ц. во имя прп. Сергия Радонежского (освящена 24 сент. 1895), кельями, трапезной, хлебопекарней, кухней, богадельней, больницей, рукодельной и живописной мастерскими, церковноприходской школой, а также ограду, 7 деревянных корпусов и 2 гостиницы. В 1908 г. было построено отдельное каменное здание церковноприходской школы. Трехъярусный иконостас для Покровского храма был передан из рыбинского Преображенского собора. На колокольне имелось 9 колоколов общим весом 550 пудов; самый большой, весом 155 пудов 36 фунтов, пожертвовал рыбинский купец А. Л. Белов. К 1908 г. обитель владела 499 дес. 3871 кв. саж. земли; монастырский капитал составлял 71 060 р.

Весной 1919 г. М. м. был упразднен, сестры зарегистрировали Покровскую женскую трудовую сельскохозяйственную артель. В том же году подворье в Рыбинске было конфисковано вместе с имуществом. В мае 1920 г. на базе монастырского хозяйства Мологский земельный отдел организовал совхоз «Быково». К 1927 г. артель была закрыта, ок. 200 сестер изгнаны из келий. В селе остались проживать монахини Мария и Евфимия, занимавшиеся рукоделием и огородничеством. Часть монастырской усадьбы занял дом инвалидов, в др. части проживали ок. 130 рабочих совхоза с детьми. В кон. 20-х гг. XX в. монастырские земли и постройки были переданы Комиссариату народного образования, к-рый организовал в монастырских зданиях сельскохозяйственное уч-ще и учебные мастерские по ремонту техники.

В Сергиевской ц. был открыт клуб с кинозалом и танцевальной площадкой, в 3-этажном корпусе оборудовали учебные кабинеты, в Покровском храме снесли алтарь и устроили тракторную мастерскую; деревянную Воскресенскую ц. и каменную ограду разрушили. Верхняя часть колокольни была снесена, в нижнем ярусе работала котельная. На монастырском кладбище оборудовали стадион.



Покровская ц. (1889) Фотография. 2009 г.

В 1940 г., после сооружения Рыбинской ГЭС и водохранилища, г. Молога был затоплен вместе с храмами и мон-рями (в т. ч. и *Леушинский во имя святого Иоанна Предтечи женский монастырь*), жители переселены. Постройки М. м. остались вне зоны затопления и в 1996 г. были переданы РПЦ. Решением Синода от 21 марта 2011 г. мон-рь был возобновлен. К 2017 г. Покровский храм находится в полуразрушенном состоянии, в восстановленной Сергиевской ц. совершаются регулярные богослужения. В М. м. проживают настоятельница игум. Феодорита (Маркова) и неск. сестер. В мон-ре хранятся святыни: 20 частиц мощей святых, написанная на латуни Казанская икона Божией Матери, икона «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», выполненная насельницами мон-ря в 1898 г.

Арх.: ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5013.

Лит.: *Любинецкий Н. А.* Землевладение церквей и мон-рей Рос. империи. СПб., 1900. Ч. 4. С. 33; Ведомость о муж. и жен. мон-рях и общинах за 1901 г. СПб., 1902. С. 122–123; *Денисов.* С. 934; *[Рыбин К. Г.]* Краткие сведения о мон-рях и церквах Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 15; Мон-ри и храмы земли Ярославской: Кр. иллюстр. энцикл. / Сост.: М. Шиманская. Ярославль; Рыбинск, 2000. Т. 2. С. 210; Молога: Земля и море. Рыбинск, 2007. С. 169; *Денисов В. В.* История мон-рей Верх. Поволжья: 2-я пол. XVIII — нач. XX вв. Ярославль, 2012; *Коновалов Д. М.* Мологи Покровская обитель // Рыбинская правда. 2015. № 1(80), 15 янв.

Д. Б. К.

МОЛОДЕ́ЧНЕНСКАЯ И СТОЛБЦО́ВСКАЯ ЕПА́РХИЯ *Минской митрополии* Белорусского Экзархата РПЦ, учреждена решением Синода РПЦ от 23 окт. 2014 г., отделена от *Минской епархии*. Охватывает территорию Вилейского, Воложинского, Дзержинского, Молодечненского, Мядельского, Столбцовского и Узденского районов Минской обл. (Белоруссия). Кафед-



Монастыри упраздненные

1 *Мядельский Благовещенский жен. мон-рь*

2 *Мядельский Свято-Троицкий жен. мон-рь*

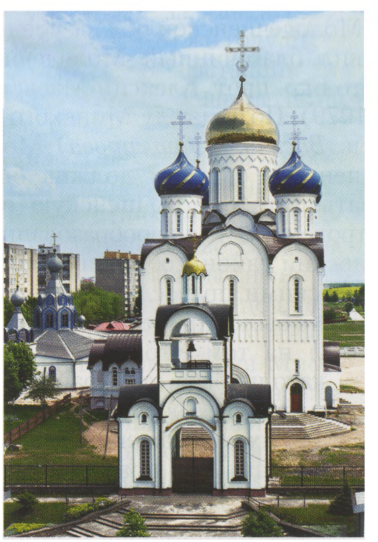
ральный город — Молодечно. Правящий архиерей — еп. *Павел* (*Тимофеенков;* хиротонисан 2 дек. 2014). Кафедральные соборы — в честь Успения Пресв. Богородицы в Молодечно, во имя прав. Анны в Столбцах. В епархии насчитывается 118 приходов, разделенных на 12 благочиний: Вилейское (8 приходов), Воложинское (12 приходов), Городиловское (9 приходов), Дзержинское (10 приходов), Долгиновское (9 приходов), Ильянское (9 приходов), Молодечненское (9 приходов), Мядельское (9 приходов), Радошковичское (9 приходов), Раковское (9 приходов), Столбцовское (19 приходов), Узденское (6 приходов). При ЕУ существуют отделы: миссионерский, религ. образования и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, по делам молодежи, по связям с общественностью.

До 1939 г. территория М. и С. е. относилась к Виленской и Лидской епархии *Польской автокефальной православной Церкви* (ПАПЦ). На территории региона существовала Браславская викарная кафедра Виленской епархии ПАПЦ (с 29 нояб. 1938) с центром в г. Браславе (ныне Витебской обл., Белоруссия).

В 1939 г. южная часть бывш. Виленского воеводства Польши, населенная белорусами, была присоединена к Белорусской ССР. 4 дек. 1939 г. на ее территории была образована Вилейская обл., 20 сент. 1944 г. преобразованная в Молодечненскую обл. В Вилейскую обл. полностью или частично вошли структуры ПАПЦ: Молодечненский архидеканат (включал Молодечненский деканат (9 приходов) во главе с прот. Алексием Маевским и Раковский деканат (10 приходов) во главе с прот. Павлом Баталиным), Браславский архидеканат (включал Браславское благочиние (11 приходов) во главе с прот. Александром Нароновичем и Друйский деканат (7 приходов) во главе с прот. Павлом Волынцевичем), Вилейский архидеканат (включал Вилейский деканат (10 приходов) во главе с прот. Владимиром Альбовым и Долгиновский деканат (11 приходов) во главе со свящ. Иоанном Спогисом), Дисненский архидеканат (включал Глубокский деканат (13 приходов) во главе с прот. Михаилом Игнатовичем, Дисненский деканат (11 приходов) во главе со свящ. Никифором Моисейонком и Докшицкий деканат (7 приходов) во главе с прот. Николаем Плещинским), Поставский архидеканат (включал Поставский деканат (8 приходов) во главе со свящ. Александром Сурвилло и Мядельский деканат (1 приход) во главе со свящ. Павлом Выдрицким), Воложинский архидеканат (включал Воложинский деканат (15 приходов) во главе с прот. Сергием Кубаевским), Столпецкий архидеканат (включал Мирский деканат (7 приходов) во главе с прот. Владимиром Свирским и Столпецкий деканат (8 приходов) во главе с и. о. декана свящ. Виталием Богаткевичем). Отдельно существовал Ошмянский деканат (8 приходов) во главе с прот. Владимиром Юзвьюком.

24 июня 1940 г. указом Местоблюстителя Патриаршего престола митр. *Сергия (Страгородского)* была восстановлена православная епархия с центром в Гродно, получившая название Гродненская и Вилейская, в нее были включены Гродненская, Вилейская и Брестская области. Правящим архиереем стал архиеп. *Пантелеимон (Рожновский)*. До 3 марта 1942 г. Георгиевский собор в Вилейке (ныне Минской обл.) являлся 2-м кафедральным храмом для Гродненско-Вилейской епархии, переименованной в марте 1942 г. в Гродненско-Белостокскую. В 1944 г. в ходе боев собор был разрушен, после этого в Вилейке оставался единственный действующий храм во имя прп. Марии Египетской.

В период немецко-фашистской оккупации росло число приходов.



Кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы в Молодечно. 2004–2014 гг. Фотография. 2015 г.

В 1942 г. верующие построили храмы в г. Воложин и в пос. Радошковичи (до войны правосл. храмы здесь были отняты католиками). В то же время часть церквей была утрачена вслед. карательных операций оккупантов. 22 июля 1943 г. каратели согнали свыше 500 мирных жителей в приходский храм

в дер. Доры Воложинского р-на и сожгли их вместе с храмом. Также немцы сожгли храмы в деревнях Занарочь и Сватки Мядельского р-на, Городок Радошковичского р-на, Русино и Груздово Поставского р-на, Губы Вилейского р-на. После войны, в условиях разрухи только в с. Груздово храм был обустроен в специально возведенном новом молитвенном здании, в остальных приходах вместо сгоревших храмов обустраивались часовни в деревенских избах.

При преобразовании в 1944 г. Вилейской обл. в Молодечненскую 9 районов (Браславский, Видзовский, Глубокский, Дисненский, Докшицкий, Дуниловичский, Миорский, Плисский, Шарковщинский) были переданы в образованную 20 сент. 1944 г. Полоцкую обл. (в 1954 возвращены в Молодечненскую обл.). В составе Молодечненской обл. в 1944 г. было 12 районов: Вилейский, Воложинский, Кривичский, Молодечненский, Мядельский, Островецкий, Ошмянский, Поставский, Радошковичский, Свирский, Сморгонский, Юратишковский.

Первая попытка создания епархии с центром в Молодечно относится к 1945 г., когда было образовано ЕУ по Молодечненской обл., к-рое возглавил благочинный Молодечненского окр. прот. Алексий Маевский († 1979). По замыслу Минского архиеп. *Василия (Ратмирова)* Молодечненская епархия должна была охватывать Молодечненскую обл. Островецкий и новообразованный Свирский районы области были католическими, правосл. приходов там почти не было. Архиеп. Василий настаивал на том, что значительная часть католиков в этих районах — это ополяченные белорусы, и предлагал для их возвращения в Православие отдать под правосл. храмы неск. католич. костелов в этих районах. Минское ЕУ предоставило властям список всех правосл. храмов в Зап. Белоруссии, отнятых в 20–30-х гг. XX в. властями Польши у православных и обращенных в костелы. Однако руководство Белоруссии не решилось передать костелы православным.

Архиеп. Василий, заручившись поддержкой со стороны властей Белоруссии, выдвинул идею создания Белорусского Экзархата, который объединил бы епархии в рамках каждой области. Однако Московская Патриархия отказалась поддержать его в этом вопросе, и отдельные обл. епархии не были созданы. Вместо них до 1960 г. существовали надобластные благочиннические округа, во главе к-рых находились, как правило, настоятели соборных храмов. Бессменным секретарем Минского ЕУ по Молодечненской обл. и надобластным благочинным Молодечненской обл. являлся прот. Алексий Маевский. Ему сначала подчинялись 8 благочиннических округов и 73 прихода. Прот. А. Маевский неоднократно находился под угрозой смещения с должности надобластного благочинного из-за конфликтов с властями. Так было, напр., в 1949 г., когда он поставил рядом с приходской церковью в дер. Городилово Молодечненского р-на памятник погибшим советским воинам с правосл. крестами на месте братской могилы. Уполномоченный по делам РПЦ указал на незаконность памятника и обратился к местным властям с требованием разрушить его, что и было исполнено в нач. 50-х гг. XX в.

Согласно отчету уполномоченного по делам РПЦ по Молодечненской обл., к 1948 г. в области действовали 74 прихода, объединявшие 135 типовых церквей и 7 молитвенных домов. На регистрации состояли 78 священников, 5 диаконов и 70 псаломщиков. Статус обл. собора имел Покровский храм в Молодечно, к к-рому был приписан Димитриевский кладбищенский храм.

В рамках антирелиг. кампании 1948–1953 гг. преследованиям подвергся ряд священнослужителей. В 1949 г. были сняты с регистрации вместе с двадцатками за «нелегальные разъезды по другим приходам» настоятель церкви в дер. Яршевичи Радошковичского р-на Стефан Борисевич, настоятель храма в пос. Ивье Симеон Батолин и настоятель храма в дер. Жижма Ивьевского р-на Леонид Каменцев, последний был арестован. В 1950 г. за «коллаборационизм» и «антисоветские высказывания» был приговорен к ссылке свящ. Константин Стадников из дер. Рубежевичи Ивенецкого р-на, в 1951 г. были арестованы свящ. Алексий Поздняк (дер. Блошники Дисненского р-на) и свящ. Сергий Сурвилло, служивший в период оккупации в Молодечно. В 1951 г. в рамках «мероприятий по борьбе с антисоветскими церковными кадрами» были арестованы наиболее видные и активные представители местного духовенства: благочинный Поставского окр. прот. Павел Кирик, благочинный Воложинского окр. прот. Платон Слиж, свящ. Василий Неверовский из дер. Киевец Радошковичского р-на. В 1952 г. был репрессирован свящ. Платон Лешин, настоятель Мостовского прихода в Кривичском р-не.

Закрывались храмы. В 1948 г. власти изъяли здание церкви в дер. Ст. Габы Мядельского р-на, было запрещено богослужение в Николаевском храме в г. Поставы под предлогом того, что здание было повреждено во время войны. В 1950 г. были закрыты церкви в деревнях Бакшты Юратишковского р-на, Ганута Вилейского р-на, Гольшаны Ошмянского р-на. В 1951 г. закрыт храм в дер. Рабеки Поставского р-на, в 1952 г.– храмы в деревнях Дубина Юрздыцкая и Довбени Воложинского р-на, в 1953 г.— кладбищенские церкви в Молодечно и в дер. Раков Радошковичского р-на. К нач. 1954 г. оставались действующими 135 храмов, из них 74 приходских и 61 приписной. В 1954 г. был закрыт храм в дер. Косута Воложинского р-на.

В результате расширения в 1954 г. территории Молодечненской обл. за счет соседних районов Барановичской и Полоцкой областей число приходов увеличилось до 117, насчитывалось 185 самостоятельных и приписных храмов. Число священников возросло до 119 чел. Количество благочиннических округов увеличилось с 8 до 13. После жалоб верующих и вмешательства Совета по делам РПЦ 28 сент. 1955 г. была возобновлена регистрация общин в г. Докшицы, дер. Комайск Докшицкого р-на, вновь открыт ранее занятый под склад храм в дер. Раков. К 1956 г. насчитывалось 187 церквей, в т. ч. 120 самостоятельных и 67 приписных. В 1956 г. уполномоченный зарегистрировал кладбищенские храмы в деревнях Сидоровцы, Душково, Перведжеры и Торвелы Радошковичского р-на, в итоге число церквей возросло до 191.

В ходе антирелиг. кампании 1958–1964 гг. главный удар был нанесен по местам паломничества. В 1957 г. прихожане без разрешения властей построили деревянную часовню во имя св. Иоанна Предтечи на роднике близ с. Бобровщина Молодечненского р-на. В 1959 г. по указанию уполномоченного часовню снесли,



Кафедральный собор во имя прав. Анны в Столбцах. 1825 г. Фотография. 2014 г.

родник засыпали. Также была снесена часовня св. Анны у источника между хутором Остров и дер. Холхло (ныне Холхлово) Молодечненского р-на. Был засыпан св. родник с часовней св. Иоанна Предтечи, находившийся между дер. Подлубники Дисненского р-на и дер. Черневичи Плисского р-на. Последним был уничтожен в 1960 г. св. источник в дер. Груздово Молодечненского р-на. Был закрыт местный Петропавловский храм с чудотворной иконой св. апостолов Петра и Павла, в честь к-рой в день престольного праздника ежегодно проводился торжественный «отпуст» («фест»). Традиция паломничества в регионе была пресечена.

Упразднение Молодечненской обл. 20 янв. 1960 г. совпало с пиком хрущёвской антирелиг. кампании (см. в ст. *Хрущёв* Н. С.). Все приписные храмы и часовни в регионе подлежали немедленному закрытию. Кампания закончилась в 1964 г., однако единичные закрытия храмов имели место и в дальнейшем. Так, в апр. 1967 г. был закрыт Иоанно-Предтеченский храм в дер. Засулье Столбцовского р-на.

После начала перестройки церковная жизнь в регионе оживилась. Первым был возобновлен приход в дер. Нарочь Мядельского р-на, зарегистрированный 16 авг. 1988 г., в сент. того же года получил регистрацию приход в дер. Лебедево Молодечненского р-на. В 1989 г. верующим были возвращены храмы в деревнях Костыки, Куренец, Затемень, Вардомичи и Ижа Вилейского р-на, в дер. Слобода и в пос. Кривичи Мядельского р-на. 9 нояб. 1989 г. Церкви передали памятник архитектуры — собор бывш. униат. мон-ря в с. Нов. Свержень Столбцовского р-на, известный местночтимой чудотворной иконой Богоматери. 25 янв. 1990 г. было разрешено открытие правосл. храма в дер. Ст. Габы Мядельского р-на в приспособленном здании вместо старого, закрытого в 1948 г. и разрушенного. В нач. 1990 г. Церкви также были возвращены храмы в деревнях Осиповщина Столбцовского р-на, Городьки и Вел. Кривичи Воложинского р-на, Полочаны и Бенница Молодечненского р-на, Рабунь, Речки и Нарочь Вилейского р-на.

В 1994 г. в Молодечно началось строительство Успенского собора, в 2014 г. он стал кафедральным храмом новообразованной епархии.

Святыни. В М. и С. е. известны местночтимые иконы Богоматери в Ильинском храме в пос. Радошковичи, в Преображенском храме в дер. Насилово, в Ризоположенском храме в дер. Груздово, в Преображенском храме пос. Раков (список Жировицкой иконы), в Анненском храме в Стобцах (копия Ченстоховской иконы), в Георгиевском храме в дер. Слободка Столбцовского р-на и в Успенском храме в дер. Нов. Стержень, икона прп. Феодосия Черниговского с частицей мощей святого в дер. Городиловичи, икона прп. Марии Египетской и икона прав. Иоанна Кормянского с частицей мощей в Христорождественском храме в Молодечно.

Особо чтимыми (еще со времени господства унии в регионе) являются источники в деревнях Доманово Вилейского р-на, Лешно Молодечненского р-на, Лоск Воложинского р-на, Витовка Дзержинского р-на. Почитаются источники на месте бывш. униат. мон-рей в деревнях Раков Воложинского р-на и Нов. Свержень Столбцовского р-на. В обителях прославились чудесами местночтимые Раковская и Новосверженская иконы Богоматери. На территории М. и С. е. находятся захоронения блж. Валентины Минской (похоронена на кладбище в с. Козки Дзержинского р-на, канонизирована в 2006) и священноисп. прот. *Михаила Новицкого* (настоятель прихода в пос. Узда, похоронен на местном кладбище).

Старообрядчество. В совр. границах епархии действуют крупные старообрядческие общины *поморцев:* в пос. Свирь Мядельского р-на, в дер. Мостище Воложинского р-на, небольшая незарегистрированная группа поморцев существует в дер. Иванишки Воложинского р-на, где в 1923–1941 гг. имелся поморский храм.

В Молодечненской обл. в 1944–1954 гг. имелись поморские общины: в Свири, в селениях Мостище Юратишковского р-на, Стрипишки Свирского р-на (ныне урочище между бывш. хутором Лещиново и дер. Ворзяны Островецкого р-на), Кукляны и Апидомы Поставского р-на. Все они, несмотря на препятствия со стороны обл. уполномоченного по делам культов, в сер. 40-х гг. XX в. получили регистрацию. Четыре общины поморцев действовали без регистрации: в дер. Захаровщина Поставского р-на, в дер. Амелино Сморгонского р-на, в с. Нов. Слобода (ныне дер. Слобода Сморгонского р-на) и в бывш. с. Гедейки (ныне урочище близ дер. Гравжишки Ошмянского р-на). Все указанные общины имели храмы, наставников, а церковные двадцатки действовали с довоенного времени, однако уполномоченный отказывался их регистрировать. В 1949 г. общину в Апидомах сняли с регистрации, наставник Панцырев был арестован за «антисоветскую агитацию». В том же году был арестован и выслан наставник незарегистрированной общины поморцев в Нов. Слободе Черняк.

В 1954 г. число общин возросло до 14. Добавились общины: в пос. Видзы и дер. Минковичи Видзовского р-на (ныне в составе Браславского р-на), в дер. Раковцы (ныне в черте пос. Шарковщина) и в дер. Германовичи Шарковщинского р-на, в дер. Кублищина и пос. Друя Миорского р-на (последний ныне Браславского р-на), в деревнях Буловишки, Кирилино и Миколаюнцы Браславского р-на, Ластовичи Глубокского р-на. К тому времени были сняты с регистрации и действовали нелегально поморские общины в деревнях Лучайки и Захаровщина Дуниловичского р-на, Буевщина и Воронка Браславского р-на, Нивники Миорского р-на. Последней общине, а также поморской церкви в Апидомах удалось возобновить регистрацию в 1956 г. О возобновлении их легальной деятельности ходатайствовал перед властями Белоруссии глава Высшего поморского старообрядческого совета в Литовской ССР Ф. С. Кузнецов.

Все приходы поморцев в Молодечненской обл. подчинялись Высшему

старообрядческому совету поморцев с центром в Вильнюсе.

Католичество. Молодечно в 1940 г. стало одним из основных центров Римско-католической Церкви в Зап. Белоруссии. Молодечненский декан К. Любянец был назначен генеральным викарием в Белорусской ССР, в 1942 г. он был казнен немцами за укрывательство евреев.

В ходе Великой Отечественной войны в Молодечненской обл. были сожжены 11 костелов. В 1945 г. в области насчитывалось 87 костелов, служили 68 ксендзов. В 1946 г. здесь имелось 77 зарегистрированных общин, ряд костелов в 1945 г. был закрыт из-за отъезда в Польшу части поляков. Упразднение храмов продолжилось в 1946–1947 гг. В условиях антирелиг. кампании 1948–1953 гг. количество легальных католич. приходов уменьшилось с 59 до 46, а число зарегистрированных священнослужителей — с 42 до 32. Уполномоченный инициировал изъятие у общин в этот период 38 действующих костелов и 15 кладбищенских часовен, но общины в большинстве случаев с регистрации не снимались, им разрешалось открывать в пустующих зданиях временные молитвенные помещения. В 1954 г. число зарегистрированных общин возросло с 46 до 89. Действующими до кон. 50-х гг. являлись муж. мон-рь ордена марианов в пос. Друя Миорского р-на, мон-ри евхаристок в Друе и Браславе.

В сер. 50-х гг. XX в. в Свирском, Воложинском, Сморгонском, Ошмянском районах Молодечненской обл. стали появляться ксендзы из Литвы, к-рые без регистрации служили в находившихся на грани закрытия костелах. Это отмечал в своих отчетах за 1954–1955 гг. обл. уполномоченный по делам культов.

К 1958 г. в Молодечненской обл. насчитывалось 87 действующих костелов. В ходе антирелиг. кампании 1958–1964 гг. все костелы, не имевшие постоянных священников, были закрыты. В числе первых закрыли в 1959 г. костел св. Иосифа в Молодечно, вскоре он был разрушен.

В наст. время в регионе больше всего зарегистрированных общин Римско-католической Церкви имеется в Вилейском и Молодечненском р-нах — по 10, в Воложинском и Столбцовском р-нах — по 9, в Мядельском р-не — 8 общин. В нач. 90-х гг. XX в. в Молодечно был зарегистрирован автономный грекокатолич. приход Христа Человеколюбца. Крупным центром католицизма в регионе является санктуарий в агрогородке Будслав Мядельского р-на.

Другие конфессии и религии. В регионе с 20-х гг. XX в. действуют *баптисты* и *пятидесятники,* последних приблизительно втрое больше, чем первых. Эти движения наиболее распространены в самых густонаселенных районах епархии: Вилейском (8 общин пятидесятников, 2 баптистов, 1 община харизматов) и Молодечненском (7 общин пятидесятников, 2 баптистов, 1 община *адвентистов*).

Имеются 2 небольшие группы мусульман в местах компактного проживания белорус. татар: в Молодечно (община зарегистрирована в 2002) и в бывшем пос. Ст. Мядель (ныне в черте г. Мядель), где молитвенные дома мусульман действовали с довоенного периода, но прекратили существование в кон. 40-х гг. XX в. В Молодечно зарегистрирована иудейская община.

Упраздненные монастыри: Благовещенский (женский, в Мяделе, основан в 1846, упразднен в 1919), Свято-Троицкий (женский, в Мяделе, существовал с сер. XIX до нач. XX в.).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 1. Д. 1412.
Лит.: *Шаплыко Ф., свящ.* Радошковичи православные. Белосток, 2008; *Пешко Н., свящ.* Церковь Святой Живоначальной Троицы с. Маркова, 1860–2010. Мн., 2010; *Карпович Л. И.* От земного – к небесному: (Из истории правосл. храмов Молодечненского благочиния Минской епархии). Молодечно, 2011.

В. Г. Пидгайко

МОЛОКА́НЕ, рус. секта «духовных христиан», сложившаяся во 2-й пол.— кон. XVIII в. Как и мн. др. рус. сектанты, М. не выработали единой вероучительной системы. М. изначально были свойственны децентрализация и отказ от иерархии. Название секты имеет разные объяснения. Последователи течения называли себя «истинными духовными христианами» в отличие от *духоборцев* и считали название «молокане» простонародным (Книга Полный молитвенник. Л. 1 об.), «полученным от духовенства и правительства на том основании, что не соблюдаются установленные Церковью посты, т. к. едят в постные дни молоко» (Камень Горлион. С. 11). Кроме того, М. ссылались на слова ап. Петра: «Возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Петр 2. 2).

Родоначальником М. в Тамбовской губ., откуда это движение распространилось в Саратовскую, Воронежскую, Астраханскую и др. губернии, считался крестьянин с. Уварова Борисоглебского у. С. М. Уклеин (1727–1809). Он проповедовал свое учение в Саратовской и Воронежской губерниях, создавал общины последователей. В учении духоборцев он отвергал идею «живого Христа», воплощающегося в руководителей учения, и считал всех людей сынами Божиими, равными между собой. Он учил о том, что правосл. Церковь существовала 4 века, пока Вселенские Соборы и отцы Церкви произвольным толкованием Свящ. Писания не извратили учение Иисуса Христа. Истинную Христову Церковь, по мнению Уклеина, составляют только духовные христиане, которые не приемлют ни преданий, ни соборных постановлений, ни писаний св. отцов и основываются только на Библии. (По мнению М., Библию долгое время было трудно читать и понимать, т. к. книга существовала без деления на главы и стихи и без ссылок. Изменения произошли при царе *Алексее Михайловиче,* который дал разрешение печатать Библию «в Остроге, земле волынской» (Книга Полный молитвенник. Л. 5 об.). Дело распространения Библии было продолжено рус. императрицами.) По мнению М., Библию нельзя понимать буквально, ее необходимо толковать иносказательно. Поскольку «Библия глубока, как море, и каждый раз опускаешься на разную глубину» (*Никитина.* Сотворение мира и концепт исхода/похода — http://molokans.info), толкований может быть множество. Помимо Библии у М. бытует много рукописных Уставов и Обрядников.

М. считают, что Сын Божий и Св. Дух, хотя единосущны Отцу, не равны Ему. Сын Божий родился от Девы Марии бессеменно. Не имея вполне человеческой плоти, Христос не умирал подобно всем людям, но умер особым образом. Во время земной жизни Христос основал Церковь. По заслугам Сына Божия можно получить вечное спасение. М. отрицают таинства. По их мнению, поклонение Богу возможно только «в духе и истине» (Ин 4. 23), все обряды, молитвы, иконы выдуманы

людьми. Крещение Св. Духом является краеугольным камнем, на к-ром построено учение М., дары Св. Духа подаются не через видимые знаки, а духовно. Крещение состоит в научении от Слова Божия, в покаянии



Поминки у молокан в с. Покровском Ростовской обл. Фотография. 2015 г.

пред Богом и отпущении грехов. Истинное причащение состоит в принятии учения и исполнении заповедей. Плоть Христова есть учение Христово. Его слова: «Примите и ядите, сие есть Тело Мое» означают призыв принять учение Христа. Священство не таинство, но на основании слов ап. Петра (1 Петр 5. 1–5) христиане должны иметь у себя старцев — руководителей в вере,



Молокане на Кавказе. Фотография. 70-е гг. XIX в.

и им во всем повиноваться. Брак также не является таинством, совершается по родительскому благословению. Святость Богородицы и апостолов надо признавать, но молиться им не надо. Пост нужен, но в Писании нет указаний, что он должен состоять в воздержании от определенных видов пищи и в указанные сроки. Человек должен поститься, когда он чувствует преобладание плоти над духом. Пост должен состоять в полном воздержании от пищи. Можно употреблять любую пищу, кроме запрещенной Свящ. Писанием — свинины, рыбы, не имеющей чешуи, и др. Запрещалось спиртное и табакокурение. М. считают, что мирские власти поставляются Богом, но, поскольку Господь сказал о христианах, что «они не от мира, как и Я не от мира» (Ин 17. 14), надо избегать «рабства помещикам, войны, военной службы и присяги, как дел, не позволенных Св. Писанием» (*Ливанов.* 1868. С. 258). М. понимали, что открыто исповедовать свою веру они не могли, проповедовалась необходимость скрываться, принимать в дома братьев по вере.

Собираясь засвидетельствовать свое учение, Уклеин с множеством последователей пришел в Тамбов, где был арестован, приговорен к увещанию. Уклеин отказался от своих воззрений, через год был отпущен и продолжил проповедь в с. Рассказове Тамбовской губ. Вскоре ему пришлось переселиться в Воронежскую губ., где он приобрел много почитателей. Затем он перешел в Саратовскую губ. и в первом же селе, Дурникине, обратил в молоканство большинство жителей и православного свящ. Савву Иванова с семьей. Уклеин отправился в Астраханскую губ. с намерением дальше идти на Кавказ. Всюду ему сопутствовал успех.

Власти старались остановить рост секты. Взрослых М. ссылали, детей отдавали в кантонисты. В связи с этим среди М. сложилась легенда о встрече имп. *Александра I Павловича* с членами секты П. Журавцовым, М. Лосевым и М. Мотылёвым (жители Тамбовской и Воронежской губерний). По преданию М., 12 июля 1805 г. император принял М. 15 июля состоялось совещание императора со статс-секретарем М. М. Сперанским и министром внутренних дел кн. В. П. Кочубеем, в результате к-рого было «приказано... объявить епархиям, архиереям и приходским священникам, чтобы отнюдь в молоканские дома со своими требами не входили, запретить притеснения за чтение Библии и потребовал испрашивать, есть ли такие люди, чтобы они больше не боялись» (Книга Полный молитвенник. Л. 24 об.). Этот легендарный рассказ отталкивался от действительно данного 21 февр. 1803 г. имп. Александром I духоборцам Тамбовской губ. разрешения исповедовать свою веру, публично ее не проявляя. 12 июля 1805 г. М. считают днем дарования им свободы вероисповедания. В 1905 г. Всероссийский юбилейный съезд духовных христиан-М. (ДХМ) был посвящен 100-летию этого легендарного события.

В нач. XIX в. в Тамбовской, Воронежской и Саратовской губерниях насчитывалось до 5 тыс. М. Для ограничения их влияния правительство организовало переселение сектантов. Министр внутренних дел кн. А. Б. Куракин предложил переместить всех М. в Новороссийскую губ., на земли около р. Молочные Воды (позже Таврическая губ.), куда в 1802–1805 гг. были переселены духоборцы. Мн. М., отказываясь жить вместе с духоборцами, настаивали на переезде в Астраханскую губ. Тем не менее значительное число М. из тамбовских и близлежащих земель переехали на Молочные Воды. В 1823 г. на Молочных Водах возникло селение Нововасильевка, в к-ром через 3 года жили ок. 800 чел.— выходцы из Тамбовской, Екатеринославской и Орловской губерний, донские казаки. Рядом возникли Астраханка и Новоспасское, где к 1833 г. числилось до 3 тыс. чел. Часть М. осталась в центральных губерниях России.

20 окт. 1830 г. Госсовет запретил сектантам селиться в малороссийских землях и предписал размещаться только в Закавказье, гл. обр. на территории совр. Азербайджана и Армении. Молоканские общины в Закавказье сумели наладить добрососедские отношения с местным населением и за короткое время создали процветающие хозяйства. События 90-х гг. XX в. привели к их возвращению в Центр. Россию — в Калужскую и Тульскую области.

В 30-х гг. XIX в. давление на М. усилилось, в 1837 г. были запрещены их собрания. М. сельского происхождения запрещалось переходить

в городское состояние, сектантам не выдавали паспорта. Реформы 60-х гг. XIX в. внесли существенное оживление в среду М. В 1869 г. в Женеве вышло анонимное соч. «Вероисповедание духовных христиан, обыкновенно называемых молокане», запрещенное российскими властями. Во 2-й пол. XIX в. М. являлись наиболее распространенной рационалистической сектой на территории Тамбовской и Воронежской губерний (в 1880–1890 — 1300 чел.). В Тамбовской губ. наиболее многочисленные общины находились в селах Рассказово, Дуплятово-Маслово, Трескино, Петровское, Пановы Кусты, Пахотный Угол, где к нач. XX в. проживало до 8 тыс. чел. Тамбов на протяжении ряда лет оставался влиятельным центром молоканства, несмотря на то что значительная часть его последователей переходила в др. близкие по вероучению секты и исповедания — *штундизм,* баптизм (см. ст. *Баптисты*), пашковство (см. ст. *Пашков В. А.*). Крупные общины



Молоканское кладбище в с. Фиолетово в Армении. Фотография. 2009 г.

М. имелись в Новохопёрском у., в селах Пески, Подосиновка, Троицкий Юрт, Макарово, Новогальское, Старогальское, Краснореченское (Грачёвка), Мазурка. В нек-рых селах, напр. в Песках, были молельни и авторитетные наставники.

Введение всеобщей воинской повинности в 1874 г. заставило значительное число М. уехать из России. Отдельные молоканские общины во 2-й пол. XIX — нач. XX в. обосновались в США, Канаде, Мексике, Бразилии, Австралии. Вслед. передачи Карсской обл. из состава России в Турцию (1921), неск. молоканских общин из этого региона вернулись на родину в 1962 г.

Богословские взгляды М. были слабо разработаны. В силу этого движение не было единым, имело множество направлений, расходившихся во взглядах и обрядах. Основным и самым многочисленным направлением, возникшим и распространенным в Тамбовской губ., были «постоянные» М.— М. общего упования, или общие. У них строго соблюдалась духовная сторона служения, отрицались водное крещение, обрядность и общинная жизнь. Они исповедовались один раз в жизни, перед смертью. Им противостояли «духовные христиане», к-рые каялись каждый день, т. к. смертный час никому неизвестен. Они также распались на 2 направления: «мокрых», признающих водное крещение, и «сухих», или «сухопутных», отрицающих последнее. Известны были и более мелкие сообщества, напр. М.-бессудники, не верившие, что Иисус Сам придет судить живых и мертвых. Они не признавали телесного воскресения. М. владимирского толка отвергали «святое лобзание» и взаимные поклонения на молитвенных собраниях. «Пресные», или М.-пресники, ссылались на слова Спасителя: «Берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Мф 16. 6). Они отвергали употребление лука, чеснока, сахара, хмеля, всего квасного и кислого. Употреблявшие все это М. назывались «квасниками». В 80-х гг. XIX в. среди части М. в Центр. России нашли отклик религиозно-философские идеи Л. Н. *Толстого,* появился «толстовский толк» молоканства.

Много последователей имели М.-субботники, «донской толк» и прыгуны. Появление М.-субботников связывают со встречей на Волге Уклеина с *субботником* С. Далматовым, учителем которого был житель посада Дубовка (ныне город Волгоградской обл.) Сундуков. Далматов, став приверженцем молоканства, пытался привнести в секту традиции иудействующих, но Уклеин не решился предписать исполнение законов иудаизма всем М. Сундуков в Дубовке учил о превосходстве закона Моисея над Христовым законом, называл Иисуса Христа «простым мужиком» по сравнению с Моисеем, стоял за решительное сближение с иудаизмом, что привело к окончательному разделу молоканской общины в Дубовке. Последователи Сундукова — М.-субботники стали праздновать субботы и др. иудейские праздники, придерживались ветхозаветных запретов, хотя признавали и Евангелие. Позднее Сундуков был осужден и сослан в Сибирь. М.-субботники разделились на «караимов» и «талмудистов», связав себя с тем или иным направлением в иудаизме. Субботники Дубовки до наст. времени хранят русско-евр. молитвенники виленского издания 1900 г., имеют талесы, пекут мацу, почитают Судный день. В 1996–1997 гг. они рассказывали исследователям о своих традициях: «Имена раньше носили только библейские. Много работали, сеяли хлеб, занимались ремеслами. Семьи все были очень дружные, никогда не спорили. Строго соблюдали субботу, печку в этот день не топили» (Дневник археографической экспедиции МГУ «Волга 1996–1997»). Предположительно до 30-х гг. XX в. в Дубовке имелось 2 молитвенных дома. Хоронили субботники на особом кладбище, поблизости располагалось кладбище старообрядцев. В Дубовке до сегодняшнего дня также живут М.-воскресники, не принявшие субботу.

М.-субботники компактно проживали в 3 уездах Воронежской губ.: Павловском, Бобровском и Новохопёрском. По данным полиции за 1912 г., в губернии насчитывалось 6473 М. и духоборцев (более всего в Новохопёрском, Коротоякском, Богучарском, Бобровском, Острогожском и Воронежском уездах). В 1845 г. на новое место в 100 км от Астрахани были переселены 106 чел. из разных мест Астраханской губ., образовавшие с. Михайловка (ныне Лиманского р-на Астраханской обл.). В 1848 г. часть жителей села объявили себя М.-субботниками. В 1902 г. из-за нежелания платить налог на строительство православного храма 109 чел. отнесли иконы к священнику и просили «отписать их в молоканы».

«Донской толк» окончательно оформился в сер. XIX в. При распространении «духовного христианства» среди военно-служилого сословия и на юге России отрицание молоканством присяги и воинской службы ставило казаков-М. перед необходимостью выхода из казачества. В 1850 г. правительство распорядилось выслать М. Войска Дон-

ского в Закавказский край, не брать их на службу и приписать к местным М. Нек-рые, чтобы избежать «расказачивания», вернулись в правосл. Церковь, другие, оставаясь М., признали возможность присяги, воинской службы, водное крещение, покаяние, Евхаристию. На Тамбовщине «донской толк» появился в 2 селах Моршанского у. в 70-х гг. XIX в.

Наиболее крупным сообществом среди М. являются прыгуны (сионцы, веденцы — ведающие правую веру), жившие в Закавказье. Толк был основан Л. Соколовым в 1-й трети XIX в. В XIX в. ожидание 1000-летнего Божия Царства на земле среди разного рода сектантов было очень напряженным. Идея 1000-летнего Царства овладела кавказскими М. В 1864 г. М. из с. Карабулах пошли в Ленкорань навстречу Царству Божию — путь был длиной в 154 км. Обсуждали: как прилично входить в Царство Божие? Должны ли быть белые рубашки, означающие чистоту тела и души, можно ли входить в шубе, можно ли взять с собой деньги или их нужно оставить у привратника? Однако чаяния Царства Божия не сбылись.

К сер. XIX в. у М., по наблюдениям С. Е. Никитиной, сформировалась идея похода, ставшая для М.-прыгунов важным фактором их социально-религ. развития и самоидентификации. Идея похода основана на 2 библейских сюжетах: исходе Израиля из Египта и пророчестве о 1000-летнем Царстве. Поход — это и исход из мест, где вере и жизненному укладу грозит разрушение, это и движение туда, где будут новое небо и новая земля, где осуществится 7-й день творения. Поход может быть физический, в иную территорию, и внутренний, духовный, направленный на преображение человека ветхого в человека нового. Идея похода тесно связана с институтом пророчества, весьма развитого у М.-прыгунов. М. говорят, что «поход — это выход, куда Дух Святой показывает». Пророчество может оказаться ложным, если в пророке действовал «энтот дух» (диавол). Поэтому у М. существует сложная система тестов истинности пророчества. Идея похода реализовывалась в миграциях, не всегда вызванных насущными потребностями группы и не всегда удачных. В таких случаях М. говорят о ложных пророчествах относительно похода. Неудачным было переселение группы М. из США в Австралию в сер. 60-х гг. XX в., когда довольно скоро бóльшая часть переселенцев возвратилась в США. Идея последнего похода к месту, где с небес опустится Новый Иерусалим, не оставляет часть М. Люди уезжают в Турцию, к горе Арарат, где, по их верованиям, должно произойти это событие.

В 60-х гг. XIX в. прыгунам, как и др. группам М., представился трудный поход в Амурский край, связанный с заселением русскими Дальн. Востока. Одними из первых прибыли 60 семей из молоканского с. Тяглое Озеро Самарской губ. Переселения происходили также из Таврической губ. и с Тамбовщины. К 1 янв. 1867 г. М.-переселенцев насчитывалось 1504 чел. В 1884 г. при подаче прошения о постройке молитвенного дома М. писали, что в городе их проживает 5 тыс. чел. В 1906 г. 82 семьи М.-прыгунов приобрели земли бывш. миссии доминиканцев по р. Гуадалупе в *Мексике*. Поселение представляло собой деревню, все дома которой выходили на единственную центральную улицу. Хотя формально земля была продана в частную собственность, хозяйственная деятельность колонии была построена на общинных принципах. Первые поселенцы ревностно хранили обычаи предков, сами пекли хлеб, готовили рус. блюда, шили рус. одежду, дома говорили лишь по-русски, стремились не допустить браков с мексиканцами. В 30-х гг. XX в. они начали принимать мекс. гражданство. С 60-х гг. XX в. под давлением властей М. все чаще вынуждены были продавать свои наделы мексиканцам, многие уехали в США. К 80-м гг. колония практически исчезла, в ней жили 12 семей.



Молоканское молитвенное собрание в Калифорнии. Фотография. 1943 г.

Для прыгунов настольной книгой наряду с Библией являлся сб. «Дух и жизнь», основную часть к-рого составляют «Боговдохновенные изречения Максима Гавриловича Рудомёткина (1818–1877), царя духов и вождя сионского народа духовных христиан молокан-прыгунов», который явился основателем особого толка в молоканстве; его последователи именуются максимистами. М. Г. Рудомёткин род. в с. Алгасове Моршанского у. Тамбовской губ. в православной семье, перешедшей в молоканство. В 1826 г. он вместе с семьей переселился на Кавказ, жил в с. Никитине (ныне Фиолетово) Александропольского у. Эриванской губ. Занимался крестьянским и плотницким трудом, был женат и имел 3 сыновей. В 30-х гг. XIX в. присоединился к М.-прыгунам. В 1842 г. «за совращение из православия в молоканство» был сослан в Сибирский линейный батальон № 62, где прослужил рядовым с 1845 до 1848 г. В сент. 1848 г. Рудомёткин бежал со службы и с фальшивыми документами прибыл в с. Андреевка Ленкоранского у. Шемахинской губ. Здесь он начал проповедовать близкий конец света и наступление 1000-летнего Царства Божия на земле. В 1852 г., во время проповеди, с ним случилось «особое трясение тела», к-рое он объяснил схождением Св. Духа. После этого события он объявил себя пророком и отправился проповедовать в Эриванскую губ. Его речи имели большой успех, более половины всех М. Эриванской губ. сделались его последователями. В 1853 г. Рудомёткин был арестован и приговорен к 8 годам арестантских рот и двукратному прогнанию сквозь строй из 500 чел. с плетьми. Ему удалось избежать наказания, и он продолжил свою деятельность. Влияние проповедника стремительно росло. По преданию М., в одном из видений Бог Отец и Бог Сын поручили Рудомёткину править «божьими людьми» в наступающем 1000-летнем Царстве. Рудомёткин объявил себя воплощением 3-го Лица Троицы. В 1857 г. при большом стечении народа у подножия горы Арарат он короновался как «царь духов» и «вождь сионского народа», облачился в «царские одежды». Он отпускал

грехи и анафематствовал тех, кто ему противились. В 1858 г. Рудомёткин был вновь арестован, предан суду и заключен в *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*. В 1869 г. переведен в тюрьму *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня монастыря*. Здесь он получил возможность писать, составил 14 пророческих книжек, к-рые были доставлены его сподвижникам на Кавказ. Рудомёткин предрекал близкую гибель Российской империи, описывал устройство буд. Царства Божия на земле под своим управлением. Рудомёткин скончался в 1877 г. в суздальской тюрьме, хотя прыгуны уверяли, что под его именем был похоронен другой человек. По вере максимистов, в 1000-летнем Царстве Максим будет править вместе с Иисусом Христом, а его противники будут преданы вечной погибели.

Из писаний Рудомёткина была составлена «Книга Солнце», ставшая священной книгой максимистов, которые верят, что через Рудомёткина Бог даровал человечеству более совершенное откровение, чем откровение Библии. В отличие от вольного толкования Библии максимисты понимают тексты Рудомёткина буквально, не толкуют, а пересказывают их. Книга была издана впервые в США в 1915 г., 2-е издание, исправленное и дополненное, вышло в 1928 г. и затем неоднократно воспроизводилось. Книга была переведена на англ. язык. В России она имеется, гл. обр., у переселенцев из Турции, приехавших в СССР, в Ставропольский край, в 1962 г.

Рудомёткин интерпретирует посвоему библейский текст о сотворении мира, развивает собственное учение о 1000-летнем Царстве М.— 7-м дне творения. В учении Рудомёткина мир дуалистичен. Господь сотворил Слово Сына, «и стала двоица: Бог богов и Бог человеков, а от них двоих исходил дух... Обоюдный их дух вечно разделяется везде на два класса, как в ангелах, так и в человеках, под именем духа чистого и духа нечистого» (*Никитина*. Сотворение мира и концепт исхода — http://molokans.info). Между чистым и нечистым духом идет постоянная война, брань света с тьмою. Седьмой день творения в представлениях М.-прыгунов отделен от первых 6 дней всей историей человечества. Седьмой день — это 1000-летнее царство-



Молельный дом молокан в с. Астраханка Мелитопольского р-на Запорожской обл., Украина. Фотография. 2013 г.

вание на обновленной земле праведных людей — вместе с Христом, а для М.-максимистов вместе с «воплощенным Св. Духом» — Рудомёткиным. Что касается пророчества о заключении сатаны на тысячу лет (Откр 20. 1, 2), то Рудомёткин обещал это сделать сам. Молоканские представления о 1000-летнем Царстве рисуют счастливую жизнь избранных людей в числе 7 млн. В Царстве не будет кабаков, табака, воров, блудниц, иконников, т. е. православных.

Законодательными актами нач. XX в. сектантам было разрешено регистрировать общины, строить молельные дома, издавать лит-ру, что дало импульс развитию молоканства. 4–6 июня 1905 г. в Рассказове был проведен молоканский съезд, на котором присутствовали делегаты из разных губерний. Многолюдные съезды прошли в с. Воронцовка Тифлисской губ. (июль 1905) и в с. Астраханка Таврической губ. (сент. 1905). На Всероссийском съезде в г. Балашове Саратовской губ. в янв. 1908 г. был образован Союз духовных христиан-М., избран Центральный совет М. России. Печатным органом движения стал ж. «Духовный христианин». Во мн. селах открылись молитвенные дома. 21 февр. 1913 г. в Рассказове прошел съезд духовных христиан Тамбовской губ., посвященный 300-летию Дома Романовых. В первую мировую войну М. занимались организацией лазаретов, помощью раненым, сбором средств.

М. с воодушевлением восприняли события 1917 г., поддержали декрет 1918 г. об отделении Церкви от государства. В 1921 г. Народный комиссариат земледелия обратился с воззванием «К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей». В воззвании содержался призыв создавать сельскохозяйственные общинные поселения, для чего выделялись земли. В 1921 г. был воссоздан Союз духовных христиан-М. 10–12 сент. 1924 г. состоялся 2-й Всесоюзный съезд М. в Самаре. Рассматривался широкий круг вопросов, были выбраны руководящие органы, председателем Центрального совета стал Н. Ф. Кудинов. Местом пребывания Совета была утверждена Москва. Съезд изъявил готовность во всем помогать рабоче-крестьянской власти. Однако к сер. 20-х гг. XX в. политику правительства определяла борьба с религией. В отношении М. возобновились гонения, были закрыты печатные издания и молитвенные дома, подвергнуто репрессиям руководство Союза. В послевоенный период не было возможности зарегистрировать прежние общины.

К сер. XX в. большинство М. Воронежской обл. примкнуло к баптистам. В 20-х и 50–60-х гг. XX в. часть воронежских субботствующих М. пополнила адвентистскую общину. В 40–50-х гг. XX в. в области проживало не менее 150 М., в основном в пос. Сомово Воронежского р-на и с. Пески Поворинского р-на. К нач. 70-х гг. в Воронежской обл. шел активный процесс поглощения молоканских общин структурами *Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов* (ВСЕХБ) (схожие процессы шли ранее — в 1900–1920, после 1945, продолжаются и в наст. время). Процесс угасания общин М. наблюдался и в 50–80-х гг. XX в. Многие малочисленные общины в Центр. России, Астраханской и Саратовской областях, в Закавказье продолжали действовать без регистрации.

К кон. 80-х гг. XX в. наметился некоторый подъем, была зарегистрирована тамбовская община (ок. 30 чел.). В 1991 г. состоялся 1-й съезд духовных христиан, на к-рый собрались представители 60 общин. Членами созданного на съезде Союза общин духовных христиан-М. стали более 40 групп. Летом 1997 г. съезд М. прошел в Тамбове. В 2005 г. в с. Кочубеевском состоялся Всемирный съезд М., приуроченный к 200-летию да-

рования свобод Александром I. На съезд приехали последователи движения из разных регионов страны, а также из Австралии, США и Канады. Обсуждались вопросы воспитания молодежи в традициях молоканства, выделения земли для возведения молитвенных домов и культурного центра.

На сегодняшний день в РФ зарегистрированы 18 молоканских общин, в т. ч. в Москве, Сев. Осетии, Кабардино-Балкарии, в Самарской, Белгородской, Омской, Тамбовской областях, Краснодарском крае. Девять зарегистрированных общин действуют в Ставропольском крае, община в с. Кочубеевском является адм. центром. Второй адм. центр совр. молоканства — в Тамбове. У ставропольских М. есть отдельное детское собрание, управляемое детьми, в пос. Новокумском устроен музей истории М.

Арх.: Книга Полный молитвенник // РГБ. Ф 218. № 328, XIX в.; Дневник археогр. экспедиции МГУ «Волга 1996–1997»: [полевые мат-лы автора]. С. 2, 16, 23.

Ист.: *Варадинов Н. В.* История Министерства внутренних дел. СПб., 1863. Кн. 8, доп.: История распоряжений по расколу: Стат. сведения о сектантах (к 1 янв. 1912). СПб., 1914; Камень Горлион: Богосл. изречения М. Г. Рудомёткина, вождя Сионского народа закавказских духовных христиан-прыгунов, сочиненные им в монастырском заключении 1858–1877 гг. Лос-Анджелес, 1915; Дух и жизнь. Книга Солнца: Божественные изречения наставников и страдальцев за Слово Божие, веру Иисуса и Дух Святой религии духовных христиан молокан-прыгунов. Лос-Анджелес, 1928, 1975; *Клибанов А. И.* На собрании у молокан-прыгунов // НиР. 1970. № 12. С. 50–53.

Лит.: *Иаков (Вечерков), еп.* Ист. сведения о молоканской секте // ПС. 1858. № 3. С. 295–308; № 4. С. 42–80; *Ливанов Ф.* Тамбовские молокане и духоборцы в XVIII в.: Ист. очерк // Всемирный труд. СПб., 1868. Февр. С. 252–258; *Флегматов А., прот.* Историческая заметка о местном расколе в посаде Дубовке // Саратовские ЕВ. 1884. № 22. С. 9–122; *Былов М.* Раскол в Воронежской епархии при еп. Тихоне I (святителе), 1763–1767 гг. // Воронежские ЕВ. 1890. № 4. С. 146–154; *Русанов М., свящ.* К истории сектантства в Астраханской епархии: Михайловские субботники. Астрахань, 1903. С. 1–11; *Буткевич Т. И.* Обзор рус. сект и их толков. Х., 1910. С. 281–476; *Олейников Т.* Очерки по истории расколо-сектантства в Воронежской губ. // Воронежские ЕВ. 1914. № 38. С. 1025–1032; *Бондарь С. Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих: Кр. очерк. Пг., 1916. С. 89–95; *Иникова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-х гг. XVIII в. // Вестн. Тамбовского ун-та. Сер. Гуманит. науки. Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 39–53; *Никитина С. Е.* Сотворение мира и концепт исхода/похода в культуре молокан-прыгунов // От бытия к исходу: Отражение библейских сюжетов в слав. и евр. нар. культуре. М., 1998. С. 22–230; *она же.* Молокане-переселенцы Калужской обл. // Живая культура российской провинции: Калужский край. Козельский р-н: Этногр. очерки. М., 1999. С. 188–213; *она же.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах. М., 2013. С. 97–217; *Алленов А. Н.* История религ. течений в Тамбовской обл.: Учеб.-метод. пособие для студентов. Тамбов, 2013. С. 59–97; *Буянов Е. В.* Духовные христиане-молокане в Амурской обл. во 2-й пол. XIX — 1-й трети XX в. Благовещенск, 2013. С. 10–59.

Е. А. Агеева

МОЛО́Х [евр. *mōleḵ;* греч. Μολόχ], в Библии, возможно, имя почитавшегося в Палестине, Финикии и Карфагене ханаанского божества, с которым были связаны человеческие жертвоприношения; М. могло быть и просто названием финикийско-ханаанского ритуала принесения в жертву детей. В библейской традиции человеческие жертвоприношения были запрещены (Лев 18. 21 и 20. 2–5; ср. предание о жертвоприношении *Авраама*); иудейский царь *Иосия* уничтожил жертвенники тофета (2 Цар 23. 10); человеческие жертвоприношения совершали, согласно библейской традиции, лишь цари-отступники, напр. *Ахаз* (2 Цар 16. 3) и *Манассия* (4 Цар 21. 6).

Как имя божества М. встречается 8 раз в МТ (5 раз в кн. Левит (Лев 18. 21; 20. 2–5), дважды в книгах Царств (в 3 Цар 11. 7 («Молох, мерзость Аммонитская», судя по всему, ошибочно вместо Милхома, ср.: 3 Цар 11. 6) и в 4 Цар 23. 10) и один раз в Книге прор. Иеремии (Иер 32. 35; здесь говорится о том, где этот культ совершали в Палестине,— месте Тофет в долине Еннома)). В LXX слово передается как общее имя (ἄρχων — «правитель» в кн. Левит; βασιλεύς — «царь» в 3 Цар 11. 5 (МТ 1 Цар 11. 7)) и как имя собственное (4 Цар 23. 10; Иер 39. 35 (МТ 32. 35)). В LXX М. передает масоретское выражение *malkəḵem* («ваш царь») в Ам 5. 26; этот вариант LXX приводится и в НЗ, где имя М. встречается один раз — в Деян 7. 43.

С вопросом о значении имени библейского М. и его этимологии связана длительная научная дискуссия. Большинство ученых выводят это имя из западносемитского корня *mlk* — «править, быть царем» либо видят в нем масоретское искажение слова *meleḵ* («царь»), в к-ром были использованы огласовки слова *bōšeṯ* («стыд»); другие считают это формой причастия породы qal от глагола с этим корнем; некоторые относят его к форме сеголатного имени (дискуссии см. в: *Heider.* 1985. P. 223–228; *Day.* 1989. P. 56–58).

В 1935 г. немецкий библеист О. *Айсфельдт* на основании изучения неопунических надписей (кон. I тыс. до Р. Х.— первые века по Р. Х.) выдвинул предположение о том, что ветхозаветное М. нужно соотносить с неопуническим *molk/mulk* — термином, обозначающим культ принесения в жертву детей, известный из надписей на погребальных стелах, к-рые были обнаружены недалеко от Карфагена и в др. местах финик. колонизации. («Священные места» культа М. со следами жертвоприношения детей и молодых животных раскопаны на Сицилии, Сардинии и в Сев. Африке.) Т. о., М.— название самого ритуала жертвенного сжигания людей или животных, позже принятое уже как имя божества. Согласно гипотезе Айсфельдта, все места, где в ВЗ встречается М. (*mōleḵ*), нужно понимать исходя из того, что *mōleḵ* здесь — общее родовое имя, и соответствующим образом переводить выражения с этим словом (напр., в 4 Цар 23. 10: *ləha'ăḇîr ʾîš ʾeṯ-bənô wə'eṯ-bittô bā'ēš lammōleḵ* — как «проводить своего сына или дочь через огонь как молх-жертву»; ср. синодальный перевод: «И осквернил он Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху»).

Гипотеза Айсфельдта оспаривается многими учеными. Среди выдвигаемых контраргументов можно назвать, во-первых, тот факт, что археологи не находят свидетельств детского жертвенного культа в самой Финикии, дающего необходимое связующее звено между Израилем и пуническими колониями; во-вторых, надписи на финик. погребальных стелах появляются только в VII–VI вв. до Р. Х. и, кроме того, надписи на стелах со словом *mlk* обнаруживаются и в местах (напр., на *Мальте*), где не найдено погребений,— это дает основание для понимания *mlk* как указания на того, кто приносил жертву; и наконец, все больше ученых сомневаются в том, что исследования финик. останков указывают на детский культ (*Pardee D.* Review: Heider G. C., Cult of Molek // JNES. 1990. Vol. 49. P. 372) (см. в статьях *Финикийская религия, Ханаана религии*).

Лит.: *Eissfeldt O.* Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch. Halle, 1935; *Weinfeld M.* The

Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background // UF. 1972. Vol. 4. P. 133–154; *Stager L.* Carthage: A View from the Tophet // Phönizier im Westen / Ed. H. G. Niemeyer. Mainz am Rhein, 1982. S. 159–160; *Heider G. C.* The Cult of Molek: A Reassessment. Sheffield, 1985; *Day J.* Molech: A God of Human Sacrifice in the OT. Camb., 1989; *Smelik K. A. D.* Moloch, Molech or Molk-Sacrifice?: A Reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew Term Molekh // SJOT. 1995. Vol. 9. P. 133–192.

МОЛЧА́ЛЬНИКИ, определение, входящее в имя нек-рых подвижников как указание на их подвиг, напр. прп. Григорий Молчальник, прп. *Иоанн Молчальник,* прп. *Марк Молчальник,* прп. *Патермуфий Молчальник.*

МО́ЛЧЕНСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, чудотворный образ. По преданию, икона была обретена 18 сент. 1405 г. на пустынном месте Молчь, в 20 верстах от г. Путивля Курской губ., по к-рому икона и получила название «Молченская» («Молчанская» — устар. произношение). Так, на погребении иноков-отшельников, прежде уединенно живших на Молче (в пещере на Чудной горе), некоему благочестивому бортнику был явлен на липе образ Богородицы с Младенцем, тогда же он услышал слова: «Да созиждется на сем месте церковь Пресвятой Богородицы». Впосл. на месте обретения М. и. был построен Молченский Рождество-Богородицкий Печерский муж. мон-рь, известный после 1656 г. как *Молченская Софрониева в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужская пустынь* (ныне в с. Нов. Слобода Путивльского р-на Сумской обл., Украина). В Смутное время Софрониева пуст. была разорена, и 24 апр. 1605 г. игум. Пафнутий с братией перенесли икону в Путивль, где был основан новый Рождество-Богородицкий Молченский муж. мон-рь (Б. Молченский, см. *Путивльский Молченский в честь Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь*), а «когда и сей монастырь потерпел сильное разорение от бывшего в нем великого пожара, с тех пор подлинный Чудотворный Образ остался и по сие время неизвестным; точная же копия с онаго сохранилась доныне в Софрониевой пустыни и есть наместною в теплой Благовещенской церкви» (Описание Путивльской Молчанской Рождество-Богородицкой общежит. Софрониевой пуст. СПб., 1846. С. 11–12).



Молченская икона Божией Матери в соборе Рождества Пресв. Богородицы Софрониевой пуст. Фотография В. Д. Машукова. 1892 г. (РНБ ОЭ)

С исчезновения подлинной иконы в Смутное время при пожаре начинается история бытования ее многочисленных списков на приграничных территориях в XVII–XVIII вв. На честь обладания самим чудотворным образом претендовало несколько обителей. С событиями Смутного времени связывали появление иконы (или ее списка) в г. Севске (ныне Брянская обл.) и основание в этом городе в 1-й четв. XVII в. Свято-Троицкого мон-ря на месте сретения (встречи) М. и. (*Зверинский.* 1892. С. 361). М. и. была перенесена в Севск в 1612 г. инокинями путивльского Спасо-Духова жен. мон-ря, как то следует из «древнего манускрипта» со «Сказанием о переносе Молченской иконы в Севск», хранившегося в нач. XX в. в архиве севского Троицкого девичьего мон-ря. Текст «Сказания...» известен по списку 1890–1903 гг. (ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 98а. Л. 1 об.— 2; цит. с сокращениями): «В 1612 году, когда грозные полчища Поляков стали надвигаться на город Путивль, тогда Царица Небесная явилась в сонном видении трем инокиням Путивльского монастыря, повелела им взять чудотворную Ея [икону] и бежать с нею в город Севск... Сошедшись на утрени в церкви, каждая из них спешила подойти к Царице Небесной и усердно молилась пред Ея чудотворной иконой, размышляя о таинственном видении... Наконец, они объяснились между собою и уразумели, что всем троим им был одинаковый нелож-



Севская Молченская икона Божией Матери. Посл. четв.— кон. XVII в. (Крестовоздвиженский мон-рь, Севск)

ный сон, но благодатное повеление от самой Царицы Небесной, которое они решили единодушно исполнить. Между тем, в гор. Севске совершилось подобное чудо. Там на пустынном кладбище, на месте, именуемом Татарское побоище, при большой дороге, была сооружена малая церковь во имя Рождества Божией Матери. Там же вблизи были устроены две полуземляные келии, где подвизались отшельницы пустынножительницы в богомыслии, в трудах и непрестанной молитве. В одну ночь старшая из сих стариц слышала глас: «Ныне приидет к вам Царица, будьте готовы идти на сретение Ея. Идите по вечерней молитве на путь, ведущий к Киеву». Удивленная старица без смущения внимала этим словам, только проснувшись, не могла забыть слышанное и весь тот день размышляла сама с собой: чтобы такое значило это возвещение. После вечерней молитвы, в то самое время, как было ей сказано, она смиренно предложила другим старицам своим выйти на дорогу, по данному ей повелению. Тогда другие две старицы сказали, что и они слышали во сне подобное возвещение о приходе Царицы Небесной, и все вместе пошли по Киевской дороге, где они вскоре встретили неизвестных трех странниц, которые приближались уже к городу... Юнейшая из трех инокинь шла впереди других и на руках несла створчатый киот со святой иконою. Подойдя близко к старицам, она спросила: «Далеко ли еще до города Севска? И кто есть в гор[оде]

такой боголюбивый, который бы приютил их странных?» Тогда старицы Севские исполнились великой радости и объяснили, что они посланы от самой Царицы Небесной им навстречу и просят инокинь усердно посетить их убогий храм и келии. Так совершилось перенесение чудотворной иконы Молченской Божией Матери в г. Севск, апреля 24 дня».

О путивльском Спасо-Духовом монастыре известно, что он был основан в кон. XV — нач. XVI в. (упом. в 1595). Пришедший в упадок во время Смуты, он возродился в царствование Михаила Феодоровича, был упразднен указом Синода в 1770 г.: главный собор обители получил статус городского с освящением в честь Преображения Господня, сам монастырь стал приписным к севскому Троицкому монастырю.

На вопрос о том, как М. и., находившаяся в Путивльском мужском мон-ре, оказалась в Спасо-Духовой обители, дает ответ «Сказание о переносе Молченской иконы в Севск»: когда от пожара в Путивле новоустроенный игум. Пафнутием мон-рь «потерпел разорение, то чудотворная икона была помещена в Путивльском Спасо-Духовом девичьем монастыре, а отсюда уже... перенесена в Севск» (Там же. Л. 1 об.). По др. версии, после того, как в 1612 г. Свято-Духов монастырь приписали к Троицкому, в Севск были отправлены чудотворный образ Божией Матери и др. святыни обители, а также документы.

Факт переноса иконы в Севск оставался малоизвестным на протяжении XVII–XVIII вв. Знаток Богородичных икон С. Ф. Моховиков в рукописи 1714–1715 гг. «Солнце Пресветлое» датировал явление М. и. 1635 г., обойдя молчанием 1405 и 1612 гг.: «Образ Престыя Бдцы Молченския, чудотворный, явися в лето 6143 апреля в 24 де во пределех града Путивля северныя страны российского црьства, яко з поприщ от града того, на месте зовомо молченское, инже на той превысочайшей горе создан мнтрь Престыя Бдцы, аки звезда издалеча зрится всеми» (МГУ НБ. № 10536–22–71. Л. 83 об.– 84). Архим. Палладий (Батенин) также считал, что М. и. вернулась в Софрониеву пуст. в 30-х гг. XVII в., когда на Чудной горе «около 1630 г. вместо деревянной церкви построена... каменная... и перенесена, в числе других святынь, чудотворная икона Богородицы Молченския. С тех пор она неразлучно пребывает в Молчанской Софрониевой пустыни» (*Палладий.* 1914. С. 22). Он также оставил замечание, что в Б. Молченском мон-ре в Путивле была своя чудотворная М. и., к-рая явилась, «как сказано об этом в московских описных реестрах, 24 апреля 1635 г. вблизи Молчи, в Линевском лесу, у колодезя, называемого «Кобозева Криница», которая во время бывшего в этом монастыре в 1752 г. пожара сделалась неизвестной, о чем и возбуждалось



Молченская икона Божией Матери путивльского Молченского мон-ря. Литография. Кон. XIX — нач. XX в.

тогда дело в Путивльском Духовном Правлении» (Там же). К этому же времени относил появление иконы в Софрониевой пуст. ее настоятель архим. Сосфен, о чем сообщил в составленном и изданном им в 1855 г. описании обители. Е. Н. Поселянин в нач. XX в. отмечал, что «чудотворный образ исчез неизвестно куда», и датировал 1635 г. принесение в Софрониеву пуст., при строителе этой обители Серапионе, списка М. и. «от сумского атамана Лукиана Константинова» (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 600). Следов., ни церковные историки, ни насельники Софрониевой пуст. и путивльского Б. Молченского монастыря не знали, где точно находилась чудотворная икона начиная со Смутного времени до 1635 г.

Т. о., можно предположить, что явленная в 1405 г. чудотворная икона, видимо погибшая в Смутное время при пожаре, стала протографом для ряда списков в путивльских мон-рях. Следует отметить, что известные источники единодушно датируют происходившие с М. и. события в XVII в., в т. ч. сретение иконы в Севске, одним числом — 24 апр.

Путаница со списками М. и. и споры мон-рей за обладание подлинным образом продолжались и в XVIII в. В «Доношении в Синод» игум. Мануила (Левицкого) от 15 сент. 1763 г. о чудотворных иконах Б. Молченского мон-ря сообщалось, что оригинал подлинной явленной М. и. погиб при пожаре 1752 г. (*Чурочкин А., прот.* Списки с Молченской иконы Божьей Матери: проблемы истории и атрибуции // Офиц. сайт Конотопско-Глуховской епархии. [Электр. ресурс]: www.eparhija.org.ua). Иными словами, на протяжении 1-й пол. XVIII в. насельники Б. Молченского мон-ря были уверены в том, что подлинная святыня находится в их обители.

В 1653 г. пустынь на Молче была восстановлена как приписная к Б. Молченскому мон-рю в Путивле, а со времени настоятельства в ней прп. Софрония (Батоврина) (1656–1692) получила самостоятельность и стала называться Софрониевой. В XVIII в. Софрониева пуст. начала тяжбу с севским Троицким мон-рем за обладание святыней. Поводом послужило исцеление в севском Троицком мон-ре во время пения Акафиста перед М. и. сухорукого странника. Этот человек хорошо был известен в Софрониевой пуст., и когда весть о его исцелении дошла до настоятеля пустыни, тот, полагая, что чудо явила подлинная М. и., возбудил ходатайство о возвращении иконы из Севска. Спор об иконе пришелся на период между 1751 и 1762 гг. (этот промежуток времени определяется вступлением в должность настоятельницы игум. Маргариты и кончиной имп. Елизаветы Петровны). Узнав о ходатайстве Софрониевой пуст., настоятельница севского Троицкого мон-ря игум. Маргарита «решилась идти пешком в Петербург и просить защиты своему монастырю у Государыни Императрицы Елизаветы Петровны... Сказывают, что путешествие ея было под видом нищей страницы с одною единомысленною спутницей

в Молчении, посте и непрестанной молитве. Труды ея увенчались успехом. Предание говорит, что было предписано: подлинный чудотворный образ Молченской Божией Матери оставить в Севском монастыре, а для удовлетворения благочестивого желания настоятеля Сафрониевой пустыни и братии снять с сего образа копию» (ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 98а. Л. 3; Очерк Троицкого девичьего мон-ря. 1873. С. 75). Копия чудотворного образа находилась в теплой Благовещенской ц. Софрониевой пуст.

После названных событий усердием игум. Маргариты, московских и петербургских благотворителей для М. и. была сооружена сребропозлащенная риза с драгоценными камнями и киотом: «Корона была осыпана бриллиантами, венец, сияние и лествица — стразами, радуга выложена в три ряда разноцветными камнями. На убрусе прикреплена бриллиантовая звезда, на правом плече — звезда из мелких алмазов, на ожерелье был крупный желтый топаз, осыпанный мелкими бриллиантами, а верх этого камня обвит мелким жемчугом. Над головой Божией Матери изображен Дух Святой на финифти с сиянием из стразов. По обеим сторонам изображено по ангелу, которые держат святую икону, а вверху и внизу ангелов — по три херувима» (ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 98а. Л. 4 об.).

Тяжба между мон-рями делает несостоятельной версию о принесении М. и. в Севск в 1770 г. инокинями Спасо-Духова мон-ря. Также следует заметить, что начало тяжбы практически совпало по времени с пожаром, случившимся в Путивле в 1752 г., когда в Б. Молченском мон-ре, по мнению братии, погибла в огне подлинная чудотворная М. и.; дело о гибели иконы рассматривалось в Путивльском духовном правлении.

Иконография. Исследование сохранившихся фотографий кон. XIX в., прорисей и списков М. и. позволило выделить основные признаки базовой иконографии иконы и иконографии с дополнительными символическими изображениями. Изображение относится к типу «Одигитрия». Богоматерь изображена фронтально по пояс, голова повернута на $^3/_4$ вправо, взгляд направлен либо прямо на молящегося, либо немного в сторону. Правая рука находится на уровне груди, левой Она снизу поддерживает Младенца. Фигура Христа показана в $^3/_4$-ном повороте влево, десница поднята в благословляющем жесте, левая ручка со свернутым свитком покоится на бедре немного вытянутой левой ножки. Правая ножка согнута в колене, обнаженная ступня в складках ризы показана сбоку. Взгляд Христа направлен либо на Богоматерь, либо влево. Богоматерь облачена в мафорий с чепцом и в тунику. Младенец — либо в далматике, либо в традиц. хитоне и гиматии. Мафорий Богоматери образует под ножками Христа большую дугообразную складку.

Символические изображения, дополняющие основную иконографию, имеют сложную программу. Мафорий Божией Матери прописан густыми кучевыми облаками. На челе и плече среди облаков вместо звезд Приснодевства изображены солнце и луна. В центре, на груди Богоматери, находится гора — скалистая или покрытая зеленью, иногда с изображением города, рядом с к-рым может быть помещен круглый медальон с ликом. От Младенца Христа вниз перекинута радуга, проходящая над вершиной горы. Правой рукой Богоматерь прижимает небольшую лестницу. Богомладенец благословляет и лестницу и гору. Эти прообразовательные символы иллюстрируют толкование сна царя Навуходоносора: «Аз видех гору от нея же отсечеся камень нерукосечный», данное прор. Даниилом (Дан 2. 31–45), и непосредственно связаны с текстом Акафиста Божией Матери. Так, иконописец использовал некоторые из наиболее ярких эпитетов, данных Божией Матери: Она — Лествица, соединившая небо и землю («лествица высокая», «облаче всесветлый»), Гора, от Которой отсекся Нерукосечный Камень,— Христос («горо несекомая»). Образы и символы на иконе логически связаны между собой. Кучевые облака издревле символизировали вездесущесть Бога, Его величие: «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр 1. 7), в то же время облачный мафорий Богоматери уподобляется облаку: «Радуйся, покрове миру, ширший облака» (Акафист. Икос 6). Праведное солнце, согласно древнерус. традиции, отождествляется со Христом, а свет от него — с христианством. Луна на плече Богородицы символизирует Церковь Божию и одновременно отождествляется с Богоматерью: «Красна яко луна Дева» (Канон Пресв. Богородице Иосифа Песнописца). Гора рассматривается как символ Богоматери и Церкви Нового Завета. Радуга, берущая начало от Младенца Христа, символизирует знамение Нового Завета. Лестница, отождествляемая с Пресв. Богородицей, Которая соединила небо и землю, иллюстрирует текст Акафиста: «Радуйся, лествица небесная, Еюже сниде Бог, радуйся, мосте, переводяй сущих с земли на небо» (Икос 2).

Подобные символы неоднократно использовались в русской иконописи XVI–XVII вв., в первую очередь к ним относится появившаяся в XVI в. иконография иконы *«Гора Нерукосечная»* («Камень Горы Нерукосечный») (один из наиболее известных и ранних примеров — икона, происходящая из местного ряда иконостаса Преображенского собора Соловецкого мон-ря, нач. XVI в., Музей-заповедник «Кижи», см.: *Кологривова.* 1980. С. 273, 276, 278; *Маркус.* 1991. С. 67–73). Богоматерь с Младенцем сидит на высоком нарядном троне. Иконописец наряду с уже описанными символами изобразил 2 горящих светильника по сторонам трона и пышные цветы у ног Богоматери. Христос держит в руках развернутый свиток (текст: «Аз есмь прежде Авраама»).

Однако нельзя утверждать, что М. и. является поясным вариантом образа «Камень Горы Нерукосечный». Сходство символов не говорит о взаимосвязи изводов, а указывает на один лит. источник, в данном случае Акафист Божией Матери. Его художественные образы были воплощены в красках, дополнили и украсили первоначальную иконографию в период повсеместного проникновения сложной символики Акафиста в иконопись. Так, напр., символы, заимствованные из Акафиста, органично вошли в иконографию рус. варианта иконы Божией Матери «Неопалимая Купина». В отличие от греч. традиции помещения ростовой фигуры Богоматери с Младенцем в центре горящего куста рус. вариант более сложен: этот поясной извод «Одигитрии» идентичен базовой иконографии М. и., за исключением поворота головы Пресв. Богородицы (влево, в сторону от Младенца). На иконе «Неопалимая Купина» на мафории

также изображены облака, на челе и плече Богоматери — солнце и луна, на груди — лествица, гора с градом на ней, медальон с образом Христа Царя в стенах града (Пс 86. 3).

Такие важные отличия М. и. от извода «Камень Горы Нерукосечный», как сокращенный (поясной) вариант фигуры Богоматери, положение Ее рук, рук и ножек Младенца, особенно открытой ступни правой ножки, профильной либо повернутой к зрителю, позволяют назвать в качестве протографа М. и. один из образов Богоматери «Одигитрия», возможно Тихвинской, который неоднократно использовался иконописцами при создании оригинальной иконографии (напр., такой, как икона «Запечная» из Соловецкого монастыря). Вероятно, М. и. не была исключением из этого ряда. И только через более чем 100 лет пребывания в Софрониевой пуст., в XVI в., в эпоху распространения символики Богородичного Акафиста в иконописи, икона была дополнена символическими изображениями и т. о. приобрела свои неповторимые черты.

Топонимическое наименование М. и. получило известность на приграничных территориях, связанных с обретением и перемещением иконы, а также на тех землях, куда привозили списки — «копия и мера» иконы с указанием названия протографа. На остальной территории России иконография М. и. именовалась «Камень Горы Нерукосечный» по связи с характерными символами этого извода.

Традиционно в качестве мест пребывания списков М. и. назывались: Софрониева пуст., Б. Молченский монастырь в Путивле, в с. Бусинове (ныне в черте Москвы). В наст. время иконы этого редкого типа иконографии находятся в собраниях ГЭ, ГИМ, ГТГ, ГМИР, в Переславле-Залесском, Иванове, Ярославле, с. Бусинове, с. Угодичи Ростовского р-на Ярославской обл., в Б. Молченском мон-ре Путивля, в Сумском художественном музее, в севском Крестовоздвиженском жен. мон-ре, в частных коллекциях.

Для произведений, к-рые не являлись прямыми списками М. и., характерны различные варианты положения фигур Богоматери и Младенца и использования прообразовательных символов. На иконах этого типа представлено молитвенное общение Божией Матери с Сыном, на Которого Она устремила взгляд. В ответном движении Младенец протягивает к Ней обе ручки (без свитка). Фигура Богомладенца и Его нимб не перекрывают левое плечо Богоматери, поэтому иконописец помещал на него еще один лунный диск. Радуга начинается от левого плеча Божией Матери и заканчивается на правом предплечье. К небольшой горке и наклонной лестнице со множеством перекладин добавилось доминирующее изображение града на горе (икона «Богоматерь Гора Нерукосечная», кон. XVIII — нач. XIX в., ГМИР и ГИМ (И VIII № 3402)).

Списки М. и. *В севском Троицком монастыре* главной святыней была М. и., принесенная, по преданию, инокинями Спасо-Духова мон-ря из Путивля в Севск в 1612 г. Икона находилась в 5-ярусном иконостасе, к-рый был скопирован с лаврского киевского и имел такое же помещение для чудотворной иконы над царскими вратами, откуда ее спускали на шнурах в круглом серебряном ковчеге. Пред нею для свечей был устроен маленький серебряный хо-



Севская Молченская икона Божией Матери. Посл. четв.— кон. XVII в. Шитая риза — кон. XX в. (Крестовоздвиженский мон-рь, Севск)

рос и горела неугасимая лампада. Каждую субботу после утрени совершалось торжественное молебное пение с Акафистом Божией Матери перед М. к. В 9-ю пятницу после Пасхи крестный ход с М. и. шел на монастырский колодезь для совершения молебна с водоосвящением. Освященной водой окропляли весь мон-рь на 4 его углах. К этому празднеству приходили многочисленные богомольцы не только из Севска, но и из населенных пунктов Орловской, Курской и Черниговской губерний (Очерк Троицкого девичьего мон-ря. 1873. С. 76). В 1921 г., когда обитель закрыли, насельнице мон-ря мон. Фотинии удалось спасти М. и. и сохранить ее у себя. После смерти монахини (ок. 1962) по завещанию икона была передана Крестовоздвиженскому храму Севска. В 2000 г. в Севске был образован Крестовоздвиженский жен. мон-рь, в к-ром в наст. время и находится М. и. Икона написана темперой на доске (21×27 см), облачена в шитую бисером совр. ризу. Образ подвергался чисткам и поновлениям, в процессе к-рых от первоначального авторского слоя сохранились лики, кисти рук и отдельные элементы облачения. Фон, поля и мафорий Богоматери значительно пострадали. Очевидно, в кон. XIX в. при поновлении иконостаса, живописи и интерьера Троицкого монастыря икона была поновлена (заново написан мафорий Богоматери) (Летопись церквей г. Севска и Севского уезда. Л. 39, 46). Личнóе написано коричневой охрой по оливковому санкирю с высветлениями на лбу, крыльях носа, под глазами, на шее и ушной раковине, на щеках — подрумянка. Подочья скобообразной формы и тяжелые верхние веки придают взгляду особую выразительность и скорбность. Особенности письма личнóго позволяют датировать авторский слой посл. четв.— кон. XVII в.

В Софрониевой пустыни один из списков явленной иконы — местночтимая М. и.— находился на рубеже XIX и XX вв. в киоте на левом клиросе соборного храма и был сфотографирован в 1892 г. В. Д. Машуковым (*Машуков*. 1892. № 257–258). Небольшого размера икона была заключена в раму со сценами «жития» М. и. Обрамление делилось по горизонтали на 3 части. В центре средней части крепилась икона, по сторонам ее были написаны ростовые фигуры 2 ангелов, «поддерживавших» святыню. В верхней трети в 2 больших клеймах излагались события обретения образа, в нижней трети изображен крестный ход с чудотворным образом. «Житие» иконы, сопровождавшееся пояснительными надписями, выполнено в живописных традициях 2-й пол. XIX в. Характерные черты лика, соответствующие иконописной

традиции XVIII в., позволяют предположить, что на снимке запечатлен список, который был выполнен для Софрониевой пуст. с чудотворной иконы севского Троицкого монастыря.

Еще один список М. и. размещался в местном ряду иконостаса Успенского придела Благовещенской ц. Софрониевой пуст. и также известен по фотографии 1892 г. (Там же. № 265; снимок помещен в книге Поселянина в качестве одной из 2 иллюстраций к тексту о М. и.— см.: *Поселянин Е.* Богоматерь. Ил. на с. 599). Эта икона, написанная в классических традициях академической живописи, отличается лиричностью образа Богоматери. В верхних углах фона — херувимы (по 3 в каждом). Под изображением Божией Матери находится белый картуш с плохо читаемой на снимке надписью: «Изображение с чудотворной иконы Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и присно Девы Марии нарицаемой Молченской... в приделах града Путивля над великим болотом Молчю в великом лесу на Чудней горе древе липе... виде и глас от иконы слыша в лето от сотворения мира SЦГІ (6913.— *И. З.*) г. от рождества же Хри-



Молченская икона Божией Матери в киоте в соборе Рождества Пресв. Богородицы Молченской Софрониевой пуст. Фотография В. Д. Машукова. 1892 г. (РНБ ОЭ)

стова... АУЕ (1405.— *И. З.*) сентября ІИ (18.— *И. З.*) де. При благоверном князе всероссийском Василии Димитривиче при митрополите же московском... по повелении от иконы



Молченская икона Божией Матери в Успенском приделе Благовещенского собора Молченской Софрониевой пуст. Фотография В. Д. Машукова. 1892 г. (РНБ ОЭ)

Божией Матери выше помянутому бортнику и обитель сия устроена».

В путивльском Б. Молченском монастыре находилась М. и., известная по литографии кон. XIX — нач. XX в., опубликованной Поселянином (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 598). М. и. изображена в ризе с чеканными полями, картушем на нижнем поле и надписью в нем о создании драгоценного убора: «В славу и честь Прстыя Влдчцы нашей Бдцы... образ ея намеди в меру стого... раго и чудотворнаго образа нарицаемого Молченския... есть во граде Путивле тщанием тоя честныя обители игумена Моисия 1729 марта...» Поля ризы украшал орнамент, состоящий из побегов с многочисленными маленькими листочками и крупными раскрывшимися соцветиями. Под нижним полем располагалось более позднее по времени создания изображение Б. Молченского мон-ря.

В настоящее время в мон-ре находится список М. и., написанный в 1754 г. также тщанием игум. Моисея. По размеру эта икона точно повторяет явленный образ (*Терентьева.* 2005. С. 27). Красочный слой на лике Божией Матери поврежден огнем. Икона закрыта окладом с изящным растительным орнаментом на полях в виде побегов с бутонами и виноградных гроздьев со сквозными просечными накладными венчиками. Узор на них образуют переплетающиеся побеги, по краям он дополнен изображением 2 коленопреклоненных ангелов и 2 херувимов. На нижнем поле оклада в овальном картуше — чеканная надпись: «Истинное изображение и мера с чудотворнаго образа Прстыя Бдцы Молченские еже есть во граде Путивле ашнд (1754.— *И. З.*) г. в мце марте писал Иван Гиорьгиив при игумине Моисеи». После закрытия мон-ря в 1923 г. икона исчезла, но в 1969 г. благочинному Путивльского и Бурынского районов и настоятелю Спасо-Преображенского собора о. Георгию Ко-



Молченская икона Божией Матери. 1754 г. Иконописец И. Георгиев (путивльский Молченский мон-рь)

заченко жена старосты Никольского храма П. Секерина передала завещанную ей супругом Владимирскую икону XIX в. Внутри ее деревянного киота была обнаружена спрятанная и т. о. сохраненная святыня. После открытия Путивльского мон-ря, 7 мая 1995 г., крестным ходом икона была перенесена из дома о. Георгия Козаченко в Спасо-Преображенский собор, а после Божественной литургии и молебна перед иконой — в Б. Молченский мон-рь.

Об активизации почитания М. и. в период настоятельства игум. Моисея свидетельствует создание еще нескольких списков иконы, к-рые благодаря сохранившимся надписям можно связать с Б. Молченским монастырем. Список М. и. с надписью о том, что образ, «нарицаемый Молченский», был создан «в граде Путивле в Молченском монастыре... что за посадом подле реки Семи в генваре 1739 г.», хранится в Художественном

музее г. Сумы (*Юрченко*. 2005. С. 20). В 1742 г. была написана М. и., находящаяся ныне в ГИМ (И XVIII 4794; 25,7×20,1 см). В барочном овальном картуше на нижнем поле помещен текст: «Истое изображение и мера с чудотворнаго образа Претстыя Бдцы нарицаемыя Мол/чанския яже есть во граде Путивле в молчанскам мнастыре: написася ашмв (1742.– *И. З.*) го/г.». Еще одной особенностью иконы являются орнаментированные поля: по золотому фону черной краской написан растительный орнамент, имитирующий чеканку и состоящий из соцветий, бутонов и листьев, усыпанных райскими яблочками,– воспроизведение драгоценной ризы иконы, созданной в 1729 г.

Редкий подписной образ из собрания ГЭ (Инв. ЭРЖ-2243) интересен автографом иконописца в надписи под изображением: «Изобразися в меру стаго честнаго и чудотворонаго образа нарицаемыя Молческия яжа есть во граде Путивле в Молченском монастыре что за посадом подле реки Семи усть речки Крынки ашлв г. (1732.– *И. З.*) в месяце майи писал иконописец Иван Федорав». Иван Фёдоров известен как диакон и иконописец из г. Путивля, еще одно атрибутированное ему произведение – икона Богоматери «Всем скорбящим Радости» (1746, Музей-заповедник «Кижи», инв. Ж 1219 – см.: *Кочетков*. Словарь русских иконописцев. 2009². С. 714).

К другим спискам М. и., имевшим прямое отношение к протографу или к его ближайшим копиям, относится ряд икон. Среди них – один из наиболее ранних – небольшой (26,8×22,7 см) образ Божией Матери «Гора Нерукосечная» из собрания И. В. Арсеньева, к-рый происходит из Центр. России и датируется ок. сер. XVII в. (Иконы из частных собраний: Русская иконопись XIV – нач. XX в. (Кат. выст.) / Ред.-сост.: Н. И. Комашко. М., 2004. Кат. № 91 – атрибуция и датировка Н. И. Комашко).

Еще один список М. и. находится в собрании ГИМ. Это небольшая икона (27×20,5 см), датируемая 1-й пол. XVIII в., к-рая поступила в музей в 1937 г. с названием «Нерукосечная Гора» (103803 ИД 83/91). После расчистки живописного слоя, находившегося под плотным слоем неравномерно потемневшей олифы (имелись многочисленные восковые



Икона Божией Матери «Гора Нерукосечная». Ок. сер. XVII в. (собрание И. В. Арсеньева)

вставки, грубые записи по ликам Богородицы и Младенца и т. д.), открылось необычайно легкое и прозрачное авторское письмо (реставратор А. Н. Хетагуров; см.: *Хетагуров*. 2004. С. 30–35).



Икона Божией Матери «Нерукосечная Гора». 1-я пол. XVIII в. (ГИМ)

Ист.: Церковная летопись Свято-Троицкого монастыря. 1890–1903 гг. // ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 98а. Л. 1 об.– 6 об.; Сказание о переносе Молченской иконы в Севск // ГАБО. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 98а. Л. 1 об.– 2, 6 об.; Летопись церквей г. Севска и Севского уезда // ГАБО. Ф. 249. Оп. 1. Д. 221. Л. 39, 46; РНБ ОЭ (Собр. В. Д. Машукова); *Машуков В. Д.* Молчанская Софрониева пуст. (Курской губ., Путивл. у.). 1892: [Фот.] Местночтимая Молченская икона Божией Матери. № 257–258; *он же*. Благовещенская церковь, местная в иконостасе Успенского придела Молчанская икона Божией Матери. № 265 // Рус. церкви и их убранство. 1891–1900.

Лит.: Описание Путивльского Молченского Печерского муж. мон-ря, сост. мон-ря настоятелем архим. Сосфеном в 1855 г. // *Чурочкин А., прот.* Списки с Молченской иконы Божьей Матери: проблемы истории и атрибуции (Офиц. сайт Конотопско-Глуховской епархии) [Электр. ресурс]: www.eparhija.org.ua; Очерк Троицкого девичьего мон-ря и жизнеописание игум. Паисии // Орловские ЕВ. 1873. № 2. С. 68–88; *Пясецкий Г. М.* Описание Севского Троицкого жен. мон-ря. Орел, 1873; *Златоверховников Н. И.* Памятники старины и нового времени и др. достопримечательности Курской губ. Курск, 1902; *Дмитриевский А.* К 300-летней истории Севского Троицкого жен. мон-ря, Орловской епархии (1612–1912 гг.). Од., 1912; *Палладий, игум.* Ист.-стат. описание Молчанской Рождество-Богородицкой Печерской муж. общежит. Софрониевой пуст. ... М., 1895, 1914; *Кологривова Л. А.* О Соловецком собрании икон // Архит.-худож. памятники Соловецких островов / Общ. ред.: Д. С. Лихачёв. М., 1980. С. 273, 276, 278; *Маркус С. В.* Икона «Богоматерь Гора Нерукосечная» XVI в. // Коломенское: Мат-лы и исслед. М., 1991. Вып. 2. С. 67–73; *Арцыбашева Т. Н.* Курский край и монастырская культура. Курск, 1998; *Хетагуров А.* Созданье гения: Икона «Богоматерь Гора Нерукосечная» // Мир музея. 2004. № 1. С. 30–35; *Терентьева В. М.* К вопросу о списках Молченской иконы Божией Матери // Путивльский краєзнавчий збірник. 2005. Вип. 2. С. 27; *Юрченко Н. С.* Святині Сумщини: «Образ Молченської ікони Божої Матері» // Там же. С. 20; Русское искусство из собр. ГМИР. М., 2006. С. 90; *Вечерський В. В.* Монастирі та храми Путивльщини. К., 2007.

И. В. Злотникова

МО́ЛЧЕНСКАЯ СОФРО́НИЕВА В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА́ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ МУЖСКА́Я ПУ́СТЫНЬ (Конотопской и Глуховской епархии УПЦ), находится на горе Чудной в с. Нов. Слобода Путивльского р-на Сумской обл. (Украина), близ болота, называемого Молче (Молченское). Дата основания М. п. неизвестна. В несохранившейся рукописной летописи мон-ря приводилось предание о том, что ок. 1300 г. «на место сие приидоша два отшельника-монаха», поселились в пещере на территории «древнего монастырища», т. е. на горе Чудной, близ болота (*Палладий (Батенин)*. 1895. С. 9–10). Возможно, пустынь основали монахи Киево-Печерского мон-ря, оставившие Киев после нашествия монголо-татар. орд в 1240 г. По сообщению той же летописи, к началу княжения вел. кн. Литовского Ольгерда (1345–1377) обителью управлял архим. Филарет (Там же). В кон. XIV в. пустынь была разграблена кочевниками.

18 сент. 1405 г. некий бортник, собиратель меда диких пчел, осматривая ульи в лесу, увидел необычное сияние на дереве. Подойдя ближе, он

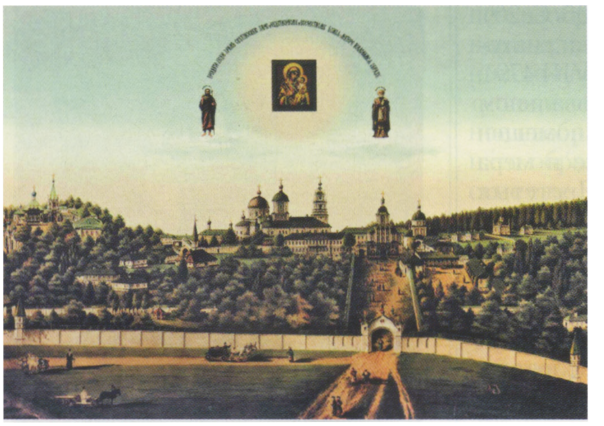
обнаружил среди ветвей икону Божией Матери и услышал голос, велевший построить на этом месте церковь в Ее честь (см. *Молченская икона Божией Матери*). Вскоре здесь был возведен небольшой деревянный Богородицкий храм. Об этих событиях рассказано в утраченной ныне монастырской хронике, к-рую свящ. Иаков Левитский именовал «Молченско-Софрониевской летописью», и известной в пересказе (*Левитский*. 1905. С. 115).

В писцовых книгах г. Путивля за 1591 г. есть упоминание о том, что при настоятеле игум. Пафнутии в обители проживало 15 монахов. На эту запись путивльских городских книг ссылается грамота царя *Феодора Иоанновича* от 23 марта 1593 г., данная для закрепления в ведении М. п. таких владений, как селения Линовское и Климовское, урочище Беликов Колодезь, а также 2 лесных массива, названия которых имеют прямое отношение к обители: Монастырская и Пречистенская дубравы. В грамоте упоминается подворье в Путивле, включавшее 2-престольный каменный храм — во имя Св. Софии Премудрости Божией и в честь Рождества Пресв. Богородицы, а также деревянный храм святых Флора и Лавра (80-е гг. XVI в.). В нач. 90-х гг. XVI в. подворье было преобразовано в самостоятельный мужской *путивльский Молченский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь*, именовавшийся в документах Великомолченским или Б. Молченским, в отличие от «старой», или «малой», пустыни на Молченском болоте (*Павел (Преображенский)*. 1877. С. 9).

Во время нападений крымских татар, в 1592–1593 гг., М. п. разорялась, братия укрывалась в более укрепленном путивльском Б. Молченском мон-ре, в 1602 г. упоминавшемся как активно «строящийся» (*Палладий (Батенин)*. 1895. С. 18). Позже монахи вернулись на прежнее место на болоте Молче.

Грамотой патриарха Московского и всея Руси свт. *Иова* от 5 сент. 1597 г. М. п. стала самостоятельной, была освобождена от церковных даней и казенных пошлин (Там же. С. 23). В Смутное время, в 1604–1605 гг., М. п. оккупировали отряды *Лжедмитрия I*. Впосл. игум. Пафнутий с братией перешел в Б. Молченский мон-рь.

В грамоте царя Михаила Феодоровича от 5 февр. 1621 г. упоминается небольшая обитель «в лесу Линово, что был исстари прежний Молченский монастырь» с деревянными Богородице-Рождественским храмом и 3 кельями, в которых проживали старец иером. Филарет, послушники Созонт и Иулиан (*Анатолий (Ключарёв), архим.* Мат-лы для истории Курской епархии // Курские ЕВ. 1879. № 2. С. 25). В 1630 г. в М. п. вместо деревянной была построена каменная Рождество-Богородицкая ц. 21 апр. 1635 г. в Линевском лесу, в урочище Кобозева Криница, была обретена другая чудотворная икона Божией Матери (утрачена в 1752), перенесенная в Б. Молченский мон-рь.



Молченская Софрониева в честь Рождества Пресв. Богородицы пустынь. Хромолитография. Нач. XX в.

К сер. XVII в. М. п., вероятно, вновь оказалась приписной к путивльскому Великомолченскому мон-рю, настоятель которого игум. Афанасий (1642–1650) удалил из пустыни прежнюю братию (6 чел.) и отказывался посылать туда насельников из Путивля. По настоянию путивльского воеводы кн. Ф. А. Хилкова в М. п. были посланы четверо монашествующих из соседней Ширяевой пуст. (ныне с. Ширяево Путивльского р-на Сумской обл., Украина), в т. ч. старцы мон. Софроний (Батоврин; † 1692) и иером. Александр. Дело о нерадении игум. Афанасия было передано в Монастырский приказ, после чего игумен был уволен. К 1653 г. в М. п. почти не было братии, богослужения совершались нерегулярно (*Палладий (Батенин)*. 1895. С. 25). Новый настоятель (с 1652) Великомолченского мон-ря игум. Иосиф также притеснял братию пустыни, наместник к-рой иером. Александр с 1653 г. жаловался на это патриарху Московскому и всея Руси *Никону (Минову)* (Там же. С. 28). В частности, указывалось, что игум. Иосиф отнимает пожертвования, к-рые пустынь получает в дни престольных праздников — Рождества и Покрова Пресв. Богородицы (очевидно, в обители существовал и Покровский храм).

25 марта 1654 г. патриарх Никон своей грамотой приказал игум. Иосифу не отнимать у М. п. доходы от храмовых праздников. 10 марта 1656 г. в новой грамоте патриарх Никон известил путивльского воеводу Н. А. Зюзина о том, что по просьбе старца Софрония (Батоврина) и других молченских пустынников повелевает им «жить особно», а все заботы по материальной поддержке пустыни возлагает на путивльского воеводу (*Павел (Преображенский)*. 1877. С. 14). Той же грамотой игум. Иосифу запрещалось въезжать в М. п. и притеснять игум. Александра, строителя старца Софрония (Батоврина) и братию. 12 мая 1670 г. грамотой царя Алексея Михайловича самостоятельность М. п. была подтверждена. В этом документе мон. Софроний назван строителем пустыни (*Палладий (Батенин)*. 1895. С. 90). В 1671 г. царь разделил между 2 обителями земельные угодья, передав для М. п. из владений путивльского Б. Мол-



Молченская Софрониева в честь Рождества Пресв. Богородицы пустынь. Фотография. Кон. XIX в.

ченского мон-ря 10 дес. под огороды и сады. Грамотой царя Феодора Алексеевича от 12 янв. 1682 г. обители были переданы еще 10 дес. из владений Путивльского монастыря (Там же. С. 92–97).

В 1672 г. в М. п. поселился ученик *Симеона Полоцкого* послушник Симеон (в монашестве Сильвестр) Медведев вместе с братом Борисом. В пустыни С. Медведев вел активную переписку с московскими адресатами — Симеоном Полоцким, настоятелем Чудова мон-ря о. Евфимием и др. Вскоре С. Медведев переселился во Льпиновскую пуст. В XVII в. митр. Сарский и Подонский *Павел III* († 1675) передал для М. п. редкое издание Острожской Библии (1581; впосл. утрачено).



Вход в пещеры. Фотография. Кон. XIX в.

В условиях нестроений мон. Софроний был оклеветан и в 1672 и 1677 гг. высылался из мон-ря, но впоследствии возвращен. При строителе Софронии близ дер. Куровяковка был основан, очевидно, 1-й пустынножительный скит мон-ря, сначала имевший статус подворья. О нем впервые упоминается в грамоте царей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича от 31 дек. 1693 г. (Там же. С. 30). На подворье проживало 8 послушников. По имени строителя пустынь стала именоваться также Софрониевой. В 1692 г. игум. Софроний был похоронен в соборном храме.

Новым настоятелем стал иером. Серапион († 17 июля 1718). Современники называли Серапиона «мужем чудной жизни и высоких добродетелей» (Там же. С. 115). По грамоте председательствующего в Синоде митр. Рязанского *Стефана (Яворского)* от 4 марта 1716 г. в помощь иером. Серапиону в его строительных трудах были назначены монахи Иоанн, Зосима и Феодосий. При иером. Серапионе в обители был построен 2-этажный собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1710) с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (1714–1718) на 2-м этаже. К Благовещенскому собору в 1717 г. была пристроена колокольня в готическом стиле. Одновременно была сооружена трапезная с храмом преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. В 1724 г. по просьбе игум. Зосимы (Курдюмова) к М. п. был приписан обветшавший путивльский Борисоглебский мужской мон-рь, который был восстановлен молчанской братией. В 1758 г. в качестве подворья М. п. упоминается деревянная Крестовоздвиженская ц. в Путивле, в 1770 г. «упраздненная из-за ветхости».

В 1734 г. стараниями игум. Сергия (Самойлова) в М. п. построили летний храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, в 1751–1760 гг., при игум. Иувеналии (Мартиненкове),— каменные больничную Сретенскую и надвратную Покровскую (1757) церкви. В 1766 г., при игум. Арсении, в М. п. был обустроен пещерный храм во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. В 1762 г. в Благовещенском соборе был освящен придел Преображения Господня. В 1776 г. стараниями возглавлявшего пустынь в 1770–1779 гг. игум. Софрония (Хижнякова) на средства помещика Ионы Левшина в Благовещенском соборе была построена Ионинская ц.



Колокольня, Благовещенская ц. и собор Рождества Пресв. Богородицы. Фотография. Кон. XIX в.

С 1765 г. М. п. управляли наместники епископов Севских и Брянских, а с 1787 г.— епископов Белгородских и Курских (с 1799 Курских и Белгородских).

12 янв. 1779 г. указом Синода М. п. возглавил игум. *Феодосий (Маслов)*, подвижник, пришедший из Тисманского мон-ря Валахии. При этом 1-м выборным настоятелем М. п. стал игум. Герман (Ингул), утвержденный в этой должности синодальным указом от 23 янв. 1779 г. С дозволения Синода игум. Феодосий ввел в М. п. афонский общежительный устав, употреблявшийся в молдавских мон-рях. При игум. Феодосии в пустыни подвизался мон. Петр (Сковородка; впосл. иеросхим. Пахомий, духовник братии *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни*). В 1787 г. игум. Феодосий был возведен в сан архимандрита, скончался в 1802 г. Курский и Белгородский архиеп. Феоктист (Мочульский), узнав о смерти архим. Феодосия, 12 дек. 1802 г. отправил в пустынь для поддержания духа скорбящей братии почитаемого иером. Евтихия «с тем, чтобы и после погребения покойного оставаться в вашей (т. е. в Молченской.— *Авт.*) пустыни». Иером. Евтихию поручалось «все возможное старание приложить о скорейшем освидетельствовании церковных, ризничных и монастырских вещей по описям».

Ок. 1803–1804 гг. духовником братии М. п. был старец иером. Евфимий, которого 22 февр. 1804 г. архиеп. Феоктист назначил настоятелем Глинской пуст. Но «по старости лет» он не смог управлять обителью и вскоре вернулся в М. п.

Силами назначенного в 1807 г. архим. Иоасафа (Волошина), ученика архим. Феодосия, был построен и в окт. 1808 г. освящен храм в честь Вознесения Господня.

Учеником другого ставленника архим. Феодосия (Маслова), Досифея, был иером. *Филарет (Данилевский)*, в 1806–1817 гг. служивший благочинным М. п. (в обители это была 3-я должность после настоятеля и строителя). Впосл. иером. Филарет по образцу составленного старцем Феодосием устава Софрониевской пуст. ввел аналогичный уклад монашеской жизни среди братии Глинской пуст., написав для нее отдельный устав. Позже уставы М. п. и Глинской пуст., отчасти повторявшие афонский, легли в основу

устава возрождаемой Святогорской Успенской пуст. в Харьковской губ. (ныне в Донецкой обл., Украина). Ок. 1817 г. в М. п. поступил буд. схиархим. прп. *Илиодор (Голованицкий)*. В 1829 г. из Киево-Печерской лавры в М. п. пришел послушник Сергий Тихонов († 1879), уроженец г. Ельца. В обители он прожил ок. 50 лет, исполнял послушания на кухне и в пекарне, нес подвиг юродства, имел дар прозорливости и исцеления.



Скит во имя св. Иоанна Предтечи. Фотография. Кон. XIX в.

В 1834 г. при перестройке 2-этажного Богородице-Рождественского собора были найдены справа от главного престола остатки древней пещерной церкви, на месте к-рой впосл. была устроена соборная ризница. В 1844 г., при архим. Макарии (Иващенко), вместо ветхого больничного корпуса было построено 2-этажное здание монастырской лечебницы для монахов и мирян. Под редакцией архимандрита в 1845 г. было издано 1-е историческое описание обители.



Прав. Иоанн Кронштадтский с братией Молченской Софрониевой пустыни. Фотография. 1903 г.

В нояб. 1891 г. в полутора верстах от М. п., в урочище Городище, по инициативе игум. Палладия (Батенина) был заложен (в память о спасении в Японии цесаревича Николая Александровича (буд. имп. св. Николай II) 29 апр. 1891), а 25 окт. 1892 г. освящен Иоанно-Предтеченский скит. 29 апр. ежегодно совершался крестный ход из М. п. в скит. В 1898 г. на средства обители рядом с подворьем в Путивле на центральной площади была построена Александро-Невская часовня, к-рую освятил настоятель архим. Маврикий.

Прав. *Иоанн Кронштадтский* в 1899 г. дал благословение и предоставил пожертвование на приобретение 1000-пудового колокола для обители. Колокол, отлитый в Москве на заводе братьев Самгиных, 3 марта 1899 г. прав. Иоанн освятил в Кронштадте. 21–22 авг. 1903 г. он гостил в пустыни. К 1908 г. в М. п. проживали 108 монахов и 145 послушников. В обители работала иконописная мастерская, с 1911 г. находился больничный корпус с домовым храмом во имя прор. Илии. В годы первой мировой войны в М. п. оказывали помощь раненым бойцам, при обители существовал приют для детей-сирот; в 1915 г. была открыта бесплатная столовая.

В дек. 1917 г. на М. п. совершили нападение вооруженные солдаты. 15 февр. 1919 г. в М. п. прибыла комиссия Путивльского ревкома с отрядом красноармейцев, задачей к-рых было изъять монастырские ценности. Но удалось вывезти лишь некоторые ценности, большинство святынь и предметов утвари монахи спрятали. В февр. 1920 г. в Путивльском, в Рыльском и во Льговском уездах Курской губ. крестьяне, возмущенные политикой продразверстки, подняли восстание, к-рое было жестоко подавлено. Настоятеля и братию М. п. обвинили в том, что они якобы укрывали его участников в мон-ре. Последовали выводы о «неблагонадежности и враждебном отношении к советской власти» братии и игумена, на основании чего пустынь была упразднена. Часть братии перешла в Б. Молченский монастырь (закрыт в 1929), другие насельники стали жить в окрестных селениях. Известно, что иером. Амфилохий (Вислобоков) проживал в с. Берюх (ныне Руднево), иером. Даниил (Титаренко) — в Нов. Слободе.

После изгнания насельников в зданиях на территории М. п. разместили детей, вывезенных в голодный 1921 г. из Поволжья, через год детдом реорганизовали в детскую трудовую колонию. В годы Гражданской войны в Испании (1936–1939) в корпусах упраздненного мон-ря проживали и вывезенные испан. дети.

В 1926 г. по просьбе директора Путивльского краеведческого музея П. М. Коренева в трапезной церкви М. п. был открыт филиал музея. В 1932 г. в селе был закрыт последний приходский храм Рождества Пресв. Богородицы, клирик к-рого иером. Даниил (Титаренко), бывш. насельник М. п., служил в ветхой крестьянской хате.

В 1939–1940 гг. на территории обители был развернут Путивльский концентрационный лагерь для польских военнопленных, где по состоянию на 1 нояб. 1939 г. находилось 1525 польских офицеров. Во время Великой Отечественной войны монастырские постройки использовали советские партизаны под командованием С. А. Ковпака. Часть зданий пострадала в ходе боев. В 1948–1952 гг. большинство храмов и др. зданий пустыни было разобрано. Кирпичи использовались при строительстве помещений Бунякинского пенькотрепального завода, колхозов «Мировая революция» и «Социалистический труд». В 1989 г. Сумской облисполком взял под гос. охрану уцелевшие монастырские надвратную церковь, трапезную, ограду с воротами, настоятельский и больничный корпуса.

В 1999 г. начались работы по восстановлению собора Рождества Пресв. Богородицы, Успенской ц. и по реставрации храма прор. Илии, надвратной Покровской ц. и трапезной, в которой в 2001 г. освящен храм во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских.

В 1999–2009 гг., при настоятеле архим. Германе (Тимонике), обитель, бывшая ранее скитом, получила статус самостоятельного мон-ря, заре-



Настоятельский корпус с ц. во имя прор. Илии. Фотография. 2013 г.

новлена Антониево-Феодосиевская часовня в монастырских пещерах. М. п. владеет ок. 10 га земли, пасекой. Главными святынями обители являются Молченская и Иверская иконы Божией Матери. Иверская икона была принесена в дар сумским атаманом Лукьяном Кондратьевым ок. 1710 г., прославилась чудесами, исчезла в 20-х гг. XX в.

В 2001 г. обители была подарена новая Иверская икона Божией Матери. Также в Иоанно-Предтеченском скиту до его разрушения находились 2 местночтимые святыни: списки икон Божией Матери Донской и «Утоли моя печали».

гистрировала устав в органах власти 21 нояб. 2008 г.

В 2002 г. пустынь посетил митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*. Он освятил целебный источник и благословил начало восстановления собора Рождества Пресв. Богородицы. 14 апр. 2009 г. Синод Украинской Православной Церкви прославил подвижников М. п. в составе новоучрежденного Собора преподобных отцов Молченских. К ним относятся архим. Софроний (Батоврин), иером. Серапион († 1718), архим. Феодосий (Маслов) и послушник Сергий Тихонов. Они являются местночтимыми святыми Конотопской и Глуховской епархии.

При настоятеле (2009–2012) архим. Николае (Полищуке), 14 окт. 2010 г., был освящен восстановленный надвратный Покровский храм. В 2012 г. наместником стал иером. Диодор (Дудка; впосл. архимандрит). 25 мая 2013 г. в лесу близ М. п. состоялась торжественная закладка Иоанно-Предтеченского муж. скита на месте разрушенного скита, существовавшего в 1891–1920 гг. Восста-



Надвратная церковь в честь Покрова Пресв. Богородицы. 1757 г. Фотография. 2016 г.

Ист.: Жалованные грамоты Путивльскому Молчанскому мон-рю // Тр. Курского губ. стат. комитета. 1863. Вып. 1. С. 562–578.

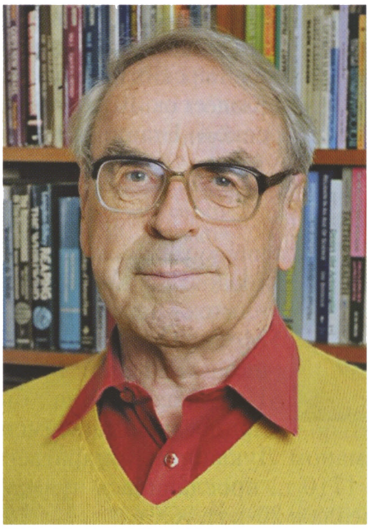
Лит.: *Н. С.* Софрониева и Глинская пустыни // Странник. 1862. № 12. С. 529–568; *Павел (Преображенский), архим.* Путивльский Молчанский Печерский мон-рь. К., 1877; *Палладий (Батенин), игум.* Ист.-стат. описание Молчанской Рождество-Богородицкой Печерской муж. общежительной Софрониевой пуст. и состоящего при ней скита во имя Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, находящихся в Курской епархии. М., 1895; *Златоверховников Н. И.* Памятники старины и нового времени и другие достопримечательности Курской губ. Курск, 1902; *Лебедев А. С.* Сведения о некоторых архивах духовного ведомства в губерниях Курской и Харьковской. Х., 1902; *Рябинин И. М.* О Путивльском Преображенском соборе и тех церквах и мон-рях, к-рые имели связь с собором // Зап. Имп. Харьковского ун-та. 1902. Кн. 2. Прил. С. 48–96; *он же.* История о Путивле, уездном городе Курской губ. Путивль, 1911; *Левитский И., свящ.* Город Путивль // Тр. XII археол. съезда в Харькове. М., 1905. Т. 3. С. 111–121; *Логвин Г. Н.* Чернигов, Новгород-Северский, Глухов, Путивль. М., 1980²; *Русіна О. В.* До історії монастирського господарства на Сіверщині: (Випис 1606 р. путивльського Молчинського мон-ря) // Укр. археографічний щорічник. К., 1999. Вип. 3/4. С. 450–457; *Поселянин Е.* Богоматерь: Описание Ее земной жизни и чудотворных икон. М., 2002. Кн. 2. С. 254, 360; *Луговский А. В. и др.* Софрониевский мон-рь. К., 2002²; *Коваленко Ю. О.* Археологічні дослідження на території Софроніївського мон-ря під Путивлем // Путивльський краєзнавчий зб. Суми, 2004. Вип. 1. С. 33–47; Чудная гора / Сост.: иером. Платон (Кислухин), А. А. Чурочкин. К., 2005; *Юрченко Н. С.* Святині Сумщини: Образ Молченської ікони Божої Матері: // Путивльський краєзнавчий зб. 2005. Вип. 2. С. 20–25; *Вечерський В. В.* Мон-рі та храми Путивльщини. К., 2007; *он же.* Православні святині Сумщини. К., 2009; *Терентьева В. М.* К вопросу о списках Молченской иконы Божией Матери // Дамиановские чт. Курск, 2008. Ч. 1. С. 114–124; *она же (Терентьєва).* Синодики Молченського Різдва Пресв. Богородиці мон-ря: (Сер. XVIII–XX ст.) // Путивльський краєзнавчий зб. 2015. Вип. 8. С. 192–198. *Чурочкин А., прот.* Молченский патерик: Сказание о житии преподобных отцев Молченских, на Чудной горе подвизавшихся. Путивль, 2009; *он же.* Путивльская земля в X – нач. XX в.: (Церк.-археол. очерк). Путивль, 2010; *он же.* Путивльский Борисоглебский мон-рь: Новые данные // Путивльський краєзнавчий зб. 2015. Вип. 8. С. 128–145; *Иустин (Юревич), иером.* Архим. Феодосий (Маслов) – основатель Григорие-Бизюкова мон-ря // ХЧ. 2015. № 5. С. 281–300.

В. Г. Пидгайко

МО́ЛЬТМАН [нем. Moltmann] Юрген (род. 8.04.1926, Гамбург), пастор, нем. протестант. теолог. Род. в нерелиг. семье; дедушка М. был великим магистром масонской ложи. В детстве М. увлекался естественными науками. В февр. 1943 г. был призван на военную службу; перед этим в результате бомбардировок союзниками Гамбург был практически уничтожен; одна из бомб, взорвавшаяся рядом с М., унесла жизнь его школьного друга. По признанию М., в ту ночь он «впервые воззвал к Богу: где Ты? Для чего я остался жить, когда другие мертвы?» (цит. по: *Гартфельд.* 2005. С. 239). Попав в окружение в 1945 г., сдался в плен брит. армии. До 1948 г. находился в лагерях для военнопленных в Бельгии, Шотландии; в лагере Нортон-Камп (близ Ноттингема) пережил духовный кризис. Мн. нем. солдаты, попавшие в плен чувствовали разочарование и безнадежность, когда видели фотографии с преступлениями нацистов из Освенцима, Бухенвальда и других лагерей, что заставляло усомниться в нем. культуре, да и в самой нем. нации, которую юный М. ценил высоко. В лагере М. встретил небольшую группу христиан (Христианская ассоциация молодых людей), в основном состоявшую из студентов теологических фак-тов. Амер. капеллан лагеря подарил М. НЗ и Псалтирь, читая которые и общаясь с верующими М. пришел к выводу, что именно христ. вера и есть то, что может дать надежду. Позже М. признавался в том, что не он встретил Христа, а Христос нашел его. Тогда М. открыл для себя книгу Р. Нибура «Природа и судьба человека». Здесь же, в Нортон-Кампе, М. получил базовые знания по теологии. В 1947 г., будучи военнопленным, М. посетил I съезд Всемирной федерации студентов-христиан (возле Дерби). С этого

времени М. избрал путь служения Богу. В 1952 г. М. окончил Гёттингенский ун-т, где преподавали последователи К. *Барта* и сторонники *Исповедующей церкви,* там М. познакомился с философией Д. *Бонхёффера,* казненного нацистами. Большое значение в становлении М. как теолога сыграли О. Вебер, Э. Вольф, Х. Й. Иванд, Э. Блох, Ф. Розенцвейг. Во время учебы М. познакомился и со своей буд. женой, Элизабет Вендель, к-рая принадлежала к Исповедующей церкви и уделяла внимание защите прав женщин. С 1953 по 1958 г. М. служил пастором Евангелической (Лютеранской) церкви Бремена (в пригороде Бремена Вассерхорсте). Под рук. Вебера в 1952 г. М. защитил докт. диссертацию. В 1958 г. он стал преподавать теологию в семинарии Исповедующей церкви в Вуппертале, а в 1963 г. был зачислен в штат теологического фак-та Боннского ун-та. В 1967–1994 гг. М. профессор систематической теологии в Тюбингенском ун-те. В 1963–1983 гг. был членом комитета «Вера и порядок» при Всемирном Совете Церквей, в 1983–1993 гг. профессор систематической теологии в ун-те Эмори (Атланта, шт. Джорджия, США). Читал циклы лекций в учебных заведениях Европы, напр. лекции в память Дж. Норденхога (Международная баптистская теологическая семинария, 1980), гиффордские лекции (Эдинбургский ун-т, 1984–1985) и др. В 2000 г. Луисвиллский ун-т удостоил М. т. н. премии Громайер в области религии за кн. «Грядущий Бог: Христианская эсхатология» (Das Kommen Gottes: christliche Eschatologie. Gütersloh, 1995). По результатам международного конкурса, к-рый провел в 2006 г. на своем интернет-сайте фин. теолог П. Хагман, М. был признан лучшим теологом (в конкурсе участвовали 32 христ. мыслителя, в т. ч. и папа Бенедикт XVI).

Одной из основных тем теологии М. стала взаимосвязь надежды и сострадания, солидарности с угнетенными. По его мнению, теология призвана указать человечеству выход из той ситуации, в к-рую оно себя загнало. М. считал, что человек, переживший Освенцим, не может не говорить о Боге. Если средневек. теологию можно охарактеризовать как «теологию любви», теологию Реформации — как «теологию веры», то доминирующей теологией в совр. ми-



Ю. Мольтман. Фотография. Кон. XX в.

ре должна стать «теология надежды», помогающая человечеству осознать, на что оно может надеяться во времена постоянной нестабильности в мире. Надежда стала одним из основных мотивов теологии М. Кн. «Теология надежды: Исследование об основании и следствиях христианской эсхатологии» (Theologie der Hoffnung. 1964) принесла автору международную известность. Концепция М. в своей основе имела принцип христ. надежды, к-рая ориентирована не на индивидуальное спасение, а на коллективное достижение Божия Царства, сила надежды — в самом акте пришествия Христа. К разработке «теологии надежды» его подтолкнул собственный опыт страдания и надежды в военные и послевоенные годы, а к ее литературному выражению — идеи марксистского философа Франкфуртской школы Блоха, высказанные в его «Принципе надежды»: «Теология надежды...» была задумана как христ. ответ на эту книгу. Социальный утопизм Блоха М. дополнил «воскресением мертвых и вечной жизнью». Согласно М., «достижение целостности жизни» возможно только в уничтожении смерти, в вечном присутствии Бога. М. выступил за необходимость возрождения концепции эсхатологической надежды на предстоящее Второе пришествие Христа как на движущий фактор всей христ. жизни и мысли. Вместе с тем теолог подчеркивал и историко-политический аспект эсхатологии, рассматривая различные освободительные движения как конкретные манифестации надежды на новое будущее, данное воскресением, Христом. Идеи М. оказали влияние на католич. теологию освобождения. Др. важнейшим трудом М. стала кн. «Распятый Бог: Крест Христов как основание и критика христианами христианского богословия» (Der gekreuzigte Gott. 1972). Эсхатология означает, считал М., не только личное спасение от злого мира, утешение обеспокоенной совести, но и осуществление социальных надежд последнего времени, гуманизацию общества и человека, социализацию человечества, достижение гармонии всего творения Божия. Рассматривая теологию Христа как условие «теологии надежды», М. подчеркивал любовь Бога к миру, явленную в крестных муках и искупительной смерти Христа. Все эти идеи были высказаны в трилогии М.— «Богословие надежды...», «Распятый Бог...» и «Церковь в силе духа» (Kirche in der Kraft des Geistes. 1975). Миссию Св. Духа М. видел в наполнении мира присутствием Бога и подготовке грядущего эсхатологического преображения Творцом. Среди др. сочинений М.— труды по триадологии, христологии, христ. антропологии, исследования, посвященные соотношению религии и науки. Важное место в деятельности М. занимают вопросы экуменизма, межхрист. и межрелиг. диалогов: «Троица и Царство Божие» (Trinität und Reich Gottes. Münch., 1980), «Путь Иисуса Христа» (Der Weg Jesu Christi. Münch., 1989), «Дух жизни» (Der Geist des Lebens. Münch., 1991), «Наука и мудрость» (Wissenschaft und Weisheit. Gütersloh, 2002) и др. Согласно М., задачей теологии является не столько интерпретация окружающего мира, сколько его изменение в свете надежды на его окончательное и совершенное преобразование Богом. Для М. нет сомнений в том, что будущее — это не продолжение прошлого, а всегда нечто новое, оно не заложено в настоящем, а скорее является основой и первоисточником открывающихся перед реальностью новых возможностей. В теологии М. будущее онтологически предшествует настоящему и прошлому и определяет их направленность, поэтому окончательно сформулировать теологические категории и концепции невозможно. М. рассматривает различные представления о человеке и соотносит их с Божественной позицией. Он обосновывает гуманизм веры и по-

следовательно критикует проекты, абсолютизирующие и обожествляющие человека (*Мольтман Ю.* Человек. М., 2013). По М., христ. видение человека ориентировано на распятие Христа. «Распятый» воплощает человечность в полноте, соответствующей Богу, среди отношений бесчеловечности, противостоящих Богу. Этот мир, согласно теологии М., трудноисправим, только в Царстве Славы Бог явится по-настоящему. И хотя бытие Бога не поддается рациональному доказательству, тем, кто знают Бога, доступно предчувствие Его прихода. Среди наиболее известных теологов, испытавших влияние взглядов М., следует назвать представителей т. н. политической теологии — И. Б. Меца, африканской теологии — Дж. Коуна, теологии освобождения — Г. Гутьерреса.

Соч.: Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Münch., 1964; Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. Münch., [1972]; Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. Münch., 1975; Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М., 2005.

Лит.: Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von J. Moltmann. Münch., 1967; Diskussion über J. Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott». Münch., 1979; *Bauckham R.* The Theology of J. Moltmann. Edinb., 1995; *Гартфельд Г.* Немецкое богословие Нового времени: школы, персоналии, идеи. М., 2005; *Бровко Л. Н.* Церковь и Третий рейх. СПб., 2013².

Л. Н. Бровко

МОМИ́К [арм. Մոմիկ] (кон. XIII в.— 1333), арм. архитектор, скульптор, художник-миниатюрист и писец. Род. в Вайоц-Дзоре (обл. Сюник, Вост. Армения), где верховная политическая и духовная власть в XIII–XIV вв. принадлежала аристократическому роду Орбелянов, которые и стали покровителями М. и его основными заказчиками. М. получил образование в ун-те при монастыре Гладзор (см. в ст. *Вайоц-дзор*), где находился крупный скрипторий. Навыки книжного искусства М. приобрел у мон. Овасапа; как архитектор он является преемником мастера Сиранеса, придворного архитектора Орбелянов.

Творчество М. связано с мон-рем *Нораванк,* где он, согласно хронологии подписанных им произведений, в начале своего творческого пути писал и иллюстрировал рукописи, затем возводил *хачкары,* а в последние годы жизни строил церкви, украшая их рельефами. Как художник он является одним из видных представителей Гладзорской школы арм. миниатюры. Впервые его имя встречается в иллюстрированном им хоране рукописи 1283–1284 гг. из Гладзора (Вена. Конгрегация Мхитаристов в Вене. N 571), переписанной для ректора Нерсеса Мшеци. Следующая по времени рукопись, подписанная М.,— Евангелие 1292 г., созданное в мон-ре Нораванк для братьев священников Ованнеса и Тадеоса (Матен. № 2848). Рукопись украшена (помимо маргиналий и заставок) выходными миниатюрами перед каждым Евангелием (образ ап. Матфея не сохр.), уникальными не только по составу изображений, но и по иконографии, редкой для арм. искусства рукописной книги. Характерный для визант. искусства, а также встречающийся в киликийских рукописях портрет ап. Марка, пишущего под диктовку ап. Петра, появляется в книжном искусстве Вел. Армении только с этой рукописью, т. е. в 1292 г. Уникальна по своей иконографии миниатюра перед Евангелием от Иоанна, на которой представлен только св. Прохор, без своего учителя ап. Иоанна, под чью диктовку он записывал евангельский текст. Св. Прохор представлен бо-



Евангелист Марк и ап. Петр. Миниатюра из Евангелия. 1292 г. (Матен. № 2848)

родатым, что является характерной чертой его иконографии в арм. миниатюре с кон. XIII в. В 1302 г. М. закончил работу над минитюрами НЗ для Лекционария (см. *Манукян*) (Матен. № 6792). Эта рукопись также известна как «Евангелие войны»; она была переписана Ованнесом Орбелом для митр. *Степаноса Сюнеци* (Орбеляна). Размеры рукописи очень малы (12×8,5 см), при этом она бога-



Св. Прохор. Миниатюра из Евангелия. 1292 г. (Матен. № 2848)

то украшена: всего 12 лицевых миниатюр праздничного цикла («Благовещение», «Рождество Христово», «Введение во храм», «Крещение», «Преображение», «Вход в Иерусалим», «Омовение ног», «Распятие», «Положение во гроб», «Воскресение», «Вознесение», «Сошествие Св. Духа»), портреты ап. Иоанна и св. Прохора, апостолов Петра и Иакова, заставки и маргиналии. Миниатюры оформлены согласно традициям древней иконографии с использованием новых черт, характерных для искусства Сюника нач. XIV в. В ряде композиций присутствуют уникальные особенности: напр., в «Благовещении» представлена сцена у источника, согласно апокрифическому преданию; в «Рождестве Христовом» Иосиф показан в центре композиции как главное действующее лицо. Позолоченные следы печатей Орбелянов сохранились на заглавном листе Евангелия от Иоанна. Подобные печати, указывающие на принадлежность рукописи, сохранились и в 4 др. манускриптах, заказанных представителями этого рода.

В 1307 г. митр. Ованнес Орбел поручил М. создание миниатюр для Евангелия (The Hartford Seminary Foundation. Case Memorial Library.

Arm. 3). В колофоне этой рукописи в 1331 г. М. написал, что не смог продолжить работу из-за болезни глаз и начатое им завершили *Торос Таронаци* и писец Ованнес, также представители Гладзорской школы. По иконографическим и стилистическим характеристикам М. приписываются также миниатюры Евангелия царицы Керан 1283 г. (Матен. № 6764; *Аветисян.* 1971) и Четвероевангелия нач. XIV в. (РГБ. Ф. 439.23.5). Портреты евангелистов из рукописи РГБ аналогичны портретам евангелистов



Преображение Господне. Миниатюра из Лекционария. 1302 г. (Матен. № 6792)

и апостолов из рукописи Матен. № 6792 (*Даниелян.* Миниатюра Момика. 2016). Миниатюрам М. присущи продуманное композиционное построение, уверенность контуров и линий, пластичность и объемность изображений в сочетании с нежными тонами зеленого, красного, синего и золотого.

В последующие годы М. прославился как создатель хачкаров. Его хачкары отличаются тонкостью и сложностью орнаментального декора, тончайшей 2-слойной обработкой камня, наличием сюжетных рельефов. В нижней части хачкаров М. высекал подпись «Момик Вардпет» (վարդպետ), т. е. архитектор. В 1304 г. М. по заказу Сюникского митр. Ованнеса Орбела воздвиг хачкар в память о Степаносе Орбеляне (в наст. время находится в Вагаршапате). В верхней части хачкара изображен Христос на троне со свитком в руках в

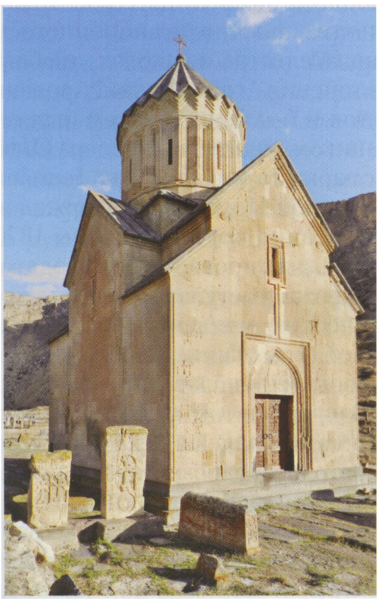


Хачкар кнг. Тамты. До 1312 г. (Краеведческий музей Ехегнадзора, Армения)

сопровождении тетраморфа. Следующий по времени хачкар М. датируется 1308 г. (ныне в Эчмиадзине); его заказчицей была кнг. Тамта, супруга кн. Эликума Орбеляна. На карнизе хачкара изображен Деисус: в центре Христос с предстоящими Ему Богородицей и св. Иоанном Крестителем. В надписи указано, что Тамта воздвигла хачкар во спасение души своего свекра, кн. Тарсаича, и желает долгой жизни своим сыновьям Буртелу и Бугде. Третий хачкар (до 1312) возведен также по заказу кнг. Тамты во благо ее супруга кн. Эликума и их сыновей Буртела и Бугды (в наст. время в Краеведческом музее Ехегнадзора). В верхней части хачкара — образ Христа на троне с символами евангелистов, который фланкируют изображения 12 апостолов в ромбах. Имена апостолов Петра и Андрея написаны на книгах, которые они держат в руках; имена других не указаны. Выделение фигур апостолов-братьев (как основателей Западной и Восточной Церквей) может быть связано с религ. спорами об унии, к-рые особенно активизировались в кон. XIII в. Хачкар в мон-ре Нораванк датирован 1332 г., не содержит имя мастера, но считается одной из поздних работ М. или его учеников (*Матевосян.* 2010; *Петросян.* 2011). Этот хачкар уникален иконографией представленных на нем изображений Пресв. Богородицы с символами евангелистов, донаторов, а также Адама и Евы.

Имя М. как архитектора высечено на стене ц. Пресв. Богородицы в Арени, к-рая была сооружена по повелению митр. Ованнеса Орбела в 1321 г. Это центрально-купольное сооружение, которое изнутри и снаружи украшено рельефами. В интерьере церкви в парусах помещены символы евангелистов. Изображение Богородицы «Одигитрия» украшает тимпан зап. портала церкви. Богородица и Младенец Христос сидят на ковре; весь тимпан покрыт растительным орнаментом с цветущими побегами. Уникальное оформление имеют окна алтарной апсиды в виде 2 крестов и круга сверху. Подобные окна встречаются только на вост. стене однонефной ц. свт. Григория Просветителя в Татевском мон-ре (1295; заказчик митр. Степанос Орбелян). Это сходство наряду с др. деталями дает возможность предположить, что зодчим ц. свт. Григория Просветителя также является М. Исходя из конструктивных, стилистических и иконографических особенностей произведений М., исследователи считают его создателем и др. храмов: ц. Пресв. Богородицы (Зорац) в Ехегисе, ц. Пресв. Богородицы (Спитакавор) в Вайоц-Дзоре (*Бархударян.* 1963; *Таманян.* 1974; *Мнацаканян.* 1982; *Асратян.* 1984). По мнению мн. исследователей, М. является также автором 2 рельефов с изображениями Бога Отца и Богородицы с Младенцем на тимпанах зап. фасада притвора ц. св. Стефана Первомученика в мон-ре Нораванк (*Бархударян.* 1963; *Der-Nersessian.* 1976; *Мнацаканян.* 1982; *Асратян.* 1999; *Матевосян.* 2010). Сходство рельефов, представляющих Богородицу «Одигитрия» в Арени и Нораванке, указывает на авторство М. Однако следует заметить, что эти рельефы имеют и стилистические различия (*Мирзоян.* 1978; *Донабедян.* 1979). С именем М. связана также ц. Пресв. Богородицы (Буртелашен), построенная в 1339 г. в честь кн. Буртела Орбеляна. Это 3-ярусное сооружение, увенчанное ротондой. Первый этаж служит усыпальницей кн. Буртела. На 2-й этаж ведут 2 консольные лестницы, расположенные по обеим сторонам входа.

Церковь богато украшена рельефами. На нижнем полукруглом тимпане входа в церковь изображены Пресв. Богородица с Младенцем и архангелы Гавриил и Михаил, а на верхнем — поясной образ Христа, по сторонам Которого стоят апостолы Петр и Павел. На колоннах ротонды помещена сцена с ктиторской группой: князья Орбеляны подносят Пресв. Богородице модель возведенной ими церкви. Подобных 3-ярусных строений в средневек. Армении лишь несколько: в мон-ре *Гошаванк* (XII–XIII вв.), в ц. Пресв. Богородицы в *Егварде* (1301 или 1321), в монастыре Сурб-Карапет в Урцадзоре (нач. XIV в.) и в монастыре Каптаванк в Капутане, обл. Котайк (1321). В память о М. в Нораванке установлен небольшой хачкар, на котором указан



Церковь Пресв. Богородицы в Арени, Армения. 1321 г.

год его кончины — 1333-й (1339 или 1340, по др. вариантам чтения).

В колофоне Евангелия 1292 г. (Матен. № 2848) М. именует себя диаконом, но в дальнейшем о духовном служении не упоминает, из чего можно предположить, что он не поднимался по ступеням церковной иерархии. М.— один из немногих средневек. художников, о семье к-рого имеются нек-рые сведения. В поселении Улгюр (Вайоц-Дзор) сохранились плиты надгробий сына М., внука, родителей, брата и его семьи (*Калантарян и др.* 2005). Во всех этих надгробных надписях указано родство с М., что является ярким свидетельством того, что этот мастер был знаменит и почитаем своими современниками. О славе и об уважении свидетельствуют также народные предания и легенды о М. (*Ганаланян.* 1978).

Ист.: *Орбелян Ст.* История области Сисакан, Тифлис, 1910 (на арм. яз.); *он же.* История Сюника / Пер.: А. Абраамян. Ер., 1986 (на арм. яз.).

Лит.: *Der-Nersessian S.* An Illustrated Armenian Gospel of the XIVth Cent. and Check List of Armenian Manuscripts in the Case Memorial Library // The Hartford Seminary Foundation Bull. 1955. N 19. P. 1–7; *eadem.* Deux tympans sculptés arméniens datés de 1321 // Cah. arch. 1976. T. 25. P. 109–122; *Аветисян А. Н.* О художнике Момике // ВОН. 1956. № 2. С. 67–82; *он же.* Основатель гладзорской миниатюры мастер Момик // Эчмиадзин. 1956. № 8/9. С. 100–107; № 11/12. С. 82–91 (на арм. яз.); *он же.* Гладзорская школа арм. миниатюры. Ер., 1971 (на арм. яз.); *Бархударян С.* Средневек. арм. архитекторы и мастера по камню. Ер., 1963 (на арм. яз.); *Мнацаканян Ст.* Сюникская школа арм. архитектуры. Ер., 1964; *он же.* Момик — арм. скульптор, архитектор и художник XIV в. // ИФЖ. 1968. № 3. С. 219–228 (на арм. яз.); *он же.* Арм. светский рельеф IX–XIV вв. Ер., 1976 (на арм. яз.); *он же.* Каменных дел мастера: Мануэл, Трдат, Момик. Ер., 1982 (на арм. яз.); *Таманян Ю., Азатян Ш.* Момик как архитектор // Эчмиадзин. 1969. № 3. С. 41–48 (на арм. яз.); *Таманян Ю.* Реконструкция церкви Зорац // Там же. 1974. № 12. С. 43–46 (на арм. яз.); *Авагян С.* Надпись на тимпане притвора Нораванка // ВОН. 1975. № 8. С. 106–113 (на арм. яз.); *Ганаланян А.* Отголоски памятников зодчества и камнерезного искусства в арм. фольклоре // 2-й междунар. симп. по арм. искусству: Сб. докладов. Ер., 1978. Т. 3 (на арм. яз.); *Мирзоян А.* О 2 рельефах мон-ря Амагу Нораванк // Там же. С. 121–128; *Донабедян П.* Стилистические особенности и время создания одного скульптурного памятника Нораванка // ВОН. 1979. № 11. С. 95–100 (на арм. яз.); *он же.* Тимпан Ехегисского надгробного памятника 1273 г. // ИФЖ. 1979. № 3. С. 189–206 (на арм. яз.); *он же.* Сюжетные барельефы архит. памятников Вайоцдзора XIII–XIV вв.: АКД. Л., 1980; *Абраамян А.* Гладзорский ун-т. Ер., 1983 (на арм. яз.); *Асратян М.* Новооткрытые памятники армянской архитектуры и скульптуры в Нораванке // ВОН. 1984. № 8. С. 57–68 (на арм. яз.); *он же.* Архитектура и рельефы монастырского комплекса Нораванк // Нораванк: Ежег. Эчмиадзин; Монреаль, 1999. С. 28–50 (на арм. яз.); *он же.* Момик архитектор // Момик-750: Сб. докл. юбил. конф., посвящ. 750-летию со дня рожд. Момика. Ер., 2011 (на арм. яз.); *Овсепян Г.* Момик «дьякон»: писец, художник, скульптор // Мат-лы и исследования по истории арм. искусства. Ер., 1987. Т. 2. С. 220–224 (на арм. яз.); *Гаспарян Г.* Генеалогия, композиция и реконструкция церкви-усыпальницы Пресвятой Богородицы в Нораванке // Нораванк. 1999. С. 68–75; *Аветисян К.* Рельефы Богородицы в Арени и в Нораванке // Нораванк: Ежег. Ер.; Монреаль, 2001. С. 110–120 (на арм. яз.); *Геворгян А.* Миниатюра Вайоц Дзора и Воротана XIII–XVII вв. Ер., 2004 (на арм. яз.); *Калантарян А., Саргсян Г., Мелконян Г.* Новонайденные упоминания о Момике // Армянское искусство. 2005. № 3. С. 28–30 (на арм. яз.); *Петросян Г.* Хачкар: генезис, функции, иконография, семантика. Ер., 2008 (на арм. яз.); *он же.* Хачкары Момика // Момик-750: Сб. докл. Ер., 2011. С. 22–28 (на арм. яз.); *Агасян А., Асратян М., Казарян В., Акопян Г.* История армянского искусства. Ер., 2009; *Матевосян К.* Момик. Ер., 2010 (на арм. и англ. языках); Момик-750: Сб. докл. юбил. конф., посвящ. 750-летию со дня рожд. Момика. Ер., 2011 (на арм. яз.); *Даниелян И. Г.* Портрет евангелиста Марка в Евангелии Момика 1292 г. // Роща Рождения: Сб. ст. памяти Ф. Тер-Мартиросова. Ер., 2015. С. 445–456 (на арм. яз.); *он же.* Портреты евангелистов в иллюстрированном Момиком Евангелии 1292 г. // 9-я Науч. сессия молодых арм. искусствоведов: Мат-лы сессии. Ер., 2015. С. 169–176 (на арм. яз.); *он же.* Мастер Момик: архитектор, скульптор и миниатюрист (об иконогр. особенностях нек-рых его произведений) // Актуальные проблемы теории и истории искусства. СПб., 2016. Т. 6. С. 150–157; *он же.* Миниатюра Момика в Евангелии РГБ (ф. 439.23.5) // Вем: Арменолог. журн. 2016. № 3(55). С. 164–179 (на арм. яз.).

И. Г. Даниелян

МО́МИНА Майя Андреевна (род. 29.01.1934, Ленинград), литургист, славист, специалист по древнеслав. гимнографии. Род. в семье служащих: отец М. был инженером, мать — преподавателем иностранных языков. Окончила рус. отд-ние ЛГУ, изучала древнекит. язык у проф. С. Е. Яхонтова, занималась санскритом, греч. языком и латынью. Училась в аспирантуре ЛГУ у проф. Б. А. Ларина, защитила канд. диссертацию, посвященную языку книги Николая Спафария «Описание Китая». После защиты диссертации 5 лет работала в Петрозаводском педагогическом ин-те на рус. отделении, затем вернулась в Ленинград. Поступила на работу в ленинградский филиал Московского гос. полиграфического ин-та (ныне Высшая школа печати и медиатехнологий при С.-Петербургском гос. ун-те промышленных технологий и дизайна) на кафедру книгоиздания и книжной торговли, где вела различные лингвистические курсы. В нач. 90-х гг. XX в. перешла в отдел каталогизации ГПБ (ныне РНБ), где работает по сей день.

В кон. 60-х гг. XX в. начала самостоятельно изучать литургику; работая в ГПБ, описала и исследовала многие литургические рукописи, прежде всего гимнографические. Была одним из соавторов курса «История христианской литургической письменности», который неофициально читал в Ленинграде Н. А. Мещерский в 1977–1986 гг. В те же годы сотрудничала с прот. Анатолием Просвирниным (впосл. архимандрит *Иннокентий*) и принимала участие в подготовке к изданию богослужебных Миней в 24 томах. Исследовала слав. традицию *Акафиста*

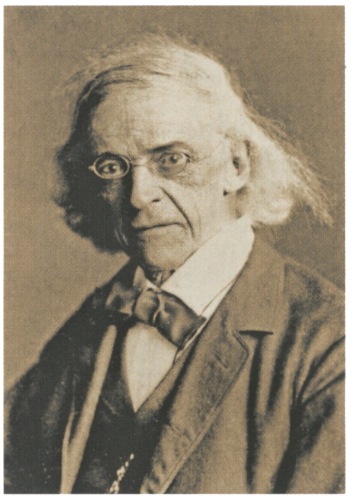
Пресв. Богородице. Бóльшую часть жизни М. посвятила изучению слав. *Триоди*, выделила ее типы в соответствии с греч. Триодями. Совместно с Н. Трунте издала Постную Триодь по слав. рукописям XI–XIV вв.

Соч.: Этнические термины и названия должностных лиц и сословий в рус. языке XVII в. (на мат-ле «Описание Китая» Н. Г. Спафария): АКД / ЛГУ. Л., 1965; Постная и цветная Триодь // Методические рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Т. 2. Вып. 2. С. 389–418; Песнопения древних славяно-рус. рукописей // Там же. С. 448–482; Типы славянской Триоди // Язык и письменность среднеболг. периода. М., 1982. С. 102–122; Вопросы классификации слав. Триоди // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 25–38; Греческие разночтения в слав. гимнографических текстах // ВВ. 1983. № 44(69). С. 126–134; Жеравинская Триодь // Palaeobulgarica. 1983. № 3. С. 56–67; Славянский перевод Ὕμνος ἀκάθιστος // Полата книгописьная. Nijmegen, 1985. N 14/15. S. 132–160; О происхождении греч. Триоди // ППС. 1986. Вып. 28(91). С. 112–120; Zum Problem der Korrektur slavischer gottesdienstlicher hymnographischer Bücher in der Rus' des XI. Jh. // ZSP. Bd. 50. H. 1. 1990. S. 16–49; Проблема правки слав. богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 200–219; Самоподобные песнопения (αὐτόμελα) в церковнослав. богослужебных рукописях // Русь и южные славяне: Сб. ст. к 100-летию со дня рожд. В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 165–184.

Изд.: Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11–14. Jh. / Hrsg. von M. A. Momina, N. Trunte. Paderborn etc., 2004. Tl. 1: Vorfastenzeit; 2010. Tl. 2: Fastenwoche. (Abhandl. der Nordrhein-Westfälischen Akad. der Wiss.; Bd. 110, 125. Patristica Slavica; Bd. 11).

Т. И. Афанасьева

МО́ММЗЕН [нем. Mommsen] Теодор (30.11.1817, Гардинг, герц-ство Шлезвиг, Дания, ныне земля Шлезвиг–Гольштейн, Германия — 1.11.1903, Шарлоттенбург, ныне в черте Берлина), герм. историк, филолог, юрист, политический деятель. Из семьи лютеран. пастора. Младшие братья М., Тихо Моммзен (1819–1900) и Август Моммзен (1821–1913),— известные филологи-классики, исследователи античной поэзии. К христианству М. уже в молодости относился скептически, однако официально не порывал с лютеран. церковью. Получил домашнее образование, в 1834–1838 гг. учился в гимназии в г. Альтона (ныне р-н Гамбурга). Окончил Кильский ун-т, получил степень доктора права (1843). В 1844–1847 гг. проходил стажировку в Италии, изучал древнеримские надписи. Вернувшись в Альтону, работал учителем в школе для девочек. Во время революции 1848–1849 гг. в Германии участвовал в либеральном движении, выступал против абсолютной монархии, за объединение герм. земель. Поддержал созданное в г. Рендсбург временное правительство, провозгласившее независимость Шлезвига и Гольштейна от Дании; стал редактором газ. «Schleswig-Holsteinische Zeitung» (Газета Шлезвиг-Гольштейна). Осенью 1848 г. начал академическую карьеру, получил пост экстраординарного профессора рим. права в Лейпцигском ун-те (Саксония). Весной 1849 г. вместе с неск. др. преподавателями ун-та протестовал против роспуска саксонского ландтага, был приговорен к 9-месячному заключению. В 1851 г. был уволен из ун-та по политическим мотивам. Эмигрировал в Швейцарию и получил пост ординарного профессора права в ун-те Цюриха (1852). В 1854 г. вернулся в Германию, стал ординарным профессором рим. права в ун-те Бреслау (в королевстве Пруссия, ныне Вроцлав, Польша; занимал этот пост до 1857). Одновременно с преподаванием занимался научной деятельностью, к 1857 г. опубликовал более 250 работ по античной истории, юриспруденции и филологии, в т. ч. получившую широкую известность «Историю Рима» (*Mommsen Th.* Römische Geschichte. Lpz.; B., 1854–1856. Bd. 1–3; 1885. Bd. 5; рус. пер.: *Моммзен Т.* История Рима / Науч. ред.: С. И. Ковалев, Н. А. Машкин. М., 1939–1941. Т. 1–3; 1949. Т. 5; 4-й том об эпохе Римской империи не был написан). По протекции А. фон Гумбольдта избран членом-корреспондентом (1853), профессором-исследователем (Forschungsprofessor, 1857) и действительным членом (1858) Прусской АН; в 1875–1885 гг. постоянный секретарь ее историко-филологического отд-ния. Одновременно был ординарным профессором древней истории (1861–1887) и ректором (1874–1875) Берлинского ун-та.



Т. Моммзен. Фотография. Нач. XX в.

В Пруссии продолжил заниматься политической деятельностью, стал одним из основателей леволиберальной Прогрессивной партии, неоднократно баллотировался в прусский ландтаг (депутат в 1863–1866 и 1873–1879) и герм. рейхстаг (депутат в 1881–1884). Выступал против антисемитизма (в т. ч. полемизировал по этому вопросу с видным прусским историком Г. фон Трейчке; после избрания Трейчке в Прусскую АН М. в знак протеста ушел с поста постоянного секретаря историко-филологического отд-ния), против колониальной политики герм. правительства, против реакционного законодательства о школах, требовал увеличения гос. финансирования ун-тов и б-к. Вместе с тем был сторонником политики канцлера О. фон Бисмарка по объединению Германии под эгидой Пруссии, поддержал начало франко-прусской войны 1870–1871 гг., агитировал за бомбардировку Парижа, выступал за ассимиляцию этнических меньшинств в составе единой герм. нации. В 1897 г., во время обострения слав. вопроса в Австро-Венгрии, в печати крайне негативно высказался о чехах, назвав их «апостолами варварства». В последние годы жизни выступал за союз между либеральным и социал-демократическим движениями в Германии.

В 1854 г. женился на Марии Августе Раймер (1832–1907), дочери лейципгского издателя его «Истории Рима». В браке родились 16 детей. Некоторые из потомков М. стали известными историками: внуки Вильгельм Моммзен (1892–1966), Теодор Эрнст Моммзен (1905–1958) и Вольфганг Моммзен (1907–1986), правнуки Ханс Моммзен (1930–2015) и Вольфганг Моммзен (1930–2004).

М.— выдающийся исследователь и научный деятель. С 1863 г. он руководил изданием монументальной сер. «Корпус латинских надписей» (Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. d. Berliner Akad. B., 1863–[2012]. 17 vol. in 55 t.; при жизни М. вышло 20 томов) и позднее, в 1872 г.,— изданием дополнений к нему (Ephemeris epigraphica: Corporis inscriptionum latinarum supplemen-

tum. R.; B., 1872–1913. 9 vol.), был одним из инициаторов важнейших проектов в области античного языкознания (Thesaurus linguae Latinae, 1893), исторической географии (созданная в 1890–1892 комиссия по изучению рим. границы — лимеса, Reichs-Limes-Forschung) и просопографии (Prosopographia Imperii Romani, 1897). Один из основателей журнала по классической филологии «Гермес» (Hermes: Zeitschrift für classische Philologie, с 1866), Немецкого археологического ин-та в Риме (1871). С 1875 г. активно участвовал в издании сер. *«Monumenta Germaniae Historica»*, инициатор и в 1875–1898 гг. главный редактор подсерии «Auctores antiquissimi» (Древнейшие авторы). М. подготовил издания сочинений *Кассиодора, Иордана, Гильды,* ряда позднеантичных и раннесредневек. хроник (*Проспера Аквитанского, Идация, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного* и др.), а также *Liber Pontificalis* (издание не завершено). В ходе работы над этими изданиями М. много путешествовал по Европе, изучал рукописные собрания различных б-к. Он также подготовил комментированные публикации важнейших источников по истории Рима и рим. права: завещания имп. Октавиана Августа (Res gestae divi Augusti: Ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi. B., 1865, 1883²); *«Дигест» Юстиниана* (Digesta Iustiniani Augusti. B., 1868–1870. 2 vol.); Кодекса Феодосия (*Theodosiani* Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis. B., 1905. 2 vol. in 3), нек-рых егип. папирусов. В июле 1880 г., во время пожара в доме М., сгорела значительная часть его б-ки, в т. ч. ряд рукописей и редких книг, полученных для работы из б-к Кембриджа, Галле, Брюсселя и Ватикана. Нереализованным остался проект М. по подготовке новых изданий византийских авторов (см.: *Croke B.* Mommsen and Byzantium // Philologus. B., 1985. Bd. 129. S. 274–285).

М. сформулировал принцип комплексного подхода к изучению античной истории, основанный на интеграции различных специальных дисциплин (т. н. Totalitätsideal). Он написал более 1500 научных трудов по археологии, филологии, лингвистике (*Mommsen Th.* Die unteritalischen Dialekte. Lpz., 1850), эпиграфике, нумизматике (Geschichte des römischen Münzwesens. B., 1860), хронологии Др. Рима (Die römische Chronologie bis auf Caesar. B., 1859). Большинство работ включены в сборник его трудов «Римские исследования» (Römische Forschungen. B., 1864–1879. 2 Bde) и в «Собрание сочинений» (Gesammelte Schriften. B., 1905–1913. 8 Bde). Важнейшее место в наследии М. занимают труды о правовой системе Др. Рима: «Римское государственное право» (Römisches Staatsrecht. B., 1871–1888. 3 Bde) и «Римское уголовное право» (Römisches Strafrecht. Lpz., 1899). М. впервые дал комплексное описание институтов рим. публичного права (магистратур, включая плебейских трибунов, комиций, сената, а также имп. власти), начиная с рассмотрения их истоков в царскую эпоху. Хотя М. исключил сакральное право из сферы публичного, он тем не менее занимался и религ. законодательством. С 80-х гг. XIX в. уделял много внимания истории христианства в Др. Риме, совместно с А. фон *Гарнаком* основал комиссию по подготовке новых изданий творений греческих. отцов Церкви (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Lpz.; B., 1897–1989. 60 Bde; N. F. 1995–[2017]. Bd. 1–[24]). Значительное влияние на исследователей оказала выдвинутая М. теория о том, что *гонения на христиан в Римской империи* носили государственно-юридический характер и, как правило, становились результатом мер принуждения (coercitio) магистратов высшего ранга (наместников провинций и др.) по поддержанию общественного порядка, что включало право внесудебного ареста и вынесения смертного приговора в отношении его нарушителей, за исключением рим. граждан (*Mommsen Th.* Der Religionsfrevel nach römischen Recht // Gesammelte Schriften. B., 1907. Bd. 3. S. 389–422). В. В. *Болотов* оценивал эту работу М. как «эпоху в исторической литературе о положении христиан в Римской империи» (*Болотов.* Лекции. Т. 2. С. 13), однако ряд исследователей во 2-й пол. XX в. выступил с критикой идеи М., указывая на то, что в источниках нет свидетельств широкого распространения практики coercitio (см., напр.: *Sherwin-White A. N.* The Early Persecutions and Roman Law Again // JThSt. N. S. 1952. Vol. 3. N 2. P. 199–213; *Ste. Croix G. E. M., de, Sherwin-White A. N.* Why Were the Early Christians Persecuted? // Past and Present. Oxf., 1963. Vol. 26. P. 6–38; *Barnes T. D.* Legislation against the Christians // JRS. 1968. Vol. 58. P. 32–50).

В наиболее известном труде «История Рима» М. рассматривал гл. обр. внешне- и внутриполитическую историю Др. Рима, в меньшей степени касаясь других ее аспектов (экономики, культуры и искусства). Первые 3 тома охватывают период с древнейшего времени до победы Юлия *Цезаря* над помпеянцами в битве при Тапсе (46 до Р. Х.). М. подходил к событиям античной истории в свете политической полемики своего времени, обосновывал взгляд на возвышение Рима как на процесс «национального объединения» Италии, а на установленный Юлием Цезарем режим — как на «демократическую монархию», являвшуюся эталоном для гос-в Нового времени. Для исследования М. характерны яркое и живое изложение событий, красочные, хотя и пристрастные исторические портреты героев рим. истории (Цезаря, Цицерона, Помпея, Гракхов и др.). Опубликованный значительно позднее 5-й том посвящен обзору истории рим. провинций до эпохи имп. *Диоклетиана;* 4-й том, к-рый М. намеревался посвятить истории имп. Рима, не был написан, вероятно, из-за разочарования историка в имперской идее и возможности создать в Германии того времени «демократическую монархию» (существует предположение о том, что черновики 4-го т. погибли при пожаре в 1880). Систематическое изложение взглядов М. на историю Римской империи стало известно благодаря находке (в 1980) конспекта прочитанных в 1882–1886 гг. лекций М. на эту тему (*Mommsen Th.* Römische Kaisergeschichte: Nach dem Vorlesungs-Mitschriften von S. und P. Hensel, 1882/86 / Hrsg. B. u. A. Demandt. Münch., 1992; рус. пер.: *Моммзен Т.* История рим. императоров: По конспектам С. и П. Хензелей: 1882–1886 гг. / Пер.: Т. А. Орестова. СПб., 2002). Согласно М., уже со времени имп. Октавиана Августа «сильная власть» в Риме стала перерастать в грубый произвол, а «демократическая монархия» — в деспотию. В лекциях изложение доведено до эпохи варварских вторжений в Римскую империю в V в. По мнению М., на развалинах Др. Рима сформировалась лат. нация, соединившая в себе рим. и герм. культурные основы Европы.

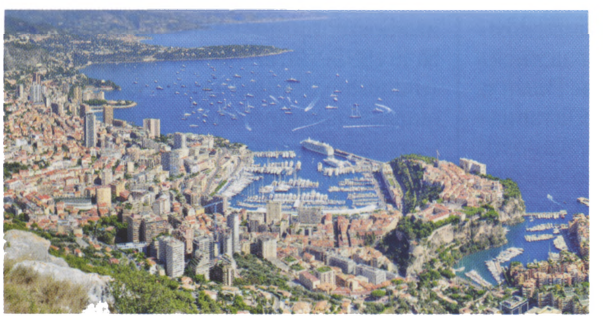
В 1902 г. М. был удостоен Нобелевской премии по лит-ре за соч. «История Рима» как «один из величайших исторических писателей». М. являлся иностранным членом Нидерландской королевской академии наук и искусств (1859), Американского антикварного об-ва (1870), Имп. С.-Петербургской АН (1893), Парижской АН (1895). Почетный гражданин Рима (1896). Кавалер прусского ордена «За заслуги» (1868), баварского ордена Максимилиана «За достижения в науке и искусстве» (1871).

Лит.: *Иванов Вяч. И.* О Моммзене // Весы. СПб., 1904. № 11. С. 46–48 (То же // ВДИ. 2004. № 2. С. 202–203); *Кулаковский Ю.* Памяти Т. Моммзена // ЖМНП. 1904. Ч. 351. № 1. С. 39–61 (То же // ВДИ. 2004. № 2. С. 189–202); *Ростовцев М. И.* Теодор Моммзен // Мир Божий. СПб., 1904. № 2. С. 1–12 (То же // ВДИ. 2004. № 1. С. 228–235); *Ковалев С. К.* Теодор Моммзен и его «История Рима» // *Моммзен Т.* История Рима. М., 1936. Т. 1. С. VII–XXVII; *Wickert L.* Theodor Mommsen: Eine Biographie. Fr./M., 1959–1980. 4 Bde; *Herzog E., von.* Geschichte und System der Römischen Staatsverfassung. Aalen, 1965². 2 Bde in 4 Abt.; *Jähne A.* Römische Geschichte in der Sicht v. T. Mommsens // Das Altertum. Oldenburg, 1987. Bd. 33. H. 2. S. 91–98; *Bleicken J.* Im Schatten Mommsens: Gedanken zu W. Kunkels Buch über die Magistratur in der Römischen Republik // Rechtshistorisches J. Fr./M., 1996. Bd. 15. S. 3–27; *Heuss A.* Theodor Mommsen und das 19. Jh. Stuttg., 1996²; *Rebenich S.* Theodor Mommsen und A. Harnack: Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jh. B.; N. Y., 1997; *idem.* Theodor Mommsen: Eine Biographie. Münch., 2002; «Aus dem Freund ein Sohn»: Th. Mommsen und U. von Wilamowitz-Moellendorff Briefwechsel 1872–1903. Hildesheim, 2003. 2 Bde; *Buonocore M.* Theodor Mommsen e gli studi sul mondo antico dalle sue lettere conservate nella Biblioteca Vaticana. Napoli, 2003; *Кофанов Л. Л.* Теодор Моммзен и его вклад в науку рим. права // ВДИ. 2004. № 4. С. 191–198; Geldgeschichte versus Numismatik: Th. Mommsen und die antike Münze. B., 2004; *Дементьева В. В.* Теодор Моммзен: Ист.-правовое моделирование рим. государственности // ВДИ. 2005. № 1. С. 180–193; *Маяк И. Л.* Теодор Моммзен как историк // Там же. С. 168–179; Phönix aus der Asche: Th. Mommsen und die Monumenta Germaniae Historica: Kat. z. Ausstellung d. MGH... v. 25. Nov. bis 21. Dez. 2005. Münch.; B., 2005; Theodor Mommsen: Gelehrter, Politiker und Literat. Stuttg., 2005; Theodor Mommsen: Wissenschaft und Politik im 19. Jh. B., 2005; Theodor Mommsens langer Schatten: Das römische Staatsrecht als bleibende Herausforderung für die Forschung. Hildesheim; N. Y., 2005; Theodor Mommsen und Fr. Althoff: Briefwechsel 1882–1903. Münch., 2012; Theodor Mommsen und die Bedeutung des Römischen Rechts. B., 2013.

С. Г. Мереминский

МОНА́ГРИЙ, мч. Римский (пам. греч. 30 янв.) — см. в ст. *Ипполит Римский,* сщмч.

МОНА́КО [Княжество Монако; франц. Principauté de Monaco], государство на юге Европы. Расположено на берегу Средиземного м. (длина береговой линии 4,1 км), на суше со всех сторон окружено территорией *Франции* (протяженность границы 4,4 км). Территория — 2,02 кв. км (самое маленькое гос-во мира после Ватикана; за последние 20 лет площадь М. увеличилась на 40 га за счет постепенного осушения прибрежных участков моря). Столица — Монако. Страна представляет собой сплошную урбанизированную территорию, в адм. отношении разделенную на 4 района — Монако-Виль (1034 чел.), Монте-Карло (16 407 чел.), Ла-Кондамин (12 324 чел.), Фонвьей (3901 чел.; все — перепись 2008 г.), к-рые включают 10 секторов. Офиц. язык — французский; распространены также монегаскский (говор лигурийского диалекта итал. языка), итал. и англ. языки. М.— член ООН (1993), ОБСЕ (1973), СЕ (2004); действует представительство при ЕС (с 2000). **География.** М. расположено в 20 км к северо-востоку от



Монако. Фотография. Нач. XXI в.

Ниццы на горном склоне высотой до 500 м у подножия Приморских Альп. Побережье Средиземного м. в этом месте представляет собой бухту с песчаным пляжем и крутыми скалистыми утесами, в т. ч. скалой Монако. Климат субтропический средиземноморский с жарким сухим летом, теплой влажной зимой. Годовое количество осадков составляет ок. 500 мм (выпадают гл. обр. в зимний период в виде кратковременных проливных дождей). Средняя температура янв. +9°С, июля — +24°С. Свободные от застройки склоны гор покрыты субтропической растительностью.

Население. По офиц. оценке на 2015 г., население М. составляло 38,4 тыс. чел. (из них граждане страны —9050 чел.). Большинство населения — французы (47%). Коренные жители, сохранившие свой язык,— монегаски (23%). Существует значительное итал. меньшинство (14%). Остальные жители М.— выходцы из др. стран, гл. обр. из Зап. Европы и Сев. Америки. Естественный прирост населения — ок. 0,27% в год, рождаемость — 13,1 чел. на 1 тыс. чел., смертность — 10,4 чел. на 1 тыс. чел., уровень фертильности — 2,6 ребенка на 1 женщину, средняя ожидаемая продолжительность жизни — 85 лет (мужчины — 82, женщины — 88). В возрастной структуре: дети до 14 лет — 11,1%, люди в возрасте от 15 до 64 лет — 57,6, люди 65 лет и старше — 31,3%. Плотность населения — 17,7 тыс. чел. на кв. км. Доля городского населения — 100%.

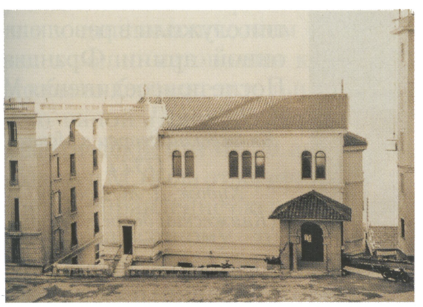


Государственное устройство. М.– унитарное гос-во, форма правления – конституционная монархия, во главе гос-ва князь. Действует Конституция, принятая 17 дек. 1962 г., с поправками от 2 апр. 2002 г. Основной закон, провозглашающий разделение властей, ни в чем не ограничивает власть князя. Он назначает членов правительства, имеет право роспуска парламента, представляет гос-во на мировой арене, заключает и ратифицирует международные договоры, издает ордонансы во исполнение договоров и законов. Наследование трона происходит по прямой законной нисходящей линии потомков правящего князя в порядке первородства. Приоритет имеют наследники по муж. линии. Законодательная власть принадлежит князю и од-

нопалатному парламенту — Национальному совету, имеющему право законодательной инициативы и состоящему из 24 членов, избираемых на 5 лет. Исполнительную власть осуществляет Правительственный совет из 6 членов; председателем совета является гос. министр, к-рого на 3 года утверждает князь по представлению правительства Франции. Князь возглавляет также работу судебных органов; суд вершится от его имени различными судебными инстанциями от Верховного суда до мировых судов. В М. действуют неск. политических орг-ций: Союз за Княжество, Национальный союз за будущее Монако, Объединение за развитие монакского общества, Национально-демократический союз и др.

Религия. Подавляющее большинство жителей М. являются христианами (82% считают себя католиками, 3,5% — протестантами, 0,3% — православными). Ок. 1,7% жителей исповедуют иудаизм, ок. 0,4% — ислам, ок. 0,2% — бахаизм. Есть представители др. вероисповеданий, ввиду малочисленности не создавшие общин. Более 10% жителей М. не относят себя ни к одной из конфессий или являются атеистами.

Православие представлено небольшой общиной (ок. 120 чел., гл. обр. греков), присоединенной к приходу Ниццы и Лазурного берега *Константинопольской Православной Церкви* (возник в 1955 усилиями греч. диаспоры). Службы проводит священник из Ниццы в англикан. ц. св. Павла (Сен-Поль).



Церковь св. Павла (Сен-Поль) в Монако. 1925 г.

Римско-католическая Церковь представлена архиеп-ством Монако, находящимся в прямом подчинении Папскому престолу и включающим 6 приходов (36,4 тыс. чел.). Кафедра — собор Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии (также известен как собор свт. Николая — по названию церкви, снесенной в 1874). Архиепископ участвует в работе Епископской конференции Франции, официально не являясь ее членом.



Католический собор Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии в Монако. 1911 г.

Протестантские церкви, деноминации и секты. *Англиканская Церковь* в М. насчитывает ок. 450 прихожан в одной общине, относящейся к диоцезу Гибралтара в Европе. Службы проходят в ц. св. Павла. *Кальвинизм* представлен Реформатской Церковью Монако (более 1 тыс. чел.), тесно связанной с потомками гугенотов во Франции. До обретения кальвинистами собственного здания их службы проходили в англикан. церкви. Также действуют неск. общин *евангеликов*, одна из которых возникла в результате вещания протестант. трансмирового радио, начатого из Монте-Карло в 60-х гг. XX в.

Иудаизм. В Монте-Карло действует синагога. Иудейская община (более 560 чел.) включает гл. обр. выходцев из Великобритании, Франции и Сев. Африки. Лишь малая их часть являются гражданами М.

Ислам. В М. действует мусульм. община (ок. 150 чел.), члены к-рой, гл. обр. выходцы из Марокко, не являются гражданами М. Культовых построек нет.

Новые религиозные движения представлены последователями *Бахаи религии* (ок. 70 чел.), впервые появившимися в М. в сер. 50-х гг. XX в.

Религиозное законодательство. Согласно ст. 9 Конституции М., гос. религией является католицизм. В то же время основной закон провозглашает свободу вероисповедания и никак не ограничивает отправление религ. обрядов (ст. 23). Для строительства или использования здания в культовых целях требуется разрешение Департамента внутренних дел. В школах, больнице и приютах работают католич. клир и члены католич. конгрегаций. Девять католич. праздников являются государственными, в т. ч. день св. *Девоты* (пам. зап. 27 янв.), считающейся покровительницей М.

История. Впервые топоним Монако встречается у древнегреч. автора кон. VI — нач. V в. до Р. Х. Гекатея Милетского, который писал о лигурийском г. Монойкос (греч. Μόνοικος). Не позднее V в. до Р. Х. массилийские греки основали на территории М. факторию и построили здесь храм Геракла (греки истолковали название «Монойкос» как одно из прозвищ Геракла — «одинокий»). В кон. II в. до Р. Х. город под названием Порт Геркулеса Одинокого (лат. Portus Herculis Monoeci) перешел под власть римлян. Через М. проходила дорога Виа-Юлия-Августа, соединявшая Италию и Галлию. В 476 г. по Р. Х. территория М. вошла в состав королевства *вестготов*, в 507 г.— остготов, в 552 г.— франков.

Точное время проникновения христианства на территорию М. неизвестно. Согласно местному преданию, здесь проповедовал св. *Варнава*, ученик ап. Павла. Согласно «Passio Devotae» (Мученичеству Девоты), самый ранний список к-рого датируется кон. XI — нач. XII в., во время правления императоров *Диоклетиана* и *Максимиана* св. Девота была замучена на о-ве Корсика, откуда ее тело вскоре было доставлено в Порт Геркулеса Одинокого и там похоронено. Сопровождавшие тело мученицы беглецы обратили в христианство местных жителей. Ранние христ. общины на территории совр. М. предположительно находились в юрисдикции еп-ства Цемелий (лат. Cemelium, Cemenelum; ныне Симье, в черте г. Ницца, Франция), к-рое в V в. было присоединено к еп-ству Ницца.

В IX–X вв. побережье Прованса и Лигурии, в т. ч. территория М., подвергалось нападениям сарацинских пиратов и существенно обезлюдело. Сарацины были изгнаны в 972 г. из крепости Фраксинет (ныне Ла-Гард-Френе, Франция). В XI–XII вв. за владение территорией М. соперничали графы Прованса и генуэзцы. К 1075 г. относится 1-й документ, свидетельствующий о существовании в этой местности часовни св. Девоты, к-рая, согласно документу, переходила в юрисдикцию бенедиктинского мон-ря во имя св. Понтия в Симье. В 1078 г. у подножия скалы Монако была возведена

ц. св. Марии, переданная в юрисдикцию еп-ства Ницца. Вплоть до утверждения здесь власти Генуэзской республики эта скала являлась собственностью мон-ря св. Понтия, построившего на ней часовню св. Мартина. В 1191 г. имп. Генрих VI признал М. владением Генуи, что было подтверждено договором 1240 г. меж-



Католическая часовня св. Девоты (Сент-Девот) в Монако. 1871 г.

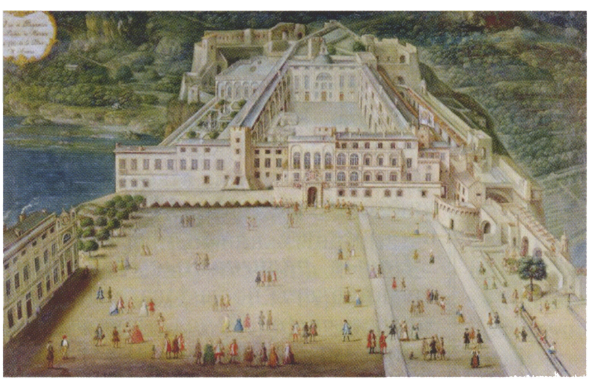
ду Генуей и Провансом. 10 июня 1215 г. местные сеньоры во главе с Фулько де Кастелло приступили к строительству на скале Монако крепости. 6 дек. 1247 г. папа *Иннокентий IV* разрешил генуэзским доминиканцам возведение в пределах этой крепости церкви, к-рая впосл. была освящена во имя свт. Николая Мирликийского, согласно дате апостольского послания. Строительство храма началось ок. 1252 г. Церковь свт. Николая находилась в юрисдикции еп-ства Ницца. С 1206 г. на территории совр. М. духовное и светское правление осуществлялось также и от имени мон-ря св. Понтия в лице приора прихода св. Девоты. Т. о., в эпоху генуэзского владычества территория М. находилась под 2 церковными юрисдикциями — мон-ря св. Понтия и еп-ства Ницца.

В XIII–XIV вв. М. было ареной борьбы между *гвельфами* и *гибеллинами*. В 1297 г. сеньором М. стал знатный генуэзец, сторонник гвельфов Франческо Гримальди, чей отряд под видом францисканских монахов овладел крепостью, но уже в 1301 г. М. снова оказалось под контролем генуэзских гибеллинов. В 1331 г. в М. обосновался двоюродный племянник Франческо — Карл Гримальди; в 1346 г. он подчинил себе Ментону,



Оноре II, кн. Монако (1612–1662). Мастерская Ф. Шампаня. Сер. XVII в. (Княжеский дворец, Монако)

в 1355 г.— Рокбрюн (ныне Рокбрюн-Кап-Мартен). В 1357 г. Генуя снова установила власть над М., но Гримальди сумели удержать Ментону и Рокбрюн. С 1419 г. они окончательно утвердились в М. В 1388 г., когда Ницца с прилегающими землями отошла Савойскому дому, М. оказалось с суши полностью окружено его владениями. В 1489 г. независимость М. была признана Савойей и Францией, а в 1507 г., после неудачной попытки вернуть контроль над М. силой,— также Генуей. Начиная с XIV в. семья Гримальди постепенно скупала имущество приората, а также избирала настоятеля и ви-



Княжеский дворец в Монако. 1732 г. Худож. Д. Ж. Брессан. (Княжеский дворец, Монако)

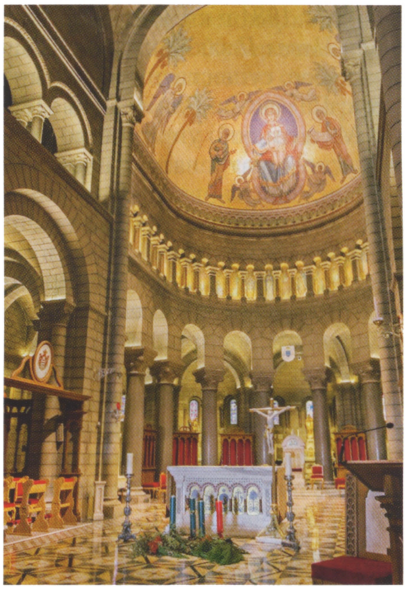
кариев прихода свт. Николая, к-рый тем не менее по-прежнему находился в юрисдикции еп-ства Ницца.

В ходе Итальянских войн 1494–1559 гг. М. (в 1524) оказалось под протекторатом Испании, с 1605 г. в нем находился испан. гарнизон. В 1612 г. сеньор М. Оноре II (1604–1662) принял княжеский титул, вскоре подтвержденный испан. двором. В 1641 г. он заключил договор с Францией, по к-рому признал франц. протекторат над М., после чего изгнал испанцев из города. От франц. короля Оноре II удостоился титула герцога Валентинуа и получил ряд богатых поместий. По Утрехтскому миру 1713 г. княжество уступило баронию Ла-Турби Савойе. Кн. Антуан I (1701–1731) первым выдвинул идею о присвоении статуса «nullius diocesis» католич. общине на территории княжества, благодаря к-рому она не относилась бы ни к одному еп-ству, а находилась бы в непосредственном подчинении Папскому престолу. Его внук Оноре III (1733–1793) в начале своего правления поддерживал дружественные отношения с епископами Ниццы и Вентимильи, последние претендовали на духовный патронат над М. В 1750 г. он аннулировал все документы, изданные епископской канцелярией Вентимильи в отношении княжества, а в следующем году заключил с епископом Ниццы конкордат, ограничивший церковную юрисдикцию еп-ства только делами духовной сферы, светское правление приходами сосредотачивалось в руках князя. В 1760 г. в М. была учреждена типография, в 1788 г. проведена реформа юстиции и управления. В 1793 г. Франция аннексировала М. Город Монако был переименован в Фор-д'Эркюль (франц. Форт Геракла) и включен в состав департамента Приморские Альпы. Кн. Оноре III был взят под стражу и умер в заключении в 1795 г. Однако несколько членов княжеской династии служили в революционной армии Франции. После присоединения М. к Франции проект создания еп-ства во главе с конституционным епископом не был реализован. В 1802–1833 гг. управление общиной в М. осуществлял епископ Ниццы.

По Парижскому мирному договору 1814 г. княжество было восстановлено в границах 1793 г. и передано под протекторат Франции, по Парижскому миру 1815 г.— под протекторат Сардинского королевства. Династия Гримальди вновь оказалась у власти: в 1814 г. престол занял Оноре IV (1814–1819). Его преемник Оноре V (1819–1841) добился права утверждения всех актов, выпущен-

ных канцелярией еп-ства Ницца по духовным делам княжества. В ходе революции 1848 г. в Италии от М. отделились города Ментона и Рокбрюн, провозгласившие независимость, но почти сразу оказавшиеся под властью Сардинского королевства. Территория М. уменьшилась с 24 до 2 кв. км. После присоединения в 1860 г. к Франции графства Ницца между М. и Францией был заключен договор (1861), по которому М. признало потерю Ментоны и Рокбрюна, а Франция — независимость М. В 1863 г., стремясь поправить финансовое положение М., пострадавшего в результате утраты наиболее плодородных земель и соответственно доходов с них, кн. Карл III (1856–1889) основал в Монте-Карло казино (оно вскоре стало крупнейшим в Европе; в нем, однако, по сей день запрещено играть гражданам М.). В 1865 г. был заключен таможенный союз с Францией. В 1868 г. через М. пролегла железная дорога Ницца — Вентимилья, благодаря чему М. стал модным курортом. В 1869 г. кн. Карл III отменил подоходный налог, налоги на движимое и недвижимое имущество. В 1881 г. введен в действие Гражданский кодекс, основные положения к-рого повторяли Кодекс Наполеона.

В 1865 г. священник прихода свт. Николая был назначен епископом Ниццы, что Карл III воспринял как ущемление своих прав. Он приступил к дипломатическим переговорам о религ. автономии княжества, это было благожелательно воспринято папой *Пием IX*. Консисториальным декретом от 30 апр. 1868 г. община в М. была отделена от еп-ства Ницца, управление ею передавалось новообразованному территориальному аббатству во имя святых Николая и Бенедикта, находившемуся в непосредственном подчинении Папскому престолу. В 1868–1871 гг. аббатом был бенедиктинец Ромарико Флуджи, в 1871 г. его сменил Леандр де Ду. В 1874 г. бенедиктинцы покинули М., апостольским администратором был назначен епископ Вентимильи Лоренцо Баттиста Бьяле. В том же году ц. свт. Николая снесли, и 6 янв. 1875 г. на ее месте был заложен 1-й камень буд. собора Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии (построен в 1903; освящен в 1911). 15 марта 1887 г. папа Лев XIII буллой «Quemadmodum sollicitus pastor» учредил еп-ство Монако с непосредственным подчинением Папскому престолу. Первым епископом был назначен Шарль Франсуа Бонавантюр Тёре. Еп-ство было разделено на 4 прихода: Соборный, Пале (Дворцовый), Сент-Девот, Сен-Шарль (в 1911 дополнительно создан приход Сен-Мартен, в 1987 — приход Сен-Никола-де-Фонвьей). Княжеский ордонанс от 28 сент. 1887 г., подтвердив положения буллы Льва XIII, юридически узаконил отношения между католич. Церковью и гос-вом. Согласно закону, католицизм признавался офиц. религией княжества, светская власть обязывалась оказывать материальную поддержку Римско-католической Церкви (содержание священников, поддержание храмов, покрытие дефицита приходских бюджетов и т. п.), взамен она пользовалась рядом привилегий. Князь получил право предоставлять Папскому престолу список из 3 кандидатов на вакантную кафедру на выбор.



Интерьер католич. собора Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии в Монако. 1911 г.



Княжество Монако. Фотография. Кон. XIX в.

Т. о. стало реальностью трехвековое чаяние династии Гримальди на политическую и религ. автономию подконтрольной территории.

В 1910 г. в М. происходили народные волнения (т. н. Монакская революция). Восставшие требовали создания новых рабочих мест, в т. ч. путем демонополизации игорного бизнеса, находившегося в руках французов, провозглашения конституции, создания парламента, увольнения французов с гос. службы, угрожали ликвидацией монархии и заменой ее республикой. Когда переговоры с кн. Альбером I (1889–1922) зашли в тупик, восставшие ворвались в его дворец и разграбили его. Князь бежал во Францию, затем, вернувшись, согласился на проведение либеральных реформ. В соответствии с принятой 5 янв. 1911 г. Конституцией бюджет князя был отделен от бюджета княжества, создан парламент (Национальный совет), избираемый всеобщим голосованием и обладающий ограниченными полномочиями, провозглашена свобода вероисповедания.

В период первой мировой войны М. сохраняло нейтралитет, хотя наследник престола, буд. кн. Луи II, сражался в составе франц. армии. По секретному договору от июля 1918 г., подтвержденному Версальским договором 1919 г., Франция признавала и гарантировала независимость, суверенитет и территориальную целостность княжества, а также закрепляла княжескую власть за потомками Луи II. Договор устанавливал, что М. не должно наносить урон политическим, экономическим и военным интересам Франции; 2 из 4 мест в правительстве М., в т. ч. пост гос. министра, закреплялись за представителями Франции. Договор от 28 июля 1930 г. открыл гражданам М. доступ к гос. должностям, кроме высших, зарезервированных за французами.

В период мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. из-за сокращения притока туристов финансовое положение М. ухудшилось. Сильный ущерб экономике нанесло также открытие в 1933 г. игорных

домов на Лазурном берегу Франции. В этих условиях кн. Луи II (1922–1949) стал налаживать в 1936 г. финансовые связи с нацистской Германией, которые заметно окрепли во время второй мировой войны. М. являлось для гитлеровского режима одним из важнейших финансовых партнеров за рубежом. Опасаясь оккупации со стороны Италии, М. поддерживало отношения с режимом Виши и следовало его политике; в частности, в М. были приняты законы против евреев (27 авг. 2015 кн. Альбер II принес офиц. извинения за сотрудничество М. в годы второй мировой войны с нацистской Германией и за депортацию евреев, искавших на территории М. убежища). С нояб. 1942 г. по сент. 1943 г. княжество было оккупировано итальянской, затем, вплоть до 3 сент. 1944 г., герм. армией.

Послевоенный период был для М. временем экономического благополучия. В 1949 г. князем стал Ренье III, внук Луи II от его незаконнорожденной, но адоптированной дочери Шарлотты. Наряду с политическими реформами (в частности, в 1944 были легализованы профсоюзы) он попытался, опираясь на США, ослабить франц. влияние, определенное договорами 1918 и 1930 гг. В результате в 1962 г. возник серьезный конфликт с Францией. Поводом стала неуплата налогов во франц. казну французскими гражданами и фирмами, учрежденными в М. Президент Франции Ш. де Голль ввел таможенный контроль на границе с М. и планировал присоединение княжества к Франции. Конфликт был улажен благодаря усилиям амер. актрисы Г. Келли, жены кн. Ренье III. Налоговые привилегии французов в М. были практически сведены к нулю, но М. сохранило суверенитет. Конституция, принятая 17 дек. 1962 г., где подтверждалась принадлежность исполнительной власти князю, провозгласила приверженность основным демократическим ценностям. Был создан Верховный суд, расширены полномочия Национального совета, отменена смертная казнь, женщины получили право голоса. Стали развиваться банковский сектор (во многом благодаря гарантии тайны банковских вкладов, отсутствию налогообложения физических лиц, в т. ч. иностранцев, за исключением французов), игорный бизнес и туризм.

25 июля 1981 г. кн. Ренье III и папа *Иоанн Павел II* заключили соглашение, к-рое существенно изменило статус Римско-католической Церкви в М., а именно упразднило право княжеского патроната и проч. привилегии, действовавшие с 1887 г. Епископство было преобразовано в архиепископство и находилось в прямом подчинении Папскому престолу, к-рый непосредственно поставлял архиепископов без участия князя и светских властей. Несмотря на провозглашение свободы вероисповедания, католицизм сохранил статус офиц. религии, правительство М. обязалось оказывать материальную поддержку Римско-католической Церкви. Первым архиепископом стал Ш. А. Бран. В 1982 г. статус апостолической миссии в М. повысился благодаря учреждению посольства (1-й апостолический нунций был направлен в М. в 2006).

24 окт. 2002 г. был заключен новый договор с Францией, гарантировавший независимость М. даже в случае пресечения династии Гримальди; уровень отношений 2 стран был повышен до дипломатического. В том же году М. вошло в зону евро. В 2002 г. ратифицированы поправки к Конституции М., предоставившие Национальному совету права законодательной инициативы, утверждения налогов, внесения изменений в решения Гос. совета (правительства), ратификации международных договоров, изменяющих существующее внутреннее законодательство. В 2005 г., после смерти Ренье III, главой гос-ва стал кн. Альбер II (род. в 1958). В его правление активизировались работы по осушению моря для расширения территории княжества и нового строительства. В последние годы М. играет все более активную роль на международной арене, на его территории проводятся дипломатические встречи и форумы.

В 1996 г. между М. и Россией были установлены консульские отношения, в 2006 г. они были подняты на уровень дипломатических. С 2006 г. кн. Альбер II неоднократно совершал визиты в Россию, в рамках к-рых встречался с первыми лицами гос-ва и принимал участие в различных научных, культурных, экономических и спортивных мероприятиях. 7 янв. 2009 г. князь присутствовал на праздничной рождественской службе в правосл. ц. во имя Св. Живоначальной Троицы близ российской станции Беллинсгаузен в Антарктиде. 3 окт. 2013 г., во время очередного визита кн. Альбера II в Россию, состоялась его встреча с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом в Патриаршей и Синодальной резиденции в Даниловском монастыре. 2015-й год был объявлен годом России в Монако, прошло более 140 совместных мероприятий. 4–8 окт. 2016 г. в честь 10-летия установления дипломатических отношений в Москве состоялся фестиваль «Дни Монако в России», в рамках к-рого кн. Альбер II и Президент РФ В. В. Путин открыли в Третьяковской галерее выставку «Романовы и Гримальди: Три века истории, XVII–XX вв.».



Встреча патриарха Кирилла с кн. Альбером II. Фотография. 2013 г.

Ист.: *Saige G.* Documents historiques relatifs à la principauté de Monaco depuis le XV^e^ siècle. Monaco, 1888. T. 1; 1890. T. 2; 1891. T. 3; *idem.* Documents historiques antérieurs au XV^e^ siècle relatifs à la seigneurie de Monaco et à la maison de Grimaldi. Monaco, 1905 T. 1; *Saige G., Labande L.-H.* Documents historiques relatifs aux seigneuries de Menton, Roquebrune et La Turbie, du XI^e^ au XVI^e^ siècle. Monaco, 1909.

Лит.: *Saige G.* Monaco: Ses origines et son histoire d'après les documents originaux. [Monaco], 1897; *Розанов М.* Ницца и ее окрестности: Канн, Болье, Монако, Монте-Карло, Ментона, Оспедалетти, Бордигера и Сан-Ремо. Ницца, 1907; *Chobaut H.* Essai sur l'autonomie religieuse de la Principauté de Monaco jusqu'à la création de l'évêché. Monaco, 1913; *Labande L.-H.* Histoire de la Principauté de Monaco. P., 1934; *Lamboglia N.* La funzione storica del principato di Monaco. Bordighera, 1944; *Baudoin L.* Essai sur le droit de patronat et de collation des bénéfices ecclésiastiques dans la Principauté de Monaco. Monaco, 1955; *Матвеев Г. П.* Андорра, Лихтенштейн, Монако, Сан-Марино. М., 1959;

Bernardy F., de. Histoire des princes de Monaco: De Rainier I à Rainier III. P., 1960; *Gallois J.-P.* Le régime international de la Principauté de Monaco. P., 1964; *Siffre M. H.* La Révolution et le catholicisme dans le département des Alpes Maritimes (1792–1799) // Annales du Midi. Toulouse, 1969. T. 81. N 92. P. 197–209; *Reymond G., Dugand J.-E.* Monaco antique: Essai sur l'histoire ancienne de Monaco depuis les origines ligures jusqu'aux environs de l'an 1000. [P.], 1970; Annales monégasques. N 1–40–.; Monaco, 1977–2016–.; Les diocéses de Nice et Monaco / Dir. F. Hildesheimer. P., 1984; *Печников Б. А.* Цифрами на карте обозначены: Люксембург, Андорра, Мальта, Лихтенштейн, Сан-Марино, Монако, Ватикан, Гибралтар. М., 1986; 1388: La dédition de Nice à la Savoie: Actes du Colloque international de Nice (sept. 1988) / Ed. R. Cleyet-Michaud. P., 1990; *Duursma J. C.* Fragmentation and the International Relations of Micro-states: Self-determination and Statehood. Camb., 1996; *Robert J.-B.* Histoire de Monaco. P., 1997²; *Glatt J.* The Ruling House of Monaco: The Story of a Tragic Dynasty. L., 1998; *Mourou S.* Les relations internationales de la Principauté de Monaco. Villeneuve-d'Ascq, 2000; *Noat-Antoni O.* Vivre à Monaco aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles (1675–1750). Nice, 2000; *Abramovici P.* Un rocher bien occupé: Monaco pendant la guerre, 1939–1945. P., 2001; *Grosse de Cosnac B.* Der Clan von Monaco: Geschichte und Gegenwart der Grimaldis. Hamburg, 2002; *Veszelits Th.* Die Monaco AG: Wie sich die Grimaldis ihr Fürstentum vergolden. Fr./M., 2006; *Bézias J.-R.* Les Alpes-Maritimes et la crise franco-monégasque de 1962 // Cahiers de la Méditerranée. 2007. N 74. P. 321–336; *Grinda G.* La principauté de Monaco: L'État, son statut international, ses institutions. P., 2009²; *Шейко Н. И.* Лазурный Берег: Ривьеры Франции, Монако и Италии. М., 2010; *Fouilleron T.* Histoire de Monaco. Monaco, 2010; *idem.* Des princes en Europe: Les Grimaldi de Monaco, des Lumières au printemps des peuples. P., 2012; *idem.* Français par le livre: Les princes de Monaco et l'incroyable longévité d'une généalogie fabuleuse (XVII^e^–XIX^e^ siècle) // RH. 2013. N 667. P. 601–636; Histoire de Menton / Dir. J.-P. Pellegrinetti. Toulouse, 2010; *Барабанов О. Н.* Гримальди в Крыму: Историческая основа для сотрудничества Российской Федерации и Княжества Монако // Пространство и время. 2014. № 2(16). С. 124–135; Романовы и Гримальди: Три века истории, XVII–XX вв.: [Кат. выст.]. М., 2016.

И. С. Филиппов

МОНАРХИА́НСТВО [от греч. μόνος — «один» и ἀρχή — «начало»], наименование, используемое для обозначения богословских течений раннехрист. периода, отстаивавших учение о едином Боге как об одном субъекте (Монаде). Появление термина «монархиане» (vanissimi isti monarchiani) связано со свидетельством *Тертуллиана,* который рассматривал еретика-патрипассианина Праксея и его сторонников как приверженцев учения о Божественной «монархии» (monarchiam, inquiunt, tenemus) (*Tertull.* Adv. Prax. III 3; V 10). В совр. научной лит-ре наблюдаются расхождения в использовании термина «монархианство». Если Г. *Барди* и К. Хубер считают его применимым только по отношению к течениям модалистов (патрипассиан, савеллиан), отрицавших онтологические различия между Лицами Пресв. Троицы и рассматривавших Христа как воплощенного Бога Отца (*Bardy.* 1929. Col. 2194–2195; *Huber.* 1962. S. 534), то др. исследователи считают модализм лишь одной из форм М., относя к этому направлению также *адопцианство* (динамизм), в рамках к-рого Христос рассматривался как простой человек, через Которого действовала Божественная Сила (см., напр.: *Болотов.* Лекции. Т. 2. С. 308; *Kelly.* 1968. P. 115; *Simonetti.* 1993. P. 217; *Idem.* 2006. P. 7). Несмотря на различия в христологии, сторонники обоих течений отстаивали учение о Боге как о Монаде, пытаясь т. о. преодолеть парадоксальный характер новозаветного Откровения, включающего одновременно и учение о Боге Отце как о едином Боге (Ин 17. 3), и свидетельство о том, что Сам Христос является Богом (Ин 20. 28).

Сходное с адопцианским учение об Иисусе Христе как о простом человеке, достигшем нравственного совершенства через исполнение Закона, было характерно уже для иудеохрист. течения *эбионитов* (*Euseb.* Hist. eccl. III 27; *Hipp.* Refut. VII 22). *Керинф,* представитель раннего *гностицизма,* придерживался сходной доктрины, при этом он использовал имя «Иисус» для обозначения человека, а имя «Христос» считал приложимым к действовавшей через Него Божественной Силе, соединившейся с Иисусом в момент крещения (*Hipp.* Refut. VII 21; *Epiph.* Adv. haer. 28. 1). Модалистская доктрина приписывается в некоторых источниках монтанистам (*Hipp.* Refut. VIII 12; см. *Монтанизм*), что, однако, входит в противоречие с др. свидетельствами (*Epiph.* Adv. haer. 48. 1).

В кон. II в. адопцианское учение развивал Феодот Кожевник (Сапожник). По одним иєточникам, он говорил о Христе как о простом человеке (*Euseb.* Hist. eccl. V 28), по другим — считал простым человеком Иисуса, с Которым в момент крещения соединился Божественный Дух-Христос (*Hipp.* Refut. VII 23). Свт. *Епифаний Кипрский* связывал Феодота с течением *алогов,* отрицавших учение о Логосе и не принимавших по этой причине Евангелие от Иоанна и Откровение Иоанна Богослова (*Epiph.* Adv. haer. 54. 1). Феодот происходил из Византия и здесь начал свою проповедь (*Hipp.* Refut. VII 23; *Epiph.* Adv. haer. 54. 1), однако впосл. он переселился в Рим, где был отлучен от Церкви за распространение своей еретической доктрины Римским епископом свт. *Виктором I* (*Euseb.* Hist. eccl. V 28). Однако адопцианская ересь получила распространение в Риме. Лидерами феодотианского течения после смерти Феодота Кожевника стали Феодот Меняла (Банкир), Асклепиодот и Артемон. Помимо обвинения в приверженности адопцианской христологии сторонники этого течения подвергались критике за чрезмерное увлечение внешним по отношению к церковной традиции знанием: философией *Аристотеля,* геометрией *Евклида,* учением Галена. Рим. адопциане утверждали, что их доктрина до правления свт. Виктора признавалась всей Церковью и только при его преемнике свт. *Зефирине* истинное учение было искажено. Еретики провозгласили своим епископом в Риме некоего исповедника Наталия, который, впрочем, вскоре покаялся и вернулся в общину, возглавляемую свт. Зефирином (Ibidem).

Примерно в то же время Ноэт начал проповедь модализма в Смирне (М. Азия). Вероятно, именно он впервые сформулировал учение о том, что Христос был воплощенным Богом Отцом и соответственно именно Бог Отец родился от Девы Марии, пострадал на Кресте и Сам Себя воскресил из мертвых (*Hipp.* Contr. Noet. 1–3; *Idem.* Refut. IX 5; *Epiph.* Adv. haer. 57. 1–2). От тезиса о страдании Бога Отца происходит название течения — патрипассианство. Учение Евангелия от Иоанна о Логосе Ноэт, судя по всему, интерпретировал как аллегорию (*Hipp.* Contr. Noet. 15). Идеи Ноэта дважды рассматривались на собрании малоазийских пресвитеров и в конце концов были осуждены ок. 200 г. (Ibid. 1). В совр. научной лит-ре высказывалось предположение, что патрипассианская доктрина была реакцией на распространение в Церкви учения *апологетов раннехристианских* о Логосе как об отличном от Отца Лице Пресв. Троицы. Кроме того, указывалось на связь М. с иудейской традицией (*Bardy.* 1929. Col. 2194–2195; *Simonetti.* 1993. P. 217; *Idem.* 2006. P. 6). Р. Хюбнер демонстрирует также

антигностическую направленность учения Ноэта (*Hübner.* 1993. S. 57–86).

Один из учеников Ноэта, Эпигон, принес его ересь в Рим, где она получила распространение (*Hipp.* Refut. IX 2). Взаимоотношения между различными церковными течениями в Риме в нач. III в. трудно поддаются реконструкции. Предположительно здесь существовали 2 конфликтующие богословские партии. Лидерами патрипассианской партии были Эпигон, Клеомен и *Савеллий* (Ibid. IX 2, 6). Последний, возможно, происходил из Ливии (*Basil. Magn.* Ep. 125. 1; 207. 1; *Greg. Nazianz.* Or. 2(3). 37). Вероятно, к данной группе примыкал и упоминаемый Тертуллианом Праксей, выходец из М. Азии, убедивший некоего не названного по имени Римского епископа отвергнуть монтанизм (*Tertull.* Adv. Prax. I 1). Патрипассианам противостояли *Ипполит Римский* и его сторонники, развивавшие учение о Троице в духе апологетов II в. и отделившиеся от основной рим. церковной общины (*Фокин.* 2014. С. 183–188). Предстоятели Римской Церкви Зефирин и *Каллист I,* по всей видимости, балансировали между этими 2 течениями. В корпусе сочинений, приписываемых Ипполиту, они изображены как покровители ереси (*Hipp.* Refut. IX 2), при этом в уста свт. Зефирина вкладывается следующее утверждение, к-рое можно истолковать в модалистском ключе: «Я знаю единого Бога (ἕνα θεόν), Иисуса Христа, принявшего рождение и страдание, и, кроме Него, никого другого» (Ibid. IX 6). Свт. Каллист же якобы определенно исповедовал модалистскую доктрину, отождествляя Отца и Сына с Божественным Духом, воплотившимся от Пресв. Девы (Ibid. IX 7). В то же время в источниках есть указания и на негативное отношение Римских епископов к патрипассианской доктрине. Так, свт. Зефирин учил о том, что «не Отец умер, а Сын» (Ibid. IX 6), Савеллий же был осужден свт. Каллистом (Ibid. IX 7). В целом противоречивость источников и их острополемическая направленность, а также сложности с их датировкой и установлением авторства не позволяют в полной мере реконструировать отношение к М. Римских епископов нач. III в.

С богословской т. зр. большой интерес представляет описанная Тертуллианом доктрина Праксея. Как и др. патрипассиане, он и его сторонники учили о том, что Сам Отец родился и пострадал (Pater natus et Pater passus — *Tertull.* Adv. Prax. II 2). При этом имена «Сын» и «Иисус» связывались с человеческой плотью, воспринятой Отцом. Понятия «Дух» и «Христос», напротив, использовались сторонниками Праксея для обозначения божества Отца (dicentes Filium carnem esse, id est hominem id est Iesum, Patrem autem Spiritum, id est Deum id est Christum — Ibid. XII 27). Возможно, данное словоупотребление было своеобразным ответом на критику патрипассианской доктрины за неразличение Отца и Сына.

Ок. 244 г. епископ Бостры Аравийской *Берилл* проповедовал учение, совмещающее в себе тезисы адопцианства и модализма. Он учил о Христе как о человеке и утверждал, что Он не обладал собственной сущностью (οὐσία) до воплощения. Божественную природу во Христе Берилл считал принадлежащей Отцу (μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ᾽ ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν). Для полемики с Бериллом был привлечен *Ориген,* к-рый смог на Соборе, проходившем в Бостре, убедить Берилла в его неправоте (*Euseb.* Hist. eccl. VI 33). В целом именно тринитарное учение Оригена, с его четким различением Лиц Пресв. Троицы и субординационистским пониманием Их отношений, становится главной богословской альтернативой М. в III в. Именно с таких позиций модалистское учение савеллиан, получившее распространение в ливийском Пентаполе (*Euseb.* Hist. eccl. VII 6; *Athanas. Alex.* De sent. Dionys. 5), критиковал свт. *Дионисий Великий,* еп. Александрийский. Развивая в противовес савеллианам субординационистскую триадологию, он дошел до тезиса о тварности Бога Сына (*Athanas. Alex.* De sent. Dionys. 4), однако критика со стороны Римского епископа св. *Дионисия* заставила его скорректировать свою позицию и признать ортодоксальным учение о единосущии Отца и Сына (*Athanas. Alex.* De decret. Nic. Syn. 25–26; *Idem.* De sent. Dionys. 13, 18; *Idem.* De Synod. 43–44; см. также: *Бер.* 2006. С. 168–171).

В целом в III–IV вв. на Востоке сторонники модалистской формы М. получили устойчивое именование савеллиан (*Simonetti.* 1993. P. 238; *Bienert.* 1993. S. 124–139; *Idem.* 2006. P. 359–365). В послании *Антиохийского Собора* 344 г. указывается, что используемый на Востоке термин «савеллиане» обозначает ту же группу еретиков, что и зап. термин «патрипассиане» (*Athanas. Alex.* De Synod. 26). Свт. Епифаний Кипрский указывает на распространенность этого течения в Месопотамии и Риме (*Epiph.* Adv. haer. 62. 1). В источниках позиция Савеллия и его сторонников характеризуется несколько противоречивым образом. С одной стороны, ему приписываются характерное для ранних модалистов учение о тождестве Отца и Сына и даже особый термин «Сыноотец» (Υἱοπάτωρ — *Athanas. Alex.* De Synod. 16). С др. стороны, существуют свидетельства, указывающие на то, что Савеллий учил о Боге, обладающем одной Ипостасью и принимающем на разных этапах Божественного Откровения различные именования или роли. Сначала Он являет Себя как Отец, затем — как Сын (период земной жизни Христа) и в конце концов — как Дух Святой (*Basil. Magn.* Ep. 210. 3; 214. 3; *Epiph.* Adv. haer. 62. 1). Не вполне понятно, считали ли савеллиане, что имя «Отец» присуще Богу преимущественным образом (*Ps.-Athanas.* Or. contr. arian. IV 13, 25). Вполне возможно, что позиция савеллиан претерпела со временем нек-рые метаморфозы: если на раннем этапе речь шла о простом отождествлении Отца и Сына, то в ходе полемики против тринитарного учения Оригена был поставлен вопрос об отношении к единому Богу Св. Духа и разработано учение о Боге, являющем Себя в трех Лицах, но обладающем одной Ипостасью (*Simonetti.* 1993. P. 231–232). Как указывает свт. Епифаний Кипрский, савеллиане сопоставляли Лица, присущие единой Божественной Ипостаси, с отношениями между телом, душой и духом в человеческом естестве (*Epiph.* Adv. haer. 62. 1).

В 60-х гг. III в. адопцианская христология нашла себе сторонника в лице епископа Антиохии *Павла Самосатского,* учившего о Христе как о простом человеке, в к-ром пребывало Божественное Слово — сила Бога Отца, не обладающая ипостасным бытием. Благодаря Своему нравственному совершенству Христос, будучи человеком, смог достичь обожения (*Euseb.* Hist. eccl. VII 27; *Athanas. Alex.* De Synod. 26; *Epiph.* Adv. haer. 65. 1). Антиохийский Собор 264 г. осудил учение Павла Са-

мосатского, но тот заявил, что изменил свое мнение, и был оставлен на кафедре. Антиохийский Собор 268 г. окончательно осудил Павла за его ересь и неправедный образ жизни (*Euseb.* Hist. eccl. VII 29–30). В роли главного его оппонента выступил пресвитер и глава антиохийских эллинских школ Малхион (Ibid. VII 29; см. также: *Бер.* 2006. С. 185–193). На место Павла был рукоположен Домн (см. *Домн I*, еп. Антиохийский), однако Павел не желал освобождать церковное здание. Тогда его противники обратились с жалобой к имп. *Аврелиану*. Узнав о том, что Римский и др. италийские епископы признают законным Антиохийским епископом Домна, император передал ему церковное здание (*Euseb.* Hist. eccl. VII 30). Вместе с ересью Павла Самосатского Антиохийский Собор 268 г. осудил и учение о *единосущии* (ὁμοούσιος) Бога Сына Богу Отцу (*Hilar. Pict.* De Synod. 86; *Athanas. Alex.* De Synod. 45). Не вполне понятно, употреблял ли сам Павел данный термин, чтобы выразить свое учение о безыпостасном бытии Логоса, или же, напротив, приписывал его своим оппонентам.

В эпоху арианских споров имена Савеллия и Павла Самосатского часто использовались в богословской полемике. Именно опасностью впасть в савеллианство Арий обосновывал свое неприятие учения свт. *Александра* Александрийского о Троице как о Троице в Единице (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 5; *Athanas. Alex.* De Synod. 16). В кон. 20-х — 30-х гг. IV в. обвинение в савеллианстве было выдвинуто евсевианами против таких сторонников никейской веры, как свт. *Евстафий* Антиохийский (*Sozom.* Hist. eccl. II 18) и *Маркелл*, еп. Анкирский (*Euseb.* De eccl. theol. I 20). Приверженность Маркелла учению о единой Ипостаси в Троице (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 69; *Epiph.* Adv. haer. 72. 2), соотнесение имени «Сын» в первую очередь с человечеством Христа (*Marcel. Ancyr.* Fragm. 36), а также утверждение о конечности Царствия Христова и наступлении Царствия Отца (Ibid. 117) давали основание подозревать его в М. Маркелл был осужден как еретик на *Константинопольском Соборе* 336 г., Антиохийском Соборе 341 г., *Сардикийском Соборе* вост. епископов 343 г., Антиохийском Соборе 344 г., но оправдан *Римским Собором* 340(341) г. и Сардикийским Собором зап. епископов 343 г. (см. ст. *Маркелл* Анкирский). На необходимости осуждения учения Маркелла решительно настаивал свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn.* Ep. 69. 2; 125. 1; 263. 5, см. также: *Lienhard.* 1989. P. 157–167).

Ученик Маркелла Фотин, еп. Сирмия, впал в еще более радикальную форму М. Его учение было отвергнуто в 40-х гг. IV в. как восточным (Антиохийский Собор 344 г.), так и западным (*Медиоланские Соборы* 346 и 348 гг.) епископатами. В 351 г. он был вновь осужден на Соборе в Сирмии восточными и иллирийскими епископами и отправлен имп. *Констанцием II* в ссылку (*Захаров.* 2014. С. 106–119). Оппоненты Фотина сближали его ересь одновременно и с адопцианским учением Павла Самосатского о Христе как о простом человеке, и с антитринитарной доктриной Савеллия (*Epiph.* Adv. haer. 71. 1; *Socr. Schol.* Hist. eccl. II 29; *Sozom.* Hist. eccl. IV 6). В 381 г. и маркеллиане и фотиниане были осуждены на *Вселенском II Соборе* в К-поле (прав. 1).

В то же время учение об одной Ипостаси Троицы получило широкое распространение среди сторонников никейского течения. Так, оно встречается у свт. *Афанасия I Великого* (*Athanas. Alex.* Ep. ad Afros. 4), к-рый прямо указывает, что «ипостась есть сущность» (ὑπόστασις οὐσία ἐστιν). В то же время свт. Афанасий считал допустимым и учение о трех Ипостасях Троицы, если под ипостасью подразумевать лицо, а не сущность (*Athanas. Alex.* Ad Antioch. 5–6). Учение об одной Ипостаси в Троице было поддержано также в 343 г. на представительном Соборе зап. епископата в Сардике (*Theodoret.* Hist. eccl. II 8). Этот факт может быть объяснен приверженностью отцов Собора учению одного из главных оппонентов М., Тертуллиана, который писал об одной субстанции в трех Лицах (unam substantiam in tribus cohaerentibus — *Tertull.* Adv. Prax. VI 12). Следует при этом учитывать, что лат. слово substantia является калькой с греч. ὑπόστασις. Из текста послания Собора очевидно, что понятие ὑπόστασις используется в нем как синоним греч. οὐσία, и, т. о., вряд ли можно признать обоснованным присутствующий в научной лит-ре тезис о промонархианских тенденциях в богословии отцов Сардикийского Собора (*Simonetti.* 1975. P. 187; *Hanson.* 1988. P. 303). То же можно сказать и о Римских епископах св. *Либерии* и св. *Дамасе I*, к-рые, воздерживаясь от прямого осуждения Маркелла Анкирского, анафематствовали в посланиях широкий круг монархианских ересей (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 12; Tom. *Damas.* An. 2, 5, 8). Приписывать им промонархианскую позицию, как это делают нек-рые исследователи (*Vinzent.* 2013. P. 273–286), представляется не вполне корректным. В целом во 2-й пол. IV в. как на Востоке, так и на Западе М. стало рассматриваться как противоположная еретическая крайность по отношению к арианству. Свт. *Григорий Богослов* прямо определил тринитарную ортодоксию как средний путь между савеллианским слиянием Ипостасей, арианским их разделением и фотинианским учением о Христе как о простом человеке (*Greg. Nazianz.* Or. 33. 16).

Лит.: *Döllinger J., von.* Hippolytus und Kallistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfe des 3. Jh. Regensburg, 1853; *Zahn T., von.* Marcellus von Ancyra: Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha, 1867; *Болотов.* Лекции. 1910. Т. 2; 1918. Т. 4; *Esser G.* Wer war Praxeas? Bonn, 1910; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². Т. 1; *Bardy G.* Paul de Samosate: Étude historique. Louvain; P., 1923; *idem.* Monarchianisme // DTC. 1929. T. 10. Pt. 2. Col. 2193–2209; *Loofs F.* Paulus von Samosata. Lpz., 1924; *Gericke W.* Marcell von Ancyra: Der Logos-Christologe und Biblizist: Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940; *Huber C.* Monarchianismus // LTK. 1962. Bd. 7. S. 533–534; *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra // ZKG. 1964. Bd. 75. S. 217–270; 1968. Bd. 79. S. 3–42; 1972. Bd. 83. S. 145–194; *idem.* Athanasiana: Zu Leben und Lehre des Athanasius. B., 1995; *Simonetti M.* Studi sull'arianesimo. R., 1965; *idem.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *idem.* Studi sulla cristologia del II e III sec. R., 1993; *idem.* Studi di cristologia postnicena. R., 2006; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1968⁴; *idem.* Early Christian Creeds. Harlow, 1981³; *Barnard L. W.* Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica // RTAM. 1971. T. 38. P. 69–79; *Millar F.* Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria // JRS. 1971. Vol. 61. P. 1–17; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Louisville, 1975². Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451); *Löhr W. A.* Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien: Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts. Bonn, 1986; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988; *Hall S. G.* The Creed of Sardica // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 173–184; *Lienhard J. T.* Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and «Sabellius» // Church History. 1989. Vol. 58. N 2. P. 157–167; *idem.* Did Athanasius Reject Marcellus? // Arianism after Arius: Essays on the Development of the 4th Century

Trinitarian Conflicts / Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinb., 1993. P. 65–80; *idem.* Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Wash., 1999; *Feige G.* Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner. Lpz., 1991; *Logan A. H. B.* Marcellus of Ancyra and the Councils of 325: Antioch, Ancyra, and Nicaea // JThSt. N. S. 1992. Vol. 43. N 2. P. 428–446; *Bienert W. A.* Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem // Logos: FS für L. Abramowski zum 8. Juli 1993 / Hrsg. H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Markschies. B.; N. Y., 1993. S. 124–139; *idem.* Wer war Sabellius? // StPatr. 2006. Vol. 40. P. 359–365; *Hübner R. M.* Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna // Logos. B.; N. Y., 1993. S. 57–86; *idem.* Der Paradox: Eine antignostischer *Monarchianismus* im 2. Jahrhundert. Leiden; Boston; Köln, 1999; *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. B., 1994; *Ulrich J.* Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums. B.; N. Y., 1994; *Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. Leiden, 1995; *Гарнак А.* История догматов // Раннее христианство. М., 2001. Т. 2. С. 87–506; *Behr J.* Formation of Christian Theology. Crestwood (N. Y.), 2004. Vol. 2: The Nicene Faith. Pt. 1–2 (рус. пер.: *Бер И., иерей.* Становление христ. богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006); *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325–345. Oxf., 2006; *Williams D. H.* Monarchianism and Photinus of Sirmium as Persistent Heretical Face of the Fourth Century // HarvTR. 2006. Vol. 99. N 2. P. 187–206; *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, еп. Александрийского. СПб., 2007; *Пеликан Я.* Христ. традиция: История развития вероучения. М., 2007. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600); *Reutter U.* Damasus, Bischof von Rom (366–384): Leben und Werk. Tüb., 2009; *Vinzent M.* From Zephyrinus to Damasus: What did Roman Bishops believe? // StPatr. 2013. Vol. 63. P. 273–286; *Захаров Г. Е.* Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — нач. V в.). М., 2014²; *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в лат. патристике. М., 2014.

Г. Е. Захаров

МОНА́РХИЯ [греч. μοναρχία, от μόνος — «один» и ἀρχή — «власть»], форма гос. правления, в к-рой верховная власть принадлежит одному лицу.

М. в Библии. В ВЗ слово ***melek*** используется для указания на царя, единоличного правителя. Слово «царь» — одно из наиболее часто используемых в Библии (более 2 тыс. раз). Впервые корень ***mlk*** засвидетельствован уже в текстах III тыс. до Р. Х. из Эблы в составе теофорных имен (*Garbini G.* La lingua di Ebla // La parola del passato. 1978. N 33. P. 254); образованные от этого корня слова ***malkūṯ*** и ***mamlāḵāʰ*** используются в ВЗ для обозначения любых форм единоличного правления — от небольших государств-городов эпохи поздней бронзы до ближневосточных империй. Царская власть в повествовании ВЗ принадлежит почти всегда мужчинам, исключения составляют царица Савская (***malkaṯ šəḇā*** — 3 Цар 10) и Гофолия (4 Цар 11).

В Книге Судей руководство Израилем осуществляется Самим Богом через посылаемых Им судей (***šop̄ṭīm***), благодаря к-рым народу удается избавиться от различных опасностей. Судьи, однако, правили не постоянно, их власть над народом была в значительной мере духовной и не наследовалась. Одной из причин перехода израильского народа к М., согласно рассказу 1-й Книги Царств, стали неудачные военные столкновения с филистимлянами, к-рые не раз могли привести к потере Израилем своей независимости. Катастрофой стало поражение израильтян в одной из битв, во время к-рой было убито 30 тыс. воинов, в т. ч. сыновья первосвященника Илия Офни и Финеес; в этой битве ковчег завета был захвачен филистимлянами (1 Цар 4) и оставался у них неск. месяцев. Обратившись с покаянием к Богу по призыву пророка Самуила, Израиль на какое-то время справился с нападениями филистимлян и жил относительно спокойно, пока «был Самуил судьею Израиля» (1 Цар 7. 15). Однако, когда Самуил состарился, его сыновья «уклонились в корысть и брали подарки, и судили превратно» (1 Цар 8. 3), что побудило израильских старейшин прийти к Самуилу и просить его поставить царя, к-рый мог бы судить Израиль и управлять им так, «как у прочих народов» (1 Цар 8. 5). Самуил в смятении молится Богу, Который отвечает на его молитву и называет просьбу израильтян богоотступничеством: «...не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар 8. 7). Несмотря на предостережения Самуила, народ продолжает просить царя, желая быть «как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши». Бог разрешает Самуилу поставить царя: первым царем Израиля становится *Саул*, который, однако, оказался недостойным правителем; вместо него воцаряется *Давид*, основатель иудейской царской династии, из к-рой происходил и Господь *Иисус Христос*.

Помимо резко негативного отношения к М., нашедшего выражение в рассказе о приходе старейшин к Самуилу, в ВЗ присутствует и др. подход. Призвание Саула сопровождается божественными знамениями и чудесами, о буд. помазании Саула Сам Господь говорит Самуилу (1 Цар 9). Царствование же Давида становится «золотым веком» для Израиля, когда «Господь успокоил его от всех окрестных врагов его» (2 Цар 7. 1). Сам Бог через пророка Нафана обещает Давиду, что Он утвердит «престол царства» его навеки и что Он не отнимет Своей милости от потомков Давида (2 Цар 7. 12–16).

Оба этих подхода к феномену М. в ВЗ восходят к идеям теократии, согласно которым истинным царем Израиля является Яхве (Исх 15. 18; Числ 23. 21; Суд 8. 23; 1 Цар 8. 7; 10. 19; 12. 12; Пс 46. 3–9 и др.). Отличие заключается в том, что в первом случае поставление царя рассматривается как посягательство на власть Бога, а во втором — как продолжение власти Бога: власть царя дарована ему Самим Господом.

В средние века под влиянием толкований Книги пророка Даниила (Дан 2. 31–45; 7. 2, 17) была популярна концепция, согласно к-рой мировая история представляет собой последовательную смену четырех М. (подробнее см. в ст. *Даниил*).

В греч. тексте Библии слово μόναρχος (монарх) употребляется лишь однажды: не имея возможности воспрепятствовать царю Египта Птолемею IV Филопатору, к-рый решил войти в святилище (3 Мак 1. 10), первосвященник Симон вместе с народом коленопреклоненно молил Бога о помощи, называя Его «Единовластвующим» (μόναρχε — 3 Мак 2. 2).

Э. П. Б.

Признаки и виды М. Несмотря на то что М., как правило, противопоставляется республике, бесспорных исторических и юридических оснований для такого противопоставления нет, поскольку, в частности, принципат, доминат и затем имп. власть в Римской империи, включая и христианский, или византийский, период ее истории (Новый Рим, Ромейская империя), рассматриваемые как разновидности монархического правления, совмещались с офиц. определением этого гос. строя как республика (лат. res publica — «дела общественные, или публичные»), а в позднейшую эпоху именно так, республика — в переводе на польский *Речь Посполита* — называлось гос-во, главой

которого был при этом монарх с титулом короля.

На протяжении большей части истории существования гос-в они имели монархическое устройство. М. принято называть в первую очередь такое гос. устройство, в к-ром верховная власть или главенство принадлежит одному лицу (это вытекает из этимологии слова); тем не менее не раз в истории имело место соцарствование двух и более лиц, в частности в России в кон. XVII в., когда царский титул носили *Иоанн V Алексеевич* и *Петр I Алексеевич* при правительнице царевне *Софии Алексеевне*. Тетрархия, введенная имп. *Диоклетианом* и продержавшаяся с кон. III до нач. IV в., предполагала, что, несмотря на верховенство самого Диоклетиана и затем его преемников, соправители с титулами августов и цезарей также не рассматривались как частные лица или чиновники, но обладали долей верховной власти. Гос. строй древней Спарты предусматривал соправительство двух династических архагетов, или царей, имевших равные полномочия, к-рые заключались гл. обр. в командовании вооруженными силами полиса. Еще один признак монархического правления заключается в том, что монарх пользуется властью по собственному праву, эта власть не делегируется ему на ограниченный срок, но является пожизненной. Хотя обычно монарх правит пожизненно, в истории имели место многочисленные факты свержения правящего монарха, обыкновенно сопряженные с его убийством, и реже случаи отречения. Традиционно монарх является лицом неподсудным, практически всегда судебное преследование монарха имело место в контексте революции или гос. переворота.

Типичная М.— это наследственная власть, при этом сам порядок наследования может быть разным. Наследование, однако, не является непременным атрибутом М.: в Риме и позднее в Византии имп. власть лишь по факту (во мн. случаях, но далеко не всегда), а не по праву передавалась по наследству в отличие от наследственных российской или западноевропейских М. В Зап. Европе существовала в течение мн. веков практика избрания монарха, иерархически стоявшего на самой высокой ступени: император Свящ. Римской империи герм. нации, хотя и принадлежал к правящей династии, тем не менее избирался с XIII в. узкой коллегией из 7 светских и церковных князей — курфюрстов. Избираемым монархом, обладающим при этом неограниченной властью в своем гос-ве, является и папа Римский.

Важнейший признак монархического правления — его сакральный характер, усвоение правителю божественной санкции, к-рая в христ. осмыслении соответствует мистической реальности тогда, когда правитель получает церковное освящение, в частности через *миропомазание,* при восшествии на престол. Поэтому в свете христ. этики и христ. права властвование монарха призвано быть исполнением воли Божией, служением во благо, духовное и материальное, земное, народа, к-рым правит монарх, т. е. его подданных. Воля монарха, как и всякого человека, остается всегда свободной и, следов., может быть направлена в целом или в отдельных актах не во благо, а во зло, так что в акте миропомазания и в целом в богопоставленности монарха нет гарантии праведного правления. Впрочем, идея сакральности гос-ва и гос. власти в разные эпохи и в разных странах усваивалась и республикам: напр., в соответствии с рим. правом Римская республика также носила сакральный характер.

Типология форм гос. правления восходит к классификации Аристотеля, к-рый, аналитически разработав и обосновав ее, придал ей характер научной систематики (совр. теории гос. права опираются на классификацию Аристотеля, лишь модифицируя ее). В «Политике» Аристотель различал М., когда гос. воля и власть принадлежат одному лицу, аристократию, когда власть принадлежит неск. лицам, и полити́ю, когда верховная власть принадлежит всем свободным и полноправным гражданам. От этих правильных форм правления, при к-рых власть служит общему благу, он отли́чал неправильные, когда каждый из сформулированных им принципов правления действует в извращенном виде, а носители власти преследуют личные или групповые интересы и цели. Таковыми он считал тиранию, олигархию и демократию. В истории Аристотель наблюдает смену одних форм гос. строя другими, при этом он устанавливает и наиболее типичную последовательность такой эволюции: из М. вырастает аристократия, та в свою очередь сменяется политией, а затем наступает черед неправильных форм — сначала олигархии, к-рая сменяется тиранией; когда же свергают тирана, то устанавливается демократическое правление. Характеризуя действительно существовавшие формы гос. устройства в современных ему полисах, а также известные ему из истории, Аристотель практически во всех случаях находит сочетание неск. форм, хотя и при доминировании одной из них.

В Новое время классик теории гос. права Т. *Гоббс* пришел к заключению, что между политией и демократией, между аристократией и олигархией, а также между М. и тиранией нет принципиальных отличий, что квалификация той или иной формы правления как М., аристократии или политии предполагает позитивную оценку, а характеристика гос. строя как тирании, олигархии или демократии указывает на негативное отношение к нему; при этом в обоих случаях имеет место субъективный подход, так что одно и то же гос-во те, кто к его устройству или только к политике относятся одобрительно, характеризуют как М., а относящиеся к нему негативно — как тиранию. Равным образом обстоит дело и с различением аристократии и олигархии, а также политии и демократии. Поэтому, считал Гоббс, реально существует лишь 3 формы правления: М., олигархия и демократия.

Но не все теоретики права Нового времени отказываются от различения правильных и неправильных форм правления, применительно к системе единовластия — к различению М., с одной стороны, и тирании, или деспотии,— с другой. При этом разными авторами и школами приводятся разные основания для подобного различения. Уже в античную и визант. эпохи слово «тирания» указывало, напр., не на негативный этос (служение не общественному благу, а личным интересам правителя), а на незаконность происхождения власти, напр. в результате переворота; такие оценки, если они имели офиц. статус, зависели от фактического положения дел, так что тираном объявлялся либо свергнутый император (василевс), либо лицо, чья попытка захвата верховной власти закончилась провалом, а успешно захватившего

власть императора именовали тираном лишь его противники, в глазах правительства бывшие гос. преступниками. Ш. Л. де Монтескьё находил разницу между М. и деспотией в том, что деспотия не ограничена ничем — напр., власть фараонов и др. подобных фараонам властителей гос-в Др. Востока, к-рые, как и фараоны, нередко обожествлялись; в то время как власть монарха ограничена неотъемлемыми привилегиями одного или неск. сословий — именно так обстояло дело в современных Монтескьё абсолютистских М. Запада, в частности Франции с привилегированным статусом в ней первого (католич. духовенство) и второго (дворянство) сословий. И. Кант усматривал признак деспотизма в соединении в лице монарха законодательной, судебной и исполнительной власти — в отсутствии разделения властей. Согласно воззрениям рус. юриста А. Д. Градовского, М. характеризуется действием в ней принципа законности в противоположность произволу деспотии. Монархи, как это было в Российской империи, осуществляют властные акты на основании и в рамках законов и установлений, исходящих от их же самодержавной имп. власти, пока они этой властью не отменены в установленном порядке, в то время как в деспотии не имеется рамок для осуществления власти правителем. Его распоряжения и повеления могут противоречить им же ранее изданным законам и установлениям без необходимости их предварительной отмены, и эти повеления все равно подлежат неукоснительному исполнению.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», изданных Архиерейским Юбилейным Собором 2000 г., выделены 3 основных вида гос. устройства, имеющие разную духовную природу, а именно: истинная теократия, какой она представлена в ВЗ, прежде всего в Книге Судей, М., при реальной полноте гос. власти у монарха, и демократия, существующая как в республиках, так и в гос-вах с конституционной М., где монарх, являясь главой гос-ва, не обладает верховной властью. Единственной истинной теократией было управление Израилем судьями, но теократическими принято ныне называть и такие политические режимы, в к-рых верховная власть принадлежит духовным лицам (церковные гос-ва средневек. Европы, совр. Ватикан и, с известными ограничениями, Иран, в прошлом — халифат).

Русская Церковь выразила свою оценку разных форм гос. устройства: «Формы и методы правления во многом обусловливаются духовным и нравственным состоянием общества. Зная это, Церковь принимает соответствующий выбор людей или по крайней мере не противится ему. При судействе — общественном строе, описанном в Книге Судей,— власть действовала не через принуждение, а силой авторитета, причем авторитет этот сообщался Божественной санкцией. Чтобы такая власть действенно осуществлялась, вера в обществе должна быть весьма сильной. При монархии власть остается богоданной, но для своей реализации использует уже не столько духовный авторитет, сколько принуждение. Переход от судейства к монархии свидетельствовал об ослаблении веры, отчего и возникла потребность заменить Царя Незримого царем видимым. Современные демократии, в т. ч. монархические по форме, не ищут Божественной санкции власти. Они представляют собой форму власти в секулярном обществе, предполагающую право каждого дееспособного гражданина на волеизъявление посредством выборов» (Основы социальной концепции РПЦ. III 7).

Относительно перспектив перемены форм правления Архиерейский Собор 2000 г. сформулировал следующий принципиальный подход: «Изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно выродится в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит ее в глазах людей. Однако нельзя вовсе исключать возможность такого духовного возрождения, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной» (Там же. I 7). Вместе с тем «Церковь должна уделять главное внимание не системе внешней организации государства, а состоянию сердец своих членов. Посему Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления», а Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 года подчеркнул правильность позиции о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин» (Там же. III 7).

Совр. типология М. разделяет их на абсолютные (неограниченные) и ограниченные. Абсолютная М. предполагает безраздельную полноту власти монарха, исключительную принадлежность ему законодательной, исполнительной (административной) и судебной власти. Классический пример подобной М.— абсолютистская Франция в эпоху от Людовика XIV до революции 1789 г. В наст. время монархи с неограниченной властью правят в Саудовской Аравии, Брунее и Свазиленде. Предметом полемики является вопрос, представляла ли собой разновидность абсолютной М. самодержавная власть российских монархов. Ограниченные М. в свою очередь могут быть 3 видов: представительная (также используется наименование сословно-представительная), дуалистическая (двойственная) и конституционная.

Представительная М. являлась преобладающим видом правления в средневек. Европе. Власть монарха в гос-вах такого типа ограничена законосовещательными полномочиями сословно-представительных органов, состоявших из аристократии, представителей рядового дворянства, духовенства, с участием или неучастием в таковых учреждениях депутатов от подданных третьего сословия (Земский собор и Боярская дума в России, сейм и сенат в Речи Посполитой, рейхстаг в Свящ. Римской империи герм. нации, генеральные штаты во Франции, кортесы в Испании, парламент из 2 палат – палаты лордов и палаты общин – в Великобритании, где в известной мере палата лордов до наст. времени сохранила сословный характер). При этом в отличие от совр. конституционных М. подобные представительные органы созывались, как правило, в сроки по усмотрению монарха, а их полномочия носили скорее законосовещательный, чем законодательный, характер, хотя, разумеется, объем этих полномочий в разных гос-вах и в разные эпохи не был одинаковым, приближаясь в отдельные периоды к законодательным.

Дуалистическая М.— это гос-во, в к-ром власть разделена между монархом, формирующим правительство, и парламентом, обладающим законодательными полномочиями; пра-

вительство несет ответственность лишь перед монархом, при этом за монархом закрепляется право налагать вето на законы, принятые парламентом. Российская империя после издания Октябрьского манифеста 1905 г. и избрания Гос. думы представляла собой (с известными ограничениями, вытекавшими из права монарха распускать Думу по своему усмотрению и издавать своей единоличной властью акты, по силе равные законам, в период от роспуска Думы до избрания ее в новом составе) дуалистическую М. Таковой являлась также Германская империя Гогенцоллернов — Второй рейх, Австро-Венгерская империя, Япония с 1889 по 1945 г. В наст. время дуалистическая М. существует в Иордании.

Конституционная М. предполагает не только наделение парламента законодательными функциями в соответствии с конституцией или иными законодательными актами конституционного статуса, как в Великобритании, но и формирование правительства парламентом на базе парламентского большинства. При этом функции монарха по преимуществу носят репрезентативный характер, и хотя ему принадлежит право утверждать законы, его вето преодолевается парламентским большинством, в отдельных случаях квалифицированным. До известной степени в конституционной М. в юридическую формальность выливается и право монарха назначать главу правительства либо также министров, поскольку у него отсутствует реальная возможность сформировать правительство, не пользующееся поддержкой парламентского большинства. Исторически первой конституционной М. (хотя и парадоксальным образом без конституции) стало Соединенное королевство Великобритании и Ирландии после т. н. Славной революции 1688 г. Большинство совр. М. являются конституционными, напр. Испанское, Датское, Бельгийское королевства.

Монархи носят разные титулы, которые на уровне международного протокола выстраиваются в иерархическом порядке. Первенствующее место в протоколе закреплено за Святейшим престолом, иначе говоря за Римским папой, гос-во к-рого неофициально именуется по месту его расположения Ватикан. Вслед за папой традиционно следовали императоры. В наст. время этим титулом обладает лишь глава Японии — его титул, «микадо», переводится на европ. языки как «император».

В европ. истории имп. титул восходит к правителям Римского гос-ва, начиная с Юлия Цезаря и Октавиана Августа, личные имена которых впосл. также стали титулами монархов, их соправителей или самых высокопоставленных сановников, почти всегда из близких родственников монарха. У имп. титула республиканское происхождение. В республиканскую эпоху истории Рима это было звание магистрата, наделенного «империумом» (временным правом высшей военной власти), позже — звание полководца, осуществлявшего командование самостоятельно действующей армией и одержавшего победу. Этим званием полководца удостаивал сенат обычно вместе с триумфом в его честь и в честь победоносного войска. Октавиана Августа принято в исторической науке рассматривать как первого монарха в истории Рима постреспубликанской эпохи, хотя нек-рые историки первым монархом в истории Рима, если не иметь в виду царей дореспубликанского периода (от Ромула до Тарквиния Гордого), считают Гая Юлия Цезаря. Среди титулов их обоих был и императорский, но Август и его преемники более важным считали звание принцепса сената. Позже из титулов правителей Римской империи на первое место выходит императорский. Его носили и христ. монархи, правившие империей со столицей в К-поле. При этом греческим переводом этого лат. титула было слово «автократор». *Ираклий* первым стал носить также титул василевса, аналогичный тому, который носили правители эллинистической эпохи и династические цари эллинского мира архаической и классической эпох, а также племенные вожди более раннего периода. Имп. титул принадлежал правителям Ромейской (Византийской) империи до конца ее существования, до 1453 г.

Первым императором в средневек. Зап. Европе был *Карл Великий*. Впосл. Западная империя стала по преимуществу германской и именовалась Свящ. Римская империя герм. нации. С XVI в. резиденцией императоров (по-немецки «кайзеров» — Kaiser) была Вена. В 1804 г. Франц II Габсбург принял титул австр. императора, а в 1806 г. Свящ. Римская империя прекратила свое существование. С 1867 г. правители Австро-Венгрии носили титул австро-венгерских императоров. С 1871 по 1918 г. существовала Германская империя со столицей в Берлине.

Францией правили монархи с титулом императора с 1804 по 1814 г. и затем «сто дней» в 1815 г. (Наполеон I) и с 1852 по 1870 г. (Наполеон III) — Первая и Вторая империи.

На Руси в связи с учением о Москве как Третьем Риме в 1547 г. было совершено венчание вел. князя Московского Иоанна IV на царство. Царский титул российских самодержцев рассматривался как эквивалент императорского, и в Москве равными рус. царям считали лишь герм. императоров (в Вене), именовавшихся цесарями (царь, цесарь, Kaiser — это трансформации имени и титула Цезарь). В связи с политикой вестернизации России, проводившейся Петром I, в 1721 г. он принял преподнесенный ему Правительствующим сенатом титул императора, к-рый затем носили его преемники до 1917 г. В 1876 г. кор. Британии Виктории был усвоен титул императрицы Индии, к-рый ее наследники носили до 1947 г., пока Индия оставалась брит. колонией.

К царскому титулу на Руси приравнивался ханский титул правителей Золотой Орды и др. кочевых и полукочевых орд. К императорскому приравнивается также титул шаха или шахиншаха (что значит «царь царей») Ирана. Хотя по происхождению титул султана ниже ханского и, следов. императорского (он приблизительно соответствует славянскому «князь» или западноевроп. «герцог»), после завоевания Византии султан Османской империи имел еще титул Кайсар-и-Рум (кесарь Рима), т. е. считался наследником Византийской (Римской) империи; на этом основании он считался равным императору Свящ. Римской империи; ему принадлежали также титулы халифа и шахиншаха. К имп. титулу приравнивались титулы эфиопского (абиссинского) негуса и кит. богдыхана, притом что в самом Китае богдыхан, правитель Поднебесной, протокольно ставился выше всех иных монархов, к-рые рассматривались в Китае как его вассалы независимо от характера их действительных взаимоотношений или отсутствия таковых.

Ниже императорского стоит королевский титул. В совр. Европе он восходит к титулу вождей герм. племен (King, Konung, Koenig). Франц. слово «roi», переводимое как «король» (равно как и итал. «re»), является словом, производным от латинского «rex», что переводится обычно как «царь». Рус. слово «король», как и южнославянское «краль» или польское «круль», образовано от личного имени имп. Карла Великого. Короли правят ныне в Великобритании, Испании, Швеции и ряде др. стран Европы. Титулы монархов таких мусульм. стран, как Саудовская Аравия, Марокко, Иордания, а также Таиланда, Камбоджи, признаются равными королевскому и в переводе на европ. языки при этом используются слова, обозначающие королевский титул. Это относится и к королям тех гос-в, где монархическое правление было впосл. заменено республиканским, в частности к монархам Египта, Ирака, Ливии, Афганистана, Непала.

Монархи могут также носить титулы, к-рые в международном дипломатическом протоколе ставятся ниже королевского, а именно вел. герцогов, эрцгерцогов, герцогов, вел. князей, князей, в мусульм. гос-вах — эмиров или султанов, напр. вел. герцог Люксембурга, князь Монако, эмиры Кувейта, Бахрейна, султан Брунея.

Монархические гос-ва могут быть суверенными или иметь ограниченный суверенитет. Так, монархом брит. доминионов (Канада, Австралия и Нов. Зеландия) и некоторых гос-в, в прошлом бывших брит. колониями, входившими в состав брит. Содружества наций, является король Соединённого королевства (в наст. время королева), высшим должностным лицом в доминионах при этом является генерал-губернатор, назначаемый из метрополии.

В настоящее время имеются также композитарные (федеративные) М., в частности Объединённые Арабские Эмираты и Малайзия, где при наличии единого правительства в субъектах федерации правят монархи (в Малайзии с титулом султанов). В прошлом существовали также монархические конфедерации в виде т. н. личной унии, когда два союзных гос-ва со своими отдельными конституциями, правовыми системами имели одного монарха, напр. Польское королевство (корона) и Великое княжество Литовское (княжество) в период после Городельской унии (1413) и до унии Люблинской (1569), после к-рой в составе единой Речи Посполитой княжество обладало лишь нек-рыми элементами автономии. С известными ограничениями можно считать унией характер взаимоотношений между Российской империей и Царством Польским в период от Венского конгресса (1814–1815) до Польского восстания 1830–1831 гг., после к-рого степень автономии Царства Польского была существенно понижена. К унии приближался также статус взаимоотношений между Австрийской императорской (Цислейтания) и Венгерской королевской (Транслейтания) частями империи Габсбургов, с тех пор как она в 1867 г. стала именоваться Австро-Венгрия.

Своеобразное устройство имела Германская империя Гогенцоллернов, верховная власть в к-рой принадлежала герм. императору, носившему также титул короля Пруссии. При этом империя представляла собой федерацию или союз гос-в во главе с монархами, носившими разные титулы: королей (Пруссия — он же и император, Бавария, Саксония, Вюртемберг), вел. герцогов (Баден, Мекленбург-Шверин, Гессен, Ольденбург, Саксен-Веймар, Мекленбург-Стрелиц), герцогов (Брауншвейг, Анхальт, Саксен-Мейнинген, Саксен-Кобург-Гота, Саксен-Альтенбург), князей (Вальдек, Липпе, Шаумбург-Липпе, Шварцбург-Рудольштадт, Шварцбург-Зондерсгаузен, Рейсс-Шлейц, Рейсс-Грейц), обладавших ограниченным суверенитетом, но со своими вооруженными силами, подчинявшимися при этом верховному командованию императора и генеральному штабу в Берлине, со своими правительствами, парламентами (ландтагами) и дворами. В состав империи входили также вольные города Гамбург, Любек и Бремен с республиканским правлением, две особые области — Эльзас и Лотарингия, отвоеванные у Франции в результате франко-прусской войны 1870–1871 гг. и находившиеся под прямым управлением императора и его правительства, а также заморские колонии и протектораты. В состав Российской империи входили обладавшее частичной автономией Великое княжество Финляндское, монархом к-рого был император, а также вассальные гос-ва Бухарский эмират и Хивинское ханство со своими монархами, законодательной, административной и судебной автономией.

Для феодальных М. средневек. Европы характерно распыление верховной власти и суверенитета, так что верховенство первенствующего монарха гос-ва сохранялось в рамках принципа «первый среди равных» (primus inter pares). Законодательной, административной и судебной автономией обладали его вассалы, носившие, напр. во Франции, монархические титулы герцогов, маркизов (в Германии маркграфов), графов. Прямые вассалы короля признавались пэрами, т. е. монархами, равными королю, за к-рым признавалось лишь первенство среди них. Властными адм. и судебными полномочиями обладали также вассалы пэров с титулами графов, виконтов, баронов. Для них пэр Франции был сеньором, а король — сюзереном, в своих властных правах по отношению к этим подвассалам ограниченный принципом «вассал моего вассала не мой вассал». Имелись также вассалы низшего уровня с титулами барона или шателена (в Германии — бургграфа), владевшие замками, имевшие своих вассалов — рыцарей и обладавшие некоторыми публично-правовыми властными полномочиями.

В средневек. Европе, особенно в Германии (где подобное образование продержалось до нач. XIX в.), помимо Папской обл., или патримония св. Петра, существовали также иные церковные гос-ва, в к-рых монархической властью обладали архиепископы и епископы, напр. имевшие статус курфюрстов архиепископы Кёльна, Майнца, Трира, реже также аббаты, к-рые сами были вассалами вышестоящих монархов (императора или королей) и при этом могли иметь своими вассалами не только землевладельцев, рыцарей или дворян, но также и графов, виконтов, баронов, обладавших известным суверенитетом в своих владениях.

На Руси в эпоху удельной раздробленности суверенитет был также распылен между монархами с титулами вел. князей и зависевшими от них князьями, но при этом не сложилось системы вассалитета в его классических феодальных формах, поскольку отсутствовал такой институт, как

феод или лен: вотчина скорее соответствовала западноевроп. аллоду, а поместье, в известных отношениях напоминающее феод,— это уже институт эпохи, когда удельная раздробленность была преодолена и было восстановлено или создано централизованное гос-во. Институты, отчасти похожие на те, что сложились в Зап. Европе в средневековье, но не идентичные им, существовали и в др. странах, напр. в Японии.

В совр. мире существуют следующие суверенные монархические государства: Андорра, Бахрейн, Бельгия, Бруней, Бутан, Ватикан, Великобритания, Дания, Камбоджа, Иордания, Испания, Катар, Кувейт, Лесото, Лихтенштейн, Люксембург, Малайзия, Марокко, Монако, Нидерланды, Нов. Зеландия, Норвегия, Оман, Саудовская Аравия, Свазиленд, Объединённые Арабские Эмираты, Таиланд, Тонга, Швеция, Япония. Монархом следующих брит. доминионов и бывш. брит. колоний является король (ныне королева) Соединённого королевства Великобритании и Сев. Ирландии: Австралия, Антигуа и Барбуда, Багамские Острова, Барбадос, Белиз, Гренада, Канада, Нов. Зеландия, Папуа — Нов. Гвинея, Сент-Винсент и Гренадины, Сент-Китс и Невис, Сент-Люсия, Соломоновы Острова, Тувалу, Ямайка.

Лит.: *Ficker J.* Deutsches Koenigtum und Kaisertum. Innsbruck, 1862; *Градовский А.* Начала рус. гос. права. СПб., 1875. Т. 1; *Von Held J.* Das Kaiserthum als Rechtsbegriff. Würzburg, 1879; *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936; *Engnell I.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala, 1943; *Alt A.* Das Königtum in den Reichen Israel und Juda // VT. 1951. Bd. 1. S. 2–22; *Fusilier R.* Les monarchies parlementaires: Études sur les systèmes de gouvernement (Suède, Norvège, Danemark, Belgique, Pays-Bas, Luxemburg). P., 1960; *Eisenstadt S. N.* The Political Systems of Empires. N. Y., 1963; *Wyrwa T.* Monarchie elective et democratie nobiliaire en Pologne au XVI[e] siècle // RHDFE. 1977. N 4. P. 579–612; *Аристотель.* Политика // Сочинения. М., 1983. Т. 4. С. 275–644; *Seebass H.* Herrscherverheißungen im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 1992; *Boesche R.* Theories of Tyranny, from Plato to Arendt. Univ. Park (Pa), 1996; *Dietrich W.* Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jh. v. Chr. Stuttg., 1997; Власть, право, норма: Светское и сакральное в античном и средневековом мире: Сб. ст. / ИВИ РАН. М., 2003. Ч. 1–2; *Kessler R.* Sozialgeschichte des alten Israel: Eine Eunführung. Darmstadt, 2008[2]; *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 754–767; *Oswald W.* Staatstheorie im Alten Israel: Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. Stuttg., 2009.

Прот. Владислав Цыпин

МОНАСТЫ́РСКИЕ РАСПЕ́ВЫ, в рус. церковном пении особые муз. варианты церковных песнопений, атрибутированные в рукописях по принадлежности к тому или иному мон-рю. Развитие профессиональной муз. культуры в мон-рях Др. Руси осуществляли мастера церковно-певч. хорового искусства. Хоры формировались из монастырской братии, и их устройство отличалось от характерного для «мирских» хоров деления на *станицы*. Монастырский хор разделялся на 2 клироса, возглавляемые *головщиками*. Головщики должны были следить, чтобы певчие приходили к богослужению вовремя, стояли на клиросе благочинно, не отлучаясь, пели «смиренно» и «ровно», а для совершенствования своего искусства собирались в определенные дни «для спевания» (*Кудрявцев.* 1881. С. 129). За правильностью пения и его соответствием уставному порядку следил *уставщик*. Сами певчие именовались клирошанами («крылошанами»). Подобным образом в обиходе нередко называли и членов монастырского церковного причта (диаконов, конархистов, дьячков и др.). Это объясняется тем, что в определенных случаях (в особенности, если хор был немногочисленным) пение на клиросе совершалось всем причтом.

В монастырском хоре могли оказаться люди из самых разных слоев общества. Царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный в послании в Кириллов Белозерский мон-рь 1573 г. писал, что в Троице-Сергиевом мон-ре был «при отце нашем на правом крылосе Лопотуха Варлам невесть кто, а княж Александров сын Васильевича Оболенского Варлам — на левом». Т. о., в монастырском хоре был «князя доброго сын со страдники сверстан». Монастырский хор объединял людей не только разного социального положения, но и разных возрастов.

Основная, певческая, деятельность клирошан была связана с церковной службой и регламентировалась церковным Уставом. Существовали в монастырском быту и внебогослужебные обряды, где певчим также отводилась важная роль, напр., существовал обычай петь стихиры во время трапезы и раздачи чаш, зафиксированный в сводном Обиходнике Кириллова Белозерского и Троице-Сергиевского мон-рей посл. четв. XVI в. По мнению Н. Ф. *Финдейзена,* из данного древнего обряда появился вышедший за пределы мон-рей чин *чаши заздравной* (*Финдейзен.* 1928. С. 263; РНБ. Кир.-Бел. № 707/964. Л. 105–112). В грамотах мон-рям указывалось, как петь в чинах заздравных чаш, за победу рус. оружия (напр., в войнах Иоанна Грозного с Казанью, Крымом, Ливонией или в борьбе царя Алексея Михайловича с Польшей за Украину) и т. п. (см.: ААЭ. 1836. Т. 1. С. 201–202 и др.; Т. 3. С. 222, 247; Т. 4. С. 126). О разнообразии репертуара можно судить прежде всего по рукописям монастырских б-к, в особенности по хорошо сохранившимся собраниям. Их книги отличаются обширным подбором песнопений и распевов. Если последовательность и состав песнопений во многом определялись церковным Уставом, то употребление за богослужением разнообразных распевов, созданных к тому или иному песнопению, зависело от воли совершавших службу священнослужителей, от уровня образованности и муз. интересов клирошан, включавших эти распевы в рукописи, от степени развития муз. культуры самих обителей.

В той или иной древнерус. обители не было раз и навсегда установившихся певч. традиций. М. В. *Бражников* отмечал, что следствием смены состава клирошан могло быть проникновение в мон-ри «новых веяний и традиций» (*Бражников.* 1972. С. 15). Были и др. пути знакомства с особенностями исполнения муз. произведений в разных местностях: поездки клирошан по хозяйственным делам в мон-ри, города, столицу, где они бывали и на богослужениях; посещения обителей местными архиереями в сопровождении *архиерейских певчих* дьяков и подьяков, к-рые пели в монастырских соборах вместе с клирошанами; посещения обителей архиерейскими певчими и певчими феодальной аристократии для славлений, поздравлений в дни почитаемых святых. В мон-рях, расположенных близко к Москве, нередко пели хоры *патриарших певчих* и даже *государевых певчих дьяков.* Напр., в янв. 1649 г. обе большие станицы государевых дьяков, возглавлявшиеся Михаилом Осиповым и Михаилом Меркурьевым, были пожалованы сукнами за пение «в монастыре у Савы Сторожевскаго» (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 304. Л. 110 об.).

Иногда дьяки главных хоров России выступали как учителя клирошан. Патриарший дьяк Богдан Златоустовский 13 янв. 1650 г. получил сукно за то, что пел сторожевским «крылошаном празник знаменной» (Там же. № 305. Л. 70). Определенное влияние на певч. традиции мон-рей оказывали и сменявшиеся настоятели, особенно если они сами были распевщиками (напр., игум. (впосл. митрополит) *Варлаам (Рогов)*, архим. *Исаия (Лукошков)*). Через книги, большинство из к-рых поступали в монастырские б-ки в качестве вкладов из различных районов, также могли проникать «новые веяния», появившиеся в весьма отдаленных землях. Согласно описи б-ки Иосифова Волоколамского мон-ря 1573 г., среди певч. книг были сборники, написанные новгородцами и ростовцами, туровцем и писцами Юрьева, Ферапонтова и др. мон-рей; вкладчиками книг выступали владыки Новгородский, Рязанский, Крутицкий, Ростовский, Казанский, игумены угрешский, селижаровский и др., старцы из Новгорода, Ржева, Свияжска (РГБ. Ф. 79. № 37. Л. 107–113, 125–128).

Если в большинстве монастырей, и прежде всего там, где хоры были малочисленны, а состав их часто обновлялся, не могли быть выработаны устойчивые певч. традиции, то в крупнейших мон-рях они существовали и поддержка этих традиций являлась своего рода делом чести обители и находилась под пристальным вниманием уставщиков и головщиков. Именно «на стыке» поддерживаемых в нек-рых монастырях традиций и приходившего сюда нового интонационного материала появлялись своеобразные М. р., получавшие названия по месту их возникновения. Так, «внутри» региональных школ певч. искусства выделялись особые творческие традиции местных монастырских центров. Большинство же М. р. в рукописях обозначено по названию обителей: кирилловский, опекаловский, соловецкий, сергиевский, троицкий, тихвинский, чудовский и др.

Так, примеры творчества мастеров пения Кириллова Белозерского монастыря встречаются как в сборниках из б-ки самой обители, так и в книгах, бытовавших за ее пределами. В кирилловском распеве произведения зафиксированы в основном в рукописях 1-й пол. XVII в. Это песнопения в честь Пресв. Богородицы «Блажимо Тя веси роди», «Достойно есть» и «Честнейшую херувим» (РНБ. Кир.-Бел. № 639/896. Л. 169; № 643/900. Л. 191–192; № 684/941. Л. 15 об.), а также Трисвятое (Там же. № 605/862. Л. 166–167; № 682/939. Л. 258 об.), «Молитв ради» и цикл «Троичны на 8 гласов» («Пятдесятницу празденуемо», «Видехомо свето» и др.) (Там же. № 624/881. Л. 128, 273–278 об.).

В рукописях сер.— 2-й пол. XVII в. широкое распространение получили 3 произведения *опекаловского распева:* Трисвятое надгробное, «Достойно есть» и «Придите ублажим Иосифа» (напр., наиболее ранние списки: РГБ. Ф. 228. № 36. Л. 219; Ф. 379. № 29. Л. 111; попытка датировать появление распева кон. 60-х гг. XVI в. пока не имеет прямых доказательств, см.: *Безуглова.* 1979; *Дроздецкая.* 2005).

Ряд не вполне ясных ремарок, сопровождающих песнопения, иногда также позволяет отнести появление этих произведений к творчеству монастырских клирошан. Так, исследователи предполагают, что в указании «Телегина да Юрева» к песнопению «Ныне силы небесные» (в ркп. сер. XVII в. РНБ. Соф. № 480. Л. 209 об.) названы имена распевщиков (см.: *Фролов* 1979. С. 356; *Кручинина.* 1979. С. 129). Однако скорее всего это еще один пример коллективного творчества монастырских мастеров. Ремарка свидетельствует, по-видимому, о зарождении и бытовании распева в сев. мон-рях — устюжском Телеговом и архангельском Юрьевом (или в Юрьевом мон-ре в Вел. Новгороде). В «Сказании о различных ересях» инок *Евфросин* упомянул «краснопевцев», похвалявшихся «дудкиным пением» (см.: *Ундольский.* 1846), очевидно подразумевая распев, возникший в нижегородском Дудином мон-ре (в певч. рукописях он не обнаружен).

Еще больше песнопений, распетых в обителях Др. Руси, обозначалось в списках просто как «монастырский роспев». Это произведения в стилях: *знаменного распева* — «Величаем Тя, Живодавче», «Иже херувими», «Благоверному царю», «Не отврати лица», «Роди веси песньми», «Аллилуйя» (БАН. Осн. 16.7.24. Л. 121; ГИМ. Син. певч. № 99. Л. 223 об., 282 об., 301; РГБ. Ф. 37. № 355. Л. 237 об.; Ф. 354. № 144. Л. 369 об.; РНБ. Кир.-Бел. № 707/964. Л. 78 об.; РНБ. Солов. № 277/282. Л. 300; № 277/286. Л. 403); *большого распева* — «Трисвятое», «Аллилуйя» (РГБ. Ф. 199. № 237. Л. 143 об.; Ф. 304. № 429. Л. 163; РНБ. Кир.-Бел. № 657/914. Л. 148, 150); *демественного пения* — «Светися светися новый Иерусалим» (РНБ. Соф. № 498. Л. 449 об.); *путевого распева* — «Придите ублажим Иосифа», «И нам дарова», «Святые славы», «Владычице, приими», «Духовная моя братия», «Светися-светися», «Кресту Твоему» и т. д. (БАН. Осн. 16.7.23. Л. 27–28 об.; ГИМ. Син. певч. № 99. Л. 328, 346; РГБ. Ф. 37. № 355. Л. 281; Ф. 122. № 19. Л. 202; Ф. 199. № 237. Л. 359 об.; Ф. 304. № 429. Л. 203; Ф. 354. № 144. Л. 579 об.; РГБ. Ф. 354. № 144. Л. 369–579 об.; РНБ. Кир.-Бел. № 657/914. Л. 148, 150; РНБ. Соф. № 480. Л. 164 об.; № 498. Л. 496 об.; и др.). Эти примеры свидетельствуют о высоком уровне мастерства монастырских распевщиков. В писцовой записи к Стихирарю путному инок *Христофор* назвал себя учеником старца Пимена Хомутины (ГИМ. Щук. № 767. Л. 418). Речь идет не просто о духовном наставничестве. Старец некогда служил крестовым попом в хоромах кн. Михаила Воротынского (см.: *Христофор.* 1983. С. 197), а следов., в совершенстве владел церковнопевч. искусством. Возможно, Христофор именно у Пимена постигал тонкости путевого пения, результатом чего и явился написанный им Стихирарь. Не исключено также, что ради получения, наследования этих знаний Христофор и вернулся в Кириллов мон-рь.

Активная музыкально-творческая деятельность клирошан способствовала тому, что люди стремились к теоретическому осмыслению основ своего искусства. Выдающимся памятником теории древнерус. музыки стало написанное в 1604 г. клирошанином Кириллова Белозерского мон-ря Христофором руководство *«Ключ знаменной»*. Христофор создал 1-й в России обстоятельный музыкально-теоретический трактат, применив невиданные до него приемы изложения справочного материала (сопоставительное пояснение знаков 2 разных стилей, использование таблиц). Деятельность др. монастырских муз. теоретиков выражалась в поисках путей совершенствования систем записи певч. произведений. В *«Сказании о заремба́х»* (2-я пол. XVII в.) сообщается, что одним

из разработчиков улучшенной системы был игумен *вологодского Павлова Обнорского во имя Святой Троицы монастыря* Памва (*Парфентьев.* 2009. С. 58). Он упоминается также в ярославском сборнике, выполненном по заказу черного диакона Лаврентия в 30-х гг. XVII в. В рукопись кроме певческих книг, списанных с «переводов» «московскаго дьякона» Луки, помещен Обиход «игумена Памевы», который «с его перевоу списан» (ГАЯО. Колл. ркп. Оп. 1. № 459(97). Л. 192 об.). Список Обихода, выполненный Памвой, отражает богослужебно-певческие реалии мон-ря. В нем нередко указывается, что поет «лик» или «головщик», что «изволит настоятель» или совершает во время службы «игумен». Примером же муз. творчества Памвы является его вариант развода формулы (*фиты*), приведенный в др. сборнике в сравнении с разводом усольского распевщика Ивана (Исаии) Лукошкова (РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. № 600. Л. 90). Среди теоретиков-дидаскалов наиболее известными были монахи *Александр Мезенец, Александр Печерский* и др. Примером того, как могло осуществляться взаимодействие между придворными и монастырскими мастерами пения, а также свидетельством существования тесной связи между центрами искусства того или иного региона является деятельность придворного диак. Фомы, который во 2-й пол. 60-х гг. XVI в. служил «у царя Ивана Васильевича в слободе в Александрове» (см., напр.: *Парфентьева.* 2013. С. 95). С кон. 60-х гг. XVI в. диак. Фома, приняв постриг и получив иноческое имя Филарет, проживал в Троице-Сергиевом мон-ре. Благодаря хорошему знанию певч. дела он стал руководителем монастырского хора: со 2-й пол. 70-х гг. XVI в. Филарет «уставщиком бысть больше четыредесяти лет» (Канон и житие преподобному отцу нашему Дионисию, архимандриту Сергиевы Лавры, радонежскому чудотворцу, с присовокуплением жития его. М., 1855. Л. 63). За 40 лет мастер несомненно многое из своего опыта, приобретенного за время пения при царском дворе, передал хору, обогатив тем самым существовавшие в мон-ре традиции.

С мон-рями связано появление и ряда *авторских распевов*. Незаурядным мастером церковнопевч. искусства России XVI–XVII вв. был уставщик Троице-Сергиева мон-ря *Логгин (Шишелов)*. Некоторые распевы Логгина выявлены в сборниках 1-й пол. XVII в. В основном это вошедшие в *Стихирарь* месячный песнопения богородичных праздников: Благовещения («Благовествует Гавриил»), Успения («Егда представление»), Сретения Владимирской иконы Божией Матери («Егда пришествие») (см.: *Гусейнова.* 1980. С. 197; распев 1-й стихиры дан в строчном варианте; известен и иной «перевод» Логгина того же произведения: ГИМ. Син. певч. № 99. Л. 494 об.– 495). В Стихираре триодном помещен его певч. вариант стихиры «Днесь Владыка твари» (*Гусейнова.* 1980. С. 197). Фитные *разводы* мастером были выполнены к стихире «Душеполезную совершивше» и к богородичну «О великаго ти таинства» (*Парфентьева.* 2013. С. 99; РГБ. Ф. 304. № 449. Л. 344 об.). Но наиболее значительным достижением в его творчестве стало создание авторской певч. редакции к циклу *подобнов* 8 гласов и развитой муз. версии в стиле большого распева к циклу стихир в честь свт. *Николая* Мирликийского (также см.: *Парфентьева.* 2013; *Parfentjeva.* 2008, 2009). В певч. книгах можно встретить и имена троицких старцев, которые неизвестны как распевщики по другим источникам. Так, в сборнике рубежа XVI и XVII вв. в числе неск. распевов песнопения «Да молчит» есть сложный мелизматический вариант с указанием «Троецкое, суще Зуевское» (ГИМ. Син. певч. № 1357. Л. 11–18). Сохранились певч. Стихирарь XVI в. и Псалтирь 1543 г., содержащие пометы о том, что эти рукописи были собственностью «Ионы диакона Зуя», служившего в Троице-Сергиевом монастыре и завещавшего книги своей обители. Одна из записей в Псалтири сообщает о принятии старцем (видимо, незадолго до смерти) «великого образа» 7 февр. 1559 г. (РГБ. Ф. 173. № 231. Л. 2, 14–16; Ф. 304. № 316. Л. 3–10, 391). Скорее всего именно Иона Зуй и был автором зуевского распева.

Однако большинство произведений троицкого распева не сохранили имен авторов. В памятниках письменности они, как правило, сопровождаются ремарками «троецкое», «троецкой перевод» и т. п. Значительное их количество приходится на Обиход и известно уже в списках нач. XVII в. Напр., рукопись, созданная, очевидно, в самом мон-ре, содержит более 10 таких песнопений. В ней содержатся величания и припевы, исполнявшиеся на утренях разных праздников: «Богородице Дево» (Сретения), «Архаггелескии гласо» (Благовещения), «Блажимо тя» (свт. Алексия, митр. всея Руси) и др.; кондак «Со святыми покой» из чина погребения и проч. (РНБ. Соф. № 492. Л. 148–152, 234 и др.). Для литургии троицкие мастера распели песнопение «Да молчит», исполнявшееся в распеве, близком к зуевскому (ГИМ. Син. певч. № 1357. Л. 11 об.). В их интерпретации существовал и 1-й антифон из последования Страстей «Князи людестии» (БАН. Осн. 32.16.18. Л. 116; РГБ. Ф. 178. № 875. Л. 378 об.). Цикл из 5 стихир («Во пророцехо возвестило», «Видехомо свето» и др.) к главному празднику обители — дню Св. Троицы — также имел «троицькой перевод» (РНБ. Кир.-Бел. № 622/879. Л. 153–154 об.). Существовали и иные произведения этого распева к праздникам (напр.: РГБ. Ф. 178. № 875. Л. 338). Как и мастера др. крупных центров певч. дела, троицкие распевщики создали собственные разводы сложных невмоформул, знамен в отдельных строках песнопений. В нач. XVII в. появилось особое руководство к стихирам прп. Сергию Радонежскому — «Розводец, строчки и фиты по троицки. Путь» (РГБ. Ф.178. № 875. Л. 425–430). Нек-рые строки, напр. 1-я строка Пс 136 «На реце Вавилонстей», широко бытовали в рукописях (напр.: ГИМ. Увар. № 177. Л. 111; РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. № 303. Л. 136 об.; РНБ. Кир.-Бел. № 628/885. Л. 171).

Творчество мастеров пения Троице-Сергиева мон-ря было тесно связано с Москвой: в течение десятилетий руководство хором осуществляли мастера, пришедшие из столицы; в обитель особенно часто наведывались цари и патриархи со своими хорами, сопровождавшими богослужения совместным пением с хором иноков. Т. о., общие церковнопевч. традиции мон-ря формировались именно как московские. Надо полагать, что в тесной связи с региональными певч. центрами развивались творческие традиции и др. мон-рей.

Изучение истории монастырского церковнопевч. искусства показывает, что в большинстве обителей, и прежде всего там, где хоры были малочисленны, а состав их часто

обновлялся, не могли быть выработаны устойчивые певч. традиции. Лишь в наиболее крупных мон-рях или в тех, к-рые посещались высшими властями, поддержка этих традиций находилась под пристальным вниманием уставщиков и головщиков, а также настоятелей, к-рые иногда сами являлись хорошими распевщиками. Именно в этих мон-рях создавались не только авторские произведения, но и выдающиеся муз. теоретические трактаты, в к-рых обобщались важнейшие вопросы певч. искусства. Существовавшие в мон-рях местные певч. традиции поддерживались епархиальными (а в окрестностях Москвы — патриаршим и царским) хорами, часто принимавшими участие в монастырских праздничных богослужениях совместно с клирошанами. Однако в силу постоянного обновления состава певчих появлялся и привнесенный интонационный материал, способствовавший рождению новых, своеобразных распевов, выходящих за рамки местной традиции. Так, внутри региональных творческих школ или центров выделялись особые монастырские центры церковного пения как одного из явлений высокого искусства.

Лит.: *Ундольский В. М.* Замечания для истории церковного пения в России. М., 1846; *Кудрявцев М. В.* История православного монашества в Сев.-Вост. России: В 2 ч. М., 1881; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1928; *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972; *Безуглова И. Ф.* Опекаловский распев // ПКНО, 1978. Л., 1979. С. 196–204; *Фролов С. В.* «Иного переводу Лукошково»: Опыт исслед. // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 351–356; *Кручинина А. Н.* Певческие рукописи из б-ки Новгородского Софийского собора // Проблемы источниковедческого изучения рукоп. и старопеч. фондов: Сб. науч. тр. Л., 1979. С. 120–131; *Гусейнова З. М.* К вопросу об атрибуции памятников древнерус. певч. искусства (на примере ркп. Соловецкого собр. № 690/751) // Источниковедение литературы Др. Руси: Сб. науч. тр. 1980. С. 1–203; *Пожидаева Г. А.* Монастырские напевы XVI–XVII вв. М., 2002. (Традиции рус. церк. пения; 2); *Дроздецкая Н. К.* Опекаловский распев: именование и бытование // ДРВМ. 2005. № 1(19). С. 80–91; *Parfentjeva N. V.* On the Structural-Formula Method of Researching Ancient Russian Chants as Musical-Written Art // J. of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2008. Vol. 1. N 3. P. 384–389; *eadem.* Principles of Author's Art Creativity in Ancient-Russian Church Musical-Written Chanting of the XVI–XVII Centuries // Ibid. 2009. Vol. 2. N 2. P. 184–199; *она же (Парфентьева Н. В.)* О деятельности мастеров Троице-Сергиевского мон-ря в области древнерус. муз. искусства (на примере творчества Логина Шишелова) // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2013. Т. 13. № 1. С. 92–103; *Парфентьев Н. П.* О творческой деятельности московского мастера музыкально-письменного искусства XVII в. Луки Ивановича Тверитина // Там же. 2009. № 9. Вып. 12. С. 57–62; *idem (Parfentiev N. P.).* The Professional Musical Art in the Russian Monasteries in the 16th–17th Cent. // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2016. Т. 16. № 1. С. 88–102.

Н. В. Парфентьева, Н. П. Парфентьев

Обработки М. р. в стиле *партесного пения* встречаются нечасто. Первые образцы обнаружены в 4-голосном Обиходе 1700 г. (ГИМ. Син. певч. № 375), принадлежавшем Трифону Иванову, певчему еп. Тамбовского Игнатия (Шалгина) (*Протченко.* 2010. С. 55–56). В составе этой рукописи 29 херувимских, названия 2 из них указывают на монастырское происхождение: «Симоновская» (Л. 75; опубл.: *Скребков.* 1969. С. 69) и «Киевопечерская» (Л. 105 об.). Широко развитая практика *многораспевности,* отраженная в этом сборнике, еще более характерна для Обихода 1-й трети XVIII в., принадлежавшего Знаменской ц. Вел. Новгорода (ГИМ. Син. певч. № 657). В него также вошли херувимские «Киевопечерская болшая на 5 голосов» (№ 6) и «Симоновская» (№ 27); последняя относится к группе «статейных» херувимских, т. е. куплетного типа, как и «Анзерка» (№ 26), «Скитская» (№ 31, о скитских напевах см.: *Герасимова.* 2013), а также 3-голосная «Донская» (№ 38) с характерным кантовым многоголосием (*Плотникова.* 2015. С. 182). В этот Обиход включена и херувимская «Варсонофьевская» на 8 голосов (№ 16), возможно происходившая из Варсонофьевского жен. мон-ря в Москве. «Симоновская» херувимская также помещена в сборниках ГИМ. Син. певч. № 670 (вкладная ркп. в новгородскую ц. Знамение) и № 1417, «Киевопечерская большая и малая» на 6 голосов — в ГИМ. Син. певч. № 664. В 3 партиях из 4-голосного Обихода (ГЦММК. Ф. 283. № 441–443) содержатся «Достойно есть» «Тихвинская» и «Кирилловская» и херувимская «Невская». Невский распев, связанный происхождением с Александро-Невской лаврой, встречается как отдельно в херувимской (также в ГЦММК. Ф. 283. № 691), так и в названии «Литоргии невскаго роспева» (ГЦММК. Ф. 283. № 519. Л. 89) и в ряде песнопений Обихода внутри одной певч. книги (ГЦММК. Ф. 283. № 536): херувимская «невская» (Л. 36 об.), «болшая невская» (Л. 46), «Достойно есть» «невская» (Л. 55 об.), «Во всю землю» «невский» (Л. 110), «Хвалите Господа» «невский» (Л. 113). В 1-й пол. XVIII в. появляются многохорные (12-голосные) обработки херувимской невского распева и ее вариантов (возможно, их автором является архим. *Герасим (Завадовский),* уставщик и головщик Александро-Невской лавры): «Александро-невская», «болшая александроневская», «средняя александроневская» (ГЦММК. Ф. 283. № 719. Л. 14 об., 28, 29) и 3 варианта с названием «невская» (ГИМ. Син. певч. № 355. № 14, 15, 18). В традициях развитого многохорного письма выполнена и херувимская «чудовская» на 12 голосов (ГИМ. Син. певч. № 87. № 11). В таких случаях речь идет уже скорее об авторских сочинениях, чем о собственно монастырских распевах.

Лит: *Скребков С.* Русская хоровая музыка XVII — нач. XVIII в.: Очерки. М., 1969; *Городецкая Н. В.* О различных подходах к гармонизации херувимской песни в партесных композициях сер. XVII — нач. XVIII вв.: На мат-ле ркп. ГИМ. Син. певч. собр. 657 // Гимнология. М., 2000. Вып. 1. С. 416–428; *Протченко И. В.* Партесные гармонизации песнопений литургии в рукописи 1700 г. (ГИМ. Син. певч. № 375) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2010. Вып. 2(2). С. 55–60; *Герасимова И. В.* «Виленские напевы» в рукописях Киевской митрополии и Московского Патриархата посл. трети XVII — нач. XVIII в.: проблемы трансмиссии и адаптации // Latopisy Akademii Supraskiej. Białystok, 2013. Vol. 4. P. 187–204; *Плотникова Н. Ю.* Русское партесное многоголосие кон. XVII — сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015.

Н. Ю. Плотникова

В изданиях XIX–XX вв. из М. р. наиболее часто встречаются *киевопечерский напев, валаамский распев,* распев Троице-Сергиевой лавры и *соловецкий распев.* Киево-печерский напев охватывает практически полный корпус песнопений.

Валаамский распев помимо вышедших в 1902 г. одноголосного Обихода и 4-голосного «Сборника церковно-богослужебных песнопений» известен по переложениям М. А. *Балакирева,* прот. сщмч. *Георгия Извекова* («Хвалите имя Господне» (полиелей) // Сборник духовно-муз. песнопений разных авторов. СПб., 1916. Сб. 15: Из всенощного бдения. № 13), Н. Н. *Черепнина* («От юности моея» // Нотный сборник правосл. церк. пения. Лондон, 1975. Т. 2. Ч. 1: Всенощная. С. 108–109), А. И. *Красностовского* (Песнопения валаамского распева из всенощной и ли-

тургии. Берклей [Беркли] (Калифорния), 1971. (Нотная б-ка правосл. христианина; 165)), архим. *Матфея (Мормыля)* («Свете тихий», «Хвалите имя Господне», «Помяну имя Твое» (прокимен) // Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 175–176, 299–301, 381; «Днесь раждается от Девы», «Из чрева прежде денницы» // Рождественский праздничный триптих / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 13, 40–41; «Под Твое благоутробие», «Буди имя Господне благословено», «Помилуй нас, Господи, помилуй нас» // Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 162–164, 186–187, 234–237; Прокимны на Страстной седмице «Да уповает Израиль на Господа», «Исповедайтеся Богу Небесному», «Суди, Господи, обидящия мя» // Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 59, 85, 272), архиеп. *Ионафана (Елецких)* («Ныне силы небесныя» // *Ионафан (Елецких), архиеп.* Духовно-муз. произв. М., 1997. № 1, 2) и др. авторов.

Соловецкий распев представлен в изданиях певч. книг (Ирмологий нотного пения древнего распева Соловецкого мон-ря. М., б. г.; Обиход церковных песнопений древнего распева Соловецкого мон-ря. Серг. П., 1912. 3 ч.; Обиход нотного пения по древнему распеву, употребляемому в первоклассном ставропигиальном Соловецком мон-ре. М., 1912. 3 ч.; Обиход церковных песнопений древнего распева Соловецкого монастыря / Ред.: О. А. Бычков; вступ. ст.: Н. Ю. Плотникова. М., 2004), а также в др. сборниках — отдельными песнопениями всенощного бдения (предначинательный псалом, прокимны на вечерне, «От юности моея»), литургии (ектении после чтения Евангелия), Великого поста (тропари по «Ныне отпущаеши», «С нами Бог», «Господи сил, с нами буди», блаженны) и Страстной седмицы («Чертог Твой вижду», «Разделиша ризы Моя себе») (см. изд.: Сборник духовно-муз. песнопений разных авторов / Изд.: П. М. Киреев. Пг., 1914. Вып. 8: На литургии / Ред.: Е. С. Азеев. № 20; Песнопения всенощного бдения / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992. С. 7; «Благослови, душе моя, Господа»: Песнопения всенощного бдения / Сост.: Л. Боровлева, А. Ратников, И. Соловьев. М., 1995. С. 65–68; Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 184, 216–217, 372–373; Песнопения Страстной седмицы / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992–1993. С. 7, 9, 32, 52; Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 160–162, 173–179, 187–190, 218–220; Песнопения Страстной седмицы / Ред.: С. Потокина. М., 1998. Ч. 1. № 21; Великий пяток / Ред.: О. А. Бычков. М., 1999. Ч. 2. С. 63).

По напеву Троице-Сергиевой лавры (называемому также троицким или лаврским) были изданы одноголосный полный корпус ирмосов (Ирмологий, содержащий ирмосы всего лета, употребляемые при церковных службах во обители Живоначальной Троицы и прп. Сергия с местным напевом, усвоенным давностию употребления / Сост.: иером. Аарон (Казанский). М., 1886, 1904[2]; переизд.: Ирмологий. М., 1982. Ч. 2: Нот. прил.: Ирмологий по напеву Троице-Сергиевой лавры), а также отдельные песнопения всенощной («Приидите, поклонимся», «Блажен муж», «Свете тихий», прокимны вечерни, сугубая ектения, «От юности моея», великое славословие), литургии («Господи, спаси благочестивыя», Аллилуиарий, херувимские песни, «Достойно есть»), Постной Триоди (катавасия «Моисейскую песнь восприимши», трипеснец «Неплодствовавший мой ум», песни троичны, песнопение «Господи сил, с нами буди», ирмос «Тя Неискусобрачную Матерь», катавасия «Утверди, Владыко», трипеснцы на 1-й седмице Великого поста, прокимен «Разделиша ризы Моя себе», стихира «Придите, вернии, Животворящему древу», стихиры Великой среды «Отчаяния жития ради», тропарь 9-го часа Великого пятка «Видя разбойник», в Великую субботу «Всякое дыхание» 2-го гласа и стихиры «Днесь содержит гроб содержащаго»), Цветной Триоди (стихирá «Воскресение Твое, Христе Спасе», стихиры Пасхи), отпевания (стихира «Плачу и рыдаю»), стихиры и молитва прп. Сергию Радонежскому («Приидите, празднолюбцы», «От матерних пелен, мудре», «Преподобне отче Сергие», «О, священная главо»), антифоны литургии на Рождество Христово, стихиры в день Пятидесятницы («Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся», «Преславная днесь видеша вси языцы») и др. (см. изд.: Духовно-музыкальная хрестоматия / Ред.: М. А. Лагунов. СПб., 1911. Вып. 2. № 9; Сборник духовно-муз. песнопений разных авторов. СПб., 1912. Сб. 1: На литургии / Ред.: Е. С. Азеев. № 8; Сб. 2: Из Триоди Постной / Ред.: Е. С. Азеев. № 2, 7, 17, 18; Сб. 3: Всенощное бдение / Ред.: Е. С. Азеев. С. 10, 15; 1913. Сб. 5: Из Цветной Триоди (пасхальный) / Ред.: Н. Д. Лебедев. № 11; Вып. 7: Рождественские песнопения / Ред.: Н. Д. Лебедев. № 31; 1916. Сб. 23: Всенощное бдение / Ред.: М. А. Лагунов. № 3, 19; 1917. Сб. 24: Из Постной Триоди / Ред.: Е. С. Азеев. С. 4, 19, 38, 49; Всенощное бдение / Сост.: Л. Лобыкин. М., 1992. Сб. 2. С. 33; Песнопения всенощного бдения / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992. С. 23, 51, 51–52, 101; Триодь Цветная. М., 1992. [Нот. прил.]: Песнопения Триоди Цветной; «Благослови, душе моя, Господа»: Песнопения всенощного бдения / Сост.: Л. Боровлева, А. Ратников, И. Соловьев. М., 1995. С. 34–36, 65, 70; «Тебе поем»: (Песнопения Божественной литургии): Для смеш. хора / Сост. А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьев. М., 1997. С. 54; Великий пяток / Ред.: О. А. Бычков. М., 1999. Ч. 2. С. 27; Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 9, 178, 208–231; Воскресные службы Постной Триоди / Ред.: Е. С. Кустовский. М., 2000. С. 117, 119, 146; Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 37–39, 153, 257–259; Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 79–80, 253–254, 379–384). Поскольку обозначения «лаврский распев/напев» и «лаврское» могут относиться к неск. крупнейшим обителям — Троице-Сергиевой, Александро-Невской, Киево-Печерской, Почаевской, Святогорской,— происхождение этих мелодий требует исследования в каждом конкретном случае.

Обработки напева Троице-Сергиевой лавры делали иером. *Нафанаил (Бачкало)* («Милость мира», «Тебе поем» и «Достойно есть» № 11: (Из лаврской литургии). М., б. г.; «Покаяния отверзи ми двери» // *Нафанаил (Бачкало), иером.* Духовно-муз. соч. М., 1912. № 20; «Благослови, душе моя, Господа» (Пс 103)

// Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 12–16), Н. В. *Матвеев* («Блажен муж» // Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 75–77), диак. С. З. *Трубачёв* (Ирмосы 2-го канона на Пятидесятницу: Глас 4, Ирмосы канона Св. Пасхи: Глас 1, Задостойники и припевы на 9-й песни // Ирмологий. М., 1983. Ч. 3: Нот. прил. С. 339–347, 421–477), архим. Матфей (Мормыль) (Ирмосы 4-го и 6-го гласов, Ирмосы канонов Пресв. Богородице: Глас 8, [Ирмосы] на Сретение Господне: Глас 3 // Ирмологий. М., 1983. Ч. 3. С. 126–136, 179–183, 305–310; «Свете тихий» // «Благослови, душе моя, Господа»: Песнопения всенощного бдения / Сост.: Л. Боровлева, А. Ратников, И. Соловьев. М., 1995. С. 56–57; Тропарь «С вышних призирая, убогия приемля» // Акафистное пение Иисусу Сладчайшему / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Серг. П., 1999. С. 4; Стихира прп. Сергию Радонежскому «От матерних пелен мудре», степенны «От юности моея», ирмосы «Воду прошед», «Яко по суху» // Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 227–228, 365–366, 427–431, 443–448; Кондак Вознесению «Еже о нас исполнив смотрение» // Рождественский праздничный триптих / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 102; Ирмосы Воздвижению «Божественнейший прообрази» // Воскресные службы Постной Триоди / Ред.: Е. С. Кустовский. М., 2000. С. 146; «Покаяния отверзи ми двери» и ирмосы «Яко по суху», прокимны «Не отврати лица Твоего» и «Дал еси достояние», кондак «Возбранный Воеводо» // Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 37–39, 116–121, 158–159, 247–248; трипеснец «Сокрушившему брани», тропарь «Егда славнии ученицы», трипеснец «Мрак души моея», кондак «Нас ради распятого» // Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 18–20, 122–123, 141–144, 242; см. также подобны напева Троице-Сергиевой лавры в изд.: *Матфей (Мормыль)*. 2016 и др.).

Нек-рые песнопения обозначены как принадлежащие муз. традиции Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры («Объятия отча» // Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 62–65; Подобен 2-го гласа «Доме Евфрафов» // *Матфей (Мормыль)*. 2016. С. 7).

Достаточно распространены распевы, связанные с московскими монастырями. С даниловским распевом опубликована просительная ектения (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. 88 с. [1]. С. 62). С ремаркой «донское» (или аналогичной) изданы «Ныне силы», «Вкусите и видите» (Сборник духовно-музыкальных песнопений / Изд.: П. М. Киреев. СПб., 1912. Сб. 2: Из Триоди Постной / Ред.: Е. С. Азеев. № 30), «Свете тихий» (Там же. 1914. Сб. 9. № 8), «Благослови, душе моя, Господа» (Пс 103) и прокимен «Господь воцарися» (Несложные песнопения всенощного бдения для смеш. хора / Сост.: Г. Н. Лапаев. Тверь, 1997. С. 6–7, 18). Указание на распев Рождественского монастыря имеет тропарь «Единородный Сыне», имеющий также название «скитское» (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. С. 18–20).

Симоновский, или старосимоновский, напев представлен следующими песнопениями: херувимская (Собрание 3-голосных и 4-голосных духовных песней, относящихся к литургии, употребляемых при Высочайшем дворе. СПб., 1840. Т. 1. [№ 7]; Партитурное собрание 4-голосных и 3-голосных духовных песней. СПб., 1845. Кн. 1. № 12; то же // Духовно-муз. соч. Бортнянского, Давыдова, Березовского, Галуппи и др. / Перелож.: В. Соколов. СПб., 1897. № 37; Сборник духовно-музыкальных песнопений / Изд.: П. М. Киреев. СПб., 1913. Сб. 8: Из литургии / Ред. Е. С. Азеев. № 28), «Милость мира» (Сборник духовно-музыкальных песнопений. СПб.,. 1913. Сб. 8. № 63; Церковные хоры / Ред.: А. В. Касторский. СПб., 1914³. Ч. 2. № 26), «Ныне силы небесныя» и «Вкусите и видите» (Сборник духовно-музыкальных песнопений / Изд.: П. М. Киреев. СПб., 1912. Сб. 2: Из Триоди Постной / Ред.: Е. С. Азеев. № 29), «Ныне отпущаеши» (Несложные песнопения всенощного бдения / Ред.: Г. Н. Лапаев. Тверь, 1997. С. 23–24). Обработки симоновского распева делали иером. *Виктор (Высоцкий)* («В молитвах неусыпающую», «С вышних призирая, убогия приемля» // Избранные песнопения Православной Церкви / Ред.: В. М. Орлов. СПб., 1897. № 21, 22; «Милость мира» // Историческая хрестоматия церковного пения / Ред.: свящ. М. Лисицын. СПб., 1902. Сб. 6. С. 10; возможно, иером. Виктор является автором этих песнопений), иером. *Виссарион (Уваров)* («Достойно есть» // «Достойно есть». «О Тебе радуется» / Сост.: Ю. В. Лавданская, Е. Б. Резниченко. М., 1991. № 17). Наиболее часто издавались различные обработки старосимоновской херувимской (Собрание духовно-муз. соч. Д. Бортнянского и др. авторов / Перелож.: А. И. Рожнов. М., 1877. № 9; *Кастальский А. Д.* Старосимоновская херувимская песнь. М., 1898; Церковно-певческий сб. М., 1904³. Т. 2. Ч. 1. № 64; *Чесноков П. Г.* Херувимская песнь: (Старо-симоновская): Ор. 37. № 1. М., б. г.). Известен и иной напев херувимской с названием «симоновская» (Церковно-певческий сб. СПб., 1900. Т. 2. Ч. 1. № 64; Церковные хоры / Ред.: А. В. Касторский. СПб., 1914³. Ч. 2. № 19).

Сохранились напевы ектении, связанные с монастырями Московской епархии — Бородинским и Угрешским (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. 88 с. [1]. С. 44, 45).

Особым случаем, когда произведения одного автора вошли в церковнопевч. традицию под названием распева определенного мон-ря, является напев Зосимовой пустыни (см. *Смоленской иконы Божией Матери Зосимова мужская пустынь*), созданный, по свидетельствам современников, иером. Нафанаилом (Бачкало). Среди этих произведений: «Блажен муж», «Величит душа моя Господа» (см. в изд.: Октоих: В 3 т. М., 1981. [Т. 3:] Прил. С. 10–12, 30–32), предначинательный псалом, полиелей (см. в изд.: «Благослови, душе моя, Господа»: (Песнопения всенощного бдения) / Сост.: Л. Боровлева, А. Ратников, И. Соловьев. М., 1995. С. 13–24, 105–110), «Достойно есть» (зосимовское) (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. [1]. С. 82–83), «На реках Вавилонских» (Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 309–316), ряд песнопений Великого поста и Страстной седмицы (опубл. в изд.: Песнопения Страстной седмицы / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992–1993. С. 15, 17; Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000.

С. 14–15, 42–43, 49, 67–69, 80–81, 85–86, 96–97, 139–143, 147–148, 151–152, 216–217; Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 14–15, 40–41, 49, 73–74, 81–83, 96, 106–107, 112–120, 130, 149–192, 232–237, 238–240, 244–246, 248, 249–251, 255–257, 261–265, 395, 408–410), стихиры Пасхи (изд.: Пасха Христова / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). М., 1988. С. 52).

Из песнопений традиции Оптиной пустыни наиболее часто используются подобны (см.: Октоих: В 3 т. М., 1981. [Т. 3:] Прил. С. 33, 191–203; *Матфей (Мормыль)*. 2016. С. 11–12, 14–19, 24–25, 28). Известны также оптинские херувимская и «Милость мира» (Сборник духовно-музыкальных песнопений / Изд.: П. М. Киреев. Пг., 1916. Сб. 19: Из литургии / Ред.: Г. Я. Извеков. № 27, 56), блаженны (На Божественной литургии / Сост.: Л. Лобыкин. М., 1992. С. 17–19), «Сподоби, Господи» и тропари по непорочнах (Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 187–189, 332–338), окончания кондака и икоса в Великую субботу «Сия суббота есть преблагословенная» (Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 278–279, 334–340, 387).

С напевом Ниловой Столобенской пустыни публиковались следующие песнопения и их авторские обработки: «Милость мира» (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. 80 с. [2]. С. 64–67; *Георгиевский М. И., свящ.* Духовно-муз. соч. М., 1885. № 27; *Зайцев С. А.* «Милость мира» // Евхаристический канон / Ред.: Е. Горячев. М., 1998. Ч. 3. С. 19), «О Всепетая Мати» (*Зайцев С. А.* Духовно-муз. соч. СПб., 1888. № 15), ряд причастнов (Причастный стих / Ред.: Е. С. Кустовский. М., 1998. С. 36, 62, 64, 65, 66), «Да исправится» (припев) (Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Серг. П., 2000. С. 222), «Вечная память» (Песнопения парастаса, панихиды и отпевания / Ред.: О. А. Бычков. М., 2007. С. 46).

Напев костромского *Ипатиевского во имя Святой Троицы мужского монастыря* известен для предначинательного псалма (Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 43–47), кондака «Взбранной Воеводе» (Несложные песнопения всенощного бдения для смеш. хора / Сост.: Г. Н. Лапаев. Тверь, 1997. С. 56–57). Песнопение «Милость мира», известное как «ипатьевское» (Нотный сборник правосл. церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1. С. 166–168), в ряде изданий названо симоновским или старосимоновским (Церковные хоры / Сост.: А. В. Касторский. СПб., 1914[3]. Ч. 2. № 26; Песнопения Божественной литургии / Сост.: мон. Лаврентия (Чернова). Золотоноша, 2000. С. 217–219). Обработки этого напева делали свящ. М. И. *Георгиевский* (Духовно-муз. соч. М., 1885. № 26: «Милость мира»), А. Д. *Кастальский* («Милость мира»: Ипатьевского напева. М., 1898, 1992[р]), Д. М. *Яичков* («Взбранной Воеводе» // Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 484–485).

Архим. Матфей (Мормыль) выполнил обработки тропарей великого повечерия напева *Костромского Богоявленско-Анастасиинога женского монастыря* («Невидимых враг моих», «Яко страшен суд Твой, Господи», «Слезы ми даждь Боже», «Непостыдную Богородице надежду Твою» // Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 180–185). Известно Трисвятое напева *Толгского ярославского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря* (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. [1]. С. 39).

С напевом Саровской пуст. опубликованы тропарь «Богородице Дево, радуйся» (Песнопения всенощного бдения / Ред.: Г. Н. Лапаев. Б. м., 1997. С. 37–38) и вариант знаменного распева для воскресных стихир на «Господи, воззвах» 1-го гласа из рукописного Осмогласника 1767 г. строителя Саровской пустыни иером. Ефрема (Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Серг. П., 2002. С. 406–407). Напев блаженн, известный как саровский (Песнопения Божественной литургии / Сост.: мон. Лаврентия (Чернова). Золотоноша, 2000. С. 27–28), часто называется оптинским (На Божественной литургии / Сост.: Л. Лобыкин. М., 1992. С. 17–19).

С невским напевом, происходящим из *Александро-Невской лавры*, опубликованы херувимская (Сборник духовно-музыкальных песнопений / Изд.: П. М. Киреев. Пг., 1916. Сб. 19 / Ред.: Г. Я. Извеков. Пг., 1916. № 35; Песнопения Божественной литургии / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992. С. 49) и «Милость мира» (*Нафанаил (Бачкало), иером.* Духовно-муз. соч. М., 1912. № 6; *Кастальский А. Д.* «Милость мира»: Невская. М., 1898, 1992[р]).

Из окрестностей С.-Петербурга происходит напев Сергиевой пуст. (см. *Санкт-петербургская Троице-Сергиева мужская пустынь*) («Господь воцарися»: Прокимен // Несложные песнопения всенощного бдения для смешанного хора / Сост.: Г. Н. Лапаев. Тверь, 1997. С. 17–18). Возможно, в этой обители были созданы мелодии, обозначенные как «сергиев напев» (напр.: «Благослови, душе моя, Господа» // Сборник духовно-музыкальных песнопений / Изд.: П. М. Киреев. СПб., 1912. Сб. 1: На литургии / Ред.: Е. С. Азеев. № 2) и «сергиевское» (напр.: «Взбранной Воеводе» // Там же. 1914. Сб. 9: Всенощное бдение / Ред.: В. А. Фатеев. М., 1914. № 35; То же // Всенощное бдение / Ред.: Л. Лобыкин. М., 2000. С. 57; Херувимская песнь: Сергиевская // Обиход церковного пения / Сост.: Г. Н. Дубинин; муз. ред.: Т. Е. Неберо. М., 1997. С. 219–221).

Напев *Юрьева новгородского мужского монастыря* опубликован для песнопения «Достойно есть» («Достойно есть». «О Тебе радуется». М., 2011. Ч. 2. № 1). Возможно, этой обители принадлежит и юрьевский напев для стихов «Блажен муж» (Несложные песнопения всенощного бдения для смеш. хора / Сост.: Г. Н. Лапаев. Тверь, 1997. С. 8–10).

Из певч. традиции Псково-Печерского мон-ря опубликована молитва «Царице моя Преблагая» (Берклей [Беркли] (Калифорния), 1963. (Нотная б-ка правосл. христианина; 61)). В рукописной лит-ре псково-печерской иногда называется «Милость мира», присутствующая в разных изданиях под названием «На разорение Москвы» (Песнопения Божественной литургии / Сост.: мон. Лаврентия (Чернова). Золотоноша, 2000. С. 212–214).

Задонский распев («Ныне отпущаеши» // Песнопения всенощного бдения / Ред.: Г. Н. Лапаев. Б. м., 1997. С. 32–33) происходит вероятнее всего из *Задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря*.

Напев Глинской пустыни обозначен для полиелея, переложения к-рого делали разные авторы («Хвалите имя

Господне», «Отче наш» / Перелож.: [П. Тихов]. СПб., 1902; *Корчинский В.* «Хвалите имя Господне»: Соч. 16. М., 1922; *Марков Г.* «Хвалите имя Господне». М., [до 1912]. (Духовно-муз. соч. разных авторов. Сер. 6; № 218)), «Отче наш» (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Лапаев. М., 1998. [1]. С. 86–87), ирмосов «Сеченое сечется», прокимна «Сердце его», ирмосов «Яко по суху» и «Волною морскою», прокимна «Воскресни, Господи, помози нам» (Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 100–106, 240, 295–299, 373–378, 395),, стихиры «Августу единоначальствующу» (в гармонизации Кастальского) и ирмоса «Волною морскою» (Рождественский праздничный триптих / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 5–7, 15), а также для самоподобнов 1-го гласа «Небесных чинов» и «Всехвальнии мученицы» и 8-го гласа «Что вас наречем, святии» (см: *Матфей (Мормыль)*. 2016. С. 3–4, 26–27).

Известная софрониевская херувимская происходит из находящейся недалеко от Глинской пустыни *Молченской Софрониевой в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской пустыни* (Путивльский у. Курской губ., ныне Сумская обл., Украина), что следует из ее надписания, напр., в гармонизации Е. С. *Азеева:* «Напев Софрониевской пустыни» (*Азеев Е. С.* Собрание духовно-муз. соч. и перелож. М., 1887. № 2). В обработке Кастальского она имеет подзаголовок «По напеву Глинской пустыни» (*Кастальский А. Д.* Духовно-муз. соч. и перелож. М., 1898. № 13). Др. гармонизации этой херувимской принадлежат свящ. М. И. Георгиевскому, Н. И. *Смирнову,* В. А. Фатееву (см. ст. *Фатеевы*), прот. М. А. *Лисицыну,* Н. И. *Компанейскому,* П. Г. *Чеснокову,* иером. Нафанаилу (Бачкало), Н. С. *Голованову,* М. М. Осоргину (см. ст. *Осоргины*). Как напев Софрониевой пуст. обозначено песнопение «От юности моея» (Песнопения всенощного бдения / Ред.: Г. Н. Лапаев. Б. м., 1997. С. 52–54), известное также в обработке Яичкова (Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 363–264).

Напев *Седмиезерной Богородицкой пустыни* использован для песнопения «Достойно есть» на подобен 6-го гласа «Все отложше» («Достойно есть» / Ред. Ю. В. Лавданская. М., 1991. № 11; *Матфей (Мормыль)*. 2016. С. 20–21) и для ряда стихир Постной Триоди («Егда хощеши приити суд праведный», «Книги разгнутся», «Возгласят трубы», «Плачу и рыдаю», «Создатель мой Господь», «Одежды боготканныя», «Раю всечестный» // Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 73–77, 102–107).

На Украине помимо киево-печерского напева известны почаевский напев (Херувимская на подобен «Во всю землю» // Певческо-церковный обиход / Ред.: В. Новиков. Ростов-на Дону, 1997. Вып. 2а. С. 17; «Блажен муж» // Песнопения всенощного бдения / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992. С. 19), напев Киево-Фроловского мон-ря («Разбойника благоразумнаго» // *Стеценко К. Г.* Сб. духовно-муз. произведений / Ред.: П. О. Гопцус. К., 1917. С. 12), выдубицкий напев, вероятно связанный с *киевским Выдубицким во имя архангела Михаила мужским монастырем* (Просительная ектения: Выдубецкая // Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. [1]. С. 63).

Напев *Яблочинского во имя преподобного Онуфрия Великого мужского монастыря* (Холмская епархия, ныне в Польской Православной Церкви) известен для песнопения «Величит душа моя» в обработке М. М. Осоргина (Нотный сборник правосл. церк. пения. Лондон, 1975. Т. 2. Ч. 1. С. 118–119) и для херувимской в гармонизации М. Куликовича (Песнопения Божественной литургии / Ред.: В. Гуляев. Мн., 1998. Ч. 2. С. 157).

Распев, обозначенный как афонский, связан с *Русским великомученика Пантелеимона монастырем* на Афоне. С таким определением издан полиелей (см.: Октоих. М.,1981. Т. 3: [Нот. прил.]. С. 23; «Благослови, душе моя, Господа»: Песнопения всенощного бдения / Сост.: Л. Боровлева, А. Ратников, И. Соловьев. М., 1995. С. 85–87), однако практически идентичная мелодия в т. н. Лондонском сборнике обозначена как напев Яблочинского мон-ря (Нотный сборник правосл. рус. церковного пения. Лондон, 1975. Т. 2. Ч. 1. С. 61–62). Среди др. песнопений афонского распева — тропари «Покаяния отверзи ми двери» (Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 30–33) и 2 различных напева «Милость мира» — простой («Милость мира». М., 1991. № 3) и развернутый (Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. [1]. С. 67–70). Иером. *Викторин* сделал обработку песнопения «Милость мира» афонского напева для литургии св. Василия Великого (*Викторин, иером.* Духовно-муз. соч. и перелож. СПб., 1902. № 33). «Достойно есть» афонского напева известно в гармонизациях Н. Я. *Афанасьева* (Литургия св. Иоанна Златоуста. СПб., 1883), иером. Викторина (Духовно-муз. соч. и перелож. СПб., 1902. № 35; 1904[3]. № 34), Кастальского («Достойно есть»: Киевское и афонское (мелодия-вариант на «Объятия отча»). М., 1898; Нотный сборник правосл. рус. церковного пения. Лондон, 1962. Т. 1. С. 217–219), Яичкова ([Собрание духовных песней: Для смеш. хора]. СПб., 1915. Ч. 1. № 7; «Тебе поем»: Песнопения Божественной литургии / Сост.: А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьев. М., 1997. С. 133–136). «Достойно есть» в обработке Яичкова в нек-рых изданиях относят к *болгарскому распеву* («Достойно есть». «О Тебе радуется» / Сост.: Ю. В. Лавданская, Е. Б. Резниченко. М., 1991. № 2).

Встречаются и общие обозначения распева: «монастырский» (Херувимская // Сборник духовно-муз. песнопений / Изд.: П. М. Киреев. Пг., 1914. Сб. 19: На литургии / Ред.: Е. С. Азеев. № 29; «Верую» // Обиход нотного церковного пения. Челябинск, 1992. № 158; Сугубая ектения // Песнопения Божественной литургии / Ред.: Г. Н. Лапаев. М., 1998. [1]. С. 45; «Иисусе, Сыне Божий»: (Припев на акафисте), «Хвалите имя Господне» // Всенощное бдение / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 1999. С. 284; Припевы акафиста [Иисусу Сладчайшему], «Аще и всегда» // Песнопения Постной Триоди / Ред.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2000. С. 248, 254; «Объятия отча» // Воскресные службы Постной Триоди / Ред.: Е. С. Кустовский. М., 2000. С. 115; ексапостиларий «Разбойника благоразумнаго», ектения на вечерне Великого поста (гармонизация Н. И. Озерова): Излож. архим. Матфея (Мормыля) // Песнопения Страстной седмицы / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Коломна, 2002. С. 224, 258), «скитский» («Взбран-

ной Воеводе» // *Георгиевский М. И., свящ.* Домашнее пение православного христианина. М., 1886; «Милость мира» / Ред.: Е. Б. Резниченко. М., 1991. С. 19; то же // Песнопения Божественной литургии / Ред.: игум. Никифор (Кирзин). Серг. П., 1992. С. 55), «пустынный» (Херувимская // Сборник духовно-муз. песнопений / Изд.: П. М. Киреев. Пг., 1916. Сб. 19: На литургии / Ред.: Г. Я. Извеков. № 39; Сугубая ектения // Ектении / Ред.: Е. Б. Резниченко. М., 1991. № 9). В ряде случаев такие названия давались авторским стилизациям (*Иванов-Радкевич П. О.* Духовно-муз. соч. и перелож. М., [1916]. № 21: «Достойно есть»: Монастырского распева; *Голованов Н. С.* Херувимская: (Монастырская): Для муж. хора: Ор. 1, № 1. М., б. г.).

Изд.: Круг церковных песнопений обычного напева Московской епархии. М., 1882–1915. 4 ч.; *Матфей (Мормыль), архим.* Подобны старинных монастырских напевов. М., 2016².

Лит.: Свод напевов. 2002; Песнопения Русской Православной Церкви: Кат.: Сборники песнопений разных композиторов и песнопений без указ. автора / РГБ, сост.: А. А. Семенюк. М., 2003.

С. И. Никитин

МОНАСТЫ́РСКИЙ ПРИКА́З, орган центрального государственного управления по церковным вопросам в 1649–1677 и в 1701–1725 гг. Создание М. п. исследователи связывают с различными причинами, в т. ч. с процессом абсолютизации светской власти и ее наступлением на права Русской Церкви, развитием поместного землевладения и сословным оформлением духовенства. К сер. XVII в. церковные владения стали чрезвычайно обширными и разнообразными по формам управления и подсудности: духовные лица, а также население церковных вотчин подлежали ведению и суду (как духовному, так и гражданскому) патриарха, епархиальных архиереев, властей крупных монастырей. Многочисленные и различные по содержанию жалованные и несудимые грамоты позволяли отдельным обителям и духовным лицам апеллировать к царскому суду. Особую группу составляли государевы монастыри и церкви, к-рыми с сер. XVI в. ведал приказ Большого дворца. В его структуре в 20–40-х гг. XVII в. упоминается специальное повытье по церковным вопросам — Монастырский и Переносных дел приказ.

Чересполосица в управлении и отсутствие специального органа сословного суда для духовенства создавали сложности в предъявлении исков духовным лицам и жителям церковных вотчин (ограничение срока подачи исков неск. днями в году, необходимость выезжать в епархию по месту подсудности духовных лиц и проч.). В 1642 и 1648 гг. на царское имя подавали челобитные «разных чинов люди» об устранении этих проблем. Ответом властей стало учреждение М. п.

В XVII в. Создание М. п. было зафиксировано в гл. *Соборного уложения 1649 г.* Оно закрепило за М. п. полномочия «во всяких исцовых исках суд давати» на «митрополитов, и на архиепископов, и на епископов, и на их приказных и дворовых людей, и на детей боярских, и на их крестьян, и на монастыри, на архимаритов, и игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братью, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковной причет» (Соборное уложение. 1987. Гл. 13. Ст. 1). Взаимные иски духовных лиц также рассматривали в М. п. Судебные полномочия М. п. включали дела гражданские, финансовые, административные. Духовный суд оставался в компетенции церковных иерархов, а решение мелких исков — до 20 р.— было отнесено к полномочиям местных светских властей. Из подсудности М. п. была выведена Патриаршая область, на территории к-рой эти функции выполнял Патриарший Разрядный приказ.

Из Приказа Большого дворца в М. п. перешли дела по организации сбора гос. податей с монастырских земель и ружных церквей и ведéние учета монастырского имущества. В 1662 г. для улучшения финансового контроля над своими землями М. п. провел перепись монастырских дворов. По ее результатам в вéдении М. п. оказалось 476 монастырей с 87 907 дворами (ЗОРСА. Т. 2. С. 401–422).

Структурно М. п. был оформлен как самостоятельное учреждение в 1650 г. До 1656 г. в состав судей приказа входили лица духовного звания, напр. архим. Чудова мон-ря Ферапонт, старец Новоспасского мон-ря Пафнутий (Еропкин). В дальнейшем штат М. п. состоял исключительно из светских лиц — судьи, 3 дьяков, 20–40 подьячих разных статей. В XVII в. М. п. возглавляли: кн. И. А. Хилков (1651–1655, 1666), кн. Д. С. Великого-Гагин (1655–1657), окольничий И. Ф. Стрешнев (1657–1664), думный дворянин И. А. Прончищев (1665), окольничий кн. И. П. Барятинский (1665), окольничий кн. Д. А. Долгорукий (1666–1668), думный дворянин С. И. Заборовский (1668–1676), окольничий И. С. Хитрово (1677).

Создание М. п. вызвало недовольство духовенства. Непримиримым противником нового учреждения был патриарх Московский и всея Руси *Никон (Минов)*. Он последовательно обличал основное нарушение, допущенное при создании М. п.,— право светских лиц судить духовенство. Наиболее подробно он обосновал свою позицию в ответе на 26-й вопрос в соч. «Возражение или разорение».

В духовной среде недовольство М. п. проявилось на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* Русские иерархи адресовали вост. патриархам вопрос о правомерности суда «мирских людей» над «церковным и духовным чином» и «их людьми». Ответ патриархов был предельно ясен: «Ни в чем не судить, а судить их во всяких делах архиереям, каждому в своей епархии или кому повелят от духовного чина, а не от мирских» (МДИР. Т. 2. С. 369). В 1668 г. был создан особый Патриарший Духовный приказ, к-рый осуществлял суд над духовенством по любым делам и над всеми светскими лицами по брачно-семейным делам (насильственные, незаконные браки и проч.), разбирал преступления против Церкви, вел борьбу со старообрядчеством. В 1668 — 70-х гг. XVII в. духовные приказы во главе с представителями духовенства были созданы и в епархиях.

По итогам Собора 1667–1668 гг. М. п. был лишен судебных полномочий, но продолжил существовать, сохранив финансовые и адм. функции. Лишь после смерти царя *Алексея Михайловича* по челобитью патриарха Московского и всея Руси *Иоакима (Савёлова)* именным указом царя *Феодора Алексеевича* 19 дек. 1677 г. было предписано «Монастырскому приказу не быть». Его дела были переданы в Приказ Большого дворца, а «денежные всякие доимки... и доимочные деньги» — в Новую четверть (2 ПСЗ. Т. 2. № 711. С. 148).

В XVIII в. Возрождение М. п. в нач. XVIII в. исследователи рассматривают в общем контексте церковной и податной реформ царя *Петра I Алексеевича,* когда первостепенной задачей стало пополнение казны в условиях Северной войны и создавались армия и флот. 24 янв. 1701 г. именным царским указом М. п. был восстановлен; его разместили на патриаршем дворе, «где был Патриарший разряд» (Там же. Т. 4. № 1829. С. 133). В его ведение вновь были переданы все монастырские дела и дела архиерейских домов из Приказа Большого дворца. В судебную компетенцию М. п. вошли гражданские и уголовные дела в отношении духовенства и населения церковных вотчин. Духовные дела остались в ведении Патриаршего Духовного приказа. Впервые в компетенции М. п. оказались дела «дома Святейшего патриарха», переданные из Патриаршего Дворцового приказа.

В основном М. п. занимался финансами: сбором государевых податей с монастырских и церковных земель, ведéнием приходо-расходных книг, составлением описей монастырского имущества. М. п. собирал и церковные пошлины (подати, сборы, десятильничий доход, богаделенные деньги, «на подмогу» полковым священникам, ставленные, епитрахильные, орарные, с «венечных памятей», славленные и т. д.). Вплоть до 1722 г. полномочия М. п. четко оформлены не были, по мере развития гос. реформы имп. Петра I в компетенции М. п. оказывались новые вопросы: сборы стрелецких денег, корабельный сбор, сбор на строение мостов, распределение земельных дач за службу из церковных вотчин, забота о раненых и увечных солдатах, содержание госпиталя в Москве, поставка драгунских лошадей и фуража, содержание полка, сыск и возврат беглых на церковных землях и др. (Там же. Т. 6. № 4081). В 1701–1707 и 1710 гг. М. п. проводил переписи монастырских владений, однако удовлетворительных окончательных результатов они не дали. В 10-х гг. XVIII в. в М. п. вели работу по составлению штатов для патриаршего и архиерейских домов и мон-рей, к-рая из-за отрицательного отношения духовенства не была завершена.

В состав М. п. вошел Печатный двор (1701), на балансе приказа находилось московское Заиконоспасское уч-ще, приказ выделял средства на организацию школ в епархиях.

Штат приказа по сравнению с XVII в. не претерпел серьезных изменений. Во главе М. п. стояли судьи: гр. И. А. Мусин-Пушкин (1701–1715), кн. П. И. Прозоровский (1715–1720), В. С. Ершов (1721–1723), К. Л. Чичерин (1723–1725). Под началом судьи работали попеременно 4 дьяка, в приказе было до 17 повытий с общим числом подьячих ок. 100 чел. С 1715 г. штат М. п. был укомплектован 2 секретарями, 2 дьяками, 13 канцеляристами, 87 подканцеляристами и копиистами.

Первоначально М. п. был подчинен царю, а в 1711 г. вошел в сферу надзора вновь созданного Сената. С 20-х гг. XVIII в. наблюдается последовательное сокращение полномочий М. п. Указом от 17 авг. 1720 г. М. п. был закрыт. 14 февр. 1721 г. имп. указом была создана Духовная коллегия (Синод), к-рой было «повелено: патриаршие, архиерейские и монастырские вотчины, которые ведомы были в Монастырском Приказе, сборами и правлением ведать в одном Духовном Синоде». По ходатайству Синода М. п. вскоре был восстановлен в составе синодального управления, значительная часть финансовых функций М. п. была передана коллегиям — Штатс-конторе и Камер-конторе. В 1720 г. суд над духовенством, церковнослужителями и населением церковных вотчин из компетенции М. п. был передан во вновь созданную Юстиц-коллегию, а на местах — в губернские и земские канцелярии. В 1721 г. из-за большого количества жалоб суд над духовенством был передан Синоду, а над монастырскими крестьянами — М. п. Наконец, указ Синода от 4 сент. 1722 г. оставил в компетенции М. п. лишь суд по гражданским вопросам над крестьянами, проживавшими в епархиальных и монастырских вотчинах, а земли бывш. Патриаршего дома были вновь переведены в ведение Патриаршего Дворцового приказа (2 ПСЗ. Т. 4. № 4081).

14 янв. 1725 г. указом Сената М. п. был переименован в Синодального правительства камер-контору, президентом к-рой стал «того же приказу судья Кирил Чичерин» (Там же. Т. 7. № 4632. С. 401). Полномочия камер-конторы уже в 1726 г. были переданы в ведение Коллегии экономии.

Арх.: РГАДА. Ф. 125, 235, 236, 237.
Ист.: 2 ПСЗ. Т. 1–7; ПСПиР. Т. 1–4; МДИР. Т. 2. С. 369; ЗОРСА. Т. 2. С. 401–422, 445–449 и др.; *Котошихин Г. К.* О России в царствование царя Алексея Михайловича. М., 1906[4]; РИБ. Т. 5, 10, 12, 19, 21; Соборное уложение 1649 г.: Текст, коммент. Л., 1987. Гл. 13.
Лит.: *Горчаков М. И., свящ.* Монастырский приказ (1649–1725): Опыт ист.-юрид. исслед. СПб., 1868; *он же.* О земельных владениях всерос. митрополитов, патриархов и Свят. Синода: (988–1738 гг.). СПб., 1871; *Анисимов Е. В.* Гос. преобразования и самодержавие Петра Великого в 1-й четв. XVIII в. СПб., 1997; *Писарькова Л. Ф.* Гос. управление России с кон. XVII до кон. XVIII в. М., 2007; *Амосова И. В.* Центральное гос. управление России во 2-й пол. XVII — 1-й четв. XVIII в.: Монастырский приказ: Дис. канд. М., 2008. Ркп.

И. А. Устинова

МОНАСТЫ́РЬ [греч. μοναστήριον], форма организации монашеской общины (киновии), живущей по определенному уставу; также М. называется комплекс богослужебных, жилых и хозяйственных построек, служащих местом поселения монашеской братии. В большинстве ранних источников под М. (μοναστήριον) понимается преимущественно «келья», а не общежительный М. Систематического планирования в архитектуре ранних М. не было. Все зависело от конкретных условий и участка размещения. Киновиальная система требовала жилых помещений, с кельями для монахов, а также общей трапезной и церкви или часовни для общего поклонения.

По определению Устава РПЦ, «монастырь — это церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры» (Устав РПЦ. 2013. XII, §1).

Монашеская жизнь строится на евангельских принципах взаимной любви и доверия настоятеля и братии. По словам свт. Василия Великого, «здесь отец один, и подражает Небесному Отцу, а детей много, и все стараются превзойти друг друга благорасположением к настоятелю, все между собою единомысленны, услаждают отца доброхвальными поступками, не узы естественные признавая причиною сего сближения, но вождем и блюстителем единения соделав Слово, Которое крепче природы, и связуемые союзом Святого Духа» (*Basil. Magn.* Const. ascet. 18).

Женский М. объединяет насельниц вокруг игумении. Прп. Феодор Студит обращается в письме к игум. Евфросинии: «Вверенную тебе паству паси свято, как мать духовная, а не как начальствующая по-человечески, как служащая сама образцом в исполнении заповедей, а не требующая от других сверх силы их, как



Троице-Сергиева лавра

разделяющая любовь свою равно между всеми, а не прилепляющаяся к иной иначе, по кровной склонности» (*Theod. Stud.* Ep. 118). «Также и сестры — ибо к ним надобно обратить речь,— пусть следуют разумно и пасутся богоприлично, дыша только тобою одной и признавая тебя истинной своей матерью, а друг друга неложными сродниками» (Ibid. 134).

Монах отвергал мир, его усилия направлялись к божественному, путь к которому понимался через крайнее выражение самоотречения, через «умерщвление» (mortificatio) или «мученичество» (martyrium). Вместе с тем эта жертвенная «любовь к небесной родине» в устах многих идеологов монашества обретала вполне конкретный, земной, предмет почитания,— а именно М., сопричастный Небесному Иерусалиму. Неслучайно Петр Дамиани называл монахов «живыми камнями Небесного Иерусалима» (*Petr. Damian.* Vita sancti Romualdi. 69). Созерцание божественного в стенах обители, «ангельская жизнь» (vita angelica), как нередко трактовали жизнь в М., представлялось обретением «небесной родины» уже на земле, завершением странствий (*Усков.* 2001. С. 294). «Монастырь — «святое место», избранное патроном обители, но одновременно и приуготовленное ему Господом, освященное и очищенное подвижничеством святого (sanctificatus)» (Там же. С. 345).

М. берет на себя заботу обо всех насельниках: обеспечивает их жильем, питанием, медицинским обслуживанием, одеждой, обувью и другими необходимыми вещами. В случае потери насельником трудоспособности, в частности при наступлении старости, обитель несет о нем попечение пожизненно. Решение об открытии епархиальных М. принимает Синод Церкви во главе с патриархом по представлению епархиального архиерея. Решение о придании М. ставропигиального статуса также принимает Синод. Каноническое право Церкви содержит указания о том, как учреждается М., кем управляется. 1-е правило Двукратного Собора (861) запрещает созидать М. без воли епископа, «но с его ведением и разрешением и совершением подобающей молитвы... все же к нему принадлежащее, купно с ним самим да вносится в книгу, которая и да хранится в епископском архиве. И пожертвователь без воли епископа отнюдь да не имеет дерзновения самого себя или вместо себя другого поставить игуменом. Ибо... како может быти попущено кому восхищати обладание тем, что он посвящает и приносит Богу?». Это указание содержат уже правила *Вселенского IV Собора* (451): 4-е прав. считает незаконным строить М. без разрешения епископа; 24-е прав. этого Собора, как и 49-е *Вселенского VI Собора* (691–692), установило, что «единожды освященным... монастырям пребывати монастырями навсегда», за ними сохраняются все принадлежащие им вещи, впредь они не могут стать «мирскими жилищами», т. е. запрещалась секуляризация М. и монастырского имущества (о том же и 13-е прав. *Вселенского VII Собора* (787)). Канонические правила предписывают монашествующим «безотлучно пребывать в тех местах, в к-рых отреклись от мира», т. е. в М. (4-е прав. IV Вселенского Собора).

Существуют М. мужские и М. женские. Законодательно, новеллами имп. Юстиниана (123-й и 36-й), запрещались двойные М.: «...мы не дозволяем ни в каком месте нашего государства монахам и монахиням жить в одном монастыре или создавать так называемые «двойные» монастыри. И где бы ни обнаружился таковой монастырь, повелеваем любыми путями отделять мужчин от женщин и женщин оставлять в том монастыре, в каком они были, а мужчины должны создать себе новый монастырь. Если же таких монастырей окажется немало, то чтобы не пришлось создавать новые монастыри, преосвященный местный епископ да позаботится о том, чтобы монахи с монахами были собраны в одних монастырях, а женщины с женщинами — в других, а их совместное имущество пусть будет разделено между ними, согласно действующему для них праву» (Novell. Just. 123).

VII Вселенский Собор (787) 20-м прав. определил: «...не быть отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих». Собор ссылается на предписания свт. Василия Великого, к-рый в свое время (IV в.) подробно установил все, что касается устройства М. и жизни монахов и монахинь, в частности, что в одном М. не могут жить монахи и монахини. Василий Великий построил в Понте муж. М. рядом с женским; женский был основан по инициативе его матери и сестры. Это приводило к возникновению т. н. двойных М., где в 2 близко друг от друга расположенных зданиях или даже в 2 половинах одного и того же здания жили монахи и монахини. Однако подобные М. часто вызывали соблазн.

Женские М. возникли одновременно с мужскими. На раннехрист. Востоке они могли основываться и как присоединенные к большим муж. М. «Лавсаик» свидетельствует о жен. М., созданном при М. Пахомия: «К Пахомиевым же монастырям принадлежит женский монастырь, имеющий около четырехсот инокинь; в нем содержат такой же устав и образ жизни, только не носят милоти (муж. одежда из овчины; милоть носил прор. Илия, он передал ее Елисею, вместе с этим наделив его пророческим даром.— *Л. Л.*). Инокини живут на одном берегу Нила, а монахи — против них на другом. Если скончается девственница, другие девственницы, приготовив ее к погребению, выносят и полагают ее на берегу реки. Иноки же, переплывши реку, переносят умершую на свой берег с пальмовыми и оливковыми ветвями и псалмопением и погребают в своих гробницах. Кроме пресвитера и диакона,

никто не входит в женский монастырь, да и они — только по воскресеньям, для богослужения» (*Palladius.* Lausiac. 33). Женские М. существовали и как двойные М. Двойными М. были Белый мон-рь Шенуте, М., основанный Авраамом из Фаршута (см.: *Рышковская.* 2014. С. 164, 167). «По форме устройства для Египта были более характерны двойные монастыри, обеспечивающие более удобное экономическое и социальное положение, как для женской, так и для мужской братии в условиях египетской реальности» (Там же. С. 167). Шенуте полагал, что нет необходимости в отдельных жен. М., со специфическими уставами и умеренным аскетизмом. Женщины могут и должны жить как монахи мужчины. Преодолеть грех и получить спасение способны как монахи мужчины, так и монахини. Объединение монашеского опыта мужчин и женщин в Белом мон-ре сформировали традицию более строгой аскетической жизни, нежели она могла быть у монахинь при самоуправлении (Там же. С. 194). Свт. *Иоанн Златоуст* полагал, что слабость пола не служит женщине препятствием, ибо она ведет борьбу с диавольскими искушениями, исход же этой борьбы зависит не от физической силы, а «от произволения души» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. VIII 4). В Белом мон-ре подвизались 2200 монахов и 1800 монахинь. Сам Шенуте называл его одной из величайших базилик мира. «Громадное четырехугольное здание, наклоном своих стен напоминающее храмы Древнего Египта, было сложено из тесаного местного известняка и с XIII века носит народное прозвище Дейр-эль-Абиад, то есть Белый монастырь, в отличие от соседнего кирпичного монастыря — Дейр-аль-Ахмар, то есть Красного» (*Казанский.* 2000. Ч. 2. С. 545).



Белый мон-рь Шенуте, Египет

Первый жен. М. основал для своей сестры Марии прп. *Пахомий Великий.* Затем стали появляться и др. жен. М. Богатая римлянка Мелания Старшая (IV–V вв.; см. *Мелания Римлянныня*) основала М. на Елеонской горе в Иерусалиме, а римлянка Павла учредила М. для дев. Позже Мелания Младшая (IV–Vвв.) прославилась основанием мн. М.: близ Иерусалима она создала женскую на Елеонской горе и 2 муж. обители (см.: *Сидоров.* 1998. С. 219). При М. были мартирии с мощами святых. Зап. монахини жили в Палестине в полном подражании егип. образцам. Блж. *Иероним Стридонский* перевел для Павлы расширенные Правила Пахомия.

На Западе существовал обычай отдавать как в мужские, так и в женские М. детей, к-рые уже не покидали обители (см. *Облаты*). В М. поступали девушки, давшие обет безбрачия, вдовы. Жен. М., так же как и мужские, имели школы, внутренние — для готовящихся к монашеству, и внешние, в к-рых обучались девушки, возвращавшиеся в семьи после завершения обучения. В X в. в Германии, напр., установился обычай, согласно к-рому знатные люди отдавали дочерей в монастырские школы (см.: *Иванов.* 1915. С. 157). В жен. М. девушек учили рукоделию: прясть, шить, ткать, вышивать золотом и жемчугом. Кроме того, грамотные монахини занимались переписыванием рукописей, богослужебных книг, сочинений св. отцов.

В IX–XII вв. западноевроп. М. гордились своими книгохранилищами. Под б-ку обычно отводился зал на верхнем этаже, в комнате, обшитой досками, чтобы сырость не могла повредить рукописи. Монахи берегли книги как величайшие драгоценности. Наиболее ценные прикрепляли цепями, сохраняя их от похитителей. Каталог книг составлялся библиотекарем. Уже тогда б-ки делились на ученические и фундаментальные. Из последних получали книги монахи и взрослые ученики (*Иванов.* 1915. С. 166). Б-ки пополнялись за счет пожертвований. В них были не только библейские, богослужебные, канонические книги, сочинения отцов Церкви, но и произведения Вергилия, Юлия Цезаря, Гомера, Горация и др. классических авторов, а также исторические сочинения.



Прп. Мелания Римляныня. Фрагмент минейной иконы. Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

В М. разводили фруктовые сады, огороды, сады с лекарственными растениями, устраивали пасеки.

Формы монашеского жительства. С IV в. существуют 2 основные формы монашеской жизни: отшельничество (анахоретство, пустынножительство), скитское житие (келиотство) и общежитие.

Архим. Киприан (Керн) писал: «В IV–V веках монашество египетское шло двумя путями: анахоретским и общежительным. Это намечает и два типа жизни, два типа спасения, два типа отношения к личности. Эти два типа остались и на всем протяжении истории монашества и ярко обозначились как в монашеском царстве — Афоне, так и в России, в Греции и на всем Востоке. Путь анахоретский — путь индивидуальный,

впоследствии изменившийся в тип идиоритмических (особножительных.— *Л. Л.*) монастырей; путь общежительный — путь коллективный, менее яркий для личности, ее в значительной мере подавляющий, но зато более сильно организованный для церковного строительства; это — путь массового устроения монашеского спасения» (*Киприан (Керн).* 1997. С. 70).

Отшельничество — форма индивидуального монашеского подвига. Его основателями являются преподобные Павел Фивейский и Антоний Великий. Не все монахи способны к отшельничеству в собственном смысле слова.

Скитское житие — такая форма организации монашеской жизни, при



Прп. Павел Фивейский в пустыне. Миниатюра из Киевской Псалтири (РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 140 об.)

к-рой монахи имеют индивидуальные, как правило, обособленно расположенные кельи и совершают каждый особое монашеское правило, собираясь вместе только на богослужение. Основателем скитского жития является прп. Макарий Великий.

Отшельники находили опору в словах Свящ. Писания: «...скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли» (Евр 11. 37–38).



Св. Шенуте. Фрагмент копт. иконы. XIX в. (ц. св. Меркурия в Ст. Каире)

Общежитие — способ организации быта монашеской общины, при котором иноки имеют общие богослужения, общий распорядок дня, общую трапезу, общее имущество. Основателем общежития является прп. Пахомий Великий.

Однако некоторые исследователи (*Шеридан, пресв.* 1997. P. 177–216) возражают против такого нивелирования монашеской жизни: сведения ее к 2 типам. Пресв. Марк Шеридан выделяет строго организованные киновии преподобных Пахомия и Шенуте, отшельников (либо живших уединенно, либо с учениками), затворников (как прп. Иоанн Ликопольский), также живших иногда с учениками, странствующих монахов. Ссылаясь на сообщения *Руфина Аквилейского,* Шеридан пишет о «монастырях» Нитрии, тем самым выделяя ее в отдельный комплекс. А. А. Войтенко считает, что схема Шеридана также не полна и может быть дополнена, а частью и изменена, исходя из сведений письменных источников, включая папирусы, а также данных археологии (см.: *Войтенко.* 2000. С. 57). «Вторым типом монашеской организации,— отмечает Войтенко,— следует назвать колонии анахоретов, возникающие чаще всего вокруг известного аввы или на месте его подвигов, как произошло, например, на месте ранних подвигов преп. Антония Египетского на «внешней горе» (совр. дейр эль-Меймун). При этом интересно отметить, что сам преп. Антоний, удалившись с двумя учениками на «внутреннюю гору», периодически навещает иноков «внешней горы», наставляя их жизни монашеской. Таким образом, мы имеем колонию анахоретов, находящуюся под «внешним» управлением» (Там же).

Типы монастырей. Скит — жилище отшельника, самостоятельное или структурно выделенное в М. уединенное жилище. Скит является подразделением М. с особым статусом, внутренним и богослужебным уставом; имеет обособленную территорию, с ограниченным и строго контролируемым доступом паломников. Скит создается для монашествующих, стремящихся вести более уединенный образ жизни. Скит управляется скитоначальником, к-рый подчиняется непосредственно игумену (игумении) М.

Скит — дело подвига немногих, а общежительный М.— место общей молитвы монахов и мирян. Пойти по пути прп. Нила Сорского, основателя скитского жительства на Руси, всей Церкви значило закрыть М. для мирян, что было и исторически, и социально, и религиозно невозможно.

Известны скиты: Иоанна Предтечи скит, на Афоне (см. в ст. *Иверский монастырь*), *Пантелеимона святого скит,* на Афоне, *Андрея апостола скит (Серагион),* на Афоне, *Димитрия Солунского великомученика скит,* на Афоне, *Илии пророка мужской скит,* на Афоне, *Успения Пресвятой Богородицы мужской скит* в с. Бутучень (Республика Молдова), *Езер,* женский скит (Рымникская епископия, Румыния), *Иоанна Предтечи скит* Оптиной пустыни, *Новоспасский мужской скит* в с. Терновка, *Анзерский Голгофо-Распятский мужской скит,* скит Соловецкого монастыря на Анзерском острове.

Киновия — М. общежительного устава. На вопрос, есть ли различие между киновией и М. или тем и др. именем обозначается один и тот же предмет, прп. Иоанн Кассиан Римлянин отвечал: «Монастырь есть имя квартиры, означает не больше, как место, т. е. жилище монахов; а киновия означает также качество и благочиние этого рода жизни. Монастырем может называться жилище даже и одного монаха; а киновиею

не может называться; называется так только соединенное общество многих обитателей» (*Ioan. Cassian.* Collat. XVII 9, 10).

Лавра — название нек-рых крупнейших муж. правосл. М. Лавра, как



Фаранская лавра близ Иерусалима

форма организации монашеской жизни, сочетающая элементы общежития и отшельничества, получает распространение в Палестине IV–VI вв.

Самой известной была лавра Фаран. Судя по Житию св. Харитона, в ней жили монахи в отдельных кельях, но были общая служба, общий начальник и общий закон (Vita Charitonis // PG. 115. Col. 900–917). Этим обитель отличалась от множества иноков, живших уже в то время по всей Палестине, но руководствовавшихся только собственной волей. Инок, оставаясь тем же одиночником, каким был и раньше, до



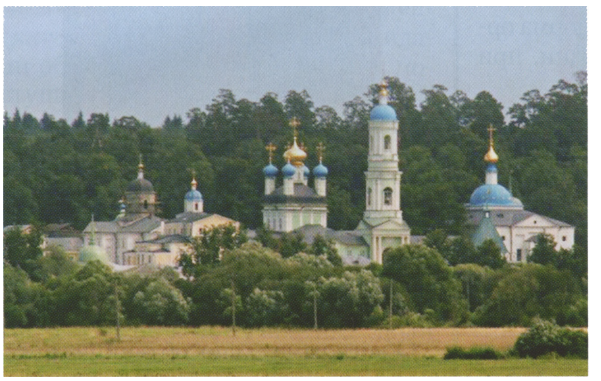
Лавра св. Саввы близ Иерусалима. 1860 г. Худож. Г. Г. Чернецов (Таганрогская картинная галерея)

устройства первой палестинской лавры, входил, однако, в состав общины, каждый из членов которой жил отдельно от других, хозяйничал и трудился для себя; но для всех был общий закон, общий начальник и общий храм молитвы, т. о. и отдельные жилища и их обитатели соединялись в одно целое. «Церковные историки противополагают жизнь лаврскую строгому отшельничеству, но вместе с тем отличают лавры и от строгих общежитий: лавры составляли как бы посредствующую ступень между этими двумя формами монашеской жизни» (*Сидоров.* 1998. С. 151). Лавра Фаран была расположена по обоим берегам Кутилийского потока (Израиль), в пещерах и гротах. Ее расцвет пришелся на VI в.; в IX в. ее оставили монахи из-за междоусобных конфликтов; в XIX в. М. был заброшен и претерпел разрушения. В 90-х гг. XIX в. М. перешел в собственность Российской империи. Возникший в нач. XX в. пожар поглотил почти все строения восстановленного М. Восстановить скитские здания оказалось возможным только частично. Восстановленный скит представлял собой 2-этажное здание со множеством келий у подножия скалы. В самой скале на высоте ок. 20 м находится пещерная ц. во имя прп. Харитона. На день прп. Харитона, 28 сент., клирики Русской Духовной Миссии служат в скиту Божественную литургию. Палестинское монашество эпохи первоначального развития характеризуется преобладанием полуобщежительных форм иноческого бытия (лавр), хотя процветает также анахоретство и начинают появляться киновии.

Наиболее известные лавры: *Великая лавра* на Св. Горе *Афон, Саввы Освященного лавра, Лавра святых 40 мучеников,* в Велико-Тырнове, *Фаранская лавра,* близ Иерусалима, *Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Александро-Невская лавра в честь Святой Троицы, Почаевская в честь Успения Пресвятой Богородицы лавра.*

Пустынь — в традиции Православия монашеское поселение в незаселенном людьми месте, обычно удаленное от основного М.

Аграфенина рязанская в честь Покрова Пресвятой Богородицы женская пустынь, Глинская в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужская пустынь, Оптина в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь, Седмиезерная Богородицкая пустынь, санкт-петербургская Троице-Сергиева мужская пустынь, Рождества Пресвятой Богородицы женская пустынь, в с. Барятине и др.



Оптина пустынь

Подворье — в традиции Православия место проживания в городе монахов загородного М., иногда с церковью при нем. Подворье М. является подразделением М., создаваемым за его пределами с миссионерскими, представительскими, хозяйственными целями. Подворье, как правило, включает в себя храм, жилые корпуса, хозяйственные постройки. При подворье может быть организовано подсобное хозяйство.

Подворье управляется настоятелем, находящимся в непосредственном подчинении игумену (игумении) М.

Таковы, напр., подворья: *Благовещения Пресвятой Богородицы в Ормилии монастырь,* женский (ставропигиальное патриаршее подворье М. Симонопетра на Афоне), *Архангелу монастырь* (подворье Киккского М., Кипрская архиепископия), подворье Русского на Афоне *великомученика Пантелеимона монастыря, Высокопетровский во имя святителя Петра, митрополита Московского, мужской монастырь* (Патриаршее подворье), в Москве, Валаамское подворье (подворье Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального муж. М.), Соловецкое подворье (подворье Спасо-Преображенского Соловецкого ставропигиального муж. М.), подворье Троице-Сергиевой лавры.

М. может иметь неск. подворий в разных городах. Напр., Спасо-Пре-

ображенский Соловецкий М. имеет 4 подворья (в Архангельске, Москве, с. Фаустове и г. Кеми); Троице-Сергиева лавра имеет подворья в Москве и в Ростове.

Аббатство — крупный католич. М., управляемый аббатом (мужской) или аббатисой (женский), подчиняющийся епископу, иногда непосредственно Римскому папе.

Известные аббатства: *Монте-Кассино, Боббио, Клерво, Санкт-Галлен, Сен-Дени* под Парижем, *Флёри, Сен-Виктор* в Марселе, *Фульда*.

С IX в. аббатства устраивались, согласно бенедиктинскому уставу, вокруг клуатра — внутреннего двора (напр., аббатство Санкт-Галлен). Вокруг клуатра располагались церковные здания, трапезная, зал капитула, спальный корпус (дормиторий); у *картузианцев* спальный корпус заменялся рядами келий. В состав аббатства входили также б-ка и скрипторий, хозяйственные корпуса, лечебница. Изредка план аббатства мог существенно меняться — как в случае возведенного на маленьком острове аббатства Мон-Сен-Мишель. В ансамблях цистерцианских аббатств важную роль играли умывальни (лавабо, как, напр., в аббатстве Клерво).

По подчинению М. делятся на ставропигиальные, епархиальные, приписные. Ставропигиальные М. находятся под управлением патриарха. Приписные М. создаются при М. с многочисленной братией. Открытие приписного М. происходит по решению патриарха и Синода в ответ на просьбу архиерея основного М. Ответственность за управление приписным М., праведную жизнь монашеской общины, соблюдение устава несет игумен основного М.

М. непосредственно руководит *игумен (игумения)* в должности *настоятеля* (настоятельницы).

Всякое проявление частной или общинной жизни монахов находит предписание в уставе М., на к-ром и основывается.

Уставы монастырские: прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, Иерусалимский, Студийский, Афонский и др.

По своему содержанию монастырские уставы обыкновенно имеют 2 части: литургическую и дисциплинарную. 1-я включает предписания относительно богослужения, 2-я — относительно управления М., жизни и поведения монахов. В частности, в дисциплинарном отделе содержатся определения относительно числа монахов, приема новых членов, избрания монастырских властей и служащих, управления братией, предписания относительно затворничества в монастырской келье, хозяйства и монастырской дисциплины, особых постов



Ангел вручает общежительный монашеский устав прп. Пахомию Великому. Роспись Успенского собора на Городке в Звенигороде. Ок. 1400 г. Мастер прп. Андрей Рублёв

и праздников, условий для отчуждения монастырского имущества, относительно права основателей и их наследников, поминовения для спасения души основателя и его родственников и т. п. Т. о., устав нормирует всю жизнь М., до малейших подробностей.

I. Устав Студийского М. оказал большое влияние на развитие монастырской жизни. Нередко М. просто заимствовали его без указания авторства. *Студийский устав* содержится в документах Studite Testament, Theodore Studites и Typikon (Byzantine Monastic Foundation Document. 2000. P. 194):

«Типикон патриарха Алексия Студита был создан на основе студийских текстов в 1034–1043 гг. для общежительного монастыря Успения Пресвятой Богородицы, основанного патриархом Алексием Студитом (1025–1043) в К-поле; состоял из 2 частей: богослужебной, регламентировавшей службы годового подвижного и неподвижного кругов богослужения, и ктиторской, к-рая определяла устроение монашеской жизни. Характерной особенностью Типикона патриарха Алексия Студита было следование практике Студийского мон-ря, что во многом было обусловлено особым отношением создателя монастыря — постриженика, экклесиарха и игумена Студийской обители — к этой традиции». «К нормативным дисциплинарным текстам студийского происхождения относятся Монашеские заповеди, Главы о трапезах и Главы о распределении пищи. Монашеские заповеди, составителем которых был преподобный Феодор Студит, регламентировали монастырскую жизнь в общежительном монастыре. Этот текст начинался статьей о необходимости повиновения игумену и содержал предписания и наставления, определявшие различные стороны монастырской жизни, в том числе



Прп. Феодор Студит. Мозаика нартекса кафоликона мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос. 1049–1055 гг.

предписание о порядке временного выхода из монастыря, наставление о бережном отношении к монастырскому имуществу, запрещение монахам собираться вместе, предписание регулярно исповедоваться игумену, наставления последнему о наложении епитимий, список монастырских должностей, предписание о бережном отношении к монастырским финансам, замечания о приготовлении теста для просфор и хлеба, изложение норм приема в монастырь. Завершались Монашеские заповеди статьей об избрании игумена и статьей о монастырской больнице. Главы о трапезах содержали подробное описание распорядка

обеденной, дополнительной и вечерней трапез в общежительном монастыре, а Главы о распределении пищи определяли состав монашеских трапез в постные и праздничные дни» (*Пентковский*. 2001. С. 69).

Составленный на основании текстов студийского происхождения, Типикон патриарха Алексия Студита является не только уникальным источником для изучения студийского богослужения и студийской традиции в целом, но и наиболее ранним полным визант. ктиторским Типиконом, содержащим богослужебную и ктиторскую части. Греч. текст этого Типикона не сохранился, и единственным источником для его изучения является древнерус. перевод, выполненный в Киево-Печерском М. в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XI в. Этот перевод известен в рус. литургической и церковно-исторической науке как Студийский или Студийско-Алексиевский устав (подробнее см.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001).

«Ктиторская часть Типикона патриарха Алексия Студита представляла собой сложный компилятивный текст, в основе которого лежали различные тексты студийского происхождения. Первый раздел ктиторской части содержал предписания, касающиеся распорядка обеденной, дополнительной и вечерней трапез, а также статьи о распределении пищи на монашеских трапезах в течение года. При ее составлении были использованы студийские Главы о трапезах и Главы о распределении пищи. Второй раздел ктиторской части был посвящен описанию монашеской жизни, в его основе лежали Монашеские заповеди. В третьем, заключительном разделе ктиторской части, представляющем собой распространенную и дополненную редакцию Студийских богослужебных глав, рассматривались различные вопросы, связанные с особенностями совершения богослужения» (*Пентковский*. 2001. С. 70).

Студийский устав имел наибольшее распространение в Византии. Он был принят во всем К-польском Патриархате и в нек-рых областях М. Азии. Из К-поля он перешел на Афон и в Юж. Италию.

Во 2-й пол. XI столетия в организации внутренней жизни нек-рых визант. М. стали происходить существенные изменения, вызванные противодействием распространившейся практике передачи М. частным лицам в условное и временное владение (см.: *Соколов*. 1894. С. 360–367). Одним из центров этих реформ стал М. Пресвятой Богородицы Благодетельницы (Евергетиссы), основанный в 1048 г. недалеко от к-польских стен. Сохранившийся в списке XII в. *Евергетидский Типикон* представляет собой наиболее ранний Типикон реформированных М., содержащий ктиторскую и богослужебную части (*Пентковский*. 2001. С. 74).

II. Иерусалимский устав известен также под поздним названием «Устав лавры Саввы Освященного». Проф. МДА И. Д. *Мансветов* в 1885 г. высказал мнение о том, что Иерусалимский Типикон «по содержанию был весьма приближен к студийскому типику» и «отличался от последнего лишь немногими выдающимися особенностями», перечисленными *Никоном Черногорцем* (*Мансветов*. 1885. С. 83, 176–180); Мансветов также свидетельствовал об ошибочности утверждений проф. КДА А. А. *Дмитриевского* о том, что Иерусалимский устав «был создан монахами-спудеями в Иерусалиме, при храме Воскресения», затем «был принят всеми иерусалимскими монастырями, а затем и на всем православном Востоке под именем Типикона обители Саввы Освященного» (Там же. С. 83, 176–180) (см.: *Пентковский*. 2001. С. 77–78).

Длительное влияние студийские институты оказывали на ежедневную жизнь лаврских монахов (Ibidem). Лавра была необычным монастырским образованием. Афонский Типикон содержит свидетельства о начале независимости и самоуправляемости М. в Византии с кон. XI вплоть до XV в. (Byzantine Monastic Foundation Document. 2000. P. 195).



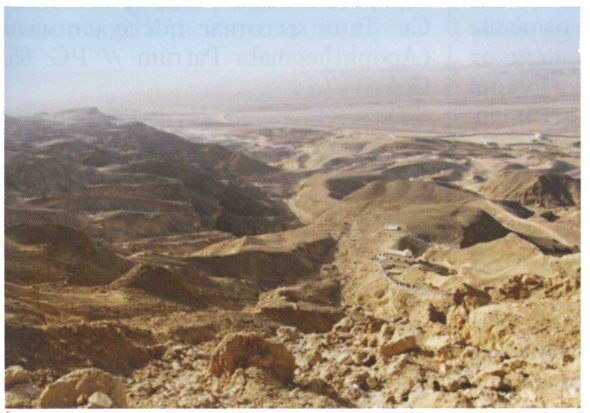
Мон-рь вмц. Екатерины на Синае, Египет

Несмотря на разнообразие бытовых форм и видов подвижничества, первичным бытом визант. иночества было анахоретство, отшельничество. Одиночный образ жизни признавался в визант. монашестве наиболее спасительным и богоугодным; школа отшельничества развивала в монахе аскетические стремления, закаляла его в борьбе с плотью и со страстями — способствовала торжеству духа над телом. Поэтому аскеты считали необходимым пройти эту школу (*Соколов*. 1894).

Начало монастырского жительства. С первых веков христианства подвижники стали уходить в горы, пустыни, чтобы жить вдали от греховного мира и его соблазнов. Пустыней же именовалось незаселенное место. Такие подвижники назывались отшельниками, или пустынниками, они и заложили основные принципы монашеской жизни. Родиной монашества является Египет, известный своими отцами-пустынниками IV–V вв.

Однако еще раньше отшельническую жизнь вели нек-рые подвижники. Евсевий Кесарийский сообщает об одном таком примере: Иерусалимский еп. Наркисс (кон. II – нач. III в.), подвергнувшись несправедливым наветам со стороны некоторых из своей паствы, «бежал от братии и провел много лет, скрываясь в неведомой пустыне», т. к. «ему вообще издавна была любезна жизнь философа». И когда по прошествии долгого времени Наркисс вернулся, то «им еще больше восхищались за его отшельничество и за его любомудрие» (*Euseb*. Hist. eccl. VI 9–10). Свидетельства папирусов также показывают, что в Египте, на «родине монашества», еще до его появления существовали небольшие общины христ. подвижников, удалившихся от мира (*Judge*. 1977. Bd. 77. P. 72–89). О том, что анахореты и даже небольшие «монастыри» существовали во II–III вв. и в Египте, и на Синае, свидетельствуют также отдельные «Мученические акты» (*Gobry I.* Les moines en Occident. 1. 1. P., 1985. P. 16). В IV в., по крайней мере в 1-й половине, «фор-

мы монашеской организации были еще очень подвижны: так, отец монашества, св. Антоний, на протяжении всей жизни постоянно меняет внешние формы своей аскезы: сначала живет отшельником, потом затворником, затем в составе «колонии анахоретов», затем — в качестве главы «малой общины» двух своих учеников... Источники показывают, что основной моделью монашеской эволюции была «малая община», которая строилась по схеме старец (монах первого поколения) и его ученики. Именно из «малой общины» чаще всего возникают монастыри, где старец становится настоятелем» (*Войтенко*. 2002. С. 12–13). Однако существуют и др. модели образования М.: 1) М. основывается сразу на средства его настоятеля; 2) объединение монахов складывается постепенно вокруг храма (в городе); 3) монашеское поселение возникает как комплекс с разными формами организации и специфическими институтами управления (напр., Нитрийская гора) (Там же. С. 13).



Нитрийская пустыня, Египет

«Иночество, родившееся из глубокого понимания Евангельского учения о высшем совершенстве, удовлетворяло существеннейшим потребностям духа человеческого. Но как жизнь общественная своими условиями привязывает к земле, и особенно опасною для спасения души являлась жизнь общественная в Римской империи, полной воспоминаний и обычаев язычества; потому ревнители христианского совершенства удалялись в пустыни и там основывали новое общество, совершенно христианское» (*Казанский*. 1850. С. 242–243).

В ранний период христианства верующие неоднократно подвергались гонениям со стороны рим. императоров. Осуществляя свое служение Христу, они уходили в пустынные места. Одним из таких мест стала Нитрийская гора, или, как ее еще называли, Нитрийская пустыня. Созомен замечает о Нитрии: «Эту страну называют Нитриею — селитряною, потому что ей сопредельно место, в котором добывают селитру. Там было немалое число монашествующих, но около пятидесяти монастырей, смежных между собою. В иных было общежитие, а в других жили порознь» (*Sozom.* Hist. eccl.VI 3). Нитрийская пустыня была покрыта сетью М., окруженных труднопроходимыми болотами, которые в прошлом защищали их от набегов кочевников. «Жизнь пустынных отцов» Руфина содержит рассказ о местности Нитрийской пустыни: «На пути к Нитрийским обителям мы зашли в одно место, где так же застоялась вода от разлития Нила и образовала болото. Оно кишело зверьми, особенно — крокодилами. Выходя из воды греться на солнце, они, растянувшись, лежали по краям болота так, что их можно было счесть мертвыми, особенно новичку в тех странах. Мы было подошли к ним — посмотреть на них и подивиться их громадности, как вдруг, заслышав шорох шагов наших, они бросились на нас и жестоко гнались за нами. Мы с громкими воплями призывали имя Господа Христа, и его милосердие спасло нас: звери, бросившиеся на нас, вдруг как бы гонимые ангелом кинулись в болото, а мы скорым шагом поспешили к монастырям, вознося благодарность Богу, избавившему нас от столь великой опасности и явившему над нами такое знамение» (*Rufin.* Hist. mon. Epilog.). В кон. IV в. в Нитрии подвизались более 2 тыс. монахов.

В Нитрии монашеское житие носило полуобщежительный характер, совмещая в себе черты киновии и анахоретства. Руфин, описывая жизнь нитрийских подвижников, говорит: «В этой местности виднеется до пятидесяти хижин (monasteria) или немного менее. В иных хижинах живут по несколько человек вместе, в других — понемногу, а где — и по одному. Но живя отдельно друг от друга, все соединены нераздельно духом, верою и любовью» (*Rufin.* Hist. mon. 21). В неск. километрах вглубь в пустыню от Нитрийской горы были *Келлии*. Кельи отшельников были рассеяны т. о., чтобы нельзя было ни видеть, ни слышать друг друга. «Сюда удаляются только те, кто достаточно приготовился к более уединенной жизни в Нитрии». По преданию, египтянин *Аммон*, будучи с младенчества посвящен Богу, после смерти родителей удалился на гору Нитрийскую, здесь он искал наставлений у отца иноков, Великого Антония. Он часто ходил к великому пустыннику. Сохранилось сведение и об одном посещении прп. Антонием горы Нитрийской. «Вот молитвами твоими, сказал Аммон Антонию, умножилась братия и некоторые из них желают построить себе келлии в отдалении. В каком расстоянии отселе велишь ты построить келлии?» Антоний сказал: «Вкусим пищи в час девятый и пойдем, походим по пустыне и посмотрим место». Они шли по пустыне, пока не зашло солнце. Тогда Антоний сказал: «Сотворим молитву и поставим здесь крест, чтобы желающие жить особо здесь строили келлии». Это место было более, чем в десяти тысячах шагах от М. «Тамошние, сказал Антоний, если захотят посетить здешних, пусть приходят сюда, съевши свой хлеб в девятый час, и здешние пусть то же делают, отходя туда. Тогда они не будут развлекаться взаимными посещениями». Так, благословением Антония Великого образовалась пустыня Келлии (*Казанский*. 2000. Ч. 2. С. 11–12).

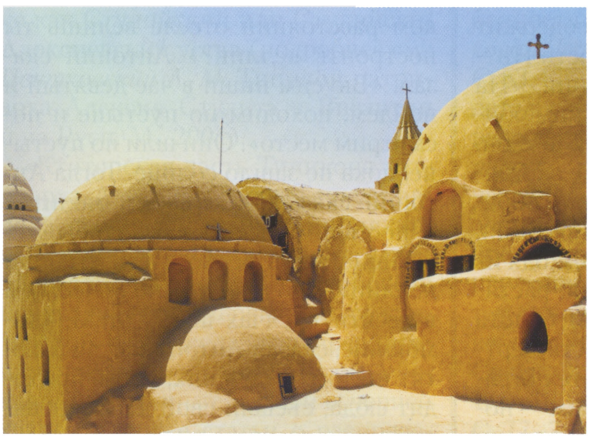
Отшельники жили по одному в келье и в глубоком безмолвии, в ненарушаемой тишине. Только по субботам и дням воскресным они сходились все вместе в храм и только тогда видели друг друга. Если кого-нибудь не окажется в собрании, все тотчас узнают, что его удержала в келье болезнь (*Rufin.* Hist. mon.; *Казанский*. 2000. Ч. 2. С. 56–57). «Иноки пустыни Келлий соединены были в своем управлении с иноками Нитрийскими. Сюда обыкновенно удалялись любители уединения из горы Нитрийской, после того как утвердились в жизни иноческой. Здесь они проводили жизнь более безмолвную; потому и их келлии так удалены были друг от друга, чтобы ни взор, ни слух не развлекал

близким сожитием других братий. Потому и поставлено было правилом не ходить одному в келлию другого, чтобы не нарушать безмолвия». К кон. IV в. в горе Нитрийской жили



Монастырь прп. Макария Великого, Египет

ок. 5 тыс. иноков, разделенных на 50 мон-рей, частью общежительных, частью отшельнических. Общим местом собрания был для них один храм, куда они приходили в субботу и воскресенье для общих молитв, прово-



Монастырь аввы Пишои, Египет

дя остальные дни седмицы в подвигах благочестия в своих М. (*Казанский*. 2000. Ч. 2. С. 28).

В Ливийской пустыне, недалеко от Нитрийских озер, были основаны 4 М.: М. св. Макария и 3 названные Абу-Макар (Отца Макария), а вся страна стала называться Макариевой пустыней. Это и было то место, куда удалился прп. *Макарий Великий*,— пустыня Скитская, дикая, песчаная пустыня, где изредка встречались ключи с едва сносной для питья водой; дороги проложены не были, и путники ориентировались по звездам. Но после того как здесь поселился прп. Макарий, сюда устремились многие, ищущие руководства подвижника. Один из макариевских М. действует и в наст. время: в глубине безжизненной Восточной пустыни стоит М., с одной стороны его находятся сады, а с другой — бескрайняя пустыня. М. хранит святыни: мощи св. Пророка Иоанна Крестителя, мощи всех трех Макариев — прп. Макария Великого, прп. Макария Александрийского и свт. Макария Египетского.

Из множества учеников прп. Макария, пресвитера Скита, не все жили вместе с ним. Нек-рые из них, ревностно подражавшие своему учителю, обитали вдали от него в других местностях. Их именами были названы различные М. (т. е. получившие от них свое начало): мон-рь Иоанна Колова, аввы Псоя (Пишои) и др. В пустыне собрались отшельники не только из Египта, но и из других местностей: из Романии и Испании, Ливии и Пентаполя, Каппадокии и Византии, Италии и Македонии, Азии и Сирии, Палестины и Галатии (*Бронзов*. 1899. С. 233–234). Скит к кон. IV в. стал одним из главных средоточий иноческой жизни. Он «располагался среди обширнейшей пустыни на расстоянии суточного пути от Нитрийских обителей. Не ведет туда никакая тропинка, и нет никаких знаков, которые бы указывали путь. Туда доходят по указанию течения звезд... Воды там мало, да и находимая вода — отвратительного запаха, пахнет как бы смолою, но не вредна для питья. Там живут только мужи, уже усовершенствовавшиеся в духовной жизни. Кто же иначе может жить в таком страшном месте, кроме людей, обладающих бесповоротной решимостью и совершенным воздержанием? Но живут все между собою во взаимной любви и с сердечным радушием принимают, кто бы к ним ни пришел» (*Rufin*. Hist. mon. 29). «Хотя в Скиту не было общежития иноческого, но подвижники Скита, живя в отдельных келлиях по одному или с несколькими учениками, содержались трудами рук своих; но потребность поддержания церквей, при которых кроме того были больницы для престарелых или больных иноков, заставляли принимать от усердствующих приношения. Многие благочестивые люди считали долгом приносить инокам начатки и десятины плодов своих полей» (*Казанский*. 2000. Ч. 2. С. 153). Кельи иноков были так просты, что они выстраивали их в один день. В них, кроме необходимого для работы, ничего не было. Отцы египетские имели обыкновение сберегать до смерти своей левитон и куколь, в к-рых приняли монашеский образ, и в них погребаться; в продолжение жизни надевали их только по воскресным дням для приобщения Св. Таин и тотчас после снимали (Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 432).

Прп. *Антоний Великий* основал анахоретское, т. е. особножительное, монашество. Младший современник прп. Антония, прп. Пахомий Великий († 346/7), основал также в Фиваиде первую киновию (общежительный М.). В анахоретском М. каждый монах живет отдельно, питается трудами своих рук или приношениями прихожан, и раз в неделю братия собирается для совершения литургии. Для общежительных М. характерны общая молитва, общий труд и общая трапеза. Все монашествующие живут по единому



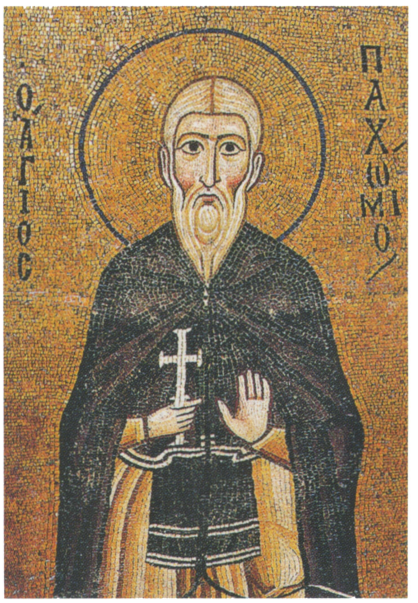
Прп. Антоний Великий. Роспись ц. св. Бессребреников в Касторье, Греция. Посл. четв. XII в.

распорядку (уставу), к-рый регламентирует их труд и церковное служение (послушания).

Прп. Пахомий Великий соединил разрозненные жилища последовате-

лей Антония Великого, огородил общину стеной и составил для монахов правила дисциплины и режим дня, основанный на равномерном чередовании труда и молитвы. Для своего М. Пахомием был написан первый монастырский устав (318). В основу идеи киновии было положено послушание, внешне имевшее много общего с воинской дисциплиной, которой, как считали, с юности был научен прп. Пахомий, в прошлом рим. легионер.

Под управлением преподобного находилось 11 мон-рей, из них 2 женских; к кон. IV в. в них жили, по свидетельству *Палладия,* еп. Еленопольского, ок. 7 тыс. монахов. Большинство общежительных обителей, руководствующихся Правилами прп. Пахомия, располагались в В. Египте, но одна (мон-рь Метания) находилась недалеко от *Александрии.* Блж. Иероним описывает жизнь этих иноков следующим образом: они «имеют в каждом монастыре отцов (игуменов), экономов, седмичных, слуг и настоятелей отдельно для каждого дома, так что в одном доме живут по сорок и более или менее братий, повинующихся одному настоятелю. В монастыре же одном, смотря по числу братий, бывает по тридцати или сорока домов; причем три или четыре дома соединяются в отдельную общину, частию для совместного выхода на работы, частию для очередных седмичных услуг. Кто первым вступил в монастырь, тот первым садится, первым встает, первым поет псалом, первым протягивает руку за столом, прежде других причащается в церкви. Внимание у них обращается не на возраст, а на образ жизни. В кельях они не имеют ничего, кроме исатия (рогожа, служащая постелью.— *Л. Л.*), двух лебитонариев (это род одежды египетских монахов, не имеющей рукавов) и одного уже изношенного — для спанья или работы; имеют они также по льняному покрывалу, по два клобука, козью кожу, которую называют милотью, льняной пояс, башмаки, да посох — спутник в дороге. Больные пользуются чрезвычайным уходом и пищею, приготовленною в полном изобилии; здоровые же отличаются способностью к большому воздержанию... Братия, занимающиеся одним и тем же ремеслом, живут в одном доме и под ведением одного настоятеля; например, ткущие полотно живут вместе; приготовляющие рогожи составляют особую семью; швецы, мастера, делающие повозки, валяльщики сукон, башмачники — каждые порознь управляются своими настоятелями. По прошествии каждой недели все вообще представляют отцу монастыря отчеты в своих работах. Во главе всех монастырей стоит один главный начальник... Во дни Пасхи, исключая самых необходимых в монастыре людей, к нему собираются все, так что страсти Господни празднуют вместе до пятидесяти тысяч человек» (*Hieron.* Praegatio ad Regulam Pachomii // *Pachom.* Praecepta. P. 5–8).



Прп. Пахомий Великий. Мозаика монастыря Неа-Мони на о-ве Хиос. 1042–1056 гг.

После Пахомия Великого отшельничество начинает исчезать. М. распространяются через Палестину далее в Каппадокию, Армению, а также в Галлию, Испанию, Италию.

От анахоретства — одного из основных видов визант. подвижничества — нужно отличать жизнь келлиотскую. Келлиотами (κελλιῶται) назывались монахи, жившие в келлиях, т. е. небольших отдельных постройках. Келлии эти были не самостоятельны, но принадлежали к.-н. М. В противоположность анахоретам, подвизавшимся в совершенном одиночестве и уединении, келлиоты жили по 2, а иногда по 3 в одной келлии и притом по соседству с тем М., к-рый владел келлией. Обыкновенно в одной келлии помещались опытный в духовной жизни подвижник и его ученик, редко 2 ученика. Все они находились в зависимости от того М., которому принадлежала келлия. Власть игумена этого М. всецело простиралась и на них. Они обязаны были во всем отдавать ему отчет. Игумен давал им и самое разрешение на келлиотскую жизнь. Такая жизнь позволялась лишь подвижникам почтенным и опытным в духовной жизни, к-рым, по мнению игумена, можно было вверить заботу о спасении не только своем, но и др., менее совершенных иноков. Однако игумен не оставлял келлиотов без руководства. Он преподавал им ряд дисциплинарных и нравственных правил. Келлиоты находились на содержании того М., во владении к-рого состояла обитаемая ими келлия. Они выходили из келлии только в монастырский храм для присутствия на богослужении — всегда накануне воскресного или праздничного дня — и оставались в М. весь этот день. Вечером праздничного дня они получали из монастырской трапезной пропитание на целую неделю или до следующего праздника и возвращались в свои келлии. В келлиях они должны были проводить время в строгом уединении, молитве, трудах и воздержании. Нарушение келлиотом предписаний игумена могло сопровождаться для него лишением права жить в келлии и даже изгнанием из М. в случае крайних злоупотреблений. Келлиоты могли подвизаться и в пещерах, расселинах скал, природных углублениях в земле и тому подобных местах. Число их обыкновенно назначалось ограниченное. Св. Афанасий Афонский в своем типике выразил желание, чтобы келлиотов в его лавре было 5 чел. из 120. Св. Христодул определил штат келлиотов в 12 чел. Иером. Нил, основатель Махерасского мон-ря на Кипре, позволил строить келлии для подвижников в неограниченном числе, но с ведома игумена, в самых уединенных местах и с тем условием, чтобы келлиоты строго выполняли данные им игуменом предписания. Келлиотов больше всего было на Св. Горе Афон. Здесь в распоряжении каждого М. было неск. келлий. Одну из таких келлий в 1030 г. приобрел игум. монастыря Богородицы (Ксилургу) Феодул за 22 монеты у Димитрия Ковача. Феодул имел право распоряжаться этой келлией по своему усмотрению во всякое время. С ведома и согласия афонских игуменов

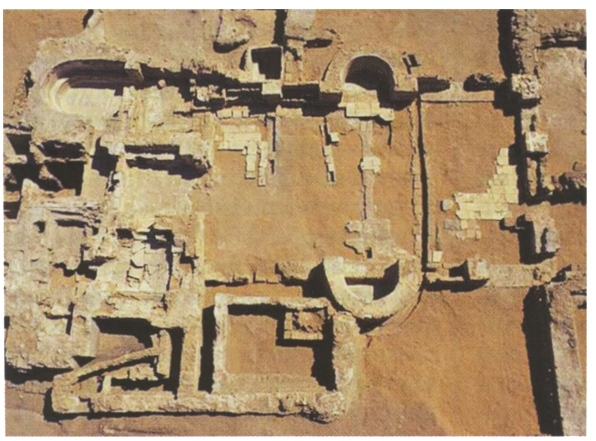
можно было строить и новые келлии всякому желающему. Первый афонский устав 971/2 г. констатирует, что это право иногда приобреталось порабощением келлиотов своим игуменом. Келлиоты были не во всяком М. По крайней мере со-



Руины монашеского комплекса Келлии, Египет

ставители нек-рых монастырских уставов, относящихся к IX–XII вв., ни словом не обмолвились о них. Т. о., келлиотское подвижничество было как бы семейной жизнью в монашеском мире, второй — после анахоретства — стадией в развитии визант. иноческой системы.

Третью стадию в этом развитии составляет жизнь скитская. Скитом (σκήτη) называлась совокупность неск. келлий. Келлиоты, сгруппировавшись в к.-н. месте в числе неск. человек, вверяли руководство и наблюдение над собой и своими келлиями одному опытному в созерцательной жизни подвижнику. Это руководство вручалось не без участия игумена того М., на земле которого



Археологический комплекс монастыря прп. Илариона в Газе, Палестина

были расположены келлии. Т. о., скит представлял своего рода товарищество в иноческом мире. Понятно, что и скиты, подобно келлиям, не имели самостоятельного значения, но были подчинены к.-н. М. Скитники стояли в тех же отношениях к власти этого М., в каких были келлиоты; отличительными их чертами было самое строгое уединение и воздержание. Из скитов по именам известны лишь немногие и преимущественно находившиеся на Афоне, который служил центром жизни и келлиотской, и скитской. Так, скит св. Анны принадлежал лавре прп. Афанасия, а Ксилургу — рус. обители; скит Халду, он же Магула, основанный в царствование Василия Македонянина, в X в. находился на содержании монастырьков Каспака, Аци-Иоанна и Каллиника. Скиты назывались также лаврами (λαῦρα). Один из них с таким наименованием был основан прп. Павлом Латрским на о-ве Самос.

Жизнь монастырская составляет следующую степень в иноческой византийской системе. По словам проф. И. И. Соколова, «если келлиотскую жизнь можно уподобить «семейной», а скитскую — «товариществу», то жизнь монастырская будет общинною в иноческом мире. Монастырь — это своего рода община, отдельная корпорация в ряду других подобных же корпораций иноческого мира. Здесь есть и самостоятельные органы власти, и законоположения, и большее или меньшее число членов с известного рода правами и обязанностями. Монастырская жизнь Византии IX–XII вв. существовала в 2 формах — общежитии, или киновии (κοινόβιον), и своем житии, или идиоритме (ἰδιόρυθμον)» (*Соколов*. 1894. С. 317). «Идиоритм, в противоположность принципам подчинения воле одного лица и общежития, держался начал свободы и своего жития. В нем между иноками было мало общего. Каждый из братий жил по собственному усмотрению, каждый заботился о собственном спасении и общем благе так и столько, как и сколько хотел. У них не было однообразия ни в одежде, ни в трапезе. Ежегодно в определенное время каждый член получал из монастыря средства содержания и жил по своему желанию в своей келлии, вел свое собственное хозяйство и имел свой особый стол. Каждый монах мог иметь собственность и даже завещать ее по произволу. Общим у них было только богослужение и кладбище» (Там же).

Св. Иларионом Великим в Палестине был дан в обители Газской первый пример общинного иноческого жития. «Как первая попытка общинного устройства жизни палестинских отшельников, обитель эта представляла, с внешней и внутренней стороны, много не вполне законченного, неопределенного и даже своеобразного. Подобно всем вновь организующимся иноческим братствам, она не имела определенных правил, к-рые указывали бы ее членам их отношения к настоятелю, выясняли бы их обязанности и узаконяли известный распорядок монастырской жизни. В одно целое и неразрывное их связывали не правила, а личность основателя монастыря — прп. Илариона, в большем или меньшем подчинении которого находились все члены братства» (*Феодосий (Олтаржевский)*. 1899. С. 13). То, что иночество Газы тяготело к Египту, частично объясняется географической близостью; «между монастырями египетскими и газскими сразу установилось взаимообщение, выразившееся в частом посещении газскими монахами Египта» (Там же. С. 22).

Русский паломник, историк еп. *Порфирий (Успенский)* в своих дневниковых записях упоминает М., расположенные к югу от Файюма (Ср. Египет),— мон-рь св. Георгия, мон-рь Алнаклун (Дейр-эль-Наклун; основан в VII в.) (*Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего: Дневники и автобиогр. записки. СПб., 1894. Т. 1. С. 280–282).

К нач. V в. монашество укрепилось во мн. областях и уголках Римской империи, а также за ее пределами. Напр., своеобразные черты обрело сир. (особенно восточносирийское) иночество, развившееся самостоятельно и давшее христ. миру множество выдающихся подвижников.

В IV в., когда в Сирии (особенно Восточной) осуществлялся переход от «протомонашества» к собственно монашеству, характерной чертой древнего иночества было «странничество», возможно каким-то образом связанное с «купеческой культурой», определявшей духовность сиро-ме-

сопотамского ареала в отличие от ареала египетского с его преимущественно «сельскохозяйственной (оседлой) культурой» (*Murray R.* The Features of the Earliest Christian Ascetism // Christian Spirituality: Essays in Honour of G. Rupp. L., 1975. P. 70). Переход к монашеству в сироязычном ареале Востока осуществился скорее всего в сер. и 2-й пол. IV в. Сами сирийцы «с полным убеждением называют Мар-Евгена «отцом всех монахов» Востока, просветителем или «учителем восточных стран», «строителем Церкви восточной» и даже «вторым Христом»» (*Дьяконов А.* К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене // ХВ. 1918. Т. 6. Вып. 2. С. 108). Его Житие, несмотря на множество легендарных деталей, восходит в своей основе, вероятно, к этому периоду становления сиро-персид. монашества, вслед. чего «есть серьезные основания предполагать, что монашество в его общепринятой (египетской) форме стало распространяться в Персии около 363 года» (перевод Жития см.: *Феодорит Кирский.* История боголюбцев. С. 158). Согласно Житию, прп. *Евгений* (Мар Евген, или Мар Авген) был родом из Египта, подвизался некоторое время в обители прп. Пахомия, а затем отправился в Вост. Сирию. «И из тамошних отцов пошли со святым 70 мужей, чтобы идти с ним до страны Месопотамской во владение города Низибии» (Там же. С. 387–392). Т. о., егип. иночество наложило свой отпечаток на окончательное оформление автохтонной сир. аскетической традиции, дав ей импульс к преобразованию в монашество.

М. продвигались на север, на Русь, и на северо-запад.

М. в Константинополе, по мнению нек-рых ученых, возникли еще в царствование Константина Великого (*Марен.* 1899. С. 8–10). Мон-рь «неусыпающих» (ἀκοιμήτων), основанный в Вифинии (до 430) (*Сергий (Спасский).* Месяцеслов. 1997. Т. 3. С. 252), в к-ром «иноки занимались непрерывным совершением богослужения» (*Соколов.* 1894. С. 350), являлся обителью, ставшей «матерью» многих византийских М.; в частности, когда в 463 г. Студий задумал основать ставший впосл. знаменитым свой (Студийский) М., устав и первых иноков для него он испросил у тогдашнего настоятеля обители «неусыпающих» прп. Маркелла



Руины Студийского мон-ря, Стамбул

(*Dagron G.* La Vie ancienne de saint Marcel L'Acémète // AnBoll. 1968. Vol. 86. P. 271–276). Тот же аббат Э. Марен пишет, что ок. 240 г. еп. Кастин основал М. на крутом холме Петрион и посвятил его св. мц. Евфимии (хотя признание основателем храма еп. Кастина считается ошибочным, однако древность М. не подвергается сомнению — см. в ст. *Константинополь,* разд. «Каталог храмов и монастырей»). М. был домом молитв и уединения для девиц, посвященных Богу. Но в III в. Византий был городом, не имевшим того религ. значения, которое он приобрел при имп. Константине Великом, когда монашеская жизнь достигла в нем большого развития (*Марен.* 1899. С. 7). По примеру имп. Константина



Монастырь Христа Пантократора, Стамбул

его мать Елена тоже построила М.: Вифлеемский, святых Карпа и Папила, св. Феодора, св. Романа и др. У подножия Акрополя заботами имп. блгв. Пульхерии (453) был воздвигнут М. в честь Божией Матери Путеводительницы христиан; это был муж. М., в нем находился образ Св. Девы Марии, по преданию написанный евангелистом Лукой.

В непосредственной близости от столицы Византии, близ Халкидона, ок. 392 г. был основан Руфинианский М.

При имп. Зиноне (474–491) прп. Домника (пам. 8 янв.) построила в К-поле жен. М. во имя пророка Захарии. Марен называет царствование св. Юстиниана (527–565) «золотым временем основания монастырей» (Там же. С. 15). Василий Македонянин за 18 лет (867–886) своего царствования построил или возобновил более 100 мон-рей: М. св. Диомида, 40 Мучеников, св. Романа, св. Анны, св. Димитрия, св. Анастасии, св. Платона и др. В К-поле не было такой части города или его окрестностей, где бы не было М. (Там же. С. 41).

В X–XI вв. в Византии представители знати, состоятельного чиновничества и императоры брали под свое покровительство (а нередко и под прямое управление) М. и передавали им часть своих владений. Тем самым обеспечивалось благосостояние многочисленных обителей. В это время в К-поле были основаны или полностью перестроены М. Липса (ныне Фенари-Иса-джами), Богородицы Евергетиссы, св. Георгия в Манганах, Пантократора и мн. др. Синаксарь Константинопольской Церкви и Типикон Великой церкви (IX–XI вв.) упоминают в К-поле и его ближайших пригородах 38 М. В М. часто превращались бывшие приходские храмы (в IX–XII вв. известно 8 таких случаев). Большинство императоров той эпохи основывали свои ктиторские М. или жертвовали обителям деньги и угодья (см. подробнее в ст. *Константинополь*). Самый знаменитый М.— св. Иоанна Крестителя, более известный как Студийский, был построен консулом Студием.

Много М. было построено на Принцевых о-вах. На одном из них, о-ве Халки, был основан М., посвященный Матери Божией. В этом монастыре при имп. Никифоре 2 года находился в заключении исп. *Феодор Студит.* На этом же острове был воздвигнут М. в честь Св. Троицы, ставший впоследствии богословской школой.

Чаще всего М. назывался по имени святого, к-рому он был посвящен, иногда прибавлялись название места, имя основателя М., дарителя земли; напр., мон-рь св. Иоанна Крестителя около протока Валенса, мон-рь св. Андрея около ворот Сатурнина и т. п.

Знаменитые мон-ри Саккудийский и Студийский были имп. М., т. е. они находились в непосредственной зависимости и под покровительством императора и были свободны от ведения патриарха. Они не подлежали никаким оброкам и имели в неотъемлемой собственности все владения, дарованные им императорами.

В К-поле были разнообразные М., большие и малые, часто обращенные из языческих храмов или частных жилищ. М., построенные у берегов Пропонтиды или Золотого Рога, у подножия холмов, на утесах или крутых вершинах, всегда были окружены стеной. Внутри монастырской ограды выделялась церковь; церкви не занимали большого пространства, но были богаче приходских. План церквей имел 2 типа: форму древних лат. базилик и крестообразную. Уже с эпохи Юстиниана церкви чаще имеют форму креста с равными крыльями, с куполом посреди, часто окруженным, как в мон-ре Хора, мн. др. маленькими куполами. Таковы были, напр., церкви в мон-рях св. Феодора Тирона, святых Сергия и Вакха (*Марен.* 1899. С. 29–30). Внутри церкви были колонны из мрамора или порфира. Мозаика служила украшением церквей, из нее нередко делались и образы, напр. в церкви мон-ря св. Фоки.

В большей части М. были мастерские, больницы, сады, цистерны, мельницы. Т. о., М. строились так, чтобы монахи могли иметь в них все необходимое для жизни и не выходить из М. Ограда М. была такова, чтобы через нее нельзя было перелезть, с одной дверью, которая доверялась почтенным монахам, никому не позволявшим выйти и войти ни днем, ни ночью без разрешения настоятеля. Вне ограды, возле М., находились школы, управляемые монахами, в них обучали детей грамоте и упражняли их в добродетелях. В каждом М. было кладбище для монахов и для лиц, заслуживших благодарность М. Возле М. строились благотворительные дома. В богадельнях, странноприимных домах служили по большей части монахи; при каждом М. был



Вид Св. Горы Афонской. Икона. XVII в. (ГРМ)

монах-гостинник, обязанный принимать странников, указывать им место, для них приготовленное, мыть им ноги и служить им с предупредительностью, а также доставлять им все необходимое. Это гостеприимство предлагалось всем. Еще имп. Елена велела построить госпиталь для стариков.

Длинный ряд М. был построен на европ. берегу Босфора (в т. ч. монастырь св. Михаила, монастырь св. Феодора Тирона), на азиат. берегу был большой монастырь Акимитов (ок. 439). В X–XI вв. в К-поле были основаны или полностью перестроены мон-ри *Липса Константина* (Фенари-Иса-джами), Богородицы Евергетиссы, св. Георгия в Манганах, *Пантократора* (Зейрек-килисе-джами) (см. также ст. *Константинополь*, разд. «Каталог храмов и монастырей»).

Крупнейший мон-рь *Хора*, построенный в кон. VI в., неоднократно претерпевал разрушения от землетрясений и вражеских завоеваний. В 1302–1321 гг. в М. были проведены масштабные реставрационные работы, и сооружения того времени в целом сохранились до наших дней. Особенно знамениты великолепные мозаики, украшающие интерьер храмов, в т. ч. изображение Христа в куполе. В 1316–1321 гг. стены монастырских храмов были украшены фресками. При взятии К-поля турками в 1453 г. мон-рь Хора был разграблен, а позже превращен в мечеть Кахриеджами. При этом фрески и мозаики были замазаны и заштукатурены.

Крупнейшее в мире средоточие правосл. М. находится на Св. Горе Афон в Греции.

На Западе возникновение монашества, следов. основание М. в Европе, как считают мн. исследователи, связано с влиянием вост. монашества, сформировавшегося ранее (*Усков.* 2001. С. 61). «В течение IV в. монастыри и еремитории возникают в Палестине и Сирии. Во второй четверти IV в. фиксируется монашество в Западной Европе» (Там же). Вместе с тем, по мнению, напр., М. Вебера (*Вебер М.* Социология религии: Типы религ. сообществ // *Он же.* Избранное: Образ общества. М., 1994. С. 198–199), не отрицающего этого влияния, возникновение монашества и на Востоке и на Западе вытекает из самой христ. религии. Возникновение монашества на Востоке или на Западе обусловлено ценностными ориентирами христ. религии, окончательно оформившимися на этапе взаимодействия христианства с греко-римской культурой, к-рая к тому времени располагала значительным запасом разнообразных аскетических доктрин. Т. о., возникновение М. вряд ли можно связывать с к.-л. частью «римского мира» или с к.-л. человеком (см.: Там же. С. 62).

Первые М. на Западе основываются в наиболее христианизированных регионах: Италии, Аквитании, Галлии. Первый М. был устроен в Аквитании, вблизи Пиктавия (ныне Пуатье), в 336 г. Его основателем был св. *Мартин* (впосл. епископ Турский). С именем св. Мартина Турского исследователи связывают создание 1-го М. в Галлии — Мармутье под Туром (ныне в черте г. Тур), к-рый представлял собой колонию отшельников.

В V–VI вв. прп. *Венедикт Нурсийский* на пустынном месте основал 12 небольших М., в каждом — по 12 монахов, каждый М. управлялся своим настоятелем, высшая же власть над ними принадлежала прп. Венедикту. Удалившись с неск. учениками в горы, прп. Венедикт построил мон-рь Монте-Кассино. Затем прп. Венедикт принялся за составление «Правил жизни монашеской» (*Иванов.* 1915. С. 13, 17–18). Ок. 580 г. лангобарды разграбили и разрушили М.; монахи бежали в Рим. Монте-Кассино был восстановлен спустя 130 лет. Папа Захария предоставил Монте-Кассинскому аббатству независимость от епископской юрисдикции (хотя исследователи не единодушны в признании подлинности грамоты с этой привилегией). М. впосл. неоднократно подвергался разграб-

лению, община вынуждена была обитать в др. мон-рях. М. восстанавливался в X в., был разрушен и восстановлен в XIV в.; пострадал во время второй мировой войны. Монте-Кассино — действующий бенедиктинский М., имеет статус территориального аббатства, подчиненного Папскому престолу.

Ок. 410 г. св. *Гонoратом* был основан Леринский мон-рь на о-ве Лерин (ныне Сент-Онора, близ Канн). Считается, что на острове существовал общежительный М. (киновия), а вокруг него и на соседних островах находились жилища «отшельников». В 1-й пол. VIII в. обитель была разорена арабами, но вскоре насельники восстановили М. (подробнее см. в ст. *Лерен*). Вопросы, связанные с устройством и уставом Леринского монастыря в V–VI вв., остаются открытыми: твердых доказательств принадлежности тех или иных текстов к леринской традиции нет. В наст. время обитель является цистерцианским аббатством.

В 744 г. св. *Бонифаций* основал Фульдский мон-рь в Германии; желая принять в нем бенедиктинский устав, он послал монаха в Монте-Кассино. До появления бенедиктинского устава монашествующие следовали различным правилам, уставам прп. Пахомия, свт. Василия Великого и др., после появления Устава прп. Венедикта Нурсийского его стали принимать крупнейшие зап. М.

В IX–X вв. Санкт-Галленский монастырь был одним из важнейших очагов просвещения. Среди его насельников были ирл. миссионеры. Санкт-Галленский мон-рь также принял бенедиктинский устав. Санкт-Галленские школы достигли расцвета в X в. В М. имелись церковь, ризница, колокольня, б-ка, комната для письменных занятий, помещения для иноков (кельи, баня, дормиторий, трапезная, или рефекторий), комнаты для переговоров с посетителями, внутренняя школа, внешняя школа, дом аббата, гостиница для знатных посетителей, гостиница для бедных, гостиница для монахов из др. М., сад с лекарственными растениями, больница, дом для врачей, сельскохозяйственные постройки и проч. (Там же. С. 85–86).

В Кёльне monasteria при церквах св. Гереона, св. Северина, св. Урсулы и св. Климента (св. Куниберта) впервые упоминаются лишь в 866 г., хотя их существование в предшествующие столетия более чем вероятно (*Усков.* 2001. С. 87). Из многочисленных церквей Майнца лишь при св. Иларии и при св. Албане могли существовать общины монахов или клириков (Там же). Санкт-Максимин в Трире считается самым древним М. в Германии. Археологические раскопки обнаружили трехнефную церковь, где был похоронен еп. *Максимин* († 346/7). Обширная церковь вместе с примыкающими помещениями могла являться приютом монашеской общины, однако исследователи относят возникновение аббатства к сер. VII и даже к IX в. (Там же. С. 89–90). Как время возникновения общины, так и ее характер являются предметом острой полемики в историографии. Нек-рые исследователи опираются на список аббатов мон-ря св. Максимина (XVI–XVII вв.): одного из них, Фибиция, они идентифицировали с одноименным епископом Трира нач. VI в., полагая, т. о., что община при Санкт-Максимине могла быть основана тогда же или несколько ранее. Эту гипотезу в нек-рой мере подтвердили и археологические изыскания, но вопрос о характере общины остался открытым. Кроме того, согласно этой линии исследования основателем «монастыря» скорее был еп. Ницетий (525/6–566) (Там же).



Аббатство Санкт-Галлен, Швейцария

Из уставов, написанных после святых Пахомия и Василия, известны следующие: 1) Иерусалимский, составленный св. *Саввой Освященным* († 532); 2) Студийский, получивший начало от прп. Феодора Студита († 826); 3–5) 3 афонских устава, из к-рых 1-й (971/2) был написан Евфимием, игум. Студийского мон-ря, и утвержден имп. Иоанном Цимисхием, 2-й принадлежит устроителю афонского иночества св. Афанасию († ок. 1000), а 3-й (1045) составлен в царствование и по повелению имп. *Константина IX Мономаха* мон. Космой Цинцулуком; 6) устав Константинопольского патриарха Алексия, написанный им между 1034 и 1043 гг. для своего мон-ря во имя Успения Богоматери; 7) устав Михаила Атталиата 1077 г., употреблявшийся в основанном им М. в К-поле; 8) устав груз. мон-ря Пресвятой Богородицы Петрицонитиссы в Бачковском (Петрицонском) мон-ре близ совр. Асеновграда (Болгария), данный в 1083 г. ктитором его *Григорием Пакурианом;* 9) устав св. Христодула, данный в 1091 г. мон-рю св. Иоанна Богослова на Патмосе; 10) устав имп. Ирины, супруги Алексея I Комнина, написанный ок. 1114 г. для женского мон-ря Пресвятой Богородицы Благодатной; 11) устав царского мон-ря Пантократора, данный в 1136 г. визант. имп. *Иоанном II Комнином;* 12) устав Льва, еп. Нафплийского и Аргосского, написанный в 1143 г. для монастыря Богоматери в Арии; 13) устав, составленный в 1158 г. Афанасием, игум. мон-ря вмч. Маманта в К-поле, находившегося под покровительством придворного Георгия Мистика; 14) устав честного мон-ря τῶν Ἠλίου Βῶμων или τῶν Ἐλεγμῶν (метох вифинского мон-ря Элегмон), находившегося в К-поле, данный имп. *Мануилом I Комнином* в 1162 г.; 15) устав мон-ря свт. Николая в Казоле (Юж. Италия), написанный в 1174 г. игуменом его Николаем; 16) устав св. Саввы Сербского, данный афонскому Хиландарскому мон-рю; 17) устав Махерасского мон-ря на о-ве Кипр, данный (1201–1210) иеромонахом (впосл. епископ Тамасский) Нилом. Перечисленными памятниками далеко не исчерпывается то количество уставов, которое существовало в действительности и применялось к жизни визант. М. в IX–XII вв. (*Соколов.* 1894. С. 318–319).

Каждый ктитор, построивший М., старался дать ему свой устав. Св. Христодул, напр., наделил собственным уставом мон-рь Пресвятой Богородицы на о-ве Кос, а мон. Исаия — монастырь Киккской иконы Божией

Матери на Кипре, св. Дорофей ввел в своем мон-ре Св. Троицы устав прп. Арсения, заимствовав его из соседнего мон-ря Золотая Скала. В мон-ре св. Иоанна Предтечи в Стравиле употреблялся устав, написанный сестрой его ктитора Константина Кавалура. Однако в основе всех уставов лежали 3: Иерусалимский св. Саввы Освященного, к-польский св. Феодора Студита и афонский св. Афанасия (Там же. С. 320).

Стремление монахов к просвещению, любовь к книгам проявились в собирании б-к для себя и М., в переписке книг. Монастырские б-ки находились в ведении грамматика или книжного хранителя (βιβλιοφύλαξ).

На Руси первые М. появились тогда, когда монашество прошло уже длительный исторический путь, от егип. пустынь до Палестины, К-поля и Св. Горы Афон, разработало различные уставы подвижнического жития, создало великую аскетическую лит-ру, испытало различные формы устроения монашеской жизни.

Основателями первого большого мон-ря в Др. Руси, Киево-Печерского, были прп. Антоний и прп. Феодосий Печерские. Патерик Печерского мон-ря — главный источник, знакомящий с деятельностью прп. Феодосия, с его влиянием на учеников. Патерик помогает составить целостное представление о древнерус. монашестве XI–XII вв., и в особенности о внутренней жизни М. в то время. Печерский патерик — это агиографическое описание Печерской обители и подвигов ее насельников от возникновения М. до кон. XII или нач. XIII в. Еще важнее Житие св. Феодосия. Его составителем был черноризец Печерского мон-ря Нестор; он написал Житие в кон. 80-х гг. XI в., когда настоятелем М. был Великий Никон,— примерно через 15 лет после кончины прп. Феодосия, так что еще были живы многие из братии, знавшие его при жизни (*Смолич.* 1997. С. 29). Прп. Антоний подвизался в К-поле, затем принял постриг на Св. Горе. Вернувшись на Русь, он поселился в пещере в лесу. Вскоре в пещеру стали приходить все, кто хотели последовать его примеру,— так возник небольшой подземный М. с 12 иноками, постриженными прп. Антонием. Однако сам Антоний ушел в др. место и поселился в отдельной пещере, из к-рой не выходил до конца жизни. «Его роль скорее ктиторская — создателя обители, перенесшего на нее традицию и благословение Святой горы» (*Щапов.* 2002. С. 13). Число братии быстро росло, и Антоний обратился к киевскому кн. Изяславу с просьбой пожаловать обители землю над пещерами для строительства церкви. Выстроенная церковь и кельи были



Преподобные Антоний и Феодосий Печерские у древа Киево-Печерских святых. Икона. 60-е гг. XVII в. (УИХМ)

обнесены забором, окончание этого наземного строительства М. относится к 1062 г. (*Смолич.* 1997. С. 27).

В Печерском мон-ре существовали параллельно оба основных течения монашества: египетско-сирийское, признанное на Афоне и принесенное на Русь прп. Антонием, и палестино-к-польское, к-рому следовал Феодосий. По мнению Г. П. Федотова, в Печерской обители открываются «два потока духовной жизни: один пещерный, аскетико-героический, другой надземный, смиренно-послушный, социально-каритативный» (*Федотов.* 1985. С. 59). Палестинский идеал святости оказался ближе религ. жизни Руси (*Щапов.* 2002. С. 16).

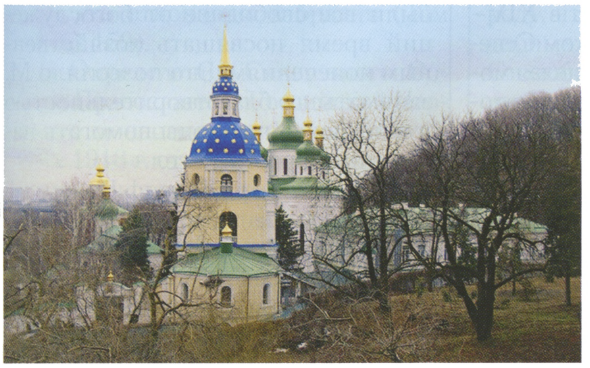


Вид Киево-Печерской лавры. XIX в. (ГМИР)

В «Повести временных лет» содержится сведение об основании кн. Ярославом Владимировичем монастырей св. Георгия и св. Ирины: во св. крещении кн. Ярослав получил имя Георгий, а княгиня — Ирина. М. были замкнутыми: они предназначались для служения княжеским семьям; обители находились под влиянием князей, полностью ими обеспечивались, т. е. были ктиторскими (*Бълхова.* С. 28).

В XII — сер. XIV в. в Киеве были построены вел. кн. Мстиславом Владимировичем Феодоровский Вотчь (Отний) мон-рь, который стал усыпальницей для его рода, и *Кирилловский Свято-Троицкий монастырь* — для Всеволода Ольговича (Там же. С. 36). В Киеве был построен ряд М.: Димитровский (ок. 1062), Михайло-Выдубицкий (1070), Спасский Берестовский, Кловский Влахернский и др. К XIII в. в Киеве насчитывалось 17 мон-рей (*Смолич.* 1997. С. 27). Были построены М. в Таматархе (Тмутаракани, между 1061 и 1067), Переяславле (1072–1074), Чернигове (1074), Суздале (1096). В Новгороде в XII–XIII вв. также насчитывалось 17 мон-рей, в т. ч. Антониев, Хутынский и др. С сер. XII в. возникают М. в Ростово-Суздальской земле. Монастырская колонизация распространилась на Заволжье, здесь строились в основном маленькие скиты и пустыньки. В последующие века монастырская колонизация достигла Белого м. и Уральских гор (Там же. С. 27–28).

Св. Сергий Радонежский был основателем М., поначалу особножительного. Переход к общежитию совершался постепенно: маленькая пустынька вырастала в большой М., и в то же время усиливалось духовное влияние основателя на братию. Житие св. Сергия Радонежского написано его современником Епифанием, к-рый, будучи иноком его М., ок. 15 лет пребывал в духовном общении со святым. Сокращенная редакция этого Жития включена в древнерус. летопись под 1392 г., по-



Выдубицкий во имя арх. Михаила мон-рь в Киеве

скольку отличается объективным и трезвым освещением событий.

Сергий Радонежский, во св. крещении Варфоломей, происходил из состоятельной семьи. Родители не возражали против стремления сына к аскетической жизни, они хотели только, чтобы неженатый сын оставался с ними до их смерти. Но спустя некоторое время положение семьи переменилось. Жена старшего



Прп. Сергий Радонежский. 1899 г. Худож. М. В. Нестеров (ГРМ)

брата Стефана скончалась, и он ушел в расположенный поблизости М. Родители были уже в преклонных летах и в духе религ. воззрений Др. Руси решили провести остаток жизни в монастырском уединении. Теперь Варфоломей был волен вступить на желанную жизненную стезю. Он передал свое имение младшему брату (в позднейшей, Пахомиевой, обработке Жития ради нравоучения говорится о распределении имения между бедными) и пришел в обитель к старшему брату, а вскоре уговорил его уйти из М. и начать трудную отшельническую жизнь в дремучем лесу.

Сразу за монастырской оградой темной стеной стоял густой сосновый лес, и братьям не надо было уходить особенно далеко. Пройдя немногим более 10 км в глубь леса, на небольшой возвышенности, на берегу ручейка, они нашли прекрасную поляну. Вначале жили в шалаше, потом выстроили деревянную келью и маленькую ц. в честь Святой Троицы. За благословением и за разрешением на освящение церкви они отправились в Москву к митрополиту и, получив там все необходимое для богослужения, вернулись назад. После освящения храма священник ушел от братьев, зато теперь они могли молиться в новой, пахнущей смолой церкви, но поскольку не имели священнического сана, то не могли служить литургию. Нелегка была их отшельническая жизнь, проходившая в посте и молитве, в удалении от мира, в лесу, где уже вскоре после полудня начинались сумерки и бесконечной казалась зима. Старший брат Стефан не мог долго вытерпеть такой суровой подвижнической жизни и перешел в один из московских М.

Слава о подвижнике Сергии проникла в мир, и образ его привлекал и призывал людей, отчаявшихся в мирской жизни. Ищущие пришли однажды к Сергию и упросили его дозволить им подвизаться вместе с ним ради Господа и ради своего спасения. Вначале с большой неохотой, а потом покоряясь воле Божией Сергий принимал новичков, желавших стать его учениками в духовной жизни. Так постепенно вокруг него собралась братия, которая стала хранителем его иноческих идеалов и понесла славу о его подвигах в отдаленнейшие уголки Руси. Для самого Сергия приход к нему братии был началом нового духовного подвига, а для его уединенной пустыньки возобновление общения с миром имело историческое значение, ибо тем самым было положено начало интенсивному воздействию на религ. жизнь рус. народа, к-рое превратило его деревянную хижинку и его крохотную церковку в величайший монастырь Руси — Троице-Сергиеву лавру.

Первоначальный вид новой обители дает представление о том, как вообще начинались М. Маленькая деревянная церковка Сергия стояла на лесной поляне, расширенной новоприбывшими иноками. Вокруг нее располагались их кельи — крохотные деревянные хижины. И все это было обнесено забором — не только для защиты от зверей, но и для напоминания братии о том, что темная лесная чащоба для них уже мир, который они должны забыть. Участок земли между хижинами, с великим трудом отвоеванный у леса, служил огородом для пропитания братии. Трудными, исполненными лишений были первые годы становления обители. Сергий, бывший тогда еще простым монахом, управлял этой маленькой общиной, насчитывавшей не более 12 подвижников. В выполнении монастырских работ, в молитве он был примером для подражания, в обхождении с братиями всегда прост, любовен и кроток. Протекли годы, и Сергий увидел, что для общей пользы М. необходим должным образом поставленный настоятель. Но из смирения сам он не хотел принимать это послушание. Лишь по неотступной мольбе братии Сергий, наконец, решился исполнить их пожелание. После рукоположения в иерея и назначения настоятелем (ок. 1344) Сергий кроме морального авторитета в глазах своих собратьев обрел и каноническую власть.

Известность М. росла. Архимандрит из Смоленска по имени Симон, услыхав о подвигах молодого игумена, оставляет свой М. и приходит к Сергию, чтобы спасаться в его обители. Деньги, к-рые он приносит с собой, позволяют приступить к строительству большой ц. в честь Святой Троицы. Число братии растет, но новички должны проходить сравнительно долгое послушничество, прежде чем удостоятся пострижения в монашество.

М. жил еще по особножительному уставу: у братии не было общей трапезы, принцип общежития выражался лишь литургически, т. е. в общей молитве.

Только после 10 или 11 лет настоятельства, т. е. ок. 1354 г., Сергий ввел общежительный устав, что, однако, натолкнулось на сопротивление отдельных монахов, вскоре покинувших М. Некоторые авторы относят введение общежития в Троице-Сергиевом монастыре к 1364–1376 гг. (см.: *Клосс.* 2002. С. 60). До этого



Кириллов Белозерский мон-рь

преобладающим типом М. в Московском и др. рус. княжествах и землях был особножительный М. Монашеству того времени киновия, эта основа монастырской жизни, была чужда. Но самые трудные годы нужды были уже позади, и Сергий получил теперь возможность возвести необходимые при общем житии строения. Были выстроены трапезная, монастырская кухня и др. хозяйственные помещения. Из числа братии были выделены монахи для постоянных послушаний. Братия росла числом; приношения благочестивых людей, в т. ч. князей и вел. князей, текли в Сергиев мон-рь, который год от года занимал все более видное место в религ. жизни рус. народа.

История Троице-Сергиева мон-ря представляет собой яркий пример древнерус. монастырской колонизации. За 2–3 десятилетия на месте лесной пустыньки сформировалось застроенное и заселенное пространство.

Лесной пустынный М. сам по себе, в своей тесной деревянной или каменной ограде, представлял земледельческое поселение, хотя и непохожее на мирские крестьянские села; монахи расчищали лес, разводили огороды, пахали, косили, как и крестьяне. Но действие М. простиралось и на население, жившее за его оградой. Вокруг пустынного М. образовывались мирские крестьянские селения, к-рые вместе с иноческой братией составляли один приход, относящийся к монастырской церкви. Если впосл. М. исчезал, то крестьянский приход с монастырской церковью оставался (*Ключевский*. 2002. Т. 2. С. 25).

Сам прп. Сергий Радонежский основал неск. М., его ученики и «собеседники», ученики учеников создали и восстановили, по подсчетам митр. Макария (Булгакова), ок. половины всех М. в XIV–XV вв. На Русском Севере образовалась целая монашеская область, которую А. Н. Муравьёв (в сер. XIX в.) назвал Русской Фиваидой, по аналогии с Фиваидой Египетской — колыбелью раннехрист. монашества (*Клосс*. 2002. С. 67). «На пространстве более 500 верст, от Лавры до Белозера и далее, это была как бы одна сплошная область иноческая, усеянная скитами и пустынями отшельников, где уже мирские люди как бы вынуждены были, вслед за ними, селиться и составлять свои обительные грады там, где прежде особились одни лишь келлии. Преподобный Сергий стоит во главе всех, на южном краю сей чудной области и посылает внутрь ее своих учеников и собеседников, а преподобный Кирилл, на другом ее краю, приемлет новых пришельцев и расселяет обители окрест себя, закидывая свои пустынные мрежи даже до Белого моря и на острова Соловецкие» (*Муравьев*. 1999. С. 27).

XV век был вершиной русского подвижничества. В окрестностях Волока Ламского, недалеко от Москвы, был основан Волоколамский мон-рь (см. *Иосифов Волоколамский (Волоцкий) в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*), генеалогически тоже связанный со школой Сергия Радонежского. Ученик св. Сергия Никита, основавший М. в Серпухове, последние свои годы провел в Высоцком мон-ре в Боровске, там у него был ученик, находившийся под его духовным руководством. Этот ученик по имени Пафнутий, из крещеной татар. семьи, ок. 1445 г. основал в дремучем лесу вблизи Боровска мон-рь.

Благосостояние Волоколамской обители позволило уже в 1486 г. построить большую каменную церковь и украсить ее фресками знаменитого иконописца XV–XVI вв. Дионисия; позже были воздвигнуты высокая колокольня и неск. др. монастырских строений, все из камня, что в ту пору в лесной полосе Сев. Руси осуществимо было лишь при щедрой денежной поддержке (*Смолич*. 1997. С. 62–63). Мн. монахи, имевшие хозяйственные послушания, должны были все свободное от богослужений время посвящать хозяйственным попечениям. Это позволяло М. заниматься благотворительностью и в неурожайные годы помогать населению окрестных сел.

Настоятель прп. Иосиф Волоцкий решил с самого начала ввести в своем М. киновию и соблюдать ее самым неукоснительным образом. Позже он написал монастырский устав, известный под названием «Духовная грамота». Устав предписывает иноку определенное поведение в своей келье, в трапезной, за работой и на богослужении в храме. В церкви, напр., у каждого монаха должно быть свое определенное место и одна и та же дверь, через к-рую ему следует входить и выходить. М. должен стать своего рода церковно-пастырской школой, предназначенной для подготовки будущих иерархов. Единообразие в методах духовного воспитания иноков, одинаковое поведение монахов на богослужении и во всех др. обстоятельствах жизни, доступных взору верующих, должны были, по мысли прп. Иосифа, придать особый авторитет будущим иерархам во мнении паствы (*Смолич*. 1997. С. 64).

Общежительство плохо усваивалось русскими М. Причина этого отчасти заключалась в том, что практически невозможно было уследить за жизнью множества М., рассеянных по глухоманям центра и севера, отчасти же в том, что древнерус. иночество в эту эпоху явило много примеров сурового подвижничества как отшельничества и особножительства, выдвинув этот вид монашеского жития на первый план. Сыграло свою роль и характерное для монашества той поры сильное нерасположение к писанному монастырскому уставу. Прп. Иосиф Волоцкий отмечал, что его современники, иноки сев. обителей, с упорством утверждали: св. отцы, издревле подвизавшиеся в Русской земле, не составляли писанных правил или уставов, а поучали иноков живым словом, поэтому, мол, и теперь не следует писать монастырских уставов, а наставлять братию надо устно. Такие воззрения типичны были не только для современников прп. Иосифа, но и для всего XV в. Они соответствовали религиозности древнерусских подвижников, которые больше всего ценили личный пример игумена или основателя обители, его подвиги, поуче-

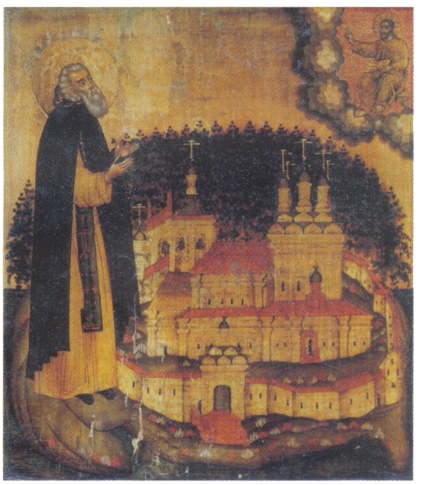
ния, его отношение к братии (Там же. С. 159).

В Определении Священного Собора Православной Российской Церкви о монастырях и монашествующих 1918 г. отмечается значение общежития для монашеской жизни: «Общежитие, согласно иноческим обетам, признается по сравнению с необщежитием более высокой формою иноческой жизни, и потому общежительные монастыри и впредь должны оставаться общежительными, а необщежительные (особножительный или идиоритмический тип организации монастырей, который в определенные исторические периоды имел широкое распространение на Руси.— *Л. Л.*) желательно обращать в монастыри общежительные там, где это возможно по местным условиям» (Определение от 31 авг. (13 сент.) 1918 г. Гл. IV. Ст. 23 // Собор, 1918. Определения. 1994. С. 34).

Во 2-й пол. XV в. неизвестным автором был составлен Скитский устав. Возможно, он был написан как раз тогда, когда на Руси пришло в забвение общежитие. Скитский устав нашел практическое применение в маленьких пустынях Русского Севера, где было распространено особножительство, принимавшее иногда характер скитства, особенно в XV и 1-й четв. XVI в., когда там процветало суровое подвижничество; наличие многих списков Скитского устава говорит о том, что он нашел широкое применение (*Смолич.* 1997. С. 160).

Наряду с городскими М. создавались обители и в уединенных местах. Жития рус. святых, основателей М., повествуют о начале новых обителей среди девственной природы, что характерно для М. преподобных Пафнутия Боровского, Нила Столобенского и особенно игум. Филиппа на Соловках.

В 1-й пол. XVI в. М. строились уже, как правило, либо в городах, либо вблизи них, т. е. это были городские М., сильно отличавшиеся от лесных пустыней Русского Севера. Бóльшая часть их основана была не по свободному почину отдельных подвижников, а по приказу гос. и церковной власти. Почти все М. строились сразу после основания города, и их существование, строй монашеского быта в них были тесно связаны с государственно-политическим значением городов, в которых они появлялись. М. разрастались, они имели большое хозяйство.



Прп. Нил Столобенский. Икона. 2-я пол. XVIII в. (ГРМ)

Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь был основан в 1397 г. В годы расцвета это был богатейший город-крепость, владевший крупными земельными наделами, соляными и рыбными промыслами; в его стенах находилась одна из наиболее значительных на Руси библиотек, складывались свои распевы духовных песнопений, работали талантливые иконописцы, резчики и др. мастера. М. имел подворье в Московском Кремле, а также в ряде др. рус. городов. Размах хозяйственной деятельности М. был так велик, что он не раз помогал гос-ву денежными средствами и имуществом. М. стал центром монашеской жизни на землях Русского Севера. По инициативе настоятеля Кириллова Белозерского мон-ря архим. Иринарха в 1715 г. Петр I издал указ о возобновлении Валаамского мон-ря (см. *Спасо-Преображенский Валаамский мужской монастырь*). С 1716 по 1736 г. обитель была приписана к Кириллову Белозерскому мон-рю и возрождалась на его средства, трудами и заботами его братии.



Иосифов (Волоколамский) Волоцкий мон-рь

На протяжении неск. лет — с 1604 по 1612 г.— М. регулярно оказывали гос-ву денежную и военную помощь. С 1604 г. М. стали поставлять в царское войско ратников в полном обмундировании, а при отсутствии таковых платили по 15 р. за каждого солдата. В 1609 г. кн. Михаил Васильевич Скопин-Шуйский испытывал острую нужду в воинах и денежных средствах, к-рые были необходимы для оплаты наемного швед. войска. Не имея выбора, Скопин-Шуйский описал бедственное положение своей армии, истощенной постоянными стычками с поляками, в письмах *Соловецкому в честь Преображения Господня монастырю, Трифонову Печенгскому* Свято-Троицкому монастырю, *устюжскому во имя архангела Михаила,* Спасо-Прилуцкому (см. *Димитриев Прилуцкий в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мужской монастырь*) М., которые незамедлительно снабдили его деньгами.

Женские М. часто создавались как приписные к мужским. Таковы были Иоанновский Емецкий (примерно в 180 км от совр. Архангельска), который зависел от Антониева Сийского монастыря; Солотчинский Зачатейский (св. Анны) в 22,5 км от Рязани, основан в XIV в., по описи 1628 г., в нем было 7 келий и 8 черноризец, кормившихся от Большого Солотчинского мужского мон-ря; Успенский Богородицкий (упом. в 1561) — приписной к Троице-Сергиевому мон-рю; Николаевский на Валухе вблизи Спасо-Прилуцкого мон-ря, в 1623–1648 гг. зависел от муж. М., но имел свою игумению, в списках приказных дел 1666 г. указывается, что монахинь Николаевского мон-ря власти Спасо-Прилуцкого мон-ря поят и кормят и одевают, но при этом вклады женщин, желающих постричься, вносились

в Спасо-Прилуцкий мон-рь (*Емченко*. 2002. С. 257).

XVI–XVII века были эпохой бурного строительства М. В XVII в. основано было ок. 220 М.

В структуре М. все было наполнено смыслом. Св. врата, служившие главным входом в обитель, обычно могли иметь роспись, символизировали тесные врата спасения, через к-рые «многие поищут войти, и не возмогут» (Лк 13. 24). Над вратами мог строиться храм, называемый надвратным, который свидетельствовал о небесном покровительстве и заступлении М.

Первоначальные строения в М., обычно деревянные, со временем заменялись каменными. Каменные жилые корпуса могли быть 2-этажными, с отдельными входами в каждую секцию келий. В обители обязательно была звонница или колокольня, традиционно располагавшаяся около алтаря. По колокольному звону благочестивые паломники могли различать М., по нему же богомолец судил о приближении к обители задолго до того, как ее можно было увидеть. Трапезная в рус. обителях обычно размещалась к югу, западу или к северу от монастырского храма, но не впереди алтаря, что было целесообразно во время шествия с панагией по окончании литургии. В крупных М. обязательно устраивали больничные кельи для престарелых и больных монахов. Иногда в них находился больничный храм. В Кирилловом Белозерском мон-ре больничный комплекс со временем значительно разросся и составил отдельный Иоанновский мон-рь.

Обители становились очагами культуры и просвещения, училищами благочестия, книжными центрами. В М. создавались Жития святых подвижников, к-рые были любимым назидательным чтением для благочестивых рус. людей. Крупные М. имели большие б-ки (книгохранительницы, или книгохранилища): в течение неск. веков фонды монастырских книгохранилищ пополнялись за счет переписывания рукописей, Киево-Печерский монастырь до XIV в. был на 1-м месте по производству книг, к кон. XV в. значительно увеличилось количество книг в Троице-Сергиевом мон-ре. Монастырские книгохранилища пополняли дарения и вклады книгами, напр. в Соловецком мон-ре, Иосифовом Волоколамском мон-ре, о чем свидетельствуют вкладные подписи на книгах.

Учитывая, что М. воспринимался как образ Царства Небесного, а иноков обители именовали «земными ангелами», можно предположить, что на планировку и композицию М. влияло стремление уподобить его Небесному граду — горнему Иерусалиму. Правосл. гимнография нередко уподобляет монашеские обители вертограду духовному, то есть райскому саду. В самих же М. как прообраз рая насаждались сады (*Ильин*. 1944. С. 76).



Вид общежительной Саровской пуст. Офорт. 1-я пол. XIX в. (ГРМ)

М. создает возможность для каждого насельника пребывать в отдалении от мира, от к-рого он отрекся, и не соприкасаться с ним. Для этого в благоустроенных М. принято к.-л. образом отделять территорию, на к-рой могут пребывать только братья, от территории, на к-рую есть доступ мирянам.

В М. совершались паломничества, пример этому подавали московские государи. Во время своих объездов они посещали монашеские обители; при этом могли решаться важные вопросы, напр. о построении каменных стен вокруг М., и те, становясь твердынями, прикрывали своей мощью направления возможных вражеских ударов. Так, во время осады Пскова в 1581–1582 гг. в тылу армии Стефана Батория находился Псково-Печерский мон-рь, его гарнизон мужественно оборонялся и делал вылазки, уничтожал вражеские обозы. Как отмечает М. А. Ильин, «смутное время со всей очевидностью показало, насколько дальновидна была политика военного строительства монастырей-крепостей Московского государства в XVI веке» (Там же). У главных ворот М. строилась отводная стрельница. Эти отводные стрельницы обычно выстраивались перед воротными башнями. Отводную стрельницу увеличивали в ее объеме внутрь М., получался крепостной дворик, обнесенный стенами, в глубине к-рого располагались вторые ворота. Эта оборонительная система пристраивалась сзади к главным воротам так, что прорвавшийся неприятель оказывался в замкнутом со всех сторон дворе, со стен к-рого его поражали защитники М. Такие крепостные дворики появились в Троице-Сергиевом мон-ре и в Макариевском мон-ре, в Калязине. Особое место в монастырском крепостном строительстве занимает Пафнутиев Боровский мон-рь, обладающий оригинальной формой плана и расположением башен. План М. представляет собой вытянутый ромб. Его угловые башни не круглые и не многогранные, что было характерно для крепостного зодчества Древней Руси, каменного и деревянного, а ромбовидные. Кроме того, они поставлены диагонально к стенам. Подобная форма башен и их расстановка были известны лишь в античности. Теоретически она обоснована и описана у Филона как наиболее рациональная система крепостной обороны (Там же. С. 81). В дальнейшем лишь повторялись те принципы построения М., к-рые были выработаны в предшествующие столетия. Воскресенский Новоиерусалимский монастырь



Донской мон-рь в Москве. Литография А. Руднева по рис. В. М. Стукова. 1866 г. (ГММК)

(1656–1694), имеющий 5-гранную форму, и Донской монастырь (построен в 1684–1692), имеющий форму квадрата, являются наиболее яркими образцами. В то же время они означают переход монастырского строительства к задачам архитектурно-декоративного характера (Там же).

В 1547 г. было сделано важное распоряжение о старшинстве М. в Русской Церкви, а в 1561 г. 1-й обителью в Русской Церкви стал Троице-Сергиев мон-рь.

На юж. рубежах Московской Руси возникло неск. М., гл. обр. во владениях служилых князей. Ок. 1525 г. кн. Иван Васильевич Бельский создал Спасо-Преображенский мон-рь в Белёве. В 1515 г. прп. Давид († 1529; пам. в Соборе Московских святых), постриженик Пафнутиева Боровского монастыря, основал в 25 км к северо-востоку от Серпухова Вознесенскую пуст.

В 1-й пол. XVI в. на реке Жиздре, в 9 км к юго-западу от Перемышля, старцем Феогностом (Шаровкой; † 1545) при содействии кн. А. И. Воротынского был основан Шаровкин мон-рь, ставший вотчинным М. князей Воротынских (*Зверинский*. 1890. С. 286–287. № 576). История основания рязанских мон-рей в XVI в., очевидно, начинается с дек. 1506 г., когда кнг. Аграфена Рязанская дала землю в Покровскую пуст. (в 15 км от Рязани). Этот вклад связывается с созданием пустыни. В 1514 г. после пожара был отстроен заново основанный еще в XV в. Духов мон-рь в Рязани (Там же; см.: *Макарий (Веретенников)*. 2004. С. 161).

В тверских пределах, в граде Старице, после 1514 г. кн. Андрей Иванович основал Успенский мон-рь (*Зверинский*. 1890. С. 286–287. № 576; Там же).

Прп. Александр, прославившийся как Свирский подвижник († 1533; пам. 30 авг.), постригшись в Валаамском мон-ре, в кон. XV в. основал на реке Свири в 1506(1508) г. Троицкий монастырь (в 36 км от Олонца), а рядом с ним — Спасский мон-рь для погребения иноков. Ему, как и нек-рым др. рус. подвижникам, было явление Богоматери, но наиболее он известен явлением ему Пресв. Троицы, как праотцу Аврааму, в виде трех ангелов. Это был духовный друг свт. Макария. Перед своей блаженной кончиной преподобный послал грамоту Новгородскому владыке Макарию, поручая его попечению свою обитель.



Явление Св. Троицы прп. Александру Свирскому. Заставка к Житию прп. Александра Свирского. 1715 г. (ГРМ. Др. гр. 26)

В связи с колонизацией Севера и миссионерской деятельностью Новгородского архиеп. Макария строились храм и мон-ри на Кольском п-ове, где проживали лопари. Прп. Трифон († 1583; пам. 15 дек.), новгородец по происхождению, в 1533 г. основал Печенгскую Троицкую обитель на реке Печенге на Мурманском берегу Кольского п-ова (Житие прп. Трифона Печенгского, просветителя лопарей // ПС. 1859. Май. С. 89–120). Основав М., он приходил в Новгород за антиминсом к свт. Макарию. В эти же годы в г. Кольский острог (ныне г. Кола Мурманской обл.) старец Феодорит основал Усть-Кольский Троицкий монастырь (*Макарий (Веретенников)*. 2004. С. 164).

Значительное число монашеских обителей было создано в Вологодском крае, получившем именование Русская Фиваида. Вологодская «пустыня», подобно египетской, взрастила множество преподобных отцов, отечественных подвижников. Она стала центром, откуда шла монастырская колонизация (Там же).

В Вологодском крае между Грязовцом и Вологдой ок. 1530 г. был основан Арсениев Комельский мон-рь (*Зверинский*. 1892. С. 60. № 621; см. *Арсениев Комельский в честь Положения Риз Пресвятой Богородицы во Влахерне монастырь*). Его основателем был прп. *Арсений Комельский*.

Из-за частых набегов казанских татар мон-ри Юго-Восточного края создавались преимущественно в городах или рядом с ними, они выполняли одновременно и оборонительные функции (*Ильин*. 1944).

В Комельской обители ко времени кончины прп. Корнилия было ок. 90 чел. монастырской братии. В Соловецком мон-ре в 1566 г., по свидетельству посетившего обитель англичанина, было 200 чел. братии (Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. М., 1938). Что же касается числа М., то во 2-й пол. XVI в. в Московской Руси, по мнению С. Б. Веселовского, было не менее 200 обителей (*Веселовский*. 1941. С. 100).

М. могли образоваться и при уже существовавшем городском храме, напр. Успенский мон-рь в Александровой слободе (1650); Страстной монастырь в Москве (сер. XVII в.).

Положение, созданное секуляризацией 1764 г., не оставалось неизменным. Хотя de facto церковные владения исчезли, но de jure гос-во не отменяло права церковных учреждений на владение землей, и в течение следующих 100 лет гос. законодательство установило различные льготы для церковных земельных владений. Земельные участки отдельных М. в XIX в. уже не достигали таких размеров, как в XVI–XVII столетиях, и все же М. по-прежнему довольно успешно занимались покупкой земли. Нек-рые обители обогащались и в XIX в. Кроме того, отдельные М. достигли немалого благосостояния благодаря денежным подаркам и пожертвованиям драгоценностей. Как и в XVI в., в XIX столетии мн. М. располагали большими капиталами, к-рые хорошо использовались для улучшения монастырского благосостояния.

В 1764 г. в России по указанию имп. Екатерины II была проведена реформа, целью к-рой было изъятие церковных владений, упразднение части М. и определение содержания для епархий и нек-рых обителей. Секуляризация, однако, не положила предела и росту числа М. В 1764–1917 гг. много М. было упразднено, но в то же время открывались новые. С 1701 г. до сер. XIX в., до и после секуляризации 1764 г., было закрыто



Страстной мон-рь в Москве. Фотография. 1895 г.

всего 822 мон-ря. К 1914 г. число М. составило 1025. Увеличению количества М. благоприятствовало то обстоятельство, что после 1764 г. издано было много новых указов, касавшихся М., к-рые существенно изменили законодательство 1764 г. Уже при имп. Екатерине разрешалось открывать новые обители и возобновлять старые с ведома и разрешения высочайшей власти. Имп. Павел I (1796–1801) отчасти из-за своего благоволения к монашеству, отчасти же из-за неодобрения всех распоряжений своей матери значительно смягчил законодательство 1764 г. В 1797 г. М. было дозволено увеличивать до 30 дес. оставшиеся у них ненаселенные земельные участки (огороды, покосы и частично выгоны); М. получили право заводить мельницы и пруды для разведения рыбы на значительном удалении от монастырских строений. В то же время изменено было штатное содержание М., повышены выплаты на содержание братии; заштатные М. тоже стали получать из гос. казны по 300 р. ежегодно. По указу от 8 июня 1805 г., уже при Александре I (1801–1825), М. получили возможность приобретать в дар и по завещанию ненаселенные участки земли, если они нуждались в ней, но на покупку земли требовалось разрешение высочайшей власти. Некоторые категории земельных участков освобождались от поземельного налога, что впоследствии подтверждено было в Своде законов 1857 г. и оставалось в силе, с нек-рыми изменениями, в виде закона до 1917 г. Та же политика продолжена была и в царствование Николая I (1825–1855), указ от 1797 г. был не просто подтвержден (1835), но в отдельных случаях возможности для приобретения земли стали еще более благоприятными: очень часто с дозволения высочайшей власти епархиальные кафедры и М. приобретали ненаселенные участки размером до 300 дес. Лишь в отношении населенных земель правительство твердо стояло на т. зр. законодательства 1764 г.: в 1841 г. такие имения были изъяты у М. зап. губерний, где они еще сохранялись до тех пор, и для этих М. в 1842 г. составлены были специальные штаты.

Материальное положение М. в XIX в. постоянно улучшалось. Они получали большие пожертвования от людей разных сословий, особенно от купцов, к-рые при имп. Николае I быстро обогащались и приобретали миллионные капиталы. М. получали в дар деньги, ценности (иконы, колокола, облачения и т. д.), благотворители строили за свой счет монастырские церкви и др. строения. Обители сами с большим размахом развернули строительство, так что их внешний облик очень сильно изменился благодаря появлению больших каменных церквей и зданий (*Смолич.* 1997. С. 284–285).



Воскресенский мон-рь в Московском Кремле. Фотография. 1900 г.

Вместе с тем разделение на штаты и классы в 1764 г. определило финансовое положение М. Появилось 2 абсолютно разных типа не только М., но и монахов, что нивелировало значение монастырских уставов. Определенное реформой финансовое содержание штатных М. было часто слишком мало, его не хватало на содержание и питание монастырской братии. Строения М. постепенно разрушались, а настоятели не решались сообщать об этом Синоду, чтобы избежать упразднения М. Чтобы уйти от финансовых проблем, М. сокращали число монашествующих, предусмотренное им штатом, из-за чего стали безлюдеть и беднеть. Заштатные М. и вовсе должны были существовать на пожертвования.

После Октябрьской революции власть декретом 1918 г. лишила Церковь собственности, начав с М. Монастыри национализировались, монашествующие при этом лишались юридических прав и средств к существованию: отбирались земли, капиталы, недвижимость, монашествующие выселялись из обителей, осуществлялась программа по изъятию церковных ценностей. К 1921 г. было закрыто 700 мон-рей. В Кремле в 1929 г. были взорваны Чудов и Вознесенский мон-ри, в 30-м г. разобраны Никитский, Зачатьевский, Златоустовский, Страстной мон-ри (*Васильева.* 2002. С. 332–335).

И в дальнейшем продолжалось закрытие М.: из 47 действовавших в 1959 г. к сер. 60-х гг. XX в. их осталось 16 (Там же. С. 342).

Перемены в обществе в сер. 80-х гг. вызвали к жизни и М.: к кон. 1988 г. их было 22, а через 10 лет — 478. В 2010 г. Святейший Патриарх Кирилл в докладе на Архиерейском совещании 2 февр. 2010 г. отмечал, что в РПЦ действуют 788 М.— 386 мужских и 402 женских. На нач. 2016 г. РПЦ насчитывала 926 М.— 455 мужских и 471 женский (Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе РПЦ 2 февр. 2016 г.). Сегодня эти обители ведут обширную просветительскую, миссионерскую и благотворительную работу.

О древних рус. М. (X–XVII вв.) и М. периода от восстановления Патриаршества до кон. XX в. (1700–1998) см. также тематический том «Русская Православная Церковь».

Лит.: *Казанский П. С.* Письмо о монашестве // ПрТСО. 1850. Ч. 9. Кн. 2. С. 233–243; *он же.* История правосл. монашества на Востоке. М., 1854–1856, 2000[8]. 2 ч.; *Муравьев А. Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855. М., 1999; *Мансветов И. Д.* Церковный устав (Типик),

его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885; *Зверинский В. В.* Материал для историко-топогр. исследования о правосл. мон-рях в Рос. империи. К., 1890. Т. 1; 1892. Т. 2; 1987. Т. 3; *Соколов И. И.* Состояние монашества в визант. Церкви с пол. IX до нач. XIII в. (842–1204): Опыт церк.-ист. исслед. Каз., 1894; *Бронзов А. А.* Прп. Макарий Египетский: Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899. Т. 1; *Марен Э.* К-польское монашество от основания города до кончины патр. Фотия (330–898 гг.). СПб., 1899. Кн. 1; *Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. К., 1899; *Троицкий И. Е.* Обозрение источников начальной истории егип. монашества. Серг. П., 1906; *Иванов К. А.* Средневековый мон-рь и его обитатели. СПб., 1910[3]; *Анатолий (Грисюк), иером.* Исторический очерк сир. монашества до половины VI в. К., 1911; Патерик Киевского Печерского мон-ря. СПб., 1911; *Веселовский С. Б.* Монастырское землевладение в Моск. Руси во 2-й пол. XVI в. // ИЗ. 1941. Т. 10. С. 95–116; *Ильин М. А.* Мон-ри Моск. Руси XVI в. как оборонительные сооружения // Ист. ж. 1944. № 7/8. С. 75–81; *Meinardus O. F. A.* Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts. Cairo, 1961; *Guy J. C.* Le Centre Monastique de Scété dans la littérature du V[e] siècle // OCP. 1964. Vol. 30. P. 129–147; *Deseille P.* L'Évangile au désert des premiers moines à s. Bernard. P., 1965; *Judge E. A.* The Earliest Use of Monachos for «Monk» (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // JAC. 1977. Bd. 20. S. 72–89; *Федотов Г. П.* Святые Др. Руси: (X–XVII ст.). P., 1985[3]; *Gobry I.* Les moines en Occident. P., 1985–2000. 6 vol.; *Burton-Christie D.* The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. N. Y., Oxf., 1993; *Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631. Oxf., 1994; *Смолич И. К.* Рус. монашество, 988–1917: Пер. с нем. М., 1997; *Sheridan M.* Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano // L'Egitto cristiano: Aspetti e problemi in eta tardo antica / Cur. A. Camplani. R., 1997. (Studia Ephemeridis Augustinianum; 56); *Киприан (Керн), архим.* Литургика: Гимнография и эортология. М., 1997; *Сидоров А. И.* Древнехрист. аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; *Синицына Н. В.* Русское монашество и мон-ри. X–XVII вв. // ПЭ. 2000. Т.: РПЦ. С. 305–324; *она же.* Типы мон-рей и рус. аскетический идеал: (XV–XVI вв.) // Монашество и мон-ри в России, XI–XX вв. М., 2002. С. 116–149; *Андроник (Трубачев), игум., Бовкало А. А., Федоров В. А.* Монастыри и монашество. 1700–1998 гг. // ПЭ. 2000. Т.: РПЦ. С. 325–345; Byzantine Monastic Foundation Document. Wash., 2000; *Войтенко А. А.* Формы монашеской организации в Египте IV — нач. V вв. // История древней Церкви в науч. традициях XX в. СПб., 2000. С. 57–61; *он же.* Эволюция егип. монашества в IV — нач. V в.: АКД. М., 2002; *он же.* Египетское монашество в IV веке: «Житие прп. Антония Великого», «Лавсаик», «История монахов». М., 2012; *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 69–80; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего средневековья: Германские земли II–III — сер. XI в. СПб., 2001; *Бълхова М. И.* Монастыри на Руси XI — сер. XIV в. // Монашество и мон-ри в России, XI–XX в. М., 2002. С. 25–50; *Васильева О. Ю.* Судьбы рус. мон-рей // Там же. С. 332–342; *Емченко Е. Б.* Женские мон-ри в России // Там же. С. 245–284; *Зырянов П. Н.* Русские мон-ри и монашество в XIX — нач. XX в. // Там же. С. 302–331; *Клосс Б. М.* Монашество в эпоху образования централизованного гос-ва: Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра // Там же. С. 57–80; *Ключевский В. О.* Русская история: Полный курс лекций. М.; Минск, 2002; *Колычева Е. И.* Православные мон-ри 2-й пол. XV — XVI в. // Монашество и мон-ри в России, XI–XX в. М., 2002. С. 81–115; *Лисовой Н. Н.* Восемнадцатый век в истории рус. монашества // Там же. С. 186–222; *Щапов Я. Н.* Монашество на Руси в XI–XIII вв. // Там же. С. 13–24; *Макарий (Веретенников), архим.* Монастыри и монашество Моск. Руси в XVI в. // АиО. 2004. № 3(41). С. 154–174; *Рышковская А. Ю.* Традиция жен. аскетизма и монашества на ранневизант. Востоке: Канд. дис. Белгород, 2014. Ркп.

Л. В. Литвинова

МОНА́ШЕСТВО, в христ. традиции особый образ жизни, имеющий целью достижение спасения и наиболее полное воплощение в жизни евангельского идеала, при котором христианин посвящает свою жизнь *молитве,* исполнению евангельских заповедей и борьбе со страстями, при этом удаляется от мира, т. е. отказывается от *богатства,* семьи и, как правило, переселяется на жительство в *монастырь.* М. практикуется как отдельными лицами, так и группами людей, предполагает особую форму посвящения — постриг с принятием обетов *послушания,* нестяжания и целомудрия (см. в ст. *Девство*), а также подчинение определенному уставу монашеской жизни.



«Праведная жизнь монахов». Фрагмент картины. Нач. XIX в. (ГРМ)

К моменту возникновения М. (III в.) в христ. *аскетизме* начал спонтанно проявляться ряд особенностей, к-рые впосл. стали существенными признаками М. Первое, что отличает М. от др. форм аскетизма,— это тенденция к удалению от мира и общества, к-рая в той или иной степени наблюдается в жизни монахов и монашеских общин на протяжении веков. Начальные мотивы такого удаления могли быть различными, однако уже в сер. IV в. отделенность от окружающего мира и поиск уединения стали восприниматься как необходимые условия монашеского образа жизни и получили богословское обоснование. Существенной характеристикой М. является также целомудрие, аскетическое упражнение наряду с молитвой, постом, бдением, физическим трудом. В монашеской лит-ре жизнь монахов нередко уподобляется жизни ангельской, поскольку монахи, подобно ангелам, посвящают бóльшую часть своего времени общению с Богом в молитве, а не заботам о житейских нуждах, неизбежных для семейных людей. По мере развития организационных форм монашеской жизни и умножения числа монашествующих сформировался институт духовного наставничества, были выработаны общие правила в отношениях между монахами внутри мон-ря. Эти правила, зафиксированные устно или письменно в виде уставов, регламентируют вступление в мон-рь, прохождение испытательного периода (искуса, новициата), распорядок дня монахов, их обязанности, дисциплинарные санкции за нарушения устава и проч. Во 2-й пол. IV — нач. V в. возникли первые правила, касавшиеся особых монашеских одежд, произнесения монашеских обетов, позже, в VIII–X вв., были составлены чины монашеского пострига с делением на 3 степени посвящения (рясофор, малая и великая схима) и практикой присвоения нового, монашеского имени.

Первые монахи появились в тот период, когда гос. власть и подавляющая часть населения Римской империи еще не исповедовали христианство, поэтому «бегство от мира» было в какой-то степени обусловлено желанием ограничить контакты с языческим или полуязыческим обществом. Первое поколение монахов-отшельников не было активно вовлечено в социальное и миссионерское служение, возглавляемое

церковной иерархией. Тем не менее, находясь в нек-рой изоляции по отношению к местным христ. общинам, они не переставали служить Церкви, заботясь о больных и обездоленных, просвещая светом Христовой веры язычников, осуществляя дело духовного руководства и учительства. В первых общежительных мон-рях Египта социальный аспект жизни монахов был особенно заметен: они организовывали больницы, странноприимные дома, школы, создавая, т. о., структуры для социального служения, параллельные тем, что уже существовали в городах и возглавлялись епископами. Христианизация Римской империи в IV в., а также широкое распространение М. по всем ее регионам привели к существенным изменениям в отношениях между М. и обществом. В условиях, когда христианство стало господствующей религией, монахи приобрели высокий авторитет в обществе и стали оказывать все более заметное влияние на жизнь не только отдельных церковных общин, но и поместных Церквей и всей империи. Будучи, как правило, приверженцами традиции и осознавая себя хранителями Православия, монахи нередко вмешивались в богословские споры. Особенно ярко это проявилось в период арианских споров в Египте (IV в.), оригенистских споров в Египте (кон. IV — нач. V в.) и Палестине (VI в.), в эпоху иконоборчества в К-поле (VIII–IX вв.), а также паламитских споров (XIV в.). Настоятели крупных общежительных мон-рей или просто группы монахов принимали участие в заседаниях мн. церковных Соборов и наряду с епископами решали важные догматические и канонические вопросы.

Монашеское движение изначально возникло как движение *мирян*. Подавляющее большинство монахов III–IV вв. не были клириками и не стремились ими стать. Принятие священства, неизбежно сопряженного со служением в населенных местах, противоречило, по их мнению, самой идее М. как уединенного жития. Первые монахи-священники (за исключением тех, к-рые приняли М. уже будучи клириками) появились в общежительных мон-рях, где существовала необходимость в них для совершения богослужений. При этом в большинстве случаев монашеские общины предпочитали приглашать священников из соседних городов и деревень, допуская принятие священства членами общины только в редких случаях. Монахи-отшельники вовсе исключали для себя любую возможность принять священный сан. Вместе с тем уже в сер. IV в. известны случаи поставления во епископы монахов, как правило настоятелей общежительных монастырей. Так, свт. *Афанасий I Великий* говорит в письме еп. Драконтию: «...не один ты поставлен в епископы из монахов, не один ты до этого начальствовал в монастыре» (*Athanas. Alex.* Ep. ad Dracont. 7). По свидетельству Палладия, еп. Еленопольского, в кон. IV — нач. V в. в монашеской общине некоего аввы Исаака, состоящей из 150 человек, Феофил, архиеп. Александрийский, рукоположил во епископов 7 или 8 монахов. У др. аввы было в мон-ре до 200 чел.: из них многие были поставлены во епископы, еще более — во пресвитеры и диаконы (*Pallad.* Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 17). Один из отшельников Ср. Египта, авва Афу из Пемдже (Оксиринха), к-рого Феофил решил поставить епископом против его воли, скрывался в пустыне и был рукоположен после того, как был пойман (*Revillout E.* La Vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // Revue égyptologique. P., 1885. Vol. 3. P. 27–33). Свт. Епифаний Кипрский отмечает, что в годы его архиерейства поставление епископов из лиц монашествующих было явлением обыкновенным (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion] 59. 4). В Сирии и Месопотамии нек-рые пастыри возводили знаменитых подвижников в сан епископа, даже не назначая им определенной епархии, но оставляя их жить в мон-рях, как пишет Созомен, «ради чести и как бы в вознаграждение за жизнь» (*Sozom.* Hist. eccl. VI 34). М. повлияло на общий характер жизни духовенства, так что в нек-рых регионах требования целомудрия и безбрачия стали распространяться как на епископов и пресвитеров, так и на низших служителей алтаря. В церковном праве нет канонов, предписывающих поставлять во епископа исключительно монахов. Обязательным условием является лишь безбрачие высшего духовенства. Тем не менее во мн. Поместных Церквах утвердился обычай рукополагать во епископа исключительно лиц, принявших монашеский постриг.

В разные периоды истории во времена расцвета М. проявляло себя в качестве школы религиозно-нравственного воспитания общества и церковного *клира*. Благодаря монашеской лит-ре в IV–VI вв. сформировалась система и терминология христ. аскетики. Выработанные монахами рекомендации по борьбе со страстями и стяжанию добродетелей стали духовным ориентиром не только для монахов, но и для всех христиан. Ритм жизни и богослужение егип. и палестинского М. оказали большое влияние на формирование суточного, недельного и отчасти годового *богослужебного круга*, определили структуру мн. церковных чинопоследований и состав богослужебных текстов. Богослужебный устав, используемый в наст. время в правосл. Церкви, является синтезом литургических традиций палестинской лавры прп. Саввы Освященного и Студийского мон-ря в К-поле. В Византийской империи и в средневековых гос-вах Запада мон-ри стали центрами образования и духовного просвещения, в к-рых одним из послушаний монахов было переписывание книг. Во многом благодаря монастырским б-кам до наст. времени дошли корпус сочинений св. отцов и учителей Церкви, а также значительная часть памятников дохрист. античной лит-ры. Монахи сыграли заметную роль в деле просвещения светом Христовой веры мн. регионов, граничивших с Византией, а также повлияли на формирование письменности и национальной лит-ры некоторых народов (славян, грузин, армян и др.).

Вместе с тем на протяжении истории высокие идеалы М. нередко искажались и подвергались неправильному толкованию в нек-рых монашеских течениях и группах как на Востоке, так и на Западе. Так, традиционная для христ. богословия тема «поиска Бога» и богопознания приобрела в нек-рых монашеских традициях форму христианизированного платонизма (оригенизм *Евагрия Понтийского* и его учеников). Ряд монашеских групп (пелагиане (см. *Пелагианство*), *мессалиане*) неверно понимали учение о спасении и способах его достижения. Для нек-рых монашеских общин (таких как евстафиане (см. в ст. *Евстафий*, еп. Севастийский)) был характерен своеобразный дуализм, проявлявшийся в негативном отношении к материи, плоти, браку. В средневек. зап. обществе члены монашеских и полумо-

нашеских орденов начали восприниматься как духовная элита, вознесенная над простыми верующими. В зап. традиции, начиная с позднего средневековья, получили развитие различные формы харизматизма и мистицизма, во многих своих элементах противоречащие церковной традиции.

Терминология. Слово «монашество» происходит от греч. μοναχός (лат. monachus; производное от μόνος — один) — живущий уединенно, отдельный, одинокий. Греч. μόνος восходит к *μόνϝος или *μανϝός, от которого, вероятно, также происходит греч. прилагательное μανός (тонкий, редкий; ср. лат. minor, minus от корня *men). По мнению Э. Швицера, прилагательное μοναχός происходит от адвербиальных форм μοναχῇ — μοναχοῦ («в одном только месте») (*Schwyzer E.* Griechische Grammatik: Auf der Grundlage von K. Brugmanns Griechischer Grammatik. München., 1939. Bd. 1. S. 498; Об употреблении термина в античной лит-ре см.: *Adam.* 1953/1954).

Слово μοναχός употребляется в греческом переводе Библии Акилы и Симмаха (в Септуагинте слово отсутствует) фрагментов Пс 24. 16 (церковнослав. **единоро́дъ**), Быт 22. 2 и Пс 67. 7 (церковнослав. **единомы́сленныѧ**), являясь переводом евр. *yaḥid* (один, одинокий). Производные от корня *yḥd* довольно часто используются в текстах *Кумрана* для обозначения собрания членов общины, а также самой общины. В некоторых случаях член общины называется *yaḥid* (Konkordanz zu den Qumrantexten / Ed. K. G. Kuhn. Gött., 1960. S. 87–89). В поздней талмудической лит-ре термином *yaḥidim* в значении «живущие отдельно или не так, как все» называли членов синагоги, отличавшихся особым аскетизмом, ревностью в молитве и посте (*Neher A.* Échos de la secte de Qumran dans la littérature talmudique // Les manuscrits de la Mer Morte: Colloque de Strasbourg, 25–27 mai 1955. P., 1957. P. 51–52).

Филон Александрийский называет жизнь Адама до сотворения женщины одиноким житием (μονήρης βίος — *Philo.* De opif. 153. 2). В др. сочинении уединенную жизнь он называет μοναδικὸς βίος (*Idem.* De fuga et invent. 25. 6). Божественный *Логос,* по Филону, любит пустыню и уединение (μοναδικός — *Idem.* Quis rer. div. 234. 3). У Филона впервые встречается неологизм μοναστήριον, обозначающий место для уединения с целью духовного совершенствования (*Idem.* De vita contempl. 25. 2). Филон упоминает, что *терапевты* в течение 6 дней «предаются любомудрию в уединенных монастырях» (Ibid. 30. 2).

Слово **монахос** 3 раза встречается в копт. переводе «Евангелия от Фомы» из б-ки *Наг-Хаммади* (Ev. Thom. 16, 49, 75). Здесь оно употребляется наряду с коптскими эквивалентами **оуа, оуа оуωт** (один, единый) (Ibid. 4, 11, 22, 23, 30, 106), к-рые в сохранившемся греч. фрагменте из Оксиринха передают соответственно εἷς μόνος (P. Oxy. 1, recto 3 = Ev. Thom. 30) и, вероятно, μόν[οι] / μοναχ[οί] (P. Oxy. 654, 25 = Ev. Thom. 4). Судя по контексту, **монахос** в «Евангелии от Фомы» выступает как технический термин и указывает на: 1) человека, отделившегося от семьи и близких, чтобы служить Христу, Который принес не мир, но разделение (Logion 16; ср.: Лк 12. 51–53); 2) избранного (гностика?), т. е. отделенного, выбранного Богом для того, чтобы он мог вновь вступить в потерянное Царство (Logion 49) или в «брачный чертог» (Logion 75; ср.: Мф 25. 1–13), что, по-видимому, предполагает безбрачие (*Quispel G.* L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne // Aspects du judéo-christianisme. P., 1965. P. 37). Эта же идея избранности, исключенности из обычной человеческой жизни, превалирует в манихейской «монашеской» терминологии. В соч. Мани, написанных на арам. языке, аскеты именуются *zaddīqā* (жен. р. *zaddīqtā*), что соответствует греч. δίκαιος (праведный). В среднеперсид. Шапуракане используются термины *wiṣidagān* (избранный), *din-dar* (благочестивый), *dinaver* (верный, верующий) (*Vööbus.* History of Asceticism. 1958. Vol. 1. P. 112–113).

Для обозначения монаха как представителя социальной группы термин μοναχός зафиксирован во мн. греч. папирусах IV–VIII вв., самый ранний из к-рых датируется 6 июня 324 г. и заключает в себе частное письмо некоего язычника Исидора из г. Кариниса (P. Col. VII 171, 15 = P. Col. Youtie II 77; *Judge.* 1977. S. 72–89). Сам факт появления в 1-й четв. IV в. особого термина для обозначения лиц муж. пола, ведущих аскетический образ жизни, или даже групп таких людей свидетельствует о том, что общество обратило внимание на существование подобного рода лиц и групп и испытывало потребность в новых описательных терминах. Для женщин-подвижниц (вдов и дев) такая терминология была выработана еще во II–III вв. (*Emmett.* 1982). Мужчины-аскеты в нач. IV в. были явлением новым. Словоупотребление термина μοναχός по отношению к этому новому явлению к моменту установления единоличной власти имп. св. *Константина* Великого успело выйти за рамки христ. среды, т. к. Исидор из Кариниса уже хорошо знаком со словом μοναχός и употребляет его в публичном документе, не опасаясь быть непонятым (P. Col. VII 171, 15). В папирусах IV–V вв. чаще всего встречается μοναχός (24 упоминания в 18 документах; самый древний — земельный регистр г. Гермополиса сер. IV в.; P. Herm. Landl. 1, 505; 2, 722), реже — ἀποτακτικός (12 упоминаний в 8 документах) и ἀναχωρητής (7 упоминаний в 5 документах) (см. статистические таблицы: *Choat.* 2002. S. 9–13). Слово μοναχός, по-видимому, употреблялось также егип. манихеями (P. Kell. IV 96, 975: некий Петр, названный монахом, платит подать за Мани). Предметом обсуждения является вопрос, насколько соответствует словоупотребление этих нехрист. документов терминологии древних христианских авторов, т. е. в какой степени термины егип. папирусов могут быть приравнены к тем понятиям о М., к-рые отражены в лит. источниках.

В греч. христ. лит-ре самым ранним произведением, использующим термин μοναχός, является небольшой трактат «О терпении», составленный в 311–312 гг. и ошибочно приписываемый свт. Афанасию Великому (De patientia // PG. 26. Col. 1297). Здесь наряду с членами клира и посвященными девами упоминается группа неких «совершенных монахов», образ жизни и происхождение к-рых неясны (*Tetz M.* Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der Maximinischen Verfolgung (311/313) // ZNW. 1990. Bd. 81. S. 79–102).

Евсевий Кесарийский в соч. «Толкование на псалмы» пытается интерпретировать термин μοναχός (в переводе Симмаха Пс 68. 7) с помощью синонимов, используемых в других греч. переводах этого места (μονότροπος, μονογενής, μονάζων, μονήρης). Ни одно из предлагаемых Евсевием

значений не связывает μοναχός с идеей изолированности и уединения. Монах, в его понимании, это скорее «избранный», «редкий» тип людей, идущих по пути совершенства. Первыми такими «монахами» он называет избранных Христом апостолов, к-рые были «одинокими» не потому, что избегали людей, живя изолированно, а потому, что отказались от брака и освободились от житейских забот (*Euseb.* In Ps. // PG. 23. Col. 689BC).

У свт. Афанасия Великого термин μοναχός уже приобретает технический характер. Рассказывая о жизни прп. *Антония Великого,* свт. Афанасий не называет своего героя μοναχός до того момента, когда тот выходит из «внутренней пустыни» и начинает приобретать учеников в 1-м десятилетии IV в. Только тогда, по мнению автора, пустыня становится городом монахов (μοναχοί), т. к. новый феномен начинает привлекать внимание общества, становится массовым, что и приводит к более широкому употреблению термина μοναχός (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 14. 7; ср.: *Wipszycka.* 1997). В письме к прп. *Орсисию,* преемнику прп. *Пахомия Великого,* свт. Афанасий обращается к «Орсисию, отцу монахов и всем тем, кто вместе с ним ведет уединенную жизнь» (*Athanas. Alex.* Epistola II ad Orsisium // PG. 26. Col. 977). Поскольку речь идет о пахомианской традиции, термином μοναχός здесь названы не отшельники, а насельники общежительных мон-рей.

В IV в. μοναχός и его лат. и копт. эквиваленты (**monaxoc, мшншхос**) становятся традиц. именованием аскета наряду с производными μοναστής, μονάζων, а также др. терминами, обозначающими монахов-отшельников (ἀναχωρητής, ἀποτακτικός, букв.— живущий отдельно, обособленно). На Западе термин monachus не всегда ассоциировался с идеей уединенного жития (*Colombas.* 1959). Блж. *Иероним Стридонский,* будучи знаком с этимологией слова (monachus, id est solus, «монах, т. е. один» — *Hieron.* Ep. 58. 5), применяет его не только к отшельникам, но и к киновитам (Ibid. 22. 34).

Свт. *Василий Великий* избегает слова «монах» и вообще крайне редко использует т. н. монашескую терминологию, возможно имея в виду негативные примеры радикализации монашеской жизни в лице Евстафия, еп. Севастийского, и мессалиан-евхитов. В понимании свт. Василия М. не составляет чего-то исключительного в жизни Церкви. Монах является прежде всего христианином, и его жизнь должна описываться в терминах Евангелия, не с помощью к.-л. неологизмов (*Basil. Magn.* Hom. 15. 6).

В более поздней лит-ре семантика слова μοναχός обогатилась дополнительными психологическими и философскими смыслами, в к-рых доминировала идея внутреннего единства, самообладания и сосредоточенности (*Dekkers.* 1989). В *«Ареопагитиках»* μοναχός этимологически возводится не к прилагательному μόνος (один), а к существительному μονάς (единица, монада), и монах понимается как человек, достигший внутреннего единства, уподобившийся божественной монаде (Areop. EH. 6. 3). *Исидор Севильский* также считал, что μοναχός происходит от μονάς, но последний термин не имеет у него философского значения, а переводится как единичность или одиночество (singularitas) (*Isid. Hisp.* Etymol. VIII 7. 13).

Примерно в кон. IV — нач. V в. формируется терминология для обозначения 2 видов монашеской жизни: отшельничества (ἀναχώρησις) и общежития (κοινὸς βίος, κοινόβιον; букв.— общая жизнь, лат. coenobium). О различии этих форм М. говорит уже Иероним Стридонский (*Hieron.* Ep. 22. 34). К ним он добавляет 3-ю форму, к-рую считает псевдомонашеством и обозначает словом remnuoth, от копт. **ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ** (человек, живущий уединенно; *Choat.* 2002. S. 17–23). Прп. *Иоанн Кассиан Римлянин* также делит всех монахов на 3 группы: анахоретов (anachoritae), киновитов (coenobiotae) и сарабаитов (*Ioan. Cassian.* Collat. 18. 4). Лат. sarabaita, по-видимому, происходит от копт. **сар-авваіт** (**сар** человек + суффиксальная форма **авваіт**, происходящая от **рвн / рхн** «квартал в городе, дом, келья» или **авнт / аунт** «монастырь»), т. е. «человек, живущий в монастыре». Др. этимология, в к-рой **сар** понимается как причастие от **сωр** (рассеивать), а **сар-авваіт** означает человека, покинувшего свой дом (келью), кажется маловероятной, т. к. **сωр** нигде не встречается в пассивной форме (*Morard.* 1973. S. 379). Нек-рые исследователи предлагают этимологию от **саракωтє** (странник, бродяга) (*Choat.* 2002. S. 17–23). Сарабаиты, по мысли прп. Кассиана, устранялись от сожительства в киновиях и заботились каждый отдельно о своих нуждах, живя по своей воле и на своем иждивении (по-видимому, тождественны с упоминаемыми Иеронимом remnuoth) (*Ioan. Cassian.* Collat. 18. 4). То же самое деление на 3 группы приводит прп. *Венедикт Нурсийский.* У него сарабаиты названы гировагами (gyrovagi, бродяги) (Reg. Ben. 1). Исидор Севильский дает более подробный каталог форм монашеской жизни, выделяя 6 ее типов, из которых 3, а именно киновиты, пустынники и отшельники, достойны подражания, а 3 другие, т. е. псевдоотшельники, киркумкеллионы (catopitae) и sarabaitae/remobothitae, заслуживают всяческого порицания (*Isid. Hisp.* De eccl. offic. II 16; *Idem.* Etymol. VIII 5. 53). Во всех перечисленных классификациях выделение особой категории лжемонахов выглядит довольно искусственным. В отличие от др. терминов уничижительные remnuoth и sarabaita никогда не использовались как самоназвания. Нет никаких доказательств того, что егип. христиане связывали с этими терминами конкретную форму монашеского жития. В манихейских текстах **ⲣⲙ̄ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ** имеет явно пейоративное значение и указывает на человека, к-рый принимает пищу один и ходит в одиночку, отвергая советы своих учителей (Kephalaia (I). 98. 20). В поздней монашеской лит-ре, в период, когда М. уже приобрело более развитые организационные формы, так, вероятно, начали называть представителей ранней монашеской традиции странничества, к-рая продолжала распространяться, несмотря на появление более разработанных и институализированных моделей М. Т. о., этими терминами обозначается не столько определенная категория аскетов, сколько монахи за пределами господствующей традиции.

Анахоретом (ἀναχωρητής, копт. **анахωрітнс**) в III в. до Р. Х. назывался человек, к-рый покидал свое обычное жилище, отправлялся в соседний город, пустынное место или исчезал в неизвестном направлении, отказываясь, т. о., от исполнения своих обязанностей (*Martin V.* La fiscalité romaine en Egypte aux trois premiers siècles de l'Empire: Ses principes, ses méthodes, ses résultats. Gen., 1926. P. 144). На формирование христианской монашеской терми-



Св. отшельники Нитрийской пустыни. Роспись купола в гробнице мон-ря Дейр-Анба-Бишой, Египет. 2-я пол. XX в.

нологии, вероятно, повлияло библейское использование глагола ἀναχωρέω (Мф 14. 13; Мк 1. 13; 3. 7; Ин 6. 15). В монашеской среде анахоретом традиционно именовали подвижника, живущего уединенно, вдали от общества. Данный термин может, однако, использоваться и по отношению к монахам, к-рые вели полуотшельническую жизнь в Нитрийской пустыне (см. ст. *Нитрия*) и в *Ските* (*Goehring J. E.* The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism. B.; N. Y., 1986. P. 157. (PTS; 27)). В копт. папирусах VI–VIII вв. анахоретами называются члены небольшой монашеской общины прп. Епифания Фивейского, проводившие полуотшельническую жизнь (The Monastery of Epiphanius at Thebes / Ed. W. E. Crum, H. G. Evelyn White. N. Y., 1973^{r}. Pt. 2: Coptic ostraca and papyri; Greek ostraca and papyri. P. 87, 164). В некоторых папирусах VI в. отшельник или член полуотшельнической общины называется ἐρημιτής или ἐρημιτὴς μοναχός (*Maspero J.* Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire: Papyrus grecs d'époque byzantine. Le Caire, 1911. Vol. 1. P. 341–342).

Употребление термина ἀποτακτικός по отношению к монахам-отшельникам, по-видимому, связано с евангельскими словами: «...всякий из вас, кто не отрешится (ἀποτάσσεται) от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (Лк 14. 33). В «Паломничестве Эгерии» (кон. IV в.) наряду с общим термином monachus используются 3 именования монахов: ascites, monazontes и aputactites. Эти наименования, вероятно, были характерны для греч. Востока кон. IV в., судя по замечанию автора: «ut hic dicunt» (как здесь говорят). Аскетами (ascites) называли лишь немногих знаменитых и уже пожилых монахов-отшельников, живших в полном одиночестве (*Eger.* Itiner. 3. 4). В Иерусалиме Эгерия присутствовала на литургии, на к-рой молилась группа «монашествующих и дев» (monazontes et parthenae, Ibid. 24. 1; ср.: *Cyr. Hieros.* Catech. 6. 24). В Селевкии диаконисса Марфана управляла мон-рем дев, к-рых называли aputactitae (monasteria aputactitum seu virginum regebat, *Eger.* Itiner. 23. 3). В др. месте монахи и aputactites отождествляются (monachorum vel aputactitum, Ibid. 49. 1). По мнению А. Ламбера, aputactites и группа monazontes et parthenae никак не различались между собой и являлись теми самыми remnuoth блж. Иеронима и сарабаитами прп. Иоанна Кассиана, к-рые в Египте вызывали осуждение, т. к. в отличие от отшельников и киновитов они не избегали населенных мест, не покидали мир полностью, а жили в крупных или средних городах и наряду с клиром составляли отдельную социальную группу (τάγμα) в местной Церкви, участвовали в богослужении местной христ. общины, практикуя более древнюю форму аскетизма, издавна существовавшую в Церкви в виде института посвященных дев (*Lambert.* 1907. Col. 2610). По мнению Ламбера, следует отличать ἀποτακτικοί от ἀποτακτῖται. Более общий термин ἀποτακτικός (букв.— живущий отдельно) употребляется просто как квалификативное прилагательное, не указывающее на определенную разновидность аскетов, в отличие от слова ἀποτακτῖτης, которым в М. Азии и Иерусалиме якобы назывались т. н. монашествующие, т. е. монахи, жившие в городах при церквах (Ibid. Col. 2607). Однако эта гипотеза не подтверждается данными папирологии. Папирусы называют прилагательным ἀποτακτικοί как общежительных монахов, так и отшельников, живших в сельской местности, а также городских аскетов (*Choat.* 2002. S. 14). Пахомианские монахи сами себя называли словосочетанием, состоящим из ⲁⲡⲟⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲥ и ⲣⲱⲙⲉ («человек»): ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲡⲟⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲥ, ⲁⲡⲟⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ (см. индекс источников: S. Pachomii vitae Sahidice scriptae / Ed. L. Th. Lefort. P., 1933. P. 379. (CSCO; 99–100; Copt. Ser. 3; 8)). Тем же словом, ἀποτακτικοί, именовались лица, вновь поступившие в пахомианские мон-ри (*Pachom.* Praecepta. 49). Вполне вероятно, что этот термин использовался в повседневном контексте для обозначения монахов вообще и по смыслу был идентичен μοναχός.

В сир. христианстве ранняя форма аскетизма т. н. сынов завета (*bnay qyāmā*) имела городской характер и не предполагала отшельнического жития в уединенном месте. Сыном завета (муж. *bar qyāmā;* жен. *bnaṯ qyāmā*) называли человека, к-рый давал при крещении (по-видимому, во взрослом возрасте) определенные аскетические обеты, в т. ч. обет безбрачия. Ряд ранних сир. авторов высказывают мысль о том, что само крещение не является обязательным для всех христиан, но только для тех, кто готов принести обеты целомудрия и нищеты так, чтобы Церковь была общиной избранных, т. е. аскетов (*Aphr.* Demonstr. VII 18; VII 21). Понимание христианства как завета подразумевало идею духовной борьбы, вероятно унаследованную сир. христианами от иудаизма или иудеохрист. групп. Некоторые ученые связывают сир. термин *iḥīḏāyā* с евр. названием аскета в кумранских документах — *yaḥid* (*Morard.* 1973. P. 374), другие возводят его к сир. *iḥīḏā* (единородный), полагая, что в IV в. *iḥīḏāyā* назывались верные последователи Христа Единородного (*Adam.* 1953/1954. S. 220). Отвергая подобную этимологию, А. Выыбус (*Vööbus.* History of Asceticism. 1958. P. 106–108) и Э. Бек (*Beck.* 1956. S. 258–260) обращают внимание на те места у древних авторов, в к-рых *iḥīḏāyā* означает не просто лиц, принадлежащих к определенной группе, но аскетический, безбрачный образ жизни (*Aphr.* Demonstr. VI 4; *Ephraem Syr.* De Paradiso. VII 15–19; *Idem.* Carm. Nisib. XIX 3). С развитием анахоретской формы монашества в Сирии V в. *iḥīḏāyā* стало означать «отшельник, монах», соответствуя греч. слову μοναχός. В некоторых случаях этот же термин может употребляться вне монашеского контекста, обозначая отдельное лицо или являясь эквивалентом греч. μονογενής (единородный), ἀγαπητός (возлюбленный)

(*Adam.* 1953/1954. S. 209–239). В сир. переводе Жития прп. Антония μοναχός часто передается как *iḥīḏāyā*. Тем же словом передается греч. ἀναχωρητής (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 25. 3; 41. 2 // CSCO. 417. P. 46, 66), в то время как имеются др. стандартные термины для обозначения отшельника: *'aḇīlā* (букв.— плачущий) и калька с греч. *nuḳrīṭā* (ср. араб. ريط). В ркп. Vat. syr. 501. Fol. 23b, содержащей акты Собора 410 г. в Селевкии-Ктесифон, *iḥīḏāyā* прямо увязывается с греч. μοναχός (*Vööbus.* History of Asceticism. 1958. P. 108). Сир. *bṯūlā* (жен. р. *bṯūltā*) означает человека, мужчину или женщину, живущего в девстве. В «Письме к девам» Псевдо-Климента так называются вообще все христиане (Brit. Lib. Add. 14601. Fol. 164a). Термин *qaddīšā* (святой), напротив, означает человека, состоящего в браке, но живущего в девстве, т. е., что то же самое, в святости (*Vööbus.* History of Asceticism. 1958. P. 105).

В др. христ. традициях Востока монашеская терминология формировалась под влиянием греческой. По мере христианизации того или иного региона в национальный язык входили термины, являющиеся прямой калькой с греческого, как в коптском, иногда с сирийского или построенные по схожей морфологической модели. Одновременно с этим появлялись новые термины, не связанные с греческими. Так, в груз. языке მონაზონი (monazoni, от μονάζων) сосуществует с ბერი (beri, монах; букв.— старец) и განდეგილი (gandegili; отшельник, анахорет). Армянские մոնազն (monazn), մոնազօն (monazon), մօնօզօն (monozon) происходят от μονάζων; մոնախօս (monahos) — от μοναχός, в то время как միայնաւոր (miajnavor) образовано от арм. միայն (miajn, один). Ср. чисто армянские термины: կուսակրօն (букв.— безбрачный, девственник), ճգնաւոր (отшельник; букв.— подвижник, аскет). В араб. языке монах обычно переводится как *rāhib* (от *rahiba* — бояться, пугаться; монах — боящийся Бога), *dayyār* (от *dayr* — мон-рь), *nāsik* (отшельник, подвижник; от *nasaka* — быть богомольным, заниматься делами благочестия). В эфиопской лит-ре используются как калька с греческого — *manakos,* так и ряд оригинальных терминов: *bāḥtāwi* (анахорет, от корня *bḥt,* близкого к сир. и евр. *yḥd*), *falāsi* (странник, чужестранец, отшельник), *gadāmāwi* (отшельник от *gadām* — пустыня, пустынь), *ʒəguḥāwi* (общежительный монах, от *ʒagḥa* — заключать, закрывать).

Влияние предшествующих традиций. Теории происхождения М. В совр. историографии предметом дискуссии является вопрос о возможном влиянии на возникновение М. аскетических традиций нехрист. религ. групп (егип. культа Сераписа, иудаизма, манихейства, *гностицизма*), а также философских школ поздней античности (пифагорейство, *неоплатонизм*). В 1877 г. Х. Вайнгартен выступил против устоявшегося тезиса о том, что М. возникло в послеконстантиновскую эпоху (*Weingarten.* 1877). Вовлечение в научный оборот данных папирологии подтвердило более раннее происхождение М. и стимулировало поиск возможных связей этого феномена с др. аскетическими традициями (о начале дискуссии см. *Heussi.* 1936. S. 1–10, 280–304).

Традиционные для совр. лит-ры попытки искать движения, исторически предшествовавшие М. и, возможно, послужившие для него моделью, имеют существенное ограничение: они, как правило, подразумевают ничем не обоснованное предположение о наличии фундаментального единства аскетизма как исторического феномена, который по-разному проявляется в различных условиях. Также обращает на себя внимание тот факт, что нек-рые «предшествующие» традиции сопоставляются с М. вообще, а не с егип. М., непосредственную связь с которым доказать в наст. время не представляется возможным. По мнению А. Гийомона, весомых доказательств прямого влияния дохрист. аскетизма на возникновение М. не существует. Оно вполне могло возникнуть спонтанно как выражение общечеловеческого стремления к внутреннему единству с Абсолютом, к-рое по своей природе предполагает уединение (*Guillaumont.* 1972; *Idem.* 1978; *Idem.* 1979). Мотивы аскетизма в древних нехрист. традициях часто не совпадают с мотивами первых монахов. *Климент Александрийский,* сравнивая образ жизни греч. языческих философов, индийских мудрецов и христиан, констатирует заметное сходство во внешних формах подвижничества, однако отмечает внутреннее различие христ. аскетизма: христиане подвизаются ради любви к Богу и истинному Благу, созидая в самих себе храм Св. Духа (*Clem. Alex.* Strom. III 7. 59. 4).



Прор. Илия в пустыне. Фрагмент иконы «Огненное восхождение прор. Илии, с житием». Посл. четв. XVI в. (ЯИАМЗ)

Образ жизни терапевтов (θεραπευταί), о которых упоминает Филон Александрийский (*Philo.* De vita contempl. 2. 2), внешне во многом схож с аскетизмом егип. монахов IV в. Эту группу составляли мужчины и женщины, посвятившие себя созерцательной жизни, отказавшиеся от собственности и жившие вдали от городов. Терапевты практиковали культ «чистого» обращения к Богу и аллегорически толковали Писание. Они стремились возвыситься над материальным миром для созерцания истинного Бытия (монады). Отказ от брака, имущества и, возможно, физического труда являлся следствием этого основного мотива. Стремление терпапевтов ограничить контакты с внешним миром, к-рый они воспринимали как нечто бесполезное и пагубное, указывает на элитарный характер этой религ. группы. Более поздние авторы (*Euseb.* Hist. eccl. II 17. 3–5; *Hieron.* De vir. illustr. 11), ссылаясь на Филона, представляют терапевтов христианами, в то время как они, вероятнее всего, принадлежали к одной из разновидностей иудаизма. Тем не менее нельзя полностью исключать возможность того, что образ жизни терапевтов и некоторые их концепты послужили своего рода примером для егип. христиан; идея обособления встречается также и в древнем иудаизме

(библейские назореи, пророки *Илия, Иоанн Предтеча*).

«Затворники» (κάτοχοι) храма Сераписа, к-рые упоминаются в ряде егип. папирусов эллинистической эпохи, видимо, действительно практиковали *затворничество* как форму исключительной вовлеченности в культ Сераписа. Попытка доказать связь между егип. общежительным М. и κάτοχοι находится в русле исследований, стремящихся выявить скрытый монотеизм древней егип. религии как таковой и ее близость к христианству (*Hornung E.* Der Eine und die Vielen. Darmstadt, 1971) или показать, что М. как исторический феномен есть «продукт египетской души и египетской расы» (*Peeters P.* Orient et Byzance: Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Brux., 1950. P. 42). Хотя такой подход часто основывается не на фактах, а на субъективных впечатлениях ученых, нек-рые лит. параллели между правилами пахомианского М. и древнеегип. текстами очевидны (*Lefort L. Th.* St. Pachome et Amen-em-ope // Le Muséon. 1927. Vol. 40. P. 65–74). В Египте сер. III — кон. IV в. язычество было еще очень влиятельно, христианизация проходила медленно и часто провоцировала конфликты между язычниками и монахами. Среди язычников были группы своего рода «праведников» и «чудотворцев», к-рые не столько являлись примером для подражания для христ. монахов, сколько составляли им конкуренцию (*Frankfurter D.* Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance. Princeton, 1998). Значительная часть сведений о египетских языческих культах этого времени происходит из монашеских агиографических источников. Если ранее исследователи были склонны отвергать эти сведения как исторически недостоверные, в наст. время они являются объектом более пристального внимания. Сообщения о разрушении языческих храмов, насильственных обращениях в христианство (во мн. случаях, производимых монахами) ставят под сомнение тезис о возможной типологической связи М. с егип. культами.

Определенное влияние иудаизма на раннее М. прослеживается в усвоении монашескими кругами некоторых ветхозаветных *апокрифов* (*«Исаии пророка Вознесение», Двенадцати патриархов завещания,* псевдоэпиграфы *Еноха, Варуха* и *Ездры;* ср.: *Ammon.* Ep. 1–7) с их эсхатологическими ожиданиями и идеей освобождения от царящего в мире зла. В данном контексте аскеза воспринималась как приготовление к концу времен (*Golitzin A.* «Earthly Angels and Heavenly Men» // DOP. 2001. Vol. 55. P. 125–153). Жившая у Мёртвого м. группа *ессеев,* о к-рых упоминают Филон, Плиний Старший и Иосиф Флавий (*Philo.* Quod omnis probus. 75–91; *Plin. Sen.* Natur. hist. 5. 15; *Ios. Flav.* De bell. 2. 119–124, 134), а также община (или общины) Кумрана обнаруживают ряд общих черт с ранним М., но вряд ли эти группы повлияли на его формирование непосредственно (*Desprez.* 1998. P. 53–79). В отличие от первых егип. монахов эти аскеты были носителями воинственного духа, членами иерархически структурированных организаций, противопоставлявших себя, «святой остаток», всему миру. У ессеев главным мотивом аскетизма выступала идея бессмертия души и будущего воздаяния праведникам и грешникам в мессианском царстве, ожидая к-рое по крайней мере некоторые ессейские общины строились по принципу почти военных организаций и стремились к более строгому соблюдению ритуальной чистоты.

Отдельного изучения заслуживает вопрос о возможном влиянии на возникновение М. дуалистических религий и гностических течений, распространенных на территории Египта. Обнаружение в 1945 г. б-ки гностических текстов в Наг-Хаммади, в местности, непосредственно примыкающей к центру пахомианского М. (мон-рь Пбоу (Пабау)), заставляет ученых искать возможные связи между правилами жизни пахомиан и аскетизмом различных гностических групп (*Stroumsa.* 1982; *Lundhaug, Jenott.* 2015). Присущее гностикам и манихеям негативное отношение к плоти и материи на первый взгляд напоминает монашескую практику «умерщвления плоти», однако генетическая зависимость гностического дуализма и монашеского отношения к телу не прослеживается. Исключения могут составлять отдельные монашеские, как правило городские, группы, подобные общине *Иеракса* Леонтопольского, к-рые отличались крайним ригоризмом и преследовались церковной иерархией (*Veilleux.* 1986). Факт обнаружения пахомианских хозяйственных документов в картонаже кодексов из Наг-Хаммади не может быть однозначно объяснен приверженностью первого поколения пахомиан к какой-то гностической секте. Ни устав прп. Пахомия, ни сочинения его ближайших учеников не содержат к.-л. указаний на увлеченность монахов чем-либо, кроме Библии (*Хосроев.* 1997). Вместе с тем лишь очень немногие тексты из б-ки Наг-Хаммади (напр., Поучения Силуана) имеют параллели в монашеской лит-ре.

Последователи языческих философских школ платонизма, неопифагорейства, эпикурейства, кинизма практиковали аскетизм, ученичество и общинную жизнь как формы воспитания (*Porphyr.* Vita Pithag. 20; *Iambl.* Pythag. 30; *Kirschner R.* The Vocation of Holiness in Late Antiquity // VChr. 1984. Vol. 38. P. 105–124). «Житие прп. Антония» находится под лит. влиянием биографий философов, заимствуя у них терминологию и перенося ее на христ. почву (*Rubenson.* 2006; *Fowden.* 1982). С одной стороны, в нек-рых монашеских источниках, в частности в апофтегмах, заметно негативное отношение к философам и интеллектуалам; с другой — подчеркивается образованность мн. монахов (Sancti Pachomii vitae graecae / Ed. F. Halkin. Brux., 1932. P. 20. (SH; 19); *Hieron.* Vita Paul. 4; *Rubenson.* 2000; *Sheridan.* 2002) и сам жанр апофтегм продолжает античную традицию сборников изречений известных философов (*McVey K.* The Chreia in the Desert: Rhetoric and the Bible in the «Apophthegmata Patrum» // The Early Church in its Contexts: Essays in Honor of E. Ferguson / Ed. A. J. Malherbe e. a. Leiden, etc., 1998. P. 245–255). Археологические данные свидетельствуют о существовании в мон-рях своего рода школ, в которых изучали грамоту, заучивали цитаты из Библии и изречения св. отцов (*Wipszycka E.* Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine // REAug. 1984. Vol. 30. P. 279–296). Само М. определяется мн. авторами как «любомудрие» (философия) или «философская жизнь» (*Basil. Magn.* Ep. 223. 2; *Theodoret.* Hist. rel. 3. 12; *Idem.* Hist. eccl. V 35. 3; *Ioan. Cassian.* De incarn. Dom. VII 27; *Greg. Nazianz.* De vita sua. 261–266).

В нач. XX в. наряду с попытками выявить влияние на М. нехристианских традиций возникли теории

происхождения М., связывающие данный феномен с социально-экономическими факторами. В наст. время несостоятельными считаются теории, обуславливающие «бегство в пустыню» стремлением избавиться от экономических трудностей, обязанности платить слишком высокие налоги (*Rostovtzeff M. I.* The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxf., 1926. P. 578–579, 599) или избежать гонений имп. *Деция* (249–250), как в случае с Херемоном, еп. Нилополя, упоминаемым свт. *Дионисием Великим* (*Euseb.* Hist. eccl. VI 42. 3). Не имеет под собой оснований и гипотеза о том, что монахи, жившие на одном месте, являлись духовными наследниками странствующих аскетов, на которых церковная иерархия якобы наложила определенные ограничения (*Caner.* 2002). В последнее время все чаще подвергается критике теория, согласно которой егип. М. рассматривается в контексте ряда схематичных противопоставлений: коптов и греков, монахов и философов, христиан и язычников, сельского населения и городской элиты. Утверждения о том, что первые монахи были невежественными крестьянами, плохо знавшими или вообще не знавшими греч. язык, часто не соответствуют действительности.

Ряд ученых рассматривают происхождение М. гл. обр. как реакцию-протест против «обмирщения» Церкви в эпоху имп. Константина, когда после прекращения открытых гонений на христиан и даже при наличии поддержки со стороны гос. власти Церковь наполнилась новыми членами, недавними язычниками, что якобы привело к всеобщей нравственной расслабленности в жизни христ. общин. Наиболее сильным аргументом против этой теории являются данные папирологии и очевидное хронологическое несоответствие: монашеское движение начало зарождаться на рубеже III и IV вв., примерно за 20–25 лет до коренного изменения императорской политики в отношении христиан. Факты «бегства в пустыню» были известны задолго до этого. Прп. Антоний Великий ко времени наступления «эпохи Константина» был уже в преклонном возрасте. Блж. Иероним считает 1-м монахом прп. *Павла Фивейского,* который начал вести жизнь аскета-отшельника задолго до прп. Антония (историчность Жития прп. Павла подвергается сомнению). По свидетельству Евсевия, Наркисс, еп. Иерусалимский (кон. II — нач. III в.), подвергнувшись наветам со стороны некоторых членов своей паствы, бежал в пустыню, так как «ему вообще издавна была любезна жизнь философа» (*Euseb.* Hist. eccl. VI 9–10).



Прп. Павел Фивейский. Роспись ц. св. Апостолов в Печской Патриархии, Косово и Метохия. Сер. XIII в.

Остальные подходы к изучению происхождения М. можно условно назвать теориями подражания, которые усматривают основной мотив возникновения М. в подражании либо христ. мученикам, либо ветхозаветным праведникам-аскетам, либо философским школам.

Источники егип. происхождения, начиная с «Жития прп. Антония» (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 46), очень часто подчеркивают преемственность между первыми монахами и мучениками. Хотя в более поздней монашеской лит-ре М. стало представляться как «добровольное мученичество», нет никаких прямых указаний на то, что первые монахи считали свой образ жизни альтернативой мученическому подвигу в условиях прекращения гонений. Более вероятно, что речь шла о подражании в подвиге, к-рый и в Мученических актах, и в аскетических сочинениях описывается в терминах спортивного состязания: ἄσκησις (упражнение), ἀθλητής, ἀσκητής (борец, атлет) (*Malone.* 1950).

Идея подражания ветхозаветным праведникам имеет широкое распространение в монашеской лит-ре египетского происхождения (*Burton-Christie.* 1993). Образ жизни *Авраама,* прор. Илии, *Елисея,* Иоанна Крестителя с их удалением в пустыню, странничеством, чудесами, особенными тесными отношениями с Богом безусловно, привлекал первых егип. аскетов. Последующие поколения монахов видели в основателях М. продолжателей подвигов библейских праведников, называя их людьми Божиими (традиц. именование пророков в ВЗ). Свт. Афанасий сравнивает прп. Антония Великого с прор. Илией, имея в виду сходство их отношения ко времени: Антоний, как и Илия, предстоит Богу всегда, днем и ночью (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 7. 12). Чаще всего с ветхозаветными пророками сравнивается Шенуте Атрипский (Vita Shenuti. 1, 7, 10 // *Sinuthii Archimandritae* Vita et Opera omnia / Ed. J. Leipoldt. P., 1906. Vol. 1. P. 7, 10, 12. (CSCO; 41. Copt.; 2)). Возникновение первых групп аскетов в Египте Евсевий Кесарийский связывает с проповедью ап. Марка (*Euseb.* Hist. eccl. II 16). Иоанн Кассиан выделяет также иерусалимскую традицию аскетизма, возводя ее к раннехрист. общине во главе с апостолами (Деян 4. 32) (*Ioan. Cassian.* Collat. 18. 5).

Влияние философских школ исследователи пытаются проследить путем сопоставления памятников ранней христ. монашеской агиографии с античными биографиями философов, выяснения характера использования термина «философия» в монашеских кругах (*Vecoli.* Lo spirito soffia nel deserto. 2006. P. 17–25), выявления параллелей и аналогий в образе жизни, социальной организации философов и монахов (особое внимание в этом отношении привлекает «Жизнь Аполлония Тианского» Филострата) (*Fowden.* 1982). Евсевий Кесарийский видит в аскетизме существенный элемент «истинной философии», т. е. христианства как такового. Церковь, по его мнению, содержит 2 образа христ. жития: 1-й превосходит природу, т. к. заключается в отказе от брака и имущества и в посвящении себя исключительно служению Богу; 2-й предполагает вступление в брак и подчинение внешнему авторитету (*Euseb.* Demonstr. 1. 8). Наиболее перспективным направлением этой

теории является изучение влияния позднеантичной школы и школьной среды на появление М. Считается общепризнанным, что М. было первоначально явлением городским, развивавшимся в той же среде, в к-рой развивались и философские школы. Нек-рые ученые видят в знаменитом Александрийском катехизическом училище, ориентировавшемся на платонизм (*Greg. Thaum.* In Orig. or. panegyr. 4. 42–45; 5. 55; 6. 77–82), своего рода мост между философской школой и ранним егип. М. «Переселение» монахов в пустыню рассматривается в рамках этой теории как следствие влияния церковной иерархии, к-рая, видя распространение харизматического аскетизма в городах, якобы стимулировала вытеснение аскетов и их учеников за пределы населенных мест (Monachesimo orientale. 2010. P. 25).

В наст. время все больше ученых приходят к выводу, что возникновение М. в кон. III — нач. IV в. является процессом многофакторным, на к-рый влияли как внутренние, так и внешние по отношению к христианству причины. Ранние формы христ. аскетизма, развиваясь и радикализируясь под воздействием нек-рых нехрист. традиций (гл. обр. иудаизма и философских школ), социально-экономических и психологических факторов (личный энтузиазм отдельных аскетов, сила их примера и авторитета), привели к появлению М. как новой устойчивой формы.

Социально-психологические теории М. До 60-х гг. XX в. М. изучалось почти исключительно в контексте истории Церкви и богословия. История М. традиционно сводилась к хронологическому описанию фактов, биографий знаменитых подвижников и рассмотрению организационных структур монашеской жизни (уставов и устройств мон-рей). В кон. 70-х гг. нек-рые исследователи начали рассматривать М. в более широком контексте антропологии религии как общечеловеческий феномен (*Leclercq*. 1973–1974). В рамках такого подхода ученых прежде всего интересуют базовые характеристики М. как явления, причины его возникновения, а также психологическая и социальная мотивация монашеского подвига в разных религиях и культурах. Так, Дж. Констабл (*Constable*. 1974) настаивал на необходимости применения социологического и компаративистского подходов к изучению М., что, по его мнению, позволит избавиться от традиц. устоявшихся «клише»: противопоставления отшельничества и общежития, т. н. деятельных добродетелей и созерцания, странничества и stabilitas loci (постоянного пребывания на одном месте). Главным объектом внимания при таком подходе, по мнению исследователя, должна быть «монашеская экология» (monastic ecology), понимаемая как совокупность сложных взаимоотношений между мон-рем и окружающим миром. Одним из первых подобную методологию применил Г. Грундманн на примере средневек. женского монашества XII–XIII вв., рассматриваемого в связи с доктринальными движениями и социально-экономическими факторами эпохи (*Grundmann H.* Religiöse Bewegungen im Mittelalter. B., 1935). Следуя примеру Грундманна, Л. Н. Литтл пыталася показать связь между развитием городской экономики в Зап. Европе XI–XIII вв. и возникновением нищенствующих орденов с их «богословием бедности» (*Little L. K.* Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe. L., 1978).

В совр. социологии религии М. принято рассматривать как один из примеров т. н. маргинальности — понятия, обозначающего промежуточность, пограничность положения человека между к.-л. социальными группами, что накладывает определенный отпечаток на его психику. Согласно этой теории, М. отвергает определенные ценности и традиции той культуры, в которой находится (языческой или полуязыческой), и утверждает свою собственную систему норм и ценностей («контракультуру» или «антикультуру»). В свою очередь традиц. культура, к к-рой М. находится в нек-рой оппозиции, стремится вернуть «маргинальную» группу в русло своего влияния и заставляет М. принимать в себя нек-рые ранее отвергнутые им элементы (общинность, обладание имуществом, бóльшую вовлеченность в церковную жизнь и т. п.). После того как произошла подобного рода «реинтеграция» М. в жизнь Церкви, возникшее у к.-л. из христиан желание подвига и уединения рассматривается как спонтанный феномен маргинальности, к-рый сам по себе не может быть назван монашеским феноменом, т. к. для него требуется церковное признание, включение в уже существующие церковные структуры, чтобы предотвратить образование явления, маргинального по отношению к Церкви и противостоящего ей (*Duvignaud J.* Anomie et mutations sociales // Sociologie des mutations / Ed. G. Balandier. P., 1970. P. 63–81). Несмотря на слабые стороны «теории маргинальности», она констатирует очевидную тенденцию в развитии христ. М. к переходу от спонтанных религ. феноменов к институализации форм монашеской жизни (с включением в корпусы гражданского и канонического права норм, регулирующих жизнь монахов) при непосредственном участии высшей церковной иерархии.

Ряд социологов усматривают в М. признаки «идеального типа утопии», «воображаемого идеального общества», к-рое стремится к практической реализации по мере развития М. как социального феномена. При этом следует различать идеал М. и его реальные организационные структуры. В историческом процессе эти 2 элемента могут как коррелировать между собой, так и входить в противоречия друг с другом, приводя к возникновению новых форм монашеской жизни. Напр., согласно этой теории, самая ранняя форма М., отшельничество, внутренне развиваясь и усложняясь, постепенно превращается в общежитие. Сначала в результате свободного выбора духовного руководителя формируется круг учеников известного подвижника, затем духовный руководитель становится главой некоторой организованной иерархической структуры, к-рая может относиться к одному из 5 типов: 1) «политическое» общежитие, построенное по принципу античного полиса с разделением хозяйственных и социальных функций (типичный пример — пахомианское монашество); 2) «семейное» общежитие, организованное по образцу античной римской семьи, члены к-рой совместно владеют участком земли и обрабатывают его (монашеские традиции свт. Василия Великого и прп. Бенедикта Нурсийского); 3) «феодальное» общежитие, копирующее структуры средневек. феодального общества (клюнийское М., цистерцианцы); 4) «коммунальное» общежитие, в организации к-рого преобладает идея демократического контроля над общими благами (доминиканцы); 5) «монархическое» или

«понтификальное» общежитие, которое образуют клирики, проводящие совместную жизнь и составляющие как бы единую семью во главе с епископом, к-рый руководит ими непосредственно или опосредованно (регулярные каноники разных типов, иезуиты) (*Séguy.* 1971).

Понимание М. как «утопии» получило развитие в известной статье А. Д'Ананса о средневек. М. (*D'Haenens.* 1985), к-рый подчеркивает, что вступление в мон-рь и вообще выбор человеком монашеского пути является следствием единичного и исключительного события — обращения, решения изменить свою жизнь. В мон-ре этот единичный факт становится ежедневным. Человек, с одной стороны, ощущает М. «изнутри», ежедневно исполняя те или иные правила мон-ря; с др. стороны, он осознает связь монашеской структуры с внешним миром. Его субъективное восприятие своей принадлежности к М. может содержать неизменные существенные элементы (пространство, время, принадлежность к группе, тело монаха, послушание, концентрация внимания и проч.) и элементы преходящие, временные (этикет, ритуалы). Формирование «утопии» у монаха касается скорее его самого, нежели монашеской общины в целом. «Утопия» заключается в отказе монаха от настоящего и недавнего прошлого во имя будущего, к-рое должно отличаться от уже пережитого или переживаемого. Именно эта «утопия», понимаемая как идеал, определяет в монашеских структурах ритм жизни (особое времяисчисление), отношение к телу (особая пища и одежда как форма обособления или протеста против социально-экономических реалий остального мира).

Основные формы М. Могут быть выделены 7 основных форм монашеской жизни: 1) институт посвященных дев и вдов в ранней Церкви; 2) странствующее М.; 3) отшельничество; 4) аскетические школы; 5) частная аскеза; 6) общежитие; 7) лавра.

Самой ранней формой, т. е. христ. «протомонашеством», можно считать жен. аскетизм, существовавший в ранней Церкви в виде особого института посвященных дев (παρθένοι; virgines) и вдов (*Schöllgen.* 2001). Сир. аналогом этого института, по-видимому, являлись «сыны завета». Еще А. фон Гарнак, изучая трактат Псевдоклементин «De virginitate» (III в.), увидел в описываемом в нем церковном порядке возможный «внутренний источник» возникновения М. как такового (*Harnack.* 1891). Во мн. литургико-канонических памятниках II–IV вв. жизнь посвященных дев и вдов рассматривается как особое служение (Trad. Ap. 11; Didasc. Apost. 14). Более поздние постановления церковных Соборов упоминают общины дев, живших совместно с мужчинами (т. н. virgines subintroductae; греч. ἀγαπηταί — возлюбленные). Такая совместная жизнь, вероятно, мотивировалась простым удобством: женщины могли опереться на защиту мужчин и рассчитывать на их помощь в ведении хозяйства (*Cypr. Carth.* Ep. 4; Анкир. 19). В городах жен. общины были довольно многочисленными и подчинялись местным епископам, к-рые считались их «отцами» (*Cypr. Carth.* De habitu virginum. 21; *Hieron.* Ep. 23. 2; 24. 3, 4; *Schöllgen.* 2001. Sp. 555, 577–579). «Дома дев» упоминаются во мн. источниках IV в., в частности о них говорит свт. Афанасий Великий (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 2). С увеличением влияния епископов в эпоху имп. Константина (*Elm.* 1994. P. 373–385; *Brakke.* 1995. P. 17–79) жен. городские аскетические общины начинают играть все более заметную роль в жизни Церкви, мн. церковные авторы посвятили им особые сочинения, в к-рых подробно регламентировалась жизнь посвященных дев и вдов (*Ps.-Athanas.* De virgin.; *Basil. Ancyr.* De virgin.; *Greg. Nyss.* De virgin.; ср.: *Basil. Magn.* Ep. 199. 18). В нек-рых местах общины дев выполняли социальные функции: служили при странноприимных домах и больницах (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 75. 1–3; *Basil. Magn.* Ep. 94; *Idem.* Asc. fus. 7; *Miller T. S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. P. 78–80, 122–126). Эта ранняя форма жен. аскетизма явилась прототипом буд. общежительного М. Впосл. она ушла на 2-й план или полностью исчезла сначала на Востоке, потом на Западе. В период средневековья в Зап. Церкви она возродилась в виде муж. общин регулярных каноников и епископских капитулов.

Идеал странствующего аскета, носителя определенных харизматических даров, присущий также нек-рым философским школам (напр., киникам), в христианстве ассоциировался прежде всего с образом жизни св. апостолов и Самого Христа (Лк 10. 1–12). В ранней Церкви статус странствующих проповедников, часто принимаемых в несколько идеализированном виде за пророков и чудотворцев (Didache. 11–13; *Ps.-Clem.* Ad virg. 1. 9–13), был довольно спорным. В конечном счете институт странствующих проповедников вступил в противоречие с церковной иерархией (*Cypr. Carth.* Ep. 75. 10). Во II в. еретик Монтан создал во Фригии движение странствующих аскетов-проповедников (*Euseb.* Hist. eccl. V 14–19), имевшее большой успех в М. Азии, Сирии и Месопотамии (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 48. 14). В период христианизации Римской империи число странствующих аскетов заметно выросло и они стали даже объединяться в группы, стремясь на практике осуществить монашеский идеал странничества (ξενιτεία), который понимался буквально как жизнь вдали от родины и родных, существование за счет подаяния, отказ от физического труда и полная отрешенность от материальных благ (*Caner.* 2002. P. 81–125). Именно такой образ жизни вел прп. *Александр Константинопольский* († ок. 430). Вместе с группой учеников он странствовал по Сирии, Месопотамии, М. Азии, часто вступая в конфликты с местными оседлыми монашескими общинами и епископами, пока не достиг К-поля, где основал монатырь «неусыпающих» (см. ст. *Акимиты*) (*Callinicos.* Vie d'Hypatios / Ed. G. J. M. Bartelink. P., 1971. P. 242. (SC; 177); Vie d'Alexandre l'Acémète: Texte grec et trad. latine / Ed. E. de Stoop. P., 1911. P. 658–700. (PO; T. 6. Fasc. 5); *Nil.* Ad Magnam. 21). Некоторые церковные писатели крайне негативно относятся к данной форме М., считая аскетов-странников лжемонахами (напр.: *Nil.* Epist. 3. 119). В постановлениях церковных Соборов их называют мессалианами или евхитами, смешивая с известной сир. группой монахов-еретиков, пренебрегавшей таинствами и церковной дисциплиной (ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 117; *Theodoret.* Hist. eccl. IV 4. 10; *Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 80). По-видимому, наибольшее распространение странничество получило в Сирии и Месопотамии. Феодорит Кирский особо подчеркивает роль этой формы аскетизма в истории сир. М. (*Theodoret.* Hist. rel. 3. 2; 5. 1). Она оказала нек-рое влия-

ние на традицию, представленную в «Макариевском корпусе». На Западе схожая форма М. существовала нек-рое время у кельтов (*Dunn.* 2000. P. 140–142), а также короткое время в ранний период истории нищенствующих орденов (XIII в.). В настоящее время монахи-странники есть в Эфиопской Церкви.

Противоположностью странствующему М. является отшельничество, предполагающее полную изоляцию от мира и общества, пребывание по преимуществу на одном месте, пустынном и незаселенном, в горах или на острове (*Frank K. S.* Klausur // RAC. Bd. 20. Sp. 1233–1257). Формой отшельничества можно считать затворничество в келье в общежительном мон-ре или рядом с ним (напр., прп. Варсонофий Великий и прп. Иоанн Газский), а также столпничество (гл. обр. в Сирии). Ранние случаи отшельничества были известны уже в III в. (*Euseb.* Hist. eccl. VI 9–10; *Method. Olymp.* Conv. decem virg. 1. 4; *Lohse.* 1969. S. 176), однако наибольшего распространения оно достигло в IV в. благодаря примеру прп. Антония Великого, к-рый, хотя и не был первым отшельником, во многом повлиял на формирование отшельничества как идеала монашеской жизни, ярко представленного в более поздней аскетической и агиографической лит-ре (Apophthegmata Patrum, Лавсаик, История боголюбцев и др.). Отшельничество не всегда заключается в полном одиночестве. Изолированность аскетов от мира не исключает их общения между собой, духовного руководства и ученичества. Многие монахи-отшельники жили по 2–3 человека в одной келье, другие собирали вокруг себя группу учеников, которые не составляли общежития, но селились особо, на небольшом удалении от духовного отца, чтобы, с одной стороны, не нарушать его безмолвия, с другой — пользоваться его руководством. Именно такая форма М. получила наибольшее распространение в Нитрийской пустыне, в Ср. Египте, в Восточной пустыне на берегу Красного м. (в последние годы жизни прп. Антония), а также в Палестине в IV–V вв. На Западе строгое отшельничество сначала было явлением редким и даже порицалось (*Hieron.* Ep. 22. 14), общежитие считалось более безопасной и совершенной формой М. (Reg. Ben. 1. 13).

Частная аскеза как особая форма М. представляет собой безбрачную подвижническую жизнь отдельных лиц или общин, которую они проводят в частных домах. Хотя сохранилось крайне мало сведений об этой разновидности аскетизма, т. к. она не приобрела офиц. канонического статуса в Церкви, можно предположить ее довольно древнее происхождение. Подобный образ жизни некоторые авторы считают продолжением и развитием традиции раннехрист. иерусалимской общины (Деян 2. 44; 4. 32–35; *Ioan. Cassian.* Collat. 18. 5). Вероятнее всего, частный аскетизм сначала практиковали по преимуществу состоятельные женщины, владевшие домом и участком земли (*Elm.* 1994. P. 25–33; *Schöllgen.* 2001. Sp. 571–573, 575–577). Так, прп. *Макрина Младшая,* сестра свт. Василия Великого, организовала вместе со своей матерью св. *Емилией* небольшую «монашескую» общину сначала в собственном доме, затем на участке земли, принадлежавшем семье в Понтийских горах. Видное место частный аскетизм занимал в Риме во 2-й пол. IV в. Мн. знатные дамы, с к-рыми был знаком блж. Иероним, устраивали мон-ри в своих домах (*Hieron.* Ep. 23. 2; *Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 41; *Aug.* De morib. Eccl. 1. 70). В V в. монашескую жизнь выбирали женщины из сенаторских и даже имп. фамилий, так что мн. мон-ри на Западе располагались в зданиях и на участках, принадлежавших знатным основателям, а в ср. века ощущалась связь между мон-рем и семьей основателя.

Христ. аскетические школы, хотя не являются мон-рями в собственном смысле слова, могут рассматриваться как монашеский или полумонашеский феномен, к-рый, по мнению нек-рых исследователей, повлиял на сам процесс возникновения М. Первые христ. школы унаследовали от античных философских школ аскетизм как метод воспитания. Дисциплинарные правила таких школ во многом схожи с правилами общежительных мон-рей, однако подчинение школьному уставу для учеников ограничивалось временем обучения. Ученики и преподаватели составляли единую иерархически структурированную общину, члены к-рой, по крайней мере на время, накладывали на себя ряд ограничений, в т. ч. воздерживались от вступления в брак. Александрийское огласительное училище (*Euseb.* Hist. eccl. VI 19. 15–19; VI 26) и школа Иеракса (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 67. 1) были первыми наиболее известными примерами школьного аскетизма. *Иеракс* (между 245 и 270 — между 335 и 370), врач и писец из Леонтополя, стоял во главе общины, состоявшей из мужчин и женщин, которые практиковали строгий аскетизм и аллегорическое истолкование Свящ. Писания по методу Оригена, воздерживаясь от общения с теми, кого они считали «нечистыми», отрицая брак как принадлежность ВЗ. Эта община, организованная по принципу философской школы, по-видимому, располагалась в городе или на окраине города. Свт. Афанасий считает взгляды Иеракса еретическими и осуждает то влияние, которое он оказал на александрийских аскетов (*Athanas. Alex.* Lettres festales et pastorales en copte / Ed. L. T. Lefort. Louvain, 1955. P. 107–109. (CSCO; 150)). Археологические данные свидетельствуют о существовании школ при нек-рых мон-рях Н. Египта (*Kasser.* 1989; *Brooks Hedstrom.* 2007). Определенные аскетические ограничения, видимо, накладывались на учащихся Эдесской школы (IV–V вв.), школ при мон-рях, а также знаменитой «школы персов», Нисибинской академии (кон. V — нач. VII в.). Согласно уставу последней (датируется нач. VII в., но отражает практику 2 предшествующих веков), целибат был обязателен для учителей и учеников школы (женщины в нее не допускались), строго регламентировались внешний вид, одежда и поведение учащихся (*Vööbus A.* The Statutes of the School of Nisibis. Stockh., 1961). Институт т. н. ученого монашества, возникший в правосл. Церкви в XVIII–XIX вв. под влиянием зап. католич. орденов, фактически продолжает традицию древних аскетических школ, хотя формально и является разновидностью общежительного М.

Самой распространенной и устойчивой формой М. стало общежитие. Именно его нек-рые ученые пытаются увязать с предшествующими нехрист. традициями (в егип. культах, иудаизме и манихействе). Не исключено, что общинный принцип организации монашеской жизни мог быть заимствован из традиции аскетических школ или явился поздним этапом развития частного аскетизма.

Для общежития характерно наличие иерархически структурированной общины, каждый член к-рой следует общему уставу (письменному или устному), регулирующему распорядок дня, совместную молитву, труд, распределение обязанностей, порядок владения общим имуществом, характер отношения с внешним миром. В отличие от школьной и частной аскезы, допускающих определенную степень свободы, общежитие формально более регламентировано и накладывает больше ограничений. Самым ранним примером общежития принято считать конгрегацию мон-рей прп. Пахомия Великого, основанную в 20-х гг. IV в. В сер. того же столетия появляются похожие общины в Сирии, в М. Азии и на лат. Западе. В Палестине в кон. IV–VI в. общежительные мон-ри были включены в более сложную структуру, подразумевающую взаимосвязанное существование киновии и лавры.

Лавра как форма организации монашеской жизни получила наибольшее распространение в Палестине IV–VI вв. как сочетание элементов общежития и отшельничества. Насельники палестинских лавр компактно проживали на определенной территории, пользуясь духовным руководством 1 подвижника. В воскресные и праздничные дни они собирались на общие богослужения, а в остальное время вели отшельнический образ жизни в своих кельях, исполняя индивидуальное или уставное молитвенное правило и в редких случаях пользуясь экономической независимостью. Основателями первых лавр были прп. Харитон Исповедник и прп. Герасим Иорданский, которые, как правило, привязывали жизнь лавры к жизни находящегося рядом общежития. Пребывание в киновии рассматривалось как подготовительный этап (длившийся до 10 лет) к более трудной жизни в лавре. В модели прп. Герасима новоначальные монахи общежития по воскресеньям и праздникам совместно молились с лавриотами, составляя с последними, по крайней мере на время, единую общину. Прп. Савва Освященный несколько видоизменил эту модель, не допуская смешивания новоначальных с монахами лавры. Только пробыв длительное время в киновии, монах мог быть допущен в лавру (*Cyr. Scyth.* Vita Sabae. 28). Такой строгий подход во многом способствовал расцвету Великой лавры прп. Саввы и ее высокому статусу в числе др. палестинских лавр. Начиная с VII в. лаврская форма организации М. постепенно пришла в упадок и уступила место общежитию.

История распространения М. на Востоке (III–VIII вв.). М. зародилось приблизительно во 2-й пол. III в. одновременно в неск. регионах, христианизация к-рых шла более или менее успешно. Исторически необоснованным является мнение о том, что М. возникло в Египте и оттуда распространилось по территории Римской империи и за ее пределами; такая упрощенная картина распространения М. является результатом влияния поздней агиографической лит-ры. Наличие постоянных культурных и социальных связей между регионами неизбежно вело к взаимному влиянию местных монашеских традиций, которое проявилось и в богословском осмыслении феномена М., и в усвоении тех или иных организационных форм М.

Египет. Егип. монашеская традиция оказала наибольшее влияние на традиции др. регионов благодаря авторитету ряда выдающихся егип. подвижников, а также лучшей сохранности источников егип. происхождения. Большое значение для распространения славы егип. М. имели переводы нек-рых важных памятников монашеской лит-ры. Так, Житие прп. Антония Великого, переведенное на лат. язык еще при жизни автора, свт. Афанасия Великого, оказало сильное влияние на формирование монашеской традиции Запада, в к-рой прп. Антоний всегда воспринимался как идеал монаха (*Hieron.* Ep. 127. 5; *Aug.* Confess. VIII 6). Традиция прп. Пахомия Великого также очень рано стала известна зап. монахам благодаря переводу блж. Иеронима Правил пахомианского общежития (*Pachom.* Praecepta). Исследование периода становления в истории егип. М. наталкивается на проблему источников. События, которые принято считать началом возникновения М. в этом регионе, описываются гл. обр. в поздних агиографических текстах, историческая достоверность к-рых мн. учеными подвергается сомнению. Эти источники часто имеют сложную историю редактирования в интересах тех или иных почитателей знаменитых монахов древности, поэтому сведения, содержащиеся в них, должны сопоставляться с данными подлинных сочинений, как правило писем или посланий, созданных первыми поколениями егип. монахов.

Традиционно принято связывать зарождение М. с именем прп. Антония Великого († ок. 356), представляющего традицию т. н. анахоретского (отшельнического) жития. Младший современник прп. Антония, прп. Пахомий Великий († 346/7), обычно рассматривается как родоначальник общежительной формы М. В р-не Нитрийской пустыни (Скит, Кел-



Прп. Антоний Великий. Икона. Сер. XVI в. (ГИМ)

лии) в Н. Египте развивалась традиция полуотшельнического скитского М.

Знаменитые подвижники, представленные поздними источниками в несколько идеализированном виде как начинатели новых форм аскетизма, являлись продолжателями более ранних традиций, существовавших в Египте в III в. и носивших в основном городской или полугородской характер. Прп. Антоний начинал монашескую жизнь (ок. 285) не в пустыне, а недалеко от родного селения в В. Египте, в развалинах небольшой крепости, по примеру др. подвижников того времени. Только через 20 лет он удалился в пустынное место на горе Писпир, где вокруг него собралась группа учеников. Позже Антоний перешел в еще более удаленную, «внутреннюю», пустыню на горе Колзим (в Восточной пустыне, в 30 км от Красного м.), где жил в совершенном одиночестве, посещая иногда учеников на Писпире. Ближайшим преемником прп. Антония

в общине на Писпире стал прп. Аммон, бывший, вероятно, епископом. В его письмах, сохранившихся на арабском (под именем Антония), греческом и сирийском языках, заметна тенденция к упорядочиванию отношений между монахами-учениками и духовным руководителем. Увеличение числа монахов поставило вопрос об авторитете этих руководителей монашеского движения. Если на раннем этапе этот авторитет был основан исключительно на харизматических качествах духовного руководителя и таких общепризнаваемых наставников было немного, то теперь, с расширением круга кандидатов на духовное руководство, возникла необходимость в выработке четких критериев выбора наставника.

Признание подлинности 7 писем прп. Антония, сохранившихся полностью только на груз. языке (*Rubenson.* 1995), привело мн. ученых к пересмотру устоявшихся представлений об интеллектуальной среде, в к-рой зародилось егип. М. Прп. Антоний представлен в письмах как человек, знакомый со мн. концепциями александрийской богословской школы и, в частности, Оригена. Не исключено, что знакомство прп. Антония с этой традицией произошло благодаря его контактам с Дидимом Слепцом (*Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). P. 28).

В нач. IV в., вероятно под влиянием примера прп. Антония, появились первые монашеские поселения в Н. Египте, к юго-западу от Александрии: Нитрия, Келлии и Скит (в Нитрийской пустыне, совр. Вади-Хабиб, или Вади-эн-Натрун), к-рые обычно связываются с именами преподобных *Аммона Нитрийского* и Макария Египетского. Прп. Аммон поселился в Нитрийской пустыне ок. 330 г. и вскоре собрал вокруг себя множество учеников, что вынудило его основать еще одно монашеское поселение на юг от Нитрии — Келлии. Еще дальше на юг прп. Макарий Египетский основал Скит. Как традиция прп. Антония, так и традиция Нитрийской пустыни представляют полуотшельническую форму М., в к-рой заметен нек-рый элемент общинности (*Gould.* 1993). В ранний период существования поселений в длительном полном уединении пребывали лишь духовные руководители монашеских групп. Время от времени они посещали для духовного



Прп. Аммон Нитрийский. Роспись ц. Креста Господня в мон-ре прп. Неофита в Пафосе, Кипр. Кон. XII в.

руководства своих учеников, к-рые, хотя и не составляли общежития, большую часть времени жили в одной местности в нек-ром удалении друг от друга в отдельных кельях или малыми группами по 2–3 человека, самостоятельно заботясь о своем пропитании и имея индивидуальное молитвенное правило. Возможно, в нек-рых из таких монашеских групп имели место общие литургические собрания по воскресеньям и праздникам, сопровождаемые совместной трапезой (*Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 7. 2–5). Однако вопрос о времени проникновения элементов общинности в полуотшельнические группы остается открытым. Первые ученики знаменитых подвижников, вероятно, еще не составляли общины.

Нитрия быстро пришла в упадок, монахи покинули ее, по-видимому, уже к нач. VII в. из-за того, что поселение находилось слишком близко к области обрабатываемых земель (*Guillaumont.* 1991). Жизнь монахов Скита известна гл. обр. из источников VI в., когда в данной местности почти не осталось подвижников. Прп. Иоанн Мосх передает рассказ одного старого монаха, к-рый сообщает, что вслед. набегов соседних кочевых племен (в 407, 434, 444) иноки Скита объединились в 4 монашеские колонии, «лавры», насчитывавшие ок. 3500 насельников (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 113 // PG. 87. Col. 2977C). Эти «лавры» представляли собой группы келий, в центре к-рых находились церковь и башня, служившая убежищем во время набегов варваров (Hist. Patr. Alex. I 13). Возможно, эти 4 «лавры» послужили основанием крупных мон-рей Вади-эн-Натрун, упоминаемых в VII в. и ставших в IX в. укрепленными монастырями-крепостями (*Torp.* 1964): мон-рь прп. Макария Египетского, прп. Иоанна Колова, прп. Псоя и мон-рь Римлян (Дейр-эль-Барамус). В VI в. монофизиты-севериане получили возможность строить собственные церкви в Нитрийской пус-



Прп. Макарий Великий. Роспись ц. Богородицы Одигитрии в Печской Патриархии, Косово и Метохия. Ок. 1337 г.

тыне. Вокруг одной из них, находившейся недалеко от Дейр-эль-Барамус и освященной в честь Пресв. Богородицы, в VIII в. сформировался т. н. мон-рь Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) (*Cody.* 1991).

История Келлий хуже освещена в источниках. Одна из апофтегм сообщает, что после Халкидонского Собора 451 г. в Келлиях была построена новая церковь, чтобы монахи-халкидониты и монофизиты

могли молиться раздельно (Apophthegmata Patrum. Phokas. 1 // PG. 65. Col. 432). Судьба этого поселения, по-видимому, была схожа с судьбой Скита: оно было разрушено в кон. VI в. и восстановлено в сер. VII в. благодаря деятельности коптского патриарха *Вениамина I*. В IX в. Келлии вновь оказались незаселенными, а в XI в. превратились, по сообщению арабских географов, в руины, в которых ютилось неск. монахов. В 1961 г. Гийомон благодаря ряду археологических раскопок смог идентифицировать древнее местоположение Келлий (*Guillaumont*. 1964). В развитии поселения с IV по VIII в. заметны неск. тенденций, характеризующих постепенный переход к общежительной форме М.: уплотнение обитаемого пространства, концентрация келий на ограниченном участке земли, увеличение роли крупных колоний отшельников, строительство общих церквей и укрепленных башен внутри изолированного участка, огражденного крепостной стеной, на к-ром располагались также хозяйственные помещения, необходимые для жизни общины. Тем не менее расположение жилых и иных построек свидетельствует скорее в пользу того, что общежития в строгом смысле слова в Келлиях не было. Члены общины анахоретов сохраняли нек-рую автономию друг от друга, могли уединяться для индивидуальной молитвы и рукоделия, так что их жизнь более походила на жизнь насельников палестинских лавр.

Др. колонии отшельников, менее крупные, чем Скит и Келлии, были распространены по всей долине Нила на границе с пустыней. Напр., в районе Исны сохранились остатки 13 келий, выкопанных в земле и разбросанных на территории ок. 10 кв. км (*Sauneron e. a.* 1972). В Фивах мон-рь прп. Епифания, по-видимому, также представлял собой колонию анахоретов, живших вокруг известного подвижника. Обнаруженные здесь копт. и греч. папирусы свидетельствуют о том, что монахи этого поселения не были безграмотными простецами (*Winlock, Crum*. 1926). В пустыне Наклун, на юге Файюмского оазиса, ок. 90 келий отшельников располагались в гористой местности. Жившие в них монахи-анахореты, вероятно, были каким-то образом связаны с общежительным монастырем, располагавшимся на равнине (*Wipszycka*. 1996).

В В. Египте с 1-й пол. IV в. наибольшее распространение получила др. организационная форма М.— общежитие, связанное с именем прп. Пахомия Великого (*Cremaschi*. 1988; *Хосроев*. 2004). Сама идея общежития не была изобретением прп. Пахомия, ранние примеры общин аскетов были известны в Египте еще во II (терапевты) и III вв. (община Иеракса Леонтопольского, манихейские «монастыри»), однако именно прп. Пахомий развил и распространил эту форму М. на значительную территорию В. Египта, создав не одно общежитие, а целую конгрегацию общежительных мон-рей. Мнение о том, что на формирование общежительного устава прп. Пахомия повлиял его личный опыт военной службы, является сильным преувеличением. Пахомий не принимал участия в боевых действиях и находился в армии в качестве новобранца не более неск. недель. Источники пахомианской традиции относятся либо к кон. IV — нач. V в. (правила Пахомия, послания и поучения ближайших преемников прп. Пахомия, Феодора и Орсисия, письмо еп. Аммона и др.), либо к более позднему времени (копт., араб. и греч. Жития прп. Пахомия) и отражают тот этап развития общежития, когда оно уже сформировалось или даже начало приходить в нек-рый упадок (*Wisse*. 1979). Поздние греч. источники, хотя и содержат иногда заслуживающие внимания сведения, не могут быть признаны надежными по той причине, что их авторы имели весьма ограниченный доступ к подлинной лит-ре пахомиан и по большей части основывались на легендарной традиции.



Ангел вручает общежительный монашеский устав прп. Пахомию Великому. Роспись ц. вмч. Георгия в Верии, Греция. XIV в.

Крестившись и приняв решение стать монахом, прп. Пахомий в течение 7 лет жил при анахорете Паламоне, затем неск. лет — отдельно и со своим старшим братом Иоанном как отшельник. Следуя видению, побуждавшему его основать общежительный мон-рь, он создал 1-е общежитие в сел. Тавенниси. Формирование 1-го общежития растянулось на годы, т. к. у прп. Пахомия возникали продолжительные конфликты с вновь прибывшими монахами, присоединившимися к числу его первых учеников. Мн. монахи, пришедшие в мон-рь из окрестных деревень, вели себя надменно по отношению к Пахомию и, видимо, не были готовы воспринять непривычную для них общежительную форму М., предполагавшую наличие строгого дисциплинарного устава. После некоторой стабилизации ситуации в Тавенниси наметилась тенденция к расширению численности монахов и созданию новых общежитий, находящихся под рук. Пахомия. Сначала недалеко от Тавенниси был создан жен. мон-рь под управлением сестры Пахомия, Марии. Затем был основан 2-й муж. мон-рь в заброшенной дер. Пбоу, ставший через нек-рое время центром всей конгрегации, образовавшейся благодаря как созданию новых мон-рей, так и присоединению монашеских поселений, уже существовавших ранее и не зависевших от Пахомия (мон-ри Шенесет, Тмушонс). Ко времени смерти прп. Пахомия конгрегация насчитывала 10 общежитий, располагавшихся на территории 4 епископских диоцезов (Латополь, Тентира, Диосполь, Панополь) и возглавляемых «главным (или великим) монастырем Пбоу». После смерти Пахомия его ученик Феодор основал еще 3 муж. мон-ря (2 возле Гермополя Великого и 1 около Гермонта) и один женский (недалеко от Пбоу).

Мон-ри пахомианской традиции жили по единому своду правил, который давался мон-рю сразу после основания, но к-рый мог быть скорректирован в зависимости от частных обстоятельств. Форма М., распространенная Пахомием, никак не

была связана с пустыней. Как сам Пахомий, так и монахи основанных им мон-рей жили на окраине сел, т. е. на границе пустыни и плодородной долины Нила. Ранний период жизни Пахомия представлял собой тот тип отшельничества, с которого начинал прп. Антоний, когда подвижник живет недалеко от населенных мест, как правило в заброшенном поселении, возле реки. Монахи прп. Пахомия использовали инфраструктуру таких поселений, занимались сельским хозяйством, платили налоги и торговали с соседними деревнями, расположенными вдоль реки. Т. о., общежительные мон-ри с их постройками, хозяйством и землями повторяли структуру деревень, к к-рым они примыкали, и сами пахомиане называли свои мон-ри деревнями. Жизнь каждой из таких «деревень», обязательно обнесенных стеной выше человеческого роста, была в той или иной степени обособлена от внешнего мира и подчинялась общим правилам, зафиксированным письменно. Столь сложный организм предполагал существование ряда построек различного функционального назначения: «дом собрания», в к-ром проходили богослужения; общая трапезная; кухня; пекарня; кладовые для продуктов и для одежды; лазарет; различные мастерские и т. д. Каждый мон-рь делился на «дома», группы монахов, объединенных сначала по роду занятий, а позднее по профессиям и в одном случае по языку. На принадлежность к тому или иному «дому» указывал особый знак, вышитый на кукуле (*Pachom.* Praecepta. P. 40). По свидетельству Иеронима (Praefatio Hieronimi. 2 // Ibid. P. 5), каждый «дом» в пахомиевом мон-ре состоял примерно из 40 монахов. В свою очередь 3 или 4 «дома» объединялись в «колена» (φύλη, tribus в переводе Иеронима, *Pachom.* Praecepta. 15, 115; Praefatio Hieronimi. 2 // Ibidem. P. 5), неизвестно, по какому признаку (*Ruppert.* 1971. S. 296–310). Члены одного «дома» жили поблизости друг от друга и каждый вечер собирались для молитвы. В начальный период пахомиева общежития монахи, по-видимому, жили в отдельных кельях. Затем, когда мон-ри стали перенаселенными, в одной келье селились по 2–3 человека. Соблюдению правил общежития способствовала одинаковая для каждого мон-ря иерархия должностных лиц. Во главе всей конгрегации стоял глава монастыря Пбоу (сначала прп. Пахомий, затем его ученики — Петроний, Орсисий, Феодор), к-рому подчинялись настоятели остальных мон-рей. Хозяйственной жизнью конгрегации управлял эконом общежития, или главный эконом, перед к-рым ежегодно отчитывались все мон-ри. Во главе каждого мон-ря стоял настоятель, к-рый следил за дисциплиной и отвечал за духовное воспитание братии. Он назначался главой общежития и мог быть в любое время переведен им на др. должность. Непосредственным начальником рядового монаха был глава «дома» (οἰκιακός, praepositus domus), который отвечал за все происходящее в «доме» и за каждого монаха в отдельности. Каждое должностное лицо в мон-ре имело своего заместителя, или «второго» (δεύτερος, secundus), бравшего на себя обязанности соответствующего лица в случае его отсутствия (*Хосроев.* 2004. С. 114–118).

В наст. время дискуссионным остается вопрос определения общежития как такового, поскольку нек-рые источники сообщают о таких смешанных формах М., которые трудно отнести к тому или иному организационному типу. В нач. V в. Палладий, еп. Еленопольский, рассказывая о т. н. правиле ангела, к-рое он связывает с тавеннисиотами, т. е. монахами пахомианской традиции, описывает монашескую организацию, несколько отличную от пахомианской. В некоем мон-ре монахи принимают пищу в общей трапезной, но живут не по «домам», а в отдельных кельях по 3 чел. (*Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 32). Монахи общежития прп. Аполлония (Аполло) Фиваидского в Бауите практиковали ночную уединенную молитву в пустыне (Hist. mon. Aeg. VIII 50–51). Судя по этим примерам, противопоставление отшельнического образа жизни и общежития прослеживается не столь четко: по крайней мере нек-рые общежительные мон-ри были связаны с колониями отшельников и опытные монахи могли на время удаляться в пустыню. Обращает на себя внимание тот факт, что наряду с муж. общежительными мон-рями существовали и женские, тогда как примеры женского отшельничества в пустынях Египта исключительно редки.

Во 2-й пол. IV в. стихийное монашеское движение в Египте начинает приобретать черты церковного института и постепенно ставится под контроль церковной иерархии. Ключевую роль в этом процессе сыграл свт. Афанасий Александрийский, к-рый в 357 г., после кончины прп. Антония и длительного пребывания в среде монахов во время одного из своих изгнаний, написал Житие прп. Антония. В этом сочинении представлен идеальный образ монаха-отшельника, удаляющегося от мира, но не порывающего связи с Церковью, защищающего православие от раскольников (мелитиан) и еретиков (ариан). В Житии заметна тенденция отодвинуть на 2-й план харизматические качества святого и его значение как духовного руководителя. Вместо отца и учителя монахов, каковым прп. Антоний представлен в письмах, в глазах свт. Афанасия он предстает как прототип идеального христианина, достигшего совершенства в полном одиночестве и не претендующего на духовное учительство (*Brakke.* 1995). Свт. Афанасий одним из первых высказался в пользу более активного вовлечения монахов в жизнь Церкви. В письме к еп. Драконтию, бывшему некогда настоятелем мон-ря, он обосновывает тезис о возможности и необходимости поставлять монахов в пресвитеры и епископы (*Athanas. Alex.* Ep. ad Dracont. 7 // PG. 25. Col. 532A). В В. Египте многие монахи выступали как миссионеры-проповедники, просветители далеких областей на юге региона. «История монахов Сиены», сохранившаяся на копт. языке и приписываемая некоему мон. Пафнутию (2-я пол. IV в.), повествует о монахах, к-рые проповедовали христианство в районе нынешнего Асуана (Юж. Египет, Судан) наряду с посланными свт. Афанасием епископами (Vite di monaci copti / Transl. T. Orlandi, A. Campagnano. R., 1984. P. 71–125). Аналогичные процессы институализации М. начинают происходить в общежитиях пахомианской традиции после смерти прп. Пахомия († 346/7). Третий преемник святого на посту главы конгрегации прп. Феодор Освященный наладил тесные дружественные связи с архиепископом Александрии, также ввел ротацию настоятелей отдельных мон-рей, поставив, т. о., значение института выше личного авторитета. Сам корпус правил пахомианского общежития, неоднократно корректировавшихся в сторону большей строгости и детализации,

является высшим выражением идеи приоритетности внешнего устава над авторитетом личности настоятеля. Последнему монахи обязываются подчиняться в силу его положения в иерархии общежития, а не потому, что он наделен особыми благодатными дарами и качествами лидера.

В кон. IV — нач. V в. появились многочисленные сочинения, содержащие путевые заметки паломников, стремившихся посетить монашеские центры Египта, чтобы лично встретиться со знаменитыми подвижниками. Некоторые из таких паломников оставались подвизаться в Египте, как, напр., Евагрий Понтийский. Другие, ознакомившись с образом жизни егип. монахов, возвращались на родину и переносили полученный опыт в др. области Римской империи, как на Востоке (свт. Василий Великий), так и на Западе (прп. Иоанн Кассиан, свт. Евсевий Верчелльский, Руфин Аквилейский, прп. Мелания Старшая и др.). Развитие лит-ры монашеских паломничеств явилось попыткой сохранить память о представителях егип. М. периода его расцвета. Анонимная *«История монахов»*, описывающая путешествие 7 неизвестных паломников в 394–395 гг., впервые на греч. языке рассказывает о подвижниках, не связанных с традицией прп. Антония, Скита и прп. Пахомия. Центральной фигурой памятника выступает прп. Иоанн Ликопольский, странствующий отшельник В. Египта, пользующийся репутацией пророка и духовного наставника не только у простого народа и клира, но и у власть имущих, включая императора. Прп. Аполлоний Фиваидский представлен как образец монаха-миссионера, совершающего чудеса и обращающего ко Христу местное языческое население (Hist. mon. Aeg. VIII). Ранняя традиция Скита зафиксирована в алфавитном собрании изречений и эпизодов из жизни знаменитых егип. подвижников (Apophthegmata Patrum), к-рое, по-видимому, возникло во 2-й пол. V в. в Палестине, в среде учеников прп. Пимена Великого, покинувших Египет, скрываясь от набегов местных варваров-кочевников.

В кон. IV в. в Египте сформировалась стройная система монашеской аскетической терминологии и христ. аскетики в целом, к-рая испытала благодаря лит. деятельности Евагрия Понтийского († ок. 399) сильное влияние оригенизма, воспринятого сквозь призму аскетического учения отцов-каппадокийцев (свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова). После смерти Евагрия оригенистские тенденции в егип. М. встретили активное сопротивление в лице т. н. монахов-антропоморфитов, происходивших преимущественно из коптов и склонных к традиц. буквалистическому толкованию Писания, восходящему к древней малоазийской традиции (св. Ириней Лионский). В 399–400 гг. Феофил, архиеп. Александрийский, сначала под влиянием обстоятельств настроенный против антропоморфитов, осудил оригенистов (*Clark*. 1992).



Коптский св. Шенуте. Икона (створка триптиха). XIX в. (Красный мон-рь, Египет)

Первая пол. V в. стала временем 2-го расцвета пахомианского М. Новый расцвет связан с именем архим. Шенуте Атрипского († 436; датировка по: *Diebner, Nauerth*. 1994), настоятеля монашеского союза, состоявшего из 2 монастырей: т. н. Белого и Красного мон-рей, расположенных в В. Египте близ совр. г. Сохаг. Белый мон-рь (араб. Дейр-эль-Абьяд), основанный дядей Шенуте, апой Пжолем, ок. 340 или 350 г., превратился при архим. Шенуте в крупный центр не только монашеской, но и всей церковной жизни Египта. Устав прп. Пахомия в мон-рях, руководимых Шенуте, был сильно упрощен: мн. дисциплинарные и литургические установления (напр., деления монахов на 24 «дома»; общие собрания в месяце месоре) были отменены, в отношении монахов применялись телесные наказания. Красный мон-рь (араб. Дейр-эль-Ахмар, Дейр-Анба-Бишой), основанный в середине — 2-й пол. IV в., занимал по отношению к Белому мон-рю второстепенное положение и подчинялся тому же уставу. Несмотря на то что в В. Египте сохранялась и старая система пахомианских мон-рей с центром в Пбоу, к-рой мон-ри Шенуте не подчинялись, авторитет Шенуте в V в. был намного выше, поскольку он осуществлял широкую социальную деятельность в регионе и пользовался большим уважением у местных светских лиц, защищал крестьян от произвола крупных землевладельцев и армии, кормил местное население во время голода, предоставлял убежище крестьянам в периоды нашествия кочевников (блеммиев, эфиопов). Мон-ри Шенуте в отличие от мон-рей прп. Пахомия являлись центрами книжности и переписывания книг. Шенуте и его ученики не только изучали Свящ. Писание, но и интересовались сочинениями отцов Церкви, житийной лит-рой и апокрифами, осуществляли переводы с греческого на коптский. Сам Шенуте является крупнейшим оригинальным копт. писателем, сочинения которого написаны в разных жанрах по правилам греч. риторики. После смерти Шенуте настоятелем Белого мон-ря стал его ученик *Виса*, продолжавший активную благотворительную деятельность, находясь с тесном контакте с местными епископами.

Помимо отшельнических монашеских поселений и общежитий, расположенных в пустыне и вдоль берегов Нила, в Египте существовали мон-ри, находившиеся вблизи крупных городов, в частности Александрии. Знаменитые Нитрия, Скит и Келлии можно рассматривать как монашеские центры, зависящие от столицы Египта. Ряд монастырей создавался рядом с известными местами паломничеств. Так, при церкви (martyrium) св. вмч. Мины, расположенной в 45 км к юго-западу от

Александрии и объединявшей вокруг себя целую конгломерацию поселений, возникших благодаря развитию паломничества, находилось неск. киновий (*Grossmann P.* Abū Mīnā. Mainz am Rhein, 1989. Bd. 1: Die Gruftkirche und die Gruft). По свидетельству Палладия Еленопольского, в кон. IV в. окрестности Александрии были полны монахами (*Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 7). Феофил, архиеп. Александрийский, в 391 г. основал к северо-востоку от столицы, недалеко от Канопа (ныне г. Абу-Кир), общежительный мон-рь Метанойя, населив его пахомианскими монахами, задачей которых было бороться с местными языческими культами (*Gascou.* 1991). Наиболее значимые пригородные мон-ри располагались к западу от Александрии, на пути из Египта в Ливию, они назывались по расстоянию, отделявшему их от столицы: Пемптон (5-я миля от города), Энатон (9-я миля), Октокайдекатон (18-я миля), Эйкостон (20-я миля). Самым известным из этих мон-рей являлся Энатон, к-рый представлял из себя монашескую конфедерацию, находившуюся под управлением одного игумена и включавшую неск. киновий и отдельных келий отшельников. После Халкидонского Собора большинство монахов Энатона приняло сторону архиеп. Александрийского *Диоскора*. Позже именно здесь нашли убежище монофизитские монахи, изгнанные из Палестины за неприятие Халкидонского ороса (*John of Ephesus.* Lives of the Eastern Saints / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1924. Vol. 2. P. 527. (PO; T. 18. Fasc. 4)). В Энатоне долгое время жил *Севир*, патриарх Антиохийский, после того как в 518 г. покинул кафедру. Здесь он продолжал борьбу со сторонниками Собора и был похоронен в специально для него построенной гробнице. Из Энатона вышли мн. видные патриархи Александрии, как монофизитские (*Иоанн II*, Петр IV, *Дамиан*), так и нек-рые православные, напр. свт. *Аполлинарий*. Начиная с сер. VI в. монофизитские патриархи, к-рым было запрещено жить в Александрии, имели своей резиденцией мон-рь Энатон. В 614–616 гг., незадолго до разрушения Энатона персами, сир. монахи осуществили здесь 2 важных интеллектуальных проекта: сир. перевод НЗ *Фомы Харкальского* и перевод ВЗ с Септуагинты (Сиро-гексаплы) еп. *Павла Телльского*.

После Халкидонского Собора 451 г. и последовавшего за ним отделения Коптской Церкви от Православия начинается новый период в жизни егип. М. Имп. *Маркиан* отослал во все мон-ри копии постановления Собора с требованием подписаться под этим документом. Монахи-халкидониты оказались в меньшинстве. Основную их часть составляли общины Н. Египта, среди к-рых особо выделялся пахомианский мон-рь Метанойя, ставший на некоторое время форпостом халкидонизма в Н. Египте. Православия, видимо, изначально придерживалось и большинство пахомианских монахов В. Египта. После смерти в 477 г. *Тимофея II Элура* на Патриаршую кафедру Александрии избирались монахи-халкидониты: *Тимофей III Салофакиол* (из мон-ря Метанойя), *Иоанн I Талайя* (из скитского мон-ря прп. Макария Египетского). В VI в. еще одним пахомианином на Александрийской кафедре стал *Павел Тавеннисиот*.

После смерти ближайших учеников прп. Пахомия его конгрегация продолжала разрастаться. В сер. VI в. она уже насчитывала 24 мон-ря (*Coquin.* 1986. P. 12). При приемниках имп. Юстиниана I пахомианская община начала переживать кризис, вызванный появлением групп монахов, к-рые не принимали определение Халкидонского Собора. Некоторые монахи-антихалкидониты были изгнаны из их мон-рей либо покинули обители добровольно и основали ряд новых поселений, не столь лояльных к гос. власти. Так, Авраам, архим. Пбоу, был изгнан из главного пахомианского мон-ря военными чиновниками имп. Юстиниана и основал 2 новых мон-ря (мужской и женский) в Фаршуте, взяв за основу устав Белого мон-ря Шенуте Атрипского (Le synaxaire arabe Jacobite: (rédaction copte) / Trad., text. R. Basset. P., 1915. Vol. 3. P. 684–685. (PO; T. 11. Fasc. 5)). Его примеру последовал др. монах из Пбоу, Аполлоний (Аполло), также основавший 2 монофизитских мон-ря пахомианской традиции (*Coquin.* 1986. P. 11–12).

Общины мон-рей Скит и Келлии уже во 2-й пол. V в. разделились по вероисповедному признаку и молились отдельно, в разных храмах (Apophthegmata Patrum. Phokas. 1 // PG. 65. Col. 432). Со временем Скит стал основным духовным центром Коптской Церкви. Начиная примерно с VII в. в скитском мон-ре прп. Макария Египетского происходила церемония 2-го посвящения патриарха Александрийского (1-я проходила в самой Александрии), и именно в этом мон-ре новопосвященный копт. патриарх совершал свою 1-ю литургию. Здесь он часто проводил Четыредесятницу, освящал св. миро и праздновал Пасху (Hist. Patr. Alex. I 14). В Нитрии после мученической кончины правосл. патриарха Александрийского *Протерия* († 457) монахи-халкидониты Мартирий Каппадокиец и Илия Араб были изгнаны Тимофеем Элуром (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 32).

В период христологических споров V–VI вв. уже не существовало единого егип. М. Различные группы монахов в зависимости от их богословской позиции поддерживали того или иного епископа и стремились оказывать влияние как на иерархию, так и на мирян, в т. ч. гос. чиновников, провоцируя конфликты и расколы внутри христиан Египта. Если в период становления М. большое значение имели харизматические качества и личный авторитет известных подвижников, то с сер. V в. монахи все чаще начинают опираться на авторитет церковных иерархов или мирян. Отшельничество в этот период переживает кризис. Самой распространенной формой егип. М. стало общежитие с его четкой институализацией, значительно увеличилось число монахов в священном сане. Типичным явлением стали монахи-епископы, жившие в общежительном монастыре и управлявшие из него церковной жизнью епархии (*Rapp.* 2005; *Sterk.* 2004). Монастырь, т. о., превратился в центр литургической жизни христ. общины региона, его часто посещали миряне, искавшие духовного руководства. Монахами-епископами были мн. патриархи Александрии, а также ряд известных копт. писателей VI–VII вв.: *Константин*, еп. Сиута; *Руф*, еп. Шотепский; *Писентий*, еп. Кебтский, и др.

В IV–VIII вв. на всей территории Египта были распространены мон-ри, населенные монахами, к-рые придерживались т. н. *мелитианского раскола*, т. е. возводили свою церковную структуру к Мелетию, еп. Ликопольскому, к-рый отделился от Александрийского архиеп. *Петра I* († 311). Одна из апофтегм упоминает о присутствии мелитианских монахов в окрестностях Арисинои (Apophthegmata Patrum. Sisoes. 48 // PG. 65.

Col. 405). По внешнему виду и образу жизни монахов-мелитиан было трудно отличить от проч. иноков. Бохайрское Житие прп. Пахомия рассказывает о том, как в пахомианский мон-рь пришли монахи, сославшиеся на то, что принадлежат к ученикам прп. Антония, и только спустя длительное время после ряда изысканий выяснилось, что они мелитиане. К монахам Скита в В. Египте часто относились с подозрением, иногда путая их с мелитианами, потому что нек-рые скитские иноки, как и раскольники, были странствующими монахами, к тому же в самом Ските находились мон-ри мелитиан (S. Pachomii vita Bohairice scripta / Ed. L. T. Lefort. P., 1925. Vol. 1. P. 23–24). В последнее время некоторыми учеными выдвигалась гипотеза, согласно которой форма организации пахомианских и мелитианских мон-рей была очень схожей (*Goehring.* 1993). Хозяйственные документы VI в. из Лаблы (возле Антинои) свидетельствуют о том, что по крайней мере некоторые «православные», т. е. немелитианские, монастыри допускали в свою общину мелитиан и сотрудничали с ними, так что мон-ри с их относительной автономией от иерархии в какой-то степени служили средой, в к-рой мелитианский раскол, уже давно лишенный епископского преемства, не рассматривался как опасный и смог просуществовать до VIII в. (*Łajtar, Wipszycka.* 1994).

Анатолия (М. Азия). В период после правления имп. Константина Великого Анатолией, или М. Азией, в широком смысле слова принято называть территорию от рим. провинции М. Армения (Armenia Minor) на Востоке до К-поля на Западе. Монашеская жизнь в этом регионе отличалась большим разнообразием не только по организационным формам, но и по идеологическим установкам. С нач. IV в. здесь существовали группы аскетов, разделявших традиционные для христ. аскетизма представления о девстве (отказ от брака) и воздержании (ἐγκράτεια) лиц, состоящих в браке, однако по-разному обосновывающих эти принципы. Вопрос о контактах между различными группами анатолийских аскетов и их влиянии друг на друга остается открытым. В наст. время признается лишь наличие общего культурного фона (*Mitchell.* 1995. P. 91–121).

Первые монашеские или полумонашеские городские общины (чаще женские) существовали уже в 312–313 гг. в столице пров. Галатия, Анкире (*Idem.* 1982; *Elm.* 1996. P. 51–59). Имп. *Юлиан Отступник,* хорошо знакомый с жизнью Каппадокии, Вифинии и К-поля, в 362 г. впервые упоминает о каких-то ἀποτακτικοί (букв.— «живущие отдельно, обособленно»), к-рых свт. Василий Великий в 375 г. называл «отраслью маркионитов», включая их в один ряд с др. неортодоксальными группами аскетов: энкратитов и саккофоров (носящие саккос, т. е. рубище), которые гнушаются браком и воздерживаются от употребления вина (*Julien l'Empereur.* Oeuvres complètes / Ed. G. Rochefort. P., 1963. T. 2. Pt. 1. P. 70; *Basil. Magn.* Ep. 199. 47). Свт. Епифаний Кипрский говорит, что эти группы были распространены во Фригии, Киликии и Памфилии (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 51. 2; см. также: *Lambert.* 1907; *Calder.* 1923; *Goehring.* 1992). Сократ Схоластик сообщает, что между 325 и 337 гг. возле горы Олимп в Вифинии подвизался аскет Евтихиан, сторонник новациан, которых называли также кафарами (καθαροί, чистые). Евтихиан вел отшельнический образ жизни вместе с молодым учеником (*Socr. Schol.* Hist. eccl. I 13. 5). Созомен упоминает и о некоем Арсакии, исповеднике во время гонения имп. Ликиния (ок. 320 — 324), к-рый до 358 г. жил «как философ», т. е. как монах-отшельник, в сторожевой башне акрополя Никомидии (*Sozom.* Hist. eccl. IV 16. 6). Характерной особенностью Малоазийского региона является широкое распространение т. н. частного (семейного) аскетизма, идеи которого ярко представлены в многочисленных трактатах «О девстве» анатолийского происхождения (*Camelot.* 1952; *Amand, Moons.* 1953). Инициаторами такой формы М., как правило, выступали состоятельные вдовы, превращавшие свой дом после смерти супруга в своего рода семейный мон-рь.

Древние источники не выделяют отдельных лиц, к-рых можно было бы считать основателями М. в Анатолии. Тем не менее уже в V в. интерес церковных историков привлекала личность Евстафия, еп. Севастийского, к-рый, по мнению Созомена (*Sozom.* Hist. eccl. III 14. 31; см.: *Hauschild.* 1982), не создал чего-то нового, однако оказал значительное влияние на распространение монашеского движения на севере и востоке Анатолии: в М. Армении, Понте, Пафлагонии и отчасти в К-поле, где с 1-й пол. IV в. подвизался ученик Евстафия, Марафоний, впосл. епископ Никомидийский (*Sozom.* Hist. eccl. IV 27. 4), а также, по мнению некоторых,— в Вел. Армении (*Garsoïan.* 1983). Учеником Евстафия долгое время был и свт. Василий Великий, еп. Кесарии Каппадокийской, города, в к-ром в 338–339 гг. епископствовал отец Евстафия Евлалий (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43. 1; *Sozom.* Hist. eccl. IV 24. 9), а сам Евстафий между 325 и 337 гг. был рукоположен во пресвитера (*Basil. Magn.* Ep. 263. 3. 9–10). По мнению Ж. Грибомона, истоки евстафианского аскетического движения следует искать в Сирии, в древнем институте «сынов завета» (*Gribomont.* 1957; *Idem.* 1965). Эта гипотеза, как кажется, находит подтверждение в сообщении одной западносир. хроники VII в., согласно к-рой на Гангрском Соборе (IV в.) противостояли друг другу 2 группы аскетов с несколько разными взглядами, но обе принадлежавшие к «сынам завета» (*Palmer A., Brock S.* The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. Liverpool, 1993. P. 21–24). К.-л. иных доказательств прямых связей Евстафия с сир. аскетами в наст. время не имеется. Согласно др. гипотезе, в доктрине Евстафия присутствуют элементы нехрист. философских систем, в частности неоплатонизма. Это предположение основано на сообщении Созомена, к-рый использовал какой-то евстафианский источник, называвший аскетический образ жизни «монашеским любомудрием» (*Sozom.* Hist. eccl. III 14. 31). Когда епископом Кесарии Каппадокийской был отец Евстафия, Евлалий, в городе был созван Собор, лишивший Евстафия пресвитерского сана, поскольку он носил одеяния, к-рые были признаны несовместимыми со священством (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43. 1; *Sozom.* Hist. eccl. IV 24. 9). На Гангрском Соборе его обвиняли кроме прочего в том, что он носит странные одежды, не принятые в Церкви. Сократ Схоластик сообщает, что речь идет об одежде, к-рую носили языческие философы (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 43. 3; *Sozom.* Hist. eccl. III 14. 33). Вероятно, имеется в виду τριβολίων, темный плащ из грубой ткани, означавший приверженность «философскому», т. е.

аскетическому образу жизни. Свт. Василий Великий, бывший учеником Евстафия, продолжал носить его и после того, как был поставлен епископом (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 61). Вполне возможно, что раннее М. в Анатолии находилось под сильным влиянием практик философских школ и в сер. IV в., в основном в среде интеллектуалов, делались попытки осуществить синтез традиц. христ. аскетических идей и нек-рых языческих представлений (*Fatti.* Nei panni del vescovo. 2006; *Idem.* 2009).

Евстафий начал вести аскетический образ жизни еще в юные годы вместе со своим школьным товарищем Аэрием, и эта аскетическая традиция, как представляется, не была нововведением молодых людей, а уже сформировалась под влиянием кого-то иного (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 79. 1). Прп. Епифаний Кипрский упоминает о существовании в Севастии особого здания πτωχοτροφεῖον (букв.— «дом [для питания] бедных»), в к-ром жили евстафиане (Ibid. 75. 1, 2). Еще до избрания на Севастийскую кафедру (ок. 351–354), когда Евстафий находился в Антиохии, он поручил Аэрию управление «домом». Ни сам Евстафий, ни его товарищ не были строителями птохотрофейона и организаторами жизни в нем. Они следовали уже сложившейся традиции, к-рая, видимо, была связана с какой-то школой. Начиная с 40-х гг. IV в. Евстафий становится наиболее заметным представителем и лидером этой традиции, созданной до него, так что каноны Гангрского Собора осуждают не только самого Евстафия, но и группу его сторонников (Discipline générale antique / Ed. P. Joannou. R., 1962. T. 1. Part. 2. P. 86). Они стремились к «отрешенности от мирских дел» (Ibid. P. 98), выражавшейся в конкретных действиях: отказе от вступления в брак или уходе из семьи (в т. ч. отказе родителей от детей и наоборот), жизни в бедности, отказе от вкушения мяса, ношении особых одежд философов и острижении волос (в т. ч. у женщин). Евстафиане составляли отдельную церковную общину, не создавая параллельной иерархии, совершали литургию частным образом, в кругу единомышленников, принимали пожертвования верующих и сами распоряжались средствами, имели собственные правила поста, постились в т. ч. в воскресные дни, не участвовали в агапах и собраниях по случаю памяти мучеников. При этом евстафиане заявляли, что они стремятся проводить жизнь, согласную с Писанием, что они понимают Писание совершенным образом с вытекающим строгим соблюдением всех заповедей, чего не делают остальные христиане, в т. ч. церковная иерархия. Именно такое «строгое (ἀκριβής) толкование» Писания Евстафий стремился распространить по всей Анатолии, так что Созомен называет его доктрину «излишней акривией» (*Sozom.* Hist. eccl. III 14. 31–32). Нек-рые из этих аскетических крайностей, вероятно, были изобретением не самого Евстафия, а его учеников. Так, его школьный товарищ Аэрий был отстранен им от должности смотрителя «дома бедных» из-за того, что начал практиковать довольно странные правила аскетизма (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 75).

Собрания и богослужения евстафиан совершались в частных домах их сторонников, где также находили убежище странствующие аскеты. Само движение носило миссионерский и странствующий характер (*Sozom.* Hist. eccl. III 14. 37), как об этом свидетельствует гомилия «Предначертание подвижничества» (CPG, N 2888), ошибочно приписываемая свт. Василию Великому и написанная в среде евстафиан (PG. 31. Col. 624C; *Tenšek.* 1991. P. 54–65). Кроме того, евстафиане располагали собственными зданиями, т. е. мон-рями, в к-рых жили те, кто полностью посвятил себя монашеской жизни в понимании Евстафия. Мон-ри назывались по-разному: либо братствами (ἀδελφότης; ср.: *Basil. Magn.* Ep. 223, 5, 10–12; см.: *Stramara.* 1997), общинами (συνοικία; *Sozom.* Hist. eccl. IV 20. 2; 27. 4; VI 17. 4; 34. 8), «домами бедных» (πτωχοτροφεῖον, πτωχεῖον). В последних не только жили евстафианские монахи, поборники евангельской бедности, но и находили приют больные, в т. ч. прокаженные, о которых приверженцы движения заботились, строго следуя заповеди Евангелия о милосердии и подражая Христу, пришедшему исцелить больных, а также противопоставляя себя местной Церкви, в к-рой благотворительность в то время находилась не на должной высоте. Во главе этих мон-рей, к-рые, вероятно, некогда были частными домами приверженцев движения, стояли бывшие хозяева домов, как это было в случае с учеником Евстафия Марафонием. Оставив гос. службу, он стал последователем Севастийского епископа и руководил одним из общежитий, устроенным на его средства (Ibid. IV 27. 4). Чуть позже архиеп. К-польский Македоний рукоположил его во диакона и поручил управление уже существовавшими муж. и жен. «домами бедных» (πτωχεῖα) в столице (Ibid. IV 20. 2). Евстафианские мон-ри, видимо, были объединены в структуру: будучи организационно независимыми друг от друга, они каким-то образом контролировались лидерами движения. Высказываются предположения, что центром «федерации» мог быть сначала πτωχοτροφεῖον в Севастии, затем такой же дом в Кесарии Каппадокийской, основанный свт. Василием (*Fatti.* 2010. P. 64). Евстафиане не были отшельниками, их мон-ри находились в черте города или в пригородах, как это было в Севастии, Кесарии и К-поле, и так или иначе были вовлечены в экономическую и социальную жизнь региона.

Начало аскетической жизни свт. Василия Великого напрямую связано с евстафианским движением. Доктрина, схожая с представлениями Евстафия, сильно повлияла на взгляды семьи Василия, на его отца, Василия Старшего, и особенно на его мать, Емилию. Пока Василий Старший был жив, в его доме принимали странствующих аскетов, приверженцев традиции, продолжателем к-рой явился Евстафий. При этом хозяин дома и его супруга не отказывались от брака и семейной жизни. Ситуация изменилась после смерти главы семьи (между 341 и 345). Сестра свт. Василия, Макрина Младшая, отказалась от вступления в брак, предавшись подвижнической целомудренной жизни в семейном поместье отца в Понте и убедив мать последовать ее примеру. Впосл. мать и дочь склонили к монашеской жизни бóльшую часть прислуги, освободили рабов и устроили в своем доме смешанный «семейный» мон-рь, состоявший из мужской и женской частей. Главой муж. общины (ἀνδρών) был младший брат свт. Василия, *Петр* (впосл. епископ Севастийский), никогда не состоявший в браке; жен. общиной (παρθενών) руководила сначала Емилия, а после ее смерти (ок. 371) — Макрина, которая, видимо, управляла и мон-рем в целом (*Rousseau.* 2005; *Fatti.* 2008).

Ок. 352 г. безбрачной жизни посвятил себя 3-й сын Емилии, Навкратий. Из одного из писем свт. Василия известно, что Евстафий Севастийский часто посещал дом Емилии в период, когда многие члены ее семьи посвятили себя подвижничеству (*Basil. Magn.* Ep. 223. 5). Элементы этого подвижничества внешне похожи на евстафианские: отказ от брака, уход от родителей (в случае с Навкратием), вовлечение в движение слуг и рабов (осужденное впосл. Гангрским Собором), превращение родного дома в мон-рь и совершение в нем частных богослужений (*Greg. Nyss.* De vita Macr. 5. 32–33; 16. 5; 22. 4–5).

Сам Василий утверждает, что был «рабом» Евстафия Севастийского «с детства» (ἐκ παιδός), т. е. с возраста 7–14 лет (*Basil. Magn.* Ep. 244. 1). Однако его более тесное вовлечение в движение произошло в возрасте 27–28 лет (ок. 357), когда Василий вернулся из Афин. В письме свт. Григорию Богослову (Ibid. 2), написанном в 358/9 г., свт. Василий делает попытку склонить к подвижнической жизни своего друга, убеждая его, что аскеза состоит не во внешнем бегстве от мира, а во внутреннем отречении от всех мирских забот, в отказе от семьи, собственности, излишнего попечения о теле. Подвижник, по мысли свт. Василия, должен облечься в грубые одежды, вкушать только хлеб, воду и овощи (последние 2 практики прямо осуждаются Гангрским Собором). Свт. Василий, по-видимому, старался буквально исполнить правила аскетизма, принятые у евстафиан: он покинул на некоторое время семью и жил в уединенном месте в Понте, отказался от собственности, поручив управление ею Церкви (см.: *Rapp.* 2005. P. 213), всю жизнь носил «странную» одежду философов-евстафиан, до самой смерти не вкушал мяса (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 61). В нем, как и в прочих евстафианах, начали проявляться самомнение и гордость за свое подвижничество (Ibid. 43. 64). В годы пресвитерства в Кесарии Василий был известен не только как образованный клирик, но и как глава общины аскетов, к-рых свт. Григорий Богослов называет «наши назореи» (Ibid. 43. 28) и к-рые оказывали Василию поддержку как в период, когда он вступил в конфликт с Кесарийским епископом Евсевием, так и после того, как он сам стал епископом (*Idem.* Or. 18. 35). Свою приверженность движению, представляемому Евстафием, свт. Василий выражает в 2 письмах от 371 и 372 гг., адресованных Севастийскому епископу (*Basil. Magn.* Ep. 79, 119), в которых он не только благодарит своего учителя за доверие, но и обязуется распространять и защищать его взгляды в Кесарии. Первым делом свт. Василия на посту епископа было сооружение у ворот города «дома бедных», т. е. евстафианского «монастыря» по образцу тех, что уже существовали в Севастии и К-поле (*Miller.* 1997. P. 85–88). Спустя нек-рое время (примерно с 372) между учителем и учеником начинает назревать конфликт. В 375 г. в отношениях между свт. Василием и Евстафием происходит полный и окончательный разрыв. Свт. Василий публикует открытое письмо к Евстафию (*Basil. Magn.* Ep. 223), в к-ром подвергает критике его богословские воззрения. Внутри евстафианского движения происходит раскол: часть аскетов продолжали считать своим лидером Евстафия, другие выбрали своим главой свт. Василия. После смерти последнего в 379 г. его близкие и друзья, гл. обр. младший брат свт. Григорий Нисский и свт. Григорий Богослов, старались вообще не упоминать о Евстафии Севастийском и его влиянии на жизнь свт. Василия, приписывая святителю и его семье инициативу создания и организации аскетического движения в Каппадокии и Понте.

Хотя ни Евстафий, ни Василий не были основателями анатолийского М., последний по праву считается его великим организатором и лидером. Он составил ряд аскетических сочинений, к-рые свидетельствуют о том, что их автор является своего рода законодателем для анатолийских аскетов и его личное мнение воспринимается как правило к исполнению (*Clarke.* 1913; *Amand de Mendieta.* 1948). Исследователи предполагают, что многие правила свт. Василия не были его нововведением, а отражали уже существовавшую практику евстафианских общин (*Fatti.* 2010. P. 72; *Gribomont.* 1967. Col. 32–33). По свидетельству Созомена, в его время нек-рые полагали, что книга «Аскетикон», приписываемая свт. Василию, на самом деле принадлежит Евстафию Севастийскому (*Sozom.* Hist. eccl. III 14. 31). Обычно высказывается мнение, что свт. Василий реформировал осужденное Гангрским Собором евстафианское движение в правосл. духе, подчинив его Церкви. При этом он, вероятно, стремился не только примирить богословские партии, но и устранить разногласия между разными группами подвижников (*Frank.* 1980; *Frazee.* 1980; *Driscoll.* 2001). Аскетические взгляды Евстафия у многих вызывали подозрения еще и потому, что в триадологических спорах он принимал позицию духоборцев (*Basil. Magn.* Ep. 263. 3). Свт. Василий критиковал Евстафия именно за его учение о Св. Духе, не порицая при этом мн. практик евстафиан, осужденных Гангрским Собором, главной из к-рых является отказ от брака. На вопрос учеников, что нужно делать, если один из супругов хочет посвятить себя аскетической жизни, а другой не соглашается на это, свт. Василий отвечает: «Ничего не следует предпочитать послушанию Богу» (*Idem.* Asc. fus. 12), т. е. решает вопрос в духе учения Евстафия.

Как и общины Евстафия, монахи свт. Василия составляли братство, т. е. новую семью, живущую по заповедям Евангелия (Ibid. 10. 2; *Greg. Nyss.* De vita Macr. 16. 2), состоявшую из раздельно живших мужчин и женщин (*Basil. Magn.* Asc. fus. 33), к-рые составляли вместе «двойной» мон-рь. Каждая из 2 частей мон-ря находилась под руководством настоятеля-пресвитера (προεστός, πρεσβύτερος) или настоятельницы-пресвитериссы (προεστώσα, πρεσβυτέρα), которые являлись духовным отцом и матерью соответственно муж. и жен. половины общины. Управление всем мон-рем могло быть возложено как на мужчину, так и на женщину (*Idem.* Ep. 173). Члены братства были обязаны оказывать настоятелю и настоятельнице полное послушание, отрекаясь от собственной воли (*Idem.* Asc. fus. 24; 28; 41), открывали им помыслы (Ibid. 26). Начальственные лица опирались в управлении мон-рем на заместителя (ἕτερος, Ibid. 45), а также на советы «мудрых», т. е. старших и более опытных братьев (Ibid. 48). Между различными братствами не существовало иерархии. Они составляли скорее федерацию общин, т. к. все общие вопросы решались собранием настоятелей, к-рое могло в т. ч. избирать новых глав общин (Ibid. 43; *Idem.* Asc. br. 303). Тем не менее некоторые мон-ри (мон-рь прп. Макрины в Понте и «дом бедных» в Ке-

сарии), видимо, пользовались особым влиянием и авторитетом. Членами общины могли быть как взрослые, так и дети, в т. ч. из состоятельных семей (*Idem.* Asc. fus. 10; *Idem.* Ep. 277. 8–10). В евстафианской традиции было принято посвящать детей Богу с самого рождения (PG. 31. Col. 625A), и сам свт. Василий отцом был посвящен Богу с младенчества (*Greg. Nyss.* In Basil. fratr. 19. 1–5). Новоначальные проводили свою жизнь отдельно от общины, проходя подготовительный период послушничества, занимаясь изучением Свящ. Писания (*Basil. Magn.* Asc. fus. 45) и привыкая к правилам, подобно тому как Евстафий и Аэрий в свое время учились в школе с аскетическим уставом. Принятие в общину сопровождалось принесением в присутствии епископа обетов безбрачия (Ibid. 15), бедности и уходом из семьи (Ibid. 14). Содержание монашеской жизни в общинах свт. Василия состояло в 3 видах деятельности: изучении Свящ. Писания, которое для свт. Василия и Евстафия Севастийского являлось единственным истинным правилом и нормой аскета (Ibid. 5. 3), физическом труде и молитве, гармонично сочетавшихся.

Нек-рые исследователи пытаются выявить связь монашеской традиции Евстафия Севастийского и свт. Василия Великого с мессалианством (*Stewart.* 1991; *Fitschen.* 1998; *Caner.* 2002. P. 83–125), хотя ни тот ни другой нигде прямо не упоминают о нем. Отдельные группы мессалиан очень рано проникли в Анатолию и вошли в контакт с местными монашескими общинами. То, что Евстафий Севастийский, сторонники к-рого, как и мессалиане, практиковали странничество, а также претендовали на материальную поддержку со стороны церковной общины, был непосредственно связан с анатолийскими мессалианами, кажется весьма сомнительным. Церковный историк Феодор Чтец считает, что Евстафий Севастийский, как и Адельфий в Эдессе, был одним из лидеров мессалианства (*Theod. Lect.* Eccl. hist. 1. 74). Однако в этом случае речь идет о смешении двух Евстафиев: Севастийского и Эдесского; последний действительно был осужден вместе с др. мессалианами Сидским Собором ок. 390 г. (*Fitschen.* 1998. S. 138–142). Некоторые видят в апокрифических Деяниях Филиппа (предположительно кон. IV в.) сочинение, возникшее в евстафианской среде и подвергнутое мессалианами редактуре (*Bovon F.* Les Actes de Philippe // ANRW. R. 2. 1988. Bd. 25. Tbd. 6. P. 4435–4436). Судя по полемическому тону некоторых правил, направленных против аскетов, которые отказывались заниматься физическим трудом, ссылаясь на необходимость молиться (*Basil. Magn.* Asc. fus. 37), влияние мессалианства в монашеских общинах свт. Василия было довольно сильным. Свт. Григорий Нисский в трактате «О девстве» упоминает, что монахи с аналогичными мессалианскими установками называли, подобно евстафианам и свт. Василию, свои общины братствами (*Greg. Nyss.* De virgin. 23. 4). В сер. V в. один из лидеров мессалиан, Лампетий, был пресвитером в Кесарии Каппадокийской (*Phot.* Bibl. 52, 13a, 40–42), что также свидетельствует в пользу широкой распространенности этого движения в Анатолии.

После смерти Евстафия (ок. 380) влияние его идей ощущалось еще нек-рое время в К-поле, где до сер. V в. еще существовала евстафианская монашеская община, основанная Марафонием (*Sozom.* Hist. eccl. IV 27. 4–5). Свт. *Аммик,* еп. К-польский († 425), провел юность в Севастии под руководством аскетической школы Евстафия (Ibid. VIII 27. 4). После осуждения духоборцев на Вселенском II Соборе 381 г. приверженность Евстафию, к-рый неправославно мыслил о Св. Духе, была равнозначна исповеданию ереси, поэтому евстафианское движение полностью исчезает во 2-й пол. V в. Традиция свт. Василия, напротив, продолжала существовать довольно долго в Каппадокии и Понте. Во времена *Фирма,* еп. Кесарии Каппадокийской († 435), еще существовал и функционировал «дом бедных», основанный свт. Василием у ворот города и называемый по имени основателя Βασιλειάς (*Firmus Caesariensis.* Lettres / Ed. M.-A. Sebasti, P.-L. Gatier. P., 1989. P. 166. (SC; 350)), и жившие в нем монахи продолжали следовать традиции свт. Василия (*Sozom.* Hist. eccl. VI 34. 9). В нач. V в. благодаря лат. переводу Руфина правил свт. Василия его традиция стала известна в Италии. Сир. перевод краткого Аскетикона (Asceticon parvum), возникший ок. 500 г., а также выборка из корпуса аскетических сочинений Василия в арм. версии (нач. VI в.) послужили распространению идей василианского М. в соседних регионах негреч. Востока.



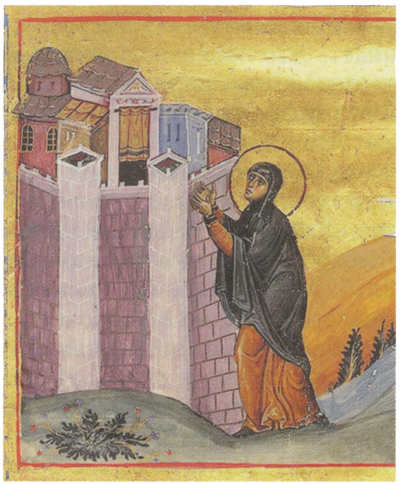
Иудейская пустыня

Палестина. Главными источниками сведений о раннем палестинском М. являются Жития 7 знаменитых подвижников, преподобных Евфимия Великого, Саввы Освященного, Иоанна Молчальника, Кириака Отшельника, Феогния Витилийского, Феодосия Киновиарха и свт. *Авраама,* еп. Кратейского, написанные в VI в. Кириллом Скифопольским; Жития преподобных Феогния, Феодосия, Харитона Исповедника, Герасима Иорданского и Георгия Хозевита, а также «Луг духовный» прп. Иоанна Мосха. Иерусалимский грузинский Лекционарий VIII–IX вв., отражающий более раннюю богослужебную практику, содержит указания литургических чтений в т. ч. для дней основания известных церквей и церквей-монастырей (*Garitte.* Calendrier Palestino-Géorgien).

Одной из особенностей палестинского М. является его интернациональный характер. В монастырях Иудейской пустыни подвизались в основном не жители Палестины, а выходцы из многих грекоязычных городов провинций империи (Каппадокии, Исаврии, Галатии, Вифинии, Азии, Понта, Ликии, К-поля, Александрии), а также армяне. Монахов из местных жителей было довольно мало, некоторые из них говорили на палестинском арамейском или сирийском языке (*Patrich.* Sabas. 1995. P. 67–68). Многие городские монастыри также были основаны и населены монахами и монахинями, приехавшими из др. регионов, в т. ч. с лат. Запада.

Монашество Газы, географически более близкой к Египту, испытало сильное влияние традиции Нитрии и Скита. Уроженец пригорода Газы, прп. Иларион Великий († 371), получил монашеское воспитание в Египте (*Hieron.* Vita Hilar. 3). Подвизавшийся здесь в V в. *Исаия Газский* был родом из Египта. Монофизитские монахи Маюмы (пригород-порт Газы) во время гонений находили для себя убежище в мон-ре Энатон (*John of Ephesus.* Lives of the Eastern Saints / Ed., transl. E. W. Brooks. P., 1924. Vol. 2. P. 527. (PO; T. 18. Fasc. 4)). Монахами Нитрии были будущие Иерусалимские патриархи Мартирий († 486) и Илия I (II) († 518). После убийства Александрийского патриарха св. Протерия (451–457) они покинули Египет и на нек-рое время были приняты в лавру прп. Евфимия. Затем они основали собственные мон-ри (*Raabe R.* Petrus der Iberer: Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des V. Jh.: Syrische Übers. einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie. Lpz., 1895. S. 85; *Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 32). Ранние редакции сб. «Apophtegmata Patrum», повествующие в основном о егип. аскетах, были составлены в Палестине выходцами из Египта. Менее заметным было влияние на палестинское М. сир. аскетизма. До христологических споров V в. Палестина входила в состав Антиохийского Патриархата. Блж. Иероним прежде чем поселиться в пригороде Вифлеема, вел отшельническую жизнь в Халкидской пустыне (в 25 км к юго-западу от совр. Алеппо (Халеба)). Подвизавшаяся в затворе на Елеонской горе прп. Пелагия († 457) была родом из Антиохии (Pélagie la Pénitente / Ed. P. Petitmengin e. a. P., 1981. Vol. 1. P. 122). Лавра Хозива (в ущелье Вади-Кельт между Иерусалимом и Иерихоном) была основана в кон. V в. пятью сир. иноками. Однако, несмотря на соседство Сирии, крайние формы сир. аскетизма (столпничество, движение «пасущихся» и др.) не получили широкого распространения в Палестине.

I. Городское М. В сер. IV в. в Палестине получило развитие М. городского или полугородского типа, напрямую связанное со св. местами и практикой паломничества к святыням Иерусалима, Вифлеема, горы Нево (место смерти прор. Моисея) и др. История городских мон-рей почти не отражена в источниках. Большая часть монашеской и житийной лит-ры описывает гл. обр. жизнь монахов-пустынников. Археологические данные, связанные с городскими монашескими поселениями, также относительно скудны. Городским принято считать мон-рь не просто расположенный недалеко от города, но такой, в к-ром жизнь монахов или монахинь связана или в значительной степени зависит от



Прп. Пелагия Палестинская. Фрагмент миниатюры из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 97)

города, что, как правило, сопряжено с выполнением монахами к.-л. служения при городских церквах (пение и чтение во время богослужения, помощь бедным и паломникам и т. п.). Городские мон-ри Палестины могли быть очень маленькими, в 2–3 кельи. Таким, вероятно, был на ранней стадии мон-рь Петра Ивера и его спутника Иоанна Евнуха в Иерусалиме (*Raabe R.* Petrus der Iberer. Lpz., 1895. S. 45–46). Среди городских мон-рей было много женских, т. к. жизнь в городе для женщин была более легкой и безопасной, чем в пустыне. Иногда в черте города устраивались отдельные кельи отшельниц или затворниц (Pélagie la Pénitente. P., 1981. Vol. 1. P. 126–127). «Паломничество Эгерии» (кон. IV в.) упоминает не только об аскетах-отшельниках, но и о монашествующих и девах (monazontes et parthenae), живших недалеко от Иерусалима или в самом городе и участвовавших в литургической жизни местной общины (*Eger.* Itiner. 24. 12; 25. 2, 7, 12). По-видимому, такую же общину городских аскетов составляли σπουδαῖοι (букв.— «труженики», «подвижники»), жившие при базилике Воскресения Христова, а также при известных церквах, построенных супругой имп. Феодосия II Евдокией или др. знатными лицами: ц. св. Юлиана на Елеонской горе (*Cyr. Scyth.* Vita Theogn. 1), церкви-мон-ре Кафизма в пригороде Иерусалима (*Idem.* Vita Theod. 1), базилике св. первомученика Стефана за сев. воротами Иерусалима, ап. Петра недалеко от лавры прп. Евфимия (*Hirschfeld.* 1990), церкви-мон-ре Евдоксиана (Εὐδοξιανή), построенной имп. Евдокией в Газе и др. «Труженики» храма Воскресения Христова изначально жили в кельях, располагавшихся у врат Давида. При патриархе Мартирии (478–486) их поселили в построенный для них мон-рь (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 31; см.: *Pétridès.* 1901; *Idem.* 1904). Характерным представителем М. городского типа является прп. Пассарион Палестинский († 428), хорепископ и основатель мон-ря при церкви на вершине горы Сион в Иерусалиме (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 26). Община, созданная им, активно занималась социальным служением, помощью бедным и паломникам и играла большую роль в жизни Палестины V–VI вв. Почетный титул архимандрита Сионского мон-ря носил Иерусалимский патриарх.

В 1899–1900 гг. С. Вейе составил алфавитный список палестинских мон-рей, основанных вплоть до X в. (*Vailhé.* 1899–1900), к-рый насчитывает 137 обителей. Так как нек-рые из них упоминаются в источниках под разными названиями, реальное число мон-рей должно быть меньше (ок. 125). Вейе не включил в свой список мон-ри, о которых сообщают арм., груз. и араб. источники. Согласно этому списку, более чем 25 мон-рей были расположены в Иерусалиме или в непосредственной близости от него. Большинство из этих обителей находились возле главных христ. святынь: храма Гроба Господня, Масличной горы и Сиона. Арм. источник VII в. говорит об ок. 70 иерусалимских мон-рях, что является преувеличением (*Sanjian.* 1969).

По мнению нек-рых исследователей, в районе пустыни Негев (к югу от Иерусалима и Иудейской пустыни) М. было в значительной степени городским, а точнее, сельским феноменом (*Rubin R.* The Negev as a Settled Land: Urbanization and Settlement

in the Desert in the Byzantine Period. Jerus., 1990. P. 49–50 (на ивр.)). При составлении списков мон-рей этой области Палестины (*Figueras.* 1995) не всегда проводится четкое различие между мон-рями, расположенными в городах и крупных деревнях, с одной стороны, и теми, что находятся на изолированных участках пустыни — с другой. Обнаруженные остатки древних базилик и монашеских келий имеют характерную особенность: размеры базилик довольно большие, при том, что окружающие их кельи монахов немногочисленны. По мнению исследователей, это свидетельствует о том, что церкви строились не для монашеских общин, а для местного населения и паломников. Монахи, жившие при храмах, выполняли лишь служебные функции (*Goldfus.* 2003. P. 78).

Городская монашеская традиция имела нек-рые идеологические и социальные отличия от традиции монахов-пустынножителей. Монахи Иудейской пустыни и др. изолированных районов Палестины составляли более или менее однородную (как правило, мужскую) среду и стремились не только вести безбрачную жизнь, но и удаляться от любого соседства с женщинами, находясь вдали от мира. Погребальные надписи и различные папирусные документы, обнаруженные в развалинах церкви дер. Нессана на юго-западе пустыни Негев, указывают на совершенно иной характер распространенного здесь М., которое условно можно назвать семейным. Погребальные надписи в церкви показывают, что в 3 поколениях одной конкретной семьи были священник, монахи, игумены и монахиня. Это означает, что идея безбрачия понималась здесь неск. иначе, чем у монахов Иудейской пустыни. Даже после того как мужчины и женщины посвящали себя монашеской жизни и отказывались от супружеского общения в браке, они продолжали жить вместе как семья, были вовлечены в общественную и экономическую жизнь соседних городов и деревень. Социальный состав городского М. был гораздо более разнообразен, чем в изолированных видах М. Городских и сельских монашеских поселений было гораздо больше, чем мон-рей в пустыне.

В Иерусалиме и Вифлееме в IV и V вв. появились 2 лат. монашеские колонии городского типа, основанные знатными римлянками: прп. Меланией Старшей и прп. Павлой. В 1-й нек-рое время подвизался Руфин Аквилейский, во 2-й — блж. Иероним Стридонский. Мелания Старшая прибыла в Иерусалим ок. 373–374 гг. и основала на Елеонской горе жен. монашескую общину, рядом с которой впосл. была создана муж. община во главе с Руфином. В странноприимном доме для паломников, построенном рядом с обителями, некоторое время жил Евагрий Понтийский. Такой же двойной монастырь с гостиницей возник ок. 389 г. в Вифлееме. Жен. община, основанная Павлой, находилась рядом с базиликой Рождества Христова, муж. община во главе с блж. Иеронимом располагалась за городской чертой, недалеко от гробницы Рахили. Жен. мон-рь был разделен на 3 группы насельниц в зависимости от их социального происхождения, управляли монастырем 3 игумении (*Hieron.* Ep. 108. 20). Прп. Мелания Младшая, внучка Мелании Старшей, основала 2 киновии, мужскую и женскую (в к-рой были также затворницы), на Елеонской горе, где она поселилась в 413 г. вместе с мужем Апинианом и матерью Альбиной (*Gerontius.* Vie de sainte Mélanie / Ed. D. Gorce. P., 1962. P. 205–207. (SC; 90)). На членов этих 2 монашеских общин была возложена обязанность совершать псалмопение в ц. Вознесения и Елеонской базилике. В период т. н. первых оригенистских споров (393–402) латинские монашеские общины Иерусалима и Вифлеема заняли противоположные позиции: иерусалимские общины выступили за учение Оригена, вифлеемские — против него. Часть монахов уклонилась в раскол, порвав общение с Иерусалимским архиеп. Иоанном (*Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 46. 5). После смерти Мелании Младшей управление мон-рем перешло к ее ученику и биографу Геронтию († 485).



Прп. Кириак Отшельник. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.



Мц. Павла Византийская. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Сербия. Ок. 1320 г.

II. Мон-ри Иудейской пустыни. Наряду с городским М. на рубеже III и IV вв. в изолированных районах Палестины зародилась монашеская традиция пустынножительства и отшельничества. Все мон-ри Иудейской пустыни находились в местности, которой относительно легко можно достичь из Иерусалима или Иерихона. Наиболее отдаленным от Иерусалима мон-рем является Великая лавра прп. Саввы Освященного (12 км от города), остальные обители расположены на расстоянии 1 дня пути от столицы. И. Хиршфельд идентифицировал здесь 64 мон-ря, из которых бóльшая часть (40) находится на равнине между Иерусалимом и Иерихоном и примерно треть (ок. 20) — к юго-востоку от Иерихона (*Hirschfeld.* 1992).

Согласно Житию прп. Харитона, составленному в сер. VI в., основателем монашеской жизни в Иудейской пустыне был прп. Харитон Исповедник († ок. 350), пришедший из

Анатолии в Палестину в то время, когда здесь было еще очень мало отшельников, к-рые жили в основном в пещерах Каламон, недалеко от Мёртвого м. Прп. Харитон впервые ввел в Палестине лавриотскую форму М., предполагавшую сочетание элементов общежития и отшельничества. В 3 основанных им лаврах: Фаран (осн. между 323 и 330), Дука́ (ок. 340) и Сука́, или Старая лавра (между 345 и 350),— монахи жили как отшельники в кельях, отстоявших друг от друга на расстоянии 1–2 км. Монахи собирались для общей молитвы только по субботам и воскресеньям, остальное время проводя в уединении. Элемент центральной администрации лавры был еще мало развит. Для лавриотов прп. Харитона была характерна относительная экономическая независимость, они жили своим трудом и не вели общего хозяйства. Хотя введенная прп. Харитоном лавриотская форма М. не связана непосредственно с Египтом, она имеет нек-рые общие черты с традицией Скита. Первые монахи-переселенцы из Египта, осевшие в Палестине в кон. IV — нач. V в., чаще всего принимали именно эту форму монашеской жизни.

Широкое распространение М. в Иудейской пустыне началось в первые десятилетия V в. благодаря деятельности прп. Евфимия Великого (377–473), к-рый, как и прп. Харитон, был родом из Анатолии (г. Мелитина на Евфрате). Ок. 5 лет он подвизался в Фаранской лавре, затем жил как отшельник вместе со своим учеником прп. Феоктистом в пещере в Вади-Мукеллик, в окрестностях Текоа, между Иерусалимом и Иерихоном (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 12). Вскоре в 3 км от пещеры была устроена киновия (т. н. Нижний мон-рь), к-рой управлял прп. Феоктист. Сначала прп. Евфимий отправлял всех приходивших к нему монахов в киновию, однако в видении ему было повелено принимать нек-рых иноков в ученики. Вскоре рядом с его пещерой поселились 12 монахов, и в 428 г. прп. Евфимий основал на этом месте собственную лавру «по типу Фаранской», в к-рой действовал устав лавры прп. Харитона (Ibid. 26). Лавра прп. Евфимия поддерживала тесные связи с соседней киновией прп. Феоктиста, в которой жили новоначальные монахи и из к-рой они со временем должны были переходить в лавру с более строгим, отшельническим уставом. После смерти прп. Евфимия его лавра по завещанию была преобразована в киновию, т. к. местность, в к-рой она находилась, не была приспособлена для отшельнической жизни.



Прп. Евфимий Великий. Роспись ц. Епископи на о-ве Санторин, Греция. Ок. 1181 г.

Ок. 455 г. ученик прп. Евфимия Великого, прп. Герасим Иорданский, основал лавру в 1,5 км от Иордана. Согласно уставу прп. Герасима, новоначальные монахи первое время (до 10 лет) жили в общежитии, устроенном в самом центре лавры. Духовно опытные иноки жили обособленно в кельях. Каждый лавриот должен был пребывать в своей келье 5 дней из недели, вкушая только хлеб, воду и финики. В субботу и воскресенье все лавриоты и насельники киновии должны были приходить в церковь общежития, чтобы принять участие в богослужении, причаститься Св. Таин и присутствовать на общей трапезе. В отличие от устава прп. Харитона насельники лавры прп. Герасима в материальном отношении всецело зависели от киновии.



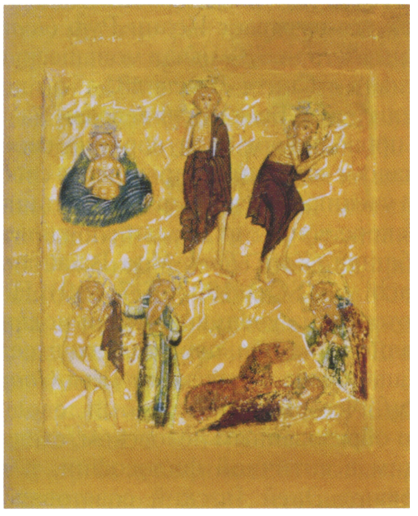
Лавра прп. Саввы Освященного

Другой ученик прп. Евфимия, прп. Савва Освященный (439–532), каппадокиец по происхождению, внес большой вклад в дело распространения и организации М. в Палестине. Он и его ученики основали 13 мон-рей, 7 из к-рых были лаврами и 6 — общежитиями. Кроме того, прп. Савва духовно окормлял мн. мон-ри, основанные прежними поколениями палестинских иноков: бывшую лавру прп. Евфимия, преобразованную в киновию; общежитие прп. Феоктиста; Старую лавру (*Idem.* Vita Sabae. 10, 36, 90) и др. Благодаря его деятельности численность палестинских монахов увеличилась с неск. сот в 1-й пол. V в. примерно до 3 тыс. в VI в. В мон-рях прп. Саввы модель отношений между лаврой и киновией отличалась от устава прп. Герасима. В его системе послушники не должны были смешиваться с «совершенными», т. е. монахами лавры, даже в дни совместной молитвы и трапезы по субботам и воскресеньям. Только пробыв длительное время в киновии, монах мог быть допущен в лавру, община которой должна жить изолированно от общежития и состоять только из духовно опытных монахов. Как и в уставе прп. Герасима, отшельники лавр прп. Саввы были полностью зависимы в экономическом отношении от общежитий. Мон-ри, управлявшиеся прп. Саввой, были объединены в конфедерацию и подчинялись Великой лавре (основана ок. 483 в долине Кедрона), к-рой управляли игумен и эконом, избиравшиеся на срок до 3 лет. Во главе подчиненных мон-рей стояли администраторы (διοικέται), а не игумены. Прп. Савва Освященный был первым палестинским подвижником, к-рый сформулировал монастырский устав в

письменном виде. Изначальный вариант этого устава (παραδώσεις) не сохранился, но нек-рые его правила можно реконструировать из сочинений Кирилла Скифопольского и др. источников. В уставе было 2 набора правил, для лавриотов и для насельников общежительных мон-рей. Через нек-рое время после смерти прп. Саввы, когда Великая лавра была преобразована в киновию, на практике применялись только общежительные правила (*Patrich.* Sabas. 1995. P. 255–275).

В 508 г. в Иорданской пустыне (рядом с источником Хаджала, в 2,5 км на юг от Текоа) монахами, изгнанными прп. Саввой из Великой лавры, была основана т. н. Новая лавра. Спустя нек-рое время ее монахи подчинились прп. Савве и признали авторитет назначенного им игумена. В период с 521 по 555 г. мон-рь был центром монахов-оригенистов, после изгнания к-рых в Новую лавру переселились 120 правосл. монахов (в т. ч. Кирилл Скифопольский), духовное руководство к-рыми принял на себя прп. Иоанн Схоларий.

В период христологических споров V–VI вв. палестинское М. сыграло большую роль в борьбе с монофизитами и оригенистами. Значительная часть палестинских монахов, смущенная действиями архиеп. Иерусалимского Иувеналия, стремившегося подавить антихалкидонскую оппозицию с помощью военной силы (453), порвала общение с Иерусалимским патриархом-халкидонитом и избрала из своей среды нового главу Церкви, Феодосия (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. III 3). В то время как настоятели части мон-рей поддержали монофизитов (напр., Роман, игумен общежития близ Текоа) или колебались (Маркиан, игумен киновии близ Вифлеема), святые Евфимий и Савва твердо высказались в поддержку вероопределения Халкидонского Собора 451 г. Прп. Евфимий убедил Елпидия, ученика прп. Пассариона и «архимандрита монахов», а также имп. Евдокию принять сторону архиеп. Иувеналия. Елпидий, впрочем, не порвал окончательно с монофизитами, а имп. Евдокия продолжала их поддерживать. В 479 г. игум. Маркиан вернулся в общение с халкидонитами на условии, к-рое впосл. было предложено «Энотиконом» имп. Зинона (482): Халкидонский Собор прямо не анафематствуется, но считается сомнительным. Тем не менее нек-рые игумены продолжали находиться в оппозиции. Не принял Халкидонский Собор Геронтий, настоятель мон-ря прп. Мелании Младшей и «архимандрит монахов». Роман, игумен мон-ря близ Текоа, вынужден был покинуть свою обитель в 453 г. и основал новый мон-рь в Элевтерополе на участке земли, принадлежавшем имп. Евдокии. Этот мон-рь, насчитывавший неск. сот монахов, надолго стал центром монофизитов в Палестине. Др. важным центром ан-



Прп. Мария Египетская, со сценами жития. Икона. XVIII в. (ГМИР)

тихалкидонитов была лавра Петра Ивера близ Маюмы, в которой нашли убежище монофизитские монахи, изгнанные из Сирии патриархом Флавианом Антиохийским (*Raabe R.* Petrus der Iberer. Lpz., 1895. S. 101–102; *Zach. Rhet.* Vita Sever. P. 97, 111). В этом же регионе основал свой мон-рь Севир, будущий патриарх Антиохийский (*Zach. Rhet.* Vita Sever. P. 92–97).

По мнению Л. Перроне, введенный в кон. V в. в Иерусалимской Церкви титул «архимандрит монахов», присвояемый авторитетным настоятелям крупных мон-рей, был одним из способов контроля со стороны иерархии за монашеским движением в Палестине (*Perrone.* 1997. Col. 983). Впервые этот титул упоминается в 428 г., когда архиеп. Иувеналий освятил церковь лавры прп. Евфимия в сослужении с «архимандритом монахов», хорепископом Пассарионом и «пресвитером и дидаскалом Церкви» Исихием (см. *Исихий Иерусалимский*) (*Cyr. Scyth.* Vita Euthym. 26). В период кризиса должность «архимандрита монахов» занимали монофизиты вплоть до 491 г., когда патриарх Саллюстий назначил на нее игум. Маркиана, инициатора унии 479 г. Вскоре обязанности «архимандрита монахов» были разделены, один человек следил за общежитиями, др.— за лаврами. В 494 г. архимандритом лавр стал прп. Савва Освященный, ему был назначен помощник, прп. Феодор Киновиарх († 529), отвечавший за палестинские общежительные мон-ри (*Idem.* Vita Sabae. 65; *Idem.* Vita Theod. 3). Хотя в Палестине известны случаи отшельнического жития (в т. ч. женского, напр., прп. Мария Египетская), не связанного с лавриотской формой М., в V–VI вв. подавляющее большинство палестинских анахоретов жило в лаврах. В кон. VI в. намечается тенденция к преобразованию лавр в киновии. После персидского (614) и арабского (634) нашествий палестинское М. постепенно начало приходить в упадок. Тем не менее крупные монашеские центры (в частности, Великая лавра) продолжали функционировать и при араб. владычестве.

III. Мон-ри Газы. Важным монашеским центром Палестины долгое время являлся район Газы, который с одной стороны имеет выход к морю через порт Маюмы, с др.— находится на пути, соединяющем Палестину с Египтом. В IV–VII вв. Газа была житницей всего региона, т. к. климат здесь более мягкий, осадков выпадает больше, чем в Иудее, а земля отличается плодородием. Монашеская традиция Газского региона сильно зависела от Египта, что отразилось в т. ч. на форме организации иноческой жизни, к-рая была схожей с организацией Скита и Нитрии (*Rubenson.* 1995). Житие Порфирия, еп. Газского, сообщает, что при освящении 14 апр. 407 г. главной базилики Газы, построенной на средства имп. Евдоксии, присутствовали все местные монахи, к-рых насчитывалось ок. 1000 (*Lampadaridi.* 2016. P. 172). Археологические данные подтверждают существование в районе Газы ок. 10 мон-рей, из которых наиболее известными являются мон-рь прп. Илариона Великого, мон-рь в сел. Вифелия (Бейт-Лахия), в котором подвизались 4 его ученика, лавра Силуана Скитского в Нахаль-Бсоре, обитель Зинона в Кефар-Шеарте, мон-рь Исаии Скитского в Бейт-Дальте, лавра Петра

Ивера недалеко от Маюмы, лавра Севира Антиохийского, обители авввы Серида и Дорофея Газского также возле Маюмы (*Hirschfeld.* 2004).

Начало М. в этой части Палестины положил прп. Иларион Великий. Он родился в сел. Фавафа близ Газы. Ок. 306 г. в возрасте 15–16 лет после неск. месяцев монашеской жизни, проведенных в Египте под рук. прп. Антония Великого, он вернулся на родину и в течение 22 лет жил как отшельник в 7 милях к югу от Маюмы. Блж. Иероним говорит, что «не было тогда монастырей в Палестине, и никто до святого Илариона не знал монахов в Сирии. Он был в этой провинции основателем такого образа жизни и занятия и наставник в нем. В Египте у Господа Иисуса был старец Антоний, а в Палестине — юноша Иларион» (*Hieron.* Vita Hilar. 14). Вскоре прп. Иларион собрал вокруг себя мн. учеников, к-рые подвизались в отдельно стоящих в пустыне кельях (блж. Иероним называет их мон-рями). Монахи по примеру учеников прп. Антония жили недалеко от своего духовного отца, не составляя общежития или лавры. Впосл. у этой группы иноков, вероятно, появился какой-то центр, т. к. в Житии прп. Илариона говорится о разрушении мон-ря при имп. Юлиане Отступнике (361–363) и о его последующем восстановлении (Ibid. 33–34). По мнению Хиршфельда, мон-рь находился близ совр. дер. Дейр-эль-Балах (Монастырь пальм), а материалом для келий отшельников служили пальмовые ветви и сырцовый кирпич (*Hirschfeld.* 2004. P. 67–69). Согласно др. гипотезе, мон-рь находился в Телль-Умм-эль-Амр близ сел. Дейр-эль-Нусейрат в 10 км от Газы. В 1997–2001 гг. здесь был раскопан крупный монастырский комплекс, возникший в IV в. На полу храма над местом расположения небольшой криптысклепа была обнаружена мозаичная надпись: «Молитвами и заступничеством св. отца нашего Илариона помилуй нас. Аминь» (*Elter, Hassoune.* 2005). Хиршфельд отождествлял руины Дейр-эль-Нусейрат с мон-рем аввы Серида, ученика прп. Варсонофия Великого. На 65-м году жизни (ок. 354) прп. Иларион, устав от беспрерывного потока посетителей и желая уединения, покинул Палестину и после долгих скитаний (в Египте, Сирии, Сицилии и Далмации) скончался на о-ве Кипр в 371 г.



Прп. Иларион Великий. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 128)

Исаия Газский, «отец монахов», как его называет Иоанн Руф (*Ioan. Ruf.* Pleroph. 73), начал монашескую жизнь в Скиту. После 431 г. он поселился в Бейт-Дальте возле Газы и проводил жизнь затворника, сообщаясь с внешним миром через своего ученика пресв. Петра Египтянина. Вскоре вокруг его кельи сложилась община (*Zach. Rhet.* Vita Isaiae monachi // CSCO. 1907. T. 7. P. 9). Некоторые из учеников Исаии подвизались в отдельных кельях в сел. Капарбиана недалеко от Газы (*Ioan. Ruf.* Pleroph. 96). Исаия был довольно образованным человеком, сведущим в античной философии, т. к. софист Эней Газский советовался с ним по поводу толкования сложных мест в сочинениях Платона, Аристотеля и Плотина. Некоторые исследователи приписывают Исаии Газскому составление или редактирование «Аскетикона», авторство к-рого традиционно приписывается Исаии Скитскому († 1-я пол. V в.). В среде учеников Исаии Газского, видимо, возникла 1-я редакция «Apophthegmata Patrum» (*Regnault L.* Les Apophtegmes des Pères en Palestine aux V^{e}–VI^{e} siècles // Irénikon. 1981. Vol. 54. P. 320–330). Вопрос о конфессиональной принадлежности Исаии Газского остается предметом дискуссии. Он безусловно пользовался большим уважением в монофизитской среде, поддерживал связи с монахами, не принявшими Халкидонский Собор, однако открыто осудил раскол акефалов. После смерти Исаии его мон-рь служил прибежищем для монофизитских монахов. В 510 г. здесь скончался и был погребен монофизитский монах Епифаний, изгнанный из общины мон. Силуана в Гераре (*Ioan. Ruf.* Pleroph. 48).

Ок. 380 г. один из скитских монахов, палестинец Силуан (Сильван), вместе с 12 учениками перебрался сначала в Сирию, оттуда на Синай, а затем в район Газы (*Sozom.* Hist. eccl. VI 32. 7–8). Здесь им была устроена лавра на месте древнего г. *Герар* (вероятно, совр. Хирбет-Умм-эль-Джерар (Нахаль-Бсор) в 12 км к югу от Газы), к-рая состояла из неск. разбросанных келий с центральной церковью, где братия могла собираться по субботам и воскресеньям (*Ioan. Ruf.* Pleroph. 103; см.: *Parys.* 1988). После смерти Силуана лаврой управлял его любимый ученик Захария (до 415). Др. ученик Силуана, *Зинон* († 450), вел отшельническую жизнь в сел. Кефар-Шеарта в окрестностях Газы и был приверженцем монофизитства.

Учеником Зинона был Петр Ивер (первоначальное имя — Набарнугиос, в сир. источниках — Мурван (Мурваназ)), груз. царевич, к-рый в качестве заложника прожил долгое время в К-поле, где получил хорошее философское, богословское, медицинское образование под покровительством имп. Евдоксии. Ок. 430 г. Мурван и его школьный учитель евнух Митридат (в иночестве Иоанн) приняли постриг во время паломнического путешествия в Иерусалим и основали здесь небольшой мон-рь и больницу, к-рые вскоре покинули из-за слишком частых посещений имп. Евдокии. Ок. 440 г., услышав о славе Исаии Газского, они переселились в район Газы и основали мон-рь (φροντισήτιον, место для размышления) недалеко от Маюмы (Vita Petri Iberi. 1895. S. 49; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 33), к-рый представлял собой небольшую лавру (*Ioan. Ruf.* Pleroph. 2). В 445 г. Петр Ивер был насильно посвящен в пресвитера, но по смирению не исполнял обязанности священника. В 451 г. он был поставлен епископом Маюмы, но оставался на этом посту всего неск. месяцев. После антимонофизитских мер имп. Маркиана, принятых в 453 г., монахи ушли из мон-ря Петра, а сам он на нек-рое время покинул Палестину и жил в Египте. Вернувшись, Петр поселился недалеко от Аскалона (к северу от Газы), где к нему стекались искавшие духов-

ного руководства монахи и миряне. В 486 г. Дионисий, схоластик (адвокат) из Газы, убедил Петра поселиться вместе с учениками в селении Магдаль-Фавафа (к югу от Газы) возле ц. прп. Илариона Великого (Vita Petri Iberi. 1895. S. 100–101). Незадолго до смерти († 491) в одном из мон-рей Ямнии Петр завещал преобразовать свою лавру в киновию (Ibid. S. 144). Известны имена неск. преемников Петра Ивера на посту игумена. Его мон-рь называется также монастырем Феодора, т. к. при Феодоре, преемнике и ученике Петра, произошло значительное расширение обители (Ibid. S. 134, 142–145). Еще одним знаменитым игуменом мон-ря был Иоанн Канопит, уроженец Канопии (2 км к югу от Газы). Мон-рь Петра Ивера на долгие годы стал центром монофизитского движения в Палестине. Выходцами из него были такие известные монофизиты, как Иоанн Руф, преемник Петра на Маюмской кафедре, Евагрий Самосатский, Север Антиохийский. В нач. VI в. в мон-ре Петра Ивера нашли убежище неск. десятков монахов мон-ря Мар-Бессос в Тургасе, близ Апамеи, изгнанных Флавианом Антиохийским за непринятие Халкидонского Собора (*Zach. Rhet.* Vita Sever. P. 111). В 519 г. монахи этого мон-ря были изгнаны халкидонитами и переселились в мон-рь Энатон близ Александрии (*John of Ephesus.* Lives of the Eastern Saints. P., 1924. Vol. 2. P. 527). Мон-рь Севира Антиохийского был основан ок. 500 г. недалеко от лавры Петра Ивера (*Zach. Rhet.* Vita Sever. P. 97). В нем был похоронен крестный отец Севира, Евагрий Самосатский, а также жила часть сир. монахов-монофизитов, изгнанных из мон-ря Мар-Бессос. В 508 г. Север покинул Палестину и в 512 г. стал патриархом Антиохии.

Крупным центром М. в Газском регионе была обитель аввы Серида, основанная в кон. V в. В VI в., когда игуменом мон-ря был авва Серид, недалеко от него в отдельных кельях в затворе подвизались прп. Варсонофий Великий и прп. Иоанн Газский. Здесь же получили монашеское воспитание прп. Дорофей Газский (антиохиец по происхождению) и его ученик Досифей. В VII в. в мон-ре аввы Серида начинал свой монашеский путь прп. Виталий Александрийский, к-рый в возрасте 60 лет покинул обитель и начал проповедь покаяния среди городских блудниц Александрии (*Leontius Neapolitanus.* Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien / Hrsg. H. Gelzer. Freiburg i. Br.; Lpz., 1893. S. 69). Мон-рь аввы Дорофея Газского был основан в 545 г. и находился на пути из Газы в Маюму. В обители аввы Серида прп. Дорофей долгое время исполнял послушания смотрителя монастырской гостиницы и больницы. После смерти преподобных Серида и Иоанна он основал собственный мон-рь. Эти киновии располагались недалеко от соседних селений, поэтому монахи так или иначе были вовлечены в экономическую и социальную жизнь местного сельского населения, а также в интеллектуальную жизнь Газы (*Hirschfeld.* 2004. P. 78–79). Между Аскалоном и Газой находился также женский мон-рь, основанный персиянкой Сусанной. В 519 г. большинство инокинь приняли определение Халкидонского Собора, в то время как сама она предпочла отправиться в изгнание в Египет вместе с 5 сестрами (*John of Ephesus.* Lives of the Eastern Saints. P., 1924. Vol. 2. P. 547).

Нек-рые исследователи высказывают предположение, что антихалкидонские настроения в газском М. не могли быстро исчезнуть с приходом на визант. трон в 518 г. императора-халкидонита Юстина, к-рый изгнал газских монофизитов из Палестины. По мнению ряда ученых, монахи обители аввы Серида, в т. ч. Дорофей Газский, якобы были монофизитами, т. к. читали сочинения аввы Исаии Газского, друга и собеседника Петра Ивера. Преподобные Варсонофий и Иоанн цитируют или перефразируют сочинения аввы Исаии лишь иногда, не упоминая его имени. Авва Дорофей также предпочитает прямо не называть автора цитат из «Аскетикона», но использует это сочинение гораздо чаще. Кроме того, он цитирует Евагрия Понтийского и с симпатией отзывается о нем (*Bitton-Ashkelony, Kofsky.* 2006. P. 216–221; *Hombergen.* 2009). Вопрос о монофизитстве аввы Исаии остается открытым. Есть основания полагать, что по отношению к Халкидонскому Собору он занимал нейтральную позицию (*Спиридонова.* 2011). Сочинения газских подвижников сосредоточиваются на аскетике и нравственном богословии и не затрагивают др. богословских тем. Преподобные Варсонофий и Иоанн прямо запрещают ученикам вмешиваться в любые богословские дискуссии и анафематствовать к.-л. (*Barsan.* Quaest. 603, 701). В их переписке, равно как и в сочинениях аввы Дорофея, нет никаких следов монофизитства. Обращает на себя внимание и факт полного отсутствия трудов Дорофея, Варсонофия и Иоанна в сир. традиции, в то время как сочинения открытых монахов-монофизитов из Газы, как правило, имеют сирийские переводы. При цитировании Евагрия Понтийского авва Дорофей приводит только те его мысли, в православии которых нет сомнения. Такое отношение к Евагрию прп. Дорофей унаследовал от своих наставников: прп. Варсонофий также иногда цитирует те мысли Евагрия, к-рые касаются практической стороны М.; прп. Иоанн Пророк разрешает ученикам читать у Евагрия то, что полезно для души (Ibid. 602), и сравнивает такое чтение с трудом апостолов, к-рые после улова хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон (ср.: Мф 13. 48). Преподобные Варсонофий и Иоанн, а также авва Дорофей хотя и порицали чрезмерное увлечение философией (*Barsan.* Quaest. 600), тем не менее не считали монахов, увлекавшихся сочинениями Евагрия, еретиками (Ibid. 603) и сами пользовались его сочинениями в тех аспектах, к-рые считали полезными для иноков.

Синай. Появление М. на Синайском п-ове было обусловлено, с одной стороны, привлекательностью региона для паломников, т. к. на горе Синай произошли мн. важные события библейской истории, такие как явление *Купины Неопалимой* прор. Моисею, дарование Закона евр. народу, явление Бога прор. Илии и т. п.; с другой — географическим положением Синая на пути из Египта в Палестину, а также доступностью воды вблизи оазисов, умеренным климатом (*Finkelstein, Ovadiah.* 1985. P. 39–41). Здесь сформировались 3 центра монашеской жизни: Раифа (библейский Елим, 7-й стан израильтян по выходе из Египта; ныне Эт-Тур, на берегу Суэцкого зал. Красного м.), Фаран (библейский Рефидим; совр. оазис Вади-Фейран и окрестности горы Сербаль, в 60 км к северо-западу от горы Синай) и сама гора Синай с 2 отрогами: Гебель-Умм-Шомер и Гебель-Муса (гора Моисея), на склонах к-рых находились соответственно мон-рь Преображения, или

Неопалимой Купины (Βάτος; с XI в.— *Екатерины великомученицы монастырь на Синае*), в Вади-эд-Дейр и мон-рь на горе Моисея, на месте, где были дарованы скрижали Завета. В визант. период возник крупный монастырский комплекс к югу от мон-ря вмц. Екатерины, в районе совр. Рас-эс-Сафсафы (ответвление Гебель-Муса), которая отождествлялась синайскими монахами с библейским Хоривом, прибежищем прор. Илии. Местность здесь была более пологой и, кроме того, изрезанной множеством долин и оврагов.

Исторические свидетельства о синайском М. до эпохи имп. Юстиниана довольно скудны. В основном это отрывочные сведения из «Сказания об избиении монахов на горе Синайской» прп. Нила Синайского (CPG, N 6044), «Сказания о мученичестве монахов Синая и Раифы» мон. Аммония (CPG, N 6088), некоторые апофтегмы. По мнению Б. Флюзена, ранние монашеские поселения на Синайском п-ове сформировались из егип. переселенцев Скита и представляли из себя такие же полуотшельнические общины, как в Н. Египте (*Flusin.* 2002. P. 32–34). Существует предание о том, что равноап. Елена построила у подножия Синайской горы, возле Неопалимой Купины, ц. во имя Пресв. Богородицы и башню, в к-рой монахи могли укрываться от нападений язычников-бедуинов. Скитский мон. авва Сисой, к-рый в 356 г. переселился из Скита на гору св. Антония Великого после его смерти, рассказывает, как ок. 420 г., уже будучи в глубокой старости, он перебрался в сел. Клисма (ныне Суэц) на Красном м., где повстречал мон. Амуна из Раифской лавры на Синайском п-ове (Apophthegmata Patrum. Sisoes 26, 28 // PG. 65. Col. 400–401). Этот мон-рь находился на берегу Красного м. и поддерживал тесные связи с монашеской колонией на самой горе Синай.

В церковном отношении весь Синайский п-ов зависел от Фаранской кафедры, к-рая находилась в подчинении Иерусалимскому патриарху, т. к. Синай входил в состав провинции Палестина Третья с центром в г. Петра. Оазис Фаран являлся, т. о., адм., религ. и экономическим центром п-ова, будучи также важным пунктом остановки караванных путей (*Dahari.* 2000. P. 19). В нач. V в. одним из епископов Фаранских был



Избиение преподобных отцов в Синае и Раифе. Икона. XVI в. (ГРМ)

мон. Нетра, ученик аввы Силуана, скитского монаха, покинувшего Египет ок. 400 г., жившего нек-рое время на Синае и перебравшегося впосл. в район Газы. В «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского рассказывается о подвижнике из Осроены, Юлиане Сабе, к-рый ок. 360 г. совершил вместе с учениками паломничество к горе Синай и построил здесь небольшую церковь (*Theodoret.* Hist. rel. II 13), к-рую в кон. IV в. посещали паломница Эгерия (*Eger.* Itiner. 3. 1; 5. 10) и ок. 570 г. анонимный паломник, известный как Антонин из Пьяченцы (*Anon. Placent.* Itinerarium. 37). В кон. VI — нач. VII в. на месте старой церкви была построена новая, более обширная (*Dahari.* 2000. P. 19). Др. сир. подвижник, Симеон Старший (не путать с Симеоном Столпником Старшим), за неск. лет до кончины, между 375 и 380 гг., прожил одну неделю на Синае (*Theodoret.* Hist. rel. VI 8). Судя по сообщению Эгерии, первые монахи на горе Синай были анахоретами, жившими в кельях, либо удаленных друг от друга, либо расположенных компактно. Эти монахи одновременно были хранителями св. мест Синайского п-ова, принимали прибывавших с караванами паломников, возделывали сады, орошаемые дождевой водой из цистерн (*Eger.* Itiner. 3. 6).

«Сказание о мученичестве монахов Синая и Раифы» написано мон. Аммонием, к-рый сначала подвизался в окрестностях Александрии, затем переселился в Палестину, после чего — на Синай. Аммоний описывает непростую жизнь синайских и раифских иноков, в IV–V вв. подвергавшихся частым нападениям местных языческих племен (блеммиев). Во время одного из таких набегов 38 синайских иноков были убиты, остальные вместе с игум. Дулой спаслись в башне, но 2 монаха, Исаия и Савва, скончались впосл. от ран. В Раифе жертвы бедуинских набегов были примерно такими же: ок. 40 убиенных монахов (*Ammonius Monachus.* De Sanctis patribus barbarorum incursione in monte Sina et Raithu peremptis // Illustrium Christi martyrum lecti triumphi / Ed. F. Combefis. P., 1660. P. 88–132). По мнению Р. Девреса, «Сказание...» было составлено в кон. VI в. синайскими монахами, к-рые имели у себя мощи избиенных отцов, но не знали точно, когда произошло их мученичество (*Devreesse.* 1940. P. 218). Др. исследователи склонны видеть в этом памятнике произведение V в., автор которого по крайней мере хорошо знал реалии Раифы. «Сказания» прп. Нила Синайского, вероятно, передают более позднюю традицию, т. к. в них упоминаются др. имена погибших монахов. События, описанные прп. Нилом, происходят в тот же день, что и у Аммония, но в др. год и в др. местах (*Gatier.* 1989. P. 517–518). Прп. Иоанн Мосх во время своих длительных путешествий по Египту и Палестине ок. 10 лет жил на горе Синай (ок. 580–590), а также посещал Раифскую лавру (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 16, 116, 119). В «Луге духовном» он описывает подвиги мн. синайских отцов (прп. Георгия Синаита, прп. Зосима, еп. Вавилона Египетского, аввы Доклития, аввы Орентия, Стефана Византийца, Епифания Затворника, Сергия Отшельника и др.).

Время правления имп. Юстиниана и его ближайших преемников является «золотым веком» синайского М. В ответ на обращение монахов (см.: *Mouton, Popescu-Belis.* 2005) Юстиниан построил на Синае 2 новые церкви: Неопалимой Купины и на вершине горы Моисея, а также возвел неск. башен, соединенных крепостной стеной, для защиты монахов и паломников от набегов сараци (*Procop.* De aedif. V 8. 1–9). По др. версии, представленной Евтихием (Саидом ибн Битриком), патриархом Александрийским (933–940), имп. Юстиниан отправил на Синай чиновника, который выстроил цер-

ковь в Аджруде у Суэцкого залива, мон-рь св. Иоанна Предтечи в Раифе и мон-рь Неопалимой Купины у подножия горы Синай. На вершине горы Моисея была возведена небольшая ц. в честь Преображения Господня или, по др. данным, во имя Св. Троицы. Местоположение монастыря Неопалимой Купины, находившегося в долине между горами, было признано Юстинианом неудачным, поэтому он выделил обители дополнительную охрану (*Eutych.* Annales. 1 // CSCO. 50. P. 202–204).

По подсчетам У. Дахари, в кон. VI — нач. VII в. на Синайской горе подвизалось ок. 100 монахов (*Dahari.* 2000. P. 63) и существовало неск. десятков монашеских поселений (Ibid. P. 164). В период рассцвета, в VI в., организационная форма М. на горе Синай, видимо, представляла собой симбиоз общежития и лавры. Археологи обнаружили на Рас-эс-Сафсафе помимо остатков келий, компактно расположенных в долине, ок. 20 небольших пещер и отшельнических келий на склонах горы (*Finkelstein, Ovadiah.* 1985. P. 55). Киновии, как правило, были ограждены стенами. «Сказание...» Аммония упоминает о том, что жившие в окрестных кельях отшельники Синая проводили 5 дней недели в уединении и в субботу вечером собирались на общее богослужение в ц. Неопалимой Купины, находившейся недалеко от башни, в которой жил προεστός, т. е. игумен (*Ammonius Monachus.* De Sanctis patribus barbarorum incursione in monte Sina et Raithu peremptis // Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. P., 1660. P. 90–91). Об этом же собрании в субботу и воскресенье говорит Иоанн Мосх (*Ioan. Mosch.* Prat. spirit. 126). Местное предание мон-ря св. вмц. Екатерины приписывает имп. Юстиниану возведение в епископский сан игумена мон-ря и дарование обители особых привилегий. Хотя это не находит документальных подтверждений, в истории синайского М., видимо, был период (сер. VI в.), когда все окрестные монахи подчинялись одному игумену, к-рый, если сам не был епископом, подчинялся непосредственно епископу Фарана. Паломник из Пьяченцы (ок. 570) упоминает уже о 3 синайских игуменах (tres abbates), знающих лат., греч., сир., егип. и бесский языки (*Anon. Placent.* Itinerarium. 37).

Построенный имп. Юстинианом мон-рь, по-видимому, был киновией и являлся центром большой лавры, т. е. всей общины синайских отшельников. С одной стороны, общежитие служило убежищем для многочисленных паломников, с другой — местом, в к-ром проходили монашеский искус новоначальные иноки (в VII в. срок искуса составлял ок. 2 лет) (*Anast. Sin.* Narrat. 29 // Oriens Chr. 1902. Bd. 2. S. 77). Жизнь общежития и вся его инфраструктура были тесно связаны с его главным служением — заботой о паломниках (*Flusin.* 2002. P. 47–48). В отличие от палестинских лавриотов синайским монахам было гораздо труднее собираться на общее богослужение, т. к. их кельи располагались на более отдаленном расстоянии от центра киновии и не были соединены, как в Палестине, руслами высохших ручьев. Как в мон-рях Скита, на Синае особое значение имело возделывание садов, поскольку это позволяло существовать автономно от удаленного общежития. Труднодоступность последнего заставляла отшельников объединяться в малые группы, возглавляемые старцами, и строить свои небольшие церкви. Т. о., с увеличением численности отшельников общие собрания в киновии стали происходить не еженедельно, а только по большим праздникам.

Как и в Палестине, М. Синая было многонациональным. Помимо жителей соседних Палестины и Египта здесь подвизались выходцы из Армении, Испании, К-поля, Рима, Кипра, Исаврии, Каппадокии, Киликии, Месопотамии и др. областей. Среди синайских монахов были сарацины (*Dahari.* 2000. P. 24). Кроме греч. надписей VI–VII вв. на Синае обнаружены армянские и сирийские (*Ševčenko.* 1966. P. 257). Начиная со 2-й пол. V в. выходцев из Египта на Синае становится меньше, что связано скорее всего с принадлежностью к разным христологическим партиям: егип. монахи в большинстве своем не приняли Халкидонский Собор, тогда как синайские в церковном отношении зависели от правосл. Палестины. Немногочисленные монахи-монофизиты были и на Синае (*Ioan. Ruf.* Pleroph. 30), но очень скоро они вынуждены были переселиться в Египет или в район Газы.

В VII в. знаменитым подвижником Синайской горы был прп. Иоанн Лествичник, к-рый ок. 40 лет подвизался в отдельной пещерной келье в 8 км от главного храма мон-ря Неопалимой Купины, после чего насильно был поставлен игуменом этой обители. Незадолго до смерти прп. Иоанн назначил преемником по управлению мон-рем своего родного брата, еп. Георгия, а сам снова удалился в пещеру, где и скончался. Важным источником сведений о синайском М. VII в. являются «Сказания о жизни синайских отцов», приписываемые прп. Анастасию Синаиту (CPG, N 7758; критическое изд. готовит А. Бинджели). Во 2-й пол. VIII — нач. IX в. вслед. частых набегов бедуинов, принявших в основной своей массе ислам, начался упадок синайского М. В правление халифа Абд аль-Малика (685–705) кризису М. на горе Синай способствовала исламизация части «рабов» мон-ря Неопалимой Купины, т. е. нек-рых бедуинских племен, к-рые еще со времен Юстиниана находились в экономической зависимости от мон-ря (*Eutych.* Annales. 1 // CSCO. 50. P. 202–204). В раннеараб. период были покинуты почти все кельи и мон-ри на горе Хорив. В VIII в. разрушению подвергся Фаранский монастырь, в XI в.— Раифская лавра, присутствие правосл. монахов в этих местах в последующие века было непостоянным. Мон-рь вмц. Екатерины ни разу не подвергался разрушениям, поэтому в нем сохранились уникальные памятники ранневизантийской культуры, древнейшие рукописи и иконы VI–VII вв.

Сирия. Вопрос о времени возникновения М. в Сирии является дискуссионным, т. к. его решение основано на интерпретации источников, к-рые трудно датировать точно. Неразрешенной остается также проблема степени влияния на сир. аскетизм древних иудейских и иудеохрист. аскетических традиций, к-рое ощущалось в Сирии и Месопотамии значительно сильнее, чем в др. регионах. Христианство проникло в Сирию из эллинизированной Антиохии, в к-рой семитский культурный элемент сочетался с греческим. Однако очень рано, в кон. I — нач. II в., традиц. принципы христ. аскетизма в Сирии и Месопотамии радикализировались, что проявилось в тех или иных формах энкратизма (см. ст. *Энкратиты*): отказе от брака, стремлении жить в крайней нищете, строгой практике поста, отказе не только от имущества и денежного обращения, но и от физического труда. Подобного рода настроения были характерны

не только для сир. христиан, они были связаны с эсхатологическими ожиданиями раннехрист. общины. Надежда на скорое Второе пришествие Иисуса Христа заставляла первых христиан кардинально порывать с миром и предаваться строгому аскетизму. Энкратитские тенденции наблюдаются в *Диатессароне Татиана* († после 175), евангельском тексте, употреблявшемся в Сирийской Церкви вплоть до V в. Сирийца Татиана, вероятно, с самого начала его христ. пути привлекала та аскетически энкратитская жизненная позиция (*Vööbus.* History of Asceticism. 1958. Vol. 1. P. 31–45), к-рая присутствует и в 2 письмах «О девстве», входящих в состав сир. Псевдо-Климентин (см. в ст. *Климент* Римский), а также в Деяниях ап. Фомы (III в.).



Житие и успение прп. Ефрема Сирина. Роспись ц. Трех святителей мон-ря Варлаама в Метеорах, Греция. 1637 г.

В нек-рых сир. христ. общинах безбрачие было если не обязательным, то по крайней мере предпочтительным условием допуска к таинству Крещения, к-рое традиционно трактовалось как сочетание души крещаемого с Небесным Женихом, Христом (*Vööbus.* Celibacy. 1951). Ученые, считающие, что требование безбрачия действительно было существенной характеристикой раннего сир. христианства, представляют его в виде общины, состоявшей почти исключительно из дев (*bṯūlē*) и т. н. посвященных (*qaddīšē*), т. е. лиц, состоявших в браке, но живших в целомудрии. Интенсивность аскезы, вероятно, была различной у разных категорий христиан, в зависимости от их иерархического положения в Церкви: у епископов, безбрачных пресвитеров, диаконов и у мирян, состоявших в браке. Наиболее ранней типичной формой сир. аскетизма, по-видимому, была смешанная община т. н. возлюбленных (в христологическом смысле возлюбленные Христа), состоявшая из мужчин и женщин, живших в одном месте, как правило, в черте города и активно участвовавших в литургической жизни местных христ. общин (*Guillaumont.* 1969). В IV–V вв. эта форма М. встретила резкую оппозицию со стороны церковной иерархии.

Вопрос о статусе «сынов завета» (*bnay qyāmā*) в раннем сирийском христианстве считается дискуссионным. Этот институт, зародившись в III в. (а возможно, и раньше), просуществовал до VII в., однако претерпел внутреннее развитие. Именно к общине «сынов завета» в 1-й пол. IV в. Афраат обращает свои тахвиты (в частности, 6-ю). Остается неясной иерархическая организация этих общин. В начальный период «сыном завета» мог быть как мирянин, так и епископ. Впосл. произошла клерикализация института, как это видно из канонов *Раввулы,* еп. Эдесского, и место «сынов завета» в церковной иерархии примерно стало соответствовать чину субдиаконов (*Vööbus.* 1960. P. 34–50). Термин «завет» (*qyāmā*) происходит от сирийского корня *qwm* (стоять, вставать, устанавливать, также воскресать). Словосочетание *bnay qyāmā,* традиционно переводимое как «сыны завета», нек-рыми исследователями также переводится как «члены ордена» или «сыны Воскресения» и рассматривается как многозначное (*Escolan.* 1999. P. 28–34). «Сыны завета» воспринимаются как «стоящие», внутренне сконцентрированные, бодрствующие христиане, готовые в любой момент встретить грядущего Спасителя и всеобщее воскресение.

Традиция «сынов завета», вероятно, нашла отражение в «Liber Graduum» (Книге степеней или ступеней), сир. памятнике нравственно-аскетического содержания, созданном, вероятно, на севере Месопотамии в кон. IV — нач. V в. Под ступенями здесь подразумеваются 2 категории христиан, на к-рые делится община верных в зависимости от интенсивности их духовной жизни: «достойные» (*kēnē*) — масса верующих, все еще привязанных к миру, и «совершенные» (*gmīrē*) — аскеты, порывающие связь с миром, отказывающиеся от семьи, брака и собственности, а также призванные духовно руководить «достойными». Автор «Liber Graduum», вероятно, был духовным главой общины, состоявшей как из аскетов, отказавшихся от всего мирского («совершенные», возможно тождественные с «сынами завета»), так и из обычных мирян, состоявших в браке и имевших собственность («достойные»), причем последним отдается нек-рое предпочтение, т. к. они, по мысли автора, ревностно выполняют свои обязанности и продвигаются к совершенству, тогда как «совершенные» не всегда соответствуют своему высокому призванию (*Кессель.* 2010). Термин *iḥīḏāyā,* применявшийся к «сынам завета» в его раннем значении («единственный», «единородный», последователь Христа Единородного), сначала указывал на аскета, живущего в городе в относительном уединении, но так или иначе связанного с общинной жизнью др. христиан. Эти аскеты, возможно, не составляли монашеского общежития в той форме, к-рая была распространена в Египте и Палестине. Традиц. формы М. в Сирии и Месопотамии (отшельничество, общежитие и их сочетания) появились в результате синтеза трансформированного древнего института «сынов завета» и внешних влияний гл. обр. егип. М.

По мнению нек-рых ученых, первые сир. отшельники в традиц. понимании появились не ранее первых десятилетий IV в. в пров. Осроена (с центром в Эдессе). На это указывают ряд текстов, приписываемых в рукописной традиции прп. Ефрему Сирину, в частности: мемры «О страннической жизни» (изд.: Des *heiligen Ephraem des Syrers* Sermones / Ed. E. Beck. Louvain, 1973. Vol. 4. P. 1–16. (CSCO; 334. Syr.; 148); по мнению Э. Бека, не принадлежит прп. Ефрему; Выыбус считает это сочинение подлинным: см.: *Vööbus.* Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum. 1958), «О монахах и пустынниках» (изд.: Des *heiligen Ephraem des Syrers* Sermones. 1973. P. 16–28), «Об отшельничестве» (изд.: *Sancti Ephraem Syri* Hymni et Sermones / Ed. T. J. Lamy. Mechliniae, 1902. Vol. 4. P. 147–186; принадлежит скорее всего Исааку Антиохийскому), мадраши об Аврааме Кидунском (Des *heiligen Ephraem des Syrers*

Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba / Ed. E. Beck. Louvain, 1972. P. 1–35. (CSCO; 322. Syr.; 140)). Атрибуция данных текстов прп. Ефрему является сомнительной, как и сама тенденция представлять этого св. отца как монаха-отшельника, знакомого с егип. традицией (*Sozom.* Hist. eccl. III 16. 1). Прп. Ефрем был городским аскетом, диаконом, активно участвовавшим в социальном служении Нисибина, а затем Эдессы, гимнографом и поэтом, руководителем хора дев. Формы монашеской жизни, описанные в перечисленных выше сочинениях, скорее отражают реалии кон. IV — нач. V в. или даже более позднего времени (*Amar.* 1992). В них подвижники представлены как жители пустыни или горной местности, где они, подобно диким животным, вообще не имеют контактов с к.-л. достояниями цивилизации, к-рые расцениваются как дела сатаны. Эти аскеты живут под открытым небом, питаются корнями и дикими плодами, одежда их состоит из соломы или связанной между собой листвы, у мн. вообще нет одежды, они имеют настолько косматые волосы и длинные ногти, что напоминают хищных птиц и животных (*Vööbus.* Les reflets du monachisme. 1959). Отшельник Авраам Кидунский († ок. 360; см. ст. *Авраам Затворник и Мария*), мадраш в честь к-рого приписывается прп. Ефрему, жил в сер. IV в. возле Эдессы. По мнению В. Берти (*Berti.* 2010. P. 150–151), факты его жизни, описанные в мадраше, заимствованы из Жития мон. Авраама, подвизавшегося в Халкидской пустыне, ставшего впосл. епископом Харранским, которое излагает Феодорит Кирский (*Theodoret.* Hist. rel. XVII). Монахом-отшельником представляется обычно свт. Иаков Нисибинский, участник *Вселенского I Собора.* Согласно «Истории боголюбцев», он избегал городов, подвизался в горах, спал под открытым небом (Ibid. I 2). Его преемники на Нисибинской кафедре, еп. Бабу и еп. Вологез, разделяли его аскетические устремления. Однако легендарный образ епископа-монаха, который представляет Феодорит, по мнению исследователей, полон анахронизмов и вряд ли адекватно отражает реалии 1-й пол. IV в. (*Peeters.* 1920). Примечательно, что в сознании автора V в., стремящегося рассказать о начале сир. М., монашеское движение предстает не как движение мирян, отчасти оппозиционное к церковной иерархии, а как возникшее внутри клира, явившееся развитием древних церковных институтов. Более достоверными являются сведения о сир. отшельнике Юлиане Сабе († 377), о к-ром упоминают как мн. греч. источники (*Theodoret.* Hist. rel. II; *Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 42; *Sozom.* Hist. eccl. III 14. 29), так и мадраш, приписываемый прп. Ефрему Сирину. Юлиан жил как отшельник в Осроене, недалеко от Эдессы. Его ученики не составляли общежития, а подвизались в отдельных кельях под духовным руководством учителя, подобно монахам Скитской пустыни в Н. Египте (*Griffith.* 1994). Судя по малочисленности примеров отшельнического жития в Сирии и Месопотамии IV в. (даже если принять во внимание «монашеские» сочинения, приписанные прп. Ефрему), пустынножительство в этот период было явлением еще довольно редким. В произведениях прп. Ефрема, подлинность которых признаётся большинством ученых (мадраши о старце Юлиане Сабе (Des *heiligen Ephraem des Syrers* Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba. Louvain, 1972. P. 36–87), а также мадраши о девстве (*Ephraem Syr.* De virginitate)), очевидно знакомство автора с отдельными случаями пустынножительства, однако нет описания экзотических подробностей крайнего аскетизма отшельнического типа.



Свт. Иаков Нисибинский. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 105)

Ситуация кардинально изменилась лишь в нач. V в., когда под влиянием монашеских традиций др. регионов сир. городской аскетизм отошел на 2-й план и начали активно распространяться формы М., предполагавшие удаление от населенных мест. В первую очередь этот процесс затронул территорию сасанидского Ирана (к востоку от Евфрата), независимого от Римской империи и не затронутого политикой христианизации имп. Константина Великого и его преемников. Христианство в этом регионе продолжало оставаться гонимым, и мн. сир. мученичества представляют мучеников не только как свидетелей веры, но и как аскетов (*Harvey.* The Edessan Martyrs and Ascetic Tradition. 1990). Дискуссионным остается вопрос мотивов и причин перехода от традиц. городского аскетизма к пустынножительству. По мнению Гийомона, последнее явилось своего рода переосмыслением и плодом реформирования института «сынов завета», от к-рого Церкви сир. традиции в принципе не отказывались (*Guillaumont.* 1969). Согласно др. точке зрения, раннее сир. пустынножительство было движением оппозиционным по отношению к церковной иерархии и стремилось порвать с традицией «сынов завета», поддерживаемой епископатом. Аргументом против последнего мнения может служить хотя бы тот факт, что мн. сир. отшельники избирались на епископские кафедры, а также полное молчание источников о случаях неподчинения отшельников власти епископов. Именно в период распространения форм пустынножительства в Сирии и Месопотамии, в нач. V в., происходит семантическое изменение термина *iḥīḏāyā,* к-рым начинают обозначать просто отшельника, каковым был, например, Иоанн Апамейский (Иоанн Савва, Иоанн Отшельник), ключевая фигура сир. М. этого периода. А. де Аллё на основании реконструкции христологической позиции, представленной в корпусе сочинений, приписываемых Иоанну Апамейскому, датирует его лит. деятельность периодом примерно между 430 и 450 гг. (*De Halleux.* 1983). Из тех немногих биографических сведений, к-рые содержатся в его сочинениях, следует, что Иоанн проводил жизнь в затворе и общался с внешним миром посредством переписки. В 4 беседах с Евсевием и Евтропием о душе и человеческих страстях он разделяет

жизнь отшельника на 3 этапа: телесный (физический труд, бдения, пост), душевный (борьба с помыслами, похотями и со страхом) и духовный (внутреннее умиротворение и духовное созерцание). Впосл. это трехчастное деление оказало большое влияние на всю традицию сир. М. и мистицизма (*Beulay.* 1986. P. 97–125). Со временем 1-й этап стал ассоциироваться с общежительной формой М., 2-й и 3-й — с отшельническим или полуотшельническим образом жизни. Культурная среда, к к-рой принадлежал Иоанн Апамейский, по-видимому, уже была в значительной степени эллинизированной, начавшей постепенно переосмысливать в духе Евагрия Понтийского традиц. формы сир. аскетизма городского типа (*Brock.* 1998).

В кон. V в. в Сирию начали проникать переводы текстов аскетического и агиографического содержания, связанные с монашеской традицией Египта: «Лавсаик», Житие прп. Антония, сочинения Евагрия Понтийского и ряд других. Попав на сир. почву, эти тексты, с одной стороны, оказали значительное влияние на местную монашескую традицию; с другой — подверглись определенному переосмыслению. Так, в сир. версии Жития прп. Антония главный герой приобретает типичные черты сир. аскета: обнаруживает свою святость с самого раннего детства, наставляет родителей в вере; не подвизается мужественно и упорно в стяжании добродетелей, а уже имеет их от рождения, как ангел во плоти (*Takeda.* 1998). Наиболее сильное влияние на развитие сир. М. оказали сочинения Евагрия Понтийского, в частности «Гностические главы», сохранившиеся только в сир. переводе в 2 версиях: S1 — наиболее распространенной и считавшейся в сир. среде выражением подлинных мыслей Евагрия, в которой, однако, текст подвергся значительной переработке редактора, стремившегося исключить все неправосл. космологические и эсхатологические доктрины автора; и S2 — дошедшей только во фрагментах и точно соответствующей греч. оригиналу (*Guillaumont.* 1962; *Bettiolo.* 1988/1989). Самым ранним монофизитским автором, испытавшим влияние аскетической терминологии и отчасти богословской системы Евагрия, является Филоксен Маббугский († 523), в сочинениях к-рого представлена евагрианская схема этапов духовной жизни («практика», бесстрастие (*ḥāšūšūṯā*), созерцание), связанная с трехсоставной схемой души (*Harb.* 1969; *Idem.* 1974; *Vööbus.* History of Ascetism. 1988. Vol. 3. P. 135–140).

Значительное число поздних сир. источников основателем сир. М. считает прп. *Евгения* (Мар Авгена, † 363) и др. учеников прп. Пахомия Великого, переселившихся из Египта в Сирию и Месопотамию. Согласно сир. Житию Мар Авгена, он происходил из Клисмы, в течение 25 лет был ловцом жемчуга, впосл. удалился сначала в один из монастырей прп. Пахомия Великого, затем «в Египет» (вероятно, в Нитрию), а оттуда, взяв с собой 70 монахов, отправился в Сев. Месопотамию, где и поселился на горе Изла (к северо-востоку от Нисибина). Здесь образовалась монашеская община, которая к концу жизни Мар Авгена насчитывала ок. 350 монахов. Воспользовавшись временным расположением шаханшаха Шапура II, подвижник получил разрешение на строительство мон-рей в пров. Бет-Хузайе (в Хузестане, на юго-западе Ирана) (*Bedjan.* Acta. T. 3. P. 376–480). Историчность Жития Мар Авгена ставится учеными под сомнение, т. к. об этом святом отсутствуют к.-л. упоминания в греч. и сир. источниках ранее IX в. Поздние поколения сир. монахов, видимо совершенно забывшие исконные формы раннего сир. аскетизма, попытались в Житии Мар Авгена возвести происхождение М. в Месопотамии и Персии к егип. традиции, пользовавшейся в IX в. большим авторитетом в сир. среде благодаря широкому распространению сб. «Рай отцов» (компиляция, включающая сир. перевод «Лавсаика» Палладия с добавлениями из др. источников, «Историю монахов», автором к-рой назван блж. Иероним, и коллекцию апофтегм), составленного восточносир. мон. *Ананишо*. Не исключено, однако, что нек-рые из известных восточносир. мон-рей (в частности, в сев. провинциях: Бет-Карду, Бет-Забдай, Бет-Нухадра) были основаны учениками Мар Авгена, представлявшими автохтонную, а не егип. традицию. Определенное влияние на формирование этой местной традиции могли оказать аскеты из соседних грекоязычных областей Римской империи, переселившиеся в район горы Маклуб (недалеко от Ниневии) при имп. Валенте (364–378), о которых упоминает сир. писатель IX в. Фома Маргский (The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A. D. 840 / Ed. E. A. Wallis Budge. L., 1893. Vol. 1: The Syriac Text, Introd. P. 329–330). Характерно, что в V–VI вв. монахи горы Маклуб, к-рые, видимо, традиционно придерживались «западной», дифизитской христологии, не были склонны подчиняться несторианскому влиянию, господствовавшему в регионе.

Феодорит Кирский в «Истории боголюбцев» приводит многочисленные примеры крайних форм аскетизма, распространенных в Сирии и Месопотамии в кон. IV — V в. Это сочинение состоит из 30 кратких биографий сир. подвижников, из к-рых первые 20 глав посвящены отшельникам, к-рые к 437–440 гг., когда Феодорит писал свое сочинение, уже скончались; главы 21–30 содержат биографии отшельников, которые еще были живы ко времени написания «Истории...». Монахи, о к-рых речь идет в главах 14–25, подвизались в пустыне недалеко от г. Кирра, в 60 км к северо-востоку от Антиохии. Мн. отшельники, упоминаемые Феодоритом, полностью отвергали ч.-л. относящееся к цивилизованной жизни: огонь, одежду, жилище. Нек-рые приковывали себя к скалам (*Theodoret.* Hist. rel. XXVI 10), надевали на пояс и шею железные цепи-вериги (Ibid. IV 6; XXI 8), замуровывали себя в пещерах или кельях (*Peña e. a.* 1980), жили в дуплах деревьев (*Charalampidis.* 1995) или настолько тесных хижинах, что нельзя было выпрямиться (*Theodoret.* Hist. rel. III 5; XXVII 2), подвизались на столпах (Ibid. XXVI 9; *Delehaye.* 1923; *Peña e. a.* 1975; *Sansterre.* 1989), питались только травами и кореньями, подобно диким животным (т. н. βοσκοί, «пасущиеся»: *Theodoret.* Hist. rel. XVII 6). В одной из мемр, ошибочно приписываемой прп. Ефрему Сирину, говорится о подвижниках, к-рые ввергали себя в огонь или в пасть диких зверей, стремясь, по всей видимости, подражать страданиям мучеников (*S. Patris Ephraemi Syri* Sermones duo / Ed. P. Zingerle. Brixen, 1868. P. 20). По мнению ряда исследователей, подобный ригоризм в телесной аскезе явился наследием раннесир. дуализма, противопоставлявшего дух материи (*Vööbus.* Ein neuer Text von

Ephraem über das Mönchtum. 1958). Др. ученые, напротив, склонны видеть в строгих телесных подвигах сир. отшельников не пренебрежительное дуалистическое отношение к плоти, а стремление вовлечь не только душу, но и тело в дело спасения, использовать тело как инструмент, дарованный Богом, для достижения совершенства (*Gribomont.* 1965; *Berti.* 2010. P. 154). Сир. агиографическая лит-ра изобилует рассказами о подвижниках, к-рые своими молитвами исцеляли женщин от бесплодия, что трудно примирить с образом аскетов-дуалистов, считающих брак и плотские отношения супругов делом сатаны.

Самым знаменитым подвижником раннего сир. отшельничества является прп. *Симеон Столпник (Старший)* († 459). Приняв монашеский постриг в 18 лет в одном из общежительных мон-рей недалеко от Антиохии, он взял на себя столь строгий телесный подвиг, что вызвал недовольство игумена и смущение братии. Покинув общежитие, прп. Симеон поселился близ Таланиссы и жил нек-рое время как отшельник. В 423 г. он выбрал необычную форму подвижничества, столпничество, уединившись на небольшой каменной площадке на вершине столпа (башни), где провел 37 лет (*Peeters.* 1943). Подвиг прп. Симеона вдохновил мн. аскетов и нашел подражателей не только в Сирии, но и в др. регионах христ. мира (см. ст. *Столпничество*).

Наряду с распространением крайних форм умерщвления плоти в сир. М. во 2-й пол. IV — V в. проявилась еще одна тенденция — полный или частичный отказ от физического труда. Нек-рые исследователи рассматривают необычные виды телесного подвига сир. отшельников как альтернативные способы борьбы с плотскими страстями, возникшие ввиду отсутствия у этих монахов установки на занятие физическим трудом, к-рая, напротив, была у егип. иноков и получила у них теоретическое обоснование (*Berti.* 2010. P. 155). В представлении сир. подвижников монах призван достичь состояния первозданного Адама, вернуться в потерянный райский сад и жить в постоянном общении с Богом в молитве, не заботясь о телесных потребностях и не трудясь «в поте лица» (Быт 3. 19), как падший Адам, лишенный богообщения. В такой системе установок физический труд воспринимается как излишний не по причине своей тяжести, а потому, что он отвлекает от молитвы и является признаком падшего состояния человека, от к-рого подвижник хочет избавиться. Сир. отшельники существовали в основном за счет пожертвований жителей тех селений, рядом с к-рыми подвизались. Столпники и затворники устраивали свои столпы и кельи хотя и не в городе, но и не в безлюдной пустыне, а недалеко от больших дорог и торговых путей с тем, чтобы иметь возможность пользоваться материальной поддержкой проходящих мимо мирян (*Escolan.* 1999. P. 183–225).

Тенденция к ограничению физического труда, характерная почти для всех сир. отшельников раннего периода, приобрела богословское обоснование в движении мессалиан. Мессалианами или евхитами (молящимися), к-рые сами себя называли духовными или энтузиастами (*Theodoret.* Hist. eccl. IV 11), называли некоторые группы сир. и малоазийских аскетов, убежденных в том, что вслед. греха Адама в каждом человеке с рождения обитает демон, возбуждающий в нем страсти, и избавиться от этого демона можно только с помощью непрестанной молитвы, к-рая доставляет бесстрастие и вселяет в человека Св. Духа. Посвящая все время молитве, мессалиане не имели постоянного места жительства, странствовали и жили на подаяние. Истоки возникновения мессалианства, видимо, следует искать в 360–370 гг. в Месопотамии, в частности в Эдессе, где, как считается, жил родоначальник ереси мон. Адельфий, современник прп. Антония Великого (La lettre à patricius de Philoxène de Mabboug / Ed. R. Lavenant. P., 1963. P. 851–855. (PO; T. 30. Fasc. 5)). По сообщению Епифания Кипрского, в Антиохии в 376–377 гг. была известна группа мессалиан, мужчин и женщин, переселившихся из Месопотамии (*Epiph.* Adv. haer. [Panarion]. 80). Чуть раньше о них упоминает прп. Ефрем Сирин в мадраше «Против ересей» (*Ephraem Syr.* Contr. haer. XXII 4). Движение мессалиан довольно быстро распространилось в Анатолии и было осуждено сначала ок. 388 г. (дата остается дискуссионной) Собором в Сиде под председательством свт. Амфилохия Иконийского и затем ок. 390 г. Антиохийским Собором, возглавлявшимся свт. *Флавианом I* Антиохийским (о распространении движения в Византии и об антимессалианских Соборах в V в. см.: *Дунаев.* 2015. С. 138–139). Поздние сир. авторы (Агапий Манбиджский, Михаил Сириец, *Григорий* Бар Эвройо) считают мессалиан учениками Евсевия (Евтихия) Эдесского. Изгнанные из Византии, мессалиане достигли Персии, где против них в V–VI вв. созывались Соборы Церкви Востока в Селевкии-Ктесифоне (в 486, 576, 585, возможно также в 596). В постановлениях этих Соборов особо подчеркивается бродячий и аморальный образ жизни мессалианствующих монахов, их пропаганда, направленная против таинств и церковной иерархии, а также наличие у них смешанных общин, состоящих из мужчин и женщин (*Chabot.* Synod. orient. P. 301–303, 374–375, 406–407, 456–457). Главным противником мессалиан в VII в. в Церкви Востока был Бабай Великий (местоблюститель Патриаршего престола в период с ок. 609 по 628), по мнению к-рого, восточносир. мессалианство было связано с монофизитскими и оригенистскими настроениями нек-рых групп внутри Церкви Востока. В VIII в. обвинение в мессалианстве выдвигалось против некоторых восточносир. мистиков (Иоанна Дальятского, Иосифа Хаззаи, Нестория, еп. Бет-Нухадры), а также против Иоанна Апамейского.

Очевидно, что мессалиане не составляли единого однородного монашеского движения, но представляли неск. групп, объединенных вокруг известных подвижников. В наст. время в зап. историографии наметилась тенденция рассматривать мессалианство не столько как ересь, сколько как сложный феномен, представляющий собой своеобразную альтернативную интерпретацию монашества, основанную на т. н. пессимистической антропологии, считающей главным инструментом стяжания благодати и восстановления отношений с Богом не таинства, а молитву. Степень преуменьшения роли таинств в деле спасения у разных групп мессалиан была неодинаковой. Некоторые мессалиане не отрицали значения благодати, преподаваемой в таинствах, и в этом отношении могут быть признаны православными (*Stewart.* 1991).

Архаичные черты сирийского аскетизма (странничество, ограничение

физического труда) ярко проявились в традиции, связанной с прп. Александром Акимитом († ок. 430), основателем «обители неусыпающих (акимитов)» в К-поле.

Общежительная форма М. появилась в Сиро-Месопотамском регионе почти одновременно с отшельнической. Обычно киновии возникали на местах подвигов известных отшельников, особенно затворников и столпников. Сначала группы учеников знаменитых подвижников селились рядом с учителем, чтобы пользоваться его руководством. После смерти своего духовного отца ученики оставались в той же местности, воспринимая ее как святую, становились хранителями столпа или кельи, освященной подвигами отшельника, принимали паломников и жили как монашеская община. Наряду с киновиями, возникавшими рядом с местами подвигов отшельников прошлого, существовали полуотшельнические общины, похожие на палестинские лавры. Монахи здесь жили в отдалении друг от друга, подчинялись единому уставу и находились под контролем местных епископов. Археологические данные свидетельствуют о том, что разбросанные на определенной местности кельи располагались вокруг небольшой церкви, в к-рую, вероятно, подвижники собирались для совместной молитвы. Есть основания полагать, что в нек-рых местах эти церкви были также и центрами киновий, связанных с лаврами (*Lassus.* 1947; *Falla Castelfranchi.* 1987). Возникший в VI в. сир. термин *qenūbīn,* происходящий от греч. κοινόβιος, означает собственно лавру, т. е. группу келий вокруг центральной церкви. Словом *ʿumrā* (букв.— «дом», «жилище») сирийцы обычно называли монастырь вообще безотносительно к его организационной форме. Термин *dayrā* является многозначным: в сасанидском Иране V–VI вв. так называли не только монастырские комплексы, но и школьные центры аскетического типа, наподобие Нисибинской академии (*Bettiolo.* 2007. P. 302).

В Осроене первые монашеские общины, видимо, возникли в окрестностях Харрана, в Фадане (ныне Телль-Феддан), а также недалеко от Эдессы, в Гадале, где образовалась община учеников подвижника Юлиана Сабы, в состав к-рой входили не только зап. сирийцы, но и выходцы из Персии. Особый акцент в традиции старца Юлиана делался на непрестанной индивидуальной молитве в течение дня. Монахам разрешалось днем удаляться в пустыню на небольшое расстояние, но вечером они должны были собираться для совместной молитвы. В пров. Евфратисия, недалеко от г. Зевгма, к западу от Эдессы, находился монастырь, основанный мон. Публием (или Павлом). Община в нем делилась по этническому признаку на 2 части: сирийскую и греческую (последняя включала также армян). Каждой частью управлял свой игумен, однако все монахи подчинялись единому уставу и вместе собирались вечером на молитву, к-рая совершалась на 2 языках. На север от Антиохии, на горном хребте Аман (или Нур), существовали мон-ри, связанные с именем Симеона (Старшего), в пров. Киликия Вторая — обители, основанные учениками подвижника Феодосия из г. Росс (*Theodoret.* Hist. rel. X 1–2).

Монашеские центры в кон. IV — нач. V в. возникли и в окрестностях Антиохии, но не в самом городе. Во времена Феодорита Кирского в Антиохии существовал только знаменитый Аскетерион, школа аскетического типа, основанная Диодором, еп. Тарсийским, в к-рой нек-рое время учился свт. Иоанн Златоуст. На склонах горы Сильпий, на юго-восток от Антиохии, в пещерных кельях жили неск. отшельников, упоминаемых Феодоритом, в частности Афраат (не путать с Афраатом Персянином), Петр Галатиец и Македоний Критофаг (*Theodoret.* Hist. rel. VIII, IX, XIII). На территории этой же провинции (Сирия Первая) на склонах известкового массива Шейх-Баракат (т. н. гора Корифея, в рус. пер. Корифа), расположенного вдоль дороги, ведущей из Антиохии в Алеппо, в V–VI вв. возникло множество келий и неск. монастырских комплексов, среди к-рых наиболее известными являются мон-рь Теледа (Телль-Адда), основанный мон. Аммианом, и мон-рь Теланисс (Калъат-Симъан), возникший во 2-й пол. V в. недалеко от колонны прп. Симеона Столпника (Старшего) при значительном содействии имп. Зинона (*Nasrallah.* 1970). В VI в. мон-рь Теледа с зависящими от него мелкими обителями стал центром монофизитского М. в Антиохийском регионе. Среди его насельников были выходцы из Осроены, воспитанные в среде учеников старца Юлиана Сабы, к-рые явились проводниками традиции сир. отшельничества в эллинизированном районе Антиохии.

Феодорит упоминает о существовании мон-рей в Халкидской пустыне, основатели к-рых считали себя духовными наследниками отшельника Маркиана (*Theodoret.* Hist. rel. III 20), к-рый жил в IV в. и наряду со старцем Юлианом Сабой может считаться основателем западносир. пустынножительства. В районе Апамеи первыми подвижниками были ученики Маркиана, монахи Агапит и Симеон. Они, вероятно, явились и первыми проповедниками христ. веры в этом городе, где еще в кон. IV в. довольно сильна была языческая традиция, существовала школа риторики Геронтия, а также философская школа неоплатоника Ямвлиха. Главным монашеским центром Апамеи стало пригородное сел. Никерты, где Агапит основал 2 «весьма обширных училища любомудрия», т. е. 2 мон-ря (Ibid. III 4). По сообщению Феодорита, в районе его кафедрального города Кирра в сер. V в. существовало 3 мон-ря: 1-й — в самом городе, возник до 430 г.; 2-й — в сел. Тиллима, основан мон. Фаласием; 3-й — в сел. Асиха, на месте подвигов отшельника Евсевия (Ibid. XVIII 1; XXII 1). В окрестностях Кирра подвизались монахи Марон († 1-я пол. V в.), Зебинас († до 426), имевшие множество учеников, селившихся как на соседней равнине, так и в горах, причем последние вели более строгую жизнь (Ibid. XVI, XXIV).

Во 2-й пол. V в. значительная часть монахов Зап. Сирии не приняла вероопределение Халкидонского Собора (451), опередив в этом отношении иерархию и интеллектуальные элиты региона, к-рые сначала колебались и не были однозначно настроены против дифизитской доктрины. Западносир. традиция сохранила ряд правил монашеского общежития, которые могут служить источником для изучения внутренней жизни сир. мон-рей в V–VII вв., а также политики церковных властей в отношении М. (изд.: *Vööbus.* 1960. P. 17–114). Это т. н. Каноны Ефрема, сборник аскетических правил, составленный в какой-то монашеской общине предположительно спустя неск. поколений после кончины прп. Ефрема Сирина; монашеские каноны Раввулы Эдесского († 435);

правила Филоксена Маббугского († 523), составленные в форме «заповедей»; 2 серии правил Иоанна бар Курсуса, еп. Теллы († 538); правила неизвестного жен. мон-ря V–VIII вв. и некоторые др. Начиная с VI в. в Западносирийском регионе в среде монахов-антихалкидонитов, находившихся в положении гонимых со стороны халкидонитских властей Византии, проявились черты некоторого переосмысления роли М. в новых условиях. Так, в «Житиях восточных святых» монофизитского историка Иоанна Эфесского образ идеального монаха предполагает обязательную вовлеченность подвижника в социальную и даже политическую жизнь местной христ. общины. Телесный аскетический подвиг, хотя прямо не отрицается, уходит на 2-й план, уступая место служению монаха в качестве духовного руководителя гонимой общины, хранителя правой веры и учителя (*Harvey*. Asceticism and Society. 1990). В этой перспективе мон-ри были призваны стать очагами науки. Ярким примером обители ученых монахов служит мон-рь Кеннешре (букв.— «орлиное гнездо»), основанный монофизитским монахом и бывш. ритором Иоанном бар Афтонией († 537). После смерти основателя Кеннешре стал крупнейшим центром сир. книжности и переводческой деятельности. Не будучи формально школой, эта обитель стала местом реализации мн. важных интеллектуальных проектов: ревизии сир. перевода НЗ Фомы Харкальского (616), переводов сочинений по логике, математике и астрономии Севира Себохта († 666/7), *Иакова Эдесского* († 708), *Георгия*, еп. арабов († 724).

В V–VI вв. крупнейшим монашеским центром стал регион Тур-Абдин (букв.— «гора рабов [Божиих]»), недалеко от Нисибина, располагавшийся на границе между Восточной Римской империей и сасанидским Ираном. Сначала название Тур-Абдин носил сев. отрог находящейся здесь горной гряды общей длиной ок. 60 км. Юж. отрогом того же массива является гора *Изла*. Впосл. вся эта область, ставшая местом подвигов как монофизитских, так и восточносирийских монахов, стала называться Тур-Абдин (*Palmer*. 1990). Первые упоминания о Тур-Абдине содержатся в анонимной сир. Хронике 819 г., а также в т. н. Трилогии Картамина — житии 3 знаменитых подвижников мон-ря Картамин (Картмин): Самуила († ок. 410), Симеона († 433) и Гавриила († 668) (изд.: *Palmer*. 1989). Обитель, расположенная в самом центре Тур-Абдина, с VIII в. стала называться Мар-Габриэль (мон-рь св. Гавриила) — по имени своего знаменитого игумена еп. Гавриила Картаминского († 668). Мон-рь был основан еще во 2-й пол. IV в. монахами Самуилом и Симеоном и, по оценкам специалистов, является древнейшим действующим христ. монастырем в мире. Начиная с VI в. он начал играть важную роль в истории Сиро-яковитской церкви и распространении М. в западносир. традиции, т. к. из него вышли мн. яковитские иерархи. С кон. XIII в. и по наст. время важнейшим центром Сиро-яковитской церкви в Тур-Абдине является *Анании святого монастырь* (араб. «Дейр-эз-Зафаран» — «Гора шафранового цвета»; тур.— Дейрюльзафаран), расположенный в 6 км к юго-востоку от Мардина. Он был основан во 2-й пол. IV в. и служил местом пребывания сиро-яковитских патриархов до 1933 г. Мон-ри юж. части Тур-Абдина, горы Изла, первоначально принадлежали преимущественно к восточносир. традиции. Традиция связывает начало М. здесь с именем Мар Авгена (Евгения). По свидетельству хроники Псевдо-Захарии Ритора, в 553 г. на горе Изла нашли убежище амидские монахи-монофизиты, изгнанные по приказу имп. Юстиниана I из своих мон-рей (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. XII 6). До нач. XIX в. западно- и восточносир. монахи сосуществовали на горе Изла, однако численность последних постепенно уменьшалась, т. к. они предпочитали переселяться на восток и их мон-ри переходили к зап. сирийцам. В наст. время фактически все мон-ри горы Изла являются разрушенными. Расцвет восточносир. монашества на горе Изла, связанный с личностью *Авраама Кашкарского* († 588), основателя т. н. Великого монастыря (до 571) и реформатора монашеского устава, пришелся на 2-ю пол. VI в. Суть преобразований Авраама состояла в замене общежительной формы М. отшельнической или полуотшельнической. При этом за образец организации, видимо,



Прп. Ефрем Сирин. Роспись ц. свт. Николая в с. Рамача, Сербия. Ок. 1395 г.

была взята егип. традиция Скита, сочетавшаяся с некоторыми элементами, заимствованными из устава пахомианского общежития. Сохранившиеся монашеские правила Авраама Кашкарского являются древнейшим памятником подобного рода лит-ры в восточносир. традиции (изд.: *Vööbus*. 1960. P. 150–162). В них особо подчеркивается подчиненность монашеской общины местному епископу, т. е. митрополиту Нисибина. «Правила» совершенно не упоминают сир. авторитетных писателей и подвижников, но цитируют ряд текстов егип. и палестинского происхождения: апофтегмы, изречения Марка Подвижника, Исаии Скитского (Газского?) и др. В них заметно стремление дистанцироваться от нек-рых традиц. форм сир. аскетизма (пренебрежения физическим трудом, странничества, предпочтения индивидуальной молитвы общественной) в пользу «новых», несирийских элементов, характерных для егип. общежитий.

Сообщество монахов в «Правилах» представлено как киновия, несмотря на то что фактически оно было организовано по принципу лавр. Устав Авраама предписывал монахам носить особое одеяние, отличавшее их от иноков др. монашеских общин, в т. ч. монофизитских, а также выстригать тонзуру. Иноки Великого мон-ря, подобно монахам палестинских лавр, жили в отдельных кельях на нек-ром расстоянии друг от друга. Опытные монахи иногда удалялись в пещеры для большего уединения. Новоначальные также жили отдельно в особых кельях

в течение 3 лет, настоятель обязывался часто посещать их и давать наставления. Большое значение в уставе Великого мон-ря уделялось физическому труду, а также регулярному чтению Свящ. Писания с толкованиями Феодора Мопсуестийского и избранных памятников патристической лит-ры (сочинения Исаии Газского, Марка Подвижника, Евагрия Понтийского, Василия Великого, Григория Богослова и др.). Поскольку с самого основания Великого мон-ря существовала тесная связь этой монашеской общины с соседней Нисибинской академией, в которой главным учительным авторитетом являлся Феодор Мопсуестийский, двухприродная христология и экзегетический метод антиохийской школы стали неотъемлемой характеристикой восточносир. М.

Авраам Кашкарский уделял большое внимание делу распространения М. и стимулировал основание новых мон-рей. Оставление мон-ря с целью основания новой обители (с благословения настоятеля) считалось допустимым. Житие Авраама говорит о том, что у него было 24 ученика, каждый из к-рых основал собственный мон-рь (*Nau F.* Histoires d'Abraham de Kaskar et de Babai de Nisibe // ROC. Ser. 3. 1918/1919. Vol. 1(21). P. 164–165). В сер. VII в. уже было ок. 60 обителей, которые придерживались реформированного устава, некогда предложенного Авраамом Кашкарским. Самым известным учеником Авраама является Бар Эдта († нач. VII в.), проживший в Великом мон-ре 23 года и основавший в 60-х гг. VI в. свою лавру в диоцезе Марга, на северо-восток от Ниневии (Мосул). Процесс широкого распространения устава Великого монастыря за пределами горы Изла начался при преемнике Авраама на посту настоятеля, *Дадишо из Бет-Арамае* (Бет-Арамайе; † 604). В 588 г. Дадишо несколько переработал правила монашеской жизни, введенные Авраамом, четко прописав обязанности настоятеля и братии. В составленных им правилах упоминается особая должность — «раббайты», к-рый, видимо, был одновременно заместителем игумена и экономом мон-ря. Великий мон-рь пришел в упадок уже в VII в., при 3-м настоятеле Бабае Великом († 628), к-рый изгнал значительную часть братии, обвинив ее в мессалианстве. Покинув обитель, они распространили традицию Авраама Кашкарского по всей империи Сасанидов.

Устава Великого мон-ря придерживался Раббан Яэкоб (Иаков), основатель мон-ря Бет-Аве (букв.— «Дом отцов», «Лесной монастырь»), располагавшегося в 40 км к востоку от горы Изла и ставшего центром восточносир. М. после кончины Авраама Кашкарского. Здесь начинали свой монашеский путь известные писатели и деятели Церкви Востока католикос *Ишояв III, Сахдона (Мартирий)* и др., о которых повествует «Книга настоятелей» Фомы Маргского (IX в.). В Бет-Аве был рукоположен во епископа прп. Исаак Сирин, во времена которого (VII–VIII вв.) в этом мон-ре жило ок. 300 монахов, в т. ч. знаменитый сир. писатель и переводчик Ананишо, составитель знаменитого аскетического сб. «Рай отцов». На юге Месопотамии, у побережья Персидского зал., в пров. Бет-Хузайе, традицию Авраама развивал Раббан Шапур (Шабур), к-рый основал мон-рь, носивший его имя. В VIII в. с этим мон-рем была связана жизнь великих восточносир. мистиков прп. Исаака Сирина, Симеона д'Тайбуте, Дадишо Катраи, в сочинениях к-рых заметно сильное влияние Евагрия Понтийского.

В Центр. и Юж. Месопотамии первые мон-ри появились уже во 2-й пол. IV в. Нек-рые из них последующая традиция связывает с памятью персид. мучеников, пострадавших во времена гонений шаха Шапура II (309–379). Мон-рь Мартирион (св. Мучеников) близ Киркука, в пров. Бет-Гармай, был основан, вероятно, вскоре после окончания гонений. Примерно в это же время в центральной пров. Бет-Арамайе подвижник Мар Абда основал мон-рь, известный как Дейр-Куни (*Fiey.* 1965–1968. Vol. 3. P. 189), а его ученик Авдишо — мон-рь возле г. Хира. В кон. IV в. (376/8) мч. Бадма основал мон-рь в провинции Элам. В нач. V в. возникла обитель Иоанна Кашкарского недалеко от Кашкара (Ibid. P. 157).

В Сев. Ираке центральной фигурой восточносир. М. был *Хормизд* (VI–VII вв.), к-рый начал монашескую жизнь в лавре Бар Эдты недалеко от Мосула, где подвизался ок. 40 лет (в т. ч. 32 года в качестве отшельника). Избегая славы чудотворца, он удалился вместе с группой учеников в мон-рь Реша на горе Маклуб в Сев. Ираке. Вскоре в этом регионе появились новые мон-ри, основанные учениками Хормизда, в частности Мар Йозадаком, основателем обители в Бет-Карду, в к-рой впосл. приняли монашество Иоанн Дальятский и Несторий, еп. Бет-Нухадры. Сам Хормизд перебрался в Алкош, где благодаря финансовой помощи правителя Мосула основал новый мон-рь. Монашеская традиция этого подвижника несколько отличалась от традиции Авраама Кашкарского: в ней особый акцент делался на сверхъестественном мистическом опыте подвижника, его контактах с иным миром и даре чудотворения, так что жизнь самого Хормизда представлена в источниках как жизнь мага.

На территории сасанидского Ирана М. и христианство в целом существовали в среде, в к-рой сначала *зороастризм*, а затем *ислам* являлись главенствующей или гос. религией, поэтому персидское М. в меньшей степени могло опираться на стабильные структуры (общежительные монастыри или лавры). Самыми распространенными формами М. были отшельничество и странничество, не привязанные строго с конкретному месту, способные быстро приспосабливаться к изменяющимся внешним условиям. Общежительные мон-ри, если они возникали вне крупных монашеских центров (таких как Тур-Абдин), как правило, располагались внутри городов или селений, окруженных стеной, или же переезжали с места не место. В кон. V и в VI в. ряд постановлений Соборов Церкви Востока был направлен на регламентацию монашеской жизни. Так, Собор 486 г., состоявшийся при католикосе Акакии, запретил монахам жить внутри городских стен (*Chabot.* Synod. orient. Vol. 2. P. 299–309; *Camplani.* 2007). Это же требование повторил Собор 585 г. при католикосе *Ишояве I*, обязавший монахов жить уединенно, в местах, удаленных от местных христ. общин, а монахиням, наоборот, запретивший проводить отшельническую жизнь в пустыне. Подобные требования были вызваны тем, что иерархия опасалась соседства отшельнических колоний с городскими общинами, т. к. простые верующие часто предпочитали молиться и причащаться не в городских храмах, вместе с епископом и клиром, а в соседних кельях отшельников или городских мон-рях (*Chabot.* Synod. orient. Vol. 2. P. 407).

Константинополь (сер. IV–VIII в.). Источники по истории начального периода развития М. в К-поле разделяются на 2 основные группы (анализ источников см.: *Dagron.* 1970): 1-ю составляют тексты, вошедшие в сб. Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, также известный под названием Scriptores originum Constantinopolitarum («Писатели о происхождении Константинополя»), коллекцию сочинений об истории и памятниках визант. столицы. Эти тексты написаны не ранее X в., изобилуют анахронизмами и относят возникновение М. в столице Восточной Римской империи ко времени правления имп. Константина Великого. В кон. XIX в. Ж. Паргуар доказал недостоверность сведений, сообщаемых этой традицией (*Pargoire.* 1899). Вторую группу источников составляют агиографические сочинения, Жития святых Ипатия (сер. V в.; BHG, N 760), Александра Акимита (2-я пол. V в.; BHG, N 47) и Маркелла Акимита (BHG, N 1027z), прп. Исаака (Исаакия) (VI–VIII вв. BHG, N 955–956), Далмата и Фавста (BHG, N 481–483), Даниила Столпника (BHG, N 489) и др. Эти источники могут быть использованы с известными ограничениями, налагаемыми жанром. Ценные сведения о раннем к-польском М. приводят церковные историки Сократ Схоластик и Созомен (V в.).

Агиографические произведения относят возникновение М. в К-поле к правлению имп. Феодосия I Великого (379–395), однако есть основания полагать, что первые монахи появились здесь в сер. IV в., еще при имп. Констанции II (337–361). Скорее всего они были выходцами из Анатолии и принадлежали к традиции Евстафия Севастийского. В сер. IV в. в К-поле подвизался ученик Евстафия Марафоний, впосл. епископ Никомидийский, стоявший во главе мон-ря и евстафианской общины, организованной по образцу «домов бедных», существовавших в Севастии (*Sozom.* Hist. eccl. IV 27. 4). Марафоний был приверженцем архиеп. Македония I, умеренного арианина, за к-рым традиция закрепила именование «духоборец». Осуждение духоборцев Вселенским II Собором (381) значительно подорвало авторитет евстафианского движения, тем не менее монастырь, основанный в К-поле Марафонием, просуществовал до сер. V в. Влияние самого Марафония было столь велико, что его монахов часто называли марафонианами (*Socr. Schol.* Hist. eccl. II 45. 4).

Второе по времени достоверное упоминание о к-польских монахах содержится в Житии прп. Исаака (Исаакия). Исаак был уроженцем Сирии и переселился в К-поль при имп. Валенте II (364–378), которого по повелению свыше он пытался отвратить от проарианской политики и убедить в истинности никейского православия. Император не внял вразумлению Исаака и даже не признал в нем монаха, т. к., по сообщению Жития, не было «тогда там [в К-поле] и следа монаха» (ActaSS. Mai. T. 7. P. 246). При имп. Феодосии I Исаак основал в пригородах столицы (на азиатском берегу Босфора) несколько мон-рей и стал духовным лидером зарождавшегося к-польского М. Согласно «Хронике» Феофана, основанная им обитель (382), находившаяся в вост. части городского квартала Псамафия, за пределами городских стен, была первым православным мон-рем К-поля (*Theoph.* Chron. Vol. 1. P. 443). Впосл. этот мон-рь стал называться Далматским, по имени первого ученика и преемника прп. Исаака — Далмата († 438), с которым связаны возвышение и слава мон-ря. Исаак и его монахи были одними из основных противников свт. Иоанна Златоуста, когда он занял К-польскую кафедру. Исаак участвовал в Соборе «при Дубе» (авг. 403) на стороне обвинителей. По мнению Ж. Дагрона, причиной конфликта между свт. Иоанном и столичными монахами явилось стремление Иоанна Златоуста подчинить мон-ри власти епископа, а также заставить монахов не покидать обители, не вмешиваться в политическую жизнь и религиозные конфликты столицы (*Dagron.* 1970. P. 262–265). Отношения между монахами и столичными епископами более или менее нормализовались только после Халкидонского Собора (451), постановлением которого (4-е прав.) монахи окончательно были подчинены власти местного епископа, им было запрещено основывать новые мон-ри без согласия архиерея. Ученик прп. Исаакия Далмат служил в имп. гвардии. Став монахом ок. 383 г., он пожертвовал значительную часть своего имущества на расширение и устройство мон-ря прп. Исаака и после смерти последнего (ок. 406) стал его преемником. С V–VI вв. мон-рь прп. Далмата считался первенствующим среди прочих к-польских мон-рей. Начиная с самого Далмата игумен этой обители носил титул «архимандрит и экзарх константинопольских монастырей» и выполнял надзорные функции в отношении столичных монахов. Прп. Далмат не покидал стен своей обители в течение 48 лет. Только во время Эфесского Собора (431) по просьбе свт. Кирилла Александрийского (ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 66–68) он отправился во главе к-польских монахов к имп. Феодосию II, чтобы убедить его выслушать антинесторианскую партию.

В 1-й пол. V в. общежительные монастыри К-поля начали основываться не только в пригородах, но и в самом городе. По свидетельству Каллиника, автора Жития Ипатия, в нач. V в. в К-поле и его окрестностях было великое множество монастырей, причем крупных, насчитывавших до 150 монахов каждый (*Callinicos.* Vie d'Hypatios. 11. 1 // SC. 1971. T. 177. P. 110). Об их количестве в V–VI вв. нек-рое представление могут дать подписи настоятелей под актами Вселенских и Поместных Соборов. Напр., под осуждением архим. Евтихия Поместным К-польским Собором 448 г. стоят 23 подписи, из которых 18 принадлежат священникам и архимандритам, 1 — диакону и архимандриту, 2 — монашествующим (μονάζοντες) и архимандритам, 2 — просто архимандритам (ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 146–147). Из этого списка с уверенностью могут быть идентифицированы 16 настоятелей конкретных мон-рей, может быть также определено место той или иной обители в неофициальной иерархии столичных мон-рей. На первом месте стоит подпись Фавста, сына прп. Далмата и его преемника на посту игумена древнейшей обители К-поля, на последнем — имя Маркелла (вероятно, Акимита), игумена недавно основанного мон-ря «неусыпающих». Практически все мон-ри называются здесь по именам основателей, за исключением 2 обителей: «египтян во Влахернах» и «сирийцев», к-рые сначала формировались по национальному признаку. К этому списку следует добавить мон-рь, возглавляемый самим осужденным архим. Евтихием, к-рый располагался возле церкви св. Мокия и насчитывал до 300 монахов (Ibid. P. 186). В данный период ни один из столичных мон-рей

не находился на территории исторического центра К-поля, внутри т. н. стен Константина. Обители располагались либо в пригородах, либо в малозаселенных районах между «стеной Константина» и «стеной Феодосия». Списки подписей столичных игуменов следует воспринимать критически, т. к. были случаи, когда монахи подписывались «архимандритами», не будучи в реальности главами монашеских общин. Так, на Халкидонском Соборе (451) было рассмотрено письмо в пользу еретика Евтихия, подписанное 18 «архимандритами». После учиненной проверки подписей выяснилось, что 15 из 18 подписантов не были главами мон-рей, а жили при к.-л. μεμόριον, т. е. при городском храме или часовне, построенных в память того или иного святого (Ibid. Vol. 1(2). P. 114–115). Такие «приходские» (их называли μεμόρηται или μεμοροφύλακες), а иногда «бродячие» монахи, пришедшие в столицу из др. областей империи, были довольно многочисленны в К-поле. Они не составляли общежития, жили, как правило, небольшими группами или поодиночке под рук. к.-л. аввы либо вовсе без духовного окормления. Именно таким мелким группам Каллиник противопоставляет крупные общежительные обители во главе с «архимандритами». Типичным примером подобной обители может служить мон-рь в Руфинианах (также назывался мон-рем св. Ипатия), который располагался к юго-востоку от Халкидона, в местности, получившей название по имени ктитора, префекта претория Руфина, к-рый сначала заселил мон-рь егип. монахами. После убийства Руфина в 395 г. монахи вернулись в Египет, и мон-рь на неск. лет опустел. Ок. 400 г. здесь поселился выходец из Сирии прп. *Ипатий* († 446) с 2 учениками, который пользовался большим уважением при дворе имп. Феодосия II. В мон-ре в Руфинианах нашли убежище т. н. Длинные братья, монахи Исидор и Аммоний, изгнанные из Египта за оригенистские взгляды еп. Феофилом Александрийским. Здесь же останавливался прп. Савва Освященный во время путешествия в К-поль.

Под актами К-польского Собора 536 г. стоят подписи уже 75 настоятелей мон-рей (ACO. T. 3. P. 33–36, 44–50, 142–145). Большинство монастырей, фигурирующих в списке



Прп. Даниил Столпник. Фрагмент иконы. Сер. XVI в. (ГММК)

подписей 448 г., продолжали играть активную роль в религ. спорах VI в. Они по-прежнему назывались, как правило, по имени основателя, однако упоминаются около мон-рей, названных по имени небесного покровителя мон-ря: Богородицы, арх. Михаила, апостолов или мучеников. Один мон-рь, св. ап. Филиппа, связан с βρεφοτροφεῖον, т. е. домом для новорожденных подкидышей. Мон-ри по-прежнему располагались за пределами исторического центра города. Мон-ри, расположенные внутри «стен Константина», были исключением: напр., мон-рь во имя апостолов Петра и Павла и мучеников Сергия и Вакха, основанный имп. Юстинианом.

Мн. императоры V–VI вв. проявляли интерес к столичным монастырям и монашеской жизни в целом. В «Житии Петра Ивера» дворец имп. Феодосия II в 20-х гг. V в. представлен как один большой монастырь, упоминаются многочисленные случаи принятия монашества имп. кубикуляриями (постельничими) в основанных ими обителях (*Ioan. Ruf.* Vita Petri Iberi. S. 16). Составленный в 1-й пол. V в. «Лавсаик» Палладия, еп. Еленопольского, посвящен одному из таких чиновников, кубикуларию Лавсу. Особенно ярко связь столичного М. с имп. двором проявилась в жизни прп. Даниила Столпника († 493), уроженца Сирии, к-рый по прибытии в К-поль в 50-х гг. V в. сначала жил при ц. арх. Михаила в Анапле (европ. берег Босфора). С 461 г. он принял на себя подвиг столпничества, подражая прп. Симеону Столпнику (Старшему). Точное местонахождение его мон-ря и столпа не выявлено, скорее всего он находился на европ. берегу Босфора, в одном из пригородов К-поля. Имп. Лев I (457–474) считал нужным всегда советоваться с Даниилом Столпником, посвящал его в свои дела и просил быть посредником в переговорах. Поддержкой святого стремились заручиться имп. Зинон и узурпатор Василиск. Общиной монахов, считавших прп. Даниила своим главой, управлял его ученик Сергий. В пределах «мандры», ограды вокруг столпа, на к-ром стоял подвижник, не было никаких др. зданий, и монахи жили на нек-ром расстоянии от него. При содействии имп. Льва I рядом с мон-рем была устроена особая часовня, куда из Антиохии, по просьбе прп. Даниила, были перенесены мощи (или часть мощей) прп. Симеона Столпника (*Delehaye.* 1923. P. 1–94; *Janin.* Grands centres. P. 86–87).

Ок. 425 г. (*Dagron.* 1968. P. 272) в К-поль прибыл прп. Александр Акимит, основатель мон-ря «неусыпающих». Его родиной был один из островов М. Азии, в юности он получил образование в К-поле, нек-рое время состоял на военной службе. Монашеский путь прп. Александра начался в Сирии, где он провел ок. 20 лет и основал неск. крупных монашеских общин. Стремясь точно осуществить слова ап. Павла «непрестанно молитесь» (1 Фес 5. 17), еще в Сирии он ввел для своих монахов особый устав, предполагавший круглосуточное богослужение, к-рое совершалось монахами поочередно и днем и ночью, из-за чего мон-рь получил свое название. Вернувшись в столицу, прп. Александр поселился близ ц. св. Мины, куда к нему начали стекаться монахи др. к-польских мон-рей, привлеченные его образом жизни и необычным новым уставом. В ходе проведения в жизнь своих идей акимиты часто вступали в конфликты с церковными властями. Это проявилось еще во время пребывания прп. Александра в Сирии. Его деятельность в столице так-

же встретила непонимание и противодействие иерархии. Согласно одной т. зр., Александр был обвинен в мессалианстве на одном из Соборов в К-поле. Прп. Нил Анкирский, выступая против отказа монахов от физического труда под предлогом непрестанной молитвы, упоминает о 2 главах мессалиан: Адельфии и некоем Александре, к-рый «недавно смутил царственный Константинополь» и к-рого обычно отождествляют с прп. Александром Акимитом (*Nil.* Ad Magnam // PG. 79. Col. 997A). По мнению В. Грюмеля, обвинение, высказанное Нилом в адрес Александра, основывалось на факте осуждения последнего на каком-то Соборе (*Grumel.* 1937. Col. 172). По мнению Паргуара, этот Собор мог состояться ок. 426 г. (*Pargoire.* 1899. P. 134). Позднее Грюмель высказал предположение, что прп. Александр и его монахи были изгнаны по закону от 30 мая 428 г. (CTh. XVI 5. 65), к-рый причисляет мессалиан к еретикам, подлежащим изгнанию из пределов империи (*Grumel V.* Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. P., 1972. Vol. 1: Les Actes des Patriarches. Fasc. 1: Les Regestes de 381 à 715. P. 24). С этим мнением соглашается Дагрон, однако вопрос об обстоятельствах осуждения прп. Александра и его отношении к мессалианству остается открытым. Не исключено, что приписывание Нилом Анкирским «мессалианской ереси» Александру Акимиту было основано на недоразумении. Традиционный для сир. М. отказ от физического труда, к-рый не обязательно является признаком неправославия, мог быть расценен в др. культурной среде как еретическое новшество.

По дороге в ссылку, в к-рую прп. Александр вынужден был отправиться после осуждения, он и его монахи были жестоко избиты толпой, подстрекаемой епископом Халкидонским. На нек-рое время изгнанная община нашла приют в мон-ре в Руфинианах (*Callinicos.* Vie d'Hypatios // SC. 1971. T. 177. P. 242–246). Снискав благосклонность имп. Пульхерии, Александр избежал ссылки в отдаленные места империи и основал мон-рь «неусыпающих» в вифинском пригороде К-поля, на азиатском берегу Босфора, в местечке Гомон, где вскоре и скончался. Иоанн, преемник прп. Александра на посту игумена, перевел мон-рь в небольшое поместье Иринеон, расположенное также на азиатском берегу Босфора и принадлежавшее ктитору обители, некоему Филофею. Правила монашеской жизни, установленные некогда основателем и предполагавшие разделение всех монахов на 6 богослужебных чередов, были значительно смягчены: круглосуточное псалмопение было разбито на 3 череды по 8 часов, каждую из к-рых совершала по очереди треть монахов обители. Наиболее авторитетным игуменом мон-ря был его 3-й настоятель, прп. *Маркелл* Акимит, управлявший обителью ок. 40 лет и прославившийся как видный борец с ересью Евтихия в 448 г. Основатели новых мон-рей в столице и ее пригородах часто обращались к прп. Маркеллу с просьбой прислать монахов из его обители. Т. о., традиция акимитов, в частности принцип непрерывного богослужения, получила широкое распространение в К-поле. Во многом она повлияла на жизнь впосл. знаменитого Студийского мон-ря, основанного в 463 г. патрицием и экс-консулом Флавием Студием в вост. части квартала Псамафия (*Janin.* Grands centres. P. 430–440). Последний раз об акимитах упоминается в Житии Антония Новгородского, который видел «неусыпающих» в К-поле в 1200 г. (Книга Паломник. С. 18).

К-польские монахи очень рано начали вмешиваться в религ. и церковно-политические споры столицы, считая своим долгом защиту православной веры, особенно тогда, когда епископат либо молчаливо соглашался с ересью, либо открыто поддерживал ее. В начале великих христологических споров монахи выступили противниками столичного епископа Нестория, придерживавшегося еретических взглядов. В критический период с 448 по 451 г., непосредственно предшествующий Халкидонскому Собору (451), столичные монахи, напротив, в большинстве своем поддержали свт. Флавиана, архиеп. К-польского, отвергнув крайнюю монофизитскую доктрину архим. Евтихия (*Bacht.* 1953; *Meinhardt.* 2011. S. 79–194). При имп. Зиноне (474–475, 476–491) монахи во главе с прп. Даниилом Столпником поддержали своим авторитетом патриарха Акакия (472–489), не принявшего узурпатора Василиска (475–476) и его промонофизитскую политику (Vita Daniel. Styl. 69–84 // *Delehaye.* 1923. P 66–79). Однако, судя по тому, что Халкидонский Собор 451 г. ни разу не упоминается в Житии Даниила Столпника, религ. политика имп. Зинона не подвергается критике, а в адрес имп. Анастасия произносятся похвалы, монахи монастыря прп. Даниила были сторонниками «Энотикона», а не строгими халкидонитами. Другие столичные обители, напротив, отчетливо выражали свою прохалкидонскую позицию. Так, в период т. н. *Акакианской схизмы* между Римом и К-полем (484–519) монастырь акимитов и монастырь Диос (Тутус) поддерживали контакты с Римом, находясь, т. о., в оппозиции к К-польскому патриарху *Акакию* (*Bacht.* 1953. S. 266–291). Эти 2 обители, а также мон-ри прп. Вассиана и прп. Матроны, основанные после 450 г., сопротивлялись религиозной политике имп. Анастасия и не принимали «Энотикон».

О женском М. К-поля известно крайне мало. Имена игумений жен. мон-рей отсутствуют среди подписей под актами церковных Соборов, поскольку женщины в них не участвовали. Ранние источники упоминают только об общине диакониссы Олимпиады, которой адресован ряд писем свт. Иоанна Златоуста, а также с к-рой, видимо, связана его гомилия «К живущим вместе с девственницами» (CPG, N 4311). Трудно сказать, была ли эта община полноценным общежительным монастырем, ориентировалась ли она на древнюю традицию посвященных дев или традицию т. н. семейного аскетизма. В V–VI вв. в К-поле существовало по крайней мере 2 жен. обители: мон-рь прп. Матроны, духовно окормлявшийся муж. мон-рем Вассиана и пользовавшийся покровительством столичных знатных дам (*Janin.* Grands centres. P. 329), и мон-рь Метанойя (Покаяние) на берегу Босфора, в к-рый имп. Феодора помещала покаявшихся городских блудниц (*Procop.* De aedif. 1. 9).

К-польским обычно принято считать не только М. столицы и ее пригородов, но и М. соседней *Вифинии,* расположенной напротив К-поля на азиатском берегу Босфора. Начиная с V в. в горах Вифинии сформировались 2 крупных монашеских центра: *Олимп* Вифинский и *Авксентия святого гора,* относившиеся, как и мон-рь акимитов, к епископии Халкидона. В период наивысшего процветания (VIII–X вв.) здесь было ок. 50 мон-рей. Гора находилась в 12 км к юго-востоку от Халкидона и была

названа по имени сир. монаха прп. *Авксентия Вифинского* († ок. 470), проведшего здесь последние 20 лет жизни. С прп. Авксентием связано возникновение жен. мон-ря Трихи-



Прп. Авксентий Вифинский. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 329)

нареи, ставшего предметом его особой заботы (*Janin.* Grands centres. P. 43–47; *Auzépy.* 1995). В правление имп. Юстиниана интенсивно шло строительство мон-рей в окрестностях Никомидии, где находились т. н. термы Пифии, излюбленное место отдыха столичной аристократии (*Theoph.* Chron. P. 186). Прокопий Кесарийский упоминает также о монастыре в Никее, построенном Юстинианом на собственном участке земли (*Procop.* De aedif. 5. 3).

Лит.: *Weingarten H.* Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter // ZKG. 1877. Bd. 1. S. 1–35; *Harnack A., von.* Die pseudoklementinische Briefe De Virginitate und die Entstehung des Mönchtums // SPAW. 1891. Bd. 21. S. 361–385; *он же.* Монашество: Его идеалы и его история. СПб., 1908; *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Lpz., 1898; *Lambert A.* Apotactites et Apotaxamènes // DACL. 1907. T. 1/2. Col. 2604–2626; *Смирнов Н. П.* Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». К., 1909 (отт. из: ТКДА. 1909. № 1–5); *Heussi K.* Der Ursprung des Mönchtums. Tüb., 1936; *De Meester P.* De monachico statu juxta disciplinam byzantinam: Statuta selectis fontibus et commentariis instructa. Vat., 1942; *Malone E. E.* The Monk and the Martyr: The Monk as Successor of the Martyr. Wash., 1950; *Bardy G.* Les origines des écoles monastiques en Orient // Mélangés J. de Ghellinck. Gembloux, 1951. Vol. 1. P. 293–309; *Wuyts A., Antonelli F. et al.* Monachismo // EC. 1952. Vol. 8. Col. 1236–1257; *Adam A.* Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht // ZKG. 1953/1954. Bd. 65. H. 3. S. 209–239; *Beck E.* Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums // Antonius Magnus Eremita, 356–1956: Studia ad antiquum monachismum spectantia / Ed. B. Steidle. R., 1956. S. 254–267. (StAnselm.; 38); *Vööbus A.* History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East. Louvain, 1958. Vol. 1; *Colombás G. M.* El concepto de monje y vida monastica hasta fines del siglo V // StMon. 1959. Vol. 1. P. 257–342; *idem.* El monacato primitivo. Madrid, 1974–1975. 2 t.; *Chitty D. J.* The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxf., 1966; *Nagel P.* Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums. B., 1966. (TU; 95); *Lohse B.* Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. Münch.; W., 1969; *Brown P.* The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity // JRS. 1971. Vol. 61. P. 80–101; *Möhler J. A.* The Heresy of Monasticism. L.; N. Y., 1971; *Séguy J.* Une sociologie des sociétés imaginées: Monachisme et utopie // Annales: Économies, Sociétés, Civilisations. P., 1971. Vol. 26. N 2. P. 328–354; *Leclercq J., Gribomont J. et al.* Monachesimo // Dizionario degli Istituti di perfezione. R., 1972. Vol. 5. Col. 1673–1684; *Guillaumont A.* Monachisme et Éthique judéo-chrétienne // RechSR. 1972. Vol. 60. P. 199–218; *idem.* Esquisse d'une phénoménologie du monachisme // Numen. Leiden, 1978. Vol. 25. N 1. P. 40–51; *idem.* Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme. Bégrolles-en-Mauges, 1979. (Spiritualité orientale; 30); *idem.* Les remnuoth de Saint Jérôme // Christianisme d'Égypte: Hommages à R.-G. Coquin / Ed. J.-M. Rosenstiehl. P.; Louvain, 1995. P. 87–92; *Leclercq J.* Le monachisme comme phénomène mondial // Le Supplement: Revue d'éthique et théologie morale. P., 1973. N 107. P. 461–478; 1974. N 108. P. 93–119; *Morard F.* Monachos, moine: Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle // Freiburger Zschr. für Philosophie und Theologie. 1973. Bd. 20. S. 332–411; *Constable G.* The Study of Monastic History Today // Essays on the Reconstruction of Medieval History / Ed. V. Mudroch, G. S. Couse. Montreal; L., 1974. P. 21–51; *Frank K. S.* Askese und Mönchtum in der alten Kirche. Darmstadt, 1975; *Judge E. A.* The Earliest Use of Monachos for «monk» (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism // JAC. 1977. Bd. 20. S. 72–89; *idem.* Fourth-Century Monasticism in the Papyri // Proc. of the XVI Intern. Congress of Papyrology. Chico (Calif.), 1981. P. 613–620; *Bernas C.* Monasticism and the New Testament // Studia missionalia. R., 1979. Vol. 28. N 1. P. 43–59; *Solignac A. et al.* Monachisme // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 1524–1617; *Emmett A. M.* Female Ascetics in the Greek Papyri // JÖB. 1982. Bd. 32. H. 2. S. 507–515; *Fowden G.* The Pagan Holy Man in Late Antiquity // JHS. 1982. Vol. 102. P. 33–59; *Stroumsa G.* Monachisme et Marranisme chez les Manichéens d'Egypte // Numen. 1982. Vol. 29. N 2. P. 184–201; *Lacarrière J.* Les Hommes ivres de Dieu. P., 1983³; *D'Haenens A.* Quotidianità e contesto: Per un modello di interpretazione della realtà monastica medievale nei secoli XI e XII // Monachesimo e Ordini Religiosi nel Medioevo Subalpino: (Bibliografia degli studi 1945–1984) / Ed. U. Gherner, P. Guglielmotti. Torino, 1985. P. 17–56; *Krause M.* Zur Möglichkeit von Besitz im apotaktischen Mönchtum Ägyptens // Acts of the II Intern. Congress of Coptk Studies / Ed. T. Orlandi, F. Wisse. R., 1985. P. 121–133; *Veilleux A.* Monastics and Gnosis in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 271–306; *Riaud J.* Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran // ANRW. 1987. R. 2. Bd. 20. Tbd. 2. S. 1189–1295; *Nürnberg R.* Askese als sozialer Impuls: Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh. Bonn, 1988; *Scholten C.* Die Nag-Hammadi Texte als Buchbesitz der Pachomianer // JAC. 1988. Bd. 31. S. 144–172; *Dekkers E.* Μοναχός: Solitaire, unanime, recueilli // Fructus centesimus: Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink / Ed. A. A. R. Bastiaensen e. a. Steenbrugge, 1989. P. 91–104; *Kasser R.* Le monachisme copte // Les Kellia, ermitages coptes en Basse-Égypte. Gen., 1989. P. 9–20; *Burton-Christie D.* The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. N. Y., 1993; Sagesses de l'Orient ancien et chrétien: La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient ancient et chrétien: Conférences IROC [Institut de Recherches sur l'Orient chrétien], 1991–1992 / Ed. R. Lebrun. P., 1993; *Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxf., 1994; *Brakke D.* Athanasius and the Politics of Asceticism. Oxf., 1995; *Speyer W.* Das christliche Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum // Panchaia: FS für K. Thraede / Ed. M. Wacht. Münster, 1995. S. 208–227. (JAC; 22); *Wipszycka E.* Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive. R., 1996; *eadem.* Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part?: Pour comprendre Vita Antonii 46. 2–5, 83–92 // The J. of Juristic Papyrology. Warsz., 1997. Vol. 27. P. 83–92; *Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997; *он же.* Пахомий Великий: (Из ранней истории общежит. монашества в Египте). СПб.; Киш.; П., 2004; *Goehring J. E.* Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt // JECS. 1997. Vol. 5. P. 61–84; *idem.* Ascetics, Society and the Desert: Stud. in Early Egyptian Monasticism. Harrisburg (Pa), 1999; *idem.* The Provenance of the Nag Hammadi Codices Once More // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 234–253; *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998; *Desprez V.* Le monachisme primitif: Des origines jusqu'au concile d'Éphèse. Bégrolles-en-Mauges, 1998; *Flusin B.* L'essor du monachisme orientale // HChr. 1998. T. 3: Les Églises d'Orient et d'Occident (432–610). P. 545–608; *Rousseau Ph.* Pachomius: The Making of a Community in IV^th^-Cent. Egypt. Berkeley, 1999; *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000; *Dunn M.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxf., 2000; *Rubenson S.* Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography // Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity / Ed. Th. Hägg, Ph. Rousseau. Berkeley, 2000. P. 110–139; *idem.* Antony and Pythagoras: A Reappraisal of the Appropriation of Classical Biography in Athanasius «Vita Antonii» // Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity / Ed. D. Brakke. Fr./M., 2006. P. 191–208; *Войтенко А. А.* «Житие прп. Антония Великого» свт. Афанасия Александрийского и начало христ. монашества // ВВ. 2001. Т. 60(85). С. 83–98; *Schöllgen G.* Jungfräulichkeit // RAC. 2001. Bd. 19. Sp. 523–592; *Takeda F. F.* Monastic Theology of the Syriac Version of the Life of Antony // StPatr. 2001. Vol. 35. P. 148–157; *Caner D.* Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Ber-

keley, 2002; *Choat M.* The Development and Use of Terms for «Monk» in Late Antique Egypt // JAC. 2002. Bd. 45. S. 5–23; *idem.* Philological and Historical Approaches to the Search for the «Third Type» of Egyptian Monk // Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proc. of the VII Intern. Congress of Coptic Studies. Leiden, Aug. 27 — Sept. 2, 2000 / Ed. M. Immerzeel, J. van der Vliet. Louvain, 2004. Vol. 2. P. 857–865; Maestro e discepolo: Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a. C. e VII secolo d. C. / Ed. G. Filoramo. Brescia, 2002; *Sheridan M.* The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism // Coptica. Los Ang., 2002. Vol. 1. P. 1–51; *Harmless W.* Desert Christians: An Introd. to the Literature of Early Monasticism. Oxf. (N. Y.), 2004; *Magris A. e. a.* Antiche vie all'eternità. Udine, 2006; *Vecoli F.* Lo spirito soffia nel deserto: Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico. Brescia, 2006; *idem.* Vent'anni di cammino nel deserto: La stato della ricerca sui monachesimo egiziano // Rivista di Storia del cristianesimo. 2006. Vol. 3. P. 211–244; *idem.* Il sole e il fango: Puro e impuro tra i padri del deserto. R., 2007; *Brooks Hedstrom D.* Divine Architects: Designing the Monastic Dwelling Place // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / Ed. R. Bagnall. Camb., 2007. P. 368–389; Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism / Ed. A. Camplani, G. Filoramo. Leuven; P.; Dudley (Mass.), 2007. (OLA; 157); *Gribomont J., Sheridan M.* Monachesimo // NDPAC. 2007. Vol. 2. Col. 3325–3329; Monachesimo orientale: Un'introduzione / Ed. G. Filoramo. Brescia, 2010; *Parrinello R. M.* Monachesimo cristiano // Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento / Ed. A. Melloni. Bologna, 2010. Vol. 2. P. 1078–1119; *Rubenson S., Hornung Ch.* Mönchtum I: (Idee und Geschichte) // RAC. 2012. Bd. 24. Col. 1009–1064; *Kasprzak D.* Monastic Exegesis and the Biblical Typology of Monasticism in the Patristic Period // Theological Research. Krakow, 2014. Vol. 2. P. 85–103; Sociology and Monasticism: Between Innovation and Tradition / Ed. I. Jonveaux e. a. Leiden; Boston, 2014; *Lundhaug H., Jenott L.* The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tüb., 2015. (STAC; 97); *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. R., 2015. Pt. 2: Le Monachisme grec. Vol. 1: De la «Vie de Pachôme» aux écrits d'Évagre le Pontique (IV^{e}–V^{e} siècles); Vol. 2: De l'Histoire Lausiaque aux premiers acémètes (V^{e}–VII^{e} siècles); Vol. 3: Du désert de Gaza à Constantinople. (StAnselm; 165–167); *Диодор (Ларионов), мон.* «Собранный воедино»: Происхождение и изначальное содержание понятия «монах» на Востоке по памятникам II–IV вв. // БВ. 2016. № 20/21. С. 225–252; № 22/23. С. 236–265.

История распространения М. на Востоке (III–VIII вв.). *Египет: Amélineau É. C.* Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne: Histoire des monastères de la Basse-Égypte: Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce Jean Le Main, etc. P., 1894; *Ladeuze P.* Étude sur le cénobitisme pakhomien: Pendant le IV^{e} siècle et la première motié du V^{e}. Louvain, 1898; *Cauwenbero P., van.* Étude sur les moines d'Égypte: Depuis le Concile de Chalcédoine (451), jusqu'à l'invasion arabe (640). P.; Louvain, 1914; *Mackean W. H.* Christian Monasticism in Egypt to the Close of the IVth Century. L.; N. Y., 1920; *Winlock H. E., Crum W. E.* The Monastery of Epiphanius at Thebes. N. Y., 1926. 2 vol.; *Barison P.* Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci // Aegyptus. Mil., 1938. Vol. 18. N 1/2. P. 29–148; *Bacht H.* Zur Typologie des koptischen Mönchtums: Pachomius und Evagrius // Christentum am Nil / Hrsg. K. Wessel. Recklinghausen, 1964. S. 142–157; *Guillaumont A.* Le site des «Cellia» (Basse-Egypte) // RA. 1964. Vol. 2. P. 43–50; *idem.* Nitria // CoptE. 1991. Vol. 6. P. 1794–1796; *Torp H.* Murs d'enceinte des monastères coptes primitifs et couvents-forteresses // MArHist. 1964. Vol. 76. P. 173–200; *Batlle C. M.* La vida religiosa comunitària a l'Egipte del segle IV: Un nou plantejament des de les bases // StMon. 1970. Vol. 12. N 2. P. 181–194; *Ruppert F.* Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams. Münsterschwarzach, 1971. (Münsterschwarzacher Studien; 20); *Sauneron S. e. a.* Les ermitages chrétiens du désert d'Esna. Le Caire, 1972. 4 vol.; *Malak H.* Copto, Monachesimo // Dizionario degli istituti di perfezione / Ed. G. Pelliccia, G. Rocca. R., 1974. Vol. 3. Col. 132–147; *Gascou J.* Les monastères pachômiens et l'État byzantin // BIFAO. 1976. Vol. 76. P. 157–184; *idem.* Metanoia // CoptE. 1991. Vol. 5. P. 1608–1611; *Campagnano A.* Monaci egiziani fra V e VI secolo // VetChr. 1978. Vol. 15. P. 223–246; *Wisse F.* Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism // Enchoria. Wiesbaden, 1979. Bd. 9. S. 101–120; *Williams M. A.* The «Life of Antony» and the Domestication of Charismatic Wisdom: Charisma and Sacred Biography / Ed. M. A. Williams. Chico (Calif.), 1982. P. 23–45; *Brennan B.* Athanasius' «Vita Antonii»: A Sociological Interpretation // VChr. 1985. Vol. 39. N 3. P. 209–227; *Coquin R.-G.* Moïse d'Abydos // Deuxième journée d'études coptes: Strasbourg, 25 mai 1984 / Ed. J.-M. Rosenstiehl. Louvain, 1986. P. 1–14; *Goehring J. E.* New Frontiers in Pachomian Studies // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 236–257; *idem.* Melitian Monastic Organization: A Challenge to Pachomian Originality // StPatr. 1993. Vol. 25. P. 388–395; *idem.* Ascetics, Society and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism. Harrisburg (PA), 1999; *idem.* Chalcedonian Power Politics and Pachomian Monasticism // *Idem.* Ascetics, Society and the Desert. 1999. P. 241–261; *idem.* Hierakas of Leontopolis: The Making of Desert Ascetic // Ibid. P. 110–133; *idem.* Remembering Abraham of Farshut: History, Hagiography and the Fate of the Pachomian Tradition // JECS. 2006. Vol. 14. N 1. P. 1–26; Le site monastique copte des Kellia: Sources historiques et explorations archéologiques: Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984 / Ed. P. Bridel. Gen., 1986; *Wipszycka E.* Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia // Le site monastique copte des Kellia. 1986. P. 337–362; *eadem.* Le monachisme égyptien et les villes // TM. 1994. Vol. 12. P. 1–44; *eadem.* Apports de l'archéologie à l'histoire du monachisme égyptien // The Spirituality of Ancient Monasticism: Acts of the Intern. Colloquium Held in Cracow-Tyniec, 16–19 Nov. 1994 / Ed. M. Starowieyski. Tyniec; Kraków, 1995. P. 63–78; *eadem.* Les rapports entre les monastères et les laures à la lumière des fouilles de Naqlun (Fayoum) // *Eadem.* Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive. R., 1996. P. 373–393; *eadem.* Anachoretes, eremites, egkleistos, apotaktikos: Sur la terminologie monastique en Égypte // The J. of Juristic Papyrology. 2001. Vol. 31. P. 147–168; *eadem.* Le nombre des moines dans les communautés monastiques d'Égypt // Ibid. 2005. Vol. 35. P. 265–309; *eadem.* Moines et communautés monastiques en Égypte, IV^{e} — VIII^{e} siècles. Warsz., 2009; *eadem.* The Alexandrian Church: People and Institutions. Warsz., 2015; *Cremaschi L., ed.* Pacomio e i suoi discepoli: Regole e scritti. Magnano, 1988; *Cody A.* Dayr al-Suryân // CoptE. 1991. Vol. 3. P. 876–879; *Clark E. A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton (N. J.), 1992; *Simón Palmer J.* La vida monástica en el Pratum spirituale de Juan Mosco. Madrid, 1992; *Boud'hors A.* Les moines égyptiens dans leur siècle: La tentative de Chenoutè // Sagesses de l'Orient ancien et chrétien / Ed. R. Lebrun. P., 1993. P. 39–62; *eadem.* Aspects du monachisme égyptien: les figures comparées de Chénouté et Frangé // Monachismes d'Orient: Images, échanges, influences: Hommage à A. Guillaumont / Ed. F. Jullien, M.-J. Pierre. Turnhout, 2011. P. 217–226; *Gould G.* The Desert Fathers on Monastic Community. Oxf.; N. Y., 1993; *Miqiel P. e. a. A.* Déserts chrétiens d'Égypte. Nice, 1993; *Veilleux A.* Report on Research in Coptic Monasticism, 1988–1992 // Acts of the Vth Intern. Congress of Coptic Studies: Washington, 12–15 Aug. 1992 / Ed. T. Orlandi. R., 1993. Vol. 1. P. 209–219; *Bunge G., Vogüé A., de.* Quatre ermites égyptiens: D'après les fragments coptes de l' «Histoire Lausiaque». Begrolles-en-Mauges, 1994. (Spiritualité orientale; 60); *Diebner B. J., Nauerth C.* Anmerkungen zur Biographie des Schenute von Atripe // Horizonte der Christenheit: FS für F. Heyer zu seinem 85. Geburtstag / Hrsg. M. Kohlbacher, M. Lesinski. Erlangen, 1994. S. 93–98; *Łajtar A., Wipszycka E.* Deux καθολικὰι ἐκκλησίαι dans le Mons Porphyrites // The J. of Juristic Papyrology. 1994. Vol. 24. P. 71–85; *Rubenson S.* The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint. Minneapolis, 1995; *Vogüé A., de.* De S. Pachôme à Jean Cassien: Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. R., 1996. (StAnselm; 120); *Sheridan M.* Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano // L'Egitto cristiano: Aspetti e problemi in età tardo-antica / Ed. A. Camplani. R., 1997. P. 177–216; *idem.* From the Nile to the Rhone and beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. R.; St. Ottilien, 2012. (StAnselm; 156); *Doresse J.* Les anciens monastères coptes de Moyenne-Egypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie. Yverdon-les-Bains, 2000; *Caner D.* Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley; Los Ang.; L., 2002; *Sterk A.* Renouncing the World yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity. Camb. (Mass.); L., 2004; *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley, 2005; *Brakke D.* Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic Authority // Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Leuven etc., 2007. P. 47–74; *Cappozzo M.* Il cristianesimo nel Medio Egitto. Todi, 2007. (Studi sull'antico Egitto; 1); *idem.* I monasteri del deserto di Scete. Todi, 2009. (Ibid; 3); *Layton B.* Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem

of World Replacement and Identity Maintenance // JECS. 2007. Vol. 15. N 1. P. 45–73; *Schroeder C. T.* Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe. Phil., 2007; *Giorda M.* Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto: Alcuni casi di interazione e integrazione. Bologna, 2010. (Scienze religiose. N. S.; 22); *eadem.* Il regno di Dio in terra: Le fondazioni monastiche egiziane tra V e VII secolo. R., 2011; *Moschos D.* Eschatologie im ägyptischen Mönchtum: Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion. Tüb., 2010. (STAC; 59); *Jullien F.* Types et topiques de l'Égypte: Réinterpréter les modèles aux VI^{e} — VII^{e} siècles // Monachismes d'Orient: Images, échanges, influences: Hommage à A. Guillaumont / Ed. F. Jullien, M.-J. Pierre. Turnhout, 2011. P. 151–164; *Malevez M.* Introduction à la démarche spirituelle des moines errants de l'Egypte copte (250–451): Une étude fondée sur la «Mission de Paphnuce» et les principales sources littéraires du monachisme errant de l'époque concernée: Diss. P., 2011; *López A. G.* Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt. Berkeley; Los Ang.; L., 2013; *Lundhaug H., Jenott L.* The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tüb., 2015. (STAC; 97); ***Анатолия (Малая Азия):*** *Lambert A.* Apotactites et Apotaxamènes // DACL. 1907. T. 1/2. Col. 2604–2626; *Clarke W. K. L.* St. Basil the Great: A Study in Monasticism. Camb., 1913; *Calder W. M.* The Epigraphy of the Anatolian Heresies // Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay / Ed. W. M. Calder, W. H. Buckler. Manchester; L.; N. Y., 1923. P. 59–91; *Amand de Mendieta E.* L'ascèse monastique de S. Basile: Essai historique. Maredsous, 1948; *idem.* Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien // RHR. 1957. T. 152. N 1. P. 31–80; *Camelot P.-T.* Les traités «De virginitate» au IV^{e} siècle // Mystique et contience. Bruges, 1952. P. 273–292; *Amand D., Moons M. C.* Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité adressée aux pères de famille // RBen. 1953. T. 63. P. 18–69, 211–238; *Gribomont J.* Le monachisme au IV^{e} s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme // StPatr. 1957. Vol. 2. P. 400–415; *idem.* Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée // RHE. 1959. Vol. 54. P. 115–124; *idem.* Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce // StMon. 1965. Vol. 7. P. 7–24; *idem.* Eustathe de Sébaste // DHGE. 1967. T. 16. Col. 26–33; *idem.* Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile // Augustinianum. R., 1977. Vol. 17. P. 179–191; *idem.* S. Basile et le monachisme enthousiaste // Irénikon. 1980. Vol. 53. P. 123–144; *Desprez V., Canévet M.* Macaire (Pseudo-Macaire, Macaire-Syméon) // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 20–43; *Frazee C. A.* Anatolian Asceticism in the IVth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea // CathHR. 1980. Vol. 66. N 1. P. 16–33; *Mazza M.* Monachesimo basiliano: Modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo // Studi Storici. R., 1980. Vol. 21. N 1. P. 31–60; *Frank K. S.* Monastische Reform im Altertum: Eustathius von Sebaste und Basilius von Cesarea // Reformatio ecclesiae / Hrsg. R. Bäumer. Paderborn etc., 1980. S. 35–49; *Hauschild W.-D.* Eustathius von Sebaste // TRE. 1982. Bd. 10. S. 547–550; *Mitchell S.* The Life of S. Theodotus of Ancyra // AnatSt. 1982. Vol. 32. P. 93–113; *idem.* Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. Oxf., 1995. Vol. 2: The Rise of the Church; *Garsoïan N.* Nerses le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste // REArm. N. S. 1983. T. 17. P. 145–169; *Staats R.* Messalianism and Anti-Messalianism in Gregory of Nyssa's De Virginitate // The Patristic and Byzantine Review. Kingston, 1983. Vol. 2. N 1. P. 27–44; *Stewart C.* Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431. Oxf., 1991; *Tenšek T. Z.* L'ascetismo nel concilio di Gangra: Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico siriaco dell'Asia Minore nel IV^{e} secolo. R., 1991; *Goehring J. E.* Through a Glass Darkly: Diverse Images of the Ἀποτακτικοί(αί) of Early Egyptian Monasticism // Semeia. Atlanta etc., 1992. Vol. 58. P. 25–45; *Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxf., 1996^{2}; *Miller T. S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore; L., 1997; *Stramara D. F.* Ἀδελφότης: Two Frequently Overlooked Meanings // VChr. 1997. Vol. 51. N 3. P. 316–320; *Fitschen K.* Messalianismus und Antimessalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Gött., 1998; *Driscoll J.* Eustazio di Sebaste e il primo ascetismo cappadoce // Basilio tra Oriente e Occidente / Ed. E. Baudry e. a. Magnano, 2001. P. 13–30; *Caner D.* Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley, 2002; *Rapp C.* Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition. Berkeley, 2005; *Rousseau P.* The Pious Household and the Virgin Chorus: Reflections on Gregory of Nyssa's «Life of Macrina» // JECS. 2005. Vol. 13. P. 165–166; *Fatti F.* Coscienza politica e sapienza segreta: Appunti sulla direzione spirituale nelle Regole di Basilio di Cesarea // Storia della direzione spirituale / Ed. G. Filoramo. Brescia, 2006. Vol. 1. P. 303–321; *idem.* Nei panni del vescovo: Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio // Le trasformazioni delle elites in età tardoantica / Ed. R. Lizzi Testa. R., 2006. P. 177–238; *idem.* Parthenòn: A proposito di un «problema-fantasma» (Athanasius. Vita Antonii. 3. 1) // Rivista di Storia del Cristianesimo. Brescia, 2008. Vol. 5. P. 201–213; *idem.* Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo: Un'ipotesi sul destinatario di Basilio Ep. 1 e sull'identità di Eunapio VS VI, 5, 1–6, 5; 8, 3–9, 1 // Church, Society and Monasticism: Acts of the Intern. Symp., Rome, 31 May — 3 June 2006 / Ed. E. López-Tello García, B. S. Zorzi. R., 2009. P. 443–473; *idem.* Monachesimo anatolico: Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea // Monachesimo orientale / Ed. G. Filoramo. Brescia, 2010. P. 53–92; *idem.* «Fu casta senza superbia»: Ascesi e dinastia in Cappadocia nella Tarda Antichità // Rivista di Storia del Cristianesimo. 2011. Vol. 8. N 2. P. 279–304; ***Палестина:*** *Vailhé S.* Répertoire alphabétique des monastères de Palestine // ROC. 1899. T. 4. N 4. P. 512–542; 1900. T. 5. N 1. P. 19–48; N 2. P. 272–292; *Pétridès S.* Le monastère des Spoudaei à Jérusalem et les Spoudaei de Constantinople // EO. 1901. T. 4. N 4. P. 225–231; *idem.* Spoudaei et philopones // Ibid. 1904. T. 7. N 49. P. 341–348; *Canivet P.* Dorothée de Gaza est-il un disciple d'Évagre?: (À propos d'une édition de ses Œuvres Spirituelles) // REG. 1965. T. 78. N 369/370. P. 336–346; *Chitty D. J.* The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxf., 1966 (рус. пер.: *Читти Д. Д.* Град Пустыня: Введ. в изуч. егип. и палест. монашества в христ. империи. СПб., 2007); *Sanjian A. K.* Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in VIIth Cent. Jerusalem: A Crit. Examination // Le Muséon. 1969. Vol. 82. P. 265–292; *Perrone L.* Vie religieuse et théologie en Palestine durant la première phase des controverses christologiques // POChr. 1977. T. 27. P. 212–249; *idem.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980; *idem.* I monaci e gli «Altri»: Il monachesimo come fattore d'interazione religiosa nella Terra Santa di epoca bizantina // Augustinianum. 1995. Vol. 35. P. 729–762; *idem.* Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusaders // POChr. 1995. T. 45. P. 31–63; *idem.* I Padri del monachesimo di Gaza (IV–VI sec.): La fedeltà allo spirito delle origini // La Chiesa nel tempo. Reggio Calabria, 1997. Vol. 13. N 1. P. 87–116; *idem.* La Terra Santa // Dizionario degli istituti di perfezione / Ed. G. Pelliccia, G. Rocca. R., 1997. Vol. 9. Col. 982–993; *idem.* Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land During the Byzantine Period // Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land I–XV Cent. CE / Ed. A. Kofsky, A. G. Gedaliahu. Jerus., 1998. P. 67–95; *idem.* Aspects of Palestinian Monasticism in Byzantine Times: Some Comments and Proposals // Patterns of the Past, Prospects for the Future / Ed. T. Hummel e. a. L., 1999. P. 265–272; *idem.* Palestinian Monasticism, the Bible, and Theology in the Wake of the Second Origenist Controversy // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Vth Cent. to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 245–259; *idem.* Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine // Zwischen Polis, Provinz und Peripherie / Ed. L. M. Hoffmann, A. Monchizadeh. Wiesbaden, 2005. S. 59–74; *idem.* Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza // Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Leuven etc., 2007. P. 217–244; *idem.* Prayer as a Mirror of Monastic Culture in Byzantine Palestine: The Letters of the Hesychast Euthymius to Barsanuphius // POChr. 2010. T. 60. P. 257–290; *idem.* Byzantine Monasticism in Gaza and in the Judaean Desert: A Comparison of their Spiritual Traditions // Ibid. 2012. T. 62. P. 6–22; *idem.* La vie quotidienne des moines en Palestine (IV^{e} – X^{e} s.): L'état des sources littéraires // La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident: IV^{e} — X^{e} siècle / Ed. O. Delouis, M. Mossakowska-Gaubert. Le Caire etc., 2015. Vol. 1. P. 151–178; *idem.* Friendship in Ancient Monasticism: Ideal and Practice in Byzantine Palestine // Arise, Walk through the Land: Studies in the Archaeology and History of the Land of Israel in Memory of Y. Hirschfeld / Ed. J. Patrich e. a. Jerus., 2016. P. 215–226; *Flusin B.* Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis. P., 1983; *idem.* L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine // Λειμών: Studies Presented to L. Rydén on His 65 Birthday / Ed. J. O. Rosenqvist. Uppsala, 1996. P. 25–47; *Parys M., van.* Abba Silvain et ses disciples: Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^{e} et dans la première moitié du V^{e} siècle // Irénikon. 1988. Vol. 61. P. 315–331, 451–480; *Elliott-Binns J.* Cyril of Scythopolis and the Monasteries of the Palestinian Desert.

L., 1989; *Tzaferis V.* Early Monks and Monasteries in the Holyland // Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας. Περίοδ. 4. 1989/1990. Т. 15. Σ. 43–66; *Hirschfeld Y.* A Church and Water Reservoir Built by Empress Eudocia // LA. 1990. Vol. 40. P. 287–294; *idem.* The Judean Desert Monasteries in the Byzantine period. New Haven; L., 1992; *idem.* The Monastery of Marda: Masada in the Byzantine Period // BAIAS. 2001/2002. Vol. 19/20. P. 119–156; *idem.* The Monasteries of Gaza: An Archaeol. Review // Christian Gaza in Late Antiquity / Ed. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leiden; Boston, 2004. P. 61–88; *Clark E. A.* The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton (N. J.), 1992; *Griffith S. H.* Arabic Christianity in the Monasteries of IXth Century Palestine. Aldershot (GB); Brookfield (Vt.), 1992; *Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ The Monasteries of Palestine, 314–631. Oxf., 1994; *Figueras P.* Monks and Monasteries in the Negev Desert // LA. 1995. Vol. 45. P. 401–450; *idem.* Palestinian Monasticism in the Early Muslim Period // POChr. 2000. Т. 50. P. 267–278; *Patrich J.* Palestinian Desert Monasticism: The Monastic Systems of Chariton, Gerasimus and Sabas // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1995. Vol. 16. P. 1–9; *idem.* Sabas, Leader of Palestinian Monasticism a Comparative Study in Eastern Monasticism, IV to VII Cent. Wash., 1995; *idem.* The Impact of the Muslim Conquest on Monasticism in the Desert of Jerusalem // Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides: Peuplement et dynamiques spatiales Actes du colloque «Continuités de l'occupation entre les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient, VII^{e}–IX^{e} siècles», Paris, 18–20 oct. 2007. Turnhout, 2011. P. 205–218; *idem.* Daily Life in the Desert of Jerusalem // La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^{e} — X^{e} siècle). Le Caire, 2015. Vol. 1. P. 125–150; *Rubenson S.* The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism // The Christian Heritage in the Holy Land / Ed. A. O'Mahony e. a. L., 1995. P. 35–46; *Bitton-Ashkelony B., Kofsky A.* Gazan Monasticism in the IV–VI Cent.: From Anchoritic to Cenobitic // POChr. 2000. Т. 50. P. 14–62; *iidem.* The Monastic School of Gaza. Leiden; Boston, 2006; The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Vth Century to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. (OLA; 98); *Politis K. D.* Early Byzantine Monasticism in Southern Jordan // Studies in the History and Archaeology of Jordan — VII: Jordan by the Millenia. Amman, 2001. P. 585–589; *Goldfus H.* Urban Monasticism and Monasteries of Early Byzantine Palestine // Aram Periodical. Leuven, 2003. Vol. 15. P. 71–79; *Horn C. B.* Peter the Iberian and Palestinian Anti-Chalcedonian Monasticism in Vth- and Early VIth-Cent. Gaza // Ibid. P. 109–128; *eadem.* Asceticism and Christological Controversy in Vth-Cent. Palestine: The Career of Peter the Iberian. Oxf., 2006; Il deserto di Gaza: Barsanufio, Giovanni e Doroteo: Atti dell'XI Convegno ecumenico intern. di spiritualità ortodossa: Sez. bizantina. Bose, 14–16 sett. 2003 / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi. Magnano, 2004; *Elter R., Hassoune A.* Le monastère de Saint-Hilarion à Umm-el-'Amr (bande de Gaza) // CRAI. 2004. Т. 148. N 1. P. 359–382; *iidem.* Le monastère de saint Hilarion: Les vestiges archèologiques du site de Umm el-`Amr // Gaza dans l'antiquité tardive: Archéologie, rhétorique et histoire: Actes du colloque intern. de Poitiers, 6–7 mai 2004 / Ed. C. Saliou, B. Flusin. Salerno, 2005. P. 13–40; *Kofsky A.* What happened to the Monophysite Monasticism of Gaza? // Christian Gaza in late Antiquity. Leiden; Boston, 2004. P. 183–194; *idem.* The Palestinian Monastic Matrix of Orthodox and Radical Miaphysitism // Knowledge and Wisdom: Archaeological and Historical Essays in Honour of L. Di Segni / Ed. G. C. Bottini e. a. Mil., 2014. P. 333–343; *Parrinello R. M.* Il rapporto con l'Altro nel monachesimo palestinese: Alcune considerazioni sul rapporto tra identità monastica et identità laicale da Isaia a Doroteo di Gaza // AnSE. 2004. Vol. 21. P. 303–313; *eadem.* Prima e dopo Giustiniano: Le trasformazioni del monachesimo di Gaza // Ibid. 2006. Vol. 23. P. 165–193; *eadem.* La scuola monastica di Gaza // Rivista di Storia del Cristianesimo. 2008. Vol. 5. P. 545–565; *eadem.* Comunità monastiche a Gaza da Isaia a Doroteo, secoli IV–VI. R., 2010; *eadem.* Il monachesimo in Palestina e sul Sinai // Monachesimo orientale. Brescia, 2010. P. 231–280; *eadem.* Misure del monachesimo a Gaza: Dal «fondatore» Ilarione alla scuola monastica di Gaza // Adamantius. Pisa, 2010. Vol. 16. P. 164–177; *Regnault L.* Moines et laïcs dans la région de Gaza au VI^{e} siècle // Christian Gaza in late Antiquity. Leiden; Boston, 2004. P. 165–172; *Bar D.* Rural Monasticism as a Key Element in the Christianization of Byzantine Palestine // HarvTR. 2005. Vol. 98. N 1. P. 49–65; *Di Segni L.* Monastery, City and Village in Byzantine Gaza // POChr. 2005. Т. 55. N 1/2. P. 24–51; *eadem.* Monasteries in Jerusalem Area in Light of the Literary Sources // New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region / Ed. D. Amit e. a. Jerus., 2009. Vol. 3. P. 10–14; *Saliou C.* Le monachisme gazaiote // Gaza: À la croisée des civilisations / Ed. M.-A. Haldimann e. a. Neuchâtel; Gen., 2007. [Vol.] 1: Contexte archéologique et historique. P. 161–170; *Taxel I.* Rural Monasticism at the Foothills of Southern Samaria and Judaea in the Byzantine Period: Asceticism, Agriculture and Pilgrimage // BAIAS. 2008. Vol. 26. P. 57–73; *Hombergen D.* The Question of Dorotheus of Gaza's Position in the Second Origenist Controversy // Church, Society and Monasticism: Acts of the Intern. Symp., Rome, 31 May — 3 June 2006 / Ed. E. López-Tello García, B. S. Zorzi. R., 2009. P. 475–484; *Спиридонова Л. В.* Был ли авва Дорофей (Газский) монофизитом или евагрианином? // Вестн. Тамбовского ун-та. Сер.: Гуманит. науки. 2011. № 7(99). С. 140–144; *Hamarneh B.* Monasteries in Rural Context in Byzantine Arabia and Palaestina Tertia: A Reassessment // Christ is Here!: Studies in Biblical and Christian Archaeology in Memory of M. Piccirillo / Ed. L. D. Chrupcała. Mil., 2012. P. 275–296; *Ashkenazi J., Aviam M.* Small Monasteries in Galilee in Late Antiquity: The Test Case of Karmiel // Knowledge and Wisdom. Mil., 2014. P. 161–178; *iidem.* Late Antique Pilgrim Monasteries in Galilean Loca Sancta // LA. 2014. Vol. 64. P. 559–573; *Lo Iacono S.* Le traduzioni monastiche di Rufino et il suo modello di monachesimo // L'Oriente in Occidente / Ed. M. Girolami. Brescia, 2014. P. 117–137; *Pane R.* L'omelia di Elišê Sulla trasfigurazione: Testimone di una presenza acemeta sul monte Tabor? // Le Muséon. 2014. Т. 127. N 3/4. P. 341–351; *Курбанов А. В.* Устройство палестинского мон-ря и законодательство Юстиниана о монашестве: (На примере мон-ря аввы Серида) // Науч. вед. Белгородского гос. ун-та. Сер.: История. Политология. 2016. Вып. 37. № 1(222). С. 30–36; *Lampadaridi A.* La conversion de Gaza au christianisme: La vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570): Éd. crit., trad., comment. Brux., 2016. (SH; 95); ***Синай:*** *Devreesse R.* Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des musulmans // RB. 1940. Vol. 49. P. 205–223; *Ševčenko I.* The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of its Inscriptions // DOP. 1966. Vol. 20. P. 255–264; *Finkelstein I., Ovadiah A.* Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai // Ibid. 1985. Vol. 39. P. 39–79; *Gatier P.-L.* Les traditions et l'histoire du Sinaï du IV^{e} au VII^{e} siècle // L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel / Ed. T. Fahd. Leiden, 1989. P. 499–523; *Beaux N., Boutros R. W.* Ermitages chrétiens autour du mont Moïse // Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Âge: 4000 ans d'histoire pour un désert Actes du colloque «Sinaï» qui s'est tenu à l'UNESCO du 19 au 21 sept. 1997 / Ed. D. Valbelle, C. Bonnet. P., 1998. P. 139–143; *Dahari U.* Les constructions de Justinien au Gebel Mousa // Ibid. P. 151–156; *idem.* Les lointains monastères du sud du Sinaï // Ibid. P. 144–150; *idem.* Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archaeol. Remains. Jerus., 2000; *Flusin B.* Ermitages et monastère: Le monachisme au mont Sinaï à la période protobyzantine // Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Âge. P., 1998. P. 133–138; *idem.* Il monachesimo sinaitico al tempo di Giovanni Climaco // Giovanni Climaco e il Sinai / Ed. S. Chialà, L. Cremaschi. Magnano, 2002. P. 27–55; *Mouton J.-M., Popescu-Belis A.* La fondation du monastère Sainte-Catherine du Sinaï selon deux documents de sa bibliothèque: Codex Arabe 692 et rouleau Arabe 955 // Collectanea Christiana Orientalia. Córdoba, 2005. Vol. 2. P. 141–206; *Pierre M.-J.* Les «nouvelles Tables» du Sinaï: Organisation monastique et pédagogie spirituelle chez Jean Climaque // Le Muséon. 2009. Vol. 122. N 1/2. P. 27–52; *Parrinello R. M.* Il monachesimo in Palestina e sul Sinai // Monachesimo orientale. Brescia, 2010. P. 231–280; *Pierre-Beylot M.-J.* Raïthou, Pharan, la Sainte Montagne et les trois Moïse. Éléments d'histoire monastique à l'époque de Jean Climaque //Monachismes d'Orient: Images, échanges, influences: Hommage à A. Guillaumont. Turnhout, 2011. P. 65–122; ***Сирия:*** *Сладкопевцев П. М.* Древние сирийские обители и прославившие их святые подвижники. СПб., 1902. 2 вып.; *Анатолий (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества до пол. VI в. К., 1911; *Peeters P.* La légende de S. Jacques de Nisibe // AnBoll. 1920. Vol. 38. P. 285–373; *idem.* S. Syméon Stylite et ses premiers biographes // Ibid. 1943. Vol. 61. P. 29–71; *Delehaye H.* Les saints stylites. Brux., 1923. (SH; 14); *Lassus J.* Sanctuaires chrétiens de Syrie: Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie, du III siècle à la conquête musulmane. P., 1947; *Vööbus A.* Einiges über die karitative Tatigkeit des syrischen Mönchtums: Ein Beitrag zur Geschichte der Liebestätigkeit im Orient. Pinneberg, 1947; *idem.* A Letter of Ephrem to the Mountaineers: A Literary-Critical Contribution to Syriac Literature. Pinneberg, 1947; *idem.* Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church. Stockh., 1951; *idem.* The Origins of Monasticism in Mesopotamia // Church History. Chicago etc., 1951. Vol. 20. N 4. P. 27–37; *idem.* Die Rolle der Regeln im syrischen Mönchtum des Altertums // OCP. 1958. Vol. 24. P. 385–392;

idem. Ein neuer Text von Ephraem über das Mönchtum // Oriens Chr. 1958. Bd. 42. S. 41–43; *idem.* History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East. Louvain, 1958. Vol. 1; 1960. Vol. 2; 1988. Vol. 3. (CSCO; 184, 197, 500. Subs.; 14, 17, 81); *idem.* Les reflets du monachisme primitif dans les ecrits d'Ephrem le Syrien // OrSyr. 1959. T. 4. P. 299–306; *idem.* Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien monachisme syriaque // RechSR. 1959. T. 47. P. 401–407; *idem.* Syriac and Arabic Documents: Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism. Stockh., 1960; *idem.* The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church // Church History. 1961. Vol. 30. N 1. P. 19–27; *idem.* Ein Zyklus von Verordnungen für die Ausbildung der Novizen im syrischen Mönchtum // Oriens Chr. 1975. Bd. 59. S. 36–46; *Jargy S.* Les Origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie // POChr. 1952. T. 2. P. 110–124; *idem.* Les Premiers Instituts monastiques et les principaux representants du monachisme syrien au IV^e^ siècle // Ibid. 1954. T. 4. P. 106–117; *Beck E.* Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums // Antonius Magnus Eremita, 356–1956: Studia ad antiquum monachismum spectantia / Ed. B. Steidle. R., 1956. P. 254–267; *idem.* Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem // OrSyr. 1958. T. 3. P. 273–298; *Festugière A. M.* Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie: Avec un comment. archéologique sur l'Antiochikos. P., 1959; *Canivet P.* Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine // Théologie de la vie monastique: Études sur la tradition patristique. P., 1961. P. 241–282; *idem.* Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. P., 1977; *Fiey J.-M.* Aonès, Awun et Awgin (Eugène): Aux origines du monachisme mésopotamien // AnBoll. 1962. Vol. 80. P. 52–81; *idem. M.* Assyrie chrétienne: Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Beyrouth, 1965–1968. 3 vol.; *Guillaumont A.* Les «Képhalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens. P., 1962; *idem.* Le dépaysement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien // École pratique des hautes études. Sec. des sciences religieuses: Annuaire 1968–1969. P., 1967. Vol. 76. P. 31–58; *idem.* Le nom des «agapètes» // VChr. 1969. Vol. 23. N 1. P. 30–37; *Gribomont J.* Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce // StMon. 1965. Vol. 7. P. 7–24; *Harb P.* L'attitude de Philoxène de Mabboug à l'égard de la spiritualité «savante» d'Evagre le Pontique // Mémorial Mgr G. Khouri-Sarkis, 1898–1968: Fondateur et directeur de l'Orient syrien, 1956–1967. Louvain, 1969. P. 135–156; *idem.* Les origines de la doctrine de *«lā-ḥašūšūtā»* (apatheia) chez Philoxène de Mabbug // PdO. 1974. T. 5. P. 227–241; *Nasrallah J.* Le couvent de Saint-Siméon l'Alépin: Témoignages littéraires et jalons sur son histoire // PdO. 1970. T. 1. N 2. P. 327–356; *idem.* Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon // Syria. Beyrouth, 1972. Vol. 49. N 1. P. 127–159; *Brock S. P.* Early Syrian Asceticism // Numen. 1973. Vol. 20. P. 1–19; *idem.* Le monachisme syriaque: Histoire et Spiritualité // Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise: II^e^ — début VII^e^ siècle. Antélias, 1998. Vol. 1. P. 21–31; *он же (Брок С.).* Раннесирийский аскетизм / Пер. с англ.: свящ. А. Полховский // Χρονος: Церк.-ист. альманах. Мн., 2016. № 3. Р. 7–31; *Murray R.* The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church // NTS. 1974. Vol. 21. N 1. P. 59–80; *Peña I. e. a.* Les stylites syriens. Mil., 1975. (SBF. Coll. Minor; 16); *iidem.* Les reclus syriens recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie. Mil., 1980. (Ibid; 23); *iidem.* Les cénobites syriens. Mil., 1983. (Ibid; 28); *Desprez V., Canévet M.* Macaire (Ps.-Macaire, Macaire-Syméon) // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 20–43; *De Halleux A.* Le milieu historique de Jean le Solitaire, une hypothèse // Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures: III Symp. syriacum, Goslar 7–11 sept. 1980 / Ed. R. Lavenant. R., 1983. P. 299–305; *Beulay R.* La Lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne, [1986]; *Falla Castelfranchi M.* Edilizia monastica in Mesopotamia nel periodo preiconoclasta (IV–VIII sec.) // VetChr. 1987. Vol. 24. P. 43–112; *eadem.* Le sepolture di vescovi e monaci in Mesopotamia (IV–VIII sec.) // Actes du XI^e^ Congrès intern. d'archéologie chrétienne: Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21–28 sept. 1986. R.; P., 1989. Vol. 2. P. 1267–1279; *Bettiolo P.* Povertà e conoscenza: Appunti sulle centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria // PdO. 1988/1989. T. 15. P. 107–125; *idem.* Contrasting Styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the East at the beginning of the VII^th^ Cent. // Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Leuven etc., 2007. P. 297–331; *Sansterre J.-M.* Les saints stylites du V^e^ au XI^e^ siècle: Permanence et évolution d'un type de sainteté // Sainteté et martyre dans les religions du Livre / Ed. J. Marx. Brux., 1989. P. 33–45; *Van der Aalst, A. J.* A l'origine du monachisme syrien: Les «Ihidaye» chez Aphraat // Fructus centesimus: Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink, à l'occasion de son 65 anniversaire. Steenbrugis, 1989. P. 315–324; *Harvey S. A.* Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the «Lives of the Eastern Saints». Berkeley etc., 1990; *eadem. A.* The Edessan Martyrs and Ascetic Tradition // Symp. Syriacum V, Leuven, 29–31 août 1988 / Ed. R. Lavenant. R., 1990. P. 195–206; *Palmer A.* Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Ṭur ʿAbdīn. Camb.; L.; N. Y., 1990; *Stewart C.* «Working the Earth of the Heart»: The Messalian Controversy in History, Texts and Language to AD 431. Oxf.; N. Y., 1991; *Amar J. P.* Byzantine Ascetic Monasticism and Greek Bias in the «Vita» Tradition of Ephrem the Syrian // OCP. 1992. Vol. 58. P. 123–156; *AbouZayd S. Iḥidayutha:* A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient: From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D. Oxf., 1993; *Griffith S. H.* Julian Saba, «Father of the Monks» of Syria // JECS. 1994. Vol. 2. N 2. P. 185–216; *Charalampidis C. P.* The Dendrites in Pre-Christian and Christian Historical-literary Tradition and Iconography. R., 1995; *Fitschen K.* Messalianismus und Antimessalianismus: Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte. Gött., 1998; *Takeda F.* The Syriac Version of the «Life of Antony»: A Meeting Point of Egyptian Monasticism with Syriac Native Asceticism // Symp. Syriacum VII: Uppsala Univ., 11–14 Aug. 1996 / Ed. R. Lavenant. R., 1998. P. 185–202; Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Eglise II^e^ — début VII^e^ siècle. Antélias, 1998. Vol. 1; *Escolan P.* Monachisme et Église: Le monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle: Un ministère charismatique. P., 1999; *Koonammakkal T.* Ephrem's Ideas on Singleness // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wash., 1999. Vol. 2. N 1. P. 57–66; Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient / Ed. H. J. W. Drijvers, J. W. Watt. Leiden; Boston, 1999; *Watt J. W.* A Portrait of John Bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre // Portraits of Spiritual Authority. Leiden; Boston, 1999. P. 155–169; *Illert M.* Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus. Zürich, 2000; *Chialà S.* Abramo di Kashkar e la sua comunità. Magnano, 2005; *Jullien F.* Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IV^e^ — XIV^e^ siècles) // Chrétiens en terre d'Iran: Implantation et acculturation / Ed. R. Gyselen. P., 2006. P. 143–184; *eadem.* Aux sources du monachisme oriental: Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin // RHR. 2008. N 225. P. 37–52; *eadem.* Le monachisme en Perse: La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient. Lovain, 2008. (CSCO; 622. Subs.; 121); *Camplani A.* The Revival of Persian Monasticism (VI^th^ to VII^th^ Centuries): Church Structures, Theological Academy and Reformed Monks // Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Leuven etc., 2007. P. 277–296; *Кессель Г. М.* Книга степеней: Шестнадцатая мемра // БВ. 2010. № 10. С. 167–179; *Муравьев А. В.* «Мессалианский» миф IV–V вв. и споры об аскетике в Иранской Церкви Востока VII в. н. э // ВДИ. 2010. № 4. С. 153–165; *он же. Mṣalyānūthā* 3: Иоанн Златоуст в Антиохии, движение акимитов и вопрос о содержании «мессалианской ереси» // Там же. 2015. № 1. С. 66–86; *Berti V.* Il monachesimo siriaco // Monachesimo orientale. Brescia, 2010. P. 139–192; *Salles J.-F.* Chronologies du monachisme dans le golfe Arabo-Persique // Monachismes d'Orient: Images, échanges, influences: Hommage à A. Guillaumont. Turnhout, 2011. P. 291–312; *Bitton-Ashkelony B.* «Neither Beginning nor End»: The Messalian Imaginaire and Syriac Asceticism // Adamantius. 2013. Vol. 19. P. 222–239; *Дунаев А. Г., ред.* Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский): Духовные слова и послания: Собр. I. Афон; М., 2015; *Binggeli A.* La vie quotidienne des moines en Syrie-Mésopotamie au miroir déformant des sources littéraires (IV^e^–X^e^ siècle) // La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e^–X^e^ siècle) / Ed. O. Delouis, M. Mossakowska Gaubert. Le Caire, 2015. Vol. 1. P. 179–192; ***Константинополь (сер. IV–VIII в.):*** *Pargoire J.* Les débuts du monachisme à Constantinople // RQH. 1899. T. 65. P. 67–143; *Delehaye H.* Les saints stylites. Brux., 1923. (SH; 14); *Grumel V.* Acémètes // DSAMDH. 1937. T. 1. Col. 169–175; *Janin R.* Les églises et monastères de Constantinople byzantine // REB. 1951. T. 9. P. 143–153; *idem.* Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. P., 1969[2]; *idem.* Grands centres; *Bacht H.* Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, 431–519 // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Ed. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon. P. 193–314; *Dagron G.* La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète // AnBoll. 1968. Vol. 86. N 3/4.

P. 271–321; *idem.* Les Moines et la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451) // TM. 1970. T. 4. P. 229–276; *Wölfle E.* Der Abt Hypatios von Ruphinianai und der Akoimete Alexander // BZ. 1986. Bd. 79. N 2. S. 302–309; *Auzépy M.-F.* Les Vies d'Auxence et le monachisme «Auxentien» // REB. 1995. T. 53. P. 205–235; *Drecoll V. H.* Die Stadtklöster in Kleinasien und Konstantinopel bis 451 n. Chr. // Cristianesimo nella storia. 2002. Vol. 23. P. 623–648; *Lenski N.* Valens and the Monks: Cudgeling and Conscription as a Means of Social Control // DOP. 2004. Vol. 58. P. 93–117; *Hatlie P.* The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850. Camb.; N. Y., 2007; *Déroche V., Lesieur B.* Notes d'hagiographie byzantine: Daniel le Stylite–Marcel l'Acémète–Hypatios de Rufinianes–Auxentios de Bithynie // AnBoll. 2010. Vol. 128. N 2. P. 283–295; *Ванькова А. Б.* «То, что я заповедал, сохраняйте невредимым»: Основатель мон-ря и сохранение/передача традиции в ранневизантийских мон-рях V–VI вв. // Вост. Европа в древности и средневековье: Устная традиция в письменном тексте: XXII чт. пам. В. Т. Пашуто. М., 2010. С. 39–43; *Meinhardt B.* Fanatiker oder Heilige?: Frühchristliche Mönche und das Konzil zu Chalkedon. Fr./M., 2011.

Е. В. Ткачёв

М. в Византии в IX–XV вв. отличалось разнообразием типов иноческой жизни. Общежительные монастыри (киновии) располагались повсеместно, среди них были как весьма обширные обители (их ктиторами по преимуществу становились визант. императоры), так и совсем небольшие. Минимальное число насельников малых обителей, по-видимому, составляло 3 чел., в среднем же братия насчитывала от 10 до 20 чел. Число мон-рей такого типа было очень велико. Предположительно на каждую большую обитель, основание к-рой свидетельствуется сохранившимися до наст. времени документами, приходилось по неск. сот небольших мон-рей.

Был распространен также тип монашеской жизни, в дальнейшем названный келлиотским, его особой разновидностью стало т. н. скитское житие. Келлиоты селились, как правило, небольшими группами в отдельных кельях, проводили 5 дней в неделю в труде и индивидуальной молитве, по субботним и воскресным дням собирались для совместного богослужения и духовной беседы. Нередко в качестве духовного руководителя группы келлиотов выступал наиболее духовно опытный монах из их числа. Группа келий могла также подчиняться единому духовному наставнику и в таком случае именовалась скитом. И кельи и скиты в этот период могли называться лаврами, т. к. этот образ монашеской жизни имел много общего с более древним лаврским устройством. Скиты могли принадлежать общежительной обители, находиться на ее земле и зависеть от нее в юрисдикционном отношении.

Визант. монахами в данный период практиковался и отшельнический образ жизни. Пустынножители обосновывались в совершенно уединенных жилищах, причем отшельничество воспринималось как высший тип монашеского делания, поскольку условия полнейшего уединения способствовали безмолвию (исихии), но считались полезными лишь для духовно преуспевших монахов, прошедших искус послушания в киновии или в скиту. Часто и кельи, и скиты, и обиталища пустынников находились в сравнительной близости от общежительного мон-ря (в отдельных случаях кельи могли даже строиться непосредственно в стенах обители).

В поздневизантийский период помимо этих 3 видов монашеской жизни, которые воспринимались как освященные древнейшей традицией и связанные с формами иноческого жития, свойственными начальному периоду истории монашества и встречавшимися в Египте и Палестине, возникает новый тип монастырского устройства, т. н. особножительный, или идиоритмический, устав, предполагавший наличие у монахов частной собственности и ведение отдельными монахами или группами иноков своего хозяйства. Общим, как правило, оставалось только богослужение (совместная трапеза сохр. лишь в праздничные дни). Роль настоятеля сводилась подчас лишь к номинальному руководству обителью, в то время как духовное руководство осуществлялось (если вообще осуществлялось) духовниками, иногда даже не принадлежавшими к братии данной обители.

Для IX–XV вв. нехарактерно пребывание монахов в обители их пострига на протяжении всей жизни; напротив, довольно часто, проведя достаточное время в послушании в общежительном монастыре и стяжав духовный опыт, монахи, выбравшие отшельничество, удалялись в окрестности воспитавшей их обители или же в более отдаленные места. Нередко их прибежищем становились острова (в т. ч. необитаемые) или горные пещеры (напр., на Афоне). В Житиях преподобных этого периода часто встречаются упоминания о многочисленных путешествиях подвижников, сменивших в течение жизни 5 или 6 монастырей или пустынных келий.

Общежительные монастыри, как правило, находились в юрисдикции местного епископа. Однако в монастыре настоятель был главой вверенного ему братства. Он отвечал как за духовное преуспеяние монахов, так и за соблюдение определяемого уставом благочиния и распорядка повседневной жизни. Главным делом монаха в общежительной обители считалась молитва: совершаемая как совместно всей братией за богослужением, так и келейная. Остальные послушания воспринимались как «поделие», т. е. второстепенное по важности занятие, хотя и неразрывно связанное с духовным возрастанием монаха. Общее богослужение совершалось в монастырской церкви (такой храм назывался «кафоликон» — соборный) и состояло из большинства служб суточного круга и литургии. Порядок богослужения обычно определялся типиком обители и мог иметь нек-рые особенности. В IX–XIII вв. в уставе монастырского богослужения преобладали черты Студийского устава, позднее начали превалировать варианты Иерусалимского типикона. Часть служб суточного круга (как правило, часы) могла прочитываться вне храма, напр. в поле во время сельскохозяйственных работ или при исполнении братией др. послушаний. Несмотря на то что присутствие за богослужением было обязательным для всех монахов, в отдельных случаях делались исключения (напр., если кому-то из братии было поручено послушание за пределами обители).

В зависимости от размеров обители и численности ее насельников могли отличаться особенности управления мон-рем, число послушаний и количество руководителей, осуществлявших за ними контроль. Наиболее разработанная система такого рода должностей и порядка назначения и несения послушаний была создана прп. Феодором Студитом и его преемниками. Прп. Феодор не только стремился приблизить общежительный устав к его изначальному идеалу, сформированному в IV в. пахомианской традицией и трудами свт. Василия Великого, но

и впервые в истории визант. монашества дал оптимальное разрешение мн. затруднений, возникавших при осуществлении управления многолюдным киновиальным мон-рем. Будучи духовно опытным наставником, прп. Феодор детально разработал систему монастырских послушаний и контроля за их исполнением, облегчившую управление мон-рем, в период расцвета насчитывавшим ок. 1 тыс. монахов. Эта система позволяла определить каждого члена братства на подходящую его духовному возрасту и состоянию должность, дабы труд способствовал достижению подвижнического идеала, не отвлекая монаха от главного делания — молитвы, но облегчая ему это делание. При этом прп. Феодор утверждал незыблемость принципов абсолютного послушания игумену либо непосредственно, либо через поставленных им «начальников», а также общности всего имущества вплоть до мелочей.

Как в мон-ре св. Иоанна Предтечи (Студийском), так и в др. подобных крупных обителях в К-поле и за его пределами особое внимание уделялось переписыванию книг. Это характерная черта монастырской жизни IX–XV вв. в целом. Прежде всего мон-рь должен был обеспечить себя богослужебными книгами, поэтому не удивительно, что во многих монастырских б-ках, дошедших до настоящего времени в относительно целостном виде, такого рода книги составляют до половины собрания, а иногда и больше. Так, в мон-ре прп. Христодула на о-ве Патмос в нач. XII в. насчитывалось 330 книг, из которых по меньшей мере 168 представляли собой кодексы библейского или литургического содержания. На 2-м месте по значимости были читаемые за богослужением или за трапезой сборники гомилий, Житий святых, аскетических текстов. Одним из наиболее часто переписывавшихся в этот период произведений была «Лествица» прп. Иоанна Синайского. Поскольку студийская традиция предполагала постоянное обращение игумена к братии с т. н. огласительными поучениями, этого рода беседы («Великое Оглашение» и «Малое Оглашение» прп. Феодора Студита, «Слова огласительные» прп. Симеона Нового Богослова и др.) также становились наиболее часто копированными в мон-рях, особенно к-польских, в той или иной



Прп. Феодор Студит. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас, Греция. 30–40-е гг. XI в.

степени связанных со студийской «семьей» мон-рей. Переписывались также аскетические и богословские сочинения для келейного чтения, к-рое, будучи одним из важнейших духовных деланий монаха, подчинялось определенному распорядку и находилось под неусыпным надзором игумена и библиотекаря. Произведения светской лит-ры также встречаются в б-ках этого времени, часто это трактаты по медицине, астрономии и подобным наукам. В отдельных случаях сегмент светской лит-ры в книжных собраниях визант. обителей оказывался более значительным, но это, как правило, было связано со вкусами ктитора (напр., Феодор Метохит, будучи строителем и покровителем знаменитого мон-ря Хора в К-поле, пополнил его б-ку большим количеством книг, в числе к-рых было немало светских).

В IX–XV вв. мн. монастырские центры достигли расцвета, пользовались большим почитанием и оказывали влияние на духовную жизнь Византии в целом. Таковыми были «святые горы» визант. М., из которых в указанный период наибольшее значение имели Вифинский Олимп, гора св. Авксентия, Папикий, Ганос и Афон. Среди подвижников Вифинского Олимпа получил начальное монашеское воспитание прп. Феодор Студит, впосл. многое заимствовавший из бытовавших в олимпийских мон-рях и кельях преданий. Студийский мон-рь под его руководством стал духовным центром не только К-поля, но и всей Византии, оказавшим огромное влияние на М. IX–XI вв. Прп. Феодор не считал общежитие единственно возможным образом монашеской жизни, однако полагал, что это наиболее удобный для спасения путь («царский путь», т. е. избегающий крайностей). Устав, основанный на принципах, изложенных прп. Феодором, с небольшими вариациями стал наиболее распространенным в Византии (включая Юж. Италию), а затем и в славянских странах, в частности на Руси в XI–XIV вв. Студийский идеал монашеской жизни достаточно быстро стал предметом подражания, а подвижники, придерживавшиеся его, могли именоваться ревностными студитами вне зависимости от того, принадлежали ли они к «студийской семье» обителей или



Прп. Афанасий Афонский. Роспись кафоликона мон-ря Хиландар на Афоне. Между 1318 и 1320 гг.

же просто придерживались тех же принципов, что и прп. Феодор. Так отзывались, в частности, о прп. Симеоне Новом Богослове (949–1022), к-рый лишь краткое время провел в Студийском мон-ре, однако в своем руководстве *Маманта святого монастырем* явно воспроизводил характерные элементы студийского духовного руководства, включавшего в т. ч. регулярные огласительные поучения. «Огласительные слова» прп. Симеона дают яркую и живую картину повседневной жизни в к-польском монастыре студийского типа со всеми трудностями, искушениями и даже нестроениями. Студийская обитель оставалась влиятельной и почитаемой вплоть до падения Византийской империи. Также до XIV в. процветали мон-ри Вифинского Олимпа и др. монашеских центров М. Азии, закат к-рых был связан с тур. завоеванием.

Наиболее важным и в какой-то степени (по крайней мере с XI–XII вв.) оспаривавшим главенствующее положение Студийского мон-ря центром монашеской жизни в Византии IX–XV вв. стала Св. Гора Афон. По-видимому, подвижники начали селиться там задолго до IX в.: спасаясь от араб. завоевания, пустынники мигрировали на север в поисках удобных для безмолвия мест, одним из таких мест стал Афон с его многочисленными пещерами и лесистыми склонами. Мон-ри возникли здесь в X в. благодаря покровительству византийских императоров. В 963 г. прп. Афанасием Афонским, к-рый в то время был духовником визант. имп. Никифора II Фоки, была основана Великая Лавра. В скором времени появились и другие обители, причем афонское М. характеризовалось чрезвычайно пестрым этническим составом, что способствовало возникновению своего рода национальных обителей: грузинской, сербской, русской, болгарской; нек-рое время на Афоне существовал и латинский мон-рь, населенный по преимуществу выходцами из Италии. Как и в др. монашеских центрах Византии того времени, сообщество афонских монахов возглавлял прот (от греч.— первый), председательствовавший в совете представителей святогорских мон-рей. Резиденцией прота и местом совместных заседаний служила Карея. Вплоть до рубежа XIII и XIV вв. Афон находился в своеобразном юрисдикционном положении, подчиняясь непосредственно императору (отчего по сей день многие обители называются царскими), однако впосл. стал подчиняться К-польскому патриарху, так что мон-ри Св. Горы превратились в ставропигиальные. Тем не менее власть патриарха над Афоном не была абсолютной: он выступал арбитром в сложных ситуациях, однако вмешательство его в дела монастырей Св. Горы не считалось допустимым. На Афонском п-ове действовал принцип т. н. аватона (от греч.— недоступный, запретный), т. е. строгого запрета вхождения на территорию полуострова женщинам и др. существам жен. пола.

Афонские мон-ри пользовались большим авторитетом, их нередко посещали визант. императоры. По мере того как угасало политическое могущество Византийской империи, возрастало значение Афона как своего рода «островка стабильности» в рушившемся мире, как сердца и средоточия византийского христианства. В XIV в., в целом неспокойном для византийского М., афониты сыграли большую роль в т. н. исихастских спорах, т. к. Св. Гора (особенно окрестности Великой Лавры) была излюбленным местом подвигов безмолвников (исихастов), и нападки на метод исихастской молитвы, исходившие от *Варлаама Калабрийского,* встретили противодействие мн. насельников Афона, особенно тех из них, что обитали в уединенных скитах и кельях. Наиболее выдающимися афонскими исихастами XIII–XV вв. были прп. *Никифор Уединенник,* прп. *Максим Кавсокаливит,* свт. *Григорий Палама,* прп. *Макарий Макрис* и др. С Афоном был также тесно связан прп. *Григорий Синаит,* самый известный подвижник-исихаст этого периода, оказавший сильное влияние на слав. аскетическую традицию. В Житиях мн. афонских святых XIV в. встречаются важные данные о монашеской жизни на Св. Горе. На основании этих свидетельств можно заключить, что в этот период на Афоне широко распространяется скитский образ жизни.

В XIV в. в Фессалии возник еще один монашеский центр, *Метеорские монастыри,* однако расцвет этого необычного монашеского поселения, расположенного на труднодоступных скалах, пришелся на XV–XVI вв.

Мн. мон-ри Византийской империи были основаны императорами или высшими сановниками и получали их помощь и покровительство. Нередко ктиторы преследовали при этом цель обеспечить себе или своим близким спокойное прибежище в старости. Среди ктиторов были представители различных слоев визант. общества, различно было и их этническое происхождение. Ктиторы обычно стремились оградить монастырь от вмешательства извне, и прежде всего от произвола сборщиков налогов, а также от отчуждения имущества; при этом подчеркивались права на обитель, принадлежавшие ктитору и его потомкам. Учитывая, что мон-ри в Византии нередко отличались эффективным ведением хозяйства, подобного рода покровительство могло приносить ктиторам ощутимую прибыль.



Монастыри Метеор. Гравюра. 1782 г.

Заметные проблемы вызывала практика, получившая название *«харистикий»,* суть которой заключалась в передаче монастырского имущества во временное владение и управление светским лицам. Изначально эта практика применялась в отношении отдельных монастырских общин, которые стремились к чрезмерному приобретению земли и др. имущества. Однако харистикарии (т. е. лица, получившие харистикий), имевшие почти такие же права, что и ктиторы, могли злоупотреблять своей властью, в частности переселяться со всем семейством

во вверенный им мон-рь на иждивение, несмотря на то что подобные случаи не имели законных оснований ни в имп. законодательстве, ни в канонических постановлениях Церкви и потому порицались мн. современниками, особенно из числа епископов (*Иоанн V (VI) Оксит,* свт. *Евстафий,* митр. Фессалоникийский, и др.). Вместе с тем сама практика харистикия не подвергалась осуждению даже авторитетными толкователями канонов, такими как Феодор Вальсамон. В дальнейшем возобладала несколько иная система, при к-рой императором назначались т. н. эфоры, осуществлявшие попечение о мон-ре, или же мон-рь вверялся попечению более крупной и богатой обители (часто императорской). Эта же практика существовала ранее, во времена прп. Феодора Студита, применительно к Студийскому мон-рю и связанным с ним обителям, напр. находившимся близ Вифинского Олимпа (таким как Саккудийский мон-рь).

В X–XI вв. визант. императоры не раз пытались направить энергию монахов и светских ктиторов, стремившихся основать новые обители, в иное русло, побуждая их к восстановлению старых мон-рей, пришедших в запустение и нередко лежавших в руинах. В Житиях святых X–XV вв. встречаются упоминания о возобновлении разрушенных обителей, однако мн. мон-ри начиная с XII в. пришли в запустение и так и не были восстановлены, в то время как стремление строить все новые и новые обители никогда не ослабевало, несмотря на имп. постановления и увещевания.

Набеги турок, в т. ч. пиратские нападения на визант. острова и побережье, в XIII–XV вв. привели к тому, что множество монахов покинуло подвергавшиеся непрестанной опасности места в поисках более спокойных и безмолвных прибежищ. Подобное положение дел характерно для XIV в., когда излюбленным объектом нападений морских разбойников становятся берега Афонского п-ова. Большие мон-ри были неприступны для пиратов, однако кельи и скиты, расположенные в окрестностях этих хорошо укрепленных киновий, становились легкой добычей. Пустынножители имели возможность укрыться за стенами общежительных мон-рей, таких как Великая Лавра, однако это означало



Свт. Григорий Палама. Роспись ц. святых Гурия, Самона и Авива (Трех святых) в Кастории, Греция. 1400–1402 гг.

утрату благоприятных для безмолвнической жизни условий, что было неприемлемо для мн. подвижников. По этой причине в XIV в. мн. исихасты покинули Св. Гору и перешли в окрестности Фессалоники (напр., свт. Григорий Палама) или еще дальше, на территорию Болгарского царства (напр., прп. Григорий Синаит). Для мн. подвижников XIII–XV вв. свойственно почти постоянное перемещение с места на место (преподобные *Мелетий Галисиот, Максим Кавсокаливит, Савва Новый,* Григорий Синаит и др.). Это перемещение всегда предполагало, с одной стороны, бегство от неблагоприятных для духовной жизни условий разного рода, а с другой — поиск места, удобного для безмолвия, или в отдельных случаях поиск духовного наставника. Принцип stabilitas loci, т. е. проживания строго на одном месте, как он понимался на Западе, в ту эпоху совершенно не воспринимался визант. монахами как нечто обязательное.

В целом визант. М. в IX–XV вв., оставаясь неразрывно связанным с жизнью визант. общества, оказывало непрестанное воздействие на него, выражавшееся как в духовном руководстве, так и в формировании богослужебного строя, постепенно вытеснявшего альтернативные формы, и той духовности, в к-рой литургический и мистический аспекты были тесно переплетены.

Греческое М. после османского завоевания. История греч. М. в XV–XXI вв. неразрывно связана с историей Афона. Монашеская жизнь, подвергшаяся значительным потрясениям и испытаниям при первоначальном натиске османов, сохранялась в дальнейшем на всей территории бывш. Византийской империи. Исчезновение крупных монастырских центров в М. Азии и во Фракии в XIV–XV вв. привело к тому, что значение Св. Горы Афон многократно возросло. Появление крупных монашеских поселений, таких как *Метеоры* и их развитие в XIV–XVI вв., не умалило этого значения, прежде всего благодаря тесным связям и преемственности, существовавшим между новыми мон-рями и Св. Горой. На протяжении XV и отчасти XVI в. Афон оставался также центром греческой церковной культуры, книжности и иконописания; мн. святогорцы того времени были людьми немалой учености. В XV–XVII вв. распространение на Афоне получил скитский устав, и именно скиты и кельи стали главными очагами духовной жизни, в к-рых сохранялось исихастское аскетическое предание и изучение творений древних св. отцов. Крупные мон-ри Афона и др. греч. земель в эпоху тур. владычества часто избирали идиоритмический образ жизни, что было связано с особенностями хозяйствования в условиях, когда османские власти требовали от большинства христ. обителей уплаты непомерных налогов. Численность таких мон-рей была нестабильна. XVII век был отмечен упадком просвещения в монашеской среде: мн. греч. монахи того времени не владели древнегреч. языком и потому были лишены возможности чтения святоотеческих творений. В нач. XVIII в. наблюдалось некоторое оживление духовной жизни, связанное с прп. *Акакием Новым Кавсокаливитом* и кругом его учеников, а с 50-х гг. XVIII в. греч. монашество вступило в эпоху т. н. колливадских споров (см. ст. *Колливады*). Нередко кон. XVIII — нач. XIX в. в греч. историографии называют временем «филокалического возрождения», связанного с изданием в Венеции в 1782 г. святоотеческой антологии *«Добротолюбие»,* однако это название не вполне корректно, т. к. «Добротолюбие» в среде греч.

монашества в то время не получило того распространения, какое оно имело в России XIX — нач. XX в. или в Греции во 2-й пол. XX в. Возрождение духовной жизни, возобновление интереса к исихастскому преданию, издательская деятельность, призванная сделать доступными для большего числа греч. христиан святоотеческие творения и богословские сочинения, написанные в духе св. отцов, действительно имели место и связаны с трудами прп. *Никодима Святогорца,* свт. *Макария,* архиеп. Коринфского, прп. *Афанасия Паросского* и др. колливадов. Особое значение для оживления монашеской жизни имел массовый исход колливадов с Афона, поскольку они возобновляли опустевшие и строили новые монастыри в различных областях Греции, в основном на островах Эгейского м. Подлинно «монашеским островом» стал о-в Идра, известность получил также о-в Скиатос с общежительным мон-рем Благовещения. Несмотря на то что мн. колливады на Афоне подвизались в скитах и кельях, покинув Св. Гору, они проявили особое усердие в устроении общежительных мон-рей. Влияние этих выходцев с Афона ощущалось в среде греч. монашества на протяжении всего XIX и части XX в. Так, в XX в. наследником колливадов был старец *Филофей (Зервакос)* из мон-ря Лонговардас на о-ве Парос.

Несмотря на попытки возродить общежитие в мон-рях Афона и в др. местах, предпринимавшиеся с нач. XIX в. К-польскими патриархами, вплоть до 70-х гг. XX в. идиоритм был довольно распространен, а очагами молитвенной жизни по-прежнему были гл. обр. скиты и кельи. На протяжении всего XX в. число монахов сокращалось и на Св. Горе, и в др. обителях Греции, что было связано как с событиями сер. XX в. (вторая мировая война, затем гражданская война, экономические трудности и массовая эмиграция), так и с распространением идеологии религ. «братств» (таких как «Зои» и «Сотир»), к-рая была враждебна или индифферентна по отношению к традиц. формам правосл. благочестия вообще и к М. в частности. Однако на рубеже 60-х и 70-х гг. XX в. выходцы из келлиотской среды, ученики знаменитого святогорца старца *Иосифа Исихаста,* начали возрождать одну за другой пришедшие почти в полное запустение обители Афона; в 70–80-х гг. к ним присоединились наставники, пришедшие на Афон из др. мон-рей в поисках более уединенной жизни. В результате к нач. 90-х гг. XX в. все 20 больших обителей Афона стали общежительными. Этот процесс затронул и др. мон-ри Греции и Кипра, многие из к-рых в наст. время теснейшими узами связаны с афонскими обителями, и игуменами в них являются ученики настоятелей мон-рей Св. Горы. Ок. 20 мон-рей афонского устава появилось в кон. XX — нач. XXI в. в США и Канаде благодаря деятельности архим. Ефрема (Мораитиса). Для греч. мон-рей в нач. XX в. характерны традиция старческого окормления, предполагающая полное послушание наставнику, придание большого значения келейному бдению с молитвой Иисусовой, внимание к богослужебному уставу и стремление к строгому соблюдению устава общежительного. Несмотря на кризисные явления, нарастающие в совр. греч. обществе в последние десятилетия, монашеское призвание не теряет привлекательности для мн. греч. христиан, строятся новые обители разных типов (общежительные мон-ри, исихастирии и т. д.), хотя в отдельных монастырских центрах прошлого (напр., на о-ве Идра) можно встретить и многочисленные пустующие обители.

Лит.: *Εὐλόγιος (Κουρίλας), μητρ.* Ἱστορία τοῦ ἀσκητισμοῦ. Θεσ., 1929. Т. 1: Ἀθωνῖται; *Meester P., de.* De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Vat., 1942; *Charanis P.* The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire // DOP. 1948. Vol. 4. P. 53–118; *Constantelos D. J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, 1968; *Laiou-Thomadakis A. E.* Saints and Society in the late Byzantine Empire // Charanis Studies: Essays in Honor of P. Charanis / Ed. A. E. Laiou-Thomadakis. New Brunswick, 1980. P. 84–114; *Bryer A., Cunningham M., ed.* Mount Athos and Byzantine Monasticism. Aldershot, 1996; *Johnston W. M., ed.* Encyclopedia of Monasticism. Chicago, 2000. 2 vol.; *Соколов И. И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с сер. IX до нач. XIII в. (842–1204): Опыт церк.-ист. исслед. СПб., 2003; *McGuckin J. A.* Christian Spirituality in Byzantium and the East (600–1700) // *Holder A.* The Blackwell Companion to Christian Spirituality. Malden, 2005. P. 90–105; *idem.* The Orthodox Church: An Introd. to its History, Doctrine, and Spiritual Culture. Oxf., 2008; *idem.* The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. Oxf., 2011. 2 vol.; *Gothoni R., ed.* The Monastic Magnet: Roads to and from Mount Athos. Oxf., 2008; *Hussey J. M., ed.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 2010; *Casiday A., ed.* The Orthodox Christian World. L., 2012; *Speake G., ed.* Mount Athos: Microcosm of the Christian East. Oxf., 2012.

О. А. Родионов

М. на Руси. *X — 1-я пол. XIV в.* Первые письменные упоминания о мон-рях на Руси относятся к эпохе св. кн. *Владимира (Василия) Святославича* (978–1015) и кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* (1019–1054). В «Слове о законе и благодати» митр. Киевского Илариона (ок. 1037–1043) в Похвале кн. Владимиру говорится: «...манастыреве на горах сташа, черноризьци явишася» (*Молдован.* 1984. С. 93). В ПВЛ о церковной политике кн. Ярослава Мудрого сказано, что при нем «черноризьци почаша множитися, и манастыреве починаху быти» (ПВЛ. С. 66), что свидетельствует о значительном увеличении числа мон-рей и монашествующих. Большая часть черного духовенства в это время была представлена выходцами из Болгарии и Византии.

Первые упоминаемые в источниках обители основали князья или др. богатые люди, к-рые создавали их на свои средства, обеспечивали всем необходимым и обладали правом назначения настоятелей (см. *Ктитор*). Так, после 1037 г. кн. Ярослав Владимирович заложил в Киеве мон-ри св. Георгия и св. Ирины (христ. имена князя и его супруги). Первый был расположен близ Софийского собора, 2-й — близ Золотых ворот. Кн. Изяслав Ярославич (1054–1068, 1069–1073, 1077–1078) посвятил мон-рь (до 1062) вмч. Димитрию Солунскому (крестильное имя князя — Димитрий) (см. *Киевский во имя великомученика Димитрия Солунского мужской монастырь*). Вел. кн. Святослав (Николай) Ярославич основал мон-рь св. Симеона в Киеве (до 1076). Известен также Андреевский (Янчин) мон-рь, устроенный вел. кн. Всеволодом (Андреем) Ярославичем при заложенной им в Киеве ц. св. Андрея Первозванного (в 1086); в нем постриглась в монахини его дочь Янка (*Анна,* прп.), которая жила здесь по монастырскому чину со мн. др. монахинями. Возможно, вскоре после ее смерти (1112) мон-рь был преобразован в мужской. Княжеские мон-ри представляли собой небольшие обители-церкви, расположенные, как правило, на территории городских усадеб. Количество монахов в них едва ли превышало 10 чел. (*Артамонов.* 2008. С. 187–201).

Кроме того, существовали монастыри, основанные монахами. Автор летописного «Сказания, чесо ради

прозвася Печерский монастырь» противопоставил 2 вида обителей: «Мнози бо манастыри от цесарь и от бояр и от богатьства поставлени, но не суть таци, каци суть поставлени слезами, пощеньемь, молитвою, бдѣньемь» (ПВЛ. С. 69). Основателями 1-го большого мон-ря в Др. Руси, Киево-Печерского, были преподобные *Антоний* и *Феодосий* Печерские. При прп. Феодосии (ок. 1062–1074) был осуществлен переход к киновии на основе Студийского общежительного устава. Начавшись с отшельнической пещеры прп. Антония, Киево-Печерский мон-рь превратился в общежительный на протяжении жизни одного поколения монашествующих. В Несторовом Житии прп. Феодосия имеется выполняющее уставную функцию описание порядка приема в монастырь всех желающих независимо от их имущественного положения, поскольку прп. Феодосий на собственном опыте познал, «какова скорбь бывает человеку», если ему отказывают в пострижении. Эта особенность — прием в мон-рь независимо от благосостояния приходящего — присуща в большей степени общежительным мон-рям. Согласно Житию, вступающий в обитель оставался в своих одеждах и постигал «монастырский устрой». Затем он получал «мьнишьскую одежю», т. е. становился рясофорным иноком, и подвизался в различных монастырских послушаниях. После прохождения этого «искуса» инок принимал постриг и облачался в мантию и, лишь став искусным чернецом, известным своим «житием чистым», сподоблялся «святой схимы». В заключительной части Жития, повествующей о смерти прп. Феодосия, изложены его наставления братии относительно разных сторон монастырской жизни. На 1-м месте стоят хозяйственные распоряжения («тиунам, приставьникам и слугам»), далее — поучение всей братии относительно общих норм монашеской жизни («о спасении души и богоугодьнемь житии»): запрет ссор, напоминание о посте, о правилах поведения в церкви («и въ тои съ страхом стояние»), о любви, послушании и смирении «не тькмо к стареишиномъ, нъ и къ съвьрстьным себе». В летописном рассказе о преставлении прп. Феодосия подробно изложено его последнее поучение братии о посте, также имеющее уставной характер. Оно было произнесено на масленой неделе накануне Великого поста, к-рый преподобный провел «в печере» в строгом и суровом затворе (ПВЛ. С. 79–80). В поучении названы египетские и палестинские подвижники, к-рым следует подражать,— преподобные Антоний Великий, Евфимий Великий, Савва Освященный. По свидетельству ПВЛ, в Киево-Печерском мон-ре общежительство сохранялось и после смерти прп. Феодосия (ПВЛ. С. 85), но из рассказов *Киево-Печерского патерика* следует, что в посл. четв. XI в. общежительные принципы в обители стали нарушаться.



Прп. Феодосий Печерский, с житием. Икона. Посл. четв. XVII в. (ГРМ)

К кон. XI в. на юж. окраине Киева близ Берестова существовал уже целый комплекс мон-рей, состоявший более чем из 5 обителей. По данным археологических исследований, проведенных М. К. Каргером (1945) и Т. А. Бобровским (2003) на территории Выдубицкого мон-ря, сооружение подземных камер-келий относится к сер. XI в. Впосл. поселение пещерников эволюционировало в общежительный мон-рь (*Бобровський*. 2007. С. 59). В 1070 г. при финансовой помощи кн. Всеволода Ярославича в обители был построен каменный собор во имя архистратига Михаила. Т. о., начало образования Выдубицкого монастыря имеет сходство с историей Печерской обители: на смену пещерному поселению анахоретов со временем пришла обустроенная на поверхности киновия. Ок. 1078 г. бывш. игум. Печерского мон-ря Стефан († 1094), изгнанный братией, основал Кловский «Стефанич» монастырь во имя Влахернской иконы Положения ризы Пресв. Богородицы. Мон-рь во имя Спасителя на Берестове «Германич» предположительно был основан Германом, упоминаемым в качестве игумена в 1072 г., когда он присутствовал на перенесении мощей мучеников Бориса и Глеба. Вероятно, на рубеже XI и XII вв. к юго-западу от Печерской обители возник *киевский Звериницкий во имя архангела Михаила мужской монастырь* (в средневек. письменных источниках обитель не упом. и известна лишь благодаря археологическим исследованиям ее подземных сооружений). О самостоятельности монастыря свидетельствует пещерное графито с упоминанием «игуменов зверинецких»: Леонтия, Маркиана, Михаила, Ионы, Мины, Климентия, Мануила (*Бобровський*. 2007. С. 62–63, 175). По мнению Ю. А. Артамонова, факт существования целого ряда монашеских общин неподалеку от Берестова позволяет поставить под сомнение утвердившийся в историографии тезис о преобладающей роли княжеско-боярских мон-рей в политической и церковной жизни Др. Руси. О некотором преобладании таковых можно говорить только применительно к 1-й пол. XI в., когда христианство в основном было верой аристократического общества. В 50–60-х гг. XI в., когда процесс приобщения к новой вере охватил более широкие слои населения города, на 1-й план вышли обители, основанные самими монахами. Сближение монашеских общин в районе Берестова привело к возникновению здесь института архимандритии: игум. Печерского мон-ря Поликарп получил титул архимандрита (упом. в летописи с этим титулом в 1171). Его преемник также имел этот титул. Об авторитете, к-рый приобрело монашество уже во 2-й пол. XI в., свидетельствует участие игуменов (или «всех игуменов») киевских мон-рей в публичных акциях (встречах князей, княжеских похоронах, княжеских съездах, хлопотах об освобождении пленников и т. д.). Кроме того, игумены неоднократно выступали гарантами межкняжеских соглашений.

В XI в. мон-ри создавались, гл. обр., в Юж. Руси: в Чернигове — Болдин-

ский (Елецкий) муж. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы, в Тмутаракани — мужской мон-рь во имя Пресв. Богородицы, в Переяславле — муж. мон-рь во имя св. Иоанна, во Владимире-Волынском — Святогорский муж. мон-рь и др. Однако были мон-ри и в сев.-вост. пределах: в Муроме (Спасский), в Суздале (муж. мон-рь во имя вмч. Димитрия Солунского, который первоначально был подворьем Киево-Печерского мон-ря). Создавались и жен. обители: во имя свт. Николая Мирликийского в Киеве, уже упомянутый Янчин во имя ап. Андрея Первозванного и др.

XII век был временем расцвета древнерус. монашества, мон-ри основывались во всех крупных городах Руси. Известно более 50 мон-рей, созданных в XII — нач. XIII в. (до монг. нашествия), даты основания еще 42 предположительно относятся к домонг. периоду (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 669–675), 16 из общего количества обителей было создано в Новгороде (*Бобров*. 2001. С. 9–10). Если исходить из даты 1-го упоминания мон-ря в письменных источниках, то древнейшей можно считать обитель, основанную прп. *Антонием Римлянином* (именование «Римлянин» появляется в источниках не ранее XVI в.). *Антония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь* впервые упоминается в летописи в 1117 г., когда здесь поставили 1-й каменный храм. Упоминание под 1127 г. «трапезницы» в монастыре позволяет полагать, что обитель была основана сразу (или почти сразу) как общежительная, наподобие Киево-Печерского мон-ря (*Бобров*. 2001. С. 12). Сохранившаяся духовная грамота прп. Антония содержит одно из первых в истории русской аскетической лит-ры выступлений против поставления игумена князем или епископом «по мзде», «по насилию». Одним из древнейших новгородских мон-рей был Юрьев. Основание его в предании приписывается кн. Ярославу Мудрому, но самое раннее сохранившееся известие относится к 1119 г., когда игум. Кириак и кн. Всеволод (Гавриил) Мстиславич построили каменную ц. во имя св. вмч. Георгия. В XII–XIII вв. в летописях встречается применительно к игуменам Юрьевского мон-ря титул «новгородский архимандрит», т. е. начальник или главный по отношению к др. новгородским настоятелям, а в 1299 г. была учреждена новгородская архимандрития как одна из высших форм в системе республиканского управления в Новгороде, или, по выражению В. Л. Янина, как «категория новгородских магистратов (наряду с такими общеизвестными магистратами, как посадники и тысяцкие)». Отмечены 3 ее особенности: выборность на вече, ограниченность срока архимандритства, сохранение сана игумена того мон-ря, который ранее возглавлял избранный в архимандриты, и одновременно приобретение сана игумена Юрьева мон-ря, т. е. не игуменство в Юрьевом мон-ре давало право на обладание титулом «новгородский архимандрит», но избрание в архимандриты делало его юрьевским игуменом (*Янин*. 1977. С. 141–148).



Прп. Антоний Римлянин. Икона. 1680 г. Мастер Семен Никитин (ПИАМ)



Прп. Варлаам Хутынский, с житием. Икона. 60-е гг. XVI в. (ГРМ)

Недалеко от Юрьева мон-ря кн. Изяслав Мстиславич в 1134 г. основал мон-рь св. Пантелеимона (крестильное имя князя-ктитора) (см. *Новгородский во имя великомученика Пантелеимона мужской монастырь*). В сохранившейся княжеской грамоте кратко описан процесс формирования мон-ря: сначала князь получил благословение епископа и решение веча на право предоставить мон-рю землю (он по благословению свт. Нифонта «испрошал... у Новагорода святому Пантелемону землю село Витославлицы, и смерды, и поля»), а затем «устроил святому Пантелемону монастырь и посадил... в нем игумена Аркадия» (ГВНиП. № 79–81. С. 139–141). Игум. Аркадий в 1153 г. основал собственный мон-рь (см. *Аркаж в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*).

Среди новгородских обителей, созданных монахами, одним из наиболее известных был *Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня монастырь*, основанный прп. Варлаамом в 1192 г.

Монг. нашествие прервало естественное течение монастырской жизни: многие мон-ри были разрушены вместе с городами, другие пострадали от погрома и опустошения, не все были впосл. восстановлены. Однако значение монашества в духовной, нравственной и социальной жизни сохранялось во всей полноте. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что во время составления рус. редакции Кормчей книги при митр. Кирилле II († 1280) в комплекс статей, дополнявших тексты традиц. состава, был включен Студийский устав и другие статьи, посвященные монашеству, в т. ч. и общежительному. Возрождение монашества началось лишь со 2-й пол.— кон. XIV в. в результате восстановления церковных связей с Византией. Эту эпоху называют временем «второго южнославянского влияния», «вторым знакомством Руси с Византией». «Переводческая работа, проведение литургических и уставных реформ, паломничества в Константинополь, путешествия иконописцев, дипломатов и церковных деятелей — все это были каналы проникновения на Русь идей и настроений византийской цивилизации, причем использовались они намного активнее, чем в предыдущие два

столетия» (*Мейендорф.* 2000. С. 421). Идеи исихазма, «умного делания», получившего на Руси название «безмолвия», определили духовные искания эпохи. «Безмолвия ради» монахи покидали города и уходили в лесные пустыни, где созидались мон-ри нового типа, жизнь в к-рых определялась стремлением к духовному подвигу и строгим общежительным уставом.

2-я пол. XIV–XVI в. До сер. XIV в. в монастырской практике преобладали, по-видимому, принципы особножительства (см. *Особножительный монастырь*). Большинство мон-рей были городскими (или находящимися в непосредственной близости от городов) по местоположению и ктиторскими, преимущественно княжескими или боярскими, по типу основания и материального обеспечения. Мон-ри, предназначенные быть княжескими или боярскими родовыми усыпальницами, местом пребывания в старости, имели больше предпосылок для упрочения особножительства, возможность поступления в них была, надо полагать, ограниченной и обусловленной размером вклада.

Со 2-й пол. XIV в. характер монастырской жизни существенно изменился. Во-первых, было создано значительное число новых монастырей, основанных на общежительных принципах; общежительство возобновлялось там, где оно было существенно нарушено (напр., в псковском Снетогорском мон-ре). Во-вторых, изменилось местоположение новых мон-рей, их естественно-географическая среда: стали преобладать пустыни, расположенные вдали от города, часто в лесистой или заболоченной труднодоступной местности. В-третьих, основателями новых мон-рей теперь гораздо чаще становились монахи-подвижники. Жизненный путь многих из них нередко сочетал пустынно-безмолвное отшельничество и пребывание в общежительном мон-ре, устроителями и духовными наставниками к-рого они становились, когда вокруг их уединенных келий собирались иноки, жаждавшие духовного подвига. По прошествии ряда лет настоятель мог снова удалиться в пустынь, и тогда возникал новый мон-рь.

Мон-рь Св. Живоначальной Троицы (см. *Троице-Сергиева лавра*) был основан в нач. 40-х гг. XIV в. Ростовский юноша Варфоломей (мирское имя прп. Сергия) после смерти родителей убедил старшего брата Стефана (см. *Стефан,* прп. Радонежский), принявшего ранее постриг в Хотьковском мон-ре, встать на путь пустынножительного отшельничества. Построенная ими ц. во имя Св. Троицы была освящена по указанию митр. Феогноста, после чего Стефан оставил своего брата и поселился в московском Богоявленском мон-ре. Прп. Сергий принял постриг от игум. Митрофана и оставался «единь единьствовати и безмлъствовати» более 2 лет. Подвиг одинокого пустынничества новоначального инока необычен для правосл. традиции и говорит об исключительных дарованиях буд. святого. Это было «житие скрьбно, житие жестко, отвсюду тѣснота, отвсюду недостатки, не имущим ниоткуда ни ястьа, ни питиа, ни прочих яже на потребу» (*Клосс.* 1998. С. 308). Преподобного постепенно начали посещать монахи, сначала по одному, затем по 2 и по 3, изъявляя желание спасаться вместе с ним. В первое время отношения его с поселившимися в собственных кельях иноками были подобны отношениям наставничества в ранних палестинских лаврах: преподобный не был еще поставлен в игумены и не имел священнического сана. Руководство прп. Сергия носило духовный характер, а собственное поведение было образцом смирения и служения ближнему. Уже в этот период пребывание монахов приобретало черты общежительства. Ежедневно «седмижды» совершались общие молитвы: «И по вся дни пояше с братиями в церкви и полунощницу, и заутренюю, и часове — и третий, и шестый, и девятый, и вечерню, и нефимон» (Там же. С. 320). Было много совместных трудов: выращивание овощей, рубка дров, приготовление пищи и др.; сам преподобный часто «дрова на всех... сечаще, и тлъкущи жито... и хлебы печаше, и вариво варяше». Следов., братия имела и совместные трапезы.



Постройка Троице-Сергиевой лавры. Эскиз росписи храма Христа Спасителя в Москве. 1876–1877 гг. Худож. И. М. Прянишников (ГРМ)

Поставление прп. Сергия в игумены совершил в Переяславле Залесском Владимиро-Волынский еп. *Афанасий* († 1362), замещавший митр. Алексия, к-рый находился в К-поле (митрополит был в К-поле дважды: летом 1353 — осенью 1354 и осенью 1355 — не позднее весны 1356). Устав прп. Сергия не сохранился, хотя он упомянут в Стоглаве (не исключено, что речь идет не о писаном уставе, но о порядках и обычаях, принятых в мон-ре); однако ряд фрагментов Жития прп. Сергия имеет характер уставных предписаний. Таков фрагмент о принятии в мон-рь всех, не отвергая «ни стара, ни уна, ни богата, ни убога» (*Клосс.* 1998. С. 330). Текст близок к соответствующему фрагменту Жития прп. Феодосия Печерского в составе ПВЛ. Фрагмент Жития «О изобилование потребных» тоже имеет в известном смысле уставной характер, излагает принцип приема вклада-милостыни, а более широко — разъясняет, как предписывается понимать заповедь «нестяжания». Во времена Московского кн. *Иоанна II Иоанновича Красного* началось активное освоение и заселение местности вокруг Троицкого мон-ря: крестьяне расчищали лес под пашню, основывали починки, села и дворы. Но в мон-ре существовала строгая заповедь игумена: даже в случае самого крайнего оскудения продуктов питания «не просити у мирян потребных телесных, но... ожидати милости от Бога» (*Клосс.* 1998. С. 333). Здесь проявилась особенность рус. аскетического идеала, заключавшаяся в отказе от практики, существовавшей в зап. монашеских нищенствующих орденах францисканцев и доминиканцев, а именно от регулярного сбора в миру милостыни-пропитания.

Точная дата введения в Троицкой обители общежительного устава неизвестна. В Житии прп. Сергия сказано, что переход к общежительству был совершен по благословению К-польского патриарха *Филофея*

Коккина, грамоту и «поминкы» которого («крестъ и парамандъ и схыму») принесли в мон-рь «греки». Преподобный отправился с грамотой к митр. Алексию и, получив его благословение, ввел новый устав в монастыре. Поскольку патриарх Филофей занимал престол дважды (с нояб. 1353 по 22 нояб. 1354 и с 12 февр. 1364 по сент. 1376), исследователи высказывают разные т. зр. по поводу начала реформирования монастыря. По мнению Н. В. Синицыной, введение общежительного устава можно отнести к 1-му Патриаршеству Филофея. В наст. время это мнение разделяют Н. С. Борисов, Г. М. Прохоров. По мнению Б. М. Клосса, переход к общему житию в Троицком монастыре был связан с «монастырской реформой» митр. Алексия, начавшейся в 1365 г. В. А. Кучкин, отрицая сам факт проведения реформы свт. Алексием, считает, что введение общежительного устава можно отнести ко 2-му периоду Патриаршества Филофея, а конкретно к событию, описанному в Троицкой летописи под 1376/1377 г.: «Тое же зимы приехаша из Царяграда от патриарха Филофея некоторая два протодиакона, сановника суща, един ею именем Георгии, а другии Иван, к Алексею, митрополиту всеа Руси» (*Приселков.* 1950. С. 401; *Кучкин.* 2002. С. 109). Прохоров, не связывая приезд патриарших послов с реформированием Троицкого монастыря, показал, что в летописи сказано о послах Георгии Пердике и Иоанне Докиане, прибывших на Русь в марте 1376 г. (*Прохоров.* 1978. С. 49; по мнению Кучкина, послы из К-поля оказались в Москве не ранее нач. 1377 г.— *Кучкин.* 1992. С. 81–82). Мнения Клосса и Кучкина оспорил К. А. Аверьянов, к-рый датировал введение общежития в Троицком мон-ре 1374 г., когда на Русь приезжал в качестве патриаршего посланника буд. митрополит, свт. *Киприан* (*Аверьянов.* 2006. С. 198–221; ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 116). Сохранившийся нательный золотой крест, к-рый, по преданию, считается «филофеевским», содержит частицы мучеников Литовских *Антония, Иоанна и Евстафия,* канонизированных К-польским патриархатом в 1374 г. Следов., реформа не могла начаться раньше. Однако, вероятнее всего, еще до 1374 г. Троицкий мон-рь стал общежительным. Этим годом в летописи точно датировано основание *Высоцкого серпуховского в честь Зачатия Пресвятой Богородицы мужского монастыря.* Его игуменом стал инок Троицкой обители прп. *Афанасий Высоцкий* (Старший). Высоцкий мон-рь, как сообщает летописец, был сразу основан как общежительный. Сложно представить, чтобы монах, никогда прежде не живший в киновии (если допустить, что Троицкий мон-рь в 1374 был особножительным), мог ее возглавить. Возможно, прп. Афанасий застал очень краткий период общежительства в Троицкой обители и потому, не имея должного опыта, был вынужден обратиться за разъяснениями по поводу общежительного устава к митр. Киприану: известны ответы митрополита на вопросы Афанасия Высоцкого, написанные в 1380–1382 гг. (опубл.: РИБ. Т. 6. Стб. 243–270; обоснование датировки см.: *Флоря Б. Н.* Киприан, свт., митр. Киевский и всея Руси // ПЭ. Т. 33. С. 632; по мнению Клосса, ответы были написаны в 1378 — *Клосс.* 1998. С. 48–49. Примеч. 40).



Звенигородский Саввина-Сторожевский монастырь. Гравюра. 1843 г.

Реформа Троицкой обители проходила трудно. Основной принцип общежития — «никому же ничто же не дръжати отнудь: ни мало, ни много, ни своим звати, но вся обща имети» — не всеми принимался. В Житии сказано, что недовольные тайно ушли из мон-ря. С введением общежительного устава исследователи связывают конфликт прп. Сергия с его братом Стефаном и частью братии, в результате к-рого преподобный покинул Троицкий мон-рь и удалился сначала в Махрищский мон-рь, а потом на р. Б. Киржач, где основал *киржачский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужской монастырь.* По ходатайству троицкой братии и настоянию митр. Алексия прп. Сергий через нек-рое время вернулся в Троицкую обитель, благословив на игуменство Романа, одного из своих учеников. Впосл. ученики прп. Сергия основали множество общежительных мон-рей.

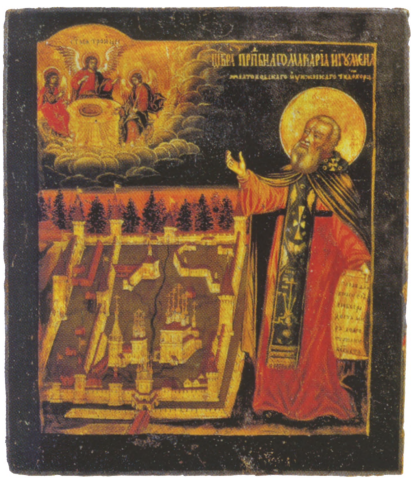
Возникновение ряда обителей связано с именем митр. Алексия. Святитель был поставлен на рус. митрополию в 1354 г. в К-поле патриархом Филофеем (настольная грамота датирована 30 июня 1354). После своего возвращения из столицы Византии митрополит основал в Москве мон-рь в честь Нерукотворного образа Спасителя (точная дата возникновения обители неизвестна, но мон-рь был построен по обету святителя, спасшегося во время морской бури 16 авг., в праздник Нерукотворного образа Спасителя (ПСРЛ. 1897. Т. 11. С. 31–32)). Старшая редакция Жития митр. Алексия, написанная Пахомием Сербом, указывает на то, что Спасский мон-рь был основан в княжение вел. кн. Иоанна II Иоанновича Красного († 13 нояб. 1359) (*Кучкин.* 1967. С. 247). Митр. Алексий попросил прп. Сергия дать ему для управления новой обителью своего ученика прп. *Андроника.* Когда была построена церковь на высоком берегу Яузы, митрополит освятил ее (*Клосс.* 1998. С. 371). Однако сообщение в Житии Сергия Радонежского и в Никоновской летописи (20-е гг. XVI в.) о введении общежительного устава в Спасском монастыре в первые годы его существования скорее всего является экстраполяцией более поздних реалий на действительность сер. XIV в. В 1365 г. свт. Алексий основал Чудов в честь Чуда арх. Михаила в Хонех «общий монастырь» в Московском Кремле (ПСРЛ. Т. 8. С. 28; Т. 11. С. 33; Т. 21. 2-я пол. С. 358). В 1367 или 1377 г. святитель основал Алексеевский мон-рь, его игум. Ульяна (Иулиания; † 1393) названа в Троицкой летописи «общему житью женскому начальница» (*Приселков.* 1950. С. 442). В Житии митр. Алексия

рассказывается об основании общежительного Благовещенского монастыря в Н. Новгороде. Первое упоминание об обители в летописи относится к 1370 г., следов., мон-рь возник раньше (ПСРЛ. 1922. Т. 15. Вып. 1. Стб. 95). Возможно, свт. Алексий возобновил или реформировал владимирский монастырь во имя св. равноапостольных Константина и Елены, существовавший уже в 1276 г. (ПСРЛ. Т. 25. С. 151). Введенный святителем общежительный устав оказался непрочным. Судя по древнейшей сохранившейся грамоте мон-ря 1391 г., обитель в это время была особножительной (АФЗХ. Ч. 1. № 201. С. 179–180, см.: *Кучкин.* 2002. С. 101).

География возникновения киновий позволяет выделить 2 центра их распространения: Н. Новгород и Москва. С Н. Новгородом связана деятельность свт. *Дионисия* († 15 окт. 1385), архиеп. Суздальского, Нижегородского и Городецкого, который поддерживал самые тесные связи с К-польским Патриархатом. В 1-й трети XIV в. прп. Дионисий основал нижегородский Печерский мон-рь. Обитель, видимо, сразу получила общежительный устав, поскольку в летописной записи о возведении Дионисия в 1374 г. на Суздальскую кафедру он назван «общему житию началником» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 105–106). Как следует из грамоты прп. Дионисия Снетогорскому мон-рю, святитель считал «общее житие» наиболее совершенным устройством монастырской жизни. Под влиянием святителя инокини нижегородского Зачатиевского монастыря, основанного ок. 1355 г. кнг. Василисой, женой кн. суздальского и нижегородского Андрея Константиновича, приняли общежительный устав (в 1369 прп. Дионисий постриг княгиню в монахини с именем Феодора).

К 1374 г. настоятель Печерского Вознесенского мон-ря носил сан архимандрита, что говорит о высоком статусе обители. Ученики Дионисия, прошедшие школу монашеской жизни в Печерском мон-ре, основали множество киновий. Между 1355 и 1363/64 гг. свт. Дионисий послал своего ученика прп. Евфимия в Суздаль для создания общежительной обители. Прп. Евфимий выделил участок для строительства Покровского жен. мон-ря, настоятельницей к-рого стала его двоюродная сестра Евфимия. Преображенский мон-рь был общежительным, но ктиторским: он зависел от князя, к-рый давал ему «милостыню довольну». Еще 11 насельников Печерского мон-ря отправились в др. «верховские города» создавать обители в землях бывшего Черниговского княжества (Житие относит эти события к 6860 (1351/52) г.).

Как следует из древнейшей редакции Жития Авраамия Галичского, Чухломского, учеником свт. Дионисия был прп. Авраамий (*Розанов С. П.*



Прп. Макарий Желтоводский (Унженский). Икона. XIX в. (ГРМ)

Отрывки из неизвестной древнейшей редакции Жития Авраамия Галичско-Городецко-Чухломского. Варшава, 1912. С. 10). До 1375 г. он основал 1-й общежительный мон-рь в Галицком княжестве — *Авраамиев Новозаозерский в честь Успения Божией Матери.* Галицкий кн. Георгий (Юрий) Димитриевич учредил в мон-ре архимандритию, «ради большей чести». Впосл. прп. Авраамий основал еще 3 общежительных мон-ря: в честь Положения ризы Пресв. Богородицы, в честь Собора Пресв. Богородицы на р. Виге, Авраамиев Городецкий на Чухломском оз. Учеником Дионисия был прп. *Макарий* Унженский († 25 июля 1444?). Будучи 12-летним отроком, он тайно от родителей принял постриг в Печерском мон-ре и стал келейником игум. Дионисия. Затем в поисках безмолвия святой покинул Печерскую обитель и основал 3 мон-ря: в честь Богоявления Господня на р. Лух, Желтоводский во имя Св. Троицы и Унженский во имя Св. Троицы.

Однако распространение общежительных начал происходило не во всех епархиях. В новгородских пределах преобладание особножительства еще в 20-х гг. XVI в. констатировал архиеп. Новгородский свт. *Макарий;* по словам летописца, «токмо велицыи монастыри во общины быша и по чину, а прочии монастыри, иже окрест града, особь живущи, и койждо себѣ в келияхъ ядяху и всякими житейскими печалми одержими бяху» (ПСРЛ. 1853. Т. 6. С. 284–285).

Отшельничество (анахоретство) подвижников, их жажда «отвержения мира», индивидуальные духовные устремления оказались в сопряжении с процессом внутреннего освоения земель Сев.-Вост. Руси. Увеличение населения, как правило, сопровождалось ростом мон-рей, а появление новых мон-рей вызывало приток населения, т. е. процесс был двуединым. С кон. XIV в. активно осваивалась Вологодская земля, тесно связанная как с Поморьем (Русский Север), так и с центральной частью России — Замосковным краем. Одним из первых подвижников, пришедших сюда, был прп. *Димитрий* Прилуцкий († 11 февр. ок. 1406), ученик прп. Сергия Радонежского. Вначале он основал *Переславль-Залесский во имя святителя Николая Чудотворца монастырь,* где под влиянием бесед с прп. Сергием ввел общежительный устав. Вскоре он покинул обитель и пришел на заселенные территории в 40 верстах к юго-востоку от Вологды и там основал Воскресенский мон-рь на берегу р. Великой, притоке р. Лежи, но из-за недовольства местных жителей удалился и основал *Димитриев Прилуцкий в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мужской монастырь* в 5 верстах к северо-востоку от Вологды. Мон-рь вел большую хозяйственную деятельность, активно формировалась монастырская вотчина.

О связях *Спасо-Каменного в честь Преображения Господня монастыря* на Кубенском оз. с окрестными землями сведения появляются лишь с XV в., когда обитель получала вклады в виде пустошей, осваивала и заселяла их. Монахи Спасо-Каменного монастыря, преподобные *Дионисий* Глушицкий и *Александр Куштский,* основали ряд обителей в южной и восточной частях Кубенского оз. Эта территория Заозерья была наиболее заселенной. На юго-восток от Вологды, примерно в 60 верстах,



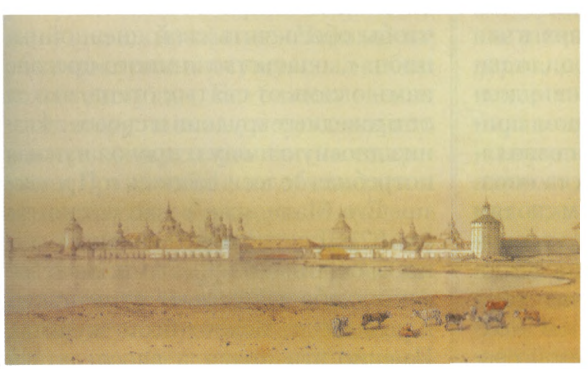
«Пречесная и великая обитель преподобных отец Зосимы и Саватея, рекомая Соловки». Икона. Ок. 1630 г. (КХМ)

прп. *Сергием* Нуромским был основан мон-рь на р. Нурме, притоке р. Обноры (*Сергиев Нуромский в честь Преображения Господня мужской монастырь*). Сергий Нуромский был учеником прп. Сергия Радонежского, к которому пришел с Афона, и «собеседником» др. ученика прп. Сергия — прп. Павла Обнорского, основавшего мон-рь в честь Св. Троицы с общежительным уставом (АИ. Т. 1. № 257. С. 485).

Др. центром монастырской колонизации был *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*, основанный в 1397 г. (по другим сведениям, после 1407). Ученик Кирилла Белозерского († 1427), прп. *Мартиниан* после преставления наставника основал до 1437/38 г. Вожеозерский мон-рь, это стало вехой в дальнейшем продвижении колонизационного потока на север. *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*, основанный после 1436 г. прп. *Зосимой* на месте подвигов др. соловецких подвижников, играл ведущую роль в освоении Беломорского края, Поморского, Карельского, Терского берегов Белого м. Многочисленные пустыни, построенные монахами-отшельниками в XIV–XV вв. на севере России, в Заволжье, позволили позже этот район именовать Северной Фиваидой, или Русской Фиваидой на севере.

Во 2-й пол. XIII — 1-й пол. XV в. было основано 286 мон-рей (*Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 649–662; Кн. 4. Ч. 2. С. 339), а в период 1448–1589 гг.— 488 мон-рей (Там же. Кн. 4. Ч. 2. С. 339–385). Они были неодинаковы по величине и значению. Можно назвать не менее 10 обителей с количеством монахов свыше 50: *Пафнутиев Боровский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь* (до 95 иноков при жизни основателя), *Иосифов Волоколамский (Волоцкий) в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* (100–130), *переславль-залесский Данилов во имя Святой Троицы монастырь* (55–70), *Герасимов Болдинский монастырь* (до 140 при жизни основателя), *Александров Свирский монастырь* (59–86), *Антониев Дымский монастырь* (до 55), *Корнилиев Комельский в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастырь* (до 90), *Антониев Сийский монастырь* (до 73), Кириллов Белозерский, Троице-Сергиев (по сведениям иностранцев, в 1-й четв. XVI в. здесь было 300 иноков, а в конце — до 700, не считая слуг). Большинство мон-рей были невелики: в них жили до 10 монахов; еще в 10 монастырях число братии колебалось от 20 до 50.

Внедрение общежительных принципов сопровождалось ростом монастырской земельной собственности и усилением экономической функции мон-рей в общественной жизни (не только в освоении территории, но и в организации производства, в кредитовании крестьян). В исследованиях отмечается, что монастыри (прежде всего крупные) и архиерейские дома уже в XV в. добились экономического процветания, в XVI — нач. XVII в. монастырское хозяйство было более стабильным, чем светское, и активно участвовало в товарно-денежных отношениях, имея значительные суммы денег. Крупнейшие мон-ри того времени — Троице-Сергиев, Кириллов Белозерский, Иосифов Волоколамский, Соловецкий — играли заметную роль в общественном производстве и оказывали организующее влияние на хозяйственно-экономическую жизнь своей округи. Особенно это относится к Соловецкому мон-рю — центру хозяйственной жизни Поморья, имевшему к тому же и большое стратегическое значение. Различные подходы к осмыслению социальных аспектов монашеского аскетизма приобрело полемический характер и стало предметом обсуждения на церковных Соборах (в 1503, 1531). Возникло нестяжательство как течение религ. мысли (инок *Вассиан (Патрикеев)*, прп. Максим Грек, старец *Артемий*, анонимный автор «Беседы Валаамских чудотворцев») и как монашеская практика («безвотчинное» скитское подвижничество, импульс к-рому был дан прп. Нилом Сорским).



Кириллов Белозерский монастырь. 1860 г. Худож. Н. А. Мартынов (ГРМ)

Типы монастырей, монастырские уставы. Важные изменения в монашеской жизни были связаны с внедрением в рус. богослужебную практику Иерусалимского Типикона (Типикона палестинского мон-ря св. Саввы), что происходило по инициативе К-польского Патриархата. Иерусалимский устав имел неск. редакций. Группа самых древних рус. списков, по наблюдениям Клосса, представляла собой редакцию, связанную со свт. Алексием, митр. Киевским. В ее синаксарную часть были внесены рус. праздники и памяти рус. святых (в частности, под 20 дек.— память свт. Петра, митр. Киевского). Для приспособления устава к типу общежительных мон-рей составители добавили статьи о порядке монастырской трапезы из Студийского устава. Другая редакция создавалась при участии митр. Киприана, в ее основу был положен сербский список. Из памятей русских святых в нее вошли только Киевские: князья-страстотерпцы Борис и Глеб, св. кн. Владимир, прп. Феодосий Печерский, однако северо-восточные праздники оказались не упомянуты. Известны 2 переработки этой редакции. Одна из них, получившая название «Око церковное», была переписана, как признает большинство

исследователей, в 1401 г. в К-поле прп. Афанасием Высоцким (Старшим) и распространилась в многочисленных списках (древнейшие из них ведут свое происхождение из мон-рей, связанных с Троице-Сергиевой лаврой). Др. редакция создана в 1422 г. в Твери при еп. Антонии. В «Оке церковном» к богослужебному уставу примыкают главы 45–67, заимствованные слав. составителями из «Тактикона» Никона Черногорца и регламентирующие жизнь общежительного мон-ря: «О житьи общежителнаго пребывания въкратцѣ...» (РГБ. Рум. № 445. Л. 40–59 об.). Согласно уставу, в киновиях обязательно общее богослужение. В течение года полагалось отслужить 68 обязательных бдений («их же не подобает никако ж отложити»): 50 или 52 (в зависимости от количества седмиц в году) воскресных бдений, службы двунадесятым праздникам, великим святым, а также святым, во имя к-рых были освящены престолы монастырских храмов. Келейно совершать чин 12 псалмов не разрешалось, хотя со времен древнего монашества это правило считалось основным молитвенным деланием инока. На каждой утрени, согласно уставу, должно совершаться по 3 кафизмы (гл. 3), на вечернях полагалось обязательно петь канон Пресв. Богородице (гл. 16). Малая вечерня, если она полагалась по уставу, начиналась в 10-й час дня (считая от восхода солнца), но обязательно до заката. Великая вечерня и всенощное бдение совершались вскоре после захода солнца. Повечерие в обителях должно было, согласно уставу, заканчиваться засветло. После отпуста инокам полагалось в строгом молчании расходиться по кельям: «не подобаеть иноком творити бесѣды другу съ другомъ» (это правило повторено в Житиях Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского и др. рус. святых). В кельях монахи должны были молиться и отдыхать, чтобы потом «со вниманием» встать на Полунощницу.

Пространная гл. «О служителех и прочем пребывани братнем» (гл. 58) посвящена монастырским послушаниям и необходимости труда для всех: старых и молодых, больных и здоровых, талантливых и бесталанных. Настоятель должен распределять послушания в зависимости от физической силы и способностей монахов. Самое тяжелое послушание — в поварне — инокам полагалось исполнять поочередно, работая по месяцу (в уставе изложены другие возможные варианты: согласно Уставу Пахомия Великого — 3 недели подряд; по правилам св. Кассиана Римлянина и свт. Василия Великого — 1 неделю). На тяжелых послушаниях (напр., в поле) полагалось трудиться до 3-го часа дня (столь раннее завершение работы связано с тем, что устав составлялся исходя из климатических условий стран Средиземноморья). От 3-го до 6-го часа исполнялись легкие послушания. После 6-го часа дня иноки могли заниматься рукоделием или чтением в кельях. Составитель указывал на среднюю меру в исполнении послушаний и соблюдении поста: излишние труды не должны умалять пост, так же и наоборот. Если кто-то из иноков мог, не ослабляя поста, взять на себя более тяжелое послушание, он получал на это благословение отдельно. Согласно уставу, каждый инок в мон-ре должен заниматься тем делом или рукоделием, к которому имеет талант. Если монах не способен ничему научиться, но «тѣлом здравъ», то должен больше работать в поле. В киновиях предполагалось устройство одной общей кельи, в которой иноки под рук. некоего монаха, поставленного игуменом, могли заниматься рукоделием (гл. 60). В этой же келье искусный и добродетельный инок обучал грамоте «безъкнижныя». В главе 15 устава «Како подобает имети будилника» говорилось о необходимости послушания «будильника» в мон-ре. Он «будил» иноков на службу и следил, чтобы в храме во время богослужения никто не спал. Экклисиарх, в чьи обязанности, по уставу, входило наблюдать за порядком в церкви, должен был ставить в церковном притворе иноков, к-рые бы не позволяли входить в храм до отпуста опоздавшим монахам и мирским людям (гл. 7). В главе 13 строго запрещалось вести «беседы в церкви». Канонарх, согласно уставу, помимо своих богослужебных обязанностей должен читать братии за трапезой святоотеческие поучения и Жития святых (гл. 61).

В общежительных мон-рях полагалась общая трапеза. Отдельную трапезу монаху мог разрешить настоятель ради усиленного поста или по др. причине (впосл. рус. преподобные отказались даже от этих незначительных исключений; прп. Димитрий Прилуцкий всегда приходил на монашескую трапезу, несмотря на строгий пост; перед ним ставили дымящийся горшок с кипятком). Мера пищи, согласно свт. Василию Великому, определялась «противу мѣсту и разъстворению». Если в обитель поступало к.-л. пожертвование, то в воскресный день поставлялась 3-я трапеза, но это было исключением из правила. Любое пожертвование полагалось принимать утром, чтобы можно было подать его на братской трапезе за обедом. Вечером брать съестные припасы у благотворителей запрещалось, чтобы никого не вводить в соблазн ночного тайноядения. Время пищи в те дни, когда трапеза ставилась один раз, назначалось после 9-го часа дня, в день воскресный, в великие и средние праздники — после 3-го часа и вечером, в субботу — в начале 5-го часа и вечером. За трапезой надо было хранить строгое молчание. Отдельная тема — о разрешении вина. Устав напоминал строгий запрет свт. Василия Великого, но тем не менее разрешал в воскресные и праздничные дни выпить 1 чашу вина (впосл. в мон-рях святых Кирилла Белозерского и Павла Обнорского был введен полный запрет на «пиянственное питие»).

Большое внимание в Типиконе уделено монашескому нестяжанию: основным источником этого раздела устава стал «Малый аскетикон» свт. Василия Великого. Здесь содержится строгий запрет на использование в мон-ре подневольного труда («стяжаний чюжих трудов») (гл. 63). Инок должен работать в обители, чтобы обеспечить свой дневной рацион: «...опасъство ж много предано намъ о семь от святых отець, яко да от праведных трудовъ и своего дѣланиа дневную пищу и прочая нужная потребная телеси Господь и Пречистая Его Мати, яже о нас устроить» (гл. 62). Личные вещи монахов должны быть только простыми, дешевыми, «удобь купуемые» (т. е. такие, к-рые везде можно было купить). Именно эти правила впоследствии взял за основу своего «Предания» прп. Нил Сорский. Гл. 52 «О одежах же и о обущах, и всей телесней потребѣ» определяет нестяжание как неимение излишнего. Инок может иметь 2 одежды: одну ветхую, другую — новую, либо летнюю и зим-

нюю. Странноприимство в обителях разрешалось лишь «отчясти»: мон-рь не должен вводить «вседневную трапезу» для нищих, но питать их по мере возможности.

Если инок хотел покинуть мон-рь, настоятель должен был постараться отвратить его от подобного намерения, но если монах упорствовал, настоятель забирал у него камилавку или «отшивал» от камилавки специальный плат, к-рый указывал на принадлежность к мон-рю (гл. 57). В целом устав охватывал все стороны монастырской жизни и мог служить готовым руководством для новых обителей.

На Руси также были разработаны краткие уставные грамоты, посвященные отдельным положениям устава. Митр. Киприан († 16 сент. 1406) за время пребывания на русской митрополии (поставлен в 1375, но реально управлял митрополией в период с мая 1381 по осень 1382 и в 1390–1406) приложил немало усилий для нормализации церковной, приходской и монастырской жизни. Грамоты свт. Киприана, адресованные рус. духовенству, содержат перечень канонических и литургических вопросов с комментариями святителя. Литургические вопросы митрополит разрешал, основываясь на правилах Иерусалимского устава (*Мансветов.* 1882. С. 94–95, 108–109). Обоснование принципов общежительства содержится в ответах митр. Киприана на вопросы прп. Афанасия Высоцкого. Святитель писал, что большое значение для монаха имеет прилежание, внимание к своим помыслам, общению, поведению. Духовник должен обладать немалым рассуждением. В киновиях иноки живут по послушанию: «Черньцу же убо в послушании сущу и над собою воли не имущу». Без благословения настоятеля иноки не могут покидать обитель, они должны жить в смирении и братолюбии, не объедаться и не напиваться без меры. Имуществом монахи владеют сообща («манастырскаа стяжаниа и именья обща суть игумену и всей братьи»), инок лично не может подавать милостыню, ее раздает игумен от мон-ря. Монахи не должны увлекаться заботами о приобретении и преумножении монастырского имущества («впадать в мирьскаа сплетениа»). Святитель первым из иерархов поставил «вопрос о селах», ставший впосл. главным предметом церковной полемики. «А еже села и люди держати иноком, не предано есть святыми Отци» (РИБ. Т. 6. Стб. 263). Митрополит утверждал, что древние святые и афонские монахи не имели сел, но ныне «въ раслабление прииде вещь». Если игумен все-таки взял село, то, по мнению святителя, надзирать за ним должен мирянин, который привозил бы в обитель необходимые для жизни припасы. Ответ был дан в соответствии с опытом афонских мон-рей, с к-рым свт. Киприан был хорошо знаком, поскольку нек-рое время жил на Афоне. Святитель обращал внимание на общие правила монастырской жизни. В мон-ре «никакоже годится, что мирьское деяти», т. е. нельзя венчать, крестить («без велицей нужды»), женщины не должны входить на территорию муж. мон-рей. Как глава Церкви митрополит предупреждал об опасности общения с еретиками — «не достоить ниединому же християнину со еретикомъ общитися, но отвращатися ихъ достоить» (Там же. Стб. 251).

В 1382/83 г. свт. Дионисий, архиеп. Суздальский, прибывший в Псков в качестве экзарха К-польского патриарха Нила, направил монахам Снетогорского мон-ря грамоту, призванную искоренить нарушения общежительного устава, заповеданного обители ее создателем. Архиепископ настаивал на соблюдении общей трапезы в мон-ре. Монахи должны быть равны в быту, поэтому из обихода исключалось все дорогостоящее. Иноки обязывались получать одежду и обувь у игумена, одежда должна быть самая простая, а «не немечских сукон; а шюбы бораньи носити без пуху». Полного запрета на «пиянственное питие» в грамоте не содержалось, но выдвигалось требование соблюдать меру: «а допияна никакож не пити». Монахи, в т. ч. и игумен, не могли иметь никакого личного имущества. Дионисий осуждал стремление некоторых иноков не все «приносимое» отдавать обители, но лишь часть, а другую оставлять себе: «не всего собе приносяще Богови, но часть убо приносяще Богу, часть же своим похотем работающа» (Там же. Стб. 207). Собственность, приобретенная монахом, подлежала конфискации по решению игумена или епископа и использовалась на благотворительные цели. Если непокорный монах, затевающий «свары», не подчинится игумену, его следует поместить «въ темници», а после троекратного наказания — изгнать из обители. При этом его вклад («внесенное» в мон-рь) не возвращался. В 1395 г. митр. Киприан, соперник архиеп. Дионисия, отменил его уставную грамоту, поскольку тот «въсплелся не во свое дело»; митр. Фотий ок. 1417 г. также отменил грамоту свт. Дионисия, но подтвердил необходимость соблюдения общежительного устава (АИ. Т. 1. № 26. С. 52–55). Основное внимание в грамоте митр. Фотий уделил не дисциплинарным предписаниям и отношению к собственности, но духовной стороне подвижничества, напоминанию о том, что монашеский чин есть «великое ангельское подобие», «великий ангельский образ»; монахи призваны давать мирянам «образ жития честнаго своим непорочным и совершенным житием». В уставе митрополита в отличие от устава архиепископа рекомендовалось нераскаявшихся нарушителей не изгонять, но «врачевати духовно лечбою духовною». Послание 1416–1421 гг. архиеп. Новгородского Симеона в Снетогорский мон-рь свидетельствует о том, что в обители продолжалась практика владения «собынным» имуществом.

Основатели мон-рей разрабатывали свои варианты устава, предназначенные для конкретных обителей. Первоначально они существовали в устном виде, в дальнейшем фиксировались в Житиях подвижников. Прп. *Кирилл* Белозерский ввел в мон-ре строгий общежительный устав, описанный Пахомием Логофетом в Житии преподобного. У монахов была общая трапеза, в кельях запрещалось держать даже питьевую воду. На трапезу выходили по «старческому чину», у каждого было свое место, строго соблюдалось молчание. За братской трапезой подавали 3 блюда, за исключением постных дней. В кельях иноки не имели личного имущества, кроме икон и книг, все необходимое для жизни они получали из казны. Каждый имел послушание в зависимости от способностей, изготовленное «рукоделие» монахи относили в казну. Иноки вели разный образ жизни и имели разное молитвенное правило, которые для каждого устанавливал настоятель. В мон-ре соблюдалось строгое послушание игумену: без его благословения ничего не делалось, даже письмо, полученное от мирских родственников, полагалось,

не распечатав, сначала отнести настоятелю и только после его разрешения можно было прочитать. Посещать иноков в их кельях без необходимости не разрешалось. Особое правило касалось поведения в церкви. Во время службы никто ни с кем не беседовал и прежде окончания службы из храма не выходил. Специальные правила регламентировали взаимоотношения старца и послушника. «Предание старческое новоначальному иноку», по предположению С. А. Семячко, восходит к старческой практике прп. Кирилла Белозерского, впоследствии оно стало основополагающим произведением сборника «Старчество». Список Краткой редакции (РНБ. Погод. № 874, 2-я пол. XVI в.) содержит в заголовке имя преподобного («Поучение старца ко ученику Кирилла Белозерска чюдотворца») и, возможно, создан непосредственно с первоначального текста (атрибуцию текста прп. Кириллу Белозерскому см.: *Семячко.* 2012. С. 7–8; *Она же.* 2014. С. 125–126). Более того, по предположению исследовательницы, «весьма велика вероятность того, что Кирилл составил и само «Старчество» (*Она же.* 2008. С. 40).

Устав прп. Павла Обнорского дважды повторен в Житии подвижника (Житие Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказатель / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2005. С. 90–91). Устав предписывает не называть своим никакое имущество, оно общее; в келье ничего не держать, кроме икон и книг, серебро и деньги отдать в монастырскую казну. Свое содержание инок должен был получать из монастырской казны, а пищу и воду — в трапезной (в келье находилась вода, предназначенная только для мытья рук). В Житии назван источник этих правил — «Завещание Василия Великого». Преподобный благословлял инокам заниматься рукоделием, чтобы содержать не только себя, но и нищих. Сделанное монахи относили в монастырскую казну. Все в мон-ре имели послушания; после обеда и вечерни не разрешалось ходить по кельям и собираться на территории мон-ря, а также устраивать собрания в кельях. В Житии содержится поучение прп. Павла о том, как сохранить себя от «плотских помыслов». В своем завещании святой просил братию соблюдать в обители общежительный устав и «особнаго стяжания» не иметь, благоговейно совершать Божественную службу, сохранять мир между собой, изучать Божественные писания.

Уставы, или Типиконы, основателей мон-рей (отдельно от их Житий) появились сравнительно поздно; так, общежительный Устав прп. *Евфросина* Псковского для основанного им Трехсвятительского мон-ря написан в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XV в. Мон-рь неоднократно назван в уставе «общиной». С этим связан и запрет «вкупа» (или «укупа»), практика к-рого наблюдалась в др. мон-рях; в уставе запрещаются укоры «брату», не принесшему ничего, от тех, кто принесли серебро или что-либо иное. Та же мысль изложена и в духовном завещании прп. Евфросина: «Если же что дасть из добрые воли, спасениа ради души своеа, такоже и милостыню, а не вкуп (занеже вкупа несть в монастыре), ино того же искати на игумене и на черньцех, занеже то дано святеи Церкви, ни игумену, ни братии» (ААЭ. Т. 1. № 108. С. 83). Впосл. Стоглав «вкуп» разрешил только в исключительных случаях и для ограниченного круга лиц: «Да в великих же честных монастырех стригутся князи, и бояре, и приказные люди великие в немощи или при старости и дают вкупы великие и села вотчинные по своих душах и по своих родителех в вечной поминок. И тем за немощь и за старость законов не полагати о трапезном хождении и о келейном ядении, покоити их по разсужению яствою и питием» (Стоглав // Российское законодательство. М., 1985. Т. 2. С. 329, 375). Различия между решениями прп. Евфросина и Стоглава, разделенными столетием, показывают, что запрет на проникновение в общежительные мон-ри отдельных порядков особножительства служил предметом обсуждения в монашеской среде, монахи часто сопротивлялись строгостям общежительства и настаивали на сохранении нек-рых норм особного жития, объем к-рых, надо полагать, был разным. Это вызывало суровое обличение и осуждение др. части монахов; известна челобитная монахов *Иоанну IV Васильевичу* Грозному с просьбой о введении общежительства в подмосковных мон-рях. Мон-ри, пребывание в к-рых не зависело от вклада, назывались «богородными», что следует из нек-рых сохранившихся уставных грамот XV в. (РФА. Вып. 1. № 33, 40. С. 145–146, 163–164; Вып. 5. С. 967–969, 977–979).

Устав прп. *Иосифа* Волоцкого (краткая редакция), так же как и Устав прп. Евфросина, защищает принципы общежительства и запрещает личную собственность, различия касаются некоторых тем: напр., в Уставе прп. Иосифа ничего не говорится ни о вкладах, ни об условиях приема в обитель. Больше половины объема Устава прп. Иосифа (1-я и 8-я главы) занимают разделы «О соборной молитве» и «О соборном деле». Личная нестяжательность монахов приобрела у волоцкого игумена крайнюю форму в запрете иметь иконы и книги в кельях в отличие от Устава прп. Евфросина, в котором это было позволено. В пространной редакции Устава прп. Иосифа, созданной после 1511 г., эти строгости общежительства преподобным были смягчены: монахам с разрешения настоятеля можно было покупать и продавать различные вещи (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 523).

Известны и др. общежительные уставы — прп. *Корнилия* Комельского (использовавшего Уставы как прп. Иосифа, так и прп. Нила Сорского), прп. *Герасима* Болдинского, Устав Валаамского мон-ря, уставная грамота Новгородского архиеп. Макария (впосл. митрополит Московский) (АИ. Т. 1. № 292. С. 531–534), появившаяся в ходе или в результате преобразований новгородских мон-рей на общежительных началах. Архиеп. Макарий сначала испросил разрешение у вел. князя, а затем созвал игуменов всех мон-рей, «идеже несть общины», и рекомендовал «устрояти общежитие», к-рое и было введено не только в Новгороде, но и в его окрестностях (лишь 2 «именитых» мон-ря не пожелали изменять старых порядков). В результате реформы не только укрепилось благочиние в мон-рях, но и возросло число братии: в малых мон-рях вместо прежних 2–3 монахов появились 12–15, а там, где число их составляло 6–7, стало 30–40. Обобщением общежительных уставов и практики общежительных мон-рей стали постановления Стоглава, мн. главы к-рого имеют характер монастырских уставных предписаний. Митр. Макарий выделил их и в специальной грамоте рекомендовал московскому Симонову мон-рю (июль 1551), а возможно, и др. обителям (Стоглав // Российское зако-

нодательство. Т. 2. С. 392–393, выделены главы 49–52, 67–68, 75, 76, 32-й царский вопрос).

Прп. *Нил* Сорский, основавший после 1471–1475 гг.— до июня 1488 — февр. 1489 г. скит в окрестностях Кириллова Белозерского мон-ря, предложил рус. монашеству средний, «царский» путь подвижничества — скитский. Этот путь исключал вотчиновладение мон-рей, уравновешивал и крайности анахоретства, и проявления «своей воли» богатыми вкладчиками общежительных мон-рей. В сочинении прп. Нила «О мысленном делании» названы 3 «устроения иноческого жительства»: «уединенное ошельство» (т. е. полное анахоретство); средний путь, наиболее пригодный («ключимейший») для многих («с единем или множае с двема безмолствовати»), называемый царским; «общее житие» (Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. 2005. С. 87–88). Эта классификация повторяет «Лествицу» прп. Иоанна Синайского (*Иоанн, игум. Синайской горы, прп.* Лествица. Серг. П., 1908. С. 9) и отражает ситуацию в вост. монашестве, а не рус. реалии, для к-рых характерно многообразие и неустойчивость терминологии в обозначении форм монашеского подвижничества и типов мон-рей, особенно необщежительных. Так, определение монастырских типов в упомянутой выше уставной грамоте митр. Фотия основано тоже на «Лествице», но термины использованы другие: наиболее суровое уединенное анахоретство определено как «особное каждаго житие», а не «ошельство», как у прп. Нила; «ошельством» же митр. Фотий называл средний (скитский) тип, а прп. Нил видел в своей обители тип «особь сущих» мон-рей. В «Предании» прп. Нила дан более точный перевод текста «Лествицы», нежели в грамоте митр. Фотия.



Симонов монастырь. Литография Л.-П. А. Бишбуа по рис. В. Адама. 1846 г. (Музей истории Москвы)

Сорский скит состоял из келий, расположенных на достаточном расстоянии одна от другой, чтобы инок не мог слышать брата в соседней келье и не рассеивал внутренней сосредоточенности. В кельях монахи жили по одному. В скиту не совершали монашеских постригов, но принимали лишь тех, кто уже прошел школу подвижничества в киновии. Богослужебным уставом Ниловой пуст. стало «Предание уставомъ иже на вънѣшнѣи стране прѣбываящим инокомъ реките скитьскаго житиа правило о келиином трьзвении и катадневномъ прѣбываннии еже мы прѣяхомъ от отець нашихъ» («Скитский устав»). По мнению Е. В. Беляковой, возникновение памятника было связано с книжниками круга св. Григория Синаита (*Белякова.* 2002. С. 31). В кон. XIV — нач. XV в. текст устава стал известен на Руси, он переписан в кодексах, принадлежавших прп. Кириллу Белозерскому (РНБ. Кир.-Бел. № XV. Л. 69–100; № XII. Л. 25–27 об.— опубл.: Энциклопедия рус. игумена. 2003. С. 158–164). Один из списков «Скитского устава» находится в сборнике прп. Нила Сорского и отчасти переписан его рукой (ГИМ. Епарх. № 349/509. Л. 2–7 об.); др. список «Скитского устава» в автографе прп. Нила поместил в свой сборник волоколамский мон. Дионисий Звенигородский (Лупа) (ГИМ. Епарх. № 351. Л. 173–180 об.; см.: *Шевченко.* 2008. С. 917). Согласно «Скитскому уставу», братия собиралась в церкви на всенощное бдение дважды в неделю — по воскресеньям и средам. Если же на неделе отмечался большой праздник, то общее богослужение в среду отменялось. В остальные дни совершались келейные молитвы по силе каждого, им придавалось особое значение.

При жизни преподобного в скиту общей трапезы не было, каждый монах сам заботился об одежде и о пропитании. Согласно «Преданию» прп. Нила Сорского, в основе монашеского «пребывания» находится собственный труд каждого монаха. Поскольку иноки должны иметь для этого необходимые личные вещи, принцип нестяжания соблюдался монахами менее строго, чем в общежительных мон-рях. Допускалось принимать небольшую милостыню извне для удовлетворения минимальных потребностей, но не позволявшую излишков; это могли быть и пожалования частных лиц, и гос. руга. По мысли основателя скита, храмовая утварь также не должна быть драгоценной, «многоукрашенной». Наемный труд мог применяться при условии его справедливой оплаты, исключавшей возможность нанести обиду брату. Отношение к вкладу определялось не только его размером, но и характером: вклад, источником которого могло быть насильственное присвоение чужого труда, решительно отвергался. Одно из положений Устава прп. Нила — отказ от благотворительности свидетельствует о продуманности и логической завершенности учения преподобного.

В Завещании (завете) ученика прп. Нила, прп. Иннокентия Комельского, основателя общежительного *Иннокентиева Комельского в честь Преображения Господня монастыря,* содержится дополнительная информация о порядках в обители. Сославшись на основные положения «Предания» прп. Нила, он более подробно пишет «о келиях». Монах, поставивший или купивший себе келью (или неск. келий), в случае ухода из обители не мог ни продать, ни отдать ее никому, она оставалась в собственности игумена и братии, к-рые могли продать «избыточные кельи». Если монах возвращался, он уже не имел права на прежнюю келью, решение о предоставлении ему кельи зависело от воли братии (*Архангельский.* 1882. Прил. 3. С. 14–16).

Скит прп. Нила относился к числу «особь сущих», но не являлся особножитием. Особножительные мон-ри имели земли и села, доходы от которых не становились общей собственностью мон-ря, но распределялись между братией. Хлеб из монастырских сел распределялся следующим образом: половина — архимандриту, четверть — чернецам и четверть — священникам и диаконам. В такой же пропорции распределялись доходы от земли и от «пожен», отдававшихся

«внаймы». Чернецы не имели доли в доходах монастырской церкви («годовое, или сорокоусты, и вписы, и молебны»), к-рые распределялись пополам (архимандриту — половина, остальное — священно- и церковнослужителям) (РФА. Вып. 1. № 18. С. 101–102; Вып. 4. С. 933–937).

Главное отличие скита прп. Нила от др. мон-рей и пустынь заключалось не только в его «безвотчинном» характере, но прежде всего в особом типе внутреннего, духовного подвижничества — «мысленном делании», «умной молитве», чему посвящены 11 слов (глав) его главного соч. «О мысленном делании». Учение и установления прп. Нила Сорского, его сподвижников и последователей, сохранявшиеся и в Нило-Сорском скиту, и в др. строгих обителях, послужили связующей нитью между древними аскетическими традициями и рус. старчеством XIX–XX вв. Оптинские старцы (см. *Оптина в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь*), издавая в 1847 г. Житие прп. *Паисия* (Величковского), присовокупили к нему «предисловия» ученика прп. Паисия св. *Василия Поляномерульского* к книгам святых Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, акцентируя те моменты в их учении, к-рые оказались созвучными старчеству Нового времени.

На Руси на рубеже XV и XVI вв. взгляды преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого первоначально не противопоставлялись и вполне укладывались в русло древних сосуществовавших аскетических традиций. Однако вмешательство гос. власти вывело подвижников из тишины монашеских келий на Церковный Собор 1503 г., где вел. кн. *Иоанн III Васильевич,* поддержанный прп. Нилом и др. белозерскими пустынниками, поставил вопрос «о землях церковных, святительских, монастырских», а церковные иерархи отстояли их незыблемость. Это было начальным этапом длительной борьбы по поводу монастырских имуществ, гл. обр. недвижимых, завершившейся секуляризацией в XVIII в. Если для прп. Нила главным был поиск путей духовного совершенствования и спасения, а тип монастырского устройства должен был обеспечивать внешние условия для этого, то светская великокняжеская власть была заинтересована в ограничении монастырского землевладения. Прп. Нил Сорский не оставил пространного дискурсивного изложения своей позиции, ограничившись неск. высказываниями с осуждением практики «съдеръжания сел» и «притяжания многых имѣний», но они вполне содержательны, если учесть лаконизм его писаний. Согласно «Письму о нелюбках», на Соборе 1503 г. старец Нил предложил, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием» (Послания Иосифа Волоцкого. 1959. С. 299). Это была попытка добиться осуществления нестяжательского идеала правовым, каноническим способом, т. е. с помощью законодательного соборного определения.



«Под благовест». 1895 г. Худож. М. В. Нестеров (ГРМ)

Гос. власть не могла повторить новгородские конфискации кон. XV в., т. к. они были вызваны исключительно политическими мотивами и согласие на них митрополита было лишь формальностью; теперь же Иоанну III было необходимо согласие освященного Собора. В каком объеме предполагали провести реформу, остается неизвестным. С достаточной долей вероятности можно полагать, что этого в точности не знал и сам правитель, задумавший беспрецедентное мероприятие — перевод мон-рей, как и митрополичьей и архиерейских кафедр, на гос. обеспечение (ругу). Высказывающиеся иногда в историографии сомнения в подлинности и аутентичности соборного ответа 1503 г. (его составление связывается с периодом подготовки Стоглава) не подкреплены убедительной и безупречной аргументацией, не имеют решающих и необратимых доказательств (см.: *Плигузов А. И.* Соборный ответ 1503 г. // РФА. Вып. 4. С. 749–813).

Борьба между защитниками и противниками вотчиновладения монастырей проявилась и на Соборе 1531 г., осудившем инока Вассиана (Патрикеева), однако остается неясным, что было главным пунктом обвинений и главной причиной осуждения (судное дело сохранилось не в полном объеме, решения Собора отсутствуют, излагаются лишь прения сторон). Вассиан считал себя учеником старца Нила, но его воззрения на монашество отличались от взглядов учителя прежде всего тем, что в них преобладал обличительный пафос, а не созерцательный настрой. В качестве одной из мер по отношению к монастырским селам он предлагал лишить мон-ри права распоряжаться доходами с их владений в пользу епископов, однако неясно, шла ли речь лишь об управлении или также и о владельческих правах. В качестве крайней меры он предлагал конфискации: «Аз великому князю у монастырей села велю отъимати» (*Казакова*. 1960. С. 279). Прп. Максим Грек был сторонником общежительных монастырей и не отрицал монастырского богатства, но главным критерием в отношении к нему были нравственные императивы, праведное его использование. Особенно он осуждал ростовщичество, суровые формы эксплуатации крестьян в монастырских вотчинах.

Стоглав, рассматривая вопросы, относящиеся к иноческому чину, выделил 2 типа монастырей — общие и «особь сущие» (особные), но отдавал предпочтение «нестяжательному и совершенному общежительству» (Стоглав // Российское законодательство. Т. 2. С. 329). Сторонники «направления» прп. Иосифа Волоцкого, чья позиция отразилась в решениях Стоглавого Собора, тоже были «нестяжателями», понимали «нестяжание» как строгое выполнение лично каждым монахом одного из основных монашеских обетов — бедности, отсутствия или ограничения личной собственности, хотя корпоративная собственность монастыря могла при этом быть весьма значительной, но традиционно рассматривалась как «нищих богатство» и использовалась часто на

нужды благотворительности, помощь во время голода, кредитование крестьян, т. е. организацию производства и т. д. Эти взгляды проявились в деятельности Иосифова Волоколамского, Троице-Сергиева и ряда др. крупных монастырей. Аскетические идеалы и поборников скитского жития, и приверженцев общежительства оказали существенное влияние на хозяйственную этику Православия, формируя такую ее черту, как праведное отношение к богатству.

Монастыри в Зап. Руси развивались в этот период в менее благоприятных условиях, нежели в Северо-Восточной. Самым значительным оставался ставропигиальный Киево-Печерский монастырь, подчиненный непосредственно К-польскому патриарху. Сохранялись и др. монастыри в Киеве — Выдубицкий, в Вильно — *виленский во имя Святой Троицы монастырь*, в Троках (ныне Тракай, Литва) — Рождества Пресв. Богородицы, во Владимире-Волынском — св. Михаила, св. Апостолов, в Полоцке — Спасо-Евфросиниев, святых Бориса и Глеба на Бельчицах, близ Луцка — Жидичинский и в др. городах. В XV в. основывались новые мон-ри (св. Георгия во Львове, Михайловский Городецкий в Полоцкой епархии, св. Илии в Слуцке и др.), однако данные о них отрывочны. В 1-й пол. XVI в. мон-ри создавались и существовали благодаря пожертвованиям, во 2-й пол. века пособия и благотворительность значительно оскудели. Приобрело широкие масштабы такое явление, как раздача монастырей светским лицам, новые владельцы заботились не столько о мон-рях, сколько о своих доходах.

В кон. XVI — нач. XVII в., при Львовском еп. Гедеоне (Балабане; † 10 февр. 1607), наблюдалось возрождение монашества, в основном в пределах Галиции, что было связано с деятельностью прп. *Иова (Княгиницкого)*. В 1603 г. он основал общежительный мон-рь в Угорниках, затем вводил общежительные порядки в Дерманском Свято-Троицком монастыре по просьбе его настоятеля *Исаакия (Борисковича)*. Затем прп. Иов покинул обустроенную обитель, «жесточайшего безмолвнаго жития желающе». На рубеже 1606 и 1607 гг. на холме у впадения в р. Манявку р. Батерс преподобным был основан *Манявский в честь Воздвижения Креста Господня скит* (в 1611–1612 обитель перенесена на новое место, на уединенную гору над Батерсом и получила название «Великий скит»). Ориентируясь на афонский устав, прп. Иов установил братии часы для молитвы, для чтения Свящ. Писания, для рукоделия и для еды. Утреннее время посвящалось общей молитве и келейному правилу. Первоначально в скиту не было храма и богослужений, присущих общежительным мон-рям. После прихода туда новых иноков скит стал общежительным, для уединенной молитвы вокруг главного скита основывались малые скиты. К кон. 20-х гг. XVII в. Манявский скит состоял из Великого скита со Скитком близ горы Ясенник и Голого скитика в урочище Черевко. К скиту были приписаны Угорницкий, Тлумачский и Коломыйский мон-ри. Устав Манявского скита приняли также Залукванский, Крылосский и Питричский мон-ри.

Патриарший период. Общее количество мон-рей в XVII в. значительно выросло. Совр. исследования выявили более 600 мон-рей и пустынь, имевших крепостные дворы в кон. XVII — нач. XVIII в. Примерно столько же было монастырей и пустынь, не имевших крепостных. Данное количественное соотношение (если предположить, что аналогичная тенденция существовала и ранее) является косвенным свидетельством того, что в характерном для кон. XV–XVI в. противостоянии 2 т. зр. по поводу монастырского землевладения объектом полемики были отнюдь не все мон-ри и не все монашество, но лишь их часть. Другая же часть соблюдала заповедь нестяжания не только как индивидуальный обет каждого монаха, но и как принцип социального бытия обители.

Управление мон-рями с 1649 г. осуществлял Монастырский приказ, созданный по Соборному уложению. Введение уложения означало новый важный этап той правительственной политики по отношению к мон-рям, к-рая проводилась на Соборах 1551, 1580, 1584 гг.; она имела целью усиление контроля гос-ва над мон-рями и ограничение роста монастырской земельной собственности. Решения Соборов 80-х гг. XVI в. о запрете монастырям приобретать и получать в качестве вкладов родовые и выслуженные вотчины оказались неэффективными. Особенно заметные отклонения от них допускались при патриархе Филарете (1619–1633). Уложение 1649 г. категорически запрещало монастырям, а также патриарху, митрополитам, архиепископам и епископам покупать, брать в заклад, принимать «по душам в вечной поминок» родовые, выслуженные и купленные вотчины. В случае нарушения запрета вотчина подвергалась конфискации (гл. 17, ст. 42). Усиление контроля со стороны государства проявилось и в том, что постановление о церковных и монастырских вотчинах исходило не от Собора, как прежде, но было внесено в качестве общегос. закона, хотя и содержало ссылки на мнения освященного и земского Соборов. По Уложению, мон-ри лишались подавляющего большинства своих городских владений — торгово-ремесленных слобод и дворов на посадах, запрещалось иметь такие слободы и в будущем (гл. 19, статьи 1, 8, 9). Уложение внесло изменения и в сферу суда (см. *Церковный суд*). До 1649 г. мон-ри и население их вотчин были подсудны церковным, епископским судам, тем самым они освобождались от подсудности общегосударственным учреждениям. Теперь же для священнического и иноческого чина устанавливалась такая же, как для мирских людей, подсудность по недуховным делам Монастырскому приказу, к-рый был гос. учреждением и возглавлялся, как и все приказы, окольничими и дьяками. В его ведении находился разбор гражданских и наименее важных уголовных дел в отношении всех духовных лиц вплоть до митрополитов, а также их людей и крестьян. За Церковью оставался лишь суд по церковным делам (гл. 13). Монастырский приказ осуществлял государственную финансовую политику в церковных и монастырских вотчинах, которые передавались в его ведение. Он распоряжался назначениями на должности настоятелей, келарей, строителей, казначеев, ведал и нек-рыми духовными делами монашествующих. Монастырский приказ, деятельность к-рого вызывала недовольство и нарекания со стороны духовенства, существовал до Собора 1666–1667 гг., ограничившего его полномочия, в дек. 1677 г. был упразднен.

Русские монастыри и монашество в течение всего средневековья сочетали «отвержение мира» и служение миру. Главным было духовное

служение, то «наполнение Вышнего мира» молитвами святых и праведников, о к-ром ок. 1540 г. писал новгородский священник Св. Софии Агафон в предисловии к составленной им пасхалии на 8-ю тысячу лет от сотворения мира. Монашеские идеалы оказывали влияние на формирование нравственного облика христ. общества. Социальное служение мон-рей заключалось в благотворительности, странноприимстве, устройстве больниц, богаделен, помощи голодающим, кредитовании крестьян и т. п. мероприятиях. В суровые военные годы крупные монастыри (Иосифов Волоколамский, Троице-Сергиев, Соловецкий и др.) брали на себя функцию защиты от внешних врагов. Монастыри в XI–XVII вв. были крупнейшими центрами культуры и духовного просвещения.

Ист., публ. и исслед.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского, с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве / Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1847; *Архангельский А. С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их лит. труды и идеи в Др. Руси. СПб., 1882. Ч. 1; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в псковской земле // ЧОИДР. 1908. Кн. 3. Отд. 3. С. 1–272; Кн. 4. Отд. 3. С. 273–580; *Кунцевич Г. З.* Челобитная иноков царю Ивану Васильевичу. СПб., 1912; Послания Иосифа Волоцкого / Подгот.: А. А. Зимин, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959; *Приселков М. Ю.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950; *Бегунов Ю. К.* «Слово иное» — новонайденное произведение рус. публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладением Церкви // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 351–364; *Синицына Н. В.* Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских мон-рей (1518–1519 гг.) // ВВ. 1965. Т. 26. С. 110–136; *Молдован А. М.* Слово о законе и благодати Илариона. К., 1984; Соборное уложение 1649 г. Л., 1987; *Прохоров Г. М.* Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном мон-ре // КЦДР: XI–XVI вв. СПб., 1991. С. 136–162; *Крушельницкая Е. В.* Завещание-устав Герасима Болдинского // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 264–270; *Прохоров Г. М., Шевченко Е. Э., Водолазкин В.* Прп. Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. СПб., 1993; ПВЛ. 1996[2]; *Охотина-Линд Н. А.* «Сказание о Валаамском монастыре»: Исслед., текст, пер. с древнерус., коммент. СПб., 1996; Акты Российского гос-ва: Архивы моск. монастырей и соборов, XV — нач. XVII в. / Изд. подгот.: Т. Н. Алексинская и др. М., 1998; *Клосс Б. М.* Избранные труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского; Энциклопедия рус. игумена XIV–XV вв.: Сб. прп. Кирилла Белозерского (РНБ. № XII) / Ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2003; Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Сочинения / Подгот.: Г. М. Прохоров. СПб., 2005. Лит.: *Казанский П. С.* История правосл. рус. монашества от основания Печерской обители прп. Антонием до основания лавры Св. Троицы прп. Сергием. М., 1855; *Муравьев А. Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855; *Ключевский.* Древнерусские жития. 1871, 1988[р]; *Мансветов И. Д.* О трудах митр. Киприана по части богослужебной // ПрТСО. 1882. Ч. 30. С. 71–175; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1; 1910. Вып. 2; 2006. Т. 2: Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / Подгот. изд.: З. В. Дмитриева и др.; *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерус. лит-ры житий святых. Варшава, 1902; *Каптерев Н. Ф.* В чем состоит истинное монашество по воззрениям прп. Максима Грека // БВ. 1903. Т. 1. № 1. С. 114–171 (2-я паг.); *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Др. Руси. Серг. П., 1903; *Богословский М. М.* Северный мон-рь в XVII в. // ВЕ. 1908. № 11. С. 278–306; *Боровкова-Майкова М. С.* Нил Сорский и Паисий Величковский // С. Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели: Сб. ст. СПб., 1911. С. 27–33; *Введенский А. А.* Монастырский стряпчий // РИЖ. 1921. № 7. С. 31–60; Очерки по истории колонизации Севера. Пг., 1922. Вып. 1; *Савич А. А.* Соловецкая вотчина XV–XVII вв. Пермь, 1927; *он же.* Главнейшие моменты монастырской колонизации Рус. севера XIV–XVII вв. // Сб. Об-ва ист., филос. и соц. наук при Пермском ун-те. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 47–116; *он же.* Вклады и вкладчики в северно-рус. мон-рях XV–XVII вв. Пермь, 1929; *Веселовский С. Б.* Село и деревня в Сев.-Вост. Руси XIV–XVI вв. М.; Л., 1936; *он же.* Монастырское землевладение в Моск. Руси во 2-й пол. XVI в. // ИЗ. 1941. Т. 10. С. 95–116; *Копанев А. И.* История землевладения Белозерского края XV–XVI вв. М.; Л., 1951; *Ключевский В. О.* Соч.: В 8 т. М., 1957. Т. 2. С. 258–262; *Прокофьева Л. С.* Вотчинное хозяйство в XVII в.: (По мат-лам Спасо-Прилуцкого мон-ря). М.; Л., 1959; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960; *Лилиенфельд Ф.* О лит. жанре нек-рых сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 80–98; *eadem (Lilienfeld F.)* Nil Sorskij und seine Schriften: Die Krise der Tradition im Russland Ivans III. B., 1963; *Будовниц И. У.* Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По «житиям святых»). М., 1966; *Кучкин В. А.* Из лит. наследия Пахомия Серба: (Старшая редакция Жития митр. Алексея) // Источники и историография слав. средневековья. М., 1967. С. 242–257; *он же.* Сергий Радонежский // ВИ. 1992. № 10. С. 75–92; *он же.* Антиклоссицизм // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 98–113; *Лурье Я. С.* Устав Корнилия Комельского в сборнике 1-й пол. XVI в. // Рукописное наследие Др. Руси: По мат-лам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 253–260; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973; *Горская Н. А.* Монастырские крестьяне Центр. России в XVII в.: О сущности и формах феодально-крепостнических отношений. М., 1977; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и соц.-полит. борьба в России (кон. XV–XVI в.). М., 1977; *Кукушкина М. В.* Монастырские б-ки Рус. Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977; *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения: Средневек. Новгород. М., 1977; *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978; *Ивина Л. И.* Крупная вотчина Сев.-Вост. Руси кон. XIV — 1-й пол. XVI в. Л., 1979; *она же.* Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Ист.-геогр. исслед. по мат-лам мон-рей. Л., 1985; *Колычева Е. И.* Аграрный строй России XVI в. М., 1987; *Белякова Е. В.* Устав пустыни Нила Сорского // Литература Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 96–106; *она же.* Славянская редакция Скитского устава // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 28–36; *Каштанов С. М.* Церковная юрисдикция в кон. XIV — нач. XVI в. // Церковь, общество и гос-во в феодальной России. М., 1990. С. 151–163; *Щапов Я. Н., Соколова Е. И.* Архимандрития в древнерус. городе // Там же. С. 40–46; *Малков Ю. Г., сост.* Летопись Псково-Печерского мон-ря. М., 1993; *Gonneau P.* La maison de la Sainte Trinité: Un grand-monastère russe du Moyen-Âge tardif (1345–1533). P., 1993; *Беляев Л. А.* Древние мон-ри Москвы (кон. XII — нач. XV в.) по данным археологии. М., 1994; *Черкасова М. С.* Землевладение Троице-Сергиева мон-ря в XVI–XVII вв. М., 1996. (Исслед. по рус. истории; 5); *Сергеев А. Г.* К вопросу об источниках Устава св. Корнилия Комельского // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Сб. ст. в честь В. К. Зиборова. СПб., 1997. С. 67–77; *Скрынников Р. Г.* Нестяжатели иосифляне на Соборе 1503 г. // Средневек. православие: От прихода до Патриархата. Волгоград, 1997. С. 126–141; *Смолич И. К.* Русское монашество, 988–1917: Жизнь и учение старцев. М., 1997; Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1999; *Емченко Е. Б.* Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000; *Мейендорф И. Ф., протопр.* История Церкви и вост.-христ. мистика. М., 2000; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорусские мон-ри. СПб., 2001. С. 3–123; *Пентковский А. М.* Типикон патр. Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001; *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции рус. монашества. М., 2003; *Аверьянов К. А.* Сергий Радонежский: Личность и эпоха. М., 2006; *Бобровський Т. А.* Підземні споруди Києва від найдавніших часів до сер. XI ст.: (Спелео-археологічний нарис). К., 2007; *Артамонов Ю. А.* Монастырское строительство на Руси в эпоху Ярослава Владимировича // Ярослав Мудрый и его эпоха. М., 2008. С. 187–201; *Семячко С. А.* История текста «Предания старческого новоначальному иноку» и ранняя история сб. «Старчество» // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. СПб., 2008. С. 25–71; *она же.* Был ли Кирилл Белозерский автором «Предания старческого новоначальному иноку»?: (Из наблюдений над сб. РНБ, собр. Погодина, № 874) // ОФР. 2012. Вып. 15. С. 3–25; *она же.* Тексты старческой традиции в списках инока Ефросина // КЦДР: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского мон-ря. СПб., 2014. С. 124–154; *Шевченко Е. Э.* Неизвестный автограф Нила Сорского // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 913–919; *Алексеев А. И.* Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб., 2010; *Савельева Н. В.* Сказания XVII в. о святынях, святых и подвижниках Рус. Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010; *Шибаев М. А.* Рукописи Кирилло-Белозерского мон-ря XV в. М.; СПб., 2013; Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen. B.; Boston, 2016. (Veröff. d. Deutschen Hist. Instituts. Moskau; 4).

Н. В. Синицына, Е. В. Романенко

1700–1917 гг. В начале царствования *Петра I Алексеевича* (1682–1725) положение рус. М. серьезно осложнилось, т. к. правитель видел в монашествующих консервативных противников своих глобальных преобразований. В его царствование были приняты меры по ограничению обширных монастырских владений, доходы с к-рых предполагалось использовать на гос. нужды. В 1696 г. Петр велел архиереям Русской Церкви ежегодно предоставлять отчеты о доходах и расходах монастырей, а в 1701 г. воссоздал *Монастырский приказ,* к-рому поручил произвести опись всех монастырских владений и определить число монашествующих, необходимое в каждой обители для совершения богослужений и управления ее имениями. Недоверие властей было вызвано и сочувствием многих монашествующих к сторонникам старообрядчества: указом от 31 янв. 1701 г. всем монахам было запрещено что-либо писать «без повеления начального» и даже держать в кельях бумагу, перья и чернила. В 1700 г. в России числился 1201 мон-рь (965 мужских и 236 женских), но под влиянием гос. политики на протяжении XVIII в. их количество постоянно снижалось.

В 1722 г. к *«Духовному регламенту»* (1721) было издано «Прибавление», определившее правовое положение М. в России. Согласно этому документу, основание монастырей могло происходить только с разрешения государя и *Святейшего Правительствующего Синода.* В обителях предписывалось ввести общежительный устав, а настоятелей избирать братии. Запрещалось постригать в М. мужчин, не достигших 30 лет, и женщин до 50–60 лет, военных и гражданских служащих, состоящих в браке и имеющих несовершеннолетних детей, должников; крепостным крестьянам требовалось получить разрешение своих помещиков. Запрещалось взимать плату за постриг. Переход из мон-ря в другой мог быть совершен лишь с письменного разрешения настоятеля. В обителях кроме братии и послушников могла находится только самая необходимая прислуга. После смерти монаха все его имущество переходило во владение мон-ря.

В «Объявлении о монашестве» (1724), составленном имп. Петром I и архиеп. Псковским и Нарвским *Феофаном (Прокоповичем),* выказывалось пожелание сделать служение М. более полезным для общества посредством обучения неученых монахов земледелию, ремеслам и рукоделию, и размещения при мон-рях богаделен, больниц, воспитательных домов для младенцев, содержания больных солдат, умалишенных и преступников. В этом же документе было разрешено принимать М. выпускникам духовных семинарий, занимавшимся преподавательской деятельностью, по достижении ими 30-летнего возраста.



Торжественная встреча имп. Елизаветы Петровны в Воскресенском Новоиерусалимском монастыре. Гравюра. 90-е гг. XVIII в.

При имп. *Екатерине I Алексеевне* (1725–1727) постригаться в монахи разрешалось лишь вдовым священникам, остальным требовалось получить разрешение Синода. Тогда же беглых монахов стали подвергать суду и публичным наказаниям плетьми. Имп. *Анна Иоанновна* (1730–1740) указом 1734 г. подтвердила запрет на пострижение кого бы то ни было, кроме вдовых священнослужителей и отставных солдат, а «незаконно» постриженных велела лишать М. и подвергать телесному наказанию, молодых иноков направлять на военную службу, а остальных трудоспособных — на работы в Сибирь. Помимо этого был увеличен до 500 р. денежный штраф за постриг в М. в обход закона, а настоятель, допустивший совершение такого пострижения, подвергался пожизненной ссылке. На игуменов возлагалась обязанность доносить в Синод о малейших проступках насельников, в т. ч. о политической неблагонадежности. В результате за 1724–1738 гг. число насельников обителей снизилось на 40%. В ответ на жалобу Синода о тяжком положении М. императрица разрешила лишь сократить срок для послушнического испытания перед пострижением до полугода.

В царствование имп. *Елизаветы Петровны* (1741–1761) было восстановлено несколько древних обителей, мон-ри были освобождены от обязанности содержать инвалидов и престарелых, с 1749 г. разрешалось постригать в М. учеников духовных семинарий, а с 1761 г.— выходцев из всех сословий. Но количество закрытых обителей значительно превышало число новых: к 1764 г. было закрыто 175 мон-рей (141 мужской и 34 женских), а открыто 37 — преимущественно в Сибири, где они имели миссионерский характер и способствовали обращению местных племен в Православие.

Манифест имп. *Екатерины II Алексеевны* (1762–1796) от 26 февр. 1764 г. о секуляризации церковных владений (см. в ст. *Секуляризация церковных имуществ в России*) оказал негативное влияние на дальнейшее развитие М. в России. Все монастырские владения передавались в казну, обителям были оставлены лишь небольшие пастбища, сады и огороды. Монастырские крестьяне, получившие название экономических, вместо службы в обители стали платить в казну оброк. Из собранных т. о. средств власти ежегодно выплачивали обителям денежные оклады, размер к-рых зависел от класса обители. Все мон-ри в зависимости от их исторического и духовного значения и числа насельников были разделены на штатные (взятые на гос. содержание) и заштатные (небольшие обители, оставшиеся на доходах от своих «рукоделий» и «мирского подаяния»), и разделены на 3 класса. Для штатных мон-рей было определено максимальное число насельников: в обители 1-го класса — до 33, 2-го — до 17, 3-го — до 12 чел. Вне классов остались лавры, в к-рых разрешили проживать не более 101 чел. Хотя общее число монашествующих в монастырях достигало 11 тыс., согласно реформе, для штатных монастырей общее число насельников было определено в 4,2 тыс. чел., а для



Глинская пустынь. Фотография. Нач. XX в.

заштатных — в 1250 чел. В 1786 г. монастырские штаты были введены в Киевском, Черниговском и Новгород-Северском наместничествах, в 1788 г.— в Харьковской, Екатеринославской, Курской и Воронежской епархиях, в 1793–1795 гг.— в присоединенных губерниях Литвы, Зап. Белоруссии и Зап. Украины. Выступивший с активным протестом против секуляризации митр. Ростовский и Ярославский сщмч. *Арсений (Мацеевич)* был лишен сана и монашеского звания и заточен в Ревельскую крепость.

Секуляризация способствовала обогащению государственной казны, но вызвала серьезные изменения в жизни монастырей, мн. древние, но малонаселенные и бедные обители были упразднены. Монашествующие с трудом приспосабливались к новым условиям, поэтому в последующие годы закрытие монастырей продолжалось, неск. небольших обителей были приписаны к более крупным.

В посл. четв. XVIII в. в рус. М. начался духовный подъем. Во многом он связан с переводами прп. Паисия (Величковского) творений св. отцов, посвященных духовной аскезе, афонским монашеским традициям и практике *старчества*. В России многочисленные ученики прп. Паисия сначала подвизались в небольших монастырях и скитах, все необходимое для жизни делали сами и питались с собственных огородов. Когда в 1825 г. полиция закрыла неск. скитов в лесах под г. Рославлем из-за опасений распространения раскола, пустынники разошлись по др. монастырям, способствуя введению в нек-рых из них афонских иноческих правил.

Традиции старчества продолжили прп. *Серафим* Саровский, иером. *Василий (Кишкин)*, прп. *Клеопа I*, иеросхим. *Клеопа II (Антонов)*, схим. *Афанасий (Захаров)*, архим. *Феодосий (Маслов)*, старцы Саровской (см. *Саровская в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь*), *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы, Белобережской брянской, Молченской Софониевой в честь Рождества Пресвятой Богородицы* и Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыней, *Свенского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*. В отличие от прп. Паисия и его учеников, окормлявших только монашествующих, у прп. Серафима и оптинских старцев духовное руководство стали получать и миряне.

Прп. Серафим способствовал подъему женского М. в России. По его благословению стали открываться жен. общины, в к-рых сестры, за исключением настоятельницы, не постригались в М., но, подобно монахиням, давали обет проводить жизнь в целомудрии, труде и молитве. Близ Саровской пуст. возникли ок. 10 женских общин, большинство которых впосл. стали мон-рями (напр., *Серафимов Дивеевский во имя Святой Троицы монастырь*), а недалеко от Оптиной пуст. прп. *Амвросий (Гренков)* основал Шамординскую жен. обитель (см. *Шамординский Амвросиев в честь Казанской иконы Божией Матери женский монастырь*). Эти общины, став уже монастырями, продолжали заниматься широкой социальной и благотворительной деятельностью, при них открывались школы, приюты, больницы, богадельни, различные мастерские. В 1832 г. минимальный возраст для пострига женщин был снижен до 40 лет. К кон. XIX в. власти стали поощрять создание жен. общин для развития благотворительности и миссионерства. В 1896 г. существовали 156 женских общин, из которых 96 позднее были преобразованы в мон-ри.

Законодательство начало смягчаться по отношению к М. в царствование имп. *Павла I Петровича* (1796–1801). В 1804 г. имп. *Александр I Павлович* (1801–1825) подтвердил запрет на пострижение без дозволения Синода. В 1811 г. император освободил от телесных наказаний всех монахов (со времен Екатерины II эту привилегию имели иеромонахи и иеродиаконы). Российские власти не считали монахами своих подданных, принявших постриг в др. странах, а также и на Афоне, поэтому в 1816 г. был издан указ, который предписывал монашествующим, вернувшимся в Россию, пройти 3-летнее испытание перед зачислением в российский мон-рь.

Указ Синода от 29 мая 1832 г. освободил от послушнического искуса выпускников Духовных академий,— их сразу рукополагали во иереев, они т. о. становились иеромонахами. Из ученого монашества назначались ректоры духовных учебных заведений, настоятели монастырей и епископы.

В 1862 г. вышел указ Синода о развитии общежительных принципов, а в 1869 г.— указ о переводе необщежительных мон-рей (они составляли большинство среди русских обителей) на общежительный устав, предполагавший строгое соблюдение обетов и полный контроль настоятеля над братией. После указа от 29 сент. 1865 г. разрешение на постриг смог давать епархиальный архиерей, ранее эти решения были в компетенции Синода. При этом кандидат в монахи должен был представить все необходимые по закону документы. К 1914 г. $^2/_3$ монастырей официально считались общежительными, большинство из них были женскими. Но в реальности уставы мн. обителей имели особенности, а элементы общежительства присутствовали и в особножительных монастырях.

От постригавшегося в М. требовалось добровольное согласие; принуждение к постригу влекло по закону уголовное наказание. Кандидат должен был быть свободен от обязанностей, несовместимых с монашеским званием. Военные и гражданские служащие должны были получить увольнение от начальства, а лица «податных» сословий — увольнительные от своих общин. Дворянину перед постригом полагалась передать родовое имение наследникам, а из свободных средств (деньгами или иным имуществом) сделать взнос в обитель. В мон-ри принимали и без вкладов, но такие лица не имели права голоса при решении монастырских дел.

Поступивший в мон-рь проходил 3-годичный т. н. искус послушания,

но для вдовых иереев и диаконов, выпускников духовных учебных заведений он мог быть сокращен, а в случае тяжкой болезни отменен. Послушник мог отказаться от пострига или покинуть обитель. Общее число послушников обычно превышало число монашествующих и достигло 70% в кон. XIX — нач. XX в.

В общежительных мон-рях действовал принцип беспрекословного послушания младших старшим, все поступки должны были совершаться только по благословению настоятеля. В лаврах и ряде крупных монастырей при настоятеле действовал духовный собор из наиболее авторитетных монахов. Монашествующим была запрещена торговля, кроме продажи собственных рукоделий. Монах не мог выступать в роли опекуна, попечителя или поверенного, быть восприемником детей при крещении, иеромонахам и иеродиаконам запрещалось служить в приходских церквах и совершать нек-рые требы, прежде всего венчания.

Если монах желал отказаться от М., в течение 6 месяцев его увещевали настоятель с братией, а затем консистория выносила постановление, которое утверждалось Синодом. Уволенный из М. возвращался в сословие по рождению, но без возврата чинов и отличий, полученных до пострижения; на него налагалась 7-летняя епитимия, во время к-рой ему нельзя было занимать должности на гражданской службе и проживать в той губернии, где был монахом, а также в столицах.

До сер. XIX в. насельниками монастырей в основном были выходцы из духовного, мещанского, купеческого и крестьянского сословий (напр., в 1823 в московских мон-рях среди монахов 32% были из духовенства, 27% — из мещан, 17% — из крестьян, 12% — из купечества, а из дворян — всего ок. 2%; среди монахинь — 19% из духовного сословия, 42% — из крестьянства, 12% — из купечества, из дворянства 8%). В мужских монастырях преобладали выходцы из духовного сословия, а в женских — крестьянки. Выходцы из высших сословий предпочитали столичные или большие городские монастыри, состав провинциального М. был более простонародным. Среди насельников отдельных обителей было заметно преобладание выходцев из одного сословия: напр., в *Мефодиевом Пешношском во имя святителя Николая Чудотворца монастыре* проживали в основном мещане, в *московском греческом во имя святителя Николая Чудотворца монастыре* — купцы. После отмены крепостного права (1861) число представителей крестьянства среди монашествующих резко возросло. Указом от 5 окт. 1906 г. лицам низших сословий разрешалось вступать в М. на общих основаниях. Но большого значения этот указ не имел, т. к. в то время уже ок. 60–70% монастырских насельников были крестьянского происхождения.

В 1808 г. насчитывалось 443 правосл. мон-ря без приписных (349 мужских и 94 женских), 3118 монахов, 1148 послушников. В 1815 г. действовали 478 мон-рей (387 мужских и 91 женский), в которых проживали 6,6 тыс. чел. (4,9 тыс. монахов и 1,7 тыс. монахинь). В течение XIX в. количество муж. мон-рей возросло в 1,5 раза, а женских — в 4,9; численность монахов увеличилась в 3,1 раза, а монахинь — в 9,2. Рост обителей происходил благодаря восстановлению упраздненных после 1764 г. мон-рей, созданию новых, переходу в Русскую Церковь старообрядческих обителей, а также за счет мон-рей, находившихся на территориях, вошедших в этот период в состав России (напр., в Грузии и Бессарабии). В 1914 г. насчитывалось 1025 мон-рей и общин и 94 629 монашествующих (29 128 монахов и монахинь и 65 501 послушников и послушниц). В монастырских владениях с привлечением наемного труда монахи занимались хлебопашеством, огородничеством, садоводством, ското- и птицеводством, пчеловодством и часто внедряли самые прогрессивные технологии. Также обители сдавали свои владения в аренду, с кон. XIX в. богатые мон-ри занимались и финансовой деятельностью, имели вклады в банках и давали деньги в ссуду.

Ок. 20 монастырей, расположенных в Заволжье, Приуралье и Сибири, имели миссионерский характер: *тобольский в честь иконы Божией Матери «Знамение» мужской монастырь, тюменский во имя Святой Троицы мужской монастырь, Усть-Киренский во имя Святой Троицы мужской монастырь, Селенгинский во имя Святой Троицы мужской монастырь* и др. Деятельность единоверческих обителей (см. в ст. *Единоверие*) способствовала возвращению в Русскую Церковь старообрядцев (напр., *Гуслицкий в честь Преображения Господня мужской монастырь*). В 70-х гг. XIX в. *московский в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастырь* был преобразован в миссионерский и призван стать координационным центром миссионерства в России.

Просвещением, миссионерством и обслуживанием паломников занимались рус. монастыри, расположенные за пределами России. К 1917 г. действовали 15 таких обителей (10 мужских и 5 женских) с 709 насельниками (638 монахами и 71 послушником): 4 в Китае, 6 в США и 5 в Палестине. Многие монахи служили в русских зарубежных духовных миссиях и способствовали распространению Православия по всему миру (см., напр., в статьях: *Аляскинская (Кадьякская) духовная миссия, Пекинская духовная миссия, Корейская духовная миссия, Японская духовная православная миссия*).

Несмотря на активную социальную деятельность и рост числа монастырей и их насельников, в нач. XX в. стал заметен упадок русского М., причины к-рого видели в секуляризации церковных имуществ, обмирщении общества и в социальных потрясениях на рубеже веков. Состоялись неск. съездов монашествующих, на которых участники пытались найти решения возникших проблем. На I Всероссийском съезде монашествующих, проходившем 5–13 июля 1909 г. под председательством архиеп. Вологодского *Никона (Рождественского)*, представители лавр и особо значимых муж. мон-рей обсудили ряд тем: уставы общежительных и штатных мон-рей, практику старчества и духовного окормления, соблюдение обетов и монашеской дисциплины, повышение уровня образования монахов, женское М., миссионерское и патриотическое служение и др. Участники съезда сошлись во мнении о необходимости введения во всех обителях общежительного устава, упразднения выдачи «братских» денег, распространения старчества, повышения образовательного уровня монахов, пресечения случаев нарушения монашеских обетов и создания монастырского союза для оказания духовной взаимопомощи.

На всероссийских съездах ученого М. и представителей мон-рей, состоявшихся в 1917 г., обсуждались

необходимость как совершенствования духовной жизни обителей в соответствии с изначальным призванием М., так и социального, патриотического и просветительского служения монахов. Были приняты решения о создании системы автономных органов монастырского самоуправления на центральном и на региональном уровнях, об институционализации ученого М. как особой группы со своими монастырями, учебными заведениями и т. д. Постановления съездов стали одним из главных источников для работы Отдела о мон-рях и М. *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Подготовленный в Отделе проект лег в основу соборного определения «О монастырях и монашествующих», принятого 13 сент. 1918 г. Собор санкционировал создание всероссийского и епархиальных монашеских собраний, Иноческого всероссийского церковно-просветительного братства для ученого М., признал общежитие наиболее желательной формой иноческой жизни, предоставил братии право выбора кандидатов в настоятели и представления их на выбор епархиальному архиерею, подчеркнул особую роль настоятеля в духовном водительстве и надзоре за поведением братии, определил монастырский совет как орган, занимающийся хозяйственными делами обители, постановил, что имущество каждого мон-ря является достоянием всей Православной Российской Церкви, посоветовал в каждой обители иметь старца, снизил минимальный возраст пострига для мужчин и женщин до 25 лет и т. д. Но все эти решения остались невыполненными вслед. революции и начала репрессивной политики властей в России.

1917–1990 гг. Принятый II съездом Советов 26 окт. 1917 г. Декрет о земле, хотя и провозглашал национализацию всей земли, но не содержал прямых предписаний о полном изъятии монастырских земельных владений и т. о. оставлял для монастырей возможность при определенных условиях заниматься сельским хозяйством. Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (23 янв. 1918) как будто разрешил мон-рям «бесплатно» пользоваться своим бывшим имуществом, но вызвал закрытие обителей и выселение монашествующих. «Основной закон о социализации земли» (27 янв. 1918) утверждал право пользования землей независимо от пола, вероисповедания, национальности и подданства и дал возможность монашествующим сохранять монастырские хозяйства путем преобразования их в сельскохозяйственные артели и коммуны. К марту 1921 г. из 400 действовавших в 24 губерниях РСФСР мон-рей в 116 были созданы совхозы и подсобные хозяйства. Инструкция Наркомзема и Наркомюста от 30 окт. 1919 г. предписывала местным властям строго отличать объединения хозяйственные от «религиозных организаций, имеющих богослужебные цели». Согласно 65-й ст. Конституции РСФСР, принятой 10 июля 1918 г., «монахам и духовным служителям религиозных культов» было отказано в активном и пассивном избирательном праве. Монахи не могли быть даже членами трудовых артелей, коммун или товариществ. Протесты против закрытия монастырей и выселения монахов пресекались как акты сопротивления представителям власти. Массовое закрытие мон-рей сопровождалось репрессиями монашествующих: в 1922–1923 гг. были расстреляны 1962 монаха и 3447 монахинь. В 1929 г., после принятия постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», началась новая кампания по закрытию мон-рей и трудовых артелей, преобразованных из обителей, насельников к-рых обвиняли в антисоветской пропаганде среди крестьян и противодействии деятельности колхозов.

Наибольший урон российское М. понесло в 30-х гг. XX в., когда большинство монашествующих было репрессировано. Те монашествующие, которых миновали репрессии, после закрытия обителей оказались в очень сложных жизненных условиях. Священнослужители устраивались в клир отдаленных приходов или скитались, совершая требы по частным домам. Нек-рые, скрыв свое монашеское звание, смогли устроиться на предприятия разнорабочими, монахини часто работали в сельской местности в колхозах, в городах — в качестве младшего персонала, нянями и прислугой. Нередко вокруг действующих храмов жили бывшие насельники обителей, составляя клир и общину. В этот период появилось т. н. М. в миру, когда изгнанные из мон-рей монахи жили в светских условиях, работали на предприятиях, но скрыто от общества продолжали исполнять свои монашеские обеты. Появлялись и новые монахи, к-рые тайно принимали постриг, продолжая официально оставаться членами советского общества.

Значительное число монашествующих покинуло СССР и буквально рассеялось по всему миру. Они несли служение в *Русской Православной Церкви за границей* или в юрисдикциях местных национальных Поместных Православных Церквей (К-польской, Сербской, Болгарской и др.). Мн. монахи, оказавшись в правосл. странах (напр., Болгария, Югославия, Греция), способствовали возрождению в них М., а в неправославных странах Зап. Европы и в США — развитию просвещения местного населения. В Югославии рус. монахи расселились по пустовавшим мон-рям (напр., в Македонии более 40 монахов из Валаамского мон-ря возобновили ок. 20 мон-рей), русские монахини фактически возродили жен. монашество. Многих к М. привел архиеп. Шанхайский, Западноамериканский и Сан-Францисский *Иоанн (Максимович)*.

Свою деятельность в СССР удалось продолжить лишь некоторым мон-рям, оказавшимся после революции на территории др. стран: *Спасо-Преображенскому Валаамскому мужскому монастырю* — в Финляндии, *Псково-Печерскому в честь Успения Пресвятой Богородицы мужскому монастырю* — в Эстонии, Почаевской лавре — в Польше. В присоединенных к СССР в 1939–1940 гг. Прибалтийских республиках, в Зап. Белоруссии, на Зап. Украине и в Бессарабии насчитывалось 46 мон-рей, закрытию к-рых помешало начало второй мировой войны.

В годы Отечественной войны на оккупированной территории были открыты нек-рые мон-ри. Многие из них (в основном на Украине и в Молдавии) имели большие хозяйства и занимались земледелием, садоводством, ремеслами, различными промыслами. В 1944–1945 гг. местные власти начали выселять монахов и конфисковывать угодья. Но это вызвало недовольство представителей центральной власти, т. к. по замыслу советского руководства, мон-ри могли кормить разоренную страну, их приравняли по нормам сдачи продуктов животноводства и земледе-

лия к подсобным хозяйствам гос. предприятий и орг-ций. Существование обителей было узаконено постановлением СНК от 22 авг. 1945 г., постановлением от 29 авг. 1945 г. мон-ри освобождались от уплаты налогов на землю и строения, а монашествующие — от налога на холостяков, одиноких и малосемейных граждан.

В сент. 1945 г. Совет по делам РПЦ обследовал 75 обителей и рекомендовал возвратить изъятые у мон-рей после оккупации земли, вывести с монастырских территорий учреждения. Согласно постановлению Совета министров «О православных монастырях» от 29 мая 1946 г., безземельные мон-ри наделялись землей из расчета по 15 соток на насельника, мон-рям разрешалось заниматься промыслами, создавать мастерские. Но уже в 1948 г. в масштабе всей страны процесс открытия мон-рей прекратился.

Троице-Сергиева лавра, открывшаяся весной 1946 г., как и раньше, приняла на себя подвиг духовного водительства, а ее насельники пытались возродить традиции дореволюционного М. Значение лавры определялось и тем, что в ней находилась *Московская Духовная Академия,* где получили образование мн. священнослужители Русской Церкви. Большое влияние имел и Псково-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь, где сохранилась преемственность старчества. Старцы *Симеон* (*Желнин;* † 1960), *Михаил* (*Питкевич;* † 1962), *Иоанн* (*Крестьянкин;* † 2006) и другие духовно окормляли тысячи верующих мирян.

Из жен. мон-рей выделялся *Пюхтицкий в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь,* к-рый под рук. митр. Таллинского Алексия (Ридигера; впосл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*) и игум. *Варвары (Трофимовой)* в 60–80-х гг. XX в. стал духовной школой российского жен. М. Когда в 90-х гг. XX в. в России начали открываться женские монастыри, настоятельницами большинства из них стали именно пюхтицкие монахини.

В 1958 г. началась антирелигиозная кампания против монастырей как важных центров духовной поддержки верующих. 16 окт. 1958 г. Совет министров СССР принял постановления «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей». Был утвержден план закрытия мон-рей на 1959–1960 гг., к-рым предусматривалось из 63 обителей оставить 28. Нек-рые мон-ри закрывали в течение 24 часов, монахов выселяли. Из 1013 насельников закрытых мон-рей в 1960 г. лишь 266 перевели в др. мон-ри, остальных отправили в больницы и дома престарелых. В 1961 г. была превращена в музей Киево-Печерская лавра. Предполагалось закрытие Почаевской лавры, Псково-Печерского и Пюхтицкого мон-рей, но они смогли продолжить свою деятельность. В 50–60-х гг. XX в. после сокращения количества мон-рей с 85 в 1948 г. до 15 в 1965 г. уменьшилось и число насельников — с 4632 (1948) до 1,5 тыс. (1965).

В послевоенный период мн. монахи-священнослужители стали приходскими священниками или были монахами в миру. Нек-рые монахи, а иногда и лица, не имевшие пострижения, уходили в отдаленные места, напр., на Кавказ, где жили, как отшельники, или создавали тайные монашеские поселения. Но власти, узнавая о таких поселениях, арестовывали отшельников или направляли их в психбольницы.

Кон. XX — нач. XXI в. В сер. 80-х гг. началось возрождение монастырей. Первыми возобновлялись широко известные в дореволюционное время обители: *Данилов во имя преподобного Даниила Столпника московский мужской монастырь* (1983), Оптина пустынь (1987), Валаамский (1989) и Соловецкий (1990) мон-ри. В последующие годы помимо восстановления ранее действовавших мон-рей создавались обители и в новых местах.

В 1990 г. была учреждена Синодальная комиссия по делам мон-рей (в 2012 преобразована в Синодальный отдел), к-рая помимо помощи по юридическим и организационным вопросам оказывает содействие в устроении внутренней жизни обителей. С 2012 г. ведутся разработка и широкое обсуждение проекта нового «Положения о монастырях и монашествующих».

В кон. XX в. М. в России столкнулось с новыми трудностями. Основная проблема его возрождения заключалась в отсутствии духовных наставников для людей, ищущих монашеской жизни, но имевших смутные представления о духовном делании. Также перед монашествующими встали сложные экономические проблемы. Территории многих мон-рей превратились в строительные площадки, а деятельность обителей, расположенных в сельской местности, в основном имеет сельскохозяйственный характер. Насельники мон-рей занимаются миссионерской и благотворительной деятельностью, иконописанием, изданием книг и проч. Обители существуют в основном на пожертвования прихожан и благотворителей и на доходы от продажи продуктов своих подсобных хозяйств. Для поступления в мон-рь послушником или трудником желающий должен предоставить рекомендации от настоятеля храма, к-рый он ранее регулярно посещал. Принятие пострига разрешается после прохождения искуса послушания.

Справ. изд.: *Ратшин А.* Полное собрание ист. сведений о всех бывших в древности и ныне существующих мон-рях. М., 1852; *Кузнецов В. А.* Русское правосл. зарубежное монашество в XX в.: Биогр. справ. Екат., 2015; Насельники мон-рей Моск. епархии 1-й четв. XX ст.: [Справ.] / Сост.: Т. И. Волобуева и др. Тверь, 2015.

Ист.: ПСЗ. Т. 6. № 4022; Устав духовных консисторий. СПб., 1841, 1883, 1912; *Проволович А. И.* Сборник законов о монашествующем духовенстве. М., 1897; *Чижевский И. Л.* Собрание церковно-гражданских постановлений о монашествующих и мон-рях. Х., 1898; *Косаткин И.* Сборник законоположений о порядке приобретения церквами, мон-рями и учреждениями Духовного ведомства недвижимых имуществ и о мерах к охране церковных земель. Н. Новг., 1904; *Серафим (Кузнецов), иером.* Монастырские уставы. Н. Новг., 1910. Т. 1–3; Постановления Всерос. съезда представителей от мон-рей, бывшего в Св.-Троицкой Сергиевой лавре с 16 по 23 июля 1917 г. М., 1917; Постановления Всерос. съезда ученого монашества, бывшего в МДА с 7 по 14 июля сего, 1917 г. М., 1917; Собор, 1918. Определения. Вып. 4. С. 31–43; Док-ты Свящ. Собора Правосл. Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 2016. Т. 19: Док–ты Отдела о мон-рях и монашестве; Радость кроткого любящего духа: Мон-ри и монашество в рус. жизни нач. XX в., 1900–1939: Живые голоса эпохи / Сост.: В. А. Гончаров. М., 2017.

Лит.: *Знаменский П. В.* О законодательстве Петра Великого относительно правосл. духовенства. [Разд.] 2: Постановления, касающиеся монашествующего духовенства // ПС. 1863. Ч. 3. № 12. С. 372–405; *Григорович Н. И.* Обзор учреждения в России правосл. мон-рей со времени введения штатов по Духовному ведомству (1764–1869). СПб., 1869; *Иосиф (Баженов), [еп.].* Монастырский вопрос. СПб., 1872; *Кудрявцев М. В.* История правосл. монашества в северо-вост. России со времен прп. Сергия Радонежского. М., 1881; Штаты мон-рей и монашествующих и способы содержания мон-рей // Странник. 1883. № 2. С. 609–623; № 3. С. 77–92; *Ивановский В. Н.* Русское законодательство XVIII и XIX вв.

в своих постановлениях относительно монашествующих лиц и мон-рей. Х., 1905; *Серафим (Кузнецов), иером.* Первый всерос. съезд монашествующих 1909 г.: Воспоминания участника. М., 1999; *Козлов В. Ф.* Трагедия мон-рей. Год 1929-й // Моск. журн. 1991. № 1. С. 32–41; *он же.* Монастыри в России в первые годы после революции // ЖМП. 1993. № 4. С. 26–33; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинский патерик. М., 1997; Монастыри в жизни России: Сб. ст. Калуга, 1997; *Смолич И. К.* Русское монашество, 988–1917. М., 1997; Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1: Монашество и мон-ри в России; *Голубцов С., протодиак.* Троице-Сергиева лавра за последние сто лет. М., 1998; *Четвериков С., прот.* Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на правосл. монашество. П., 1998²; *Зырянов П. Н.* Русские мон-ри и монашество в XIX и нач. XX в. М., 1999; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999; Монашество и мон-ри в России, XI–XX вв.: Ист. очерки / Отв. ред.: Н. В. Синицына. М., 2002; *Назарий (Лавриненко), архим.* Городское монашество: Совр. свидетельство // Церковь и время. М., 2002. № 1. С. 210–219; *Букова О. В.* Женские обители преп. Серафима Саровского. Н. Новг., 2003; Монашество и мон-ри в России, XI–XX вв.: Ист. очерки. М., 2005; *Яременко М.* Київське чернецтво XVIII ст. К., 2007; *Водарский Я. Е., Истомина Э. Г.* Православные мон-ри России и их роль в развитии культуры (XI – нач. XX в.). М., 2009; *Запальский Г. М.* Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М., 2009; *он же.* Монастырская культура в России в XI–XXI вв. М., 2010; *Астэр И. В.* Современное рус. правосл. монашество: Соц.-филос. анализ. СПб., 2010; *Кириченко О. В.* Женское правосл. подвижничество в России (XIX – сер. XX в.). М., 2010; *Kenworthy S. M.* The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism and Society after 1825. N. Y., 2010; *Андрианов А. Ю.* Причины и обстоятельства ухода в муж. правосл. мон-ри в России XIX – нач. XXI в. Владимир, 2011; *Овчинников В. А.* Мон-ри Русской Православной Церкви на юге Зап. Сибири (кон. XVIII – нач. XXI в.): Расцвет. Ликвидация. Возрождение. Кемерово, 2011; *Демидов Д. Н.* Влияние монастырского старчества на духовную жизнь российского общества кон. XVIII – нач. XX в. М., 2012; *Денисов В. В.* История мон-рей В. Поволжья (2-я пол. XVIII – нач. XX в.). Ярославль, 2012; *Соловьев К. А.* Типология и новые формы правосл. мон-рей Российской империи на рубеже XIX–XX в. М., 2013; Монашество Св. Руси: От истоков к современности: Мат-лы Междунар. богосл. науч.-практ. конф., Москва, Покровский ставропигиальный жен. мон-рь, 23–24 сент. 2015 г. М., 2015; *Содоль В. А.* Мон-ри советской Молдавии: Взаимоотношения с гос-вом и хозяйственная деятельность (1944–1962 гг.). Тирасполь, 2015; Древние монашеские традиции в условиях современности: Мат-лы 24 Междунар. рождественских образоват. чт: Регион. этап, апр.–нояб. 2015 г. М., 2016; *Хондзинский П., свящ.* Незримая обитель, или Краткая повесть о жизни дивеевских монахинь в Муромском изгнании: С прил. подлинных док-тов, писем и воспоминаний. М., 2017.

Э. П. Ц.

М. у южных славян. Уже в VIII в. юж. славяне знали о М. благодаря деятельности рим. миссионеров и



Равноап. Климент Охридский. Рельефный образ. XIII в. (Галерея икон, Охрид)

монахов в приадриатических областях Поморье, Загорье и Далмация (на территории совр. Хорватии, Черногории, Боснии и Герцеговины) и византийских в Македонии (см. в ст. *Македония,* историческая область) и в причерноморских районах (совр. Болгария). Источники X в. сообщают об обновлении в 986 г. мон-ря св. Хрисогона в Задаре (ныне в Хорватии), о мон-рях св. Петра в Требине (ныне в Боснии и Герцеговине) и Сергия и Вакха на Бояне (р. Буне; ныне в Черногории).

М. в Болгарии появилось после крещения кн. равноап. *Бориса* (ок. 865) и основания *Болгарской Православной Церкви.* Вероятно, первые обители в Болгарии были учреждены во время деятельности рим. миссии во главе с еп. Портуанским Формозом и состояли из сопровождавших его монахов. После перехода Болгарской Церкви в юрисдикцию К-польской Патриархии создание мон-рей продолжилось, клир стали составлять греч. священнослужители-монахи. В 889 г. кн. Борис ушел в мон-рь, вероятно действовавший при т. н. Большой базилике в *Плиске,* и основал мон-рь во имя Пресв. Богородицы в с. Равна (сохр. развалины с надписями близ г. Провадия). В агиографических памятниках князь прославляется как строитель мн. мон-рей. Согласно археологическим данным, в кон. IX в. в одном Вел. Преславе (см. *Преслав*), в 893 г. ставшем столицей Болгарского гос-ва, действовали как минимум 9 мон-рей (при Круглой церкви и дворце, в местности *Патлейна,* Аврадака и др.), обители были и в др. крупных городах и их окрестностях (напр., монастырские комплексы были раскрыты археологами в местности Карааč–Теке близ Варны и в с. Черноглавцы близ г. Шумен). Местное предание склонно видеть болгарских иноков среди насельников Афона уже в кон. IX в., но первые достоверные свидетельства их пребывания на Св. Горе относятся лишь к последним десятилетиям X в.

После прибытия в Болгарию учеников равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия* расширилась деятельность кн. Бориса по просвещению болгар и устроению Болгарской Церкви. При помощи князя в 893 г. равноап. *Климент Охридский* основал мон-рь во имя вмч. Пантелеимона (Свети-Климент; см. в ст. *Охрид*), а ок. 900 г. равноап. *Наум Охридский* — обитель во имя покровителя болг. князя арх. Михаила (см. ст. *Наума Охридского монастырь*), где они вместе с учениками занимались созданием слав. книжности. Болг. монахи помимо городов подвизались и в удаленных местах: в кон. IX–X в. они возобновили скальные визант. мон-ри IV–VI вв. на причерноморских землях (напр., комплекс из 7 мон-рей в местности Суха-Река в с. Голеш близ г. Силистры), основали мон-рь *Басараби-Констанца* и во имя св. Стефана близ г. Ловеч. Болг. церковный писатель *Косьма Пресвитер* сообщает, что мн. болгары «оставляли своих жен и становились монахами». Среди монахов было много представителей болг. знати, напр. «черноризцы» *Докс* и *Тудор Доксов,* М. принял и болг. царь *Петр.* Скорее всего жизнь болг. обителей строилась по образцу визант. мон-рей, а монахи преимущественно занимались просветительской и книжной работой.

С X–XI вв. известно о существовании обителей на землях, населенных сербами: мон-ря Биела возле г. Шавник, неск. обителей вокруг г. Биело-Поле (см. ст. *Биело-Польские церкви*), ц. Петра и Павла в Стари-Расе близ г. Нови-Пазар (Рашская обл., Косово и Метохия). Во 2-й пол. XII в. действовали мон-ри в *Арилье,* Стара-Павлица (см. в ст. *Павлица*) и др.

В X–XI вв. в западноболг. землях зародилось пустынножительство. Первым болг. пустынником счита-

ется прп. *Иоанн Рильский,* который ушел в глухие леса горного массива Рила в поисках уединенной жизни: рядом с его пещерой впосл. возник *Рильский монастырь.* В XI–XII вв. мон-ри появились на месте подвигов пустынножителей *Прохора Пшинского, Гавриила Лесновского* и *Иоакима Осоговского.*

Несмотря на утверждения нек-рых историков, что афонскую обитель *Зограф* болгары основали уже в X в., когда граница Болгарского гос-ва подходила к Св. Горе, ее основатель и большинство насельников в первые века существования обители скорее всего были греками. В нек-рых афонских документах упоминается, что в XI в. на полуострове существовал мон-рь Зелянос (Желянос), слав. происхождение основателя к-рого не вызывает сомнений.

В нач. XI в. появились первые известия о болгарском жен. М.: Косара, дочь болг. царя *Самуила,* после гибели супруга серб. (зетского) кн. *Иоанна Владимира* приняла постриг с именем Феодора и поселилась при построенном мужем храме Пресв. Богородицы (Пречиста-Краинска или Острос, сохр. развалины; Черногория). Но в последующие века сведений о жен. мон-рях не осталось, редко встречаются упоминания о пострижении представительниц знати.

Завоевание Византией Болгарии (1018–1186) изменило положение болг. М.: большие мон-ри основывались реже и, как правило, по инициативе визант. чиновников или Охридских иерархов (см. ст. *Охридская Архиепископия*). В 1083 г. визант. полководец груз. происхождения *Григорий Пакуриан* на полученных им за службу землях близ г. Филиппополя (ныне Пловдив) основал *Петрицонский монастырь.* Согласно кти торскому типику, в состав братии могли входить лишь монахи-грузины, но с XIV в. среди насельников стали преобладать греки и болгары. Впосл. этот мон-рь под слав. названием Бачковский стал одним из духовных центров Болгарии.

Во 2-й пол. XII в. начался расцвет М. у юж. славян. В период Второго Болгарского царства (1187–1396) было основано большое число монастырей (напр., *Лавра святых 40 мучеников*) как в больших городах, так и в пустынных местах (напр., *Михаила архангела монастырь* близ г. Русе). Родоначальник серб. правящей династии *Неманичей* вел. жупан Стефан Неманя (1165–1196) между 1159 и 1166 гг. основал монастырь в Топлице (ныне Куршумлия; см. в ст. *Куршумльский монастырь*), а в нач. 80-х гг. XII в. как место для своего захоронения — мон-рь *Студеница.* После ухода на Афон в 1191 г. и пострижения в М. его младшего сына



Встреча прп. Симеона и свт. Саввы I в мон-ре Ватопед. Роспись кафоликона мон-ря Хиландар на Афоне. 1621 г.

Растко (см. *Савва I,* свт., архиеп.; † 1235) Неманя вместе с супругой Анной в 1196 г. принял постриг (см. *Симеон Мироточивый,* прп., и *Анастасия,* прп.). В 1198 г. великий жупан вместе с сыном основал серб. мон-рь на Афоне *Хиландар.* На основе Евергетидского устава (см. *Евергетидский Типикон*) в 1199 г. Савва составил т. н. Карейский типик (устав) о правилах жизни в своей испоснице, а в 1200 г.— Хиландарский типик для устроения жизни Хиландара согласно принципам строгого общежития. Став главой Сербской Церкви, он при поддержке брата, серб. кор. *Стефана Первовенчанного,* основал ряд мон-рей, при к-рых были учреждены епископские кафедры новых епархий, а в 1208 г. составил т. н. Студеницкий типик общежительного характера для Студеницы, более соответствовавший положению этой обители как «царской лавры». Этот устав стал образцом для устройства всех серб. мон-рей. В 1318/19 г. архиеп. Сербский *Никодим* сделал перевод на серб. язык *Иерусалимского устава,* получивший название Никодимов Типик. Духовные вопросы регулировали и светские серб. законы; так 17-я ст. Законника царя *Стефана IV Душана* предписывала всех «монахов и монахинь, которые постриглись, но живут по своим домам, изгнать, чтобы жили по монастырям».

Правители Неманичи и представители серб. знати основали много монастырей-усыпальниц (*Жича, Милешева, Сопочани* и др.), многие из правителей и их близких принимали постриг: напр., кор. *Стефан Урош I,* его супруга Елена (см. *Елена Анжуйская*), их сын кор. Драгутин (см. *Феоктист,* серб. король), супруга царя Душана IV Елена (см. *Евгения,* местночтимая прп.). Серб. мон-ри помимо духовного имели важное социальное и культурное значение и были своеобразными научными центрами того периода: в них действовали лечебницы, школы и скриптории. Помимо богатых ктиторских обителей возникали и небольшие обители отшельников, о распространении в XIII–XV вв. пустынножительства в Сербии свидетельствуют Жития преподобных *Петра Коришского* и *Иоанникия Девичского.*

Южнослав. М. с кон. XIII до XV в. находилось под влиянием *исихазма* и учения прп. Григория Синаита. Главным центром исихазма в Болгарии считались мон-ри в обл. Парория (локализуется возле с. Воден, близ г. Болярово, в горном массиве Странджа, недалеко от черноморского побережья Болгарии). Одним из учеников прп. Григория Синаита был прп. *Ромил* (ок. 1385), к-рый принял постриг в Тырнове, жил в Парории, подвизался на Афоне, но, желая избежать славы, ушел в Сербию. В Сербии сложилась группа исихастов, живших уединенно либо в скитах (см. в статьях *Синаиты сербские, Григорий Новый*). В этот период много мон-рей возникло в удаленных местах (напр., скальные комплексы близ г. Шумен, г. Тервел, мон-рь *Аладжа* и др.) и в городах. Одним из значимых мон-рей этого периода был Килифаревский мон-рь (см. *Килифаревский* в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь), его монахи-книжники заложили основы тырновской книжной школы и воспитали ок. 400 учеников.

В XIII–XIV вв. многочисленное южнославянское М. играло весьма заметную роль на Афоне. Афонские монахи славянского происхождения (в т. ч. болгары *Дионисий Дивный, Закхей* (Философ) и *Иосиф*) осуществили т. н. афоно-тырновскую

справу (редакцию) большого числа литургических и богословских текстов на славянском языке и способствовали распространению святоотеческой книжности среди всех славян. Зограф и Хиландар способствовали распространению в болг. и серб. обителях визант. духовной культуры, иногда их насельники участвовали в решении конфликтов между К-полем, властями Болгарии и Сербии. Когда Св. Гора фактически входила в Сербское царство (1345–1371), сербские монахи часто возглавляли афонский Протат, а в кон. XIV в. серб. иноки благородного происхождения Герасим и Арсений восстановили афонский *Павла святого монастырь*.

Османское завоевание Болгарии и Сербии в кон. XIV в. вызвало разорение множества обителей и массовое переселение монашествующих на Афон и в др. места, где гнет иноверных был слабее. Нек-рые сербы и болгары пришли на Русь, где оказали существенное влияние на развитие церковной культуры (см. в ст. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*). Мн. монастыри продолжили действовать или позже были восстановлены усилиями духовенства и местной знати, но впосл. неоднократно подвергались разорительным нападениям. В Болгарии положение М. было осложнено упразднением *Тырновской Патриархии* и насаждением священнослужителями К-польской Патриархии греч. языка в богослужении. Ожесточенные битвы, сопровождавшие османскую экспансию на Балканский полуостров, повлияли на рост жен. М., особенно в Сербии, где мн. вдовы полководцев и воинов приняли постриги, напр. мон. *Евфимия*, вдова сербского правителя кн. Лазаря кнг. *Милица* и его сестра Драгана (в монашестве Феодосия).

Несмотря на условия османского гнета, обители продолжали существовать, в них развивались иконопись и книжность. По сути мон-ри не только играли роль духовных центров, но и становились очагами национальной культуры и просвещения. В XV в. в мон-ре *Манасия* (Ресава) возникла т. н. ресавская книжная школа, влияние к-рой распространилось на серб. и болг. земли.

Редко возникали новые обители: в 1499 г. на средства 4 монахинь (Ксении, Феофании, Марфы и Марии) был возведен храм в *Яшуньском Введенском монастыре*, митр. Белградский свт. *Максим (Бранкович)* ок. 1509 г. основал муж. мон-рь *Крушедол*, а его мать деспотица *Ангелина* рядом устроила жен. обитель. Особый характер М. приобрело в труднодоступных районах Черногории, где действовали древние мон-ри (напр., *Цетинский монастырь, Морача*) и возникали новые: так, свт. *Василий Острожский* основал мон-рь *Острог*.

При т. н. Великом переселении сербов 1690 г. вместе с патриархом Печским *Арсением III (Черноевичем)* на земли Габсбургской монархии переселилось и большое число монашествующих, иногда братия обителей уходила в полном составе и уносила с собой почитаемые реликвии и мощи святых. На новых землях, особенно на территории совр. Боснии и Герцеговины, Далмации и Хорватии, обл. Банат и Венгрии, серб. монахи способствовали сохранению национального самосознания и культуры серб. переселенцев (напр., мон-ри *Гомирье, Крка, Комоговина, Лепавина, Марча, Месич*). В XVIII — нач. XIX в. мн. болгарские и сербские мон-ри стали центрами национально-освободительного движения, серб. монахи активно участвовали в 1-м сербском восстании.

Важную роль в сохранении слав. книжности и культуры на болг. и серб. землях играли слав. монахи на Афоне. С кон. XV в. насельники Зографа и Хиландара открывали школы в болгарских и сербских городах. На Св. Горе трудились историки мон. *Спиридон* из Габрова и архим. *Паисий Хиландарский*. В XVIII в. болгарские и сербские монахи составляли заметную часть братии афонских мон-рей и скитов. Но к кон. XIX в. авторитет Зографа в Болгарии снизился из-за неопределенной позиции его братии по отношению к вопросу о церковной независимости болгар от К-польской Патриарии, а после учреждения Болгарского Экзархата и начала т. н. болг. схизмы (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*) роль центра болг. М. перешла к Рильскому мон-рю.

Освобождение от османского владычества не способствовало возрождению монашеской жизни у юж. славян. В Болгарии, несмотря на получение долгожданной церковной независимости, этому препятствовали новые власти в лице протестанта кн. Александра Баттенберга и католика царя Фердинанда I, к-рые способствовали усилению светского характера общества. Мн. правосл. мон-ри в Болгарии и Сербии в тот период стали активно заниматься просветительской и социальной деятельностью, при них открывались больницы и дома для сирот. Для поднятия уровня образования монахов в нескольких серб. мон-рях (в *Дечанах* и *Раковице*) открылись т. н. монашеские школы, в к-рых учились послушники и молодые монахи. В 1922 г. при *Куриловском монастыре* в Болгарии было создано жен. монашеское об-во «Белый крест», к-рое занималось книгоизданием и готовило монахинь и учительниц к миссионерской работе.

Деятельности немногочисленных мон-рей и возрождению среди их насельников аскетических традиций способствовало появление в 20-х гг. XX в. в Болгарии и Югославии многочисленных монахов и священников из России. В Югославии рус. монахи восстановили мн. закрытые обители (напр., более 40 насельников Валаамского мон-ря расселились по пустым мон-рям Македонии), а рус. монахини фактически возродили жен. М. (см. статьи *Кувеждин* и *Хопово*, а также ст. *Екатерина (Ефимовская)*, игум.; † 1925). На болг. М. в до- и послевоенные годы оказало влияние служение еп. Лубенского свт. *Серафима* (*Соболева;* впосл. архиепископ Богучарский; † 1950) и схиигум. Марии (Дохторовой; † 1978). Рус. монахи способствовали распространению традиций старчества. Духовными старцами в Сербии считались еп. Жичский свт. *Николай* (*Велимирович;* † 1956), прп. *Иустин* (*Попович;* † 1979) и *Фаддей Витовницкий* († 2003), а в Македонии — еп. Величский Гавриил Святогорец (Парнаджиев; † 1990).

С установлением коммунистических режимов в Югославии и Болгарии начались гонения на Церковь, мн. обители были закрыты. В 1961 г. болг. Рильский мон-рь был обращен в музей, его насельники выселены (возвращены в 1968). Часть духовенства и монашествующих подверглась арестам либо принудительному лечению в психбольницах. При обителях жили часто по одному престарелые монахи, в небольшом числе храмов бывш. мон-рей редко проходили богослужения, признанные архитектурными памятниками комплексы превратились в туристические объекты. Мн. правосл. сербы

эмигрировали из Югославии в разные страны мира, где построили храмы и основали неск. мон-рей: Ново-Грачаницу близ г. Чикаго (шт. Иллинойс, США), 2 мон-ря во имя свт. Саввы Сербского в Австралии и др.

В 90-х гг. XX в. падение коммунистических режимов в Югославии и Болгарии способствовало возобновлению мон-рей и росту числа монашествующих, прежде всего женщин. После распада Югославии (1991) во время военных действий в Косово и Метохии, Боснии и Герцеговине мн. обители были разрушены, а монахи изгнаны. Особенно пострадали мон-ри в Косово и Метохии, где среди мусульм. населения продолжают действовать неск. обителей и насельники заботятся о сохранении древних серб. святынь (см. в ст. *Рашко-Призренская епархия*). В наст. время в Болгарской Церкви действующими считаются ок. 140 мон-рей (не все имеют насельников), подвизаются ок. 150 монашествующих (в среднем по 1–3 чел., наибольшее число братии в Рильском мон-ре — 10 чел. и в Бачковском — 12); в *Сербской Православной Церкви* — ок. 420 мон-рей, ок. 1500 монашествующих (в среднем не более 10 монахов в мужских и не более 50 монахинь в женских); в не признанной православным миром *Македонской Православной Церкви* — 40 мон-рей, ок. 140 монашествующих.

Лит.: *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1; *Ковачев М.* Зограф: Изследвания и док-ти. София, 1942. Ч. 1; *он же.* Българско монашество в Атон. София, 1967; *Гошев И.* Старобългарски чинопоследования за встъпване в монашество: текст, превод и коментар // ГДА. 1958. Т. 7(33). С. 407–447; *Богдановић Д., Ђурић В., Медаковић Д.* Хиландар. Београд, 1978; *Ђоровић В.* Света Гора и Хиландар до XVI в. Београд, 1985; *Живојиновић М.* Историја Хиландара. Београд, 1998. Кн. 1: Од оснивања манастира 1198 до 1335 г.; *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији. Горњи Милановац, 2002²; *Поповић Р. В.* Српско православно монаштво у устаничкој Србији: Поводом две стотине година Првог српског устанка (1804–2004) // Богословље. Београд, 2004. Год. 49(63). Св. 1/2. С. 177–192; *Павликянов К.* История на българския светигорски манастир Зограф от 980 до 1804 г. София, 2005; *Сава, св.* Сабрана дела / Ред.: Љ. Јухас-Георгиеска. Београд, 2005. С. 93–162; *Ангелов С., Минчева К.* Църкви и манастири от Югозападна България през XV–XVII вв. София, 2007. Ч. 1; *Dimitrov I. Zh.* Bulgarian Christianity // The Blackwell Companion to Eastern Christianity / Ed. K. Parry. Oxf., 2007. P. 47–72; *Radić R.* Serbian Christianity // Ibid. P. 231–249; *она же (Радић Р.).* Српско монаштво у 19. и првој деценији 20. в. // ЗбМСИ. 2012. Кн. 85. С. 65–88; *Вушковић М.* Женско монаштво у средњовековној Србији // Историја Поморавља и два века от Варваринске битке: Тематски зборник. Крушевац, 2010. С. 167–180; *Јанчовски Т.* Монаштвото во Македонија (1944–2007). Скопје, 2010; *Кончаревић К.* Утицај руске емиграције на обнову и развој српске монашке духовности // Српска теологија у 20. в.: Зборник радова научног скупа. Београд, 2010. Кн. 7. С. 36–44; *Николова Б.* Монашество, манастири и манастирски живот в средновековна България. София, 2010. Т. 1; *Продић С.* Фрагменти из историје анахоретског монаштва у средњовековој Србији. Шибеник, 2012; *он же.* Монашки живот у средњовековној Србији. Шибеник, 2014.

О. А. Родионов, Д. Чешмеджиев, Э. П. Ц.

М. в Грузии. Основание первых груз. мон-рей предание относит ко временам равноап. *Нины* (2-я — 3-я четв. IV в.): при царе Картли св. *Мириане* — жен. мон-рь *Самтавро* в



Св. Петр Ивер. Тонолитография. 1896 г.

Мцхете, при его сыне Бакаре — жен. мон-рь Бодбе. Само имя просветительницы Грузии св. Нины (груз. ნინო [Нино], арм. Նունէ [Нунэ]) нек-рые исследователи этимологически возводят к лат. nonna (монахиня, инокиня). Поздние груз. источники прямо называют ее монахиней, однако остается открытым вопрос о том, где св. Нина начала свой монашеский путь и к какой монашеской традиции принадлежала. В грузинской летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли, V–VII вв.), посвященной описанию обращения грузин в христианство в 1-й пол. IV в., сообщается, что в Мцхете св. Нина организовала жен. общину, в к-рую входили 12 ее учениц (Мокцеваи Картлисай // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 86, 115; *Aleksidze.* 1997; Обращение Картли святой Нино // Картлис Цховреба. 2008. С. 47–48, 58).

По мнению нек-рых груз. ученых (*Tarchnisvili.* 1958. С. 307; *Кекелидзе.* Зарубежный груз. мыслитель. 1960), первым грузинским монахом был Евагрий Понтийский (ок. 345 — ок. 399). Однако др. исследования позволяют считать эту т. зр. необоснованной (*Lemm.* 1906; *Amelineau.* 1914). Благодаря деятельности *Петра Ивера* в V в. на Св. земле стали появляться груз. монашеские общины. Мон-рь, основанный им в Иерусалиме недалеко от башни Давида у Яффских ворот, назывался «монастырь иверов» (*Ioan. Ruf.* Vita Petri Iberi // Petrus der Iberer. 1895. S. 45). Существуют косвенные свидетельства того, что впосл. его населяли монахи — выходцы из Грузии. Сохранились упоминания не просто об отдельных аскетах, но о группах груз. монахов, подвизавшихся в V–VI вв. в Сирии и Палестине, в частности в мон-рях прп. Симеона Столпника Старшего (*Anton.* Vita Symeon. Stylit. 1908. S. 8), прп. Симеона Столпника Младшего (Vita Sym. 89 // Груз. агиогр. памятники. 1918. Т. 1. Ч. 1. С. 260) и в Великой лавре прп. Саввы Освященного (в последней грузины совершали богослужение на родном языке) (*Gregory (Peradze).* 1937. P. 181–184). С VI в. источники начинают упоминать о груз. монахах на Синае (*Anast. Sin.* Narrat. 1902. S. 65).

Недостаток исторических свидетельств не позволяет ответить на вопрос, поддерживали ли груз. монахи диаспоры связи с родиной в V–VI вв. и отразились ли эти связи на распространении М. в самой Грузии. Вошедшая в состав «Картлис Цховреба» хроника «Жизнь Вахтанга Горгасали» Джуаншера Джуаншериани (XI в.) сообщает, что царь св. Вахтанг хотел поставить нового католикоса и пригласил из Византии в Грузию 2 священников: Петра и иером. Самуила. Католикосом был избран первый, но Самуил вскоре стал преемником умершего Петра и мог быть проводником монашеских идей в Грузии (КЦ. 1955. Т. 1. С. 198–205). Во 2-й пол. V в., по возвращении из очередного военного похода, св. Вахтанг направился в юго-западную провинцию Грузии Кларджети и повелел своему родственнику и правителю провинции Артавазу построить здесь монастырь «по примеру тех, которые царь видел в Греции [т. е. Византии]».

Артаваз исполнил приказание и построил мон-рь *Опиза*, ставший впосл. знаменитым центром груз. культуры (Там же. С. 177–178).

Начало широкого распространения М. в Грузии обычно датируется VI в., «спустя 200 лет после обращения Картли» (Мокцевай Картлисай // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 94), и связано с приходом в Грузию 12 т. н. сир. отцов под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского* — группы монахов — выходцев из В. Месопотамии, основавших множество монастырей в разных частях Грузии. До 1991 г. основным источником сведений о жизни этих подвижников был цикл Житий, составленных в XI–XII вв. (груз. текст: ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 186–248). Один из новонайденных груз. манускриптов Синая (Sinait. iber. N 50, X в.; изд.: *Aleksidze, Mahé.* 2001), содержащий краткую антологию ряда древних источников (многие утеряны) о прп. Иоанне и его учениках, позволяет по-новому представить ранний этап распространения М. в Грузии (подробнее см. в ст.: *Сирийские отцы*).

Ученики прп. Иоанна были отшельниками, они формально не составляли монашеской общины, не подчинялись фиксированному монашескому уставу, а обладали определенной свободой. Каждый из отцов сначала жил отдельно в полном одиночестве либо вместе с одним учеником, к-рый все же селился на заметном расстоянии от учителя. Так, прп. Давид Гареджийский жил вместе с учеником прп. Лукианом, прп. Иоанн — с диак. Илией (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 229; *Martin-Hisard.* 1986. P. 81). Источники ничего не сообщают о происхождении этих учеников. Вероятно, они были из местных жителей-грузин. В случае необходимости ученики прп. Иоанна (из числа 12) посещали своих собратьев, живших по соседству. Т. о., в 1-м поколении груз. монахов сложилась неформальная иерархия: «отец» — прп. Иоанн, «сыновья» — 12 учеников, считавших друг друга братьями, но являвшихся в свою очередь «отцами» для последующих поколений учеников (*Mahé.* 2011. P. 56).

В отличие от цикла Житий XI–XII вв., в к-рых мон-ри, основанные сир. отцами, представлены как общины с развитой структурой внутреннего управления, комплексами зданий, реликвиями, особым богослужебным уставом, источники антологии (Sinait. iber. N 50) подчеркивают отшельнический характер раннего груз. М., проводят четкое различие между самим отшельником и основателем-строителем мон-ря, расположенного недалеко от места подвига святого. Сведения об организации и о внутренней жизни этих мон-рей практически отсутствуют. Известно лишь, что мон-рями управляли не сами сир. отцы, а их ученики.

На дальнейшее распространение М. в Грузии влияли 2 фактора: деятельность груз. монахов-отшельников и покровительство мон-рям и отшельникам груз. царей и вельмож, причем со временем 2-й фактор начал преобладать над первым. Усердием богатых ктиторов новые обители возникали и в безлюдной горной местности, и при храмах, построенных на землях крупных феодалов. В сер. VII в., после араб. завоевания, Вост. Грузия потеряла свою независимость. В результате многочисленных араб. набегов в VIII в. подавляющее большинство мон-рей вост. части страны оказались в руинах. В посл. четв. VIII в. благодаря активной деятельности прп. *Григория Хандзтийского* (759–861) и его учеников при поддержке груз. царской династии Багратиони произошло разрастание сети мон-рей в Зап. и Юж. Грузии, постепенно были восстановлены древние обители в Картли и Кахети. Прп. Григорий основал в т. н. *Кларджетской пустыни* 6 мужских и 2 женских мон-ря, ставших центрами груз. культуры и письменности.

Исследователи предполагают, что именно в тот период духовного возрождения груз. М. была создана 1-я редакция цикла Житий сир. отцов, написанная поколением монахов, к-рые лишь знали имена знаменитых подвижников прошлого и место их подвига, но не располагали точными сведениями об их жизни. Так, прп. Давид Гареджийский упоминается в рукописи Sinait. iber. N 50 лишь бегло, в то время как в позднейшей агиографической традиции он и его ученик прп. *Додо Гареджийский* занимают видное место, т. к. в XI–XII вв. пустынная местность *Гареджи* (юго-запад Кахети) была крупнейшим монашеским центром Грузии, насчитывающим 12 мон-рей, и жизнь знаменитого отца-основателя воспринималась отчасти сквозь призму новых реалий. Монастырские комплексы в Гареджи и *Шиомгвиме* сохранили множество келий, высеченных в известковой породе, нек-рые располагались на отвесных склонах горы на большой высоте. Можно предположить, что наиболее частой формой таких монастырей-лавр были полуотшельнические общины, в к-рых каждый монах обладал определенной степенью автономии, но пользовался общим духовным руководством знаменитого подвижника. Но даже при такой форме организации мон-ря увеличение числа монахов вынуждало использовать некоторые элементы общежития. Так, в Гареджи жизнь монашеского поселения координировал «дзмата мтавари» (ძმათა მთავარი — глава братии), который был не настоятелем общежития (киновии не было как таковой), а кем-то вроде эконома, помощника духовного аввы, старшим монахом: он должен был обходить пустынь, приносить пищу отшельникам, ободрять и утешать их в искушениях (*Башелеишвили.* 2005. С. 262).

В источниках прп. Григорий Хандзтийский иногда именуется «великим архимандритом Двенадцати монастырей», а сами мон-ри называются «грузинским Синаем». 12 обителей располагались достаточно компактно в бассейне р. Имерхеви (приток р. Чорохи) и с т. зр. организационной структуры сочетали в себе элементы общежития и скитского жития или лавры. По свидетельству *Георгия Мерчуле*, автора Жития прп. Григория Хандзтийского, в основу введенного в мон-ре Хандзта устава был положен Типикон лавры прп. Саввы Освященного. Хандзтийские монахи жили в скитах в лесу, в кельях, несколько отдаленных друг от друга, они имели общую трапезную и собирались в определенные часы на общую молитву (*Башелеишвили.* 2005. С. 263). Выходцы из Двенадцати монастырей основали в др. областях Грузии и за ее пределами множество мон-рей с такой же организацией. Так, в Тао-Кларджети нек-рое время жили преподобные *Иоанн Святогорец* и *Иоанн-Торникий*, к-рые впосл. основали груз. *Иверский монастырь* на Афоне. Судя по колофонам груз. рукописей, из Двенадцати мон-рей происходили мн. иноки, переселившиеся в мон-ри Зап. Сирии, Синая и Палестины (*Garitte G.* Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain, 1956. P. 93–96; (CSCO; 165. Subs.; 9)).

С VIII в. значительно увеличилось число груз. монахов в Великой лавре прп. Саввы Освященного. В X–XI вв. здесь сформировалась особая школа груз. каллиграфии и книгописания, благодаря к-рой сохранились мн. памятники груз. письменности и были созданы древнейшие груз. переводы с греческого, армянского, арабского и сирийского языков важных аскетических и богословских сочинений. Грузинским переводчикам и писцам в Великой лавре было отведено особое помещение, называемое «пещерой грузин» (*Špidlik*. 1977. Col. 1054). Такие же груз. скриптории, видимо, были созданы при монастыре прп. Симеона Столпника Младшего на Дивной Горе близ Антиохии и на горе Синай, где груз. монахи имели 2 или 3 церкви, в которых совершали богослужение на родном языке. Сохранились отрывочные сведения о существовании груз. обителей или значительном присутствии груз. монахов в других частях Византийской империи: на горе Олимп в Вифинии (по крайней мере 3 мон-ря), в К-поле (груз. монашеская диаспора в мон-рях Агиапанти, Хора, Манганском и др.), в Петрицонском (Бачковском) монастыре (ныне на территории Болгарии), в мон-ре *Жалия* на о-ве Кипр (*Djobadze*. 1984). В 80-х гг. X в. на Св. Горе Афон прп. Иоанном Святогорцем и Иоанном-Торникием на средства царя Давида III Куропалата был основан груз. Иверский мон-рь (Ивирон). Благодаря деятельности преподобных Иоанна, Евфимия и Георгия Святогорцев этот мон-рь стал крупнейшим переводческим центром и центром груз. культуры. Во время настоятельства прп. Евфимия (1005–1019) Ивирон был одним из крупнейших мон-рей Афона, в котором подвизалось ок. 300 чел. братии. В XI в. при мон-ре было учреждено богословское уч-ще. В игуменство прп. *Георгия Строителя* (1019–1029) изменилось соотношение в численности груз. и греч. монахов Ивирона. Предпочтение стало оказываться грекам, которые поддерживали насаждаемую новым игуменом киновиарную форму М. Между греками и грузинами начали возникать конфликты, доходившие до открытого противоборства. Греч. монахи не осмеливались поставить игуменом грека, однако значительная часть груз. монахов, в т. ч. ряд игуменов, были настроены прогречески. В сер. XIV в. по инициативе К-польского патриарха св. *Каллиста I* (1350–1353, 1355–1363) ввиду малочисленности груз. братии грекам было дано право на владение главной церковью Ивирона, а само название мон-ря, Иверский, на время было упразднено как «никчемное и суетное» (Actes d'Iviron. P., 1995. Vol. 4: De 1328 au début du XVIe siècle / Ed. J. Lefort, V. Kravari, H. Metreveli et al. P. 6). Тем не менее вплоть до 90-х гг. XV в. игуменами в Ивироне были как греки, так и грузины. Во 2-й пол. XIX в. груз. монахов в Ивироне практически не осталось.

В период расцвета груз. М. (IX–XIII вв.) мон-ри Грузии сочетали элементы общежития и отшельничества. Особенное значение для изучения их внутренней жизни имеют средневек. иноческие уставы (типиконы), в частности Устав кларджетских мон-рей (кон. VIII в.), созданный прп. Григорием Хандзтийским (в полном виде не сохр., описан в Житии прп. Григория, созданном Георгием Мерчуле в 951 г.); типикон Петрицонского мон-ря, составленный основателем обители Григорием Пакурианом (XI в.) (*Шанидзе*. 1971); свод правил для настоятеля мон-ря Шиомгвиме, составленный старцем Симеоном (XII в.); завещание царя св. *Давида IV Строителя* (1089–1125), адресованное тому же мон-рю и по содержанию напоминающее типикон (*Жордания*. 1896. С. 15–21); типикон XIII в. монастыря Вахани (Ваханис квабеби, букв.— «Ваханские пещеры») в Джавахети (*Андрей (Гвазава)*. 2014); фрагменты Квемо-Картлийского типикона XII–XIII вв. и др. Практически все эти уставы являются ктиторскими, т. е. отражают волю светских аристократов или церковных иерархов, к-рые являлись строителями или жертвователями мон-рей и имели право регламентировать дисциплинарную часть их устава. Ктиторские типиконы нередко устанавливали и штатное число насельников мон-рей. Так, в Петрицонском мон-ре, согласно уставу, должно было быть 50 монахов, в Ваханском пещерном мон-ре — 61 насельник (24 иеромонаха, 20 монахов, 7 иеродиаконов и 10 алтарников). В богослужебном отношении уставы груз. мон-рей в той или иной степени сочетали элементы различных греч. монашеских типиконов, действовавших тогда в Византии, из к-рых наибольшее влияние на груз. М. оказали 3: прп. Саввы Освященного, Студийский и Великой Лавры прп. Афанасия Афонского. В XI–XIII вв. основателями и строителями мон-рей часто выступали представители царствующей династии и аристократы. Нередко они приспосабливали монастырские здания для собственных нужд, устраивая в них личные часовни или погребальные крипты. Так, монастырские комплексы Шиомгвиме и Давидгареджи в пуст. Гареджи в XII в. стали царскими. Нек-рые груз. мон-ри, построенные царями или знатными лицами, стали центрами духовного образования и науки. В частности, особой известностью пользовалась Гелатская академия в Зап. Грузии при мон-ре *Гелати*, Икалтойская академия в Кахети при мон-ре *Икалто*, школа (или семинария) при Петрицонском мон-ре.

Монгольские нашествия XIII–XIV вв. и затем многочисленные турецкие и персидские набеги в XV в. пагубно отразились на жизни Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) и груз. М. Мн. церкви и мон-ри были разграблены и разрушены. Падение нравов, особенно в высших слоях общества, привело к тому, что церковные земли и мон-ри никем не защищались, т. к. груз. знать в условиях тотального кризиса заботилась только о своих владениях. Восстановление древних святынь и монашеской жизни началось в Грузии только с XVI в. и продолжилось в следующем столетии после серии нашествий персид. шаха Аббаса I. Благодаря усилиям груз. царей Теймураза I (в Кахети в 1606–1616, 1634–1648, в Картли-Кахети в 1623–1632) и Арчила II (в Кахети в 1664–1675) были вновь отстроены или обновлены мн. мон-ри Картли и Кахети.

На тот же период приходится расцвет груз. М. на Св. земле. Грузинами вновь отстраивается иерусалимский *Крестовый монастырь*, к-рый на долгие столетия стал важнейшим духовным центром не только Палестины, но и самой Грузии. Здесь, возможно, был похоронен знаменитый груз. поэт *Шота Руставели* (кон. XII — нач. XIII в.). В XIV–XVI вв., непростые времена для христиан, груз. царям и аристократам удалось упрочить свои позиции на Св. земле. Игумен Крестового мон-ря считался главой всей груз. диаспоры Палестины, грузинам в этот период принадлежало 15 иерусалимских церквей

и монастырей, мужских и женских, а также приделы в вифлеемском храме Рождества Христова, в иерусалимской Гефсимании и в монастыре вмц. Екатерины на Синае. В XVII в. груз. мон-ри на Св. земле пережили кризис. После завоевания Палестины турками-османами (1516–1517) греч. Иерусалимский Патриархат стремился перевести в свое управление собственность др. христ. общин Палестины: грузин, сербов и эфиопов. В 1606 г. султаном Ахмедом I был подписан фирман, согласно которому грекам переходили 23 монастыря в Палестине, в т. ч. 6 грузинских. Грузины — настоятели Крестового мон-ря — упоминаются в источниках до кон. XVII в.

После присоединения Грузии к России при всех трудностях синодального церковного управления стало возможным развитие в Грузии монашеской жизни и монастырского строительства. В течение XIX в. в Кутаисской губ. было возобновлено 4 мон-ря, в Тифлисской — 5. По настоянию Синода были предприняты шаги по укрупнению мон-рей: малочисленные мон-ри приписывались к более крупным, а в местах, где монастырей не хватало, создавались новые. В 1875 г. на территории Абхазии близ Сухума монахами Русского Свято-Пантелеимонова монастыря был создан *Новоафонский во имя святого апостола Симона Кананита монастырь*, к-рый был призван продолжить традицию афонского груз. М. При мон-ре была устроена школа для мальчиков-абхазцев, во время русско-тур. войны (1877–1878) монахи работали санитарами Красного Креста, затем продолжили катехизаторские труды среди абхазского населения. Из действовавших в то время груз. обителей особо выделялись монастыри Бодбе, *Илори*, Гелати, Алавердский, Давидгареджи, *Мокви, Моцамета, Джумати*, Джихети. В них подвизались как грузинские, так и рус. монахи и монахини.

Благодаря деятельности мон-рей к нач. XX в. духовная традиция в Грузии не только возродилась, но и оказалась способной противостоять гонениям, к-рым подвергалась Церковь в советский период. Несмотря на то что практически все груз. обители были официально закрыты, монахи продолжали жить при храмах и закрытых мон-рях как сторожа-смотрители «выдающихся памятников архитектуры», и некоторым из них даже выплачивали зарплату. Примером такой «тайной» обители может служить мон-рь Бетания, ставший местом подвига старцев-схиархимандритов преподобных *Иоанна (Майсурадзе)* (1882–1957) *и Иоанна-Георгия (Мхеидзе)* (1887–1962). Долгие годы этот мон-рь был практически единственной монашеской общиной на территории Грузии. В период гонений груз. М. пополнялось монахами из России и с Украины, вынужденными покидать свои обители на родине. Переселившись в Грузию, они основали неск. монашеских поселений в горах Абхазии (напр., Псху на оз. Амткел). Неск. насельников Глинской пустыни (Украина) поселились в Сухуми и в Тбилиси. Среди них особое место занимают глинские старцы *Зиновий (Мажуга;* † 1985), митр. Тетрицкаройский, принявший священный сан в Грузии и ставший авторитетным и почитаемым епископом ГПЦ, архим. *Андроник (Лукаш;* † 1974), архим. Серафим (Романцов; † 1976), архим. Виталий (Сидоренко; † 1992; см. в ст. *Дидубе*). Особым почитанием в Грузии пользуется юродивый старец прп. Гавриил (Ургебадзе; † 1995), духовник жен. мон-ря Самтавро в Мцхете, значительно повлиявший на воспитание совр. поколения груз. монахов.

После падения советского режима и обретения Грузией независимости при активном участии Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* были восстановлены многие древние обители и основаны новые. В наст. время в ГПЦ насчитывается более 170 мон-рей. Число насельников в совр. груз. монастырях невелико. Самые большие обители (Бодбе, Самтавро, Шиомгвиме) насчитывают чуть более 30 чел. В муж. мон-рях обычно живут в среднем 10–15 насельников, в женских — чуть больше (20–25 сестер). Мн. древние груз. обители до сир пор лежат в руинах. Останки знаменитых Двенадцати монастырей Тао-Кларджети находятся на территории Турции, и восстановление в обителях монашеской жизни пока невозможно.

Ист.: Petrus der Iberer: Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. J.: syrische Übers. einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie / Hrsg., Übers. R. Raabe. Lpz., 1895; Груз. агиогр. памятники: Кимени. Тифлис, 1918. Т. 1. Ч. 1 / Предисл., исслед.: К. Кекелидзе; *Procop.* Opera omnia / Ed. J. Hauri. Monachii, 2001.Vol. 4: Peri ktismaton libri VI, sive De aedificiis / Ed. G. Wirth; Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008.

Лит.: *Джанашвили М. Г.* Грузинские обители в Святой земле. Тифлис, 1894; *он же.* Грузинские обители вне Грузии. Тифлис, 1899; *Жордания Ф.* Исторические документы Шио-Мгвимского мон-ря и памятник Ваханского типикона. Тифлис, 1896 (на груз. яз.); *Lemm O., von.* Iberica // ЗИАН. ИФО. 1906. Т. 7. № 6. С. 1–39 (на нем. яз.); *Janin R.* Les géorgiens à Jérusalem // EO. 1913. Vol. 16. N 98. P. 32–38; *Amélineau E.* Les coptes et la conversion des ibères au christianisme // RHR. 1914. Vol. 69. N 2. P. 143–182; N 4. P. 289–322; *Gregory (Peradse), arhim.* Die Anfänge des Mönchtums in Georgien // ZKG. 1928. Bd. 46. S. 34–75; *idem. (Gregory (Peradze)).* An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine // Georgica. 1937. Vol. 1. N 4/5. P. 181–246; *он же (Григорий (Перадзе), архим.).* Сведения иностранных пилигримов о груз. монахах и мон-рях. Тб., 1995 (на груз. яз.); *он же.* Собр. соч. Варшава, 2012. Кн. 1: К истории монашества в Грузии: Древняя история Грузинской Церкви / Ред.: Д. Колбая (на груз. яз.); *Iliffe J. H.* Cemeteries and a «Monastery» at the YMCA, Jerusalem // QDAP. 1935. Vol. 4. P. 70–80; *Тархнишвили М.* Грузинский мон-рь, обнаруженный недавно в Вифлееме // Bedi Kartlisa. P., 1954. Vol. 16. P. 12–17 (на груз. яз.); *idem (Tarchnišvili M.).* Il monachismo georgiano nelle sue origini e nei suoi primi sviluppi // Il monachesimo orientale: Atti del Conv. di studi orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio istituto orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 apr. 1958 / Ed. I. Hausherr et al. // OCA. 1958. Vol. 153. P. 307–319; *Абуладзе И.* Древние редакции житий сир. подвижников в Грузии. Тб., 1955; *Molitor J.* Die Wirksamkeit des georgischen Monchtums außerhalb der Landesgrenzen // Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Münch., 1955. An. 39. Bd. 1. P. 2–17; *Кекелидзе К.* Вопрос о прибытии сир. отцов в Грузию // *Он же.* Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; *он же.* Жизнь сир. отцов // Др.-груз. лит. 1960. Т. 1. С. 157–163; *он же.* Зарубежный груз. мыслитель и деятель IV в. // *Он же.* Этюды. 1960. Т. 6. С. 5–17; *Guillaumont A.* Le dépaysement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien // BEHER. 1967. Vol. 80. N 76. P. 31–58; *Шанидзе А.* Грузинский мон-рь в Болгарии и его типик. Тб., 1971 (на груз. яз.); *Djobadze W.* Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes. Louvain, 1976. (CSCO; 372. Subs.; 48); *idem.* Observations on the Georgian Monastery of Yalia (Galia) in Cyprus // Oriens Chr. 1984. Bd. 68. S. 196–209; *Špidlik T.* Georgiano, Monachesimo // Dizionario degli istituti di perfezione / Ed. G. Pelliccia, G. Rocca. R., 1977. Vol. 4. Col. 1054–1055; *Boeder W.* Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der georgischen Schriftsprache // Bedi Kartlisa. 1983. Vol. 41. P. 85–95; *Lefort J., Papachryssanthou D.* Les premiers géorgiens à l'Athos dans les documents byzantins // Ibid. P. 27–33; *Martin-Hisard B.* Du T'ao-K'lardzheti à l'Athos: Moines géorgiens et réalités sociopolitiques (IX–XI siècles) // Ibid. P. 34–46; *idem.* Les treize saints pères syriens: Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (VI–XII siècles) // Ibid. 1985. Vol. 1(44). P. 141–168; 1986. Vol. 2(45). P. 75–112; *idem.* L'Athos, l'Orient et le Caucase au XI[e] siècle // Mount Athos and Byzantine Monasticism / Ed. A. Bryer. Aldershot, 1996. P. 239–248; *idem.* Moines et monastères géorgiens du 9[e] siècle:

La Vie de saint Grigol de Xancta // REB. 2001. T. 59. N 1. P. 5–94; 2002. T. 60. N 1. P. 5–64; *idem.* Monaci georgiani sull'Athos nell'XI secolo // Atanasio e il monachesimo al Monte Athos: Atti del XII Conv. ecumenico intern. di spiritualità ortodossà Sezione bizantina / Ed. S. Chiala, L. Cremaschi, Bose, 12–14 settembre 2004. Magnano, 2005. P. 79–100; *Мерквиладзе Д.* Время прибытия сир. отцов в Картли. Тб., 1996 (на груз. яз.); *Aleksidze Z.* Sur le vocabulaire de la Conversion du Kartli: miap'ori, niap'ori ou minap'ori? // From Byzantium to Iran: Armenian Studies in honour of N. G. Garsoïan / Ed. J.-P. Mahé, R. W. Thomson. Atlanta, 1997. P. 47–52; *Djavakhishvili M.* La diffusion des monastères en Géorgie au Moyen Âge // Klasztor w miescie sredniowiecznym i nowozytnym / Ed. M. Derwich, A. Pobog-Lenartowicz. Wrocław, 2000. S. 631–636; *Башелеишвили Л.* Принципы монастырской жизни по памятникам груз. агиограф. лит-ры: АДД. Тб., 2001 (на груз. яз.); *она же.* Эпизоды из начальной истории груз. монашества // ЕжБК. 2005. Вып. 1. С. 259–265; *Aleksidze Z., Mahé J.-P.* Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin 50: Éd. en fac-similé. Louvain, 2001. (CSCO; 586. Subs.; 108); *Oriano G.* La Georgia e i suoi antichi monasteri // Eteria: Viaggi e cultura nell'Oriente Cristiano. 2003. Vol. 8. N 37. Oct. P. 17–41; *idem.* Monasteri armeni e georgiani nell'est della Turchia // 2003. Vol. 8. N 34. Jan. P. 4–27; *Pahlitzsch J., Muller C.* Sultan Baybars I and the Georgians: In the Light of New Documents related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem // Arabica. Leiden, 2004. Vol. 51. N 3. P. 258–290; *Муравьёв А. В.* Где проповедовал отшельник Симеон Горец? // Вестник ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. Вып. 1(7). С. 58–67; *Tchekhanovets Y.* On the Identification Problem of the Georgian «Devtubani» Monastery // Liber Annuus. Jerus., 2007. Vol. 57. P. 423–430; *eadem.* Early Georgian Pilgrimage to the Holy Land // Ibid. 2011. Vol. 61. P. 453–471; *Mahé J.-P.* Les Pères syriens et les origines du monachisme géorgien d'après le nouveau manuscrit sinaïtique // Monachismes d'Orient: Images, échanges, influences: hommage à A. Guillaumont / Ed. F. Jullien, M.-J. Pierre. Turnhout, 2011. P. 51–64; Грузинские монастырские типиконы / Ред.: Х. Тодадзе. Тб., 2013 (на груз. яз.); *Андрей (Гвазава), митр.* Нек-рые сведения из истории Ваханского мон-ря (Ваханис Квабеби) // ЕжБК. 2014. Вып. 24. С. 11–13; *Mgaloblishvili T.* The Inscription from Khirbat Umm Leisun, and Georgian Presence in the Holy Land // Atiqot. Jerus., 2015. Vol. 83. P. 185–193.

Е. В. Ткачёв

М. в Румынии. Первые румын. монашеские обители возникли в 1-й пол. I тыс. на территории совр. Добруджи, в горах Мунтении, в предгорьях Карпат. Активизация строительства скитов и пустыней отмечается в XI–XII вв. (наиболее древним румынским монастырем (1177) считается мон-рь *Ходош-Бодрог* в районе Арада) и в посл. трети XIV в., что было связано с возникновением средневековой христианской государственности (*Молдавское княжество* и Валашское княжество, правосл. Церкви на территории которых были представлены *Молдавской митрополией* и *Унгро-Влахийской митрополией* К-польского Патриархата). К древнейшим мон-рям относятся *Тисмана, Водица, Козия, Агапия, Хурези, Снагов, Секу* и др. в Валашском княжестве; Богдэнешти, *Путна, Воронец, Нямецкий, Пробота, Молдовица, Бистрица* (мужской), *Хумор, Вэрзэрештский* и др.— в Молдавском княжестве. На территории Трансильвании первые правосл. мон-ри и скиты возникли в XI–XII вв. (Месеш, Ходош-Бодрог, Кенез и др.), нек-рые были основаны греч. монахами. Однако они не имели поддержки у знати, разобщенной и стремящейся найти опору в католичестве (позже — в протестантизме). Наиболее значительные трансильванские обители были созданы в XIV в.— *Рымец, Прислоп,* Плоска.

С XIV в. в Молдавском и Валахском княжествах получило распространение отшельничество, наиболее известен прп. *Даниил Пустынник* (2-я пол. XV в.). Монахи селились в пустынных местах, гл. обр. в горной местности, в скальных пещерах. Позже на месте некоторых пу́стыней возникли мон-ри (Агапия и др.). С XV в. на румын. М. стала оказывать влияние афонская традиция: многие румын. монахи становились насельниками афонских мон-рей и образовали одну из наиболее многочисленных этнических общин Афона; афонского монахи также приезжали в румын. княжества; это обеспечивало духовную связь румын. и афон. мон-рей. Богослужение во мн. румын. мон-рях стали вести по афонскому уставу, в нек-рых мон-рях монахи получили право выбирать игумена, как это было принято на Афоне (до этого настоятелей назначал господарь). С нач. XV в., особенно после падения К-поля, тесные связи установились с к-польским Студийским мон-рем, откуда присылали богослужебную лит-ру на греч. и слав. языках. С именем афонита прп. *Никодима Тисманского* († 1406) связаны появление в румын. М. общежительного монастырского устава и возрождение монашеского делания на основе исихазма.

Разграбление и разрушение монастырей в ходе войн XVI в. и политическая нестабильность замедлили развитие мон-рей как культурных центров, однако в мон-рях продолжали переписывать книги, функционировали школы, обители освоили новый вид деятельности — оказание медицинской помощи, появились монастырские больницы и приюты для странников. В кон. XVI в. возник феномен преклоненных монастырей, когда румынские обители становились приписными к иностранным обителям (на Афоне, Синае, в К-поле, на Св. земле) и переходили в юрисдикцию Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской Церквей и др. епархий К-польской Церкви. Это помогало, избежать масштабных поборов, к-рыми обложила мон-ри Османская империя; с др. стороны, появление в Молдавском и Валашском княжествах большого числа греч. монахов способствовало грецизации румын. духовенства, возникновению конфликтов и противоречий, в т. ч. и в устройстве мон-рей. В Трансильвании правосл. население по-прежнему находилось под сильным гнетом католич. Церкви, строительство новых правосл. мон-рей было редким явлением и осуществлялось, как правило, при помощи молдавского и валашского господарей.

Освобождение от разорительных налогов в XVII в. способствовало расцвету мон-рей и соответственно М. Валашский господарь *Матей Басараб* в 1639–1640 гг. издал грамоты, запрещавшие мон-рям менять юрисдикцию, но после его смерти (1654) число преклоненных мон-рей по-прежнему росло. В XVII в. значительно увеличилось количество монашествующих, часто постриг принимали представители знатных родов. Это привело к росту материального благополучия обителей и к снижению уровня духовности монахов. Этот вопрос обсуждали на Соборе, созванном в 1626 г. по инициативе митр. Молдавского *Анастасия (Кримки).* В XVII в. при мон-рях действовали типографии, центры переписывания книг, монахи достигали высот в прикладном и декоративном искусстве.

В период правления в Молдавском и Валашском княжествах господарей-фанариотов (XVIII в.), к-рых назначало османское правительство, в среде румын. М. еще более возросло греч. влияние. Греч. духовенство устанавливало свои порядки не только в преклоненных мон-рях, но и в обителях, находившихся в юрисдикции Молдавской и Унгро-Влахийской митрополий. Появилось множество мелких скитов, где селились монахи преклоненных монастырей,

бежавшие от греческого правления. В XVIII в. для румын. М. имели значение эмиграция на румын. земли рус. монахов, особенно усилившаяся после церковной реформы Петра I в 1724 г., а также бегство монахов из Речи Посполитой, где сложилось тяжелое положение в связи с притеснением православных католиками и униатами. Особое влияние на развитие на румын. землях М., духовного делания и распространение духовной лит-ры оказали преподобные *Василий Поляномерульский* († 1767) и его духовный сын Паисий Величковский († 1794), чьи идеи в свою очередь питали русское М. (Оптина и Саровская пустыни и др.). Прп. Василий, учитель аскезы, умного делания, Иисусовой молитвы, основал скит Пояна-Мэрулуй, ставший одним из духовных центров на территории княжеств. Под его руководством находились 11 скитов и пу́стыней. Прп. Паисий ввел в основанном им мон-ре Драгомирна, а впосл. в мон-рях Секу и Нямецком устав по чину святителей Василия Великого, Феодосия Великого, Феодора Студита и Афонской горы (нестяжательность, отсечение воли, послушание, умная молитва, чтение книг, непрестанное рукоделие и бытовое благочиние). Мон-ри Нямецкий и Секу стали одними из крупнейших в Вост. Европе (ок. 700 чел. братии в каждом), число паствы прп. Паисия достигало 10 тыс. чел. К 1769 г. были переведены на румын. язык и изданы практически все разделы «Добротолюбия». В Трансильвании с вхождением княжества в габсбургскую систему владений (кон. XVII — нач. XVIII в.) упрочилось униатство. Монастыри разрушались, много мелких скитов было образовано в горах, значительное число монахов бежали в Валашское и Молдавское княжества.

В период объединения Молдавского и Валашского княжеств секуляризация, которую инициировал господарь Александру Йоан *Куза* в 1863 г., коснулась и преклоненных, и непреклоненных мон-рей. В 1864 г. был принят закон о М.: монахами могли стать только люди, имевшие духовное образование, или пожилые и инвалиды, что привело к спаду М. в объединенных княжествах, а затем в Румынии. Монахи, придерживавшиеся традиции прп. Паисия, стремились эмигрировать на Афон (во 2-й пол. XIX в.— до 700 чел.), Св. землю и в Российскую империю.

В 1959 г. в коммунистической Румынии был принят декрет № 410 о монастырях, в результате чего ¾ монастырей (ок. 200) были закрыты. С падением коммунистического режима в 1990 г. монастырская жизнь начала восстанавливаться. По состоянию на 31 дек. 2014 г. в Румынии действовал 541 мон-рь (281 мужских, 260 женских), 192 скита (124 мужских, 68 женских) и 15 подворий (9 мужских, 6 женских), в к-рых подвизались 8394 чел. (2401 монах, 3808 монахинь, 985 рясофорных иноков и инокинь, 1200 послушников и послушниц) (Подробнее о румын. М. см. разд. «Монастыри и монашество» в ст. *Румынская Православная Церковь*).

А. С. С., Н. Н. К.

История распространения М. на Западе. ***Зарождение.*** В период ранней Церкви на лат. Западе аскетические (протомонашеские) тенденции проявлялись слабее, чем на Востоке, и были представлены лишь сохраняющими девство или воздерживающимися от брака христианами. Как и на Востоке, в основном это были группы *дев* и *вдовиц церковных,* находившихся на попечении епископа или собственных родителей и родственников. Призывы к воздержанию от вина и мясной пищи ассоциировались преимущественно с последователями сектантских и еретических движений, приезжавшими в Рим и др. крупные города с Востока (энкратитами, аквариями (гидропарастами) и т. п.; позже странствующих аскетов стали подозревать в связях с манихейством), или видели в этом влияние языческих философских школ.



Блж. Иероним, еп. Стридонский. 50-е гг. XVI в. Худож. И. Патинир (Музей Прадо, Мадрид)

В отличие от Египта и Сирии М. на Западе появилось сначала в аристократических кругах, а монашеские общины часто составлялись из родственников и друзей основателя общины. Первые мон-ри изначально появились при епископских кафедрах в крупных городах и на частных виллах основателей. Основным каналом получения сведений о вост. М. в IV в. были епископы, к-рых за участие в богословских спорах отправляли в ссылку в др. часть Римской империи. Вероятно, наиболее значимым для последующей истории стало пребывание свт. Афанасия Великого в ссылке в Треверах (в 335), в Риме (ок. 340–343) и в Аквилее (ок. 345). Его «Жизнь Антония», написанная в 357 г., стала доступна лат. читателям уже в 60-х гг. IV в. (см. в ст. *Максимин,* св.). Спустя неск. лет новый, более изящный и осмысленный перевод выполнил друг блж. Иеронима свт. Евагрий Антиохийский. О том, какое сильное впечатление производило это сочинение, сообщает блж. Августин в «Исповеди» (*Aug.* Confess. VIII 6. 14–15; 12. 29). Оно также послужило образцом для первых лат. произведений о М.— «Жизнь св. Павла, первого пустынника», «Жизнь св. Илариона» и «Жизнь пленного монаха Малха» блж. Иеронима Стридонского, «Жизнь Мартина» Сульпиция Севера.

I. В Италии *Евсевий,* еп. г. Верцеллы, отправленный в 355 г. в ссылку на Восток, вернувшись обратно в 363 г., основал мон-рь, к-рый считается одним из первых примеров vita communis клириков на Западе. В Медиолане мон-ри появились при покровительстве свт. Амвросия в 70–80-х гг. IV в. Его сестра Марцеллина, вступившая в чин дев еще в нач. 50-х гг. IV в., стала одной из первых монахинь на Западе и организовала жен. монашескую общину.

Кружок единомышленников, увлекшихся вост. М., возник ок. 370 г. в Аквилее. В него входили Хромаций, буд. еп. Аквилеи, его ближайшие родственники, блж. Иероним и Руфин, ставший монахом сразу

после принятия Крещения. Руфин, отправившийся на Восток, стал основателем (вместе с Меланией Старшей) 1-го двойного (муж. и жен.) лат. мон-ря на Св. земле (на Елеонской горе в Иерусалиме). Ему же принадлежат переводы «Истории египетских монахов» и аскетических правил свт. Василия Великого. Блж. Иероним, также побывавший на Востоке, попытался распространить М. в Риме в 381–384 гг. Несмотря на успех проповеди среди рим. аристократок (монахинями стали вдовицы Мелания Старшая и Марцелла, ее дочери Азелла и Блезилла и подруга Павла и др.), местный клир отнесся к призывам Иеронима негативно, поэтому он был вынужден вернуться на Восток и основать вместе с преподобными Павлой и Евстохией мон-ри в Вифлееме. Поскольку первые лат. монахини были знатными и богатыми матронами, они могли организовывать новые мон-ри на собственные средства и в собственных поместьях (напр., в нач. V в. существовали «домашние» мон-ри Мелании Младшей на Сицилии и в Кампании — *Pallad.* Hist. Laus. (Bartelink). 61). Вклад блж. Иеронима в развитие М. на лат. Западе заключался не только в проповедях и 3 составленных им монашеских житиях, но и в переводе в 404 г. корпуса текстов прп. Пахомия Великого, а также в защите М. от нападок Гельвидия, Вигилянция и Иовиниана (см. в ст. *Иероним Стридонский*).

В Риме существование стабильных мон-рей, пользовавшихся покровительством пап, фиксируется только со 2-й четв. V в. (один из первых папских мон-рей, основанный Сикстом III, назывался «in Catacumbas» и был расположен возле базилики мч. Севастиана на Аппиевой дороге; при свт. Льве I Великом возник мон-рь при Ватиканской базилике).

Помимо общежительного М. со 2-й пол. IV в. в Италии появляются и первые отшельники. Мн. авторы упоминают анахоретов, живших на островах близ побережья (*Aug.* Ep. 48; *Rut. Nam.* De reditu suo. 439–452, 515–526; *Hieron.* Ep. 3. 4; 77. 6; *Ambros. Mediol.* Exam. III 5. 23).

II. В Сев. Африке распространение М. связано с деятельностью блж. Августина, к-рый познакомился с М. в Медиолане. Сначала он обустроил мон-рь в своем родном г. Тагаста, а затем в Гиппоне, где еп. Валерий



Блж. Августин, еп. Гиппонский. Мозаика капеллы св. Петра собора Сан-Марко, Венеция. XII в.

выделил ему для этого сад. Блж. Августин стремился, с одной стороны, воспроизвести образ жизни 1-й иерусалимской апостольской общины, к-рая описывается в книге Деяний св. апостолов, члены которой жили вместе и отказывались от личного имущества в пользу общины, а с другой — видимо, представлял монахов как новых христ. философов, а мон-рь как школу воспитания, прежде всего буд. клириков. Его мон-ри стали источником кадров для епископата. Кроме того, ортодоксальное М. рассматривалось блж. Августином как альтернатива сектантскому ригоризму донатистов.

Для своих мон-рей блж. Августин составил монашеские правила, которые сохранились в составе средневек. компиляций под названием «Устав блж. Августина». Августиновский идеал мон-ря был максимально патерналистским. Согласно его правилам, настоятель (препозит) не подчинялся никому и стоял над общиной, давая отчет лишь Богу. Одно из писем блж. Августина (*Aug.* Ep. 211), написанное в связи со смертью его сестры Перпетуи, возглавлявшей жен. мон-рь, содержит правила для жен. монашеской общины. Монашеские труды блж. Августина получили распространение не только в Сев. Африке, но и в Зап. Европе, оказав влияние на первые монашеские уставы Галлии, Испании и Италии.

Помимо августиновских в Сев. Африке существовали и иные мон-ри (напр., возле Карфагена — *Aug.* Retractat. 2. 47). Однако гонения, начавшиеся после установления власти вандалов, вынудили нек-рых североафриканских монахов бежать в Европу. Нек-рая стабилизация произошла только к кон. V в. при кор. Гунтамунде, что привело к возрождению М. в пров. Бизацена. На *Карфагенских Соборах* 525 и 536 гг. обсуждался вопрос о власти епископа



Св. Мартин, еп. Турский. Фрагмент иконы. XII в. (мон-рь вмц. Екатерины, Синай)

над мон-рем. Принятое решение отличалось от постановлений IV Вселенского (Халкидонского) Собора: была провозглашена независимость мон-ря от местного епископа, к-рому не разрешалось размещать в мон-ре свою кафедру и вмешиваться в избрание настоятеля; монахи в первую очередь должны следовать уставу, данному основателем мон-ря; за епископом сохранялись только литургические функции и право ординации клириков для мон-ря (CCSL. 249. P. 273–275, 283). Араб. завоевание Сев. Африки постепенно уничтожило местную монашескую традицию.

III. В Галлии М. появилось, вероятно, после возвращения из ссылки ок. 360 г. свт. Илария Пиктавийского. Однако «отцом» галльского М. считается свт. Мартин, еп. г. Туроны, основавший в 60-х — нач. 70-х гг.

IV в. мон-рь в Локотигиаке (ныне Лигюже, близ Пуатье) и т. н. Большой мон-рь (ныне Мармутье, в черте Тура). Хотя оба мон-ря сохранились и продолжили свое существование в средние века, их первоначальный характер и устройство являются предметом дискуссий (подробнее см. в ст. *Мартин*, св., еп. г. Туроны, разд. «Монашество Мартина и основанные святым обители»).

В нач. V в. крупным центром монашеской традиции на юге Галлии стала островная Леринская обитель, основателями к-рой были святые *Гонорат*, впосл. еп. Арелатский, *Капразий* и *Евхерий*. На о-вах, к-рые занимало это монашеское поселение, сосуществовали разные типы подвижничества: отшельники и общежительные монахи, аристократы с семьями и слугами, жен. монашеская община, всегда было много паломников и гостей. Родственные связи монахов с аристократическими семьями и близость обители к Арелату, ставшему на некоторое время крупным административным центром после перенесения префектуры из Тревер, подняли престиж Леринской обители и сделали ее субъектом церковной политики того времени. Как сами леринские монахи, так и близкие к ним церковные писатели, жившие в соседних регионах, оставили после себя большое количество литературно-богословских сочинений (в т. ч., вероятно, неск. монашеских уставов), составивших впосл. ядро раннесредневекового монашеского корпуса текстов, читавшихся по всей Европе. При этом сама леринская традиция прервалась (хотя монастырь существовал в средние века; подробнее см. в ст. *Лерен*).

Одной из ключевых фигур, связанных с леринским монашеством, является прп. Иоанн Кассиан, уроженец Востока, переселившийся на Запад и осевший в Массилии (ныне Марсель). Он известен прежде всего фундаментальными трудами «О правилах общежительных монастырей» и «Собеседования», в к-рых систематически изложены аскетические наставления и принципы устроения монастырской жизни. Через него в лат. традицию перешло учение Евагрия Понтийского о молитве, борьбе со страстями и созерцательной жизни (подробнее см. в ст. *Иоанн Кассиан Римлянин*).

Воплощением предписаний прп. Иоанна Кассиана на практике и своеобразным итогом 1-го этапа развития лат. монашеской традиции стало появление общежительного мон-ря Кондадискон, сведения о котором содержатся в «Житиях Юрских отцов Романа, Лупикина, Евгенда». В этом мон-ре впервые на Западе был введен общий дормиторий вместо отдельных келий для каждого монаха (см. в ст. *Евгенд*).

Несмотря на конфликт леринских монахов с папским престолом, влияние леринской традиции в нач. VI в. было заметно и в Италии. Эннодий, еп. Тицина, написал «Жизнь монаха Антония Леринского». Согласно повествованию, Антоний был учеником странствующего аскета св. Северина, жизнь к-рого описал друг Эннодия *Евгиппий*. Св. Северин в 3-й четв. V в. основал 2 мон-ря в пров. Норик: в Фавианисе на Дунае (большой мон-рь) и в Бойотро (небольшой мон-рь). Когда монахи бежали от варваров в Италию, мощи Северина были перенесены в поместье Лукуллан под Неаполем, где был основан новый мон-рь, 2-м аббатом к-рого стал Евгиппий.

От Леринского мон-ря линия преемственности ведет также к свт. Кесарию Арелатскому, к-рый в юности жил в этой обители, а затем основал женский мон-рь в Арелате для своей сестры Кесарии Старшей. Свт. Кесарий составил «Правила для дев» — один из первых нормативных уставов, которым вводился полный затвор для монахинь (право выхода из мон-ря по необходимости закреплялось только за настоятельницей).

Этот устав и зависящие от него «Правила для монахов» впосл. были приняты в ряде мон-рей Галлии, напр. в мон-ре Св. Креста, основанном в Пиктавии св. Радегундой. Эта обитель, один из ранних примеров королевских мон-рей, находилась на попечении королевской фамилии. В меровингскую эпоху мон-ри стали рассматриваться как места, в которых сохраняется память о предках и возносятся молитвы за правящую династию и семьи знатных благотворителей. Мон-ри также стали служить хранилищами родовых богатств и убежищами. В мон-рях стали накапливаться значительные материальные богатства, появились земельные пожертвования. Поэтому в конфликтах между мон-рями и местными епископами правители часто вставали на сторону мон-ря. Вопрос об автономии мон-рей приобрел политическое значение.

IV. В Испании общежительное М. начало активно развиваться только после 589 г. С одной стороны, это связано с конфликтом, к-рый возник между испанскими епископами из-за учения странствующего аскета Присциллиана, казненного по обвинению в ереси в 395 г. Хотя рим. еп. Сириций советовал испан. епископам выбирать клириков из числа монашествующих, о монахах в течение V в. известно мало. В основном упоминаются отшельники (на Балеарских о-вах, в Галлеции). Известно, что в нач. VI в. существовал мон-рь в честь св. Мартина в Асане (к северу от Уэски), аббат к-рого Викториан занимался основанием других монашеских общин (*Venant. Fort.* Carm. 4. 11). Такой же деятельностью в королевстве свевов занимался в сер. VI в. аббат Думийского мон-ря св. *Мартин*, впосл. еп. Бракары Августы. В 3-й четв. VI в. значительное число монахов из Сев. Африки во главе с аббатом Донатом переселились в вестгот. Испанию (*Ioan. Biclar.* Chron. 571; *Hildef. Tolet.* De vir. illustr. 4). Ими был основан Сервитанский мон-рь, в к-ром действовал Устав блж. Августина и была собрана значительная по размерам б-ка. Возможно, с этим обстоятельством связано то, что самые ранние свидетельства Устава блж. Августина происходят из Испании. 2-м аббатом этого мон-ря был *Евтропий*, ставший затем епископом Валенции. Он был одним из организаторов III Толедского Собора наряду со св. *Леандром* Гиспальским. Сестра Леандра Флорентина известна в числе первых монахинь в Испании, а его брат и преемник на кафедре св. Исидор Гиспальский (Севильский) составил на основе леринского корпуса текстов, трудов блж. Иеронима, прп. Иоанна Кассиана и свт. Кесария Арелатского свое «Правило для монахов». В целом в испан. монашеской традиции большое значение придавалось ученым занятиям (в том числе у еремитов; см., напр., *Валерий Бергиденский*). В вестготской Испании были известны также «семейные» мон-ри (в Regula communis). В Уставе св. Фруктуоза, еп. Бракары Августы, впервые упоминается pactum (договор между аббатом и монахом). Происхождение и характер т. н. пактового М. остаются в числе дискуссионных проблем.

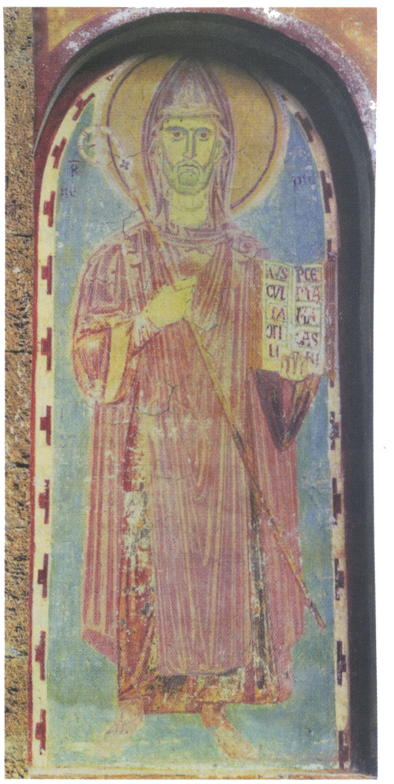
V. В Англию и Ирландию М. пришло неск. путями (через странствующих аскетов и через миссии, отправлявшиеся галльскими епископами и римскими папами). Напр., традиция, восходящая к Леринской обители и прп. Иоанну Кассиану, могла быть принесена в результате миссии святых Германа, еп. г. Автиссиодур, и Лупа, еп. Трикасс. В миссию св. Августина, архиеп. Кентерберийского, отправленную свт. Григорием Великим, входили рим. монахи (*Beda*. Hist. eccl. I 23), которых долгое время считали бенедиктинцами. С их помощью, вероятно, св. Августином был основан мон-рь рядом с Кентербери (Ibid. I 33). Однако первым англ. мон-рем, в к-ром несомненно действовал Устав Бенедикта, был мон-рь в Рипоне, к-рый возглавлял св. *Вильфрид*. При этом в мон-рях Вермут и Ярроу, основанных спутником Вильфрида св. *Бенедиктом Бископом*, к-рый провел 2 года в качестве монаха в Леринской обители, вероятно, действовал смешанный устав.

В Ирландии, где изначально было трудно провести границу между мон-рем, базиликой и приходом, к-рые представляли собой единое «церковное поселение», в VI в. началось формирование крупных монастырских объединений — «общины *Колумбы*» с центром на о-ве *Иона* (Айона) и «общины *Комгалла*» с центром в Беннхоре (ныне Бангор), организованных по типу парухий. Согласно Житию св. Колумбы, составленному св. Адамнаном, аббат старшего мон-ря мог единолично распоряжаться монастырским имуществом, назначать настоятелей в малые мон-ри и т. д. Монастырские должности часто передавались по наследству. Во мн. мон-рях имело место смешение общежительного М. и анахоретства. Кельтские монахи были ориентированы на пастырское попечение и миссионерство. Особенно значительной миссия ирл. монахов оказалась в Нортумбрии, где она вскоре столкнулась с англосаксонской миссией, и на континенте. В Галлии в качестве добровольного изгнанника оказался св. *Колумбан*. Им и его спутниками были основаны неск. мон-рей в Галлии (Анагграты, Луксовий, Фонтаны) и в Сев. Италии (*Боббио*), отличавшихся суровой дисциплиной, но привлекавших множество паломников и местных жителей, желавших получить духовное наставление. Для колумбановской традиции исключительное значение имели беспрекословное послушание монахов настоятелю, аскетические практики максимально строгого поста, молчания и умерщвления плоти. Сам св. Колумбан конфликтовал как с местными галльскими епископами, так и с королевской властью. Опорой для него и его преемников стали рим. папы. При этом сеть колумбановских монастырей не представляла собой единой конгрегации, но лишь общую традицию. Аббаты не избирались братией, но присылались из Боббио или Луксовия (после этого они ничем не были обязаны «материнской» обители).

Устав св. Бенедикта. VII век стал периодом в истории лат. М., когда письменные тексты правил начали приобретать большее значение, чем прежде. Одним из таких нормативных текстов стал устав, распространявшийся под именем св. Бенедикта (см. *Венедикт Нурсийский*), жившего в 1-й пол. VI в., анахорета и основателя мон-рей *Субиако* и *Монте-Кассино*. Бенедикт стал широко известен в VII в. благодаря «Диалогам» свт. Григория Великого. Однако среди исследователей существуют разные мнения, в какой мере свт. Григорий был знаком с текстом «Устава Бенедикта» и насколько этот текст связан с самим св. Бенедиктом Нурсийским.

«Устав св. Бенедикта», даже если не считать его произведением одного человека, по сути вобрал всю предшествующую монашескую традицию (от греч. правил прп. Пахомия и свт. Василия до современных ему лат. уставов). Прогресс в изучении его происхождения произошел, когда была выдвинута гипотеза о том, что анонимный «Устав Учителя (магистра)» является основным источником «Устава св. Бенедикта», а не одним из более поздних смешанных уставов, использовавшихся ирл. монахами на континенте. Выписки из «Устава Учителя» были сделаны Евгиппием. При этом автор был знаком с трудами Юлиана Померия, свт. Кесария Арелатского, св. Никиты Ремесианского. Заметен энциклопедический характер его знаний в области медицины и астрономии. В целом «Устав Учителя» ориентирован на небольшую общину (не более 20 монахов), к-рые живут в пределах города, занимаются чтением и изучением Свящ. Писания и не желают наплыва гостей и паломников.

«Устав св. Бенедикта» представляет лаконичный пересказ «Устава Учителя», предназначенный для практического использования при основании нового мон-ря, в том числе в сельской местности, к-рый включен в паломническую сеть. В нем четко



Прп. Бенедикт Нурсийский. Фреска капеллы Сан-Грегорио-аль-Сакро-Спеко в Субиако, Италия. Ок. 1227 г.

прописаны монастырские служения, правила приема гостей, вступления в мон-рь и пребывания в нем в качестве новиция. 2 фундаментальных положения отличают «Устав св. Бенедикта» от предшествующей традиции монашеских правил: выборность аббата братией и постоянное пребывание в обители (stabilitas loci). При этом правила поста и порядок оффиция адаптированы к жизни в условиях европейского климата, что его выгодно отличает, с одной стороны, от вост. правил прп. Пахомия, а с др.— от суровых и трудноисполнимых правил колумбановского М. Вероятно, по этой причине первые свидетельства об использовании «Устава св. Бенедикта» происходят из мон-рей Боббио и Луксовий. В течение VII — нач. VIII в. «Устав св. Бенедикта»

постепенно вытесняет все прочие уставы либо сосуществует с ними в виде т. н. смешанных уставов (см. в ст. *Колумбан*, св.).

М. в эпоху Каролингов. В VIII в. количество мон-рей, находившихся под прямым покровительством королевской власти, значительно выросло. Такие мон-ри (regales) стали одной из опор внутренней политики пришедшей к власти династии Каролингов. К этому времени «Устав св. Бенедикта» был уже повсеместно известен и пользовался высоким авторитетом не только как творение популярного святого, но и как «римский» устав, т. е. освященный авторитетом апостольского престола. При этом оставалось множество обителей, к-рые по-прежнему его не использовали. Первая попытка сделать «Устав св. Бенедикта» общим для всех мон-рей державы Карломана была предпринята под влиянием св. *Бонифация* на Германском Соборе 742 г. Однако местный епископат эту реформу фактически не поддержал, хотя политика насаждения бенедиктинского устава была продолжена Хродегангом, еп. Мецским. На основе «Устава св. Бенедикта» он создал особый устав для *каноников*, аскетических групп клириков, живших общинами, но с сохранением частного имущества, и подчинявшихся непосредственно епископу, а не аббату.

Следующая волна распространения «Устава св. Бенедикта» началась в 80-х гг. VIII в. и затронула регионы Аквитании, Септимании и Испанской марки, где действовал *Бенедикт Анианский*. С 813 г. бенедиктинский устав вводился по всей Империи Каролингов. На Ахенских Соборах 816–817 гг. было принято решение о том, что во всех мон-рях должны быть не только единый устав (una regula), но и общие обычаи (una consuetudo) в том, о чем не говорится в «Уставе св. Бенедикта». Для каноников и монахинь были приняты особые правила («Institutio canonicorum», «Institutio sanctimonialium»). Мон-рям, несогласным с реформой, было дано право перехода в разряд каноникатов (напр., аббатство св. Мартина в Туре, аббатство св. Бенигна в Дижоне и др.).

Если при Меровингах во главе мон-рей стояли представители местной элиты, то Каролинги стали последовательно заменять аббатов крупных мон-рей своими ставленниками, преданными лично им. Мн. аббатов, несмотря на закрепленное в «Уставе св. Бенедикта» право свободных выборов, назначал король (император). В этот же период появились многочисленные светские аббаты (аббаты-миряне), а также титулярные аббаты, которые одновременно возглавляли неск. мон-рей.



Прп. Бенедикт Нурсийский вручает устав св. Ромуальду и его монахам. 2-я пол. XIV в. Худож. Б. Фалькони (?) (Галерея Академии, Флоренция)

В связи с раздачей мон-рям значительных земельных угодий нек-рые аббаты получили полный контроль над пожалованной землей, судебный иммунитет, право сбора торговых пошлин и т. п. Нек-рые мон-ри стали чеканить собственную монету. В германских землях мон-ри были встроены в систему *Имперской церкви*, а самые крупные получили статус имперских аббатств. Будучи вассалами императора, аббаты были обязаны организовывать постой королевского двора, обеспечивать его провизией и фуражом, выставлять определенное количество воинов для войска, выполнять дипломатические поручения.

Клюнийская реформа. Не только императоры и короли, но и другие светские магнаты основывали на принадлежавших им землях новые мон-ри ради вечного поминовения своих родных. Одним из таких мон-рей был *Клюни*, основанный в 909 или 910 г. аквитанским герцогом Гильомом I Благочестивым в Бургундии. Для защиты его владений от притязаний соседей мон-рь был отдан под символическую защиту римского престола. Полученные вскоре папские привилегии гарантировали клюнийцам право свободного избрания аббата в соответствии с «Уставом св. Бенедикта». Благодаря активности клюнийских аббатов (святых Одона, Майоля, Одилона и Гуго) Клюни обрел покровителей также и в лице германских императоров, стал регулярно получать крупные пожертвования от европейских монархов и сумел создать первое крупное монастырское объединение в Европе – *Клюнийскую конгрегацию*. Клюни стал активным участником движения *«Божиего мира»*. Основную массу насельников в клюнийских мон-рях составляли *облаты*. Монахи, принадлежавшие к знатным семьям, могли позволить себе иметь слуг в мон-ре. Основным делом монахов было совершение богослужения. При этом на пожертвования, отдаваемые на поминовение усопших, мон-рь регулярно мог кормить множество нищих. Аббатства, к-рые вступали в Клюнийскую конгрегацию, с одной стороны, разделяли в той или иной мере имевшиеся у Клюни привилегии, но, с другой, постепенно были лишены самостоятельности и превращены в приораты. Хотя клюнийцы везде отстаивали право мон-рей на свободные выборы, в том числе в тех обителях, которые были основаны в соответствии с *частной церкви правом*, в самом Клюни выборов фактически не было, поскольку следующий аббат назначался еще при жизни предыдущим, а после кончины предшественника братия его утверждала. Клюнийцы активно действовали по всей Франции, в части Испании, в Италии, но не смогли закрепиться в Англии и германских землях. Во Фландрии и в Лотарингии получила распространение монастырская реформа, к-рую принято называть младоклюнийской (с одним из центров в *Горце*).

В эпоху григорианской реформы помимо бенедиктинского М. на Западе развивались и иные формы аскетической жизни. В 1059 г. Латеранский синод наряду с обязательным целибатом для клириков установил для них правило совместной жизни (общая трапеза, общий дормиторий, разделение доходов и т. д.). Кард. Гильдебранд (буд. папа *Григорий VII*) и *Петр Дамиани*, одна из ключевых фигур реформы, призвали отменить решения Ахенского синода, позволившего каноникам владеть частной собственностью и вернуться к идеалу апостольской жизни.

С этого времени возникло разделение каноников на секулярных и регулярных (каноники-*августинцы*). Среди возникших в XI в. конгрегаций выделяются каноники св. Руфа в Авиньоне, Латеранские каноники и каноники Марбаха, чьи уставы были впосл. восприняты мн. каноникатами в качестве образца.

Каноническое оформление на основе бенедиктинского устава получило стихийное движение т. н. еремитов. Одной из первых сложилась конгрегация *камальдулов*. Обитель камальдулов была построена по образцу восточной лавры и представляла собой ряд небольших крестьянских домов (келий) и часовню. Суточный круг молитв и трапеза, кроме больших праздников, совершались по кельям. Для камальдулов была характерна крайняя аскеза с умерщвлением плоти (строжайший пост, самобичевание, ношение вериг и т. п.). Поскольку при мон-ре действовали госпиталь и странноприимный дом, монахам помогали миряне-*конверсы*, что позволяло им сосредоточиться на созерцательной молитве. Вторая конгрегация еремитов-бенедиктинцев (см. *Картузианцы*) возникла во франц. Альпах. Хотя, как и у камальдулов, у них не было общего дормитория, они ежедневно участвовали в общем богослужении. Будучи ориентированными на созерцание и строгую аскезу, они также вынуждены были использовать труд братьев-мирян для своего жизнеобеспечения. Поэтому картузианские обители часто состояли из 2 мон-рей — верхнего для монахов и нижнего для конверсов. Кроме того, картузианцы ввели жесткие ограничения на численность монахов в одном мон-ре и ограничили прием новициев.

В эту же эпоху получило развитие т. н. госпитальное движение среди мирян (см. *Госпиталиты*). При ксенодохиях (странноприимных домах), построенных вдоль паломнических маршрутов, и монастырских госпиталях для бедных (утверждены еще 28-м каноном Ахенского Собора 816 г.) возросли общины мирян, привлеченных идеалом vita apostolica и занимавшихся социальным служением. Напр., в Иерусалиме еще до начала Крестовых походов рядом с церковью в честь Иоанна Милостивого (позже переименована в честь Иоанна Крестителя) возник госпиталь для паломников, опекавшийся купцами из Амальфи и бенедиктинцами. Служившие там братья-миряне образовали общину с ректором во главе.

«Новое монашество» и появление орденов. Т. н. Возрождение XII в. проявилось и в лат. М. На смену клюнийскому идеалу влиятельного и процветающего мон-ря приходят идеал добровольной нищеты и стремление вернуться к истокам монашеской традиции, образцам древнего егип. М. К точному следованию «Уставу св. Бенедикта» и восстановлению ручного труда монахов стремились *цистерцианцы*. Их конгрегация первой сформировала орденские структуры, поскольку возникла как содружество 5 аббатств (Сито и его дочерние мон-ри Ла-Ферте, Понтиньи, Моримон и Клерво), каждое из к-рых имело свою филиацию. Был создан Генеральный капитул, который собирался регулярно 1–2 раза в год для решения общих вопросов ордена и выбора исполнительных органов (секретарей, визитаторов, экономов). Создание орденской структуры позволило достичь высокого уровня единообразия в организации монастырской жизни. Широкое распространение цистерцианцев было обусловлено созданием ими коллективных хозяйств, увеличивших независимость от местных светских и церковных властей. По цистерцианской модели стали перестраиваться мн. монастырские объединения, а также новые регулярные каноники (напр., *премонстранты* (норбертинцы)). Возникли и смешанные варианты. Так, в ордене *гильбертинцев*, для к-рых были характерны двойные (мужские и женские) мон-ри, мужская ветвь ордена следовала «Уставу блж. Августина», а женская — «Уставу св. Бенедикта» с прибавлением цистерцианских статутов. 12-й канон IV Латеранского Собора 1215 г. призвал распространить цистерцианскую модель на все конгрегации.

Латинское М. на Востоке. С началом Крестовых походов на Св. земле появилось множество лат. мон-рей. В самом Иерусалиме были крупные бенедиктинские мон-ри (при ц. Девы Марии Латинской и ц. Девы Марии Великой).

В Иосафатовой долине и ряде др. мест в Палестине располагались клюнийские мон-ри. При храме Гроба Господня сложилась община регулярных каноников-августинцев, которая в 1114 г. была официально оформлена лат. патриархом Иерусалима. Госпиталь, к-рый после захвата Иерусалима крестоносцами был подчинен лат. патриарху, добился в 1113 г. от папы Римского буллы, позволявшей создать независимый орден госпитальеров (или орден бедных рыцарей св. Иоанна Крестителя в Иерусалиме). Госпитальерам было разрешено собирать в Европе средства на поддержку госпиталя в Иерусалиме. Для защиты паломников госпитальеры нанимали вооруженные отряды рыцарей. К сер. XII в. орден превратился из благотворительной организации в военно-монашеский (духовно-рыцарский). Его штаб-квартира после падения Иерусалима была перенесена в Акру (Акко), затем на Кипр, Родос и, наконец, на Мальту (позже — *Мальтийский орден*). У госпитальеров существовала и жен. ветвь (в частности, долгое время она сохранялась в Арагонском королевстве в местечке Сихена, где находилась усыпальница Арагонской династии). Рыцари, располагавшиеся на Храмовой горе и изначально связанные с канониками Гроба Господня и госпиталем, создали отдельный орден *тамплиеров* (бедных рыцарей храма Соломона в Иерусалиме), устав которого помог составить *Бернард Клервоский*.

Нищенствующие ордены. Хотя XII в. был на Западе периодом наивысшего расцвета мон-рей и монашеской культуры, с этого времени традиц. М. перестает быть общепризнанным образцом высокой духовности. Набирают популярность мирянские движения, проповедовавшие покаяние и евангельскую бедность, что часто было сопряжено с выступлениями против церковной иерархии (напр., *вальденсы*). Развитие городской культуры и коммун породило разного рода благотворительные организации. В Нидерландах и Бельгии появляется движение *бегинок*, к-рые жили большими коммунами аскетично и благочестиво, но при этом не приносили монашеских обетов и не подчинялись местному епископу. Др. мирянские аскетические движения были связаны с гильдиями и корпорациями. В Сев. Италии распространились *гумилиаты*, связанные с корпорацией чесальщиков шерсти и сукноделов.

Появление *нищенствующих орденов* было, с одной стороны, тесно связано с личностями их основателей, но при этом стало формой, с помощью

к-рой церковные власти смогли сохранить мирянские движения в лоне Церкви. Первые последователи св. Франциска Ассизского, организуясь в общины (см. в ст. *Конвент*), вели странствующий образ жизни и отказывались от строительства монастырей. Движение изначально носило миссионерский характер. Поскольку 13-й канон IV Латеранского Собора запрещал основывать орден с новым уставом и требовал выбирать из уже существующих, устав *францисканцев* был утвержден только со



Мистическое обручение св. Франциска Ассизского с Бедностью. 1425 г. Худож. О. Нелли (Музеи Ватикана)

2-й попытки благодаря поддержке кард. Уголино ди Сеньи (папы Григория IX). Еще при св. Франциске внутри движения наметились 2 течения — конвентуалов и спиритуалов, различавшихся во взглядах на собственность: одни считали, что орден должен жить исключительно на подаяние, др.— что при запрете личной собственности для всех членов у ордена может быть корпоративная собственность. Жен. ветвь ордена, основание которой связано



Св. Доминик де Гусман. Роспись базилики Сан-Доминико в Болонье. XIV в.

с *Кларой Ассизской,* долгое время жила по «Уставу св. Бенедикта». Правила, составленные св. Кларой, были утверждены папой только накануне ее кончины, тем не менее до XV в. клариссы жили по разным уставам. Различие в положении 2 ветвей францисканцев объяснялось тем, что женщины не могли вести странствующий образ жизни и жить на подаяние. Булла Бонифация VIII «Periculoso et detestabili» (1298) обязывала все женские общины пребывать в затворе в монастырях. Особенностью всех нищенствующих орденов стало появление в их составе терциариев (3-й ветви) — мирян, разделявших идеалы ордена, но продолжавших жить в своих семьях. При жизни св. Франциска появились т. н. братья и сестры покаяния, или пенитенты.

Нищенствующий орден «братьев проповедников» был основан св. Домиником де Гусманом для борьбы с *альбигойцами.* Поскольку сам Доминик изначально принадлежал к регулярным каноникам, для новой конгрегации он избрал «Устав блж. Августина», дополненный конституциями премонстрантов. *Доминиканцы* сразу сделали акцент не только на проповеди, но и на развитии образования, создав свою структуру учебных заведений (от начальных до высших). Ради получения образования доминиканцам было разрешено сокращать суточный круг богослужения, посты и свободно перемещаться, не пребывая в одном мон-ре. Каждому члену ордена полагалась отдельная келья для ученых занятий. Доминиканцы становились штатными проповедниками при соборных и приходских храмах в соответствии с 11-м каноном IV Латеранского Собора, часто были духовниками (в т. ч. в жен. обителях), а также инквизиторами (см. в ст. *Инквизиция*).

Кармелиты возникли сначала как конгрегация еремитов на Св. земле, получив от лат. патриарха Иерусалима устав, по типу близкий к восточным. Однако в связи с эвакуацией крестоносцев с Ближ. Востока в Европу кармелиты вынуждены были изменить свой устав, облачения и переселиться из пустыни в города. При этом орден позиционировал себя как созерцательный и главной целью ставил прославление Девы Марии.

Последний крупный нищенствующий орден *августинцев-еремитов* был создан из множества аскетических движений, проповедовавших бедность. Для них, как и для доминиканцев, большое значение имели проповедническая деятельность и образование.

М. в позднее средневековье. Упадок традиц. монашеских конгрегаций стал заметен уже в XIII в. Внутренние конфликты, упадок дисциплины, трудности в управлении собственностью постепенно привели к тому, что мн. мон-ри стали добровольно вводить ограничения на количество насельников, ставить сословные барьеры, не принимая в братию людей из низших слоев. Римские папы Григорий IX и Климент IV попытались своими декретами отрегулировать жизнь Клюнийской конгрегации, *гранмотенсов,* премонстрантов и цистерцианцев. 23-й канон II Лионского собора 1274 г. запретил принимать новых членов во все ордены, к-рые появились после IV Латеранского собора, что означало их фактический запрет. Утверждены были только 4 нищенствующих ордена (францисканцы, доминиканцы, кармелиты и августинцы-еремиты). В 30-х гг. XIV в. ряд реформистских

булл для монашествующих был издан Бенедиктом XII (напр., буллой «Fulgens sicut stella» (12 июля 1335) папа запретил цистерцианцам разделять общий дормиторий на индивидуальные кельи; буллой «Summi magistri» (20 июня 1336) ограничил сроки обучения бенедиктинцев в Парижском ун-те; были изданы буллы для францисканцев («Redemptor noster», 28 нояб. 1336) и регулярных каноников («Ad decorum», 15 мая 1339)).

Серьезный удар европ. мон-рям был нанесен во время эпидемии чумы в сер. XIV в. Опустошительной оказалась и Столетняя война. Упадок дисциплины проявлялся в том, что мн. мон-ри стали добиваться от римских пап привилегий на ослабление поста, в частности на вкушение мясной пищи вне периодов Адвента и Великого поста. В эту эпоху более тысячи мон-рей перешли в режим *комменды*. Наиболее острая критика, предвосхитившая протестант. критику М., в этот период встречается в произведениях Дж. *Уиклифа*. Лишь отдельные конгрегации сохраняли свой авторитет в народе (картузианцы, *целестинцы, Биргиттинский орден*). Распространение *Devotio moderna* сместило акценты с внешних форм благочестия на более индивидуальные внутренние. Стала развиваться практика духовных упражнений.

Движение за восстановление дисциплины (*обсерванты*) началось с францисканцев. За более строгий устав выступила св. *Колетта*. Центрами реформы у бенедиктинцев стали аббатства Субиако, Мельк и Бурсфельд. Были изданы новые Consuetudines, внутренняя дисциплина строилась по образцу картузианцев, вводились регулярные *визитации*. В 1516 г. был заключен *Болонский конкордат* между римским папой и франц. королем. Король получил, помимо прочего, право назначать аббатов крупных мон-рей (папа должен был лишь утверждать кандидатуры), что усилило режим комменды.

Реформация и диссолюция. Все лидеры протестантов однозначно выступали против М. как института. М. Лютер особенно подчеркивал, что принятие монашеских обетов противоречит новозаветному отношению к клятвам (Мф 5. 33–37) (De votis monasticis (1521)). Под влиянием его проповеди местные августинцы-еремиты, к которым Лютер принадлежал до своего выступления, разрешили членам ордена отказываться от монашеских обетов и жениться. В 1523 г. после проповедей и дебатов с участием У. Цвингли городскими властями были изгнаны монахини из Цюриха. Цвингли призвал превратить мон-ри в больницы и дома для бедных. Закрытия произошли также в 1529 г. в Базеле, в 1530 г. в Женеве. В следующее десятилетие конфискации земли и монастырского имущества в пользу короны прошли в Дании и Швеции. В Англии диссолюция началась с деятельности кард. Т. Уолси, который проводил визитации мон-рей и конвентов и под предлогом слабой дисциплины закрывал их и конфисковывал собственность или переводил монастырские церкви в приходские. В апр. 1534 г. кор. Генрих VIII назначил Томаса Кромвеля, секретаря Уолси, гос. секретарем и главным министром. В 1535 г. ему



«Св. Тереза Авильская». 1615 г. Худож. П. П. Рубенс (Музей истории искусств в Ульме, Германия)

было поручено провести ревизию мон-рей и вообще церковной собственности по всей стране. 18 марта 1536 г. Парламент издал Акт о закрытии малых мон-рей с низким ежегодным доходом. В 1538 г. началась кампания против нищенствующих орденов. В мае 1539 г. был издан 2-й Акт о закрытии, уточняющий положение конфискованной собственности. Некоторые мон-ри были превращены в кафедральные соборы или колледжи, нек-рые оставлены для проживания монахов и каноников. В целом диссолюция повлекла за собой серьезные социально-экономические последствия. В наиболее тяжелом положении оказались монахини, поскольку не все могли или хотели вступить в брак, а родственники не всегда принимали их обратно на содержание. Акты о единообразии 1552 и 1559 гг., а также Акты против рекузантов 1593, 1605, 1606 гг., угрожавшие не только клирикам, но и мирянам серьезными наказаниями за следование католич. обычаям, сделали крайне затруднительным сохранение М. в Англии частным образом (хотя отдельные примеры известны, напр., Мэри Уорд († 1645), организовавшая сеть католич. сестричеств для служения бедным и больным, в т. ч. в Лондоне; несмотря на успех и распространение по всей Европе, организация Уорд встретила противодействие со стороны иезуитов и была запрещена папской буллой «Pastoralis romani pontificis» (1631)).

Католическая реформа и контрреформация. В XVI в. появляется новый тип аскетического движения — братства регулярных клириков, которые постепенно преобразовались в конгрегации. Одна из первых, *театинцы,* возникла в Риме в 1524 г. Центрами духовной жизни регулярных клириков стали оратории. Попечением о бедных паломниках занималась конгрегация *ораториан* Филиппа Нери. Похожие группы возникли в Милане (*варнавиты*) и Венеции (*сомаски*). Для всех них был характерен акцент на внутренней жизни и молитве в сочетании с регулярным участием в приходском богослужении.

К этому же типу движений относятся *иезуиты* (Об-во Иисуса), получившие в 1540 г. одобрение от папы Павла III (булла «Regimini militantis Ecclesiae»). Члены Об-ва стали приносить наряду с традиц. обетами бедности, послушания и целомудрия также обет послушания папе. Иезуитам было позволено совершать официй приватно и не носить монашеских одежд. Все полноправные члены ордена принимают священство, а сам процесс вступления длительный и поэтапный.

В XVI в. был реформирован францисканский орден. При Льве X было официально закреплено разделение на обсервантов, ставших во главе ордена, и *конвентуалов,* получивших официальную диспенсацию и определенную автономию. Однако те, кто стремились букв. подражать св. Франциску, отделились от обсервантов, чтобы вести жизнь еремитов, и после папского одобрения сформировали новую ветвь ордена — *капуцинов*.

В ордене кармелитов также произошла реформа, во главе которой встала св. *Тереза Авильская,* выступившая за возвращение к идеалу созерцательной жизни. Внешним символом новых обсервантов стал отказ от ношения обуви (отсюда «босоногие кармелиты», тогда как сохранившие прежние правила жизни получили наименование «обутые кармелиты»).

Католическое М. в XVII–XVIII вв. Хотя еще в 1566 г. папа Пий V буллой «Circa pastoralis» утвердил обязательность принятия всеми жен. общинами торжественных (сакраментальных) обетов, в XVII в. появилось множество сестричеств, которые занимались благотворительностью и вели апостольский образ жизни, не проживая в мон-ре и не принимая торжественных обетов. Так, св. Франциск Сальский (еп. Франсуа де Саль) основал орден для вдов, живущих в миру,— «Орден посещения Девой Марией Елисаветы» (визитантки), а его духовный ученик св. *Венсан де Поль* организовал «Движение дам милосердия». Он также стал основателем миссионерской конгрегации регулярных клириков, *лазаристов.*

В 1653 г. появился последний новый орден с торжественными обетами (он же первый в Америке (в Гватемале)) — Вифлеемские братья (*вифлеемиты*). Он получил привилегии нищенствующего ордена с «Уставом блж. Августина».

Во Франции, где мон-ри сильно пострадали в ходе религиозных войн (1562–1598), кард. А. Ж. дю Плесси де *Ришелье* попытался реформировать и объединить все бенедиктинские конгрегации под своей властью. За возрождение бенедиктинского устава активно выступали члены Конгрегации святых Витона и Хидульфа (ваннисты), находившейся в Лотарингии. Поскольку им трудно было взаимодействовать с франц. аббатствами, было принято решение о создании независимой франц. конгрегации *мавристов,* которые стали основным двигателем реформы, особенно после объединения с Клюнийской конгрегацией. Мавристы стали также оплотом ученого М. в Европе.

Реформу цистерцианского ордена, внутри к-рого возникло разделение на традиционалистов и абстинентов (обсервантов), пытался провести апостольский визитатор кард. Ф. де Ларошфуко, противостоявший политике Ришелье (см. в ст. *Клерво*). Поскольку в конечном счете победили традиционалисты, обсерванты, во главе к-рых встал аббат А. Ж. Ле Ботилье де Рансе, создали отдельную конгрегацию *траппистов,* в кон. XIX в. преобразованную в орден цистерцианцев строгой обсервации (т. е. строгого соблюдения устава).

В 1732 г. *Альфонсо Мария ди Лигуори* была создана миссионерская конгрегация *редемптористов* (Св. Искупителя), основной целью к-рой было служение бедным. В 1749 г. в булле «Quamvis justo» папы Бенедикта XIV впервые официально было признано существование жен. общин апостольской жизни, отличных от монашеских (их члены не приносили торжественных обетов и не обязаны были пребывать в затворе), хотя папского одобрения они не получили.

Во 2-й пол. XVIII в. положение мон-рей в Европе ухудшилось. Массовое закрытие мон-рей и конфискация монастырской собственности происходили в Баварии при курфюрсте Максимилиане III (1745–1777). В оставшиеся монастыри было запрещено принимать новициев. В Австрии имп. Иосиф II (1765–1790) также провел секуляризацию и запретил преподавать богословие в монастырях. Во мн. регионах Европы была прекращена деятельность иезуитов, а сам орден в 1773 г. распущен папой Климентом XIV.

2 нояб. 1789 г. революционным правительством Франции был издан Декрет о секуляризации церковного имущества. Мон-ри и М. рассматривались революционерами как наследие феодализма и старого порядка, которые должны быть уничтожены. В февр. 1790 г. были изданы законы об отмене монашеских обетов и роспуске религ. общин. Вскоре началась конфискация монастырской собственности. Аббатства массово закрывались, их здания продавались с торгов или разрушались.

С нач. XIX в. до II Ватиканского Собора. Экспансия революции за пределы Франции в ходе революционных и наполеоновских войн вела к тому, что процессы секуляризации активизировались и в соседних государствах. Запрет на деятельность орденов был введен в нач. XIX в. во мн. регионах Италии. Некоторое восстановление М. произошло после Венского конгресса 1815 г., однако после объединения Италии при кор. Викторе Эммануиле (1861–1878) монастыри вновь стали закрываться (нек-рым монахам разрешали остаться, чтобы заботиться об исторических памятниках, как это произошло в Монте-Кассино). В Испании антимонашеское законодательство начали вводить с 1812 г. В 30-х гг. XIX в. в Испании и Португалии были отменены монашеские обеты, происходила конфискация монастырской собственности. Многие мон-ри были превращены в музеи, монастырские церкви переводились в разряд приходских. Исключение делалось только для нищенствующих орденов, к-рые считались нетребовательными и общественно полезными, поскольку готовили и отправляли миссионеров в колонии.

Во Франции, наоборот, в 30-х гг. началось нек-рое возрождение монашеской жизни. В 1837 г. была создана Французская (Солемская) конгрегация бенедиктинцев, ставшая правопреемницей Клюнийской конгрегации и конгрегации св. Мавра. Значительный вклад в процесс восстановления мон-рей и М. во Франции внес основатель *литургического движения* аббат Проспер *Геранже.* Подобные Солемскому аббатству центры ученого бенедиктинского М. появились к кон. XIX в. и в др. регионах Европы (в Германии — Бойрон, в Бельгии — Маредсу и Мон-Кейзерсберг (Сезар)).

В 1845 г. во Франции возникла новая миссионерская конгрегация *ассумпционистов,* живущих по «Уставу блж. Августина». В Италии в 1859 г. Дж. *Боско* организовал священническую конгрегацию *салезианцев,* ориентированную на педагогику и социальное служение.

В Англии восстановление М. началось не в католич., а в англиканской среде. В 1845 г. лидер *оксфордского движения* Э. Б. Пьюзи организовал общину Сестер Св. Креста в Парк-Виллидж (Лондон). Чуть раньше, в 1841 г., в присутствии Пьюзи впервые со времен диссолюции были принесены монашеские обеты сестрой М. Р. Хьюз, к-рая впосл. организовала «Общество помощи бедным и больным во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы», действовавшее на основе устава *урсулинок.* Подобная община была основана П. Л. Селлон в Девонпорте (Англия). В 1861 г. они объединились в «Общество Пресвятой Троицы в приора-

те Аскот». Распространение этих аскетических сестричеств вызвало большие споры в англ. обществе. Основателей обвиняли в том, что они пытались завладеть деньгами родителей знатных девушек. Неожиданную поддержку сестричества получили со стороны первых феминисток, к-рые считали, что участие в таких движениях — один из немногих в викторианской Англии открытых для молодых девушек путей для полноценного участия в общественной жизни. Возрождением бенедиктинского устава в Англии занимались свящ. Р. М. *Бенсон* и Дж. Л. Лайн, который, столкнувшись с противодействием местных епископов, перешел в старокатоличество. Католики-бенедиктинцы обосновались в Англии после того, как во Франции в 1901 г. был принят новый Закон о монашеских конгрегациях, вынудивший многие общины эмигрировать. Центром бенедиктинской учености в Англии стало аббатство св. Михаила в Фарнборо.

В 1900 г. папа Лев XIII издал буллу «Conditae a Christo», в к-рой впервые поощрялось создание жен. общин апостольской жизни с простыми обетами, получивших название «религиозные конгрегации». Термин «религиозная конгрегация» был закреплен в Кодексе канонического права 1917 г., где он противопоставлялся термину «орден», т. е. монашеским конгрегациям с торжественными обетами (соответственно члены религ. конгрегаций назывались сестрами, а члены орденов — монахинями). При этом ст. 488 впервые разрешала снятие торжественных обетов, прежде действовавших даже после выхода из конгрегации, что делало невозможным вступление в брак, завещание и наследование имущества и т. д. Поскольку конгрегации, возникшие как религиозные, стали добиваться привилегии принесения торжественных обетов, границы между разными типами аскетических организаций стали стираться. Попытка упорядочить это была предпринята в апостольской конституции Пия XII «Sponsa Christi» (21 нояб. 1950).

Одним из признаков кризиса традиц. католич. М. стал успех созданного в 1928 г. движения *«Opus Dei»*, члены к-рого практикуют строгую аскезу, включая умерщвление плоти, продолжая при этом жить в своих семьях и заниматься повседневными делами в миру. Особенно популярным это движение стало в студенческой среде. С 1950 г. оно относится к секулярным институтам (но находится в ведении конгрегации по делам епископов как персональная прелатура).

Современное положение католического М. определено декретом II Ватиканского Собора «Perfectae caritatis» (28 окт. 1965), провозгласившим обновление монашеской жизни применительно к совр. условиям с одновременным возвращением к истокам монашеской традиции. Все уставы, конституции, литургические книги орденов должны быть исправлены в соответствии с решениями Собора. Декрет призвал отменить институт конверсов, упростить монашеские одежды, переориентировать даже созерцательные монастыри на пастырство для мирян.

Однако провозглашенный курс на реформы привел к резкому сокращению количества призваний, число насельников традиц. мон-рей сократилось вдвое, а средний возраст оставшихся приблизился к 70 годам. Особое развитие после II Ватиканского Собора получили терциарии и др. формы мирянской аскезы. Появилось множество новых аскетических движений, к-рые носят характер эксперимента: напр., устроенные по типу коммуны, с общим имуществом, но в отличие от традиц. монахов и каноников, без разделения по половому признаку и пропагандирующие возврат к жизни в природе; странники в мегаполисах, практикующие социальное служение бездомным, совместное чтение Библии и молитвы и т. д. Все они довольно неустойчивы и похожи на протестантские харизматические движения. Появилось также т. н. новое (или межрелигиозное) монашество, приверженцы к-рого соединяют христ. аскезу с вост. практиками, заимствованными из индуизма и буддизма (самые известные среди них — Жюль Моншанен, Анри ле Со (Свами Абхишиктананда), Беда Гриффитс).

В Кодексе канонического права 1983 г. было закреплено общее наименование для всех видов аскетических общин — *институты посвященной жизни,* среди к-рых выделяются религиозные (с торжественными и простыми обетами) и секулярные институты (с обетами в соответствии с уставом института), а также общества апостольской жизни (без принесения обетов). Подробное богословское обоснование посвященной жизни как таковой и разных ее видов и институтов содержится в папском обращении к Синоду епископов «Vita consecrata» (1996).

Лит.: *Montalembert Ch. F. R., de.* Les Moines d'Occident: Depuis S. Benoît jusqu'à S. Bernard. P., 1873–1878[5]. 7 vol.; *Heimbucher M.* Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Paderborn, 1907–1908[2]. 3 Bde; *Карсавин Л. П.* Монашество в средние века. СПб., 1912; *Butler C.* Benedictine Monachism: Studies in Benedictine Life and Rule. L. etc., 1919; *Schmitz Ph.* Histoire de l'ordre de S. Benoît. Maredsous, 1942–1956. 7 vol.; Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Spoleto, 1957; *Knowles D.* The Monastic Order in England. Camb., 1963[2]; *idem.* The Religious Orders in England. Camb., 1979[r]. 3 vol.; *Prinz Fr.* Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). Münch.; W., 1965; *Pelliccia G., Rocca G., dir.* Dizionario degli istituti di perfezione. R., 1974–2003. 10 vol.; *Penco G.* Storia del monachesimo in Italia: Dalle origini alla fine del Medioevo. Mil., 1983; *Gobry I.* Les moines en Occident. P., 1985–2008. 6 t.; *Linage Conde A.* San Benito y los benedictinos. Braga, 1991–1993. 7 vol.; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 1991–2008. 12 t.; *Pacaut M.* Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Âge. P., 1993[2]; *Омэнн Д.* Христианская духовность в католич. традиции / Пер. с англ.: Н. Вакуленко. Рим; Люблин, 1994; *Jenal G.* Italia ascetica atque monastica: Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604). Stuttg., 1995. 2 Bde; *Kaelber L.* Schools of Asceticism: Ideology and Organization in Medieval Religious Communities. Univ. Park, 1998; *Dunn M.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Oxf., 2000; *Johnston W. M., ed.* Encyclopedia of Monasticism. Chicago, 2000. 2 vol.; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего Средневековья: Германские земли II/III — сер. XI в. СПб., 2001; *Andenna G., ed.* Dove va la storiografia monastica in Europa? Mil., 2001; *Holtz L.* Geschichte des christlichen Ordenslebens. Düss., 2001; *Schwaiger G., Hrsg.* Mönchtum, Orden, Klöster. Münch., 2003; *Vauchez A., Caby C., ed.* L'histoire des moines, chanoines et religieux au Moyen Âge: Guide de recherche et documents. Turnhout, 2003; *Dietz M.* Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300–800. Univ. Park, 2005; *Andrews Fr.* The Other Friars: The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages. Woodbridge, 2006; *Robson M. J. P.* The Franciscans in the Middle Ages. Woodbridge, 2006; *Hawel P.* Das Mönchtum im Abendland. Münch., 2007[3]; *Frank K. S.* Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt, 2010[6]; *Burton J., Kerr J.* The Cistercians in the Middle Ages. Woodbridge, 2011; *Clark J. G.* The Benedictines in the Middle Ages. Woodbridge, 2011; *Lawrence C. H.* Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages. L.; N. Y., 2015[4]; *Evans G. R.* The I. B. Tauris History of Monasticism: The Western Tradition. L.; N. Y., 2016; *Melville G.* The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life. Collegeville, 2016.

А. А. Ткаченко

МОНГО́ЛИЯ [монг. Монгол Улс], гос-во в вост. части Центр. Азии. На севере граничит с *Россией,* на юге, востоке и западе — с *Китаем.* Территория — 1564,1 тыс. кв. км. Столица — Улан-Батор (1,345 млн чел.; оценка на 2016 г.). Крупные города (перепись 2010 г.) — Эрдэнэт (83,4 тыс. чел.), Дархан (74,7 тыс. чел.), Чойбалсан (38,5 тыс. чел.), Мурэн (35,8 тыс. чел.). Офиц. язык — монгольский. Административно-территориальное деление: г. Улан-Батор и 21 аймак. М.— член ООН (1961), МВФ (1991), Движения неприсоединения (1993), МБРР (1991), ВТО (1997). **География.** Главный водораздел Земли делит М. на 2 области — северную, к-рая по природным условиям является продолжением восточносибирских ландшафтов, и южную, относящуюся к пустынным и полупустынным районам Центр. Азии. Горы занимают более 40% общей площади М. Бо́льшая часть территории страны находится на высоте 1000–2000 м. На западе и северо-западе го́ры Монгольский Алтай (высота до 4374 м, гора Куйтэн-Уул — высшая точка М.), Гобийский Алтай (до 3957 м), Хангай (до 4021 м) разделены обширными котловинами (Котловина Больших Озер и Долина Озер). На востоке и юго-востоке — равнины Гоби (высота 1000–2000 м). Песчаные пустыни занимают территорию ок. 30 тыс. кв. км, гл. обр. в Гоби и Котловине Больших Озер. Климат умеренный, резко континентальный. Зима холодная, малоснежная, средняя температура янв. от −35°С (на севере) до −10°С (на юге). Лето теплое, короткое, средняя температура июля от 18 до 26°С. Среднее годовое количество осадков 250 мм; на севере, в горах — до 400 мм; на юге, в пустыне Гоби — менее 100 мм. Наибольшее количество осадков (80–90%) выпадает летом. В горах Монгольского Алтая — ледники. Главные реки: Селенга, Керулен, Онон, Орхон. Крупные озера: Убсу-Нур, Хубсугул. Охраняемые природные зоны занимают 13,5% площади М.

Население М. составляет 3057,8 тыс. чел. (оценка на 2015 г.). Большинство — народы монг. группы: 82,4% — халха, обитающие по всей территории М.; на западе — ойраты (дэрбэты — 2,8%, баяты — 2,2, захчины — 1,3, олёты — 0,6, торгуты — 0,5, мянгаты — 0,3%), а также урянхайцы (1%), хотоны (0,4%) и хотогойты (0,6%); на севере — дархаты (0,8%); на востоке — буряты (1,7%), дариганга (1%), баргуты (0,1%), узумчины (0,1%). Тюркское население представлено казахами (5,4%), тувинцами (0,2%) и цаатанами (0,01%). Ок. 0,4% составляют представители др. народов — сартулы, узбеки, русские, китайцы и др. (перепись 2010 г.). По оценочным данным на 2016 г., годовой прирост населения составил 1,25%, рождаемость — 19,6 чел. на 1 тыс. чел., уровень смертности — 6,3 чел. на 1 тыс. чел., показатель фертильности — 2,1 ребенка на 1 женщину. В возрастной структуре населения доля детей до 14 лет — 26,9%, лиц в возрасте 15–64 лет — 68,9, лиц 65 лет и старше — 4,2%. Средняя продолжительность жизни — 69,6 года (мужчины — 65,4, женщины — 74,1 года). Средняя плотность населения — 2 чел. на кв. км (2011). Доля городского населения — 72,5% (2015). Грамотность — 98,4% (2015).

Государственное устройство. М.— унитарное гос-во, форма правления — парламентская республика. Действует Конституция от 13 янв. 1992 г. Главой гос-ва и Верховным главнокомандующим является президент, избираемый путем всеобщего прямого и тайного голосования сроком на 4 года (с правом одного переизбрания). Законодательную власть осуществляет парламент — Великий гос. хурал (ВГХ), к-рый состоит из 76 членов, избираемых по одномандатным округам простым большинством голосов на срок 4 года. ВГХ возглавляют председатель, заместитель председателя и генеральный секретарь, избираемые тайным голосованием из числа его членов. ВГХ вправе преодолеть вето президента на законопроект и вносить изменения в конституцию, для чего требуется $^2/_3$ голосов. Парламент формирует правительство во главе с премьер-министром, кандидатуру которого предлагает президент. Судебная система состоит из Верховного суда, Конституционного суда, судов столицы и аймаков, сомонных, межсомонных и окружных судов. В М. существует многопартийная система. Ведущие политические партии: Монгольская народная партия, Демократическая партия и Монгольская народно-революционная партия.

Религия. В М. 53% населения исповедуют буддизм, 3% — ислам, 2,9% — традиционные монг. верования, 2,1% — христианство, 0,4% — др. религии. 38,6% жителей не относят себя ни к одной религии или являются атеистами (перепись 2010 г.). Бо́льшую часть монг. христиан (ок. 90%) составляют протестанты различных деноминаций, ок. 9% — мормоны, ок. 1% — католики и православные (оценка на 2015 г.).

Православие. В М. действуют приход Пресв. Троицы в Улан-Баторе и небольшой домовый храм в г. Эрдэнэте в юрисдикции *Русской*

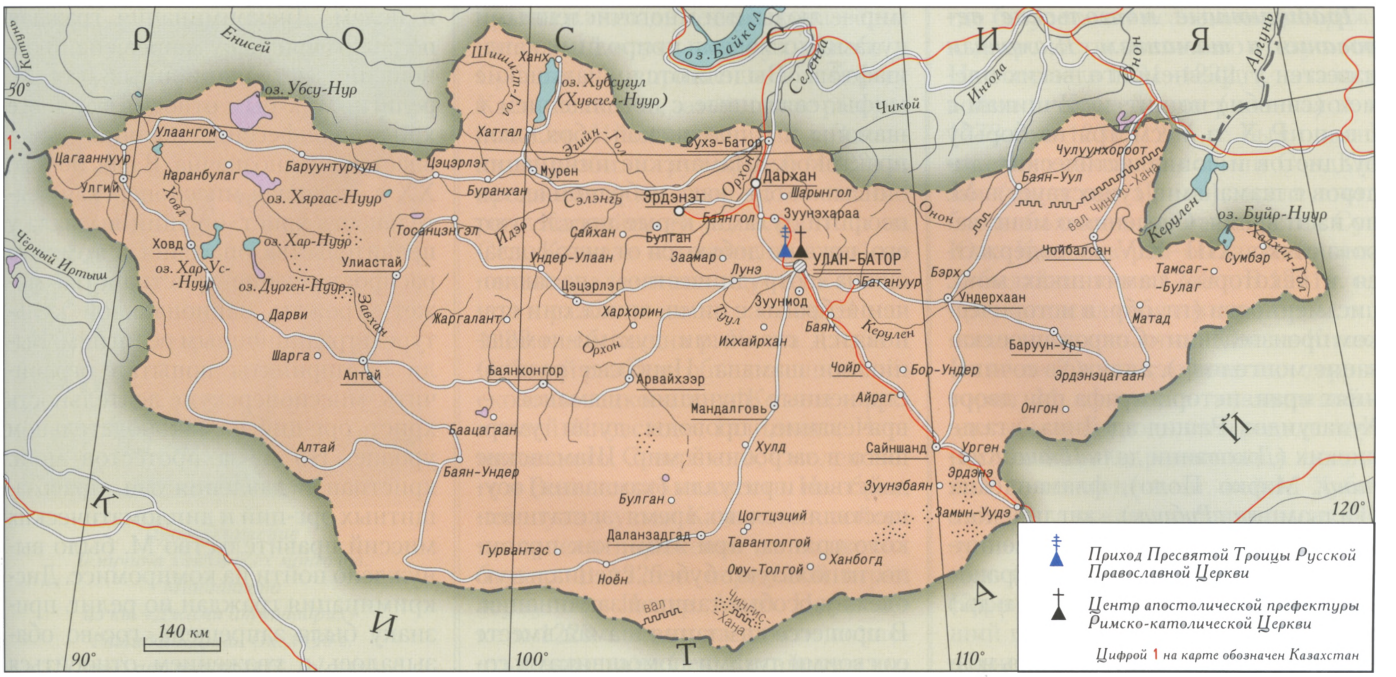


Церковь Пресв. Троицы в Улан-Баторе. 2009 г.

Православной Церкви Московского Патриархата (МП). Православие исповедуют гл. обр. иммигранты и постоянно проживающие или работающие в М. иностранцы (русские, украинцы, сербы, белорусы, грузины и др.). Число обращенных в Православие монголов невелико. Приход Пресв. Троицы издает правосл. газету «Троица» на рус. и монг. языках, сборники правосл. молитв на монг. языке.

Римско-католическая Церковь представлена апостолической префектурой Улан-Батор (7 приходов, ок. 1 тыс. чел.). Дипломатические отношения с Папским престолом были установлены в 1992 г.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Протестанты – одна из самых быстрорастущих религиозных групп в М.: в 1994 г. в 30 протестант. центрах насчитывалось 4,5 тыс. верующих, в 2000 г.— в 170 церквах 15 тыс. верующих, в 2010 г. в М. было 34 тыс. протестантов. В наст. время протестанты образуют



различные независимые орг-ции, большинство из к-рых объединяет Монгольский евангелический альянс (МЕА; в 1996–2002 Монгольское евангелическое братство), член *Всемирного евангелического альянса.* МЕА раз в 2–3 года проводит Национальную церковную ассамблею. Мн. церкви и собрания, известные под такими названиями, как «Вечный свет», «Аллилуия», «Слово веры», «Новая жизнь» и т. п., не имеют четкой конфессиональной принадлежности. Кроме того, действуют протестант. студенческие объединения, центры изучения Библии, телеканал «Eagle News» (ранее «Eagle TV»), радиостанции и проч.

Лютеранство представлено Норвежской лютеранской миссией (действует в М. с 1994) и Финской лютеранской зарубежной миссией (с 1997).

Кальвинизм исповедуют гл. обр. пресвитериане из Юж. Кореи, к-рые приступили к проповеди в М. в нач. 90-х гг. XX в. и в наст. время объединены в Корейское миссионерское братство. Эта орг-ция поддерживает в М. университет, теологический колледж, детские сады и школы.

Адвентисты седьмого дня имеют в М. 6 церквей и насчитывают свыше 2 тыс. последователей. В 1991 г. в Улан-Батор прибыли 1-е адвентисты Брэд и Кэти Джолли. В нояб. 1997 г. была открыта 1-я церковь адвентистов в Улан-Баторе. Позже был рукоположен 1-й монг. пастор — Батсухийн Болд. Адвентисты в М. сохраняют свою конфессиональную идентичность и мало сотрудничают с др. церквами.

Пятидесятники представлены в М. неск. группами. В 1993 г. в Улан-Баторе миссионерами из Гонконга была основана 1-я пятидесятническая церковь в М. под названием «Надежда». Впосл. в Улан-Баторе пятидесятники открыли библейский колледж. В наст. время орг-ция «Ассамблеи Бога» имеет 18 церквей. С 2006 г. в стране также действуют миссионеры Церкви Бога (Кливленд), основавшие в М. 3 церкви. К пятидесятникам примыкают верующие харизматических церквей, к-рые впервые появились в М. в 1986 г. По данным на 2000 г., в стране насчитывается 6 харизматических деноминаций.

Баптисты объединены в Конференцию баптистских церквей (7 общин, ок. 500 прихожан), к-рая была основана в 2000 г. миссионерами *Южной баптистской конвенции,* прибывшими в М. в 1992 г. Баптистские церкви, возглавляемые монг. пасторами, носят названия «Вера», «Прямые пути», «Щедрое сердце Новый Завет», «Чингэлтэй», «Угинуур» и др.

Мормоны (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) насчитывают в М. 16 церквей и более 10 тыс. последователей. Миссионеры-мормоны прибыли в М. в 1992 г. В февр. 1993 г. ими впервые были крещены 2 монгола. В 1994 г. церковь прошла офиц. регистрацию. В июле 1995 г. была основана 1-я миссия во главе с Р. Э. Куком. В 2001 г. вышел монг. перевод Книги Мормона. В 2009 г. в М. было ок. 170 миссионеров, из к-рых ок. 40 — иностранцы.

Ислам. Суннитский ислам исповедуют гл. обр. этнические казахи, проживающие в аймаке Баян-Улгий (составляют 88,7% от общей численности населения провинции) и аймаке Ховд (11,5%). Несмотря на значительную культурную ассимиляцию в буддистской и шаманистской среде, мусульманами считают себя также хотоны (ок. 10 тыс. чел.), переселенные в М. в XVII в. и в наст. время компактно проживающие в местности Тариалан аймака Увс.

Иудаизм исповедуется представителями немногочисленной евр. общины, официально зарегистрированной в М. в 2003 г.

Буддизм тибет. традиции гелуг, испытавший сильное влияние традиц. монг. верований, является основной религией в М. Также в стране действуют др. школы тибетского буддизма (сакья, ньингма, кагью), общины чань-буддистов и проч. буддийских течений.

Новые религиозные движения. В 1992 г. начали деятельность «Монгольское общество Ананда Марга» и «Ассоциация монгольских студентов Ананда Марга», в 1993 г.— «Монгольское общество Бахаи», в 1996 г.— Церковь объединения (мунисты). Также действуют неск. центров Шри Чин Мой и Шри Шри Рави Шанкар.

Традиционные монгольские верования и шаманизм. *Шаманизм* известен у древнемонгольских племен (сяньби) по кит. источникам с I в. по Р. Х. и, несмотря на борьбу буддистов и социалистических лидеров с шаманами, существует в М. по наст. время. Сведения о монг. верованиях в XIII–XIV вв. содержатся в некоторых памятниках монг. письменности (гл. обр. в историческом произведении «Сокровенное сказание монголов»), а также в сочинениях иран. историографа при дворе Хулагуидов Рашид ад-Дина, итальянских (Джованни дель *Плано Карпини,* Марко Поло), фламандских (Гильом де *Рубрук*), английского (Джон Мандевиль) путешественников, в работах армянских (Киракос Гандзакеци, Хетум Армянский и др.) и кит. историков.

В 90-х гг. XX в. в М. началось возрождение шаманизма. Его особенностью в совр. М. является формирование шаманских орг-ций, таких как Ассоциация шаманов, Центр по изучению шаманизма «Голомт» (Очаг), Монгольский шаманский исследовательский центр «Асар» (Великий), Центр «Мунх Тэнгэр» (Вечное Небо). Более всего шаманизм распространен среди таких монг. этносов, как дархаты, цаатаны и буряты, и служит элементом их этнической идентичности. Шаманские организации в городах тесно связаны с центрами, занимающимися сохранением монг. культуры, а также с различными националистическими группами. Особое место в практике улан-баторских шаманов занимает фигура Чингисхана. Такого рода шаманизм уже выходит за пределы этнических границ и функционирует на национальном уровне как всемонгольская традиция.

Мифология шаманизма тесно связана с ритуальной практикой шамана — центральной фигуры, осуществляющей посредничество между миром людей и миром духов. По представлениям монг. шаманов, мироздание делится на 3 уровня: верхний, средний и нижний, каждый из к-рых в свою очередь делится на неск. слоев. Отчетливо прослеживается отождествление положительного, светлого начала с верхом, небом, а отрицательного, темного — с низом, миром мертвых. Верхний мир населяется добрыми духами, подземный мир — вредоносными духами и душами покойников, средний мир — людьми и многочисленными духами-хозяевами природных ландшафтов. Выделяются шаманские мифы, связанные с посвящением в шаманы и с шаманской обрядовой практикой. Шаманские инициации описываются как избранничество неофита духами, к-рые преследуют его, пока не добьются от него согласия на «сотрудничество», «на заключение брака» с ними, впосл. они становятся главными духами-помощниками шамана. Наиболее распространенные функции шаманов — врачевание, проводы души умершего в загробный мир. Шаманские действия и ритуалы (камлания) осуществляются во время экстатического транса, при этом, как правило, используют бубен, специальную одежду, особые танцы и заклинания. В процессе камлания шаман вместе со своими духами-помощниками совершает символическое путешествие в мир духов, при этом он призывает то одного, то др. духа-помощника, вступает в поединки с духами болезней, уговаривает и заклинает духов-хозяев местности удовлетворить просьбы своих соплеменников: способствовать благополучию и процветанию рода, избавить от болезни, даровать долголетие, помочь в поиске пропавшего животного, даровать удачу в охоте и т. д.

Традиционные верования монголов включают культы неба и земли, поклонение горам (а также культ обо — насыпей из камней), огню, деревьям, рекам и озерам и связанным с ними духам-хозяевам местностей; промысловые культы (охотничьи и скотоводческие) и специфический для М. культ Чингисхана как духа-предка и покровителя всего монг. народа. Большинство обрядов, связанных с этими культами, проводили не шаманы, а светские лидеры: правители, старейшины и др. В М. также действуют общины сторонников учения *Бон.*

Религиозное законодательство. «Закон об отношениях между гос-вом и религ. орг-циями» от 1993 г. призван обеспечить законодательное регулирование отношений между гос-вом и религ. орг-циями и право граждан на свободу вероисповедания, провозглашенное действующей Конституцией (ст. 16, п. 16). Согласно этому закону, монг. гос-во «уважает преобладающую позицию» буддизма, а также признает традиционными для М. религиями шаманизм и ислам. Дискриминация граждан по религ. признаку запрещена. В отношении нетрадиционных для М. религий, к к-рым относят в т. ч. все христ. конфессии, позиция монг. властей неоднозначна. В нач. 90-х гг. XX в. активная миссионерская деятельность христ. орг-ций вызвала у правительства опасения в том, что распространение христианства может угрожать национальной культуре и традиционным религиям. Были предприняты попытки ограничить миссионерскую деятельность христ. орг-ций на законодательном уровне. Но из-за протестов монг. христиан и давления зап. правозащитных орг-ций и дипломатических миссий правительство М. было вынуждено пойти на компромисс. Дискриминация граждан по религ. признаку была запрещена, гос-во обязывалось с уважением относиться к религ. орг-циям, а религ. орг-ции — чтить гос-во; гражданам М. была гарантирована свобода совести и вероисповедания. Тем не менее закон накладывает ограничение на деятельность миссионеров-иностранцев, проповедующих нетрадиционные для М. конфессии (при этом тибетские монахи не рассматриваются как иностранные миссионеры), и предусматривает введение гос. контроля над числом буддистских мон-рей и монахов.

История. Свыше 800 тыс. лет назад на территории совр. М. появились предки совр. человека, 40 тыс. лет назад здесь расселился человек совр. вида. В 209 г. до Р. Х. территория совр. М. вошла в состав гос-ва хунну. После его распада в 156 г. по Р. Х. кочевники, объединившиеся против хунну, образовали гос-во сяньби. В III в. по Р. Х. от сяньби отделились племена тоба, которые в дальнейшем захватили Сев. Китай. Позднее потомки тоба были ассимилированы китайцами. В V в. жужане, предположительно монг. племя, завоевали территорию от Турфана до Кореи. В сер. VI в. они были завоеваны тюрками; территория совр. М. вошла в состав Тюркского каганата, к-рый распался к 603 г. В 630 г. вост. часть каганата, куда входила территория совр. М., попала в зависимость от кит. империи Тан. В 679–689 гг. была восстановлена независимость, а в нач. VII в.— и могущество тюрк. гос-ва. В сер. VIII в. на смену Тюркскому каганату пришел Уйгурский, столица к-рого Карабал-



Провозглашение Темучина ханом всех монголов. Миниатюра из кн. «Джами ат-таварих» Рашид ад-Дина. Ок. 1430 г. (Paris. sup. persan 1113. Fol. 44v)

гасун находилась в долине р. Орхон. В 840 г. уйгуры были разбиты енисейскими кыргызами, к-рые вскоре были оттеснены монголоязычными племенами киданей к Памиру. Под покровительством правителей киданей на эти земли стал проникать буддизм. В нач. X в. тюрки окончательно покинули территорию М., в течение X–XII вв. ее заселили монг. племена, не имевшие своей государственности.

В XII в. на территории М. существовало неск. враждовавших между собой племен, в т. ч. найманы, татары, кераиты, ониуды, меркиты и др. В сер. XII в. сложилось вождество Хамаг Монгол Улс во главе с Хайду-ханом. Его внук Хабул-хан покорил часть гос-ва Цзинь в Сев. Китае. В 1189 г. потомок Хабул-хана Темучин (Тэмуджин) восстановил распавшийся Хамаг Монгол Улс, а к нач. XIII в. покорил все монг. племена. В 1206 г. он был провозглашен ханом всех монголов и получил титул Чингисхан (от тюрк. «тенгиз» — море) и стал правителем единого монг. гос-ва — Их Монгол Улс («Великая Монголия»).

В 1207–1211 гг. монголы завоевали народы Сибири и Вост. Туркестана — якутов, бурят, ойратов, кыргызов, уйгуров. В 1211–1216 гг. Чингисхан вел войну против гос-ва Цзинь, в 1219 г. вторгся в Ср. Азию, в 1221 г. взял Хорезм, в 1225–1227 гг. предпринял ряд походов против гос-ва тангутов Си Ся. В 1221 г., после завоевания Хорезма, Чингисхан направил в «западные земли» разведывательный отряд под рук. Джэбэ и Субэдэя. Они прошли по юж. берегу Каспийского м., затем, после разорения Сев. Ирана, проникли в Закавказье, разбили груз. армию (1222) и, продвигаясь на север вдоль зап. берега Каспийского м., встретили на Сев. Кавказе объединенное войско половцев, лезгинов, черкесов и аланов и разбили его по частям. 31 мая 1223 г. в битве на р. Калка Джэбэ и Субэдэй разбили объединенное войско половецкого хана Котяна и рус. князей Киевского, Галицкого, Черниговского, Северского, Смоленского и Волынского княжеств. На обратном пути у устья Камы монг. войска потерпели поражение от волжских булгар. В 1225 г. передовой отряд вернулся в Центр. Азию. На востоке к 1223 г. монголы почти полностью завоевали Сев. Китайскую империю, границы Монгольской державы подошли к границам Центр. и Юж. Китая династии Сун.

После смерти Чингисхана (25 авг. 1227) его третий сын Угэдэй в 1229 г. стал ханом всех монголов. Во время правления Угэдэя границы империи быстро расширялись. На западе внук Чингисхана Бату-хан (Батый) в 1227 г. наследовал улус своего отца Джучи (Золотая *Орда*), в 1236 г. разбил Волжскую Булгарию, в 1237–1240 гг. покорил Русь. В 1241–1242 гг. он напал на Центр. Европу, монг. отряды с боями прошли Польшу, Венгрию и достигли Адриатического м., где безуспешно осаждали прибрежные крепости, после чего отступили. На востоке в 1231–1232 гг. началась война с Кореей, завершившаяся в 1273 г.; в 1231–1234 гг. были окончательно захвачены земли Сев. Китая (династия Цзинь); после этого была объявлена война династии Сун Юж. Китая, к-рая была завершена Хубилай-ханом в 1279 г. В 1271 г. он провозгласил себя императором, основав монг. династию Юань в Китае. В гос-ве Юань историческая территория М. считалась «священной», здесь была расположена резиденция наследников и размещался основной контингент монг. войск. Хубилай-хан дважды предпринимал безуспешные попытки захватить Японию (в 1274 и 1281) с территории Кореи. При Хубилае буддизм, начавший проникать в М. из Тибета, был объявлен гос. религией. После смерти Хубилай-хана (1294) гос-во Юань просуществовало 70 лет, пока в период правления хана Тогон-Тэмура (1333–1368) династия не была свергнута восставшими китайцами (т. н. восстание «Красных войск», начавшееся в 1351). Резиденция монг. хана была вновь перенесена в Каракорум. С 1370 по 20-е гг. XV в. кит. императоры династии Мин успешно вели войны против М., неск. раз захватывая ее столицу Каракорум. В результате племена вост. М. признали зависимость от Китая. В то же время на западе М. возвысилась зап. ветвь монголов — ойраты. В нач. XV в. М. фактически распалась на вост. и зап. части, власть хана стала номинальной. К сер. XV в. особое влияние приобрели тайшы — верховные министры. В 1451 г. тайша Эсэн убил Тайсун-хана и провозгласил себя великим ханом в нарушение закона о наследовании престола только потомками Чингисхана. В 1455 г. Эсэн был убит в результате восстания аристократов, недовольных его политикой, после чего М. распалась на несколько независимых гос-в. В правление Бату-Мункэ (1479 — ок. 1543), носившего почетный титул Даян-хана («Всеобщего хана»), М. была вновь объединена, он перенес столицу на север в долину р. Керулен и регулярно совершал набеги на Китай. В XVI в. начался новый этап проникновения буддизма в М. Даян-хан разделил свои владения между сыновьями, при которых Вост. М. в XVI в. распалась на Северную и Южную.



Воины-монголы. Миниатюра из кн. «Джами ат-таварих» Рашид ад-Дина. Ок. 1430 г. (Paris. sup. persan 1113. Fol. 72r)

Со 2-й пол. XVI в. маньчжуры, жившие на северо-востоке совр. Китая, вошли в контакт с племенами монголов и стали заключать с ними союзы. К 1636 г. Южная М. подчинилась власти маньчжурского имп. Абахая (1626–1643) и вошла в состав Китая под названием Внутренняя М. В 1691 г. в маньчжурскую империю Цин вошла территория ханств, располагавшихся к северу от пустыни Гоби (т. н. Халха), которая получила название Внешняя М., в 1756 г.— Джунгарское ханство, сложившееся в 1-й пол. XVII в. в Зап. М. среди ойратов. Т. о., вся территория М. вошла в состав Китая Цинской династии. В 1755–1758 гг. ойраты во главе с Амурсаной подняли восстание, подавленное цинскими войсками. Поскольку глава монг. буддийской сангхи Лобсан Тенпей (Богдо-гэгэн II) поддержал Амурсану, в Пекине было принято решение искать перерождения следующих Богдо-гэгэнов только в Тибете. Резиденция Богдо-гэгэна располагалась в Да-хурэ, в Урге (ныне Улан-Батор). Кит. торговцам разрешалось лишь на короткое время и по определенному маршруту приезжать во Внешнюю М. и запрещалось жить здесь постоянно и заниматься к.-л. деятельностью, кроме торговли. Цинское правительство стремилось изолировать М. и от внешнего мира, в т. ч. от России. В кон. XVII — XVIII в., согласно договорам между Россией и Цинским Китаем, деятельность российских купцов на территории М. была ограничена. С сер. XIX в. с ослаблением Цинской империи прекратилась и изоляция М. В 1860 г. по Пекинскому трактату между М. и Россией была установлена территория беспошлинной торговли. В 1861 г. в Урге открылось 1-е российское консульство. В 1881 г. Россия получила право беспошлинной торговли на всей территории М.

В нач. XX в. цинское правительство приступило к активной колонизации М. и инкорпорации ее территории в кит. гос-во. Пекин вынуждал князей Внешней М. постепенно продавать пахотные земли Китаю за половину стоимости. Был разработан план переселения на эти земли китайских крестьян. В М. эти меры вызвали глубокое недовольство, набирали силу антицинские и пророссийские настроения. Угроза вхождения М. в состав Китая в качестве одной из его провинций, политика китаизации страны, углубление социально-экономического кризиса послужили толчком к подъему освободительного движения в М. В июле 1911 г. в Урге тайно от маньчжурских властей состоялось совещание крупнейших светских и духовных лидеров; на нем было принято решение о создании независимого монг. гос-ва во главе с Богдо-гэгэном VIII. В С.-Петербург было направлено тайное посольство для переговоров с российскими властями о поддержке независимой М. Однако Россия выступила против отделения М. от Китая, добившись при этом обязательства от цинского правительства согласовывать с Россией проведение реформ на территории М. В нояб. 1911 г. Богдо-гэгэн и его сторонники создали комитет светских и духовных лидеров, к-рый 1 дек. 1911 г. провозгласил независимость М. и уничтожение власти кит. чиновников (4 дек. 1911 они были вынуждены уехать из Урги в Китай). 29 дек. 1911 г. в Урге в мон-ре Дзун-хурэ Богдо-гэгэн был возведен на великоханский престол. Монг. государственность была восстановлена в форме неограниченной теократической монархии. Первым указом великий хан сформировал правительство из 5 министров и ввел новое летоисчисление (начиная с 1911). В 1913 г. двухсторонняя русско-китайская декларация признала территорию Халхи и Кобдоского окр. частью Китая на правах широкой автономии. В 1915 г. Кяхтинское 3-стороннее соглашение между Китаем, Россией и Внешней М. подтвердило положения этой декларации.



Вид Урги. 1-я треть XIX в. (Музей изобразительного искусства Монголии, Улан-Батор)



Богдо-гэгэн VIII, великий хан независимой Монголии. Ок. 1924 г. Худож. Б. Шарав (Музей изобразительного искусства Монголии, Улан-Батор)

В окт. 1919 г., после революционных событий в России, кит. войска оккупировали М., в нояб. 1919 г. Богдо-гэгэн был низложен, независимость ликвидирована. Советская Россия поддерживала антикит. силы в М. и принимала на своей территории недовольных монг. беженцев. В июне 1920 г. была создана подпольная Монгольская народная партия (с 1925 — Монгольская народно-революционная партия (МНРП)). В авг. 1920 г. в М. вошел отряд белогвардейского ген. Р. Ф. Унгерна фон Штернберга, в февр. 1921 г. захвативший Ургу и восстановивший власть Богдо-гэгэна. В Кяхте было создано Временное народное правительство под рук. Сухэ-Батора, стремившегося освободить М. от белогвардейцев и китайцев. В мае—авг. 1921 г. Монгольская народная армия, возглавляемая Сухэ-Батором, при поддержке частей Красной Армии разбила силы Унгерна фон Штернберга. 6 июля 1921 г. Сухэ-Батор занял Ургу. 10 июля Временное народное правительство было реорганизовано в постоянное Народное правительство; Сухэ-Батор вошел в его состав, заняв пост военного министра. Формально была сохранена ограниченная монархия во главе с Богдо-гэгэном, который не имел реальной власти. Советская

Россия признала новое правительство М., заключив с ним 5 нояб. 1921 г. соглашение об установлении дружественных отношений.

После смерти Богдо-гэгэна 20 мая 1924 г. встала необходимость выбора для М. формы правления. Был созван первый Великий народный хурал (ВНХ), к-рый 26 нояб. 1924 г. провозгласил создание Монгольской Народной Республики (МНР) и в согласовании с Москвой утвердил ее конституцию. Основной закон ликвидировал частную собственность, лишил избирательных прав бывш. религ. и светскую элиту, объявил разделение религии и гос-ва. Столица Урга была переименована в Улан-Батор. В 1924 г. 3-й съезд МНРП провозгласил развитие МНР по социалистическому пути. В 1925 г. СССР вывел части Красной Армии из М. после ликвидации остатков белогвардейских отрядов.

В 1928 г. в результате внутрипартийной борьбы в МНРП между социал-демократами и радикальными левыми к власти пришли последние, получив поддержку Коммунистического интернационала. Левые партийные лидеры приступили к политике активного строительства социализма, основным источником финансирования которой стал СССР. Были прерваны связи со странами капиталистического блока. В 1929 г. по указанию Коминтерна началась конфискация имущества и скота у населения и у буддийских общин при мон-рях. С 1930 г. проводилась принудительная коллективизация, в результате к-рой к 1932 г. на треть сократилось поголовье скота. В апр.—окт. 1932 г. на западе и в центре М. вспыхнуло антиправительственное восстание, подавленное к осени того же года при помощи советских войск. В 1934 г. при поддержке СССР был начат т. н. новый курс МНРП, который приостановил темпы коллективизации единоличных аратских хозяйств и был направлен на создание крупного промышленного производства. Руководство М. осуществляло программу по борьбе с неграмотностью и стремилось создать системы бесплатного здравоохранения и образования.

В 1936 г. в соответствии с Протоколом о взаимопомощи, подписанным правительствами МНР и СССР, советские войска вошли на территорию М. В том же году министр внутренних дел Х. Чойбалсан, последовательный сторонник И. В. Сталина, содействовал отстранению от власти премьер-министра П. Гэндэна, который вскоре был арестован и казнен. В 1937–1941 гг. под рук. Чойбалсана были проведены массовые репрессии, уничтожившие не только его противников в партии, но и бывш. аристократию, буддийское духовенство, монашество (были закрыты или разрушены все мон-ри) и др. «нежелательные» слои общества. В результате «чистки» было репрессировано ок. 30 тыс. чел.

В мае—сент. 1939 г. объединенные советские и монг. войска нанесли поражение японцам в Халхин-Гольском конфликте, что еще более укрепило позиции Чойбалсана, сосредоточившего в своих руках все высшие посты и установившего режим личной власти. В годы второй мировой войны М. оказывала СССР помощь, поставляя скот (в т. ч. лошадей) и продукты животноводства. В 1942 г. при помощи советской профессуры был открыт Монгольский ун-т. В 1944 г. М. попросила советское руководство включить ее в состав СССР на правах союзной республики, но получила отказ. Вслед за СССР объявив войну Японии (10 авг. 1945), М. приняла участие в окончательной победе над Японией. 20 окт. 1945 г., согласно решению Ялтинской конференции, в М. прошел плебисцит, в результате к-рого население М. высказалось за сохранение национальной независимости страны. В 1946 г. результаты плебисцита были признаны СССР и Китаем, с к-рым МНР установила дипломатические отношения. В том же году с СССР был подписан договор о дружбе и взаимопомощи.

После 1-й «пятилетки» 1948–1952 гг. вплоть до кон. 80-х гг. XX в. в М. существовала плановая экономика. За этот период при финансовой и технической поддержке СССР постепенно развивались тяжелая промышленность, транспорт и связь (в 1954 построена трансмонг. железная дорога, соединившая СССР и КНР). Была ликвидирована неграмотность, в т. ч. благодаря замене сложного уйгурского письма кириллицей (1945). К 1960 г. в целом завершились коллективизация аратских хозяйств, но, несмотря на становление земледелия как самостоятельной отрасли, М. могла лишь частично обеспечивать себя зерном. К сер. 80-х гг. XX в. технологическая и экономическая отсталость М. не была ликвидирована.

В 1949 г. в Конституцию МНР были внесены поправки, согласно к-рым ВНХ был преобразован в законодательный орган, избираемый на основе всеобщего тайного прямого голосования. После смерти Чойбалсана (янв. 1952) председателем ВНХ был избран Ж. Самбу, главой правительства — Ю. Цеденбал. В 1960 г. принята новая конституция, провозгласившая М. социалистическим гос-вом, а МНРП — руководящей силой общества. В нач. 60-х гг. XX в. отношения между СССР и Китаем ухудшились и привели к вооруженным столкновениям на границе. В 1966 г. МНР и СССР заключили Договор о дружбе, сотрудничестве и взаимопомощи, в соответствии с к-рым СССР в 1967 г. ввел в М. войска. С 60-х гг. XX в. власть Цеденбала становилась все более авторитарной, в 1962–1964, 1981 и 1982 гг. были проведены «чистки» в партии и правительстве. В 1974 г. главой правительства стал Ж. Батмунх, но Цеденбал продолжал управлять гос-вом в должности первого секретаря МНРП. В 1984 г. политической верхушке в связи с ухудшением состояния здоровья Цеденбала удалось сместить его со всех постов, Батмунх стал генеральным секретарем МНРП и председателем ВНХ.

С 1986 г., с начала «перестройки» в СССР, руководство МНР стремилось осуществить меры по повышению экономической эффективности, обновлению политической системы и демократизации общественной жизни. В 1986–1989 гг. по решению Верховного главнокомандующего СССР М. С. Горбачёва советские войска были выведены с территории МНР. Набирало силу оппозиционное движение, возникшее в среде молодой интеллигенции. 7 нояб. 1989 г. был создан Монгольский демократический союз (МДС), к-рый в дек. того же года вывел на центральную площадь Улан-Батора ок. 200 чел. с демократическими лозунгами. В нач. марта 1990 г. массовые протестные акции в Улан-Баторе завершились полной отставкой политбюро ЦК МНРП 9 марта. В апр. чрезвычайный съезд МНРП практически полностью обновил состав и избрал председателем министра внешней торговли П. Очирбата. В мае ВНХ внес поправки в Конституцию 1960 г., согласно к-рым был учрежден пост

Президента М. (в сент. им стал Очирбат) и введена многопартийная система. МДС был преобразован в Монгольскую демократическую партию (МДП).

В 1-й пол. 90-х гг. XX в. М. погрузилась в глубокий экономический кризис, вызванный в т. ч. прекращением материальной помощи из стран социалистического лагеря. В 1991–1993 гг. была проведена приватизация экономики. Принятая 13 янв. 1992 г. Конституция провозгласила М. парламентской республикой во главе с президентом. В 1992 г. по результатам выборов в парламент большинство мест получили депутаты МНРП. В 1993 г. президентом был избран Очирбат. Новое правительство, в состав которого вошли только члены МНРП, продолжило курс на либерализацию экономики. В 1996 г. на парламентских выборах победила коалиция демократических партий — Демократический союз, после чего вплоть до 2000 г. продолжалась «министерская чехарда» (сменились 4 правительства). Тем не менее во 2-й пол. 90-х гг. XX в. при поддержке международного сообщества руководству М. удалось стабилизировать экономическую ситуацию. В 2000 г. в результате слияния 2 партий была создана Демократическая партия (ДП), которая стала основным оппонентом МНРП. В 2004 г. МНРП и демократическая коалиция во главе с ДП получили равное число мест в парламенте и сформировали т. н. правительство национального согласия, к-рое возглавил лидер ДП Ц. Элбэгдорж. Но уже в нач. 2006 г. под давлением МНРП оно было вынуждено



Чингисхан.
Скульптура в Цонжин-Болдоге у р. Туул. 2008 г.
Скульптор Д. Эрдэнэбилэг, архит. Ж. Энхжаргал

уйти в отставку, а новое правительство возглавил председатель МНРП М. Энхболд. В июне 2008 г. на парламентских выборах большинство голосов досталось МНРП, но ДП, не признав итоги выборов, организовала массовые акции протеста в Улан-Баторе. Политический кризис был преодолен в сент. того же года, когда было создано коалиционное правительство, в состав к-рого вошли 8 представителей МНРП и 6 членов ДП. В июне 2009 г. президентом стал Элбэгдорж.



В нояб. 2010 г. на XXVI съезде МНРП было решено вернуть партии ее первоначальное название «Монгольская народная партия» (бытовавшее в 1920–1925; МНП). В июне 2011 г. несогласные с этим решением зарегистрировали новую партию под старым названием Монгольская народно-революционная партия. Ее возглавил экс-премьер-министр и экс-президент Н. Энхбаяр. Этот раскол способствовал усилению ДП. 28 июня 2012 г. на очередных парламентских выборах она одержала победу, получив 35,3% голосов. В апр. 2013 г. по обвинению в коррупции был арестован лидер новой МНРП Энхбаяр, осужден и позже помилован президентом. Из-за своего ареста Энхбаяр, главный конкурент Элбэгдоржа, не смог участвовать в президентских выборах, состоявшихся 26 июня 2013 г. Элбэгдорж одержал победу, набрав более 50% голосов. Период доминирования ДП завершился в июне 2016 г., когда на очередных парламентских выборах сокрушительную победу одержала МНП, получив 65 из 76 мест (ДП получила 9 мест и по одному месту — МНРП и независимый кандидат). Экономика М. в 2000-х гг. переживала периоды роста (2000–2008; 2011–2012) и спада (2009; 2013–2015), вызванные зависимостью от цен на природные ископаемые. В 2009 г. М. заключила с Россией декларацию о развитии стратегического партнерства. В 2014 г. страны подписали соглашение об отмене виз.

История христианства. ***Несторианство.*** Первым исторически достоверным христианским вероучением, известным на территории совр. М., было *несторианство,* к-рое к кон. I тыс. по Р. Х. широко распространилось среди тюркских и монг. народов Центр. Азии. В XIII в. при Чингисидах несториане имели существенное влияние на ханский двор. Одной из жен Чингисхана была кереитская принцесса-несторианка. Согласно сообщениям Марко Поло, старший сын Чингисхана Чагатай принял крещение. Старшая жена хана Толуя, сына Чингисхана, Сорхахтанибеки, также исповедовала несторианство. Их сын Хубилай, основатель династии Юань в Китае, покровительствовал христианам: когда в 1264 г. он перенес столицу своей империи в Ханбалык (ныне Пекин), сюда вместе с его двором прибыли множество несторианских специалистов (врачей, ремесленников и т. п.),

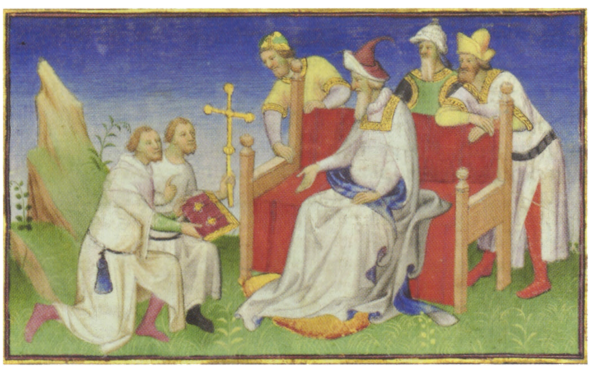
Крещение Чагатая.
Миниатюра из кн. М. Поло «Livre des merveilles du monde» XV в.
(Paris. fr. 2810. Fol. 20v)



Толуй и его жена Сорхахтани-беки.
Миниатюра из кн. «Джами ат-таварих» Рашид ад-Дина. Ок. 1430 г.
(Paris. sup. persan 1113. Fol. 164v)

Ханбалык стал центром митрополии несторианской церкви в Китае. К 1320 г. в империи насчитывалось 72 несторианских храма. На западе внук Чингисхана Батый также покровительствовал несторианам. Его старший сын Сартак крестился под влиянием личного секретаря-несторианина. Ногай (ум. в 1300), правитель зап. улуса Золотой Орды (на территории от левого берега Дуная до Днестра), был женат на несторианке. Расцвет несторианской церкви в Золотой Орде пришелся на XIII–XIV вв.

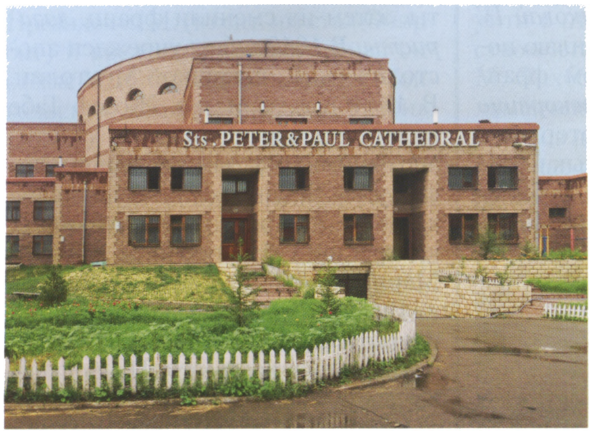
Католицизм. Начало распространения католицизма на территории совр. М. связано с дипломатической и миссионерской деятельностью францисканцев в Монгольской империи и гос-ве Юань в XIII–XIV вв. (см. также в ст. *Китай*). В сер. XIII в. папа Римский *Иннокентий IV* (1243–1254) и франц. кор. Людовик IX (1226–1270) направили к великим ханам М. ряд посольских миссий, наиболее известные из к-рых возглавляли францисканцы Джованни дель Плано Карпини (Иоанн из Пьян-дель-Карпине) и Гильом де Рубрук, достигшие Каракорума. В описаниях своих путешествий они сообщили, что среди монгольских племен были христиане, придерживавшиеся Церкви Востока, а также небольшая община католиков-пленников из Вост. Европы. Зимой 1266 г. в Ханбалык прибыли венецианские купцы братья Никколо и Маттео Поло и были приняты ханом Хубилаем, к-рый поручил им передать послание папе Римскому с просьбой направить к нему проповедников христианства и прислать лампадное масло из гробницы Христа в Иерусалиме. В 1271 г. они передали папе *Григорию X* полученное от Хубилая письмо и в том же году, взяв с собой Марко, сына Никколо, отправились через Иерусалим обратно к великому хану. В 1275–1292 гг. семейство Поло находилось при дворе хана Хубилая. По возвращении домой Марко Поло рассказал европейцам о разнообразии присутствовавших в империи Юань религий, в т. ч. о существовании там христ. общин. В тот же период правитель (ильхан) гос-ва Хулагуидов Аргун отправил в Европу в качестве посла монаха-несторианина Раббана бар Сауму, к-рый сообщил европ. монархам, что среди монголов много христиан, пользовавшихся расположением монг. правителей. В 1289 г. папа *Николай IV* (1288–1292) направил Хубилаю посольство под руководством францисканца *Иоанна из Монтекорвино* (ок. 1247 — ок. 1328), который в 1293/94 г. прибыл в Ханбалык и был благосклонно принят либо Хубилаем, либо уже его преемником Тэмуром (1294–1307). В 1299 г. в Ханбалыке был построен 1-й католич. храм, в 1318 г. здесь действовали 3 храма. По сообщениям Иоанна из Монтекорвино, к 1306 г. в католичество обратилось ок. 6 тыс. чел. Католич. община Ханбалыка была представлена гл. обр. членами правящей династии и ее окружением, к-рые принадлежали к тюрк. и монг. народам, а также выходцами из др. стран, в т. ч. аланами и армянами. Иоанн из Монтекорвино изучил «татарский» язык (вероятно, монгольский), на к-рый он перевел НЗ и Псалтирь и на к-ром вел проповеди и внелитургическое богослужение. В 1303 г. в столицу гос-ва Юань прибыл францисканец Арнольд из Кёльна, ставший помощником Иоанна из Монтекорвино. В 1307 г. папа *Климент V* возвел Иоанна в сан архиепископа Ханбалыкского, передав в его юрисдикцию всю Монгольскую империю. В Ханбалык были направлены 10 францисканцев для служения в новом архиеп-стве, но до места назначения добрались только 4 из них. Правители династии Юань покровительствовали католич. миссионерам и с почтением относились к христианству, но достоверных сведений о принятии ими крещения нет. После свержения в Китае монг. династии (1368) христиане подверглись гонениям и католич. миссия пришла в упадок.



Никколо и Маттео Поло перед ханом Хубилаем. Миниатюра из кн. «Livre des merveilles du monde». XV в. (Paris. fr. 2810. Fol. 4v)

В 1690 г. территория М. была включена в новообразованное епископство Пекин. До 1785 г. евангелизацию местного населения во Внутренней М. проводили гл. обр. иезуиты, затем их сменили франц. *лазаристы*. В 1840 г. был учрежден апостолический викариат Монголии. В 1844 г. лазарист о. Жозеф Габе вместе с 2 обращенными в христианство бывш. ламами совершил поездку во Внешнюю М. Сменившие в 1865 г. лазаристов представители конгрегации Непорочного Сердца Марии (схётисты) вели проповедь во Внутренней М. сначала среди кит. переселенцев, а затем и среди собственно монг. населения. Наибольшего успеха в евангелизации проповедники достигли в обл. Ордос. В 1883 г. из викариата М., переименованного в викариат Центральной М., были выделены 2 новых викариата: Юго-Западной М. и Восточной М. В нач. XX в. католицизм был распространен в среде монг. аристократии, проживавшей во Внутренней М.; мн. представители знати (в т. ч. Чингисиды) имели католич. образование. В 1922 г. викариат Юго-Западной М. был разделен на викариаты Хух-Хото и Нинся, в 1922 г. викариат Центральной М.— на викариат Чахар (с 1924 — Чунли-Сиваньцзы) и миссию «sui iuris» в Урге, которая стала 1-й структурой Римско-католической Церкви на территории совр. М. В 20-х гг. XX в. в связи с культурной революцией на территории совр. М. данная миссия фактически прекратила существование: схётистам, которым было поручено управление миссией в Урге, въезд в М. был запрещен. Во Внутренней М., несмотря на гонения 30–40-х гг. XX в., структуры католич. Церкви сохранились. В 1946 г. статус еп-ства Суйюань (Хух-Хото) был повышен до архиеп-ства, в подчинение которому были переданы 3 еп-ства: Нинся, Сиваньцзы и Цзинин.

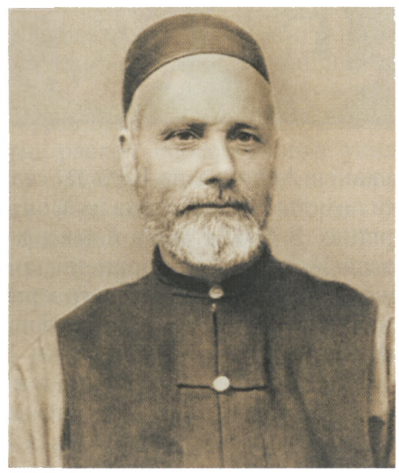
С падением социалистического режима и либерализацией общественной жизни в 1-й пол. 90-х гг. XX в. в М. вернулись католич. миссионеры. В 1992 г. в страну прибыли 3 проповедника из конгрегации Непорочного Сердца Марии во главе с филиппинцем Венсеслао Сельгой Падильей.



Католический собор святых Петра и Павла в Улан-Баторе. 2003 г.

В 1996 г. в Улан-Баторе была построена первая на территории М. католич. церковь св. апостолов Петра и Павла. В 1997 г. в М. была направлена 2-я католич. миссия. 5 июня 2000 г. папа Римский *Иоанн Павел II* встретился с Н. Багабанди, президентом М., для обсуждения будущего католич. Церкви в стране. В 2002 г. миссия «sui iuris» в М. (формально существовавшая с 1922) была преобразована в апостолическую префектуру Улан-Батор. Префектом был назначен Падилья, в 2003 г. ставший титулярным епископом Тарроса. В наст. время помимо представителей конгрегации Непорочного Сердца Марии в М. работают миссионеры из др. католич. орг-ций («Сестры Святого Павла Шартрского», «Миссионеры Милосердия», «Fidei Donum» и проч.), гл. обр. выходцы из Республики Кореи, стран Юго-Вост. Азии и Африки. В 2016 г. был рукоположен 1-й священник-монгол. Католическая миссия активно участвует в социальных проектах: содержит детский сад, техническую школу, столовые для бездомных, 2 фермы. Центр им. Ф. Вербиста оказывает помощь бездомным детям.

Протестантизм. Первые попытки проповеди протестантизма в М. предпринимались с севера — из Бурятии, и с юга — из Китая (Внутренняя М., Калган (ныне Чжанцзякоу)). Миссионеры старались общаться с монголами, приезжавшими в Китай по торговым делам или в паломничество, передавали им Библии. В нач. XIX в. моравские братья начали работу над переводом Библии на калм. язык. Для этого они привлекли Я. И. Шмидта, к-рый к 1826 г. перевел НЗ на монг. и калм. языки (в 1829 вышло исправленное издание перевода). В 1817–1841 гг. в Бурятии работали протестанты Лондонского миссионерского об-ва (Эдвард и Сара Сталибрас, Корнелиус и Бетти Рамн и др.), завершившие перевод Библии на монг. язык. С 1870 г. миссионерской деятельностью в степных районах М. занимался шотл. миссионер Дж. Гилмор. В нач. 1884 г. он обратил в христианство одного монгола, к-рый в течение последующих 4 лет распространял Библию в М. После смерти Гилмора (1891) и до восстания ихэтуаней в 1900 г. миссионеры Т. Кокрейн и др. проповедовали в Чаояне (Китай), куда по торговым делам приезжало много монголов. В 1893 г. в М. прибыл шведский миссионер Ф. А. Ларсон. В основном проживая в Ордосе (Внутренняя М.), Калгане (Китай) и Кяхте, он тем не менее провел ок. года в Урге и бывал там почти ежегодно по делам. Начав как представитель Миссии Скандинавского альянса, в 1902 г. он примкнул к Британскому и зарубежному библейскому об-ву. С 1896 г. в Урге работали неск. норвежских миссионеров. В 20-х XX в. шведские миссионеры начали деятельность в Халун-Ус (Внутренняя М.). В нач. XX в. протестантские миссионеры, работавшие в Китае (напр., Р. Стерт), неоднократно выезжали в М., распространяя там Библию. В 1919 г. шведка Г. Нильсон открыла в Урге клинику. Однако все попытки христианизации монголов в XIX — нач. XX в. приводили к весьма скромным результатам, что было связано с сильными позициями буддизма и кочевым укладом жизни коренного населения. В 20-х гг. XX в. протестант. орг-ции в М. оказались вне закона, монг. правительство провело против них ряд репрессий.



Дж. Гилмор, протестант. миссионер из Шотландии. Фотография. 2-я пол. XIX в.

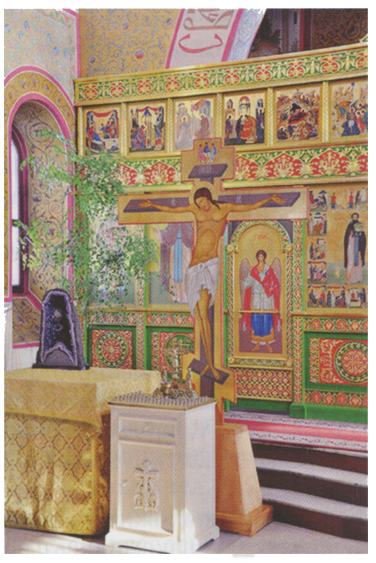
В 90-х гг. XX в., после падения социалистического режима, протестанты, гл. обр. из США и Юж. Кореи, вновь появились в М. Одним из первых был англичанин Дж. Гиббенс, к-рый посетил М. еще в 1972 г., будучи студентом, и провел там около года. Тогда же он начал перевод НЗ на монг. язык, к-рый был опубликован в 1990 г. 23 сент. 1990 г. Гиббенс открыл 1-ю протестант. церковь в М.— «Церковь Христа». Его перевод НЗ, а также фильм «Иисус», снятый «Студенческим движением за Христа» («Кампус Крусейд»), сыграли большую роль в евангелизации монголов в 90-х гг. XX в. В 1990 г. в Улан-Баторе было создано Библейское об-во. В 1991–2000 гг. Комитет по переводу Библии на монг. язык осуществил новый перевод Свящ. Писания. Протестантизм в М. поначалу носил преимущественно надконфессиональный характер. В 90-х гг. XX в. шел процесс разделения церквей и образования новых по причине разногласий или по мере роста численности прихожан. В сер. 90-х гг. XX в. крупнейшими церквами в Улан-Баторе были: надконфессиональная «Вечная заря» (основана в 1992), пресвитерианская «Вечная любовь» (основана в 1994 корейским пастором) и пятидесятническая «Надежда» («Ассамблеи Бога», основана в 1993 миссионерами из Гонконга). Большую роль в распространении протестантизма в М. играли международные христ. неправительственные и некоммерческие орг-ции. Среди миссионеров наблюдается большое число пасторов из Юж. Кореи (ок. 250 чел.; 2009).

Интерес монголов к протестант. проповеди обусловлен активной работой миссионеров в социальной сфере, потребностью в психологической и материальной поддержке, интересом местных жителей (гл. обр. молодежи) к культуре зап. стран. Мн. зарубежные протестант. миссионеры рассматривают М. как базу для дальнейшего распространения христианства в Центр. Азии и буддийских регионах (Непал, Тибет и др.).

Православие. Проникновение Православия в М. началось во 2-й пол. XIX в. В связи с подписанием Россией и Китаем Пекинского договора (1860) и «Правил сухопутной торговли» (1862) была разрешена торговля рус. купцов на территории совр. М. В 1861 г. в Урге открыто рус. консульство, при котором была возведена первая в стране правосл. ц. во имя Пресв. Троицы. 22 марта (3 апр.) 1864 г. забайкальским свящ. Иоанном Никольским было совершено 1-е богослужение. Правосл. община в Урге находилась в подчинении Российской духовной миссии в Пекине. До 1893 г. богослужения совершали приезжие священники из Забайкальской духовной миссии, Российской духовной миссии в Пекине и из Иркутской епархии. 4 сент. 1893 г. решением Святейшего Синода был назначен 1-й настоятель



Консульство Российской империи в Урге; ц. Пресв. Троицы (1864). Фотография. Кон. XIX в.



Интерьер ц. Пресв. Троицы

ц. Пресв. Троицы свящ. Николай Шастин, миссионер Цакирского стана Забайкальской духовной Миссии. После восстановления в 1911 г. суверенитета и независимости М. Россия заключила с правительством Богдогэгэна договор об открытии 3 правосл. миссионерских станов в районе оз. Хубсугул, в Алтап-Булаке и Кобдо. Но миссионерская деятельность среди коренного населения давала скромные результаты. Правосл. приход в Урге перешел в юрисдикцию Иркутской епархии.

В 1914 г. настоятелем ц. Пресв. Троицы стал иркутский свящ. Феодор Парняков. При нем был организован сбор средств на строительство нового храма, но идея не была воплощена в жизнь. В нояб. 1920 г., после неудачной попытки



Визит Кирилла (Гундяева), митр. Смоленского и Калининградского, в Монголию. Фотография. 2001 г.

штурма Урги Азиатской дивизией белого ген. Р. Ф. Унгерна фон Штернберга, ц. Пресв. Троицы была разграблена кит. оккупационными войсками. В февр. 1921 г., после взятия Урги Унгерном фон Штернбергом, свящ. Феодор был казнен по подозрению в связях с большевиками. В 1921–1928 гг. службы в храме отправляли приезжие священники. В 1928 г. церковь была закрыта. В 1995 г. рус. община Улан-Батора обратилась в МИД России с просьбой оказать помощь в воссоздании правосл. прихода в М. 29 июля — 1 авг. 1996 г. настоятель храма Успения Божией Матери г. Кяхты иерей Олег Матвеев совершил поездку в Улан-Батор, в ходе к-рой он встретился с представителями рус. общины и послом России в Монголии Н. В. Павловым. В нояб. 1996 г. в Улан-Баторе был восстановлен Свято-Троицкий правосл. приход, к-рый направил в Москву прошение о принятии православных М. под юрисдикцию МП, что было осуществлено постановлением Синода от 28 дек. 1996 г. До нач. 1998 г. окормление правосл. общины Улан-Батора осуществляли священники Читинской и Забайкальской епархии. В дек. 1997 г. в пользование РПЦ было передано расположенное на территории Торгпредства России в М. здание, к-рое переоборудовали под небольшой храм и приходской комплекс. 25 дек. 1997 г. Синод назначил настоятелем правосл. прихода в Улан-Баторе прот. Анатолия Фесечко из Владимирской и Суздальской епархии (прибыл в столицу М. 19 янв. 1998), архипастырское окормление было поручено председателю ОВЦС митр. Смоленскому и Калининградскому *Кириллу* (*Гундяеву;* ныне Патриарх Московский и всея Руси). Летом 2001 г. митр. Кирилл (Гундяев) в ходе визита в Улан-Батор заложил 1-й камень в основание правосл. храма (освящен 21 июня 2009 во имя Пресв. Троицы) и встретился с главой Ассоциации буддистов Монголии хамбо-ламой Д. Чойжамцем. В июне 2005 г. настоятелем Свято-Троицкого прихода был назначен свящ. Алексий Трубач. В 2000-х гг. был создан небольшой домовый храм в г. Эрдэнэте.

История нехристианских конфессий. *Буддизм.* Во II в. до Р. Х. протомонг. народы (хунну, сяньби, кидани) познакомились с буддизмом, к-рый проник на территорию совр. М. из Индии через согдийскую культуру. В XIII в. началось распространение тибет. буддизма. Тибет. монахи, последователи школы сакья (наиболее известные из них — Сакья-пандита Кунга Гьялцен и его племянник Пагба-лама), были духовными наставниками монг. ханов. Пагба-лама наставлял хана Хубилая, к-рый провозгласил буддизм гос. религией. В то же время в М. пришли учителя школы кагью. В 1578 г., когда состоялась встреча главы школы гелуг Соднам Джамцо (или Гьяцо) с Алтан-ханом тумэтским, в М. начался 2-й этап

распространения буддизма. Во время этой встречи Алтан-хан вручил тибет. священнику золотую печать, на которой было начертано «далай лама» — так возник титул, впосл. передававшийся в линии «перерождений» (тулку) в тибет. буддизме школы гелуг. В отличие от времен Юань, когда буддизм оставался религией в основном монг. аристократии, с кон. XVI в. он начинает распространяться и среди простых монголов. С тибет. языка на монгольский были переведены полные собрания текстов Ганджура и Данджура, буддийского канона, монг. ученые составляли комментарии к буддийским текстам на монг. и тибет. языках; появились монг. проповедники буддизма, строились храмы и мон-ри. В кон. XVI в. на месте древней столицы Каракорума был построен 1-й мон-рь на территории совр. М.— Эрдэни-дзу. В кругах монг. аристократии появились крупные религ. деятели: Нейджи-тойн (1557–1653), ойратский зая-пандита Намкхай Джамцо (1599–1662), Богдо-гэгэн I Дзанабадзар (1635–1723). Последний стал главой буддийской сангхи М. и сопредельных территорий (Тувы, Бурятии); он создал специальную одежду для монгольских монахов, разработал специальный алфавит соёмбо для транслитерации санскр. и тибет. мантр. В 1778 г. кочующая с XVII в. резиденция монг. Богдо-гэгэнов осела в месте слияния рек Тола и Сэлбэ, где впосл. возник крупнейший г. Урга. В кон. XVI — кон. XVIII в. был принят ряд законов, к-рые, в частности, защищали буддийских монахов и запрещали деятельность шаманов. Мн. монг. автохтонные верования и культы были ассимилированы буддизмом: культы Матери-земли, духов местности (гор, озер, лесов), огня (домашнего очага), промысловые культы, культ Чингисхана как духа-предка и покровителя всего монг. народа.

К нач. XX в. в стране насчитывалось 747 буддистских мон-рей, ок. 100 тыс. монахов (при общем населении страны в 650 тыс. чел.). Однако бóльшая часть монахов (лам) проживала вне мон-рей. Мон-ри и отдельные ламы были крупнейшими собственниками скота, оказывали значительное воздействие на экономическую и политическую жизнь страны. Буддийскую сангху возглавлял Джебцун-дамба-хутухта (Богдо-гэгэн), во главе мон-рей стояли хутухты и хубилганы (ламы-«перерожденцы»). В ведении сангхи находились образование, медицина и др. важные сферы общественной жизни.

В результате революции 1921 г. и антирелиг. кампании 30-х гг. XX в. к концу этого десятилетия были подорваны основы экономического и политического могущества сангхи. Все мон-ри разрушили или закрыли, имущество конфисковали, высшие ламы и хутухты были расстреляны, большинство лам было вынуждено перейти к светскому образу жизни. Прекратил существование институт хутухт, был запрещен поиск 9-го перерождения Джебцун-дамба-хутухты, мн. функции буддизма (образовательная, культурная и др.) стали прерогативой светских гос. учреждений.

В кон. 40-х гг. XX в., когда сангха уже не представляла угрозы для новой власти, было принято решение восстановить некоторые элементы буддизма как части монг. истории и культуры. В 1944 г. был открыт монастырь Гандантекчинлин (Гандан) в Улан-Баторе, в 1970 г. при нем начал работу Буддийский ун-т. В 1950 г. монг. буддисты вошли в состав Всемирного братства буддистов, в 1970 г. они были одними из инициаторов создания Азиатской буддийской конференции за мир. Реальное возрождение буддизма стало возможным только в 90-х гг. XX в. К тому времени действовало лишь неск. мон-рей, остро ощущалось отсутствие квалифицированных учителей, не хватало материальных средств, литературы, сангха испытывала серьезную конкуренцию со стороны христ. миссионеров. Зарубежные буддийские фонды и орг-ции, такие как Тибетский фонд, Фонд мира ламы Гангчена и Фонд поддержания махаянской традиции, содействовали возрождению сангхи в М., к-рое осуществлялось на основе традиционного для этого региона тибет. буддизма. Между правительством М. и резиденцией далай-ламы XIV в Дхарамсале (Сев. Индия) были установлены тесные контакты. В 2002, 2006, 2011 и 2016 гг. далай-лама посещал страну с офиц. визитом, несмотря на протесты со стороны КНР. Под рук. посла Индии в М., ламы Бакулы Ринпоче, существенно повлиявшего на возрождение религ. жизни в М., началась работа по переводу буддийских сочинений на монг. язык и их изданию. В 2003 г. при мон-ре Гандан был восстановлен дацан (учебный факультет) Идгаа Чойзинлинг, ставший одним из ведущих центров буддийского образования в М. В нач. 2000-х гг. был восстановлен мон-рь Дара-эх близ Улан-Батора, в к-ром поселились 14 монахинь (обитель была названа Долма-Линг и стала 1-м жен. мон-рем в М.).

К 2011 г. в стране насчитывалось ок. 170 буддийских храмов и мон-рей и ок. 5 тыс. лам. Был построен мон-рь Бэтуб в Улан-Баторе, основанный Бакулой Ринпоче; восстановлены мон-ри Амарбаясгалант в Селенгинском аймаке, Зуун-хурэ, Дашчойлин, Дамбадаржа, Манба-дацан, Нархажид и др. в Улан-Баторе, а также мон-рь Хамар знаменитого буддийского хутухты и поэта Данзан Равджи в Гоби и др.

В 1992 г. далай-лама XIV объявил о существовании 9-го воплощения Джебцун-дамба-хутухты. Поначалу монг. власти отнеслись к нему настороженно, поскольку он был тибетцем, однако в 2010 г. Джебцун-дамба-хутухта IX получил монг. гражданство, а 2 нояб. 2011 г. его провозгласили главой Центра буддистов М., т. е. де-факто он возглавил монг. сангху. 1 марта 2012 г. Джебцун-дамба-хутухта IX скончался, после чего была сформирована специальная комиссия по поиску его следующего воплощения.

Буддизм в совр. М. неоднороден. Большинство орг-ций и монастырей ориентируются на далай-ламу XIV и тибет. буддизм школы гелуг в целом. Мн. верующие объединяются вокруг известных лам-учителей: Арджа Ринпоче (глава Тибето-монг. буддийского центра в Индиане (США)), Панчена Отрула Ринпоче (проживает в Ирландии), Жадо Ринпоче и др. Однако есть и более националистически настроенные ламы, выступающие за самостоятельный монг. буддизм. Среди них — последователи Дордже Шугдена, «гневного духа», поклонение к-рому было запрещено далай-ламой XIV. Кроме того, некоторые ламы ориентируются на кит. панчен-ламу.

Ислам. Предположительно монголы впервые познакомились с исламом в 1-й пол. XIII в., во время завоеваний в Ср. Азии. В 1254 г. Гильом де Рубрук сообщил, что в Каракоруме действовали 2 мечети. Одним из первых монголов, принявших ислам, был внук Чингисхана Берке (ум. 1266), хан Золотой Орды.

К 1330 г. ислам стал основной религией 3 из 4 улусов Монгольской империи: Золотой Орды, гос-ва Хулагуидов в Иране и Чагатайского улуса в Центр. Азии. В империи Юань мусульмане (персы, арабы, тюрки) были частью привилегированного сословия сэму и по статусу уступали лишь монголам, играя заметную роль в политической, экономической и культурной жизни. В XVI–XVII вв. с мусульманами активно контактировали западные монголы (ойраты).

В кон. XIX в. казахи-мусульмане начали заселять Джунгарию и горные районы Алтая. После провозглашения в 1911 г. независимости М. казахам было разрешено поселиться в Ховде. На религ. представления казахов оказали влияние многочисленные пережитки доислам. или неислам. по происхождению обычаев и представлений, которые до наст. времени проявляются в бытовой обрядности, культе святых и культе предков. В 20-х — нач. 30-х гг. XX в. на западе М. было построено 14 мечетей, 5 медресе. Однако дальнейшее распространение ислама в М. было прервано в результате политических изменений в стране. В 1926 г. монг. казахи последний раз совершили хадж в Мекку. В 1956 г. численность казахов составляла 37 тыс. чел. (4,3% населения), в 1989 г.— 121 тыс. чел. (6,1% населения страны).

В кон. 90-х гг. XX в. среди хотонов и казахов М. началось возрождение ислама. В 1990 г. в Улан-Баторе было создано Общество мусульман М. (с 1992 — Религ. центр монг. ислама). На совр. казах. язык был переведен Коран. В 1992 г. была построена 1-я мечеть на средства, выделенные зарубежными и монг. благотворительными орг-циями. В 1993 г. в аймаке Баян-Улгий было открыто медресе, в к-ром в наст. время обучаются ок. 3 тыс. студентов под руководством преподавателей из Турции. К 2000 г. массовая репатриация казахов-оралманов в Казахстан привела к сокращению числа казахов в М. до 103 тыс. чел. К 2007 г. их численность вновь возросла до 140 тыс. чел. (5,4% населения). В наст. время в стране насчитывается более 40 мечетей (соборная — в г. Улгий), мусульмане М. пользуются поддержкой всемирных ислам. орг-ций, таких как Ислам. банк реконструкции и развития. Богослужение совершают на казах. и араб. языках. В 1989–2008 гг. ок. 150 казахов из М. совершили хадж. Имамы прошли обучение в Турции, Саудовской Аравии и др. странах. В 2010 г. в Улан-Баторе при поддержке Турции и благотворительных орг-ций был открыт исламский культурный центр. В наст. время в столице М. ведется строительство соборной мечети.

Иудаизм. Предположительно евреи поселились в Каракоруме в эпоху Чингисхана и его потомков. В XIV в., после разрушения Каракорума, евр. община прекратила существование. В кон. XIX в. неск. евр. торговцев из Сибири обосновались в М. В 1918–1920 гг. к ним присоединились евреи, бежавшие от гражданской войны в России. Многие из них были уничтожены белогвардейцами или выехали на территорию Внутренней М. В сер. 20-х гг. XX в. в Улан-Баторе было ок. 600 евреев из России, еще ок. 50 евр. семей проживали в малонаселенных районах М. В кон. 20-х гг. XX в. ввиду ликвидации частного сектора почти все они переселились гл. обр. в Маньчжурию. С нач. 90-х гг. XX в. евреи вновь поселяются в М. В 2003 г. в стране официально зарегистрирована евр. община.

Лит.: *Külb P. H.* Geschichte der Missionsreisen nach Mongolei während des XIII. und XIV. Jh. Regensburg, 1860. 3 Bde; *Позднеев А. М.* Монгольская летопись «Эрденийн Эрихэ». СПб., 1883; *он же.* Очерки быта буддийских мон-рей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887; *он же.* Монголия и монголы: В 2 т. СПб., 1896–1898; *Lovett R.* James Gilmour of Mongolia. L.,-1892; *Покотилов Д. Д.* История вост. монголов в период династии Мин, 1368–1634: (По кит. источникам). СПб., 1893; *Парняков Ф., свящ.* Религиозно-нравственное состояние рус. колонистов, проживающих в Монголии: Рапорт епископу настоятеля ургинской Св.-Троицкой ц. // Забайкальские обл. вед.: Газ. Чита, 1914. Авг.; *Percheron M.* Dieux et dèmons: Lamas et sorciers de Mongolie. P., [1953]; *Dawson C. H.* The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia in the 13th and 14th Cent. N. Y., 1955; *Евтюхова Л. А.* О племенах Центр. Монголии в IX в. // Сов. Арх. 1957. № 2. С. 205–227; *Rupen R. A.* Mongols of the XXth Cent. Bloomington, 1964; *Bawden C. R.* Modern History of Mongolia. L., 1968; *Tucci G., Heissig W.* Die Religion Tibets und der Mongolei. Stuttg., 1970. (Die Religionen der Menschheit; 20); *Hambis L.* Gengis-Khan. P., 1973; *Moses L. W.* The Political Role of Mongol Buddhism. Bloomington, 1977. (Indiana Univ. Uralic and Altaic Ser.; 133); *Викторова Л. Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980; *Heissig W.* The Religions of Mongolia. Berkeley, 1980; *Окладников А. П.* Петроглифы Монголии. Л., 1981; *Далай Ч.* Монголия в XIII–XVI вв. М., 1983; *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства, 1635–1758. М., 1983²; История Монгольской Народной Республики. М., 1983; *Новгородова Э. А.* Мир петроглифов Монголии. М., 1984; *она же.* Древняя Монголия. М., 1989; *Худяков Ю. С.* Кыргызы в Монголии // Олон Улсын Монголч Эрдэмтний IV Их Хурал [= IV Междунар. конгресс монголоведов]. Улаанбаатар, 1985. С. 349–355; Археология, этнография и антропология Монголии. Новосиб., 1987; *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиц. культуры монголов. М., 1988; *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и гос-во: Внешняя Монголия, XVI — нач. XX в. Новосиб., 1988; *Even M. D.* The Schamanism of the Mongols // Mongolia Today. L.; N. Y., 1991. P. 183–205; *Dulam S.* The Traditions of Darkhat Shamans. Ulaanbaatar, 1992; *Войтов В. Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996; *Humphrey C., Urgunge O.* Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols. Oxf., 1996; *Sanders A. J. K.* Historical Dictionary of Mongolia. Lanham, 1996; *Barkmann U. B.* The Revival of Lamaism in Mongolia // Central Asian Survey. Oxf., 1997. Vol. 16. N 1. P. 69–79; *Поздняев Д., свящ.* История правосл. общины во Внешней Монголии // ЕжБК. 1998. С. 282–284; *Белов Е. А.* Россия и Монголия: (1911–1919 гг.). М., 1999; *Рощин С. К.* Полит. история Монголии: (1921–1940 гг.). М., 1999; *Hurcha N.* Attempts to Buddhicise the Cult of Chinggis Khan // Inner Asia. Camb., 1999. Vol. 1. N 1. P. 45–57; Proc. of the Intern. Seminar «Revival of Buddhism in Mongolia after 1990» (Warsaw, Nov. 24–27, 1999). Warsz., 1999; *Kemp H. P.* Steppe by Step: Mongolia's Christians: From Ancient Roots to Vibrant Young Church. L., 2000; *Zhukovskaya N. L.* Neo-Shamanism in the Context of the Contemporary Ethno-Cultural Situation in the Republic of Buryatia // Inner Asia. 2000. Vol. 2. N 1. P. 25–36; *Цэцэнбилэг Ц.* Проблемы модернизации монгольского общества. Улан-Батор, 2002; *Kollmar-Paulenz K.* Buddhism in Mongolia after 1990 // J. of Global Buddhism. Univ. Park, 2003. Vol. 4. P. 18–34; *Сабиров Р. Т.* Религиозная ситуация в Монголии: Кон. 1980-х — 1990-е гг.: Канд. дис. М., 2004; *он же.* Автохтонные верования и шаманизм в Монголии после 1990 г. // ВМУ: Вост. 2005. № 4. С. 20–36; *он же.* Христианство в Монголии после 1990 г. // Владимирцовские чт.— V. М., 2006. С. 100–104; *он же.* Русская правосл. Церковь в Монголии: История и современность // Три четверти века: Д. В. Деопику — друзья и ученики. М., 2007. С. 401–409; *он же.* Буддизм в Монголии после 1990 г.: Тибетский или монгольский? // Гуманит. исслед. Внутр. Азии. Улан-Удэ, 2009. № 4/5. С. 38–42; *он же.* Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв. // Вестн. Калмыцкого ин-та гуманит. исслед. РАН. Элиста, 2012. № 3. С. 95–100; *он же.* Социокультурные факторы обращения монголов в христианство после 1990 г. // Христианство в Юж. и Вост. Азии: История и современность. М., 2016. С. 116–126; *Ванчикова Ц. П.* Буддизм в Монголии в 1990–2005 гг. // Россия и Монголия сквозь призму времени: Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. «Улымжиевские чт.— III». Улан-Удэ, 2007. С. 146–149; *Wazgird A.* God on the Steppe: Christian Missionaries in Mongolia after 1990: Diss. Oslo, 2011.

М. В. Монгуш, Р. Т. Сабиров

МОНЕМВАСИ́ЙСКАЯ И СПАРТА́НСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [Ἱερὰ Μητρόπολις Μονεμβασίας καὶ Σπάρτης], епархия *Элладской Православной Церкви,* расположена в юго-вост. части



Церковь Св. Софии в Монемвасии. Ок. 1150 г.

Пелопоннеса. В обл. Лакедемон, или Лаконика, расположенной в юго-вост. части Пелопоннеса, раннехристианские общины появились с первых веков христианства. В Спарте, столице Лакедемона (в V в. стала епископией), обнаружены 3 церкви, построенные не позднее VI в. В Монемвасийской хронике отмечено, что под давлением слав. расселения жители Спарты перебирались в Сицилию.

Первый известный по имени еп. Хосиос упоминается в 458 г. Далее сохранились только обрывочные сведения о епископах: несмотря на то что город был покинут, его епископы упоминаются с 681 г. и до X в.

После восстановления Спарты имп. *Никифором I* (802–811) город имел смешанное население: там жили фракийцы, армяне и др. Когда в X в. прп. *Никон Метаноите* начал проповедовать в городе, он обнаружил, что часть жителей — идолопоклонники. В средневизант. период Спарта процветала, в 1083 г. получила статус митрополии.

Согласно одному из преданий, Монемвасия была основана в 582/583 г. и возведена имп. *Маврикием* в статус митрополии. Но среди историков преобладает мнение, что Монемвасия стала епископией лишь с VIII в., кафедра была зависима от Кефалонии (*Darrouzès.* Notitiae. N 3), а затем от Коринфа (Ibid. 9–10, 13), и только имп. *Михаил VIII Палеолог* в 1261–1262 гг. возвел эту епископию в ранг митрополии.

В 1147 г. Монемвасию захватили норманны. Благодаря своему расположению на отвесном утесе город позднее др. городов был завоеван Гийомом II Виллардуэном в 1248 г., после 2-летней осады.

В нач. XIII в. франки без труда захватили Лакедемон, включив его в состав княжества Ахайя. В 1249 г. началось сооружение крепости *Мистра*. Самые знаменитые лаконские фрески известны в церквах в *Гераки*, свт. Павла и Св. Софии в Монемвасии (956), свт. Николая в Агориане (ок. 1300) и вмч. Георгия в Лонганико (1375).

На средства почетного доктора наук Пелопоннесского университета митр. Евстафия (Спилиотиса; ныне действующего архиерея) издается ж. «Преподобный Никон Метаноите», число приходских храмов достигло к 2016 г. 141, пареклиссионов — 271, экзоклиссионов — 630, кладбищенских — 116, домашних — 5, мон-рей — 7, в т. ч. 3 мужских (во имя 40 мучеников, св. бессребреников Космы и Дамиана, ап. Фомы) и 4 женских (*Зербица*, Кастри, Иеаракос, *Гола*) (Δίπτυχα. 2016. Σ. 752, 756).

Лит.: *Fedalto.* Hierarchia. P. 511–513; *G[regory T. E.], Š[evčenko N. P.].* Lakedaimon // ODB. Vol. 2. P. 1169–1170, 1394–1395; Δίπτυχα. 2016. Σ. 751; Электр. ресурс: www.imms partis.gr [офиц. сайт М. м.].

О. В. Л.

МОНЕМВАСИ́ЙСКАЯ ИКО́НА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ — см. *Андроникова (Греческая, Монемвасийская) икона Божией Матери.*

МО́НИКА [лат. Monica] (331/2, Тагаста — 387, Остия), св. (пам. греч., пам. зап. 4 мая), мать блж. *Августина* Аврелия, еп. Гиппонского, виднейшего лат. богослова, философа, одного из великих зап. учителей Церкви. Источниками сведений о жизни М. служат произведения ее сына: «Исповедь» (*Aug.* Confess.; гл. IX посвящена биографии М.), письма (*Idem.* Ep. 36, 14, 32), «О даре пребывания» (*Idem.* De dono persev. XX 53), где блж. Августин вновь обращается к сведениям, изложенным в «Исповеди», и соч. «О блаженной жизни» (*Idem.* De beat. vit. III), в котором М. выступает как действующее лицо произведения, составленного в форме диалога, и ей приписаны богословские рассуждения. М. также кратко упомянута в др. произведениях богослова. Во всех этих источниках видны глубокая любовь блж. Августина к матери и его признание ее мощного духовного влияния. Поздние лат. Жития М. составлены также на основе материалов «Исповеди».



Св. Моника. Фрагмент полиптиха Сан-Агостино. 1454–1469 гг. Худож. Пьеро делла Франческа (частная коллекция Фрика, Нью-Йорк)

М. род. в г. Тагасте (Нумидия, Сев. Африка) в христианской семье, видимо, берберского происхождения, однако принадлежавшей к римской культуре, имела неск. сестер. В юности ее воспитывала служанка, вырастившая еще отца М. Женщина пользовалась в семье большим доверием и авторитетом, т. к. ей была предоставлена забота о детях. Она отличалась очень строгим нравом, напр., невзирая на жажду, к-рую испытывали дети в жарком климате, разрешала им пить воду в ограниченных количествах только во время общего обеда. Служанка считала, что т. о. воспитывает в девочках – буд. хозяйках, в чье распоряжение попадут винные погреба, воздержанность к винопитию, поскольку у них не будет привычки вдоволь пить воду, а значит — и любую др. жидкость. Однако в случае с М. произошло так, что она не могла удержаться от желания пригубить вино, когда ее, как самую воздержанную из дочерей, посылали за ним в погреб. Сначала она пила неразбавленное вино по неск. капель, но через нек-рое время могла пить его кубками. Однажды это увидела др. служанка и назвала девушку пьяницей, желая не удержать от порока, а унизить, но чистая душа М. при этих словах очнулась от плена страсти: девушка раскаялась и навсегда оставила эту привычку (*Idem.* Confess. IX 10).

Когда М. достигла брачного возраста, ее выдали замуж за язычника Патриция, представителя сословия куриалов, бывшего чиновником в Тагасте. Благочестивая женщина смиренно переносила невзгоды брака с человеком др. моральных устоев.

Она терпела его измены и исключительную гневливость. Ее кротости удивлялись и сам Патриций, и знакомые женщины, к-рые иногда терпели побои от мужей, но никогда не видели избитой М., хотя всем было известно, насколько страшен в гневе ее супруг. На вопросы женщин, как ей удается не попадать мужу под руку, М. отвечала, что всегда обуздывает свой язык в его присутствии. В самом начале совместной жизни супругов служанки Патриция оговорили М. перед свекровью, и та была враждебно настроена к невестке, но мудрость и терпение М. заставили ее



Свадьба св. Моники. 1441 г. Мастер Антонио Виварини (Галерея Академии, Венеция)

переменить отношение, и мать Патриция попросила его наказывать каждую служанку, к-рая еще раз соберется клеветать на М. и смущать покой в доме (Ibid. IX 11).

Не только члены семьи, но и знакомые вскоре заметили удивительное качество характера М.— умение гасить ссоры и мирно разрешать житейские конфликты. К ней обращались с просьбой разобраться в сложной ситуации, и она всегда находила возможность примирения, устраивающую обе стороны.

В браке с Патрицием у М. родилось 3 детей: Августин, Навигий и Перпетуя. Жизнь молодого Августина, далекая от христианского идеала, и особенно его нежелание креститься были причинами долгих духовных страданий М. Она вместе с мужем заботилась о том, чтобы Августин получил хорошее образование, надеясь, что именно знание рано или поздно приведет сына ко Христу. Она хлопотала о не состоявшейся в итоге женитьбе сына, в первую очередь надеясь, что он остепенится и примет крещение. М. тяжело воспринимала его приверженность манихейству и почти 10 лет, что сын пребывал в ереси, непрестанно молилась за него. Ей было послано видение о судьбе сына, смысл к-рого был в проявлении терпения (Ibid. III 11). Ни на день не оставляя мыслей об обращении сына, проливая обильные слезы, однажды М. обратилась к некоему епископу, бывш. манихею, с просьбой переубедить Августина, но тот, считая, что его вмешательство вызовет лишь упрямство юноши, отказал женщине со словами: «Ступай, как верно, что ты живешь, так верно и то, что сын таких слез не погибнет» (Ibid. III 12).

В конце жизни Патриций стараниями и молитвами М. стал христианином, избавился от мн. страстных черт характера и принял крещение за неск. дней до смерти (371). Овдовев, М. решила больше не выходить замуж.

Не переставая переживать за духовное состояние Августина, М. в 383 г. отправилась за ним в Рим, в 385 г.— в Медиолан, где Августин услышал проповеди свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского, и через год обратился к вере, а еще через год крестился вместе с сыном (от брака с конкубиной) Адеодатом и другом Алипием. После крещения М. вместе с Августином и др. членами семьи приняла решение вернуться в Африку.

По пути на родину они нек-рое время жили в Остии (город в устье Тибра, близ Рима), где М. скончалась. Накануне смерти М. беседовала с блж. Августином о том, что плотские удовольствия, к к-рым человек стремится на земле,— ничто по сравнению с наградой, ожидающей святых на небесах. В той же беседе М. сказала, что больше не видит радости в пребывании на земле, т. к. все ее надежды, главная из к-рых — увидеть христианином Августина, исполнились. Через нек-рое время она слегла от смертельной болезни. Сыновей она просила не заботиться чрезмерно о погребении ее тела, но постоянно поминать ее в молитвах. Августина удивило такое отношение матери к собственному погребению, т. к. на родине она проявляла об этом исключительную заботу, приготовив для себя могилу рядом с мужем. Он приписывал эту перемену предсмертному возвышению ее души. Видимо предчувствуя скорую кончину, М. говорила о смерти не только с сыном, но и с его друзьями. И когда они, удивленные мужеством, с к-рым пожилая женщина рассуждает о близкой смерти, спросили, не страшно ли ей будет умереть так далеко от родных краев, она ответила: «Ничто не далеко от Бога, и нечего бояться, что при конце мира Он не вспомнит, где меня воскресить» (Ibid. IX 12). М. скончалась на 9-й день болезни в возрасте 55 лет. Блж. Августин подробно описывает свою борьбу с тяжелой скорбью, к-рую он ощутил после смерти матери, и свои горячие молитвы о прощении ее грехов (Ibid. IX 12–13).

М. почитается как идеал христ. матери, как покровительница одиноких матерей и родителей, чьи дети встали на путь заблуждений. В визант. Синаксари, а также в календарь РПЦ память М. не включена.

Ист.: BHL, N 5999–6004; ActaSS. Mai. T. 1. Col. 473–492.

Лит.: *Trapé A.* Monica // BiblSS. T. 9. Col. 548–558; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 67–68.

О. Н. Афиногенова

Почитание. О почитании М. до XII в. сведений нет. В средневековых сборниках стихотворений, самый ранний из к-рых относится к эпохе *Каролингов* (Paris. lat. 8093. Fol. 32v), сохранился текст эпитафии М., составленной бывшим консулом в 408 г. Аницием Авхением Бассом. О святой говорится как о матери блж. Августина, наставнице христиан и «матери добродетелей» (uirtutum mater). Эпитафия находилась на могиле М.: фрагмент мраморной плиты с ее текстом был обнаружен в 1945 г. близ ц. Сант-Ауреа в Остии, к-рая находится на месте позднеантичной базилики, стоявшей на пригородном кладбище и известной по упоминаниям в источниках VII–IX вв. (см.: *Mastrorilli.* 2007. P. 338–340, 367–371). Большинство историков вслед за Дж. Б. *Де Росси* полагают, что автором стихотворения был Басс (PLRE. Vol. 2. P. 219–220). Однако палеографические особенности эпитафии указывают на то, что она была выполнена скорее всего на рубеже VI и VII вв. (*Boin.* 2010) (об эпитафии см.: *Germoni P.* Epitaphe



Похороны св. Моники. Блж. Августин отплывает из Африки. 1430 г. Мастер Оссерванца (Музей Фицуильяма, Кембридж)

de sainte Monique // Ostia: Port et porte de la Rome antique / Éd. J.-P. Descœudres. Gen., 2001. P. 437; *Mastrorilli D.* La tomba di S. Monica ad Ostia: Fonti ed evidenze archeologiche // Santa Monica. 2011. P. 113–128).

Распространение почитания М. было связано с возникновением монашеских орденов, принявших Устав блж. Августина (регулярные каноники, августинцы-эремиты; см. в ст. *Августинцы*). Вероятно, к теме почитания святой впервые обратился каноник-августинец Готье († 1193), впосл. ставший аббатом мон-ря Арруэз, к-рый составил Житие М., основанное на «Исповеди» блж. Августина (BHL, N 6000). В 1159 г. Готье посетил Остию и узнал от каноников ц. Сант-Ауреа о гробнице М., которую незадолго до того обнаружили среди руин древнего города и перенесли в храм. Похитив часть мощей, в 1162 г. он доставил их в аббатство Арруэз, где от святыни совершались чудеса. Память перенесения мощей М. отмечалась 20 апр. (BHL, N 6001; см.: *Gosse.* 1786. P. 93–108).

После XII в. почитание М. нашло отражение в агиографической литературе и в искусстве. Сохранилось подложное послание блж. Августина о добродетелях М. (BHL, N 5999). О святой говорилось в сказании о блж. Августине в «Золотой легенде» Иакова из Варацце. Особое усердие в распространении почитания М. проявили итал. августинцы-эремиты. В 1356 г. было основано сестричество в честь М. при августинском мон-ре в Монте-Сан-Савино (пров. Ареццо). На генеральном капитуле в Имоле (1387) поминовение святой было внесено в орденский календарь. В 1399 г. был основан августинский Третий орден, посвященный М.; в 1439 г. августинцы получили право создавать братства и сестричества в честь Пресв. Девы Марии, блж. Августина и М. С XIV в. все чаще появлялись изображения святой, напр., среди рельефов на монументальной гробнице блж. Августина в Павии, сооруженной августинцами-эремитами (см.: *Holgate.* 2003). Почитание М. имело особое значение для женщин-христианок: образцовая жена и мать, она явила пример добродетельной жизни в миру (*Gill.* 1999).

Повторное обретение мощей М. в Остии было связано с попытками августинцнв-эремитов обосновать преимущественное право на духовное наследие блж. Августина в споре с регулярными канониками. По инициативе некой Джованны, жившей в Остии, эремиты испросили у папы *Мартина V* разрешение на поиски мощей. Гробницы М. и др. святых были обнаружены при раскопках в алтарной части ц. Сант-Ауреа; 9 апр. 1430 г. мощи святой были перенесены в Рим, в ц. Сан-Трифонеин-Постерула, принадлежавшую эремитам (см.: *Mastrorilli.* 2007. P. 362–364). Самое подробное описание обретения и перенесения мощей М. содержится в проповеди августинца Андреа Бильи († 1435), впосл. авторство было приписано папе Римскому Мартину V (BHL, N 6002–6003; см.: *Casamassa.* 1949). Об этих событиях говорится также в папском послании «Pia caritas» от 27 апр. 1430 г. (ActaSS. Mai. T. 1. P. 489).



Гробница св. Моники в ц. Сан-Агостино в Риме

На средства гуманиста Маффео Веджо (1407–1458) была построена капелла во имя М. и изготовлен серебряный реликварий для черепа святой. Веджо составил Житие М., стихотворное Похвальное слово в ее честь, 2 оффиция и сказание о перенесении мощей (BHL, N 6003b, 6003d, 6004c; см.: ActaSS. Mai. T. 1. P. 491–492; *Closa Farrés.* 1989; *Frazier.* 2005. P. 488–489). Августинец Паоло Ольми († 1484) составил сводное сочинение о М., в к-рое вошли Житие святой, сказания о перенесении ее мощей и о чудесах (BHL, N 6004–6004a; см.: *Frazier.* 2005. P. 243). Ок. 1500 г. регулярный каноник Агостино Нови из Павии написал пространное Житие святых Августина и М. (Ibid. P. 345–346).

В XVIII в. противоречивые сведения о мощах М. вызвали полемику между франц. и итал. авторами. Болландист Д. ван Папебрук и арруэзианский историк А. А. Ж. Госс скептически относились к сведениям о перенесении мощей в 1430 г. (ActaSS. Mai. T. 1. P. 489; *Gosse.* 1786. P. 108–113), тогда как итал. авторы, начиная с августинца Дж. Л. Берти, отрицали достоверность сведений о перенесении мощей в Арруэз (см.: *Mastrorilli.* 2007. P. 337). В XX в. дискуссию продолжили августинец еп. Альфонсо Камилло де Романис и кард. Ильдефонсо *Шустер,* который высказался в пользу франц. версии (см.: *Ronzani, Scriberras.* 2014. P. 21).

В 1455 г. мощи М. были перенесены в построенную рим. августинцами-эремитами ц. блж. Августина (Сант-Агостино-ин-Кампо-Марцио). Первоначально они хранились в саркофаге со скульптурной фигурой М. на крышке, к-рую в сер. XV в. изваял Исаия да Пиза. Во время перестройки церкви мощи были освидетельствованы (1760; см.: *Ronzani, Scriberras.* 2014. P. 33–41). В наст. время они находятся в алтаре капеллы во имя М.

Поминовение М. обычно совершалось 4 мая. Выбор даты был связан

с праздником обращения блж. Августина, к-рый августинцы-эремиты отмечали 5 мая (ActaSS. Mai. T. 1. P. 473). Меньшее распространение получила память перенесения мощей святой (9 апр.). С 1969 г. поминовение М. совершается 27 авг. (накануне дня памяти блж. Августина – см.: Calendarium Romanum. Vat., 1969. P. 29, 43, 102, 122). Эта же дата поминовения М. принята в англикан. Церкви и в Евангелической Церкви Германии.

В Римско-католической Церкви М. почитается как покровительница матерей и детей. Так, католич. св. *Франциск Сальский* в «Руководстве к благочестивой жизни» и в письмах к Жанне де Шанталь указывал на святую как на образцовую христианку, подавшую пример семейной жизни и самоотверженной материнской заботы (см.: *Bougaud.* 1872. P. 543–551). М. была провозглашена покровительницей Общества христ. матерей, основанного в 1850 г. в Лилле (Франция).

Ист.: BHL, N 5999–6004g; ActaSS. Mai. T. 1. P. 473–492; Anthologia Latina. Fasc. 2. Pars 1. Lipsiae, 1870. P. 127–128. N 670 [эпитафия М.]. Лит.: *Berti J. L.* De rebus gestis S. Augustini, Latinorum Patrum nobilissimi. Venetiis, 1756. P. 233–264; *Gosse A.-A.-J.* Histoire de l'abbaye et de l'ancienne congrégation des chanoines réguliers d'Arrouaise. Lille, 1786. P. 93–113, 550–573; *Petit P.-A.* Histoire de st. Monique, mère de st. Augustin. Lille, 1847²; *Bougaud L.-É.* Histoire de st. Monique. P., 1872⁵; MartRom. Comment. P. 131–132, 170–171, 174; *Casamassa A.* L'autore di un preteso discorso di Martino V // Miscellanea Pio Paschini: Studi di storia ecclesiastica. R., 1949. Vol. 2. P. 109–125; *Cristiani L.* Sainte Monique (331–387). P., 1959; *Trapé A., Raggi A. M.* Monica // BiblSS. Vol. 9. Col. 548–561; *Closa Farrés J.* Tradición clásica y cristiana en la «Translatio S. Monicae» de Mafeo Veggio // Helmantica. 1989. T. 40. P. 223–228; *Gill M. J.* «Remember me at the Altar of the Lord»: St. Monica's Gift to Rome // Augustine in Iconography: History and Legend / Ed. J. C. Schnaubelt, F. Van Fleteren. N. Y., 1999. P. 549–576; *Holgate I.* The Cult of St. Monica in Quattrocento Italy: Her Place in Augustinian Iconography, Devotion and Legend // Papers of the British School at Rome. 2003. Vol. 71. P. 181–206; *Frazier A. K.* Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy. N. Y.; Chichester, 2005; *Mastrorilli D.* Considerazioni sul cimitero paleocristiano di S. Aurea ad Ostia // RACr. 2007. Vol. 83. P. 317–376; *Boin D. R.* Late Antique Ostia and a Campaign for Pious Tourism: Epitaphs for Bishop Cyriacus and Monica, Mother of Augustine // JRS. 2010. Vol. 100. P. 195–209; Santa Monica nell'Urbe dalla tarda Antichità al Rinascimento: Storia, agiografia, arte / Ed. M. Chiabò, M. Gargano. R. Ronzani. R., 2011; *Ronzani R., Scriberras J.* La ricognizione delle reliquie di santa Monica in occasione del rifacimento dell'altare in S. Agostino in Campo Marzio (1758–1760) // Analecta Augustiniana. 2014. Vol. 77. P. 15–41; *Clark G.* Monica: An Ordinary Saint. Oxf.; N. Y., 2015.

А. А. Королёв

МО́НИНСКАЯ МОЛЁННАЯ, один из центров поморского согласия (см. *Поморцы*) в Москве, сложившийся в кон. XVIII в. Значительная роль в организации М. м. принадлежала выходцам из федосеевского согласия (см. *Федосеевцы*), к-рые не могли следовать строгим федосеевским взглядам на *брак* и признали практику бессвященнословных браков (см. в ст. *Беспоповцы*), обоснованную и разработанную в нач. 80-х гг. XVIII в. наставником Василием *Емельяновым.* Московская община поморцев нуждалась в церковно-организационном центре, было необходимо создать собственную общественную моленную по примеру федосеевского *Преображенского кладбища.* Согласно последним архивным разысканиям, М. м. была основана в 1796 г. в обширном домовладении в с. Покровском в Лефортовской части города (№ 124 во 2-м квартале, с 30-х гг. XIX в. № 755 в 5-м квартале, позже имело № 931/755; на правой (от центра) стороне Покровской (ныне Бакунинской) ул. напротив Рыкунова (ныне Балакиревского) пер.). Участок был куплен членами поморской общины, состоявшими в близком родстве с В. Емельяновым: братом Алексеем Емельяновым и зятем Василием Федоровичем Мониным, мужем родной сестры В. Емельянова Агриппины. В центре участка был выстроен храм в честь Покрова Пресв. Богородицы и Преображения Господня по проекту деятеля поморского согласия зарайского купца А. Я. Зайцевского. Возвели также жилые постройки, в т. ч. мужскую и женскую богадельни «для призревания бедных старообрядцев».

В 1797 г. владельцы оформили завещание (утверждено Московским магистратом в 1809, подтверждено в 1814), передав управление моленной избранным попечителям (одним из попечителей был Монин) и письменно закрепив «правила», на к-рых существовала общественная моленная. По имени 1-го владельца участка и одного из первых попечителей моленная стала называться Монинской. Поскольку духовными руководителями и наставниками для московских поморцев являлись выговские отцы, в основу «правил» М. м. были положены правила, принятые в *Выголексинском общежительстве.* Некоторые пункты были заимствованы из устава Преображенского кладбища, в частности, «общественное иждивение и пожертвования доброхотных дателей» как экономическая основа и институт попечителей – как орган управления богаделенным домом (избирались 2 попечителя). Полный текст «правил» в наст. время неизвестен, но сохранилось изложение его содержания в письме Павла *Любопытного* из С.-Петербурга в Москву от 27 июня 1816 г.: «Прошу покорно немедля выслать постановления о нашей Покровской часовне, зделанные Мониным и прочими, где назначено, как общественной чинить выбор, совет и прочее, и прочее; и сие постановление утверждено, мне памятуется, в присудственном месте, дабы между обществом нашим оно хранилось вечно непременяемо» (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 1004. Л. 1 об.). Уставные статьи московской общины служили образцом для др. поморских общин, в частности Малоохтинской в С.-Петербурге.

Стремясь заручиться поддержкой в вопросе о браке авторитетнейшего поморского центра, в 1797 г. в Выголексинское общежительство как представитель московской общины ездил московский купец Г. И. *Скачков.* В нач. 1798 г. он вернулся в Москву с мирным посланием, в котором выговские отцы изъявили согласие с московской общиной по вопросу о браке. На вечную память об этом событии они прислали на Евангелие медный крест со стихами. 2 февр. 1798 г. поморцы в Москве в М. м. торжественно отмечали умиротворение своего общества.

В кон. XVIII – нач. XIX в. община московских поморцев была довольно многочисленной, в нее входили представители богатых купеческих семейств: московские купцы Т. Д. Пивовар, его сын М. Т. Пивовар, В. Ф. Монин и его отец Ф. Монин, В. В. Ланин, Андреян Сергеев, а также Павел Любопытный, В. Л. Жаворонков, ленточник Никифор Петров (настоятель часовни в 30-х гг. XIX в., ранее наставник), П. И. Симаков.

Первый настоятель М. м. В. Емельянов умер 19 апр. 1797 г., его сменил на этой должности брат А. Емельянов, по всей видимости находившийся в преклонных летах. После него руководство перешло к Скачкову, который внес большой вклад в организацию жизни московской общины. Он составил «Канон Всемилостивому Спасу» (с акростихом «Спасителю Христе, благослови брак сей»), который пели во время

сочетания брака, а также «Епитимийник», «Устав, или Правила для прихожан Монинской часовни». Благодаря усилиям Скачкова было получено разрешение на ведение метрической «Бракозаписной книги». Канон Скачкова, употреблявшийся в московской и нек-рых др. общинах, был принят не везде: в петербургской общине при бракосочетании пели древний канон Спасу.

Скачков занял жесткую позицию по отношению к той части прихожан, к-рая допускала «замирщение»



Г. И. Скачков. Литография. 1869 г.

и не желала в этом раскаяться. Это привело к конфликтам, из-за чего наставник на неск. месяцев оставил свою должность (с 1 авг. 1809 до 20 марта 1810). В результате община признала справедливыми его требования, и они были сформулированы в виде уставных статей. В 1813 г. конфликт разгорелся снова, поскольку др. наставник моленной, Н. Петров, принял сторону тех прихожан, к-рые выступали за более терпимое отношение к «внешнему» миру и даже позволяли себе носить «разнообразного покроя одежды». Единение было достигнуто 23 нояб. 1813 г., когда Н. Петров обратился с примирительным письмом к главному наставнику.

В 1812 г., во время нашествия французов, Лефортовская часть выгорела почти полностью, та же участь постигла и М. м.: «Но как тогда оными неприятельскими войсками Москва предана была огню и насилному грабежу, тогда и сей великолепный храм с принадлежностию иконостаса, и святых иконами, и со всею к сему дому принадлежностию погоре». Моленная превратилась в «испепелное и в кущу камней разваленное здание» (РНБ. Q.I.473. Л. 243–243 об.). Благодаря выделенной Комиссией о строении Москвы сумме в 3 тыс. р., а также пожертвованиям общественный молитвенный храм, хотя и меньших размеров и с более скромным убранством («аще и меншее того храма украшение и высотою стен унизившее»), и богадельня были возобновлены, «все оное стоило девять тысяч рублей». Освящение нового храма состоялось 1 окт. 1816 г., на торжестве присутствовал представитель Выголексинского общежительства, его буд. киновиарх, писатель Ф. П. *Бабушкин*. Вскоре после этого была составлена «История о обновлении молитвеннаго храма, что в Москве в Покровской улице в доме общесиротскаго поморскаго согласия, и о попечительности строителей, и о подвизех их противо феодосиано-кавылинской скопы, юношескою храбростоятельною надеждою смиреномудро сия поразивше, как то ныне сего времяни изъяснится» (Там же. Л. 243–263). Сочинение содержит ценные сведения по истории моленной.

М. м. была средоточием церковной и книжно-лит. жизни московских поморцев. «Тщательным писателем о разных предметах в защиту Христовой церкви и в обличение врагов ее» называл В. Емельянова поморский библиограф Павел Любопытный. Перу 1-го наставника М. м. принадлежали преимущественно полемические сочинения; центральным для него был вопрос о браке, по этому поводу он полемизировал как с федосеевцами, так и с *филипповцами*. «Славным писателем прозою и стихами», по выражению Павла Любопытного, был Скачков. Помимо сочинений уставного характера (сохранившихся и опубликованных) его перу принадлежал ряд полемико-догматических произведений: в защиту старых обрядов (в частности, двуперстного крестного знамения, «однолитерного» написания имени Спасителя), в защиту беспоповского учения о «нужнопотребных таинствах», против *единоверия* и с критикой федосеевских и филипповских взглядов на богомолие и брак. Эта часть творческого наследия Скачкова не сохранилась (возможно, существует в рукописях анонимно); по свидетельству Павла Любопытного, мн. рукописи Скачкова погибли в Москве в 1812 г. Видным



Святители Петр, Алексий и Иона, митрополиты Московские. Икона. 1823 г. Иконописец З. Ф. Бронин (частное собрание)

поморским деятелем, писателем и полемистом стал старший зять Скачкова А. Сергеев (1769–1847), в 1806–1810 гг. являвшийся попечителем общественного богаделенного дома при М. м. Он был автором уставных, исторических, сатирических и стихотворных произведений и создателем лицевых картин. Одним из деятельных прихожан М. м. являлся старообрядческий писатель и библиограф Павел Любопытный. В 1803 г. он составил «Устав брачный правоверного староверчества» М. м., который включал «Предварительные наблюдения законных браков», «Порядок законного брака», «Брачные обеты вступающих в супружество». Младшая дочь Скачкова Е. Г. Бронина занималась перепиской рукописей, копировала редкие старообрядческие и святоотеческие сочинения. Писательские труды названных авторов, а также ряда др. авторов-поморцев представляют значительный интерес как продолжение древнерусской книжной традиции и отражают общий высокий уровень книжной культуры московских поморцев, хорошее знание ими Свящ. Писания и духовной лит-ры.

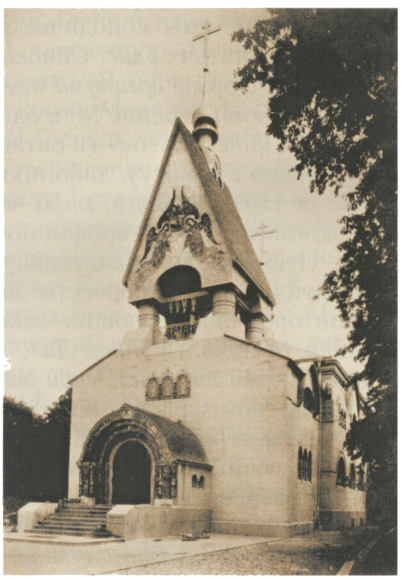
При М. м. уже на рубеже XVIII и XIX вв. было организовано собственное иконописание. Признанным мастером был зять Скачкова З. Ф. Бронин (1776–1836), иконописец во 2-м поколении. В музейных и частных собраниях сохранились 3 иконы письма Бронина. В число прихожан М. м. входили также ико-

нописцы Л. Г. Круглоумов, Семен Терентьев и Гурий Иванов. Последний собрал большую коллекцию прорисей, известна одна его подписная икона (ГРМ). При настоятеле М. м. в 1821–1836 гг. Антипе Андрееве, к-рый сам занимался иконописным мастерством, была организована иконостасная мастерская.

М. м. стала средоточием церковной жизни «законнобрачного согласия»: здесь совершались крещения, исповеди, браки и отпевание умерших, велась метрическая книга. Определился состав прихожан, в количественном отношении они уступали прихожанам Преображенского кладбища, но в имущественном по большей части их превосходили. Сюда перешли федосеевцы купцы М. Ф. Зенков, Е. Ф. Осинин, Т. Д. Шевалдышев, Феомпент Яковлев, Филипп Елисеев, Г. И. Позументщиков, серебряник Аким Дмитриев, каретник Иван Пименов и др. В 30-х гг. XIX в. среди прихожан было много мастеровых людей: наборщик И. И. Леонтьев, лесник Андрей Васильев, портные Гавриил Ефимов, Петр Анисимов и Иван Васильев, переплетчик Иван Никитин, «живорыбник» Степан Егоров, сусальщик Иван Степанов, кожевник Клим Васильев, кровельщик Яков Кузьмин.

В царствование *Николая I Павловича* политика гос-ва по отношению к старообрядчеству значительно ужесточилась, что имело прямое влияние на судьбу М. м. В 1827 г. она была временно закрыта в связи с пышным венчанием 2 браков, в чем епархиальные власти усмотрели открытое «оказательство раскола». Окончательное закрытие моленной произошло в 1837 г. На заседании московского Секретного совещательного комитета 2 окт. 1836 г. было принято решение о закрытии общественной моленной на том основании, что, согласно недавно вышедшему Высочайшему повелению, сообщенному министром внутренних дел московским властям в отношении от 24 марта 1836 г., «завещания в пользу раскольнических заведений не должны иметь силы пред судом гражданским» (т. е. завещание В. Емельянова и В. Ф. Монина 1797 г. в пользу общины признавалось недействительным; домовладение и постройки надлежало передать наследникам В. Ф. Монина, к 30-м гг. XIX в. отошедшим от старообрядчества). На заседании комитета 15 февр. 1837 г. было заслушано отношение министра внутренних дел к московскому военному генерал-губернатору от 10 янв. 1837 г., в к-ром излагалось Высочайшее повеление об упразднении моленной. При закрытии М. м. полиция позволила прихожанам забрать иконы и утварь. Бóльшая часть утвари была перенесена в домашнюю моленную попечителя купца Н. М. Гусарева в 6-м квартале Лефортовской части, значительное количество образов переместили в моленную И. В. Анисимова на Генеральной ул. Позже они перешли к новому хозяину домовладения А. Е. Сорокину, с закрытием старообрядческого храма ок. 1848 г. попали в его коллекцию, в составе которой были приобретены *Киевской Духовной Академией* для существовавшего при ней церковно-археологического музея.

Лишившись общего большого храма, москвичи, последователи поморского согласия, были вынуждены разойтись по мн. домашним моленным (Гусарева, Зенкова, Е. С. Морозова (см. в ст. *Морозовы*), П. Ф. Беляевой, Любушкиных и др.), однако верность принципиальным позициям поморского согласия и основы, заложенные учредителями М. м., позволили московской поморской общине сохраниться как единому целому, возродиться в нач. XX в. и одной из первых в Москве выстроить 2 больших храма: 1-я Московская община старообрядцев поморского законнобрачного согласия была зарегистрирована в 1906 г., имела храм в Б. Переведенском (ныне Переведеновский) пер., № 29 (перестроен архит. И. Е. *Бондаренко* в 1908), 2-я Московская община поморского брачного согласия была зарегистрирована в 1907 г., построенный ею в 1908 г. храм (архит. Бондаренко; Токмаков пер., № 17) — памятник московского модерна.



Церковь Воскресения Христова и Покрова Пресв. Богородицы в Токмаковом пер. в Москве. 1907–1908 гг. Архит. И. Е. Бондаренко. Фотография. 1908 г.

Лит.: *Вишняков А. Г.* Старообрядческие Покровская молельня и филипповская часовня в Москве. СПб., 1865; *Юхименко Е. М.* Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом пер.: К 100-летию освящения поморского храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресв. Богородицы в Токмаковом пер. М., 2008; *она же.* Старообрядчество: История и культура. М., 2016. С. 273–319, 666–673.

Е. М. Юхименко

МОНО́ДИЯ [греч. μονῳδία от μόνος — один и ᾠδή — песнь], способ певч. или инструментального исполнения, характеристикой к-рого является одноголосный муз. склад. Мелодия исполняется певцом или инструментом соло, в случае же исполнения хоровым или инструментальным ансамблем — в унисон или в октавной дублировке.

В восточнохристианской традиции с древнейшего периода М. была господствующим складом богослужебного пения. Ее главенствующее положение связывалось с богословскими идеями того времени и мыслилось как отражение единого небесного прообраза и единения верующих в общей молитве.

Одно из главных свойств любого древнего монодийного склада заключается в том, что мелос этих произведений не только не поддерживается гармоническими функциями, но и, более того, в принципе не предполагает их наличия, подчиняясь лишь модальным закономерностям. Это придает монодийным церковным распевам особое «парящее» качество, когда мелос не тяготеет к одной строго определенной ступени-«тонике», но вместо этого любая ступень звукоряда может стать временным финалисом (завершающим тоном) для строки песнопения.

В визант. церковной музыке традиция монодийного пения сохранялась фактически на всем протяжении ее развития. Исключениями являются опыт создания композиций в зап. полифоническом стиле cantus binatim во 2-й пол. XV в., а также

традиция многоголосного пения, распространившаяся на Ионических о-вах в XVII–XVIII вв. (см. ст. *Многоголосие* и разделы «Церковное пение» в статьях *Византийская империя* и *Греция*). Исполнение песнопений в одноголосной форме подтверждается в т. ч. определенной формой нотирования, т. е. использованием только 1 строки знаков нотации для фиксации напева, начиная с самых ранних нотированных образцов визант. церковной музыки (с нач. XI в.). Тем не менее необходимо указать на возможное существование 2-го голоса, т. е. *исократимы* (выдержанного тона на высоте опорной ступени той или иной мелодии), по крайней мере с кон. XIII в., к-рый не записывали вплоть до отдельных печатных изданий XX в. Добавление выдержанного тона к мелодии было связано скорее всего с развитием пространного мелизматического пения. Традиция использования исократимы существует и в наст. время. Несмотря на наличие двухголосия, к-рое возникает благодаря исократиме, по своему содержанию визант. пение остается монодийным, а исократима не выполняет функцию полноценного 2-го голоса.

Церковнопевческое искусство Др. Руси оставалось строго монодийным в течение неск. столетий своего существования. Первые образцы особого рус. *многоголосия* (*строчное пение*) относятся лишь к XVI в. В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. одноголосное богослужебное пение постепенно вытеснялось пришедшим из западноевроп. традиции партесным гармоническим стилем и сохранилось лишь в культуре старообрядцев.

В развитии древнерус. церковной М. на протяжении веков можно проследить тенденцию к постепенному увеличению доли мелизматики в песнопениях. Древнейшие образцы *знаменного распева,* известные по рукописям XII–XIV вв., представляют собой графическую запись, в которой соблюдается принцип «слог — знак» и используется большое количество простых, однозвучных знамен (стопиц, крюков и т. п.). Это указывает на относительную краткость распевов и несложную мелодическую структуру. В более поздних рукописях, написанных после создания во 2-й пол. XV в. новой редакции певч. Октоиха и формирования стиля столпового знаменного распева, обнаруживаются более развитые графические формы (хотя и сохранившие преемственную связь с древними), содержащие значительное количество фитных и лицевых начертаний. Одновременно с этим устойчивое графическое воплощение получают песнопения *большого распева,* основанные преимущественно на мелизматических формулах. Наконец, возникшие в кон. XV в. новые стили *демественного пения* и *путевого распева* изначально создавались как более протяженные и мелодически украшенные.

О. В. Тюрина, И. В. Старикова

На Западе церковное пение — cantus planus (см. *Григорианское пение*) — появилось под влиянием визант. традиции, и, подобно визант. пению, было реализовано в монодическом складе. Однако уже к эпохе *Каролингского возрождения* здесь были разработаны местные наборы развитых мелодических формул для распевания псалмов с учетом специфики лат. текста (сохр. нотные памятники) на основе собственной, кодифицированной в трактатах того же времени системы монодических ладов (см. в статьях *Глас, Осмогласие*). Ранние формы *органума* представляют собой удвоение М. в один из «первых консонансов» (в октаву, квинту, редко в кварту), либо простейшие ее гармонизации, мало чем отличающиеся от гетерофонного склада. Несмотря на значительную индивидуализацию в творчестве зап. композиторов последующих веков (начиная от школы *Нотр-Дам* до представителей *нидерландской школы*), когда cantus planus использовался как материал для развитого авторского сочинения, именно монодический распев, созданный древними безымянными музыкантами, был и остается основой богослужебной традиции вплоть до XXI в.

Термин «монодия» употребляется также по отношению к древнегреческой и древнеримской музыке (нотные памятники последней не сохр.). Монодичны песни средневек. европ. менестрелей — трубадуров, труверов и миннезингеров, старинные паралитургические песни — итал. лауды, испан. и португ. кантиги, англ. кэрол, одноголосные *кондукты.* Монодичны араб. макам и его региональные аналоги (тур. макам, персид. дестгях, азерб. мугам, узбекский и таджикский маком и т. д.). М. (по ложной аналогии с античной М.) зап. музыковеды с первых десятилетий XX в. называют жанры светской музыки для голоса с инструментальным сопровождением, как правило, ограниченным цифрованным басом (т. е. пьесы гомофонно-гармонического склада), в раннебарочной Италии (приблизительно между 1600 и 1640) — мадригалы, *мотеты,* песни («арии») и т. п. В 1647 г. итал. гуманист Дж. Б. Дони предлагал термин «монодический стиль» (лат. stylus monodicus) вместо распространенного в ту эпоху термина «речитативный стиль» (лат. stylus recitativus) по отношению к музыке Дж. Каччини, Я. Пери и К. Монтеверди (*Doni G. B.* De praestantia musicae veteris. Firenze, 1647. Lib. 2. P. 57); сами раннебарочные композиторы свои гомофонные сочинения «монодиями» никогда не называли.

Лит.: *Yudkin J.* Music in Medieval Europe. Englewood Cliffs (N. J.), 1989; *Butterfield A.* Monophonic Song: Questions of Category // Companion to Medieval and Renaissance Music / Ed. T. Knighton, D. Fallows. L., 1992. P. 104–106; Исторический атлас средневек. музыки / Пер. с итал.: С. Н. Лебедев. М., 2016.

С. Н. Лебедев

МОНОТЕЙЗМ [единобожие, от греч. μόνος — один, θεός — Бог], термин, обозначающий религ. веру в одного *Бога,* противопоставляется *политеизму* (многобожию). Термин «монотеизм» был введен в богословско-философский лексикон Г. Мором (1614–1687) в полемическом соч. «An Explanation of the Grand Mystery of Godliness» (1660). Генри Сент-Джон, виконт Болингброк (1678–1751), использовал этот термин в названии эссе «On the Rise and Progress of Monotheism» (1754), в к-ром обосновывал принципы *деизма.* Термин утвердился в богословии и философии благодаря авторитету Ф. Э. Д. *Шлейермахера* и его соч. «Der Christliche Glaube» (1830/31).

М. неоднороден и имеет ряд богословских и философских разновидностей: *теизм, пантеизм, панентеизм* и деизм. Теизм представляет собой веру в Бога как в абсолютную бесконечную личность, стоящую над миром, трансцендентную ему и в то же время причастную к жизни мира. В теизме Бог рассматривается как творец мира и источник всех благ, промыслитель и судия. Теизм представлен в *христианстве,* иудаизме, *исламе.* В отличие от теизма для пантеизма характерно представление о тождестве Бога и природы. В древности пантеизм был свойственен

инд. философии *Веданты,* считавшей мир эманацией *Брахмы,* греч. философской *Элейской школе* (бог — «единое все»), *неоплатонизму,* соединившему вост. учение об эманации с платоновской теорией идей, а также классическому *буддизму* и одному из его главных направлений — *хинаяне.* В средние века пантеизм выразился на исламской почве в исмаилизме и мистическом *суфизме.* Черты пантеизма присутствуют в метафизике Иоанна Скота *Эриугены,* в учениях *Амальрика Бенского* и *Давида Динантского,* в мистической теософии Иоанна *Экхарта.* Особое значение пантеизм приобрел в эпоху Возрождения и в Новое время, характерен для философских систем *Николая Кузанского,* итал. и нем. натурфилософов (Б. *Телезио* и Ф. *Парацельса*), Б. *Спинозы,* нем. идеалистов (Ф. *Шеллинга,* Д. Ф. *Штрауса,* Л. *Фейербаха*). Панентеизм (термин введен нем. философом К. Х. Ф. Краузе в 1828), согласно к-рому мир заключен в Боге, но не тождествен ему, свойственен индуистскому учению о Брахме-творце, содержащем в себе вселенную. Согласно деизму, бог — это безличная первопричина, мировой разум, породивший мир, но не слитый с ним и не участвующий в жизни мира; познать его можно лишь с помощью разума, но не откровения. Деизм получил распространение в европ. философии раннего Нового времени. В политеистических религиях черты М. сохранились в виде *генотеизма,* для к-рого характерна вера в неск. богов с одним высшим Богом, и монолатрии, т. е. религ. поклонения только одному Богу при допущении существования др. богов (напр., культ *Атона* в Др. Египте).

Как форма религ. воззрений М. делится на инклюзивный (включающий) и эксклюзивный (исключающий) типы. Первый утверждает, что боги, почитаемые др. религиями, в действительности лишь иные имена единого Бога. С т. зр. второго эти боги либо падшие ангелы (бесы, демоны), либо некогда обожествленные люди (правители, герои, предсказатели, целители, искусные мастера), либо просто плоды человеческой фантазии.

Христианство исходит из положения, что М.— это первоначальная религия человечества. Согласно библейскому повествованию, знание о едином Боге прародители восприняли в раю и передали своим потомкам, однако распространение пороков среди людей привело к помрачению их разума, воли и чувств, следствиями чего стали утрата истинного понятия о Боге и возникновение многобожия и др. ошибочных религ. верований. По словам ап. Павла, язычники, «называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся... Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца» (Рим 1. 22–25). Ко времени жизни Авраама вера в единого Бога была достоянием немногих праведников. В потомстве Авраама М. был утвержден Богом и огражден строгими предписаниями Закона. Первая из *десяти заповедей* гласит: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исх 20. 2–3). Прор. Моисей наставляет евреев: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6. 4). И через прор. Исаию Господь говорит: «Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис 44. 6), «Я Господь, и нет иного» (Ис 45. 6). Утверждение единства и единственности Бога содержится как в ВЗ, так и в новозаветной проповеди Спасителя и апостолов: «...нет иного Бога, кроме Единого» (1 Кор 8. 4). Относительно ветхозаветного М. в совр. научной лит-ре ведется дискуссия (см. проблематику в: *Smith.* 2001; *Anderson.* 2015).

В святоотеческой традиции тема М. рассматривается в 2 основных контекстах: в утверждении единобожия как такового и в связи с триадологией. Христ. писатели, в частности *апологеты раннехристианские,* полемизировавшие с язычеством, а также с языческими влияниями в христианстве (*гностицизм, манихейство*), нередко использовали аргументы, опирающиеся на правила формальной логики, в т. ч. заимствованные из сочинений античных философов, придерживавшихся М. как религиозно-философского концепта. Прп. *Иоанн Дамаскин* представляет обобщенный образец аргументов этого типа: «Бог совершенен и не имеет недостатков и по благости, и по премудрости, и по силе, безначален, бесконечен, присносущ, неограничен и, словом сказать, совершенен по всему. Итак, если допустим многих богов, то необходимо будет признать различие между этими многими. Ибо если между ними нет никакого различия, то уже один Бог, а не многие; если же между ними есть различие, то где совершенство? Если будет недоставать совершенства или по благости, или по силе, или по премудрости, или по времени, или по месту, то уже не будет и Бог. Тождество же во всем указывает скорее единого Бога, а не многих. Сверх того, если бы много было богов, то как бы сохранилась их безграничность? Ибо где был бы один, там не был бы другой. Каким же образом многими управлялся бы мир, и не разрушился, и не расстроился бы, когда между управляющими произошла бы война? Потому что различие вводит противоборство. Если же кто скажет, что каждый из них управляет своей частью, то что же ввело такой порядок и сделало между ними раздел? Этот-то, собственно, и был бы Бог. Итак, един есть Бог, совершенный, неописуемый, Творец всего, Вседержитель и Правитель, превыше прежде всякого совершенства» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. I 5).

Помимо количественного значения слова «единый» в христ. вероучении утверждается также единство Бога как свойство Его природы. Бог — абсолютно простое Существо, Которое не имеет сложности ни в какой степени, т. е. невозможно сказать, что Бог состоит из ч.-л. Первые слова древнего Антиохийского символа веры гласят: «Credo... in unum et solum verum Deum» (Верую... во единого и единственного, истинного Бога; *Ioan. Cassian.* De incarn. Dom. VI 4). Употреблением синонимов «unus» и «solus» в Символе подчеркивается внешнее и внутреннее единство Бога.

Особенностью христ. М. является исповедание наряду с единством Бога Его троичности. Бог един по существу, но троичен в *Лицах:* Отец, Сын и Св. Дух. Откровение о едином Боге Троице для человеческого рассудка представляется апорией. Тайна Пресв. Троицы отчасти может быть постигнута в опыте духовной жизни, и в этом опытном познании, засвидетельствованном св. отцами Церкви, единство не противоречит троичности. «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успел разделить Трех, как возношусь к Единому,— говорит свт. *Григорий*

Богослов.— Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым. Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу Единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» (*Greg. Nazianz.* Or. 40. 41).

Новозаветное благовестие об Иисусе из Назарета как о Сыне Божием оказалось серьезным вызовом для М. ВЗ; именно это благовестие явилось достаточным основанием для вынесения синедрионом приговора к распятию Христа: «Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. Тогда первосвященник, разодрав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей? Вы слышали богохульство; как вам кажется? Они же все признали Его повинным смерти» (Мк 14. 61–64). Апостолы и ранние отцы Церкви, называя Иисуса Христа Господом, признавали Его и Богом. Постулируя единство Отца и Сына («Я и Отец — одно» (Ин 10. 30)), необходимо было прояснить Их личные отношения. Не вдаваясь в исследование природы Христа, о Нем говорили преимущественно как о Боге Откровения. Когда же речь заходила о домирном бытии Сына, то в сущности говорилось о Его отношении к миру, т. е. о том, что Он, пребывая в Боге от вечности, исходит от Бога для сотворения мира. Во многом под влиянием лит. деятельности христ. апологетов осмысление онтологического взаимоотношения Отца и Сына восприняло черты стоического учения о *логосе*. Философский концепт логоса, однако, не мог вполне удовлетворить потребностям выражения христ. учения о Боге, что проявилось в ряде негативных последствий, в частности в укреплении *субординационизма,* а также в возникновении теории «двойственного Слова».

Учение об Иисусе Христе, Сыне Божием, обладающем божественным достоинством, встретило противодействие со стороны *монархианства,* ереси, отрицавшей учение о Троице и видевшей в нем проповедь многобожия. *Тертуллиан* сообщает, что девизом этой группы было утверждение: «Мы держимся монархии», т. е. строгого М. (*Tertull.* Adv. Prax. 3). Вместе с отрицанием божественности Христа монархиане предлагали 2 варианта объяснения Его взаимоотношений с Богом: 1) Христос не есть Бог по существу, а лишь человек, исполненный силой Божией; 2) Сам Бог и есть Сын, различие же только имеет место по имени и по тому образу, в к-ром Бог открывается людям. В правосл. полемической лит-ре эти 2 направления монархианства получили названия «динамизм» и «модализм».

Для александрийского пресв. *Ария* также было аксиомой бытие только одного Абсолюта и посредническая роль Логоса в деле творения Богом мира. Согласно Арию, все, что не есть Бог, инородно Ему, имеет иную сущность, в т. ч. и Сын, Который рождается, т. е. изменяется, а значит, не есть Бог, но лишь одно из творений. Арий утверждал, что «Сын существует волею и мыслью Бога», Сын не совечен Отцу, и «было время, когда Сына не было». Арианский кризис распространился в IV в. и породил широкомасштабную дискуссию о христ. вероучении. Позитивным следствием кризиса стала выработка триадологической терминологии правосл. богословами. Свт. *Афанасий I Великий* выступил решительным апологетом термина *«единосущие»,* введенного в *Никейский Символ веры* отцами *Вселенского I Собора* 325 г. Свт. Афанасий подверг критике субординационистское учение о Логосе как о посреднике между Богом и миром. Он утверждал, что «рождение» Сына от Отца означает Его происхождение от существа рождающего Отца, поэтому Сын во всем подобен Отцу, а также то, что рождение Сына — это акт, обусловленный природой рождающего Отца, а не Его *волей.* Наиболее глубокую разработку триадологическая терминология получила в трудах каппадокийцев, святителей *Василия Великого,* Григория Богослова, *Григория* Нисского. С кон. IV в. можно говорить об установлении общепринятой троичной терминологии, к-рая описывает учение Церкви о Боге и к-рая снимает возможные противоречия между М. и троичностью.

Лит.: *Ström A. V., Schmidt W. H., Schwöbel Ch.* Monotheismus // TRE. 1994. Bd. 23. S. 233–262; *Smith M. S.* The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts. Oxf., 2001; *Anderson J. S.* Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal. L.; N. Y., 2015.

Игум. Адриан (Пашин)

МОНОФЕЛИ́ТСТВО, еретическое учение, согласно к-рому в Иисусе Христе одна воля (греч. μία θέλησις, ἓν θέλημα), в противоположность православному дифелитству, т. е. учению о двух волях (δύο θελήσεις/θελήματα) Христа. В широком смысле М. является частью учения ряда христологических ересей (*аполлинарианство, несторианство, монофизитство*). В собственном значении М.— ересь, возникшая в VII в. и вызванная унициональной политикой визант. императоров. Включает в себя как начальный этап моноэнергизм, т. е. утверждение одного действия (μία ἐνέργεια) Христа. Сторонники М., полагая себя последователями *Вселенского IV Собора,* в качестве богословской основы для привлечения к церковному единству монофизитов выдвинули признание одного действия и (или) одной воли, пытаясь согласовать это учение с *дифизитством,* что вызвало многолетние догматические споры. Представляя собой богословский компромисс, продиктованный церковно-политическими мотивами, М. не было последовательным учением и за время существования ввиду сопротивления православных выразилось в ряде отменявших друг друга вероисповедных формул. М. осуждено *Латеранским Собором 649 г.* и *Вселенским VI Собором.*

Источники. Главные свидетельства о М. вошли в деяния Латеранского Собора 649 г. и VI Вселенского Собора, где, в частности, приводятся ключевые тексты монофелитов. Важные сведения по истории М. и его богословской оценке содержатся в сочинениях его правосл. противников, прежде всего прп. *Максима Исповедника* (*Maximus Conf.* Opusc.; *Idem.* Disp. Pyr.), включая записи его собеседований во время ссылки (Relatio Motionis (CPG, N 7736); *Anast. Apocris.* Acta). История монофелитского спора излагается (не без противоречий и анахронизмов) в ряде др. источников: в соч. «Три слова об устроении человека» прп. *Анастасия Синаита* (*Anast. Sin.* De creat. hom. 3. 1) и в трактате «О ересях» Псевдо-Анастасия (CPGS, N 7774), в греч. Житии прп. Максима Исповедника в различных редакциях (BHG, N 1233–1236), в «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* (см.: *Rochow.* 1981. S. 672–675). К вопросу о действиях и волях Христа относится часть флорилегия VII в.

«Учение отцов» (*Diekamp.* Doctr. patr. S. 73–132, 302–315). Антимонофелитская аргументация резюмируется в творениях прп. Анастасия Синаита (*Anast. Sin.* Hodegos. I 2; II 3–4; *Idem.* De creat. hom. 3; *Idem.* Florilegium adversus Monotheletas (CPGS, N 7771); *Idem.* Capita VI adversus Monotheletas (CPGS, N 7756)) и прп. *Иоанна Дамаскина* (*Ioan. Damasc.* Inst. element. 8–10; *Idem.* De fide orth. III 14–19; *Idem.* De duab. volunt.). К источникам по истории монофелитства относятся также: «Монофелитский флорилегий», составленный сир. *акефалами* (*Brock.* 1985); направленная против прп. Максима Исповедника «История о нечестивом Максиме» (псогос) маронитского происхождения кон. VII или нач. VIII в. (*Idem.* 1973) и др. Наиболее полный реестр источников по М. представлен в монографии Ф. Винкельманна (*Winkelmann.* 2001).

Предшественники. Правосл. полемисты указывали, что М. повторяет прежние христологические ереси: аполлинарианство, несторианство и монофизитство, в которых действительно встречается учение об одном действии и одной воле Христа, хотя и по-разному обоснованное. У *Аполлинария* Лаодикийского (младшего) плоть Христа сама по себе не является совершенным (полным) живым существом (τὸ ζῷον). Ее восполняет Бог Слово, Который становится для нее «руководящим» и «действующим» началом (τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ἐνεργετικόν). Поэтому во Христе «одна природа, одна Ипостась, одно действие», а также «одна воля — не человека от земли, но Бога, сошедшего с небес». «Ибо один Христос, Который движется божественной волей, и одно Его действие, совершающееся в различных чудесах и страданиях одной Его природы» (ACO II. Vol. 1. P. 322). Антиохийцы *Феодор* Мопсуестийский и *Несторий* при акцентировании полноты человечества Христа, доходившей до фактического разделения двух Его природ, также говорили о Его одной воле и одном действии (μία θέλησις, μία ἐνέργεια) (Ibid. P. 332). Хотя Феодор дает понять, что во Христе два источника действий, Слово и человек, и указывает на способность человечества Христа к волеизъявлению (*Hovorun.* 2008. P. 10–11), сами «волю» и «действие» он располагает на уровне Лица (πρόσωπον), т. е. совместного проявления двух природ. Противопоставляемое единству «по сущности» (κατ' οὐσίαν) единство «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν) обеспечивает одно Лицо двух неизменных и нераздельных природ, а также одну волю и одно действие, поскольку имеется одно господствующее и владычествующее начало (μία αὐθεντία καὶ δεσποτεία) (*Diekamp.* Doctr. patr. S. 305). Равным образом и у Нестория две природы Христа соединены «намерением» (γνώμη), в силу чего Слово сообщает одно Свое действие и одну волю воспринятому человеку (ACO II. Vol. 1. P. 322). М. несториан, т. о., не онтологического, но нравственного порядка, исключающее противоречие между Богом и воспринятым человеком в действии и воле. Тем не менее отнесение воли и действия не к природам, но к Лицу Христа сближает несториан с аполлинаристами и позднейшими монофелитами (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 313, 336). М. *Севира* Антиохийского, наиболее влиятельного богослова из монофизитов, является частным проявлением его учения о единстве «свойства» (ἴδιον, ἰδίωμα, ἰδιότης) Христа (*Lebon.* 1909; *Idem.* 1951). Он учил об «одной сложной природе» (μία φύσις σύνθετος) Христа, отрицая применительно к домостроительству различие терминов «природа» и «ипостась», и хотя утверждал неизменность божества и человечества, но принимал их различие только «в природном качестве» (ἐν ποιότητι φυσικῇ). Он осуждал папу св. *Льва I Великого* за его отнесение действий (ἐνέργειαι) Христа к двум природам, что, по его мнению, вводит два действующих начала и разделяет Христа (*Hovorun.* 2008. P. 16–17). Наконец, прямо предвосхищая М. VII в., Севир обращается к словам *«Ареопагитик»* о «новом богомужном действии», понимая под этим «одно сложное действие» (μία σύνθετος ἐνέργεια), соответствующее «одной богомужной Ипостаси и одной природе воплощенного Слова» (*Diekamp.* Doctr. patr. S. 309).

Происхождение. В VII в. М. было вызвано унициональной церковной политикой имп. *Ираклия* (610–641), стремившегося обеспечить единство христиан империи перед лицом внешних угроз. Дважды он добивался заключения унии с сир. яковитами — с патриархом Анастасием в 616 г. (*Allen.* 2009. P. 24) и с патриархом Афанасием Гаммалой в 631 или 634 г. (*Winkelmann.* 2001. S. 63). В 630 г. в Алеппо он беседовал и с несторианским католикосом Иошавом II, после чего причастился на совершенной там литургии, хотя действия католикоса подверглись критике со стороны несториан и до унии дело не дошло (*Hovorun.* 2008. P. 64). По настоянию императора в 633 г. в Феодосиополе (арм. Карин, ныне Эрзурум, Турция) состоялся Собор греч. и арм. епископов, на к-ром армяне согласились вступить в унию с Византией на условии признания Халкидонского Собора (Ibid. P. 65). В унициональной политике Ираклий следовал своим предшественникам, притом он желал не затушевать богословские разногласия, но достичь единства на определенном догматическом основании (*Мейендорф.* 2012. С. 446), каковым и стало М. В совр. науке выдвигается мнение о том, что оно было естественным продолжением «неохалкидонизма», т. е. направления православных богословов VI в., к-рые в защите Халкидонского ороса стремились согласовать его с творениями свт. *Кирилла* Александрийского. Ш. Мёллер (*Moeller.* 1951) утверждал, что монофелитский кризис спровоцировали неохалкидониты VI в. с их учением о единой Ипостаси Христа. С ним соглашается и К. Х. Утеманн, полагающий, что идеи неохалкидонизма повлияли на М. в большей мере, чем монофизитское богословие (*Uthemann.* 1997). Это мнение повторяется и др. исследователями, хотя встречается и его критика (*Bathrellos.* 2004. P. 89–97). Несмотря на то что создатели М. формально были «халкидонитами», они стремились не столько к раскрытию халкидонского учения, сколько к нахождению общей платформы с монофизитами, каковой и стало учение об одном действии Христа. Примечательно, что за поисками святоотеческих свидетельств в его пользу патриарх *Сергий I* К-польский обратился именно к монофизитам, и даже буд. Александрийский патриарх *Кир,* инициатор Александрийской унии 633 г., сперва усмотрел в этом противоречие Томосу свт. Льва Великого. Моноэнергистская формула, положившая начало М., выглядит прямо заимствованной у севириан, так что М. стало попыткой привития к халкидонской догматике чуждых ей элементов. Отсюда его уязвимость

и нежизнеспособность как богословской системы. М. существовало лишь до тех пор, пока поддерживалось императорами в их прагматических целях.

Исторические этапы М. и его формулы. *Моноэнергизм (616–633). Александрийская уния 633 г.* В изложении патриарха Сергия К-польского возникновение М. (в форме моноэнергизма) было целиком обязано имп. Ираклию. В Феодосиополе ок. 622 г. имп. Ираклий вступил в богословский спор с оказавшимся там главой кипрских монофизитов Павлом Одноглазым, в ходе к-рого упомянул об одном действии Христа (*Sergius CP.* Ep. ad Honorium papam // ACO II. Vol. 2(2). P. 534). Ок. 625 г. последовало имп. повеление (κέλευσις) архиеп. Аркадию Кипрскому, предписывавшее неотлучное пребывание Павла на Кипре, содержащее и запрет на упоминание двух действий Христа (*Idem.* Ep. ad Cyrum // Ibid. P. 528; *Cyrus Alexandrinus.* Ep. 1 ad Sergium // Ibid. P. 588). Однако сведения, сообщенные прп. Максимом Исповедником в «Диспуте с Пирром» (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 332–333), показывают, что мысль сделать моноэнергистскую формулу основой для примирения с монофизитами исходила от самого патриарха Сергия. Между 616 и 618 гг. (*Winkelmann.* 2001. S. 52), еще при жизни Александрийского патриарха свт. *Иоанна V (III) Милостивого,* он писал некоему егип. монофизиту Георгию Арсе с просьбой составить святоотеческий флорилегий в пользу одного действия Христа, указывая, что этим он «созидает единство Церкви с ними». Письмо попало в руки свт. Иоанна, к-рый даже вознамерился низложить «его» — вероятно, не монофизита Георгия, неподвластного его суду, но именно патриарха Сергия (*Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 448; *Dieten.* 1972. S. 26. Not. 86; *Hovorun.* 2008. P. 59), чему помешал захват Александрии персами (619). Позднее патриарх Сергий обсуждал предполагаемую унию с *Феодором,* еп. Фаранским (Синай). По результатам обсуждения в 622 г. он сообщил об их обоюдном согласии Павлу Одноглазому, выслав ему «Послание папе Вигилию» свт. *Мины* К-польского, где говорилось об «одной воле и одном животворящем действии» Христа (*Winkelmann.* 2001. S. 52–55). «Подлинным создателем моноэнергизма» (*Мейендорф.* 2012. С. 448. Примеч. 14) стал именно Феодор Фаранский, давший ему подробное обоснование, что видно из зачитанных на Латеранском Соборе 649 г. и на VI Вселенском Соборе фрагментов его сочинений.

В 626 г. в Лазике (*Эгриси,* Зап. Грузия) состоялась беседа имп. Ираклия с халкидонитом Киром, еп. Фасидским (*Winkelmann.* 2001. S. 57). Кир высказал сомнения относительно запрета выражения «два действия», ссылаясь на слова Томоса свт. Льва Великого: «Каждая [из двух] природ (ἑκατέρα μορφή) действует в общении с другой так, как ей свойственно». Император предложил ему обратиться за разъяснениями к патриарху Сергию, к-рый указал, что на Вселенских Соборах этот вопрос не рассматривался, но у св. отцов (свт. Кирилл Александрийский, свт. Мина К-польский) встречается выражение «одно действие». В словах же свт. Льва никто из защитников Халкидонского Собора не видел учения о двух действиях, как нет такого выражения ни у кого из «богодухновенных тайноводцев Церкви» (*Sergius CP.* Ep. ad Cyrum // ACO II. Vol. 2(2). P. 528–530; *Cyrus Alexandrinus.* Ep. 1 ad Sergium // Ibid. P. 588). Вполне убежденный этими доводами, Кир стал верным сотрудником Ираклия и Сергия. В 630/1 г. он был возведен на патриаршую кафедру Александрии, незадолго до этого освобожденной от персов. В июне 633 г. ему удалось воссоединиться с большой группой егип. монофизитов (феодосиан) на основе объединительного соглашения — «Удостоверения» (Πληροφορία) в 9 главах. Формула моноэнергизма высказана в 7-й гл. с опорой на авторитет «Ареопагитик»: «Один и Тот же самый Господь производил богоприличное и человеческое «одним богомужным действием», по выражению св. Дионисия» (ACO II. Vol. 1. P. 134–135 = Vol. 2(2). P. 598–599). Находившийся в Александрии св. Софроний, буд. патриарх Иерусалимский *Софроний I,* еще прежде унии ознакомившийся с текстом «Удостоверения» (*Winkelmann.* 2001. S. 65), выступил с резким протестом, усмотрев в этой главе «догматы нечестивого Аполлинария» (*Maximus Conf.* Opusc. 12 // PL. 129. Col. 575). Он настаивал на признании во Христе двух действий. Оправдания Кира, что соглашение принято по снисхождению «ради спасения множества душ» и что у отцов можно встретить выражение «одно действие», его не удовлетворили (*Sergius CP.* Ep. ad Honorium papam // ACO II. Vol. 2(2). P. 538–540). Он отбыл в К-поль, где просил патриарха не допускать «еретического высказывания», уже осужденного прежде св. отцами (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 333).

«Псефос». Переход к М. (633–638). Ввиду сопротивления свт. Софрония и во избежание разрастания полемики патриарх Сергий в авг. 633 г. (*Winkelmann.* 2001. S. 73) от лица столичного синода издал «Псефос» (Ψῆφος, «Постановление»), несколько позже утвержденный повелением (κέλευσις) императора (*Sergius CP.* Ep. ad Honorium papam // ACO II. Vol. 2(2). P. 546). Его полный текст не сохранился, но принято считать, что он изложен в послании Сергия Киру (633), процитированном в его же послании папе *Гонорию I* (634). Во избежание словопрений объявлялся запрет на использование применительно ко Христу выражений «одно действие» и «два действия» и предписывалось «исповедовать, что Один и Тот же Сын Единородный, Господь наш Иисус Христос, совершает и божественное, и человеческое, и всякое приличное Богу и приличное человеку действие нераздельно происходит от Одного и Того же воплотившегося Бога Слова и к Одному и Тому же относится» (Ibid. P. 542). Это предписание подкреплялось цитатой из Томоса свт. Льва Великого и мыслью о необходимости следовать без лишних разысканий общеупотребительному святоотеческому учению (Ibid. P. 546). В новой формуле налицо было отступление от 7-й гл. «Удостоверения»: об «одном действии» уже не упоминалось, но лишь утверждалась нераздельность действий, свойственных Богу и человеку, упоминание о к-рых позволяло усматривать 2 рода действий Христа (*Беневич.* 2009. С. 136).

«Псефос» с его запретом выражения «одно действие» временно унял раздор. Св. Софроний отбыл из К-поля «успокоенным», не порывая общения с патриархом Сергием (*Sergius CP.* Ep. ad Honorium papam // ACO II. Vol. 2(2). P. 544). Будучи в 634 г. избран патриархом Иерусалима, в выпущенном по случаю интронизации «Соборном послании» он подробно изложил правосл.

учение о действиях Христа, утверждая их различие и двойственность соответственно двойственности Его природ и прямо отвергая выражение «одно действие», как сливающее две природы «в одну сущность и одну природу» (*Sophr. Hieros.* Ep. synod. // ACO II. Vol. 2(1). P. 440–456). По свидетельству еп. Стефана Дорского, он составил большой святоотеческий флорилегий в 2 книгах (600 цитат) в защиту диэнергизма, а в последние годы жизни был охвачен тревогой из-за догматических нововведений и просил еп. Стефана противостоять в союзе с Римом нарождающейся ереси (ACO II. Vol. 1. P. 40). Однако в «Соборном послании» он ни разу не употребил выражения «два действия», очевидно, оставаясь в границах, определенных «Псефосом». Близкий к Сергию игумен Хрисопольского монастыря *Пирр,* буд. патриарх К-польский, отослал текст «Псефоса» прп. Максиму Исповеднику, к-рый в ответном письме отозвался о нем с похвалой, хотя и дал ему собственное толкование, предполагавшее наличие во Христе божественного и человеческого действий (*Maximus Conf.* Ep. 19 // PG. 91. Col. 589–597). Одобрил его в 2 посланиях патриарху Сергию и папа Гонорий, полагавший, что при изложении веры следует отвергать то, что «по новизне выражения» (καινισμῷ φονῆς / novae vocis) может соблазнить верующих (ACO II. Vol. 2(2). P. 556–557).

Уже во время издания «Псефоса» наметился переход от моноэнергизма к М. Сергий обосновывал неприятие выражения «два действия» тем, что из него можно вывести наличие во Христе «двух противоположных воль (θελήματα)», а это приведет к Его разделению, поскольку «у одного подлежащего не может быть двух воль, и притом противоположных» (*Sergius CP.* Ep. ad Honorium papam // ACO II. Vol. 2(2). P. 542). Большинство исследователей полагает, что этот фрагмент также был частью «Псефоса» (*Беневич.* 2014. С. 214–215. Примеч. 186). Молчаливое согласие прп. Максима и свт. Софрония в таком случае можно объяснить тем, что и они, признавая наличие во Христе воли божественной и воли человеческой, не допускали их противоборства (Там же. С. 67). Именно в рассуждении о том, что в Иисусе Христе как человеке не было греховной воли, противостоящей воле Божией, папа Гонорий в ответе патриарху Сергию допустил выражение, ставшее поводом для провозглашения монофелитской формулы: «Отсюда мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю (ἓν θέλημα / unam voluntatem)» (ACO II. Vol. 2(2). P. 550–551).

«Эктесис». Собственно М. (638–648). Новый этап споров открыл «Эктесис» (Ἔκθεσις — Изложение), составленный патриархом Сергием и изданный от имени имп. Ираклия. Высказывалась гипотеза, что упомянутый в сир. «Истории о нечестивом Максиме» (псогосе) Собор на Кипре, на к-ром присутствовали представители 4 Патриархатов и обсуждалось учение прп. Максима Исповедника «о двух действиях, двух волях и двух умах» (Диспут с Пирром. 2004. С. 326–328), состоялся в 636 г., и именно по его итогам был издан «Эктесис» (в псогосе названный «Эдиктом»), к-рый в таком случае подписал и свт. Софроний Иерусалимский (*Jankowiak.* 2009; *Idem.* 2013; *Booth.* 2014). Но обстоятельства Кипрского Собора и его историчность вызывают сомнения, и, хотя новая гипотеза разрешает ряд трудностей, связанных с традиц. датировкой «Эктесиса», она нуждается в дополнительной аргументации (*Беневич.* 2014. С. 38–43).

Согласно традиц. т. зр., «Эктесис» был издан Ираклием как имп. указ в 638 г. (*Winkelmann.* 2001. S. 86), в разгар арабского вторжения в Палестину, и позднее получил церковное утверждение патриархом Сергием незадолго до кончины последнего (дек. 638). Мотивация императора при издании указа остается неясной (*Hovorun.* 2008. P. 74–75). По словам прп. Максима Исповедника, позднее из-за поднявшихся споров император издал направленное папе *Иоанну IV* повеление, в котором снимал с себя ответственность за «Эктесис», утверждая, что вся инициатива исходила от патриарха Сергия (Relatio Motionis // CCSG. 39. P. 41). Тем не менее «Эктесис» не был отменен при жизни имп. Ираклия († 641). В это пространное исповедание веры вошел текст «Псефоса» (как он реконструируется по посланиям патриарха Сергия): повторялся запрет на выражения «одно действие» и «два действия» и высказывался аргумент, что последнее может привести к признанию двух противоположных воль. Принципиальным нововведением стала добавленная монофелитская формула: «Мы исповедуем одну волю Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, поскольку ни в один момент Его одушевленная разумной душой плоть не совершала своего природного движения отдельно и по собственному побуждению, противоположно мановению соединенного с ней по ипостаси Бога Слова, но тогда, и такое и в такой мере, как того желал Сам Бог Слово» (ACO II. Vol. 1. P. 160). Это нарушило достигнутое прежде равновесие, будучи отступлением от «Псефоса», где декларировалось стремление избежать терминологических новшеств. Исповедание одной воли Христа исключало не только две воли, способные вступить в противоречие (с чем соглашались и православные), но вообще две Его воли, даже согласные между собой (*Беневич.* 2014. С. 67–68).

«Эктесис» был принят всеми вост. Патриархатами, в т. ч. Иерусалимским по смерти свт. Софрония в лице *местоблюстителя* Сергия Яффского или его последователей, а также единомышленниками и преемниками Сергия патриархами К-польскими Пирром и *Павлом II.* Вступивший на престол 11-летним внук Ираклия *Констант II* (641–668) под влиянием патриарха Павла продолжил политику насаждения М.

Центром противостояния ереси стал Рим, а главным защитником учения о двух природных волях и действиях Христа сделался прп. Максим Исповедник, выпустивший начиная с 640 г. ряд полемических сочинений против М. (Opuscula). Неизвестно, успел ли ознакомиться с «Эктесисом» папа Гонорий († 12 окт. 638), но его преемники придерживались последовательной оппозиции этому указу. Несмотря на давление, оказываемое в К-поле на рим. *апокрисиариев,* представителям папы *Северина* (638, 640) удалось добиться офиц. признания «Эктесиса» в 640 г. без его подписания. Папа Иоанн IV (640–642) созвал Собор, провозгласивший учение о двух волях и двух действиях и осудивший монофелитское учение (*Mansi.* T. 10. Col. 607–610). В кратковременное царствование сына Ираклия имп. *Константина III* (641) папа Иоанн писал к нему с протестом против монофелитской пропаганды сосланного в Африку экс-патриарха Пирра и с апологией папы Гонория,

объясняя его выражение «одна воля» в правосл. смысле, как указание на природную человеческую волю Христа, свободную от внутренней раздвоенности (Ibid. Col. 682–686). Папа *Феодор I* (642–649) в 643 г. обратился с посланием к патриарху Павлу, настаивая на осуждении «Эктесиса» и Пирра (Ibid. Col. 702–705), но тот в ответном письме от мая 645 г. подтвердил верность «Эктесису» (ACO II. Vol. 1. P. 200–204), что повлекло решение Феодора о его «низложении» (καθαίρεσις/depositio); в ответ на это Павел разрушил алтарь рим. апокрисариев в К-поле (Ibid. P. 18–19). В мае 643 г. папе Феодору написал Кипрский архиеп. Сергий, сообщая, что он со своим Собором анафематствовал М. как противоречащее Томосу свт. Льва Великого, и объясняя прежнюю сдержанность свою и своего предшественника Аркадия по отношению к еретикам надеждой на их исправление (Ibid. P. 60–64). В понтификат Феодора стало особенно тесным общение с Римским престолом прп. Максима. В июле 645 г. в Карфагене состоялся его диспут с Пирром, приведший к временному покаянию последнего, под влиянием чего в Сев. Африке в 646 г. состоялся ряд поместных Соборов, осудивших М., хотя подлинность связанных с ними документов в наст. время оспаривается. В 646 г. прп. Максим с группой монахов прибыл в Рим, где в сотрудничестве с папой Феодором они готовили Собор против монофелитов.

«Типос» (648). Осуждение М. (649–715). Упорное сопротивление Рима, грозившее разрывом общения с ним, побудило патриарха Павла склонить имп. Константа II к тому, чтобы он отозвал «Эктесис». В 648 г. его заменил новый имп. указ, составленный патриархом,— «Типос» (Τύπος, «Образец»), к-рым предписывалось «с настоящего времени не возбуждать какого бы то ни было спора, раздора или распри относительно одной воли или одного действия, или двух действий и двух воль». Предлагалось «довольствоваться Священным Писанием, преданиями пяти Вселенских Соборов и простыми, принимаемыми без лишних испытаний, цитатами или выражениями одобренных святых отцов» (ACO II. Vol. 1. P. 208). Запрет на споры о волях и действиях сопровождался суровыми угрозами, хотя «Типос», по-видимому, оставлял каждому свободу личного исповедания в этом вопросе (*Беневич.* 2009. С. 141). «Типос» был продиктован тем, что унициональная политика исчерпала себя, поскольку практически все монофизитские общины к тому времени уже были под властью арабов. В этих условиях попытались простым указом унять все богословские споры среди оставшихся христиан империи. Тем самым обнаружилась исчерпанность М. как учения. Начавшись с утверждения «одного действия», перейдя затем к запрету выражений «одно действие» или «два действия» и утверждению «одной воли», оно, наконец, отказалось от всякого положительного суждения относительно воль и действий Христа. Это было решением противоестественным, поскольку, как не без иронии отмечали правосл. оппоненты, запрет говорить о волях и действиях Христа объявляет Его лишенным действия и воли и, как следствие, самого существования (ACO II. Vol. 1. P. 18–19). Кроме того, такой запрет фактически ставил в один ряд истинное и ложное учения (Ibid. P. 376–377). После того как вопрос о действиях и волях был поставлен столь остро, он требовал ясного догматического определения, к-рое и последовало на 2 больших Соборах. В Риме уже при новом папе св. *Мартине I* (649–653), так и не признанном в К-поле ввиду неприятия «Типоса», состоялся Латеранский Собор 649 г., утвердивший учение о двух действиях и двух волях Христа и осудивший «Эктесис» и «Типос», а также поименно ересиархов Феодора Фаранского, Кира Александрийского, Сергия, Пирра и Павла К-польских. Организаторы Латеранского Собора подверглись жестоким гонениям. Под давлением императора папа св. *Виталиан* (657–672) вступил в общение с патриархом *Петром* К-польским, тем самым фактически признав «Типос» и исповедание веры последнего, в котором, по свидетельству папы св. *Агафона,* признавались «и одна и две воли, и одно и два действия в домостроительстве вочеловечения» Спасителя (Ibid. Vol. 2(1). P. 108). Такое исповедание выглядело довольно оригинальным в ряду др. монофелитских формул, но, будучи противоположным «Типосу» по форме, оно вполне совпадало с ним по смыслу (*Беневич.* 2009. С. 141–142). В царствование имп. св. *Константина IV* (668–685) произошел окончательный поворот к дифелитству. В 680–681 гг. в К-поле прошел VI Вселенский Собор, окончательно утвердивший диэнергизм и дифелитство как офиц. учение Церкви. К лицам, анафематствованным Латеранским Собором, был добавлен папа Гонорий. Последнее развернутое изложение монофелитской доктрины, зачитанное на 8-м деянии Собора, «Исповедание» патриарха *Макария I* Антиохийского (ACO II. Vol. 2(1). P. 86–90), не содержало ничего принципиально нового сравнительно с прежними вероучительными текстами М. Ряд сир. источников дает повод предположить, что на Востоке решения VI Вселенского Собора встретили сопротивление (*Winkelmann.* 2001. S. 44). Позднее они даже были официально отменены, в царствование узурпатора *Филиппика Вардана* (711–713). Но следующий император *Анастасий II* (713–715) указом снова утвердил решения VI Вселенского Собора (LP. Vol. 1. P. 392), поставив точку в истории М. в империи. Монофелиты-дифизиты, т. е. учившие об одной воле Христа дифизиты, нек-рое время сохранялись среди *маронитов,* что было связано с особенностями образования этой религ. общины (см. *Маронитская католическая Церковь*).

М. как учение. Своеобразие М. состоит в том, что его сторонники, будучи последователями Халкидонского Собора и дифизитами, попытались согласовать правосл. терминологию, утвержденную на Халкидонском Соборе, с терминологией севирианского монофизитства применительно к действиям и волям Христа. Они рассматривали их не с т. зр. природы, но по отношению к единственному деятелю, каковым является Ипостась (Лицо) Бога Слова. Отсюда их выражения: «одно богомужное действие» Христа и одна Его «ипостасная» воля. Они не отрицали наличия во Христе подлинно человеческой деятельности, отличающейся от деятельности божества, но отказывались называть ее действием (ἐνέργεια) и рассматривать наряду с божественным действием. Они называли действием начальное движение единственного субъекта действий, Его побуждение (ὁρμή) действовать или по божеству или по человечеству, говоря не о природном, но об «ипостасном действии» (*Maximus Conf.* Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136).

По словам Феодора Фаранского, «все, что мы слышим о Христе или во что веруем, относится ли то к божественной природе или к человеческой, является делом (ἔργον) Бога, и в этом отношении» действия Его божества и Его человечества «благочестиво наименованы одним действием» (ACO II. Vol. 2(2). P. 602). «Божественное ли, человеческое ли, первоначально от божественного», т. е. от лица Слова, «получило, так сказать, задание тона и побудительную причину. А при посредстве разумной и словесной души оно исполнялось телом, идет ли речь о какой-либо чудодейственной силе, или о каком-либо природном движении человека, например, о желании пищи, о сне, утомлении, принятии трудов» (Ibid. P. 604). По словам Пирра, «мы говорим об одном действии не для того, чтобы отрицать человеческое действие, но потому что в противопоставлении божественному действию оно в этом смысле именуется претерпеванием» (*Maximus Conf.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 349). Т. е., поскольку человеческое действие приводится в движение Божественным деятелем, Которому принадлежит побуждение ко всякому действию, человеческая природа является страдательным, а не действующим началом.

Монофелиты говорили об «одной ипостасной воле единого Христа», отрицая собственное побуждение (ὁρμή) Его человечества и как на источник человеческой воли указывая на «мановение» (νεῦμα) Бога Слова (Ekthesis // ACO II. Vol. 1. P. 160). По словам патриарха Павла, «одушевленная и наделенная разумом плоть» Христа, т. е. Его человечество, в силу ипостасного единства со Словом «приобрела божественную, а не отличающуюся волю (τὸ θεῖον καὶ οὐ διάφορον θέλημα)», будучи «во всем водима и движима Им (ὑπ' αὐτοῦ διὰ παντὸς ἀγομένη τε καὶ κινουμένη)» (ACO II. Vol. 1. P. 200). Хотя можно предположить, что монофелиты, будучи халкидонитами, не отвергали самой волевой способности человечества Христа, как природного свойства, выбранная ими терминология давала повод увидеть у них учение о том, что человеческая воля Христа заменена волей божества Слова, так что Его одна воля оказывается даже не «сложной» или «богомужной» (по аналогии с действием), но «простой» и «божественной» (*Anast. Sin.* Capita VI adversus Monotheletas // CCSG. 12. P. 145). Православные указывали, что подобное употребление терминов «воля» и «природа» изменяет их общепринятое значение, поскольку они обычно соотносятся с природой (сущностью), будучи ее проявлением. Действие — «отличительная черта природы», и оно тождественно во всех ипостасях одной природы, у к-рых отличается лишь «способ» (τρόπος) осуществления этого природного действия (*Maximus. Conf.* Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136–137). Равным образом природным свойством человека является воля (*Idem.* Disp. Pyr. // PG. 91. Col. 304), хотя следует отличать простую волю (τὸ ἁπλῶς θέλειν), присущую всем ипостасям одной природы, от определенного проявления воли (τὸ πῶς θέλειν), к-рое является «способом» осуществления этой природной способности у определенной ипостаси (Ibid. Col. 292–293).

Человеческую волю монофелиты рассматривали только как греховную, так что признание двух воль Богочеловека означало бы их противоборство. В словах Христа во время Гефсиманского моления: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26. 39) и «...не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42) они отказывались видеть действительное проявление человеческой воли. Христос принял выраженную здесь человеческую волю лишь «по усвоению» (κατ' οἰκείωσιν), подобно тому, как Он усвоил или «изобразил» наши неведение, богооставленность и непокорность (*Maximus Conf.* Opusc. 19 // PG. 91. Col. 216). В ответ на это прп. Максим Исповедник отмечал отличие усвоения «сущностного» (οὐσιώδη) от усвоения «относительного» (σχετική). Человеческая воля Христа была усвоена в первом значении. Если же полагать, что воля, как и др. проявления человеческой природы (в т. ч. неукоризненные страсти), была усвоена Богом Словом «относительно», это означало бы, что Его воплощение призрачно (Ibid. Col. 217–224). В словах Христа в Гефсимании была явлена и Его действительная человеческая воля, и то, что эта воля была всецело «обоженной» (θεωθέν) и во всем согласной с волей божественной (Idem. 7 // Ibid. Col. 80–81). По словам прп. Иоанна Дамаскина, воле Божией противна не природная человеческая воля, но только воля противоестественная, направленная на грех. Христос — «единый волящий по обеим природам»; как Бог Он благоволит, а как человек повинуется нашей человеческой волей. «Он желал и желает как Бог божеское, а как человек — человеческое, не из-за противоречивости выбора, но вследствие особенностей природ» (*Ioan. Damasc.* De duab. volunt. 27). Прп. Максим Исповедник уточнял это, указывая, что воля Христа была «природной», но не «гномической» (γνωνικόν) или «преднамеренно выбирающей» (προαιρετικόν), поскольку последнее предполагает неуверенность и неведение и допускает грех хотя бы в возможности, о чем нельзя говорить в отношении Христа (*Maximus Conf.* Opusc. 1, 7 // PG. 91. Col. 28–29, 81).

Иногда гетеродоксию монофелитов усматривали в том, что у них человечество Христа во всем приводится в движение Богом, будучи «богодвижимым» (θεοκίνητος), не проявляя своей деятельности независимо от Слова. Это исключает самопроизвольность человечества Христа и свободу Его воли (*Tixeront.* 1912. P. 172–175). Но отрицание того, что Слово обладало первичной инициативой в деятельности Своей человеческой природы, и понимание согласованности действий двух природ Христа как «свободного и самопроизвольного согласия» человечества «направлять свои решения соответственно воле и действиям божественным» (Ibidem) имеет явно несторианский оттенок. Противники М. не подвергали его критике именно в этом пункте и разделяли убеждение, что человеческие движение и воля направлялись Богом Словом как единственным субъектом всех действий Христа (*Jugie.* 1929. Col. 2311). Напр., прп. Максим приводит слова свт. *Григория* Нисского: «Будучи Богом, Он, имея власть (ἐξουσιαστικῶς), когда хотел, давал природе время (καιρός), чтобы она делала то, что ей свойственно» (*Maximus Conf.* Opusc. 7 // PG. 91. Col. 77) — и указывает, что, «как Бог, Он был движущим началом (κινητικός) собственного человечества» (*Idem.* Ambig. ad Thom. 5. 18). По словам прп. Иоанна Дамаскина, когда человеческий ум Христа «получает позволение от стоящего выше, то показывает свою верховную власть. Но он побеждается и следует стоящему

выше и делает то, чего желает божественная воля» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 6). В отличие от монофелитов православные подчеркивали наличие и действительное проявление человеческой воли, во всем покорной воле божественной. «Душа Господа желает, движимая свободно («самовластно», αὐτεξουσίως), но она свободно желает того, чего хочет, чтобы она желала, Его божественная воля» (Ibid. III 18).

В свою пользу монофелиты выдвигали известные места из сочинений св. отцов, где говорилось о действии Христа как об одном. Прежде всего «новое богомужное действие (θεανδρικὴ ἐνέργεια)» из «Ареопагитик» (Areop. Ep. 4), к-рое они понимали как «одно действие единого Христа» (ACO II. Vol. 1. P. 152). Объясняя его, правосл. авторы указывали, что здесь нет отрицания природных действий божества и человечества, но обнаруживается их тесное единство и «взаимопроникновение» (περιχώρησις) в Ипостаси Христа. Это «описательное выражение» (περίφρασις), где посредством 1 слова обозначены 2 вещи (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 19). Подобным образом объясняются и др. высказывания: «одно родственное (συγγενής) действие, являемое посредством обоих» свт. Кирилла Александрийского, «одно действие» свт. *Анастасия I Синаита* Антиохийского (*Maximus Conf.* Opusc. 7, 8, 20 // PG. 91. Col. 84–88, 229–233). Вместе с тем определенную сложность представляло отмечавшееся адептами М. отсутствие самих выражений «два действия» и «две воли» у св. отцов прежнего времени. По этой причине правосл. полемистами были составлены обширные флорилегии в доказательство того, что у св. отцов действие и воля связываются с природой и сущностью (а не с лицом и ипостасью) и говорится не только о божественных действии и воле Христа, но и о человеческих, в то время как об «одном действии» и «одной воле» Христа учили прежде осужденные еретики, с к-рыми сходились в этом монофелиты VII в. (ACO II. Vol. 1. P. 258–355; Ibid. Vol. 2(1). P. 288–390). См. также в статьях *Воля; Вселенский VI Собор,* разд. «Богословие Собора».

Соборные анафемы против М. В догматических постановлениях Латеранского Собора 649 г. (ACO II. Vol. 1. P. 364–389) и VI Вселенского Собора (Ibid. 2(2). P. 772–776) прежде всего отвергается единственность «свойства» (ἰδιότης) Христа. Хотя монофелиты не отрицали, что у каждой природы есть свое «свойство», и не принимали по этому пункту терминологию монофизитов (севириан), Соборы начинают с указания на различие «свойств» двух природ, поскольку этот термин является более общим, нежели «действие» и «воля». Латеранский Собор утверждает сохранность, без всякого изменения, «природных свойств» (φυσικὰς ἰδιότητας), божества и человечества (прав. 9). VI Вселенский Собор повторяет слова Халкидонского ороса о сохранности свойства каждой природы (σῳζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως). Далее утверждаются две природы и две воли Христа. Латеранский Собор исповедует два действия и две воли, «тесно соединенные» (συμφυῶς ἡνωμένας) во Христе, Который является «действующим» и «желающим» (ἐνεργητικός, θελητικός) по каждой Своей природе (прав. 10–11). Отцы VI Вселенского Собора уточняют, что речь идет о двух «природных» (φυσικάς) действиях и волях, и хотя не упоминают и никак не оценивают монофелитские термины «ипостасное действие» или «ипостасная воля», но настаивают на двойственности действий и воль именно «природных». Выдвигавшееся монофелитами возражение, будто признание двух природных действий и воль вносит разделение во Христе, VI Вселенский Собор опровергает, во-первых, подчеркнутым утверждением единства их субъекта через использование 4 наречий «нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно» (ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως), а во-вторых, заявлением, что человеческая воля никогда не противилась воле божественной, но всегда следовала ей и была покорна ей. Поскольку монофелиты, отказываясь говорить о природной воле человечества, подпадали под подозрение в отрицании если не самой волевой способности человечества Христа, то по крайней мере ее проявления на деле, VI Вселенский Собор ясно утверждает последнее, ссылаясь на слова свт. *Афанасия I Великого:* «надлежало воле плоти быть в действии (κινεῖσθαι), но подчиняться (ὑποταγῆναι) воле божественной» (*Athanas. Alex.* Hom. in illud: Nunc anima mea // PG. 26. Col. 1241–1244). При этом уточняется, что «природная воля плоти» является собственной волей Бога Слова (ἴδιον τοῦ Θεοῦ Λόγου). Отцы Собора акцентируют единство субъекта во Христе, дабы устранить любые подозрения в несторианстве. Оба Собора учением и использованными формулами осудили всякое М., как онтологическое — аполлинариан и монофизитов, так и нравственное — несториан, утвердив определенный способ выражения относительно действий и воль Богочеловека, к-рые следует принимать и рассматривать соответственно Его двум природам, а не Его единственной Ипостаси (*Jugie.* 1929. Col. 2321–2322).

Ист.: CPG, N 9369–9442; *Mansi.* T. 10. Col. 649–1188; T. 11. Col. 3–922; ACO II. Vol. 1, 2; LP. Vol. 1. P. 323–358; *Jaffé.* RPR. 1885. Bd. 1. P. 223–240; RegPatr. 1932. Vol. 1: Les Actes des patriarches. Fasc. 1: 381 à 715; *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // AnBoll. 1973. Vol. 91. P. 299–346 (рус. пер.: *Григорий Решайнский.* История о нечестивом Максиме из Палестины / Пер.: А. В. Муравьёв // Диспут с Пирром. М., 2004. С. 323–331); *idem.* Monothelete Florilegium in Syriac // OCA. 1985. Vol. 18. P. 35–45; *idem.* Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists // OLP. 1986. Vol. 17. P. 119–140; Lettre de *Sophrone de Jérusalem* à Arcadius de Chypre: Version syriaque, inédite du texte grec perdu / Introd., trad. française M. Albert et al. Turnhout, 1978. (PO; 179); *Uthemann K.-H., Hrsg.* Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis: Einführung und Edition // AHC. 1982. Bd. 14. S. 58–94; Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita / Ed. P. Allen, B. Neil. Turnhout, 1999. (CCSG; 39) (рус. пер.: Прп. Максим Исповедник и его сотники: Док-ты из ссылки / Сост.: Г. И. Беневич. М., 2012); *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. Fr./M. etc., 2001. S. 45–184. (Berliner Byzant. Stud.; 6).

Лит.: *Combefis F.* Historia haeresis Monotheletarum, sanctaeque in eam sextae synodi actorum, vindiciae // Graecolatinae Patrum Bibliothecae novum auctarium. P., 1648. Vol. 2. P. 1–64; *Petavius D.* De incarnatione. Lib. VIII–IX // Dogmata theologica Dionysii Petavii. P., 1867. Vol. 6. P. 199–348; *Hefele C. J., von.* Conciliengeschichte. Freiburg i. Br., 1877². Bd. 3. S. 121–313 (= *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 3/1. P. 317–538); *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Ист.-догматич. исслед. СПб., 1888. Краснодар, 2010²; *Owsepian G.* Die Enstehungsgeschichte des Monotheletismus. Lpz., 1897; *Pargoire J.* L'Église byzantine de 527 à 847. P., 1905. P. 157–170; *Pernice A.* L'imperatore Eraclio: Saggio di storia bizantina. Firenze, 1905; *Lebon J.* Le Monophysisme Sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Lovanii, 1909. P. 413–477; *idem.* La Christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1:

Der Glaube von Chalkedon. S. 534–576; *Tixeront J.* Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. P., 1912². Vol. 3. P. 160–192; *Maric J.* Novi pogled u monoteletizam i monergetizam // Bogoslovska smotra: Ephemerides theologicae Zagrabienses. Zagreb, 1917. Vol. 8. N 3. S. 214–227; N 4. 320–332; 1918. Vol. 9. N 4. S. 285–301; 1919. Vol. 10. N 1. S. 29–38; N 2. S. 88–96; *idem.* Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Zagreb, 1926; *Dib P.* Maronite (Église) // DTC. 1928. T. 10/1. Col. 8–27 [Les maronites et le monothélisme]; *Grumel V.* Recherches sur l'histoire du monothélisme // EO. 1928. Vol. 27. N 149. P. 6–16; N 151. P. 257–277; 1929. Vol. 28. N 153. P. 19–34; N 155. P. 272–282; 1930. Vol. 29. N 157. P. 16–28; *idem.* Les textes monothélites d'Aétius // Ibid. 1929. Vol. 28. N 154. P. 159–166; *Jugie M.* Monothélisme // Ibid. 1929. T. 10/2. Col. 2307–2323; *idem.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. P., 1935. Vol. 5. P. 215–218, 445–450; *Caspar E.* Die Lateransynode von 649 // ZKG. 1932. Bd. 51. S. 75–137; *idem.* Geschichte des Papsttums: Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Tüb., 1933. Bd. 2. S. 530–619; *Moeller Chr.* Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin de VI^{e} siècle // Das Konzil von Chalkedon. 1951. Bd. 1. S. 637–720; *Richard M.* Anastase le Sinaite, l'Hogedos et le monothélisme // REB. 1958. Vol. 16. P. 29–42; *Conte P.* Chiesa e primato: Nelle lettere dei papi del sec. VII. Mil., 1971; *idem.* Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649. Vat., 1989; *Dieten J. L., van.* Geschichte der Patriachen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715). Amst., 1972; *Doucet M.* Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus / Introd., texte crit., trad., notes: M. Doucet. Montréal, 1972; *idem.* Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Reflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel // Science et Esprit. Montreal, 1983. Vol. 35. P. 64–78; *idem.* La Volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie: Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture // Ibid. 1985. Vol. 37. P. 123–143; *Schönborn Ch.* Sophrone de Jérusalem. P., 1972; *Murphy F. X., Scherwood P.* Constantinople II et III. P., 1974. P. 131–260; *Rochow I.* Die monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten in der Sicht des Chronisten Theophanes // Klio. B., 1981. Bd. 63. S. 669–682; *Судоров А. И.* История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (sermo III) и Псевдо-Анастасия Синаита (Synopsis de haeresibus et synodis. 18–26) // ВВ. 1989. Т. 50. С. 93–105; *он же.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского: К вопросу о создании предпосылок монофелитских споров // Bsl. 1989. T. 50. N 1. P. 24–32; *он же.* Феодор Раифский и Феодор Фаранский: По поводу одного из авторов «Изборника Святослава 1073 г. // ДГСССР, 1990. 1991. С. 135–167; *он же.* Прп. Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество // *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 7–74; *Winkelmann F.* Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streits // Klio. 1987. Bd. 69. S. 515–559; *idem.* Monenergetisch-monotheletischer Streit // TRE. 1994. Bd. 23. S. 205–209; *idem.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. Fr./M. etc., 2001; *Lourié V.* Un autre monothélisme: Le cas de Constantin d'Apamée au VI^{e} Concile Œcuménique // StPatr. 1997. Vol. 29. P. 290–303; *он же (Лурье В. М.).* История визант. философии. СПб., 2006. С. 275–404; *Uthemann K.-H.* Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitrag zum eingentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // StPatr. 1997. Vol. 29. P. 373–413; *Riedinger R.* Kleine Schriften zu den Konzilsakten des 7. Jh. Turnhout, 1998; *Suermann H.* Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Wiesbaden, 1998; *Allen P., Neil B.* Maximus the Confessor and His Companions: Documents from Exile. Oxf., 2002; *Frede M.* John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. Oxf., 2002. P. 63–95; *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxf., 2004; Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред.: Д. А. Поспелов. М., 2004; *Ekonomou A. J.* Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A. D. 590–752. Lanham, 2007. P. 79–243; *Hovorun C.* Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the 7th Cent. Leiden et al., 2008; *Ohme H.* «Oikonomia» im monenergetisch-monotheletischen Streit // ZAChr. 2008. Bd. 12. S. 308–343; *Allen P.* Sophronius of Jerusalem and 7th-Cent. Heresy: The Synodical Letter and Other Documents. Oxf., 2009; *Беневич Г. И.* Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и др. // Антология вост.-христ. богосл. мысли. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 130–143; *он же.* Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). СПб., 2014. С. 11–298; *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник: Полемика с моноэнергизмом и монофелитством // Антология вост.-христ. богосл. мысли. 2009. Т. 2. С. 158–172; *они же.* Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2014². С. 8–170; *Jankowiak M.* Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome: Diss. P.; Warsz., 2009; *idem.* The Invention of Dyotheletism // StPatr. 2013. Vol. 63. P. 335–342; *Larison D.* Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the 6th Ecumenical Council: Diss. Chicago, 2009; *Price R.* Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? // StPatr. 2010. Vol. 46. P. 221–232; *idem.* Général introduction // Acts of the Lateran Synod of 649 / Ed., transl. R. Price. Liverpool, 2014. P. 5–108; *Мейендорф И., прот.* Имп. Ираклий и монофелитство // *Он же.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. М., 2012. С. 441–494; *Lange Chr.* Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius vón Constantinopel. Tüb., 2012; *Booth Ph.* Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity. Berkeley (Calif.), 2014; The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxf., 2015.

Иером. Феодор (Юлаев)

МОНОФИЗИ́ТСТВО [от греч. μόνος — один и φύσις — природа], еретическое учение, согласно к-рому во Христе одна природа (μία φύσις); противоположно православному *дифизитству,* т. е. учению о том, что во Христе две природы (δύο φύσεις), божественная и человеческая, соединенные в Ипостаси Бога Слова. Исторически термином «монофизитство» охватываются учения как лиц, осужденных *Вселенским IV Собором* (Халкидонским), так и его противников, не согласившихся признать учение о том, что Христос существует и познаётся «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν). Сторонников М. именуют соответственно монофизитами или антихалкидонитами (нехалкидонитами).

Принято различать крайнее и умеренное М. Крайнее М.— евтихианство — по имени ересиарха, к-польского архим. *Евтихия,* в учении которого объединение двух природ во Христе приводило либо к поглощению плоти божеством, либо к образованию некой третьей сущности, не являющейся ни Богом, ни человеком. Евтихианство не сложилось в сколько-нибудь значимую богословскую традицию и было отвергнуто не только правосл. богословами, но и подавляющим большинством монофизитов. В отличие от евтихианства умеренное М., или собственно М., представлено большим количеством письменных памятников и является традиционным для существующих в наст. время нехалкидонских Церквей (Армянская, Коптская, Сиро-Яковитская, Эфиопская). Принимая термин «природа» в христологии в значении конкретной реальности, эти монофизиты отождествляли его с термином «ипостась» (ὑπόστασις), так что формула «одна природа» была для них способом выразить единство Христа. Они подчеркивали полноту Его человечества, но отказывались признать за ним статус «природы». Умеренное М. называется также севирианским — по имени наиболее влиятельного богослова этого направления патриарха *Севира* Антиохийского. Прп. *Иоанн Дамаскин* определяет евтихианство и М. как 2 различные ереси (*Ioan. Damasc.* De haer. 82, 83). Принципиальным отличием М. от евтихианства полагают признание единосущия Христа нам по человечеству (*Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 357. Примеч. 1). Тем не менее сам Евтихий также в конце концов согласился признать его (ACO. T. 2. Vol. 2(1). P. 142). Св. отцы усматривали основным в М. исповедание «одной

природы Христа», из к-рого неизбежно следовали выводы, сближавшие М. не только с евтихианством, но и с *аполлинарианством* и *докетизмом*.

В то время как термин «дифизит» (διφυσίτης) для обозначения сторонников Халкидонского Собора встречается в письменных памятниках уже со 2-й пол. V в. (Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 432; *Timotheus Aelurus.* Contra eos qui dicunt duas naturas: (Fragm. gr.) // PG. 86a. Col. 273), термин «монофизит» (μονοφυσίτης) впервые засвидетельствован между 686 и 689 гг. (*Anast. Sin.* Hodegos. I 1). До этого антихалкидониты обычно определялись как «колеблющиеся» (διακρινόμενοι), т. е. оставляющие за собой принятие или непринятие Халкидонского Собора, или «апосхисты» (ἀποσχισταί), т. е. раскольники, или «акефалы» (ἀκέφαλοι), как не имеющие общепризнанного главы своего движения. Последний термин прилагался и к диссидентам внутри самого М. (*Lampe.* Lexicon. P. 61, 215, 354).

После ставших классическими исследований Ж. Лебона (*Lebon.* 1909; *Idem.* 1951) умеренное М. нередко называют «вербальным» в отличие от «реального» М., т. е. евтихианства. Тем самым выражается взгляд на умеренное М. как на тождественное православной христологии по содержанию и отличающееся только на уровне терминологии (*Jugie.* 1929. Col. 2217–2221; *Allen.* 1994. S. 219–220). Представителями нехалкидонских Церквей, христология к-рых продолжает умеренное М., отвергается сам термин «монофизитство» применительно к своему учению и учению авторитетных для них богословов V–VI вв. Они относят его исключительно к евтихианству. Претендуя на то, что они являются наследниками древней богословской традиции, восходящей к свт. *Кириллу* Александрийскому с употребляемым им выражением «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), представители этих Церквей предпочитают называть свою доктрину «миафизитством». Последний термин получил распространение в совр. богословской лит-ре.

История М. в Византийской империи. Начало М. связано с выступлением к-польского архим. Евтихия, не просто принимавшего выражение «одна природа Бога Слова воплощенная», но учившего, что «плоть» Христа как «плоть Слова» не тождественна человеческой, т. е. отрицавшего единосущие Христа с нами по человечеству (*Draguet.* 1931; *Camelot.* 1951). На поместном *Константинопольском Соборе* 448 г. под председательством свт. *Флавиана* К-польского последовало осуждение Евтихия, однако *«Разбойничий» Собор* 449 г. (II Эфесский) под председательством *Диоскора* Александрийского оправдал Евтихия и осудил свт. Флавиана. Это привело к созыву IV Вселенского (Халкидонского) Собора (451), осудившего Евтихия и Диоскора, при активном участии свт. *Льва I Великого,* чье послание свт. Флавиану («Томос») стало одним из нормативных вероучительных документов, одобренных Собором. Формула «в двух природах» Халкидонского ороса на Западе стала пробным камнем ортодоксии. Однако на Востоке ее отвергало не только евтихианское меньшинство. Многие усматривали в ней реставрацию *несторианства* и отказ от учения свт. Кирилла Александрийского. Несмотря на усилия императоров восстановить церковное единство, постепенно произошло окончательное разделение между противниками и сторонниками Халкидонского Собора вплоть до образования национальных монофизитских Церквей вне империи.

Последствия Халкидонского Собора. 7 февр. 452 г. от лица императоров *Маркиана* и *Валентиниана III* был опубликован эдикт, к-рым предписывалось соблюдать решения Халкидонского Собора и воздержаться от дальнейших споров (Edictum Marciani (CPG, N 9029) // ACO. T. 2. Vol. 1(3). P. 120–121). Его публикация вызвала противодействие и беспорядки в Палестине, Египте и Антиохии. Свт. *Ювеналий* Иерусалимский, считавшийся сторонником Диоскора и противником «Томоса» свт. Льва Великого, но на Халкидонском Соборе принимавший участие в составлении его определения, утратил поддержку влиятельных в его Патриархате монахов, обвинявших его в «предательстве веры». Вскоре после возвращения с Собора он был вынужден покинуть Иерусалим и бежать в К-поль, а на Патриарший престол был возведен мон. Феодосий, после чего последовали хиротонии антихалкидонски настроенных епископов, в т. ч. *Петра Ивера* во епископа г. Маюмы близ Газы, ставшего в дальнейшем одним из центров монофизитской пропаганды. Имп. Маркиан с применением силы вернул свт. Ювеналия на Иерусалимскую кафедру и склонил Иерусалимскую Церковь на сторону халкидонитов (*Evagr. Shol.* Hist. eccl. II 5; *Zach. Reth.* Hist. eccl. III 3–5). Петр Ивер, подобно мн. противникам Халкидонского Собора, бежал в Египет (*Ioan. Ruf.* Vita Petri Iberi. S. 59), где решения Собора встретили еще более непримиримую оппозицию.

В Александрии на место Диоскора, сосланного в Гангры, был избран пресв. Протерий (сщмч. *Протерий* Александрийский) при участии 4 егип. епископов, бывших на Халкидонском Соборе и подписавших его определения (*Liberat.* Breviar. 14). Были низложены и удалены из Александрии 2 видных противника сщмч. Протерия, пресв. Тимофей Элур (см. *Тимофей II Элур,* патриарх Александрийский) и диак. Петр Монг (см. *Петр III Монг,* патриарх Александрийский). Однако значительная часть народа и монахов остались приверженцами Диоскора, на к-рого они смотрели как на исповедника веры, отказываясь признать его преемника, к-рый держался с помощью военной силы. Имп. Маркиан сообщал префекту Палладию 1 авг. 455 г., что весь Египет уловлен ересью Евтихия и *Аполлинария* Лаодикийского (младшего), и предписывал подвергать их последователей наказаниям наравне с манихеями (см. ст. *Манихейство*), а еретические книги сжигать (ACO. T. 2. Vol. 2(2). P. 24–26). По смерти имп. Маркиана (27 янв. 457) Тимофей Элур тайно вернулся из ссылки и был посвящен в патриархи при участии Петра Ивера. Сщмч. Протерий был растерзан толпой 28 марта 457 г. Под рук. Тимофея Элура епископов, поставленных халкидонитами, отстраняли от должностей. Несмотря на то что Тимофей Элур был участником II Эфесского («Разбойничьего») Собора, он подавлял в Александрии и строгое евтихианство (*Ioan. Ruf.* Vita Petri Iberi. S. 64–68; *Zach. Rhet.* Hist. eccl. III 10 — IV 2; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 8). Ввиду этих событий наследник Маркиана имп. *Лев I* (457–474) по совету свт. *Анатолия* К-польского издал в кон. 457 или нач. 458 г. Окружное послание, обращенное к папе св. Льву Великому, а также к вост. митрополитам и 3 почитаемым

сир. подвижникам (преподобным Варадату, *Иакову Отшельнику* и *Симеону Столпнику*), в к-ром сообщалось о беспорядках в Александрии и предлагалось провести совещания в рамках поместных епископских Соборов, чтобы высказать суждение о рукоположении Тимофея Элура и о статусе Халкидонского Собора (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. II 9). Поступившие ответные послания поместных Соборов составили обширный свод (Codex encyclius (CPG, N 9089) // ACO. T. 2. Vol. 5. P. 9–98). За исключением отзыва *Амфилохия,* еп. Сиды Памфилийской (*Zach. Reth.* Hist. eccl. IV 7), все остальные отзывы были неблагоприятны для Тимофея. Откликаясь на них, свт. Лев Великий написал 2 обширных послания (*Leo Magn.* Ep. 156, 165) в защиту Халкидонского Собора, из к-рых особенно важно 2-е, представляющее собой одно из лучших изложений зап. христологии патристической эпохи. Послание свт. Льва император переслал Тимофею, к-рый решительно отверг его, заявив, что отцы «не упоминали и не делили природы, лица и свойства» Христа (*Zach. Reth.* Hist. eccl. IV 6). Его положение в Александрии стало нетерпимым, и он был удален в ссылку сначала в Гангры, а потом в Крым. В изгнании он писал сочинения, осуждавшие Халкидонский орос, и приобрел большое влияние. В 460 г. его сменил на кафедре *Тимофей III Салофакиол,* стремившийся примириться с недолюбливавшей его паствой и, по сообщению *Захарии Ритора,* вписавший в диптих имя Диоскора (Ibid. IV 9–10).

Антиохия также становилась все более антихалкидонитской, особенно под управлением *Петра Гнафевса,* к-рый был из числа *акимитов,* и, по-видимому, при поддержке исаврийского генерала Зинона (буд. имп. *Зинон*) был поставлен в архиепископа Антиохийского (471) в отсутствие действующего архиеп. *Мартирия I.* Петр, в частности, позаботился о том, чтобы добавить к *Трисвятому* слова «распныйся за ны» (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς), ставшие девизом антихалкидонитов. Однако сторонниками Халкидонского Собора эта прибавка рассматривалась как теопасхитская, допускавшая страдание Христа как Бога (см. *Теопасхизм*). Правление Петра было недолгим. Ввиду начавшихся беспорядков император, побуждаемый свт. *Геннадием I* К-польским (458–471), издал указ о его ссылке, но Петр скрылся и нашел прибежище в мон-ре акимитов в К-поле (*Theod. Lect.* Eccl. hist. I 20–22 // PG. 86. Col. 176–177).

По смерти имп. Льва в 474 г. на трон взошел Зинон (474–475, 476–491), но из-за дворцовых интриг он был вынужден покинуть К-поль. Занявший его место *Василиск Флавий* (475–476) поддержал антихалкидонитов. Убежденный Тимофеем Элуром, Василиск издал «Энциклику» (Ἐγκύκλιον), в к-рой осудил «Томос» свт. Льва и «новшества» Халкидонского Собора как противные решениям *Вселенского I Собора* (Никейского) и *Вселенского III Собора* (Эфесского), в качестве единственного образца веры предложив *Никео-Константинопольский Символ веры* (*Schwartz.* 1927. S. 49–51; *Zach. Rhet.* Hist. eccl. V 1–2; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 4). Тимофей Элур и Петр Гнафевс снова были призваны на свои кафедры. Однако патриарх *Акакий* К-польский отказался подписать «Энциклику» и закрыл церкви перед Тимофеем Элуром. Вместе с тем Тимофей вызвал неудовольствие группы столичных монаховевтихиан, заявив, что «Христос был подобен нам во всем, что относится к человеческому». Он отбыл в Александрию, по пути приняв участие в Соборе в Эфесе, где было решено восстановить на епископском месте антихалкидонита Павла и возвратить Эфесской кафедре ее права, отнятые в пользу К-поля на Халкидонском Соборе (*Zach. Reth.* Hist. eccl. V 3). Ввиду сопротивления Акакия и растущего недовольства к-польцев Василиск был вынужден издать новый указ, «Антиэнциклику», в к-рой осуждались *Несторий* и Евтихий и подтверждались права К-польского патриарха над епархиями Асийского диоцеза (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 7; *Schwartz.* 1927. S. 52). Однако в ней не делалось выбора между текущими богословскими направлениями и даже не упоминался Халкидонский Собор. Вероятно, ее догматическая неопределенность объяснялась опасениями императора, вынужденного считаться с широкой поддержкой «Энциклики» среди епископов (не менее 500 подписей) и антихалкидонитской позицией Антиохийского, Александрийского и Иерусалимского Патриархатов (*Frend.* 1972. P. 173). В кон. авг. 476 г. на престол вернулся имп. Зинон, к-рый отменил все церковные акты узурпатора. Петр Гнафевс и Павел Эфесский были сосланы, а указ об изгнании Тимофея Элура уже не застал его в живых († 31 июля 477).

«Энотикон» императора Зинона (482). Признание решений Халкидонского Собора тем не менее встречало немалые препятствия. Против признания решений этого Собора выступало население Антиохии, несмотря на то что епископат и сменявшие друг друга патриархи были халкидонитами (*Frend.* 1972. P. 175). В Иерусалиме было неустойчивое равновесие между преимущественно антихалкидонским монашеством и патриархами. Преемник свт. Иувеналия *Анастасий I* (458–478) не отвергал «Энциклику» Василиска (*Zach. Reth.* Hist. eccl. V 5). Сменивший его патриарх *Мартирий* (478–486), дабы примирить враждующие партии, в Окружном послании утверждал, что истинная вера заключена в 3 Вселенских Соборах (Никейском, К-польском и Эфесском), а догматическое учение остальных Соборов отвергал (Ibid. 6). В Александрии преемником Тимофея Элура стал Петр Монг, его бывш. архидиакон и также антихалкидонит (*Liberat.* Breviar. 16). Избранный после смерти Тимофея III Салофакиола (482) при поддержке выступившего против Зинона магистра Востока Илла альтернативный кандидат *Иоанн I Талайя* официально уведомил о своем поставлении Рим и получил его одобрение, но отказался писать синодальные послания в К-поль, где его легитимность, т. о., не признавалась. Наряду с богословскими разногласиями дело Иоанна Талайи стало впосл. одной из причин разрыва К-поля с Римом (*Грацианский.* Дело Иоанна Талайи. 2015). Поскольку Петр Монг пользовался широкой поддержкой населения в Александрии, имп. Зинон решил восстановить его на Патриаршем престоле.

По совету Акакия императором был составлен «объединительный» документ «Энотикон» (Ἑνωτικόν), к-рый 28 июля 482 г. был адресован епископам, монахам и мирянам Александрии, Египта и Киренаики. Позднее, при имп. *Анастасии I,* он получил общецерковное значение. «Энотикон» не содержал осуждения «Томоса» свт. Льва Великого, Халкидонского Собора или формулы «в двух природах». Он признавал первые 3 Вселенских Собора (Никейский,

К-польский и Эфесский) и одобрял «12 анафематизмов» свт. Кирилла Александрийского. Несторий и Евтихий осуждались, а единство в вере декларировалось на основе принятия Никео-Константинопольского Символа веры (*Zach. Rhet.* Hist. eccl. V 8; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 14; *Schwartz.* 1927. S. 52–54). Это был искусный дипломатический шаг, посредством которого удалось достичь внешнего единства между К-полем и Александрией, но в долгосрочной перспективе его последствия оказались неудачными. Под давлением антихалкидонитов Петр Монг после принятия «Энотикона» должен был публично осудить «Томос» свт. Льва и Халкидонский Собор, но даже это не успокоило группу непримиримых, отделившихся от Петра ввиду того, что он не прерывал общения с предстоятелями, не осудившими Халкидонский Собор (*Zach. Reth.* Hist. eccl. VI 2). Вместе с тем такое публичное анафематствование воспрепятствовало реинтеграции халкидонитов Александрии из числа бывш. сторонников сщмч. Протерия (*Frend.* 1972. P. 180). Антиохийский патриарх *Календион* (ок. 479–484) отказался признать Петра Монга, но из-за участия в заговоре Илла он был сослан в окт. 484 г., а вновь занявший Антиохийскую кафедру Петр Гнафевс принял «Энотикон» (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 16). В Риме были недовольны признанием Петра Монга. Новый папа Римский *Феликс III* (483–492) направил в К-поль легатов, которых заключили под стражу, а затем вынудили признать рукоположение Петра. По возвращении их обвинили в предательстве и низложили (*Liberat.* Breviar. 18). 28 июля 484 г. *Римский Собор* в составе 77 епископов торжественно отлучил патриарха Акакия (*Frend.* 1972. P. 182), положив начало продолжительной *акакианской схизме* между Римом и К-полем (484–519).

Церковная политика императора Анастасия I (491–518). Преемник имп. Зинона имп. Анастасий I склонялся к М., но в его понимании «Энотикон» не означал отказа от Халкидонского Собора. Такой подход был для него основой в переговорах о восстановлении отношений с Римом. Поскольку он стремился прежде всего к церковному миру, то позволял, чтобы в городах руководили епископы, представлявшие преобладающее там направление с т. зр. отношения к «Энотикону». *Евагрий Схоластик* различает 3 таких направления: строгих монофизитов, к-рые могли удовлетвориться только осуждением Халкидонского Собора и «Томоса» свт. Льва; бескомпромиссных сторонников Халкидонского Собора; халкидонитов и антихалкидонитов, придерживавшихся «Энотикона» (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 30). Намерение императора использовать «Энотикон» в качестве основы для примирения прослеживается в низложении и ссылке отказавшегося от общения с Петром Монгом сторонника Халкидонского Собора патриарха *Евфимия I* К-польского (490–496) (Ibid. 23). Сменивший его патриарх *Македоний II* (496–511), несмотря на симпатии к Халкидонскому Собору и стремление уврачевать раскол с Римом, был вынужден подписать «Энотикон». Однако приверженность «Энотикону» не давала преимуществ патриарху, если он, как *Флавиан II* Антиохийский (498–512), не мог справиться с беспорядками в области, находящейся в его юрисдикции (Ibid. 30–32). Время правления имп. Анастасия имело важное значение в истории М. не только потому, что оно показало неприемлемость компромиссных формул вроде «Энотикона», но и поскольку именно тогда выдвинулись 2 крупнейших богослова, *Филоксен* Маббугский (Аксенайя) и Севир Антиохийский, ясно определившие антихалкидонскую позицию и сформулировавшие ключевые положения монофизитской догматики. Прежде всего благодаря Севиру М. получило развитый понятийный аппарат и терминологическую разработку.

Агитация Филоксена сыграла особую роль в том, что сирийцы Востока империи почти все стали монофизитами. Еще имп. Зинон под его влиянием закрыл в 489 г. Эдесскую школу и изгнал несториан из империи (*Давыденков.* 1999. № 4. С. 25–26). Филоксен вступил в конфронтацию с патриархом Флавианом Антиохийским. Если Феодосий II видел в «Энотиконе» доктринальную основу церковного единства, то для Филоксена это была лишь начальная ступень для полного отказа от Халкидонского Собора. Будучи в К-поле в 507 г., он участвовал в заседании Собора (σύνοδος ἐνδημοῦσα), на к-ром было одобрено исповедание веры, осуждавшее *Диодора,* еп. Тарсийского, *Феодора,* еп. Мопсуестийского, Нестория и др. «восточных отцов» (*Halleux.* 1963. P. 59–62). По возвращении из столицы Филоксен продолжал агитацию среди сир. монашества и участвовал в Антиохийском Соборе 508–509 гг. (см. в ст. *Антиохийские Соборы*) под председательством Флавиана II, на к-ром патриарх под давлением противников был вынужден анафематствовать Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского, *Иву* Эдесского, Феодорита Кирского и др. противников «12 анафематизмов» свт. Кирилла Александрийского (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 31). Однако дифизитство не было отвергнуто явно: подтверждая верность «Энотикону», патриарх ничего не говорил относительно Халкидонского Собора (*Frend.* 1972. P. 217).

Около этого же времени, в 508 г., в столицу с большой группой палестинских монахов прибыл Севир с протестом против преследования антихалкидонитов патриархом свт. *Илией I (II)* Иерусалимским. Как и Филоксен, Севир надеялся достичь единства Церкви на Востоке на основе антихалкидонитской интерпретации «Энотикона». В 510–511 гг. по поручению имп. Анастасия Севиром был составлен «Типос» (Τύπος πληροφορίας), согласно к-рому наряду с принятием «Энотикона» открыто осуждались «Томос» свт. Льва, формула «в двух природах», сочинения Диодора Тарсийского и его последователей, а значение Халкидонского Собора сохранялось лишь в части осуждения Нестория и Евтихия. Император тем самым склонялся к отказу от халкидонизма и к принятию позиции Севира как православной (*Frend.* 1972. P. 217). В К-поле возникло напряжение между теми, кто сплотились вокруг используемой Севиром формулы «распный за ны», и халкидонитской партией, представленной акимитами, так что дело доходило до столкновений. В авг. 511 г. патриарх Македоний, к-рый не смог добиться осуществления имп. политики умиротворения, был смещен и тайно выслан из К-поля (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 44; *Theod. Lect.* Eccl. hist. II 26–28). По сообщению *Либерата,* непосредственной причиной его низложения стал спор с Севиром, в котором он, допустив неудачное выражение, был обвинен в «фальсификации» Свящ.

Писания (*Liberat.* Breviar. 19). Преемник Македония *Тимофей I* (511–518) устраивал Севира немногим более, занимая колеблющуюся позицию по отношению к Халкидонскому Собору. Александрийский патриарх *Иоанн III (II) Никиот* (505/6–516) принял «Энотикон» в антихалкидонитском смысле, осудив Халкидонский Собор и «Томос» свт. Льва, без чего он полагал «Энотикон» недостаточным для полного единства. Он отказался вступить в общение с Флавианом Антиохийским, со свт. Илией Иерусалимским и с Тимофеем К-польским (Ibid. 18).

В окт. 511 г. в Сидоне состоялся Собор, созванный имп. Анастасием для достижения церковного единства вост. провинций на основании «Типоса». На Соборе присутствовали вост. патриархи. Он стал разочарованием для Филоксена и Севира. Свт. Илия Иерусалимский был поддержан большинством палестинских монахов. Против Флавиана Антиохийского выступили Исаврия и Вост. Сирия, но провинции Зап. Сирии были за него, и лишь 10 епископов (в т. ч. Филоксен) разорвали с ним общение (*Frend.* 1972. P. 219). Через год Филоксен снова появился в Антиохии с большой группой монахов, требуя от Флавиана анафематствовать Халкидонский Собор и «Томос» свт. Льва. Халкидониты Сирии вступились за патриарха, что вызвало новые беспорядки, но в итоге Флавиан был отправлен в ссылку. Вместо него на Антиохийскую кафедру в нояб. 512 г. был возведен Севир (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 32–33; *Halleux.* 1963. P. 70–74). Став патриархом, он осудил Халкидонский Собор и «Томос» свт. Льва в 1-й же проповеди в день поставления и в синодальных посланиях (*Theod. Lect.* Eccl. hist. II 31, 59; *Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 33). В 514/5 г. на Соборе в Тире, созванном императором под влиянием Филоксена, при участии представителей Александрии, Иерусалима и всех областей Антиохийского Патриархата был принят «Энотикон» как документ, отменяющий Халкидонский Собор (*Zach. Reth.* Hist. eccl. VII 12). В 516 г. подвергся изгнанию свт. Илия Иерусалимский. Благодаря Филоксену и Севиру церковное руководство на Востоке оказалось преимущественно в руках монофизитов, что было вершиной успехов Филоксена и Севира (*Frend.* 1972. P. 227–228). Но торжество Севира не было окончательным: от него отделились епископы городов пров. Сирия Вторая: Апамеи, Епифании и Оронта (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 33–34). Ок. 517 г. папе св. *Гормизду* было направлено письмо, подписанное 207 монахами Сирии Второй, с обвинениями против Севира (Coll. Avel. N 139).

Движение в поддержку Халкидонского Собора и за союз с Римом усиливалось в европ. областях. В 512 г. епископы Иллирика под рук. Алкисона Никопольского (Эпир) обратились за поддержкой к папе *Симмаху* (498–514), к-рый одобрил их в ответном послании (Ibid. N 104). В 516 г., при преемнике Алкисона, Собор Эпира возобновил сношения с папой св. Гормиздом (514–523), усмотревшим в этом важный шаг в борьбе с ересью (Ibid. N 119–120). Халкидониты нашли своего лидера в лице выступившего против имп. Анастасия I фракийца *комита* Виталиана (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 43). Последний, имея, по нек-рым сообщениям, личные мотивы неприязни к Анастасию, воспользовался экономическим недовольством федератов балканских провинций, которым снизили денежные платежи, и враждебностью халкидонски настроенного населения Фессалоникийской митрополии к политике императора, что определило широкий размах его мятежа (*Кривушин.* 2001. Т. 2. С. 143–144. Примеч. 472). В 514 г. Виталиан осадил К-поль, требуя среди прочего смены церковной политики Анастасия I. Император объявил о своей готовности убрать «теопасхитскую» прибавку к Трисвятому и устранить разрыв с Римом. В 2 посланиях — от 28 дек. 514 и 12 янв. 515 г.— император пригласил Римского епископа к участию в Соборе, который должен был состояться во Фракии, в Ираклии (Coll. Avel. N 107, 109). Однако требования папы о полном принятии Халкидонского Собора и об осуждении Диоскора, Тимофея Элура, Петра Монга и Акакия (Ibid. N 115) противоречили стремлению к миру, как понимал его сам император. Неудачная попытка Виталиана взять К-поль в 516 г. дала ему отсрочку, а в ответ на действия нового рим. посольства в К-поле, стремившегося объединить против него халкидонитов, он в 517 г. отправил резкое письмо папе Гормизду, означавшее полный разрыв с Римом (Ibid. N 138). Церковные историки были единодушны в описании всеобщего хаоса в Церкви, к которому привела политика имп. Анастасия (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. III 30; *Mich. Syr.* Chron. IX 11), что было особенно характерно для последних лет его правления (*Кривушин.* 2001. Т. 2. С. 85. Примеч. 240).

М. в эпоху императоров Юстина I и св. Юстиниана I (518–565). По смерти имп. Анастасия императором стал иллириец *Юстин I* (518–527), к-рый тотчас приступил к реставрации халкидонского православия. Было утверждено значение 4 Вселенских Соборов; К-польских патриархов Македония и Евфимия, низложенных имп. Анастасием, и свт. Льва Великого вновь включили в диптихи. 16 июля 518 г. было введено празднование памяти отцов Халкидонского Собора (*Vasiliev.* 1950. P. 136–144; *Salaville.* 1953. P. 681–687). Канонически эти решения были закреплены на состоявшемся 20 июля 518 г. в К-поле Соборе (σύνοδος ἐνδημοῦσα; подробнее см. в ст. *Константинопольские Соборы*). При поддержке своего племянника Юстиниана (буд. имп. св. *Юстиниан I*) и Виталиана имп. Юстин I предпринял шаги для урегулирования раскола с Римом. 7 сент. 518 г. император, патриарх *Иоанн II Каппадокиец* К-польский и св. Юстиниан известили папу Гормизда о намерении упразднить раскол (Coll. Avel. N 143, 146, 147). Подписание представленной Гормиздом в янв. 519 г. через легатов хартии (Libellus) требовало от К-польского Патриархата не только осуждения главных противников Эфесского и Халкидонского Соборов, но и исключения из диптихов всех К-польских патриархов, начиная с Акакия, а также императоров Зинона и Анастасия. Тем не менее римское посольство было торжественно встречено и 28 марта 519 г. хартия папы Гормизда была подписана перед совместным совершением литургии (Ibid. N 167). Акакианская схизма, т. о., оказалась преодоленной.

Спустя неск. месяцев после смерти имп. Анастасия Севир Антиохийский был вынужден покинуть свое место (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. IV 4). 29 сент. 518 г. он бежал в Александрию, продолжил там активную борьбу против халкидонитов и старался оказывать влияние на ситуацию в Антиохии (*Frend.* 1972. P. 252–254). В 519 г. Филоксен также отправился

в изгнание. Преемник Севира патриарх *Павел II* Антиохийский решительно искоренял М. Против антихалкидонски настроенных монахов были развернуты настоящие гонения. Дело доходило до разгрома монастырей с использованием военной силы. Епископат подвергся масштабной чистке, в ходе к-рой свергнутые епископы заменялись халкидонитами. Действия Павла вызвали в Антиохии смуту, в результате к-рой он был смещен.

Бастионом М. в империи при имп. Юстине I и в первые годы правления имп. Юстиниана I была Александрия, патриархи которой с 482 г. неуклонно придерживались антихалкидонского курса, давая прибежище мн. гонимым монофизитским лидерам. Однако именно здесь произошел раскол в рядах монофизитов, вызванный богословским спором между Севиром Антиохийским и *Юлианом* Галикарнасским, малоазийским епископом, также бежавшим в 518 г. от преследований в Египет. Юлиан утверждал, что тело Христа с самого рождения было непричастно «тлению» (φθορά), поскольку понимание его как «тленного» ставило бы под вопрос единство с божеством. Он столкнулся с оппозицией не только халкидонитов, но и антихалкидонитов в лице Севира, отстаивавшего мысль о том, что тело Христа обрело «нетление» лишь по Воскресении. Ожесточенная полемика между Севиром и Юлианом продолжалась с 520 до 527 г. (*Draguet.* 1924; *Давыденков.* Велия благочестия тайна. 2002. С. 91–112). Юлианство, или *афтартодокетизм,* как называли это учение противники, приобрело много последователей в Александрии. Особенно острым противостояние севириан и юлианистов стало после смерти патриарха *Тимофея IV* Александрийского (7 февр. 535), в борьбе севирианина *Феодосия I* и ставленника юлианистов *Гайана* (*Кривушин.* 2001. Т. 2. С. 172. Примеч. 76), по имени к-рых враждующие партии стали называться феодосианами и *гайанитами.* Юлианство оказало заметное влияние и на богословие Армянской Церкви (*Ларше.* 2008. С. 179–180).

Появившиеся в К-поле на волне успехов магистра Виталиана скифские монахи во главе с *Иоанном Максенцием* выступили за использование формулы «один из Троицы пострадал» (unus de Trinitate passus est) в ее халкидонском и антинестор. смысле. В 520 г. Виталиан был убит (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. IV 3), вероятно по инициативе св. Юстиниана (*Procop.* Hist. arc. VI 27–28), что не повредило положению скифских монахов, поскольку они нашли покровителя в лице св. Юстиниана, к-рый воспользовался их формулой, полагая, что она, будучи понята православно, может стать основой для привлечения к единству антихалкидонитов. Еще в 519 г., когда скифские монахи во главе с Иоанном Максенцием отправились в Рим, с тем чтобы представить свое изложение веры (*Ioan. Maxent.* Libel. fid. // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 3–10), св. Юстиниан просил от папы Гормизда благоприятного ответа монахам для достижения церковного мира (Coll. Avel. N 191). Папа отклонил «теопасхитскую» формулу, и скифским монахам пришлось покинуть Рим, не добившись успеха.

По смерти Юстина I (527) св. Юстиниан I (527–565) стал самодержцем. В это время монофизитские епископы и монахи находились в изгнании. Все патриархи были халкидонитами, за исключением Тимофея IV Александрийского, остававшегося, как и его предшественники, твердым противником Халкидонского Собора и «Томоса» свт. Льва Великого. Несмотря на раскол между сторонниками Севира и Юлиана, М. было силой, с к-рой приходилось считаться. В церковной политике имп. св. Юстиниан неуклонно стремился положить конец разделению христиан империи. Он твердо придерживался халкидонского православия, однако его супруга, св. *Феодора,* покровительствовала монофизитам (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. IV 10). Дабы не компрометировать императора, она предоставила убежище сосланным епископам в одном из своих дворцов (*Ioan. Ephes.* Vitae // PO. 18/4. P. 474–482). Тем не менее есть основания полагать, что вся инициатива церковной политики исходила от императора, а св. Феодора играла в ней важную вспомогательную роль; это исключало противоречие между действиями царственных супругов (*Грацианский.* 2009).

В первые годы правления имп. Юстиниана гонение на монофизитов ослабло. Ок. 530 г. монофизитский еп. г. Телла *Иоанн бар Курсус* вернулся на свою кафедру, откуда был смещен в 521 г., и начал массовые рукоположения монофизитских священников, что стало первым шагом к отделению монофизитских Церквей (*Ioan. Ephes.* Vitae // PO. 18/4. P. 313–319). После подавления мятежа «Ника», в 532 г., антихалкидониты обратились с прошением к императору, уверяя его в лояльности, проклиная еретиков Мани, Аполлинария и Евтихия, но отказываясь принять Халкидонский Собор как возобновление несторианства (*Zach. Reth.* Hist. eccl. IX 15). В 532/3 г. император устроил собеседование между представителями халкидонской и антихалкидонской сторон в К-поле, отчет о к-ром сохранился в послании одного из его правосл. участников, еп. Иннокентия Маронийского (ACO. T. 4. Vol. 2. P. 169–184). Севириане признали Евтихия еретиком, а также то, что Диоскор Александрийский допустил ошибку, приняв его в общение. Но они возражали против термина «в двух природах», полагая его новшеством, и указывали, что Халкидонский Собор не принял «12 анафематизмов» свт. Кирилла Александрийского и реабилитировал его противников Иву Эдесского и Феодорита Кирского. Православные в свою очередь согласились с «теопасхитской» формулой, но усомнились в аутентичности приводимых оппонентами святоотеческих цитат, считая их аполлинаристскими подлогами. Один из участвовавших в собеседовании севирианских епископов принял Халкидонский Собор. Политика примирения отражена в 2 имп. указах — от 15 и 26 марта 533 г., направленных на достижение единства. Первый был адресован жителям столицы и крупнейших городов империи, 2-й — свт. *Епифанию* К-польскому (520–535). Здесь утверждались 4 Вселенских Собора, осуждение Евтихия, Аполлинария и Нестория, использовалась «теопасхитская» формула: «Распятый — один из Святой и единосущной Троицы» (σταυρωθέντα ἕνα εἶναι τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος). Среди нормативных текстов упоминался «Томос к армянам» свт. *Прокла* К-польского. «Томос» свт. Льва Великого был обойден молчанием, но признавался статус Римского папы как «главы всех святейших иереев Божиих» (CJ. I 1. 6–7). Эти декреты принимались и на Востоке и на Западе. Даже сторонники Рима акимиты, не принимавшие «теопасхитскую» формулу, были осуждены папой *Иоанном II*

(532–535) как «несториане» (Coll. Avel. N 84 = CJ. I 1. 8). В 534/5 г. Севир был приглашен в К-поль и принят там с честью (*Zach. Reth.* Hist. eccl. IX 15, 19).

Надежды на примирение оказались недолговечными. В Александрии 10 февр. 535 г. при содействии Калотихия, кубикулария св. Феодоры, вместо скончавшегося Тимофея IV патриархом был избран севирианин Феодосий (535–537). Однако последователи Юлиана изгнали его и поставили патриархом Гайана, к-рый 103 дня занимал престол Александрии. Потребовалось вмешательство кубикулария св. Феодоры, полководца Нарсеса, с помощью военной силы восстановившего Феодосия и изгнавшего Гайана (*Liberat.* Breviar. 20). Законность посвящения Феодосия подтверждал Севир, выражая ему поддержку против юлианистов в письме от 25 июля 535 г. (*Sever. Antioch.* Ep. synod. ad Theodos.). *Анфим I* К-польский (535–536) также вступил в общение с Феодосием и Севиром. Установившееся между 3 иерархами «сердечное согласие» вызвало сильную обеспокоенность халкидонитов, прежде всего свт. *Ефрема* Антиохийского (526–545) (*Zach. Reth.* Hist. eccl. IX 19). Давние противники Севира монахи обители прп. Саввы Освященного (Палестина) и Сирии Второй направили представителей в К-поль, требуя от патриарха Анфима открытого одобрения Халкидонского Собора и «Томоса» свт. Льва Великого и осуждения Диоскора. После его отказа они написали папе св. *Агапиту I,* предупреждая о готовящейся монофизитской унии. Прибывший в К-поль папа лично возглавил посвящение нового патриарха К-поля свт. *Мины* (536–552). В мае — июне 536 г. состоялся К-польский Собор (σύνοδος ἐνδημοῦσα), проведший 5 больших заседаний (ACO. T. 3. P. 27–119, 126–186), на к-ром был осужден Анфим и было подтверждено осуждение Севира (*Frend.* 1972. P. 271–273). Последовал имп. эдикт, осуждавший Севира, Анфима и их сторонников и предписывавший сжигать сочинения Севира (Novell. Just. 42 // CJC. T. 3. P. 263–269). Севир снова отбыл в Египет, где умер 8 февр. 538 г.

В Сирии в 536/7 г. возобновились преследования монофизитов, лидеров к-рых разыскивали при помощи военных в крепостях Месопотамии и на персид. границе. Правительство стремилось одолеть М. и в Египте, где было запрещено празднование в день смерти Диоскора, а иерархия была заменена епископами-халкидонитами. Патриарха Феодосия вызвали в К-поль, ожидая его присоединения к православию. После того как он отказался, его низложили и сослали во Фракию (537). Оттуда Феодосий был вызволен св. Феодорой, приютившей его в столичном дворце. Феодосий продолжал оказывать влияние на церковные дела, приняв на себя по смерти Севира роль главы монофизитского сообщества (*Frend.* 1972. P. 275–277). Папа *Вигилий* (537–555) по требованию имп. Юстиниана признал имп. эдикт 536 г. (Coll. Avel. N 92). В эту эпоху наряду со строгими халкидонитами большое значение получает направление, представленное писателями, такими как *Иоанн Кесарийский* (Грамматик), авторы «Леонтиевского корпуса» (*Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, Леонтий Схоластик*), прп. *Кирилл Скифопольский* и др., при защите Халкидонского ороса и «Томоса» свт. Льва Великого в полемике с М. интерпретировавшими их в согласии с творениями свт. Кирилла Александрийского. Именно этому «неохалкидонизму», как в наст. время принято называть это богословское направление (*Moeller.* 1951), благоприятствовал имп. Юстиниан, в своих полемических трактатах доказывавший отсутствие противоречия между учением свт. Кирилла и учением Халкидонского Собора, а также искаженное понимание мысли святителя монофизитами. Чтобы отнять у монофизитов повод к обвинению Халкидонского Собора в реабилитации несторианства, император инициировал осуждение «Трех Глав», т. е. Феодора Мопсуестийского, Ивы Эдесского и группы сочинений Феодорита, еп. Кирского, сначала специальным имп. эдиктом (ок. 544), а затем и на *Вселенском V Соборе* (553).

Водоразделом в истории М., после к-рого началось его окончательное обособление от имперской Церкви, стало создание параллельной монофизитской иерархии. Согласно монофизитским источникам, Феодосий после адресованной св. Феодоре просьбы араб. властителя аль-Харита ибн Джабалы (Арефы) из династии Гассанидов в 542 г. посвятил *Иакова Барадея* в митрополита Эдессы, а его друга Феодора — в митрополита Бостры (Аравия) (*Ioan. Ephes.* Vitae // PO. T. 19. Fasc. 2. P. 500, 579). Миссия Иакова Барадея продолжалась более 35 лет (542–578). Благодаря рвению Иакова и др. рукоположенных Феодосием епископов антихалкидонизм укрепился в Сирии, Армении, М. Азии (Каппадокия, Киликия, Исаврия), на Кипре и островах Эгейского м. (Родос, Хиос), в Египте и Нубии (*Roey.* 1953). В 566 г. Иоанн Эфесский насчитывал уже 27 епископов, рукоположенных к тому времени Иаковом и его сотрудниками (*Ioan. Ephes.* Vitae // PO. T. 19. Fasc. 2. P. 502–504; *Honigmann.* 1951. P. 172–173). Вопреки общепринятой трактовке этих событий М. В. Грацианским высказана гипотеза, подвергающая сомнению «легендарные» сообщения монофизитских источников об Иакове Барадее как о неутомимом миссионере, насаждавшем М. в империи. Иаков мог быть рукоположен правосл. епископами, а его миссия проходила в контексте политики имп. Юстиниана, стремившегося создать лояльную к нему монофизитскую иерархию в видах буд. привлечения монофизитов к православию на основе осуждения «Трех Глав» (*Грацианский.* 2009).

В эпоху имп. св. Юстиниана возникли новые разделения внутри М. В 30-х гг. VI в. в К-поле стали распространяться взгляды представителя севириан (антиюлианистов) Александрии диак. Фемистия. Согласно ему, как тело Христа было подвержено смерти и тлению, так и Его человеческая душа была ограниченной и подверженной неведению, что он видел в известных местах Евангелия (Мф 24. 36; Мк 13. 32; Ин 11. 34; и др.). Это учение вызвало настоящую сенсацию в монофизитских кругах, и сторонники Фемистия получили наименование *«агноиты»* (ἀγνοῆται) — как учившие о «неведении» Христа (*Leont. Schol.* De sect. X 3 // PG. 86a. Col. 1262; *Tim. Const.* De recept. haer. // Ibid. Col. 41; *Ioan. Damasc.* De haer. 85). Патриарх Феодосий Александрийский написал опровержение, на к-рое в свою очередь ответил Фемистий. Спор получил продолжение в дискуссии между Фемистием и александрийским мон. Феодором, которая длилась до смерти Феодосия (566). Свой вклад в опровержение агноитов внесли и халкидониты: имп. св. Юстиниан, издавший указ против них, а позднее святители *Евлогий I*

Александрийский и *Григорий I Великий* (*Roey, Allen.* 1994. P. 3–5). Появление агноитов, как прежде приверженцев афтартодокетизма, а позднее тритеизма, свидетельствовало о недостатках монофизитской христологии, приводящей к большим разногласиям. Были и разделения, несвязанные напрямую с вероучением. Иаков Барадей ок. 557 г. посвятил в патриарха Антиохии Сергия, к-рый так и не покинул К-поль, и скончался 3 года спустя. После его смерти по просьбе Феодосия на Антиохийскую кафедру был возведен Павел Уккама (Чёрный; 564–577). Это было очень непопулярным шагом, к-рый вскоре привел к расколу между Иаковом Барадеем и его последователями, яковитами — с одной стороны, и павлитами — с другой.

По сообщению Евагрия Схоластика, имп. Юстиниан в конце царствования заинтересовался афтартодокетизмом и в 564 г. подготовил эдикт, утверждавший это учение, вызвав протест Антиохийского Собора 565 г. под председательством свт. *Анастасия I Синаита* (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. IV 39). Основанное на этом сообщении распространенное мнение о том, что император попытался навязать афтартодокетизм Церкви, небесспорно. Из анализа всей совокупности источников можно заключить, что речь идет не об эдикте, но лишь о его проекте, к-рый имп. Юстиниан разослал для обсуждения и выработки правосл. взгляда на проблему тленности и нетленности тела Христова ввиду распространенности афтартодокетизма (*Грацианский.* 2011).

М. при преемниках императора св. Юстиниана I. Имп. *Юстин II* (565–578) первоначально проводил политику примирения и позволил епископам, бывшим в изгнании или скрывавшимся от преследования, вернуться на свои кафедры. Однако патриарх Феодосий Александрийский умер прежде, чем смог воспользоваться этой амнистией (22 июня 566). Тем не менее он удостоился офиц. погребения в К-поле, на к-ром, по сообщению *Михаила Сирийца,* племянник Феодоры мон. Афанасий публично осудил Халкидонский Собор (*Mich. Syr.* Chron. X 1). Юстин II ввел за литургией чтение Никео-Константинопольского Символа веры, но вопрос о законности Халкидонского Собора оставался открытым. В К-поле он созвал Собор архимандритов — халкидонитов и антихалкидонитов. Однако примирение на Соборе не было достигнуто и император позволил антихалкидонитам выдвинуть свои требования на собрании в 567 г. в Каллинике (ныне Ракка) (Ibid. X 2). Неготовых к сотрудничеству епископов заключали в тюрьму.

Возникли новые споры в рядах монофизитов. Ок. 557 г. некий Иоанн Аскуцангис начал учить, что в Боге есть как три «ипостаси» (ὑποστάσεις), так и три «сущности» (οὐσίαι), или «природы» (φύσεις), т. е. внес в область триадологии терминологию, обычную для христологии монофизитов. Крупнейшим выразителем этой доктрины стал позднее *Иоанн Филопон.* Среди противников это учение получило название тритеизма (троебожия). Оно было отвергнуто патриархом Феодосием в 560 г. в письме, к-рое было принято большинством монофизитов, но сами тритеиты отказались признать это письмо и дистанцировались от остальных монофизитов (*Roey, Allen.* 1994). После смерти Феодосия дело дошло до соперничества между антитритеитом Павлом Антиохийским и Афанасием, к-рого поддерживали Конон Тарсийский и Евгений Селевкийский. В 568 г. Конон и Евгений осуждались на монофизитских Соборах, продолжая, однако, оставаться действующими епископами (*Roey.* 1982; *Idem.* 1985). Тритеитская полемика нашла отражение в тексте «Второго Энотикона» имп. Юстина II. После опубликования Иоанном Филопоном ок. 574 г. трактата «О воскресении» тритеиты распались на 2 группировки: кононитов, отвергавших этот трактат, и афанасиан, его принимавших.

Император предпринял ряд попыток найти вероучительную формулу, приемлемую для халкидонитов и антихалкидонитов, однако ему приходилось сталкиваться как с противодействием монофизитских епископов, так и с давлением православных советников. Наконец последовал имп. эдикт, «Второй Энотикон» (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. V 4). Наиболее вероятной датой его издания полагают 571 г. (*Allen.* 1981. P. 214). В нем декларировались приемлемые для монофизитов выражения свт. Кирилла Александрийского «одна природа Бога Слова воплощенная» и различие природ «в умозрении» (ἐν θεωρίᾳ) без их разделения, а также «Единица в Троице и Троица в Единице». Указывалось, что ненужных споров о Лицах (в Троице) и о терминологии следует избегать. Способ выражения указа был умеренным, по сути это была декларация неохалкидонизма. Халкидонский Собор не упоминался, так что монофизитов можно было склонять к принятию церковного общения с дифизитами. Но, по замечанию Евагрия, монофизиты, хотя и нашли указ «православным», не приняли его ввиду последних слов: «Обычай и порядок, царившие доселе в Церкви, во всем неизменные и не допускающие никаких новшеств, остаются в силе на все последующие времена» (*Evagr. Schol.* Hist. eccl. V 4). Эту конечную вставку можно считать успехом правосл. партии, сведшей на нет все компромиссные усилия императора с выражением «одна природа» и с умолчанием о Халкидонском Соборе (*Кривушин.* 2003. Т. 3. С. 17. Примеч. 21). Неуступчивость монофизитских епископов истощила терпение императора, и против них снова было воздвигнуто преследование, которое не прекращалось до его смерти († 578). По мнению Грацианского, имп. Юстин II в своей политике пытался реализовать подготовленный имп. Юстинианом I план по организации объединительного Собора с монофизитами, но потерпел в этом неудачу (*Грацианский.* 2009).

Имп. *Тиверий I* (578–582) продолжил преследования монофизитов, хотя и непоследовательно. Военные конфликты на Балканах и против Персии занимали его главное внимание, а разделенность монофизитов, особенно после смерти Иакова Барадея (30 июля 578), делала их менее угрожающими. Принц аль-Мунзир ибн аль-Харис, царь союзных Византии арабов, покровитель Павла Антиохийского, поставил задачу восстановить единство между павлитами, яковитами, александрийцами с их патриархом *Дамианом* Александрийским (578–607) и большинством монофизитов. Встреча всех этих партий была назначена в К-поле (*Ioan. Ephes.* Hist. eccl. IV 39–40). Ее участники подписали мирное соглашение, но вскоре снова возник раздор, в частности по поводу поставления яковитского кандидата Петра Каллиникского в патриарха Антиохийского в 581 г. (Ibid. 42).

Наследник Тиверия имп. *Маврикий* (582–602) отказался даже от

формальных переговоров с монофизитами. Имеется сообщение об их преследовании близ Мелитины (М. Армения) во время его правления (*Mich. Syr.* Chron. X 25). Имп. Маврикий был халкидонитом, но все его внимание до 591 г. занимали внешние войны. Вскоре после вступления в должность Петра Каллиникского в монофизитских кругах возник еще один спор. Его возбудили Проб и Иоанн Барбур, к-рые применили ко Христу философскую терминологию Стефана Софиста (Александрия) и убедились в том, что «различие в природном качестве» (διαφορὰ ἐν ποιότητι φυσικῇ) невозможно без разделения и множественности природ. После того как Проб и Барбур были изгнаны из Александрии, а затем осуждены монофизитским Собором в Губба-Баррае (Сирия) в 585 г., они и их приверженцы во мн. мон-рях переходили на сторону халкидонитов и были приняты Антиохийским патриархом свт. Анастасием I Синаитом (*Roey.* 1982). Новый раскол в монофизитстве произошел ок. 586 г., когда Дамиан Александрийский и Петр Каллиникский разошлись в вопросе об опровержении тритеизма; раскол продолжался до нач. VII в. (*Peter of Callinicum.* 1981. P. 34–43). Петр ознакомился с аргументацией Дамиана и увидел у него противоположную тритеизму еретическую крайность. После 3 лет переговоров в 588 г. стороны официально обвинили друг друга в ереси и разорвали общение. Памятником этого спора является большой трактат «Против Дамиана» Петра Каллиникского. Лишь в 616 г. на Соборе в Александрии раскол был прекращен. При этом не высказывалось никакой триадологической позиции, но только отменялись взаимные анафемы Петра и Дамиана.

Последние попытки привлечь монофизитов империи к единству относятся к правлению имп. *Ираклия* (610–641). Ему удалось в 633 г. провести объединительный Собор греч. и арм. епископов. Особенно крупный успех был достигнут в Александрии, где в 633 г. произошло объединение с монофизитами (феодосианами). Однако далеко не все монофизиты Александрии присоединились к этой унии, а допущенный в ней вероучительный компромисс положил начало ереси *монофелитства*, вызвав многолетний кризис халкидонского православия. Недовольство большинства монофизитов имперской (халкидонской) Церковью, усиливающееся возрастающим национализмом их Церквей, стало одним из факторов, облегчивших наступление персов и арабов на Византию в VII в. Копт. историки приписывают триумф арабов 640 г. в Египте божественному наказанию Византии за принятие «Томоса» свт. Льва и Халкидонского Собора (*Frend.* 1972. P. 74). Однако надежных свидетельств того, что монофизиты поддерживали вторжение арабов (т. зр. Э. Гиббона, нередко повторяемая позднейшими византинистами), нет (*Moorhead.* 1981). В VII в. практически все монофизитские общины оказались вне границ империи, и дальнейшая история М. относится к истории национальных нехалкидонских Церквей.

Христология монофизитов V–VI вв. ***Источники.*** В противостоянии Халкидонскому Собору монофизиты выставляли себя строгими приверженцами св. отцов, в первую очередь свт. Кирилла Александрийского. Хотя свт. Кирилл действительно использовал термины «природа» и «ипостась» в христологическом контексте как синонимы (τῶν φύσεων ἢ γοῦν ὑποστάσεων διαφορά — *Cyr. Alex.* Ep. 40. 14 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 26; διῃρημένων τῶν φύσεων γοῦν ὑποστάσεων — *Idem.* Or. ad Pulch. 34 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 52; и др.), полного их отождествления у него нет. Выражение «одна природа Бога Слова воплощенная», к-рое свт. Кирилл неск. раз употребил в полемике с Несторием и прямо защищал во 2-м послании Суккенсу (*Idem.* Ep. 46 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 157–162) и к-рое стало «приметой вербального монофизитства» (*Jugie.* Monophysisme. 1929. Col. 2217), в наст. время признано аполлинаристским по происхождению; сочинения Аполлинария и его последователей, подписанные именами св. отцов, получили широкое распространение в среде антихалкидонитов, став важнейшим фактором в образовании М. (*Бриллиантов.* 1906). Рассматриваемое в контексте творений свт. Кирилла и с учетом его объяснений, это выражение получает вполне правосл. объяснение. Святитель, раскрывая тайну Воплощения, употреблял ряд дополняющих друг друга выражений, в т. ч. и прямо дифизитских. У него нигде не встречается использовавшаяся аполлинаристами и монофизитами формула «одна природа Христа». Халкидониты были не меньшими его приверженцами, и, как было наглядно показано в «Кирилловом флорилегии» (Florilegium Cyrillianum), составленном ок. 482 г. в Александрии, каждая фраза Халкидонского ороса имеет букв. соответствие в творениях свт. Кирилла. Монофизиты проявляли принципиальную избирательность, принимая лишь нек-рые из его формул. Севир Антиохийский не только скрыл отдельные его выражения, но и подверг его мысль, как и мысль др. св. отцов, «терминологической чистке» (*Ларше.* 2007. С. 166) вплоть до изменения выражений, казавшихся ему неприемлемыми «после Нестория». При постоянной апелляции к авторитету Предания он позволял себе подправлять тексты св. отцов, заменяя их «несовершенный» язык более «утонченным» (*Grillmeier.* 1993. T. 2/2. P. 107–116). Правосл. оппоненты видели в этом разрыв с Преданием, укоряя Севира в том, что он по своей гордыне становится судьей св. отцов, в то время как их высказывания должны приниматься в полном объеме (*Justinian.* Contr. Monophys. 153, 167; *Phot.* Bibl. 229, 260 a–b; *Anast. Sin.* Hodegos. VII 2). Поэтому неверно считать М. «дохалкидонским богословием», продолжающим древнюю христологическую традицию. Оно заключает в себе ее одностороннюю интерпретацию, сложившуюся в полемике с Халкидонским Собором при сильном влиянии аполлинаристской терминологии.

Христологическая система. В отличие от халкидонитов, утверждающих в триадологии и в христологии различие природы (φύσις) и ипостаси (ὑπόστασις) как общего и частного, монофизиты отождествляют в христологии термины «природа», «ипостась», «сущность» (οὐσία) и «лицо» (πρόσωπον). Как христологический термин «природа» у них не является абстракцией, но относится к конкретному *индивиду.* Севир Антиохийский объяснял это тождество чисто этимологически, показывая, что термины «сущность», «природа» и «ипостась» (οὐσία, φύσις, ὑπόστασις) являются производными от синонимичных глаголов со значением «быть, существовать» (εἶναι, πεφυκέναι, ὑφεστηκέναι) (*Sever. Antioch.* Ep. ad Serg. 3 // CSCO. 120. P. 126).

Согласно Иоанну Филопону, хотя несомненно, что в Св. Троице одна природа и три Ипостаси, как и одна человеческая природа представлена во множестве ипостасей, «однако невозможно, чтобы две природы, которые сохраняют двойственность по числу, составили одну ипостась». Природа не может существовать сама в себе, если она не обнаруживается в др. индивиде. «Поэтому мы говорим, что по единению не только ипостась, но и природа — одна» (*Ioan. Phil.* Arbiter. 28 // *Sanda.* 1930. P. 63).

Имеются два начала, «из которых — Христос» (ἐξ ὧν ὁ Χριστος), Слово и человеческое существо. Но если Слово было от вечности, то человечество, напротив, никогда не существовало само по себе. Тимофей Элур утверждал, что оно не «природа» (φύσις) и не «сущность» (οὐσία), ведь оно существует лишь постольку, поскольку принадлежит Слову (*Lebon.* 1908. P. 693). Понимание термина «природа» в конкретном значении является здесь решающим. А вслед. принятой равнозначности терминов человечество не может называться также «ипостасью» или «лицом». Филоксен Маббугский придавал большое значение утверждению того, что Слово стало плотью, а не приняло плоть — это предполагало бы предшествующее существование самого человечества (*Philox. Mabbug.* Tract. theol. II // CSCO. 10. P. 49). Иоанн Филопон подчеркивал, что человечество ни малейшего промежутка времени не существовало вне единства со Словом (*Ioan. Phil.* Arbiter. 26 // *Sanda.* 1930. P. 60). В качестве аналогии он приводит отбеленную одежду и отформованную медь, в к-рых ни белизна прежде отбеливания, ни форма прежде формовки меди не существовали в действительности, так что их отделяют от одежды и меди чисто «умозрительно» (κατὰ θεωρίαν) (Idem. 6 // Ibid. P. 6).

Воплощение описывается восходящими к свт. Кириллу Александрийскому понятиями «единение» (ἕνωσις), «природное» (ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν) или «ипостасное» (ἕνωσις ὑποστατική, ἕνωσις καθ᾽ ὑπόστασιν). «Природное единение» — это новое состояние Слова, к-рое заключается в том, что Само Оно, оставаясь неизменным, стало младенцем (*Sever. Antioch.* Ep. ad Serg. 2 // CCSO. 120. P. 83). Это «единение» двух природ рассматривается как таинство, но такое таинство, к-рое совершается в определенной последовательности. Филоксен отмечал различные моменты и своего рода последовательные стадии в его осуществлении: «Слово стало плотию» (Ин 1. 14) означает непосредственно воплощение, а затем, через добавление к телу разумной души, происходит совершенное вочеловечение Слова. По свидетельству *Дионисия бар Салиби,* Филоксен полагал, что существование человеческого тела предшествовало душе, и утверждал, что душа Христа была сотворена лишь на 40-й день, как это бывает у всех людей (*Assemani.* BO. T. 2. P. 159). По-видимому, эту идею постепенного осуществления таинства Воплощения разделял и Севир. Он писал: «У воплощенного Слова было зачатие, образование, длительное возрастание и рождение» (*Sever. Antioch.* Contr. gramm. 2. 31 // CSCO. 112. P. 184). Согласно Севиру, «особенность этого природного единения такова, что ипостаси находятся в сложении и совершенны без уменьшения, но отказываются продолжать индивидуальное существование так, чтобы их считали за две и чтобы они имели запечатленным на каждой из них собственное лицо, что делает невозможным соединение по чести (συνάφεια κατὰ τιμήν)» (*Idem.* Ep. 15 // PO. 12/2. P. 210), т. е. несторианское «относительное единение» двух природ-ипостасей. Как поясняет Филоксен, «единение», или «единство» (сир. *ḥḏāyūṯā* передает безразлично греч. ἕνωσις и ἑνότης), понимается в смысле строгой единственности по числу, поскольку оно производится от числа «один», а «двойственность» — от числа «два» (*Halleux.* 1963. P. 385). Единство и множество — взаимоисключающие понятия: ведь «если входит число», т. е. множество, «оно расторгает единство, точно так же, как если устанавливается единство, оно исключает множество» (*Philox. Mabbug.* Ep. ad monach. in Sen. // CSCO. 232. P. 53). Фраза «одна двойственная природа» (μία φύσυς διπλή), которая встречается в дохалкидонской патристике, оказывается сомнительной ввиду прилагательного «двойственный», поскольку любое понятие о «двойственном Христе» должно быть отвергнуто как несторианское (*Sever. Antioch.* Or. ad Nephal. 1 // CSCO. 120. P. 2).

Монофизиты подчеркивали, что человечество в этом природном единении не исчезает, а сохраняется. Тимофей Элур настаивал на том, что при Воплощении «каждая природа сохранила свою особенность без уменьшения, и как «образ Божий» не устранял «образ раба», так и «образ раба» не уменьшал «образ Божий»» (*Tim. Ael.* Ref. synod. Chalced. 10 // After Chalcedon. 1985. P. 148). Признаётся двойное единосущие Христа (*Lebon.* 1909. P. 200–204). По словам Севира, «мы исповедуем, что Он», т. е. Христос, «единосущен Отцу по божеству, и Он же единосущен нам в силу вочеловечения» (*Sever. Antioch.* Or. ad Nephal. 1 // CSCO. 120. P. 6). Однако из двойного единосущия Христа нельзя выводить две Его природы. Иоанн Филопон иллюстрировал это примером одной сложной природы человека (из души и тела), а также примером воды (одной из 4 природных стихий). Вода единосущна воздуху по влажности и земле по холодности, но сама по себе природа воды — одна. Так и Христос, единосущный Отцу по божеству и нам по человечеству, в Своей полноте не является двумя природами (*Ioan. Phil.* Arbiter. 34 // *Sanda.* 1930. P. 68). Человечество и божество объединены неразрывно, но монофизиты обычно отрицают (за исключением Филоксена), что это «единение» предполагает «смешение» (μίξις) природ (*Allen.* 1994. S. 221). Равносильно с термином «единение» употребляется термин «сложение» (σύνθεσις). Он также встречается у свт. Кирилла, но именно Севир стал систематически употреблять его и связанные с ним выражения «по сложению» (κατὰ σύνθεσιν) и «сложный» (σύνθετος). Опираясь на 2-е послание Суккенсу свт. Кирилла Александрийского, Севир показывал, что понятие «сложение» исключает смешение природ (*Sever. Antioch.* Ep. ad Serg. 2 // CSCO. 120. P. 80). Широко использовал понятие «сложение» Иоанн Филопон. Для него очевидно, что природа Христа — это сложная природа, т. к. образованный из природ индивид — один (*Ioan. Phil.* Arbiter. 19 // *Sanda.* 1930. P. 56).

Акцент на «сложении» и «единстве» в противоположность несторианскому термину «связь» (συνάφεια) позволяет утверждать, что тело стало собственным телом Слова через рождение от Девы (*Tim. Ael.* Ref.

synod. Chalced. 10 // After Chalcedon. 1985. P. 158) и что «Слово обитало в Деве, а не в человеке, воспринятом от Девы» (*Philox. Mabbug.* Tract. theol. II // CSCO. 10. P. 49). Это заключает в себе «двойное чудо — что Дева родила и что Она родила Бога» (Ibid. P. 33). Только если Богородица является истинной Матерью Того, Кого Она родила, Она может быть единосущной с Ним, а Он — единосущным со всем человечеством. И хотя Она родила в действительности, Она родила безболезненно и без нарушения девственности (*Sever. Antioch.* Ep. 29 // PO. 12/2. P. 260–262). Согласно Филоксену, Св. Дева родила и естественным способом, поскольку во чреве была зачата истинная плоть, что соответствует обычному порядку вещей, и сверхъестественным способом, поскольку Она родила Бога и осталась Девой, что превосходит природный порядок рождения людей (*Lebon.* 1951. S. 439).

Наиболее частая формула для обозначения результата Воплощения у антихалкидонитов — «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Севир в качестве равнозначных использует также выражения «одна сложная природа» (μία φύσις σύνθετος) и «сложное Слово» (Λόγος σύνθετος). Т. к. у человечества нет независимого существования во Христе, «одна природа» Христа — это природа Слова (*Torrance.* 1988. P. 89). Относительно прилагательного «воплощенная» (σεσαρκωμένη) в формуле свт. Кирилла антихалкидониты неоднократно подчеркивали, что принятие плоти неизменным Словом лишь сообщает Ему др. образ существования (*Halleux.* 1963. P. 346–350).

Формулы «две природы» (δύο φύσεις) или «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) Халкидонского ороса в М. отвергаются как несторианские. Это основная мысль сочинения Тимофея Элура «Против тех, кто говорит о двух природах» (Contra duas naturas (CPG, N 5475)) — патристического флорилегия для осуждения дифизитских воззрений. Однако и монофизитам было очевидно, что св. отцы, не исключая свт. Кирилла Александрийского, употребляли дифизитские выражения. Филоксен объяснял это тем, что св. отцы использовали выражение «две природы» не для введения «двух ипостасей», но для указания на истинность Воплощения (*Halleux.* 1963. P. 379–380). Севир также утверждал, что св. отцы употребляли это выражение надлежащим образом, а не в халкидонском значении. Однако он был убежден в том, что после появления Нестория следует избегать этого выражения (*Sever. Antioch.* Or. ad Nephal. 1 // CSCO. 120. P. 2). В 1-й кафедральной гомилии он утверждал, что слово «два» разрушило бы *домостроительство* (*Idem.* Hom. cathedr. 1 // PO. 38/2. P. 261–263). Тем не менее позднее он признавал две природы в рамках отвлеченного представления, «в умозрении» (δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ) или «по примышлению» (κατ᾽ ἐπίνοιαν). Филоксен не считал такие формулы удачными, поскольку «он, как кажется, не мог представить себе такое действие ума, которому не подлежал бы действительно существующий объект» (*Halleux.* 1963. P. 380. Not. 7).

Более предпочтительной полагалась формула «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), к-рая выражала взгляд на Воплощение как на результат «единения» или «сложения» двух природ. Тимофей Элур объяснял ее так: «Все наши святые отцы, которые говорили, что Христос был «из двух природ», учили, что Слово Божие стало воплощенным из нашей общей человеческой природы» (*Tim. Ael.* Ref. synod. Chalced. 27 // After Chalcedon. 1985. P. 157). Филоксен оставлял формулу «из двух природ» в качестве допустимой уступки по отношению к дифизитам, при условии, однако, что не было какого-то времени существования двух природ (*Halleux.* 1963. P. 380. Not. 7). Севир объяснял ее так, что свт. Кирилл, отрицая две природы «после единения» (μετὰ τὴν ἕνωσιν), не допускал их и «прежде единения» (πρὸ τῆς ἑνώσεως), но принимал только в мысли и тем самым заставлял исчезнуть всякую двойственность природ, полученную чисто логическим путем. Природы «прежде единения», из к-рых составлен Христос, являются отвлеченным понятием. Процесс, к-рый позволяет различить две природы и соединить их для утверждения того, что Христос — «из двух природ», относится только к мысли, рассматривающей различие «по сущности» (κατ᾽ οὐσίαν) элементов, из к-рых сложился Христос. Т. е. обе формулы, «две природы в умозрении» и «из двух природ», у Севира имеют одно и то же значение чисто мыслительного различения «двух природ, из которых Христос». Они не подразумевают реального момента, когда бы природы существовали помимо единения (*Lebon.* 1951. S. 525–527). Иоанн Филопон признавал, что выражение «Христос в двух природах» могло бы быть приемлемым, если бы твердое объединение обоих элементов оставалось единичным по числу, но формула «из двух природ» предпочтительнее, чем «в двух природах» (*Ioan. Phil.* Arbiter. 45 // *Sanda.* 1930. P. 84–85).

Для указания на сохранность свойств каждой природы в единстве Севиром использовались также понятия «природное качество» (ποιότης φυσική) и «различие по природному качеству» (διαφορὰ ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ). Несмотря на их принадлежность свт. Кириллу, они не принимались Тимофеем Элуром и Филоксеном. Севир же находил в них полезный корректив против крайнего монофизитства, как он встречается у синусиастов, последователей Аполлинария, утверждавших, что в единении плоть Христа и Его божество составили одну «сущность», или в евтихианских воззрениях, как они были представлены у Сергия Грамматика. Опровергая последнего, Севир настаивал на том, что божество и человечество в Эммануиле не только «вполне отличаются, но даже отстраняются и отделяются друг от друга». «Различие в качестве природ, из которых — один Христос» не исчезает, однако их разделение исключается в силу единения по ипостаси (*Sever. Antioch.* Ep. ad Serg. 1 // CSCO. 120. P. 56–57). Иоанн Филопон утверждал, что термин «различие» (διαφορά) не дает повода говорить о двух природах, но лишь указывает на то, что, хотя Христос, сложенный из божества и человечества, является одной природой, свойства природ сохраняются в сложении, поскольку не может быть их слияния (*Ioan. Phil.* Arbiter. 13, 40 // *Sanda.* 1930. P. 48, 77).

В отличие от «Томоса» свт. Льва Великого в сочинениях Севира свойства (ἰδιότης, ἴδιον) Христа не были отнесены к каждой из природ, т. к. для Севира это было бы разрушением домостроительства (*Lebon.* 1951. S. 534, 543). Поэтому он, как и следующие его терминологии монофизитские богословы, подчеркивал, что во Христе только одно «действие» (ἐνέργεια) и одна «воля»

(θέλημα, θέλησις), даже если одним действием или одной волей выполняются действия различного свойства. «Ибо один есть действующий, то есть Слово Божие воплощенное, и одно есть действие, но различные дела (ἔργα), то есть вещи, совершённые действием», а именно — дела человеческие и приличные божеству. «Однако одно есть Слово воплощенное и одно Его действие, то есть одно Его действующее движение (κίνησις ἐνεργετική)» (*Sever. Antioch.* Ep. ad Serg. 1 // CSCO. 120. P. 60–61). Отсюда вполне естественно, что Севир характеризует единичность действия во Христе как «одно богомужное действие» (μία ἐνέργεια θεανδρική). Согласно Иоанну Филопону, во Христе — «одно сложное действие». «Никакая природная способность к движению, как души, так и тела, не рассматривается» во Христе «только по логосу природы (λόγος τῆς φύσεως), но направляется соединенным с ним божеством, поскольку это происходит так, как Ему угодно», так что всякое действие «начинается божеством как начальной причиной и при посредстве души совершается в божественном теле» (*Ioan. Phil.* Arbiter. 4 // *Sanda.* 1930. P. 39).

Единство двух природ во Христе имеет важнейшее сотериологическое значение. «Мы не могли бы одолеть начальника греха и смерть, если бы Он не воспринял нашу природу и не сделал бы ее собственной, природу, которую не может осквернить грех и удержать смерть» (*Tim. Ael.* Ref. synod. Chalced. 2 // After Chalcedon. 1985. P. 144). В этом смысле Воплощение — это «второе божественное творение, посредством которого Слово Божие, приняв тело от Девы, соединилось с тобой» (*Sever. Antioch.* Hom. cathedr. 54 // PO. 4/1. P. 56). «Поскольку Он родился по плоти, Он дал нам родиться духовно» (*Philox. Mabbug.* Comm. in prol. Ioan. // CSCO. 381. P. 222). При всем правосл. словесном выражении этих сотериологических оснований монофизиты считали Христа хотя и истинным, но не вполне тождественным нам по природе человеком. У них «взаимопроникновение» (περιχώρησις) двух природ ведет к подавлению человечества божественной природой, и «общение свойств» кажется односторонним. «Как же тогда,— говорил Тимофей Элур,— плоть нашего Господа приобщается вечной жизни, коль скоро Он — податель жизни и Жизнь, если ее действие было подвержено страданию?» (*Tim. Ael.* Ref. synod. Chalced. 10 // After Chalcedon. 1985. P. 149). Хотя монофизиты стремились разными способами сохранить человечество во Христе, у них проявляется тенденция к тому, что оно выступает за пределы своей природы. Отсюда, с одной стороны, стремление Юлиана Галикарнасского и его приверженцев утвердить особое состояние «нового Адама», а с др. стороны, продиктованная желанием отстоять истинность человечества Еммануила мысль агноитов о действительном человеческом незнании во Христе. Появление этих противоположных крайностей свидетельствовало о коренных недостатках монофизитского богословия (*Allen.* 1994. S. 224).

Т. о., хотя М. не доходит, как евтихианство, до полного упразднения человеческой природы Христа, но и оно сильно ограничивает его действительное существование в пользу божества Слова. Это видно в интерпретации выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» и в принятии человечества Христа только «умозрительно» (ἐν θεωρίᾳ, τῇ θεωρίᾳ, τῇ ἐπινοίᾳ) или «в воображении» (τῇ φαντασίᾳ), что неизбежно приводит к сомнениям в его реальности (*Ларше.* 2007. С. 158). В богословии Севира Антиохийского человечество Христа, ограниченное проявлением «природного качества», является лишь выражением «образа бытия» (*Lebon.* 1909. P. 438). Отказываясь называть человечество Христа природой, севирианство лишается возможности признать в нем «познавательную способность, свободную волю и самосознание» (*Grillmeier.* 1993. T. 2/2. P. 214). Человечество Христа разлагается «в систему свойств». Отсюда его понимание как «пассивного объекта божественного воздействия», с неизбежным «привкусом докетизма» (*Флоровский.* Вост. отцы V–VIII в. С. 31). Моноэнергизм и монофелитство Севира и его последователей более всего свидетельствуют об этом умалении в их системе человечества, к-рое фактически лишается самостоятельных природных способностей и человеческой свободы (Там же. С. 32; *Grillmeier.* 1993. T. 2/2. P. 229–236).

Отношение к М. в православном Предании. В творениях Иоанна Кесарийского (Грамматика), имп. св. Юстиниана I, Леонтия Византийского, Леонтия Иерусалимского, свт. Ефрема Антиохийского, свт. Евлогия Александрийского, прп. Максима Исповедника, прп. *Анастасия Синаита,* прп. Иоанна Дамаскина и др. М. получило всестороннюю оценку, а аргументация его адептов — исчерпывающий разбор.

Для св. отцов еретичность М. несомненна. Диоскор, Тимофей Элур и акефалы являются преемниками не только аполлинаристов, но и манихеев (*Justinian.* Contr. Monophys. 89–94, 121), как и Севир стоит в одном ряду с Аполлинарием и Евтихием, гностиками и Мани (*Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 501). Иногда в подтверждение того, что М. следует считать не ересью, но расколом, ссылаются на «Книгу о ересях» прп. Иоанна Дамаскина, где монофизиты отличаются от евтихиан и названы «схизматиками» (σχισματικοί), отделившимися от правосл. Церкви под предлогом отвержения Халкидонского ороса, к-рые «во всем остальном православные» (*Ioan. Damasc.* De haer. 83). Однако в совр. издании творений прп. Иоанна Дамаскина под редакцией Б. Коттера как более предпочтительное выбрано чтение не σχισματικοί, но σχηματικοί (от σχῆμα — внешность, видимость), что является обвинением монофизитов в тяжкой ереси, представляющей человечество Христа лишь видимостью, т. е. в докетизме (*Lampe.* Lexicon. P. 1359). Да и само отвержение Халкидонского ороса не позволяет считать монофизитов православными. В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанн Дамаскин, подобно др. св. отцам, объединяет «Диоскора, Евтихия, Севира и их преступное сборище» как тех, кто учат о «слиянии или сорастворении» двух природ (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 3).

Источником еретичности М. является отождествление терминов «природа» и «сущность» с терминами «ипостась» и «лицо» (*Justinian.* Contr. Monophys. 169). Это приводит к неразрешимым трудностям и противоречиям. Такое отождествление не дает возможности утверждать ни неслитного соединения, ни нераздельного различия, поскольку соединение становится слиянием, как у Аполлинария, а различие — разделением, как у Нестория (*Maximus Conf.* Ep. 15 // PG. 91. Col. 568–569). С правосл. т. зр. недопустимо прин-

ципиальное для севириан различие значения этих терминов в «богословии», т. е. в триадологии, и в «домостроительстве», т. е. в христологии. Следует различать нестрогую синонимию понятий (σύγχρησις ὀνομάτων) и использование их как терминов в собственном смысле (κυρίως καὶ ὁριστικῶς). Святители Афанасий Великий и Кирилл Александрийский употребляют термины «природа» и «ипостась» безразлично лишь в том случае, когда более обращается внимание на точность выражаемых терминами реальностей (ἡ τῶν πραγμάτων ἀκρίβεια), нежели на точность самих терминов. Это не отменяет неизменного собственного значения термина «природа» как «общего», а термина «ипостась» как «особенного» (*Leont. Byz.* Sol. argument. Severi // PG. 86b. Col. 1921–1925). Напр., когда свт. Кирилл говорит, что во Христе «произошло соединение самих вещей или ипостасей» (πραγμάτων αὐτῶν ἢ γοῦν ὑποστάσεων σύνοδος — *Cyr. Alex.* Apol. contr. Theodoret. 14 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 112), он употребляет термин «ипостась» не в собственном значении (καταχρηστικῶς), дабы подчеркнуть, что соединились действительно существующие, а не лишенные ипостаси «образы» (μορφαί). Однако в др. местах святитель различает эти термины (*Diekamp.* Doctr. patr. S. 141–144). Утверждение двух природ Христа не «новшество» Халкидонского Собора, оно имеется и у предшествующих св. отцов (*Justinian.* Contr. Monophys. 17, 20). Само по себе число «два», к-рого так настойчиво избегают монофизиты, не приводит к разделению, но лишь указывает на количество предметов, раздельность или нераздельность к-рых является отношением (σχέσις), не зависящим от их числа. Выражение «две природы Христа» указывает не на раздельность природ, но на их различие (*Leont. Byz.* Sol. argument. Severi // PG. 86b. Col. 1920–1921; *Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 473–476).

Согласно св. Юстиниану, «термин «природа» употребляется в отношении общего (ἐπὶ κοινοῦ λέγεται πράγματος), означает нечто неопределенное (ἀόριστόν τι) и утверждается в отношении множества ипостасей». Имя же Христос употребляется не как нечто общее в отношении множества ипостасей, но в отношении одной ипостаси, или лица, познаваемого в различных сущностях — божестве и человечестве. Если же две сущности — божество и человечество — образуют одну природу, то неизбежно возникает нечто среднее, отличающееся по природе (ἑτεροφυές) (*Justinian.* Contr. Monophys. 57). Объясняя выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» в значении «одной сложной природы», М. уподобляется аполлинарианству (Ibid. 58–67). Это выражение в контексте творений свт. Кирилла Александрийского понимается как тождественное Халкидонскому оросу. Есть «одна природа Слова», т. е. божественная, и есть природа плоти, т. е. человеческая, на что указывает прилагательное «воплощенная». Здесь не имеется в виду устранение различия природ, но представляется предельное и неразрывное единство Бога Слова и воспринятой Им плоти, в силу чего есть один и единственный Христос. Понимаемое «благочестиво», выражение «одна природа Бога Слова воплощенная» тождественно выражениям «две природы нераздельные и неслитные в одном и Том же Христе» или «одна Ипостась Слова, принявшая человеческую природу» (Ibid. 16, 158; *Phot.* Bibl. 229, 230, 258b — 259a, 267a–b).

Понятие «сложной природы» Христа, подкрепляемое у Севира антропологической аналогией, Леонтий Византийский опровергает исходя из аристотелевских категорий вида и частной сущности. Человек из души и тела имеет одну природу. Это обусловлено тем, что множество людей принадлежат одному «виду» (εἶδος). В отношении же единственного Христа нельзя говорить о «виде», поскольку нет др. «христов» (*Leont. Byz.* Contr. Nestor. et Eutych. // PG. 86. Col. 1289–1293). Прп. Максим Исповедник приводит дополнительные доводы. В сложной природе ее части приходят к сложению по природной необходимости и их бытие должно быть одновременным. Поэтому природа человека действительно является примером сложной природы; но ко Христу такое понятие неприменимо, поскольку Бог Слово существовал прежде веков, Его воплощение не было «восполнением целого» и Он воплотился не по закону природы, а добровольно, по домостроительству (*Maximus Conf.* Ep. 12, 13 // PG. 91. Col. 488, 516–517). Ряд аргументов приводит прп. Иоанн Дамаскин в специально посвященном этой теме трактате «О сложной природе против акефалов» (*Ioan. Damasc.* Contr. aceph.; см.: *Говорун.* 2004. С. 153–159).

М. умаляет или отрицает реальное человечество во Христе, сближаясь в этом с учениями Мани, Аполлинария, Евтихия, потому что отрицает его реальные способности, действие и волю (*Maximus Conf.* Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49). Прп. Максим Исповедник подробно опровергал севериансkое понятие «различия по природному качеству». Без действительного различия природ оно ставит под сомнение реальность человечества Христа, поскольку «любое качество относится к сущности и самостоятельным бытием не обладает» (*Idem.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 485). В отличие от свт. Кирилла Александрийского, к-рый утверждал «различие по природному качеству», имея в виду различие по существу и по действию, Севир фактически пришел к отрицанию «качеств» двух природ, поскольку «никакое качество не имеет существования вне подразумеваемой под ним природы», а это приводит к отрицанию самого существования Христа (*Idem.* Opusc. 21 // PG. 91. Col. 252–260).

Отношение Церкви к М. закреплено рядом соборных анафем, обращенных против его ведущих представителей. Первоначально Севир Антиохийский был осужден К-польским Собором 536 г. (σύνοδος ἐνδημοῦσα; ACO. Vol. 3. P. 110–111), который должен рассматриваться в контексте V Вселенского Собора 553 г. как его полноценная часть и к-рый по статусу приближается к Вселенскому Собору (*Ларше.* 2007. С. 175). *Латеранским Собором 649 г.* анафематствованы среди проч. еретиков наряду с Евтихием и умеренные монофизиты Диоскор, Тимофей Элур, Севир и Феодосий (ACO II. Vol. 1. P. 380–381). *Вселенский VI Собор* осудил монофелитство как «согласное с безумным зломыслием нечестивых Аполлинария, Севира и Фемистия» (Ibid. Vol. 2(2). P. 772). *Вселенский VII Собор* причислил к осужденным Халкидонским Собором Евтихию и Диоскору «Севира, Петра [Гнафевса] и все их скопище, соединившееся между собою и изрыгавшее множество богохульств» (*Mansi.* T. 13. Col. 377). Наконец, Диоскор, Севир, Петр Гнафевс, Иаков Барадей осуждаются в «Синодике в Неделю Торжества Православия»

и в богослужебных текстах (*Ларше.* 2007. С. 176–177).

М. в учении нехалкидонских Церквей. Древние Восточные Церкви (т. е. нехалкидонские) придерживаются в христологии севирианского М. Севир является главным богословским авторитетом Сиро-Яковитской и Коптской Церквей. Иаков Барадей, последователь Севира Антиохийского, рукоположенный Феодосием,— основатель сир. иерархии. В Египте, невзирая на последователей Юлиана и множество др. сект, после араб. вторжения (639–642) победу также одержало севирианство, так что Коптская Церковь исповедует веру Диоскора, Севира и Феодосия (*Jugie.* 1929. Col. 2230–2231). Несколько сложнее отношение к Халкидонскому Собору и к Севиру в Армянской Церкви. Широкое распространение в Армении получили сочинения Тимофея Элура, оказавшие большое влияние на арм. богословие (*Ларше.* 2008. С. 173–177). Севир оказывал влияние на арм. христологию в 1-е десятилетия VI в., но позднее по вопросу о нетлении тела Христова Армянская Церковь склонилась на сторону Юлиана Галикарнасского и осудила Севира. Тем не менее это осуждение касалось только его взглядов на нетление тела Христова, а не христологии в целом (Там же. С. 177–184). В остальном она находится в согласии и общении веры с др. нехалкидонскими Церквами (Там же. С. 189). Под влиянием миссионеров, пришедших из Сирии и Персии в кон. V — нач. VI в., нехалкидонской стала Эфиопская Церковь, к-рая также разделяет монофизитскую христологию (*Grillmeier.* 1996. Т. 2/4. P. 425–533).

Христология нехалкидонских Церквей выражена в их офиц. исповеданиях веры, литургических текстах, сочинениях ведущих богословов после VI в.

Изложения веры. В армянском пространном символе веры говорится, что Христос «был совершенным Богом и стал совершенным человеком с душой, духом и плотью: одна ипостась, одно лицо, одна соединенная природа». Последнее выражение М. *Жюжи* полагал равнозначным выражениям «одна природа воплощенная» или «одна сложная природа» (*Jugie.* 1935. P. 506–507). В изложении веры сирийско-арм. Собора в Маназкерте (726) имеются такие слова: «Тот же Самый Бог Слово совершал чудеса как Бог, и Он же претерпевал человеческие немощи как человек; Тот же Самый — совершенный Бог и совершенный человек; истинно пострадал и умер в страстном теле Тот, Кто как Бог не может страдать». К этому добавляются анафемы против евтихиан и теопасхитов: «Если кто не исповедует, что единственная природа божества и человечества, то есть Христос, которая образовалась из божества и человечества, стала единой невыразимым образом, без смешения, разделения или слияния, да будет анафема» (прав. 4); «Если кто исповедует, что Христос все человеческие страсти, кроме греха, претерпел не в человеческом теле, но утверждает, что божество подверглось страданиям, или тело было свободно от человеческих страданий, да будет анафема» (прав. 8) (*Mich. Syr.* Chron. XI 20). Такое же учение содержится в правилах Собора в Ширакаване (862/3), к-рый также анафематствует евтихианство и теопасхизм (*Jugie.* 1935. P. 507–508). В XII в. католикос *Нерсес IV Шнорали* (Благодатный) отправил 3 изложения веры имп. *Мануилу I Комнину,* где доходит до признания монофизитской и халкидонской терминологий как равно законных, прямо сближаясь с правосл. христологией. В 3-м из них он писал: «Было подтверждено, что вы далеко отстоите от разделения Нестория, а мы — от смешения Евтихия... Мы не разделяем, по Несторию, единого Христа на две природы, как и на два лица; и не соединяем, по Евтихию, в одну природу через смешение и изменение». Католикос Нерсес IV понимает «две природы» в том значении, как оно выражено в «Послании Кледонию» свт. *Григория Богослова,* а именно что Христос — «Бог и человек». «Поскольку Он был Богом и человеком через невыразимое смешение, соединенный без умножения, то очевидно, что Он имел божественную и человеческую природы, однако они составляют единство и они неделимы». «Одна природа», согласно Нерсесу, означает «неделимое единство двух природ». Католикос принимает и формулу «одна природа Бога Слова воплощенная» свт. Кирилла Александрийского, выражающую «невыразимое единение», и формулу «две природы» свт. Григория Богослова, выражающую неизменность и сохранность божественной и человеческой природ в этом единении (Responsio ad epistolam Magni Graecorum Imperatoris Manuelis a Nersete Catholico scripta ob veram fidei professionem Armenicae Ecclesiae: (Ep. 7) // *Nersetis Clajensis* Opera / Ed. J. Cappelletti. Venise, 1833. T. 1. P. 234–237).

Сир. яковитские патриархи, излагая сходное учение в соборных посланиях армянам и коптам в знак общения с ними, были менее терпимы к дифизитским формулам. Обычно они исповедуют «одну природу» Христа, «сложенную» из божества и человечества, которые остаются без изменения, смешения или слияния. Природа здесь является синонимом ипостаси и лица, поскольку они говорят, что Христос «из двух природ» или «из двух лиц» (*Assemani.* BO. T. 2. P. 125, 137, 152, 198). Похожее исповедание содержится и в изложениях веры копт. патриархов. Напр., в пастырском послании патриарха Шенуды I (859–880) написано, что Сын воспринял «тело совершенное, без греха, наделенное душой, непостижимым образом. И Он сделал это тело единым с Собой, и соединил его с Собой без изменения, смешения или разделения, но так, что была одна природа, одна ипостась, одно лицо». Далее наряду с Несторием анафематствуется и учение Халкидонского Собора как «разделяющее единого Христа на двух», поскольку он «полагает Его существующим в двух природах или лицах, из которых каждое совершает то, что свойственно его природе». «Мы же право исповедуем, что Бог Слово добровольно принял на Себя страдания в теле, ведь нет сомнений, что единство полностью и во всем едино. Ибо природы, которые изначально соединены, не разделяются совершенно ни в каком смысле, ведь Слово распорядилось так, чтобы они были нераздельны» (*Renaudot.* 1713. P. 305). То же учение содержится в изложении веры патриарха Мины (2-я пол. X в.): «Мы исповедуем одну природу и одно лицо одного Слова воплощенного, образованную из двух через единение, без разрушения той и другой [природы], смешения и повреждения... Один есть Христос Сын Божий из двух природ и лиц, совершенных божества и человечества; и образовалась природа, одно лицо Слова воплощенного и вочеловечившегося. И мы отнюдь не говорим после единения о двух природах, двух

лицах, двух волях и различных действиях» (Ibid. P. 361).

Литургические памятники. В копт. «Литургии св. Василия» говорится о плоти Христа, что Сын Божий «воспринял ее от Святой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и сделал ее единой со Своим божеством не через смешение, не через слияние и не через изменение» (*Renaudot.* 1847. T. 1. P. 23). В «Литургии св. Григория», также коптской, написано, что Слово воплотилось, «соединив с Собой по ипостаси, невыразимо и непостижимо» человечество, «имеющее словесную и разумную душу». Так Оно стало Богочеловеком, Который «единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству. Поэтому Он — не два лица, не два образа (μορφάς) и не в двух природах познаваемый, но один Бог, один Господь, одно царство, одно владычество, одна ипостась, одна воля, одно действие, одна природа Бога Слова воплощенная и принимающая поклонение» (Ibid. P. 106). В сир. «Литургии Диоскора» говорится, что для спасения человеческого рода Бог Отец послал Единородного Сына, Который «от Святого Духа и Девы воплотился и родился рождением плотским, а не призрачным, и стал в совершенстве Сыном человеческим, оставаясь между тем без изменения Богом» (Ibid. T. 2. P. 287). В сир. чине епископской хиротонии в изложении веры говорится: «Не прежде был образован храм, в котором Он поселился, как говорят ученики Диодора; и Он не претерпел изменения или смешения, как посчитали Евтихий и Юлиан; и Он не восполнил место души и ума, как сказал Аполлинарий; и не с неба сошло тело Его, как сказал Валентин с Бардесаном; и Он не был оправдан от дел Своих, и в Нем поселился Бог, согласно мнению Павла Самосатского; и нет двоих после единения, как заявил Несторий. Но один Сын, один Господь, одно лицо, одна природа Бога Слова воплощенная, Который пострадал за нас в плоти и воскрес в плоти» (*Denzinger H.* Ritus Orientalium coptorum, syrorum et armenorum. Würzburg, 1864. T. 2. P. 103).

Авторитетные богословские сочинения. По свидетельству Е. Ренодо, при раскрытии учения о Воплощении копт. богословы согласно исповедали одну природу, отрицая при этом слияние, смешение и изменение (*Renaudot.* 1847. T. 1. P. 258). Епископ Мисра Шенуда (кон. XI в.) так провозглашает свою веру против докетов («фантасиастов»): «Бог Слово воспринял человеческую природу от Блаженной Девы, подобную нам во всем, кроме греха. И Он сопряг ее с Собой через теснейшее единение, причем свойства каждой природы сохранились» (*Idem.* 1713. P. 471–472). В последнем выражении налицо прямое сближение с халкидонским языком. Учение Филоксена и Севира продолжают средневековые богословы Сиро-Яковитской Церкви. Дионисий бар Салиби († 1171) в «Трактате против несториан» пишет: «Мы говорим, что тело (человечество.— *Авт.*) и Слово названы одной природой не потому, что они имеют ту же или равную сущность» (*Nau.* 1909. P. 306). Он же в толковании литургии объясняет слова Символа веры «и воплотившегося от Святого Духа и Марии» следующим образом: «Бог Слово воплотился от Девы, или соединился с плотью и стал человеком, без какого-то изменения или в воображении (φαντασίᾳ) и перенес смерть ради нашего спасения» (*Dionysius Bar Salibi.* Expositio Liturgiae / Ed. H. Labourt. P., 1903. Vol. 2. P. 57. (CSCO; 14. Syr.; 93)). В составленном *Григорием* Бар Эвройо († 1286) изложении веры сказано: «Две суть природы (*qyāmē*) в Господе нашем, божество и человечество, и есть чудное и невыразимое единение Его божества с человечеством, без смешения, слияния, изменения и превращения, но сохраняются различия каждой природы в одном Сыне и одном Христе. Одна сущность, одна ипостась (*qnōmā*), одно лицо (*parṣopā*), одна воля, одна сила, одно действие» (*Assemani.* BO. T. 2. P. 276–277). Он же в «Книге лучей» дает ответы на предложенные затруднения: «Если вы говорите об одной природе (*kyānā*) при равенстве сущности (*'usiyā*), тогда плоть будет единосущна Слову, что нелепо. Если они неравны по сущности, тогда будут две природы. Ответ: Мы говорим не просто одна природа, но природа из двух природ, различных по сущности.— Если Он единосущен Отцу, и Он же единосущен Марии, каким образом Он не будет иметь две природы, будучи равен каждой из них, хотя они неравны? Ответ: Эта единственная природа является двойной (*'pīpā*), а не простой. Следовательно, по различным ее значениям (*sukkālē*) Он является равным этим неравным» (Ibid. P. 297). Формула «одна двойная природа», в к-рой И. *Ассемани* видел терминологически несостоятельный способ выразить ту же мысль, к-рая в правосл. христологии выражается формулой «две природы» (Ibidem), соответствует формуле «одна сложная природа» прежних монофизитов (*Jugie.* 1929. Col. 2234).

Из арм. богословов католикос *Ованнес III Одзнеци* (VIII в.) в трактате «Против фантасиастов» при объяснении формулы «одна природа Бога Слова воплощенная» отвергает такое ее понимание, «будто одна природа была устранена другой или другая растворилась, по обыкновению жидких природ, откуда возникла некая средняя природа... Говорят об одной природе и одном лице Христа не из-за тождества природы или из-за единосущия, но из-за невыразимого единения Слова со Своим телом... Ничто не препятствует, говоря об одной природе, вспоминать и о том, что она — из двух; и напротив, не забывая о двух, опять-таки исповедовать одну» по примеру св. отцов, к-рые к выражению «одна природа», дабы устранить его употребление «в дурном смысле» последователями Евтихия и Юлиана, добавляли «двойственная» (*Joannis Ozniensis philosophi* Contra phantasticos // *Idem.* Opera / Ed. J.-B. Aucher. Venise, 1834. P. 115, 117–119, 127). Еп. *Хозрой Великий* (X в.) пишет в «Объяснении Литургии»: «Он соединился с плотью по образу примешения. Ведь не изменилась или разрушилась божественная природа или человеческая, но Он объединил природы, и так Он есть Бог и Он же — человек» (*Chosroae Magni, episcopi monophysiti,* Explicatio precum Missae / Ed. P. Weter. Freiburg i. Br., 1880. P. 28). *Нерсес Ламбронаци,* архиеп. Тарсийский († 1198), в Слове к единению Церквей, сказанном на Соборе в Тарсе в 1196 г., прямо оправдывает халкидонскую терминологию, а монофизитским формулам придает вполне правосл. смысл: «Греки, когда приписывают Христу две природы, стремятся не к чему иному, как только исповедовать, что Он есть Бог и человек, и осудить вреднейшую ересь Евтихия. Они признают, что один Христос имеет две природы, поскольку Он — Бог и человек, но они не разделяют Его, поскольку исповедуют ипостасное единство...

И когда мы называем человечество, они употребляют термин «природа», чтобы обозначить человеческую сущность, и с этой точки зрения исповедуют, как и мы, совершенное единение обеих. Отсюда, если мы беспристрастно исследуем этот вопрос, то не найдем никакой причины для противоречия им, поскольку говорить, что Христос есть Бог и человек, тождественно тому, чтобы говорить, что Христос имеет две природы». Греки «опасаются, что мы, когда исповедуем единство нашего Спасителя, сливаем свойства той и другой природы, и подозревают, что мы веруем, будто человеческая природа после единения изменилась в природу божественную. Но с помощью Вышнего Армянская Церковь свободна от этой ереси, начиная со своего появления и вплоть до нашего времени... Мы утверждаем одну природу Слова воплощенного не с тем, чтобы сливать свойства сущностей, но чтобы показать невыразимое единение двух природ в одном лице, различая свойства божества и человечества... Мы исповедуем, что даже после единения две природы во Христе обретаются неслитными и различающимися» (Orazione sinodale di *S. Nierses Lampronense* / Ed. P. Aucher. Venise, 1812. P. 84–93).

Т. о. офиц. христология нехалкидонских Церквей является умеренным (севирианским) М., в к-ром при отвержении Халкидонского Собора и исповедании одной природы Христа утверждается сохранность и неизменность Его божества и человечества, притом нек-рые богословы (прежде всего армянские) даже признают законной дифизитскую терминологию. Тем не менее двусмысленность монофизитских формул способствовала крайнему М. (евтихианству), к-рое всегда присутствовало в среде этих Церквей, вплоть до наст. времени (*Ларше*. 2007. С. 190), хотя и не становилось ведущим течением, встречая осуждение со стороны иерархии (*Jugie*. 1935. P. 524–527). Более долговременным было влияние в Армении юлианства, так что его смягченную форму можно найти даже у таких арм. богословов, как католикосы Ованнес Одзнеци и Нерсес IV Шнорали (Ibid. P. 527–543). Но разногласия, вызванные отношением к юлианству, не оказали существенного влияния на единство веры Армянской и Сиро-Яковитской Церквей (*Ларше*. 2008. С. 189).

Современный диалог с нехалкидонитами и его оценка. С сер. 60-х гг. XX в. начался активный диалог между представителями правосл. Церкви и нехалкидонских Церквей. Прошли офиц. встречи в Бристоле (1967), Женеве (1970), Аддис-Абебе (1971), Баламанде (1972), Пендели (1978), Шамбези (1979, 1985, 1990, 1993), в *Паисия святого монастыре* (Дейр-Анба-Бишой, Египет, 1989), по результатам каждой из к-рых публиковались коммюнике. Коммюнике встреч 1989 и 1990 гг. обычно рассматриваются как «Первое согласованное заявление» и «Второе согласованное заявление», в которых было утверждено наличие общей веры и определены практические шаги для установления полноты общения. По результатам встречи 1993 г. были выработаны «Предложения по снятию анафем» (*Ларше*. 2007. С. 147). Наряду с восторженной реакцией на результаты диалога содержание «согласованных заявлений» вызвало и серьезные критические отклики, в т. ч. со стороны Священного братства Святой Горы Афон (Εἶναι οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; Ἅγιον Ὄρος, 1995), после чего последовала полемика афонских монахов со сторонниками заключения унии с нехалкидонитами. Отступление от халкидонской догматики, допущенное православными участниками встреч, отмечали и католич. исследователи (*Halleux*. 1990). Вышел ряд исследований, где критика унионального проекта дается в связи с обстоятельным богословским и церковно-историческим анализом М. в целом (*Давыденков*. 1998; *Μποζοβίτης*. 1999; *Ларше*. 2007). В частности, Ж. К. Ларше отмечает целый ряд уступок монофизитам в догматических вопросах. В совместных заявлениях произошел отказ от исчисления природ Христа. В качестве богословского основания для единства предложены формулы свт. Кирилла Александрийского «различение природ в умозрении» и «одна природа Бога Слова воплощенная», без такого их толкования, к-рое бы исключало монофизитскую интерпретацию. Допущены и др. неясные и двусмысленные выражения (*Ларше*. 2007. С. 154–165). Православные участники диалога занялись пересмотром отношения к М., причем предпочтение отдается мнениям инославных патрологов и историков догмы, рассматривающих М. нехалкидонитов лишь как «вербальное» и правосл. по образу мысли, в ущерб Преданию правосл. Церкви, как оно выражено в творениях св. отцов и соборных анафемах (Там же. С. 178–179). Под сомнение поставлен статус Халкидонского Собора; высказана готовность к снятию анафем в отношении Диоскора и Севира Антиохийского (Там же. С. 198–210). Все это представляет угрозу искажения учения правосл. Церкви и не позволяет признать результаты богословского диалога удовлетворительными и приемлемыми для православных. На *Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 18–23 февраля 1997 г.* было отмечено, что «Второе согласованное заявление», выработанное в Шамбези в 1990 г., «не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения» между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами, «так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках» (Определение Архиерейского Собора 1997 г. по докладу Синодальной Богословской комиссии // Архиерейский Собор РПЦ 18–23 февр. 1997 г.: Сб. док-тов. М., 1997. С. 149). Это решение было подтверждено Юбилейным Архиерейским Собором 2000 г. и действует по наст. время.

Ист.: CPG, N 7022–7298, 8945–9367; *Mansi*. T. 5–9; ACO. T. 2–4; Coll. Avel.; Documenta ad origines monophysitarum illustrandas / Ed. J.-B. Chabot. Louvain, 1908, 1962[r]. T. 1: Texts; 1933, 1965[r]. T. 2: Versia. (CSCO; 17, 103); *Schwartz E., Hrsg.* Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. Münch., 1927. (ABAW; 32/6); *Roey A., van, Allen P., ed.* Monophysite Texts of the VI[th] Cent. Leuven, 1994. (OLA; 56); *Evagr. Schol.* Hist. eccl.; *Ioan. Ephes.* Hist. eccl.; *idem.* Vitae; *Ioan. Malal.* Chron; *Ioan. Ruf.* Vita Petri Iberi; *idem.* Plérophories / Éd. F. Nau. Turnhout, 1982. (PO; 8/1. N 36); *Liberat.* Breviar.; *Mich. Syr.* Chron.; *Theod. Lect.* Eccl. hist.; *Zach. Rhet.* Hist. eccl.; *Tim. Ael.* Ref. synod. Chalced.; *idem.* A Collection of Unpublished Letters // JThSt. N. S. 1970. Vol. 21. N 2. P. 321–369; *Sever. Antioch.* Hom. cathedr.; *idem.* Ep.; *idem.* Contr. gramm.; *idem.* Or. ad Nephal.; *idem.* Philal.; The Sixth Book of the Select Letters of *Severus, patriarch of Antioch*, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis / Ed. E. W. Brooks. Oxf.; L., 1902–1904. Westmead, 1969[r]. 2 vol.; The Hymns of *Severus of Antioch* and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as Revised by James of Edessa / Ed. E. W. Brooks. P., 1911. 2 vol. (PO; 6/1, 7/5); *idem.* La polémique antijulianiste / Ed. R. Hespel. Louvain, 1964–1971. 3 vol. (CSCO; 244–245, 295–296, 301–302, 318–319); *Philox. Mabbug.* Tract. theol.; *idem.* Ep. ad monach. in Sen.; *idem.* Comm. in prol. Ioan.; *Julien d'Halicarnasse.* Fragmenta dogmatica // *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse

avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 1*–78* [Suppl.]; *Sanda A., ed.* Ioannis Philoponi Opuscula monophysitica. Beirut, 1930; *Peter of Callinicum.* Anti-Tritheist Dossier / Ed. R. Y. Ebied, L. R. Wickham, A. van Roey. Leuven, 1981. (OLA; 10); *idem.* Tractatus contra Damianum / Ed. R. Y. Ebied, L. R. Wickham, A. van Roey. Turnhout, 1994–2004. 4 vol. (CCSG; 29, 32, 35, 54).

Лит.: *Renaudot E.* Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII. P., 1713; *idem.* Liturgiarum orientalium collectio. P., 1715–1716. Fr./M., 1847². Farnborough, 1970ʳ. 2 t.; *Hefele C.J., von.* Conciliengeschichte. Freiburg i. Br., 1875². Bd. 2. S. 313–578, 798–924 (= *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 2/1. P. 499–646; T. 2/2. P. 649–880; T. 3/1. P. 1–156); *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg i. Br., 1888². Bd. 2. S. 348–401. Tüb., 1931⁵. S. 368–424; *Nau F.* Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites? // ROC. 1905. T. 10. N 2. P. 113–134; *idem.* Analyse du traité écrit par Denys bar Salibi contre les Nestoriens // Ibid. 1909. T. 14. N 3. P. 298–320; *Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства // ХЧ. 1906. № 6. С. 793–822; *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-ист. труды. СПб., 1908, 2006ᵖ; *Lebon J.* La christologie de Timothée Aelure // RHE. 1908. T. 9. N 4. P. 677–702; *idem.* Le monophysisme sévèrien: Étude historique, littéraire et théologique. Louvain, 1909; *idem.* La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 425–580; *Jugie M.* Eutychès et Eutychianisme // DTC. 1913. Vol. 5. Col. 1582–1609; *idem.* Gaianites // Ibid. Col. 999–1023; *idem.* Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche: La doctrine du péché originel chez les Pères grecs // EO. 1925. T. 24. N 138. P. 129–162; N 139. P. 257–285; *idem.* Monophysisme // DTC. 1929. Vol. 10. Col. 2216–2251; *idem.* Monophysite: (Église copte)// Ibid. Col. 2251–2306; *idem.* Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. P., 1935. T. 5: De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum. P. 349–787; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 237–438; *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'a la réconciliation des églises jacobites (518–646). P., 1923; *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924; *idem.* La christologie d'Eutychès, d'après les Actes du Synode de Flavien, 448 // Byz. 1931. Vol. 6. P. 441–457; *Jülicher A.* Zur Geschichte der Monophysitenkirche // ZNW. 1925. Bd. 25. S. 17–43; *Hermann T.* Patriarch Paul von Antiochia und das Alexandrinische Schisma von Jahre 575 // ZNW. 1928. Bd. 27. N 2. S. 263–304; *idem.* Monophysitica // Ibid. 1933. Bd. 32. N 3. S. 277–293; *Tixeront J.* Histoire des dogmes. P., 1928⁸. Vol. 3: La fin de l'âge patristique (430–800). P. 80–159; *Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius I, 491–518. Madison, 1939; *Vasiliev A.* Justin the First: An Introd. to the Epoch of Justinian the Great. Camb., 1950; *Camelot T.* De Nestorius à Eutychès // Das Konzil von Chalkedon. 1951. Bd. 1. S. 213–242; *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIᵉ siècle. Louvain, 1951. (CSCO; 127. Subs.; 2); Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951–1954. 3 Bde; *Moeller Chr.* Le Chalcédonisme et le néo-Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIᵉ siècle // Ibid. 1951. Bd. 1. S. 637–720; *Roey A., van.* Les débuts de l'Église jacobite // Ibid. 1953. Bd. 2. S. 339–360; *idem.* La controverse trithéite depuis la condamnation de Conon et Eugène jusqu'à la conversion de l'évèque Elie // Von Kanaan bis Kerala: FS J. P. M. van der Ploeg. Neukirchen-Vluyn, 1982. S. 487–497; *idem.* La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557–569) // OLP. 1985. Vol. 16. P. 141–165; *Salaville S.* La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin // Das Konzil von Chalkedon. 1953. Bd. 2. S. 677–695; *Martin H.* La controverse trithéite dans l'empire byzantine au VIᵉ siècle: Diss. Louvain, 1960; *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. L., 1961; *Halleux A., de.* Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie. Leuven, 1963; *idem.* Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug // Theologie und Philosophie. Freiburg i. Br., 1978. Bd. 53. S. 353–366; *idem.* Actualité du néochalcédonisme: Un accord christologique récent entre Orthodoxes // RThL. 1990. Vol. 21. P. 32–54; *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. L., 1965; *Meyendorff J.* Le Christ dans la theologie byzantine. P., 1969 (рус. пер.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в вост. правосл. богословии. М., 2000); *idem.* Imperial Unity and Christian Divisions: The Church, 450–680 A. D. Crestwood (N. Y.), 1989 (рус. пер.: *Мейендорф И., протопр.* Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. М., 2012); *Dinkler E., Hrsg.* Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Bongers; Recklinghausen, 1970; *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the 5th and 6th Cent. Camb., 1972; *Brock S. P.* Some New Letters of the Patriarch Severos // StPatr. 1975. Vol. 12. P. 17–24; *idem.* The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // OCP. 1981. Vol. 47. P. 87–121; *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxf., 1976; *Ebied R. Y.* Peter of Antioch and Damian of Alexandria: The End of a Friendship // A Tribute to A. Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment / Ed. R. H. Fisher. Chicago, 1977. P. 277–282; *Samuel V. C.* The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1977; *Bundy D. D.* Jacob Baradeus: The State of Research, a Review of Sources and a New Approach // Le Muséon. 1978. T. 91. P. 45–86; *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980; *Allen P.* Evagrius Scholasticus the Church Historian. Leuven, 1981; *eadem.* Monophysiten // TRE. 1994. Bd. 23. S. 219–223; *eadem.* Episcopal Succession in Antioch in the 6th Cent. // Episcopal Elections in Late Antiquity / Ed. J. Leemans, P. van Nuffelen. B.; Boston, 2011. P. 23–38; *Moorhead J.* The Monophysite Response to the Arab Invasions // Byz. 1981. Vol. 51. P. 579–591; *McGuckin J. A.* The «Theopaschite Confession»: (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon // JEcclH. 1984. Vol. 35. N 2. P. 239–255; After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Prof. A. van Roey / Ed. C. Laga e. a. Leuven, 1985. (OLA; 18); *Uthemann K.-H.* Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jakobiten Probos, des späteren Metropoliten von Chalkedon // Ibid. P. 381–399; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 1986–2002. Bd. 2/1–4 (Idem / Transl. P. D. Nau. P., 1990–1996. T. 2/1–2, 4); *Torrance I. R.* Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite. Norwich, 1988; *Давыденков О., свящ.* Традиц. христология нехалкидонитов с т. зр. св. отцов и Вселенских Соборов Правосл. Церкви. М., 1998; *он же.* Из истории сир. монофизитства: Ист. предпосылки распространения монофизитства в Сирии // БСб. 1999. № 3. С. 24–41; № 4. С. 20–29; *он же.* Север Антиохийский // Там же. 2001. № 7. С. 82–93; *он же.* Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. М., 2002; *он же.* Религ. политика при Юстине I (518–527) и в 1-й период единоличного царствования Юстиниана I (527–540): Рост монофизитства в К-поле // БСб. 2002. № 9. С. 59–72; *он же.* Юлиан Галикарнасский // Там же. С. 47–58; *он же.* Возникновение параллельной монофизитской иерархии // Там же. 2003. № 11. С. 34–38; *он же.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматич. анализ. М., 2007; *он же.* Светская и церковная политика: Возможные точки пересечения: (Обществ.-полит. аспект диалога между Правосл. Церковью и Древними Вост. Церквами) // Власть. М., 2008. № 7. С. 63–66; *он же.* Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории визант. философско-теолог. мысли: Дис. М., 2008; *он же.* Концепции «сложная ипостась» и «сложная природа» в контексте христологических споров VI в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1(25). С. 7–21; *он же.* К вопросу о философской проблематике христологических дискуссий VI в.: Умеренное монофизитство // УЗ Орловского гос. ун-та. 2012. № 4. С. 378–383; *он же.* Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI в.: Иоанн Филопон: (К вопр. о филос. проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских Соборов) // Вестн. Орловского гос. ун-та. Сер.: Новые гуманит. исслед. 2012. № 2(22). С. 212–216; *он же.* То же: Север Антиохийский // УЗ Орловского гос. ун-та. 2012. № 5. С. 136–141; *Larchet J.-C.* Introd. // *Maxime le Confesseur, st.* Opuscules théologiques et polemiques. P., 1998. P. 7–108; *idem.* Introd. 2: Les Lettres christologiques // *Maxime le Confesseur, st.* Lettres / Ed. J.-C. Larchet, E. Ponsoye. P., 1998. P. 7–62 (рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* О письмах св. Максима: 2. Христологические письма // *Максим Исповедник, прп.* Письма. М., 2007. С. 18–34); *idem.* La question christologique: À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe et des Églises non-chalcédoniennes: Problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens // Le Messager orthodoxe. P., 2000. N 134. P. 3–103 (рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос: (По поводу проекта соединения Правосл. Церкви с Дохалкидонскими Церквами: Нерешенные богосл. и экклезиологические проблемы) / Пер.: иером. Савва (Тутунов) // БТ. 2007. Сб. 41. С. 146–211); *idem.* À propos du statut de l'Église arménienne dans le cadre du dialogue entre les Églises orthodoxes et les Églises non-chalcédoniennes // Ibid. 2003. N 138. P. 37–58; *он же (Ларше).* Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V–VIII вв.) / Пер.: С. С. Ким // БВ. 2008. № 7. С. 144–199; *Μποζοβίτης Σ.* Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι. Ἀθῆναι, 1999; *Кривушин И. В., ред.* Евагрий Схоластик: Церковная история. СПб., 2001–2003. 3 т.; *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 150–176; *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. L.; N. Y., 2004; *Gray P. T.* The Legacy of Chalcedon // The Cambridge

Companion to the Age of Justinian / Ed. M. Maas. Camb., 2005. P. 215–238; *Лурье В. М.* История визант. философии: Формативный период. СПб., 2006. С. 116–288; *Blaudeau P.* Rome contre Alexandrie?: L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychienne au schisme acacien 448–484) // Adamantius. Pisa, 2006. Vol. 12. P. 140–216; *idem.* Quand les papes parlent d'exil: L'affirmation d'une conception pontificale de la peine d'éloignement durant la controverse monophysite (449–523) // Exil et relégation: Les tribulations du sage et du saint durant l'antiquité romaine et chrétienne (I^{er}–VI^{e} s. ap. J.-C.): Actes du colloque, 17–18 juin 2005 / Ed. P. Blaudeau. P., 2008. P. 273–308; *Haarer F. K.* Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World. Camb., 2006; *Horn C. B.* Asceticism and Christological Controversy in 5th-cent. Palestine: The Career of Peter the Iberian. Oxf.; N. Y., 2006; *Грацианский М. В.* «Православная партия» и приход к власти имп. Юстина I (518–527 гг.) // ВВ. 2007. Т. 66(91). С. 125–145; *он же.* Политика имп. Юстиниана Великого по отношению к монофиситам: Дис. М., 2009; *он же.* Был ли имп. Юстиниан I афтартодокетом? // ВВ. 2011. Т. 70(95). С. 105–113; *он же.* Дело Иоанна Талайи и начало «акакианской схизмы» (484 г.) // Там же. 2015. Т. 74(99). С. 31–46; *он же.* Причины и обстоятельства начала «Акакианской» схизмы (484 г.) // Иресиона: Античный мир и его наследие. Белгород, 2015. Вып. 4: Сб. науч. тр. к 50-летию проф. Н. Н. Болгова. С. 188–200; *он же.* «Акакианская» или все же «феликианская» схизма?: К истории отношений К-польской и Римской Церквей в кон. V в. // Империя Ромеев во времени и пространстве: Центр и периферия: Тез. докл. XXI Всерос. науч. сессии византинистов. М.; Белгород, 2016. С. 67–69; *он же.* «Secundum Calchedonensem synodum haec ab apostolica sede gesta»: Папа Геласий I и «ересь» Акакия К-польского // Визант. очерки: Тр. рос. ученых к 23-му Междунар. конгрессу византинистов. СПб., 2016. С. 62–74; *Menze V. L.* Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church. Oxf., 2008; *Шукин Т. А.* Север Антиохийский // Антология восточно-христ. богосл. мысли. М.; СПб., 2009. Т. 1. С. 623–644; *Alpi F. N.* La correspondance du patriarche Sévère d'Antioche (512–518): Un témoignage sur les institutions et la discipline ecclésiastiques en Orient // Correspondances: Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive: Actes du colloque intern. Université Charles-de-Gaulle, Lille 20–22 nov. 2003 / Ed. R. Delmaire e. a. Lyon, 2009. P. 333–348; *idem.* La route royale: Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512–518). Beyrouth, 2010. T. 1: Texte; T. 2: Sources et documents; *idem.* Les élections épiscopales en Orient sous Sévère d'Antioche (512–518) // Episcopal Elections in Late Antiquity / Ed. J. Leemans, P. van Nuffelen. B.; Boston, 2011. P. 307–314; *idem.* Sévère d'Antioche, prédicateur et polémiste: Qualification et disqualification des adversaires dogmatiques dans les Homélies cathédrales // Les Controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires (monde chrétien, Antiquité tardive – XVII^{e} s.): Actes de la journée d'étude du 8 févr. 2007 / Ed. P. Nagy e. a. Rouen, 2011. P. 33–44; *idem.* Sévère d'Antioche et la législation ecclésiastique de Justinien // Actes du 11^{e} Symposium Syriacum (La Valette, Malte, juillet 2012). Kaslik, 2015. Vol. 2. P. 43–51. (PdO; 40); *Kourie G.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Φιλοξένου Ἱεραπόλεως καὶ ἡ Σύνοδος τῆς Χαλκηδόνος: Diss. Θεσ., 2009; *Louth A.* Why did the Syrians Reject the Council of Chalcedon? // Chalcedon in Context: Church Councils, 400–700 / Ed. R. Price, M. Whitby. Liverpool, 2009. P. 107–116; *Meier M.* Anastasios I: Die Entstehung des Byzantinischen Reiches. Stuttg., 2009; Justinian / Hrsg. M. Meier. Darmstadt, 2011. (NeueWege der Forschung); *Michelson D. A.* The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug. Oxf., 2014; Severus of Antioch: His Life and Times / Ed. J. D'Alton, Y. Youssef. Leiden; Boston, 2016.

Иером. Феодор (Юлаев)

МОНОЭНЕРГИ́ЗМ, еретическое учение, согласно к-рому в Иисусе Христе имеется одно действие (греч. μία ἐνέργεια), в противоположность правосл. диэнергизму, т. е. учению о двух действиях (энергиях) Христа. В широком смысле является частью богословия ряда христологических ересей (*аполлинарианство, несторианство, монофизитство*). В собственном значении М.— 1-й этап ереси *монофелитства*. Осужден на *Латеранском Соборе 649 г.* и на *Вселенском VI Соборе*. См. в ст. *Монофелитство*.

МОНСТРА́НЦИЯ [лат. monstrantia, от monstrare — показывать], в католич. богослужении литургический сосуд, дароносица, приспособленная для перенесения во время процессий освященной *гостии* и выставления ее в храме или капелле для адорации. М. также называется ostensorium, custodia или tabernaculum. В ранних источниках встречаются такие описательные названия М., как vasculum de cristallo, crystallus Corporis Christi, pyxis cristallina, ciborium de cristallo, подчеркивающие прозрачность сосуда и возможность увидеть хранящуюся в нем гостию.

Появление М. в обиходе напрямую связано с распространением *Тела и Крови Христовой праздника* и новым евхаристическим благочестием. Это торжество, призванное утвердить догматическое учение о транссубстанциации, было впервые установлено в Льеже в 1246 г. под влиянием визионерки Юлианы Корнийонской из ордена премонстрантов (из-за сложной религиозно-политической ситуации она была вынуждена перейти в цистерцианский монастырь, а затем к *бегинкам*). Для всей католич. Церкви праздник был установлен папой Урбаном IV в 1264 г. (булла «Transiturus de hoc mundo»), но из-за скоропостижной смерти понтифика бо́льшая часть копий буллы не была разослана. Праздник приживался медленно, пока булла не была включена папой Климентом V в новое собрание декреталий («Liber Septimus Decretalium», или «Constitutiones Clementinae»), к-рое в 1317 г. было опубликовано папой Иоанном XXII. Первая задокументированная процессия со Св. Дарами на праздник Тела и Крови Христовой прошла в Кёльне в 1277 г. Однако гостия переносилась еще в закрытой пиксиде.



Монстранция. Кон. XVI — нач. XVII в. (Музей сакрального искусства в Кастиньяно, Италия)

Самая ранняя М. (датируется 1286) происходит из цистерцианского аббатства Херкенроде (изготовлена для этого аббатства в Париже). Возможно, она предназначалась для демонстрации евхаристического чуда, а не для обычной гостии (или имела двойное назначение). Она выполнена в форме готической капеллы на подставке, наверху к-рой располагается Распятие с предстоящими Девой Марией и Иоанном Богословом.

Поскольку основные элементы праздника Тела и Крови Христовой (процессия, выставление Даров на алтаре, благословение Ими народа) были заимствованы из обрядов, связанных с почитанием реликвий и мощей святых, то первые М. создавались по образцу реликвариев. Чаще всего встречаются простые или

многогранные стеклянные колбы на подставке, увенчанные короной или крестом. Колба может располагаться вертикально или горизонтально (в этом случае часто фланкируется фигурами-держателями). Появился также особый держатель для гостии в форме опрокинутого полумесяца (лунула или люнет). Одни М. имеют форму евхаристической чаши, другие выполнены в виде готического храма или капеллы. Часто М. монтировались в распятия или статуи Христа и Девы Марии. С эпохи барокко широкое распространение получает М. в форме увенчанного крестом солнца с расходящимися лучами, в центре которого расположено небольшое прозрачное окошко для гостии. Для М. характерны образы Гроба Господня, Иерусалима, агнца, пеликана, Древа Иессеева и др. Нек-рые М. имеют гигантские размеры и могут перемещаться во время процессий только на специальных повозках (напр., серебряная М. в Толедском соборе, инкрустированная драгоценными камнями, которая была изготовлена в 1517–1524 по поручению кард. Ф. Хименеса де Сиснероса).

Лит.: *Braun J.* Das christliche Altargerät in seinem Sein u. in seiner Entwicklung. Münch., 1932; *idem.* Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung. Freiburg i. Br., 1940; *Andrieu M.* Reliquaires et monstrances eucharistiques: Aux origines du culte de Saint-Sacrement // AnBoll. 1950. Vol. 68. P. 397–418; *Bruhn McCune H. C.* Late Gothic Architectural Monstrances in the Rhineland, c. 1380–1480: Objects in Context: Diss. / Pennsylvania State Univ. [Univ. Park], 2006; *Guster H.* Die Hostienmonstranzen des 13. u. 14. Jh. in Europa. Hdlb., 2009.

А. А. Ткаченко

МОНТА́Н И МАКСИ́МА [лат. Montanus et Maxima] († 303/4), мученики Сирмийские (Сингидунские) (пам. зап. 26 марта, 11 и 26 мая). М. и его супруга Максима пострадали в г. Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия). М. был священником в Сингидуне (ныне Белград). Когда при имп. *Диоклетиане* начались гонения (нач. IV в.), он бежал в Паннонию, но в Сирмии был арестован и предстал перед судом префекта Проба. Под угрозой смерти отказался отречься от веры и принести жертвы языческим богам. Проб призвал жену М. Максиму, надеясь, что она уговорит мужа не упорствовать и согласиться отречься от веры, однако та с не меньшим мужеством исповедала веру во Христа. Тогда



Мученики Монтан и Максима. Икона. Нач. XXI в.

Проб приказал надеть супругам камни на шеи и бросить в р. Саву. Их тела вскоре были вынесены на берег и преданы погребению благочестивыми христианами, к-рые знали М. и Максиму. Судя по датам и дням памяти мн. Паннонских мучеников, на время прибытия Проба, чье имя упоминается в неск. Мученичествах, приходится резкое ужесточение гонений в этой области (см. также ст. *Ириней*, сщмч., еп. г. Сирмий).

О казни М. есть упоминание в Мученичестве *Поллиона* (BHL, N 6869), к-рое, вероятно, было составлено в V в. в Риме. Возможно, в то же время было написано и еще одно сказание о М., к-рое легло в основу сведений, приводимых в Мартирологах, но как отдельный памятник не сохранилось.

В Иеронимовом Мартирологе под 26 марта упоминаются М., к-рый был брошен в реку, и его супруга Максима. О казни Максимы не сообщается. Там же о М. сказано под 11 мая. В нек-рых др. зап. Мартирологах подтверждается, что Максима разделила участь мужа; встречается также еще один день их памяти — 26 мая.

М. и Максима почитаются в Румынской Православной Церкви под 26 марта как первые святые дако-романского происхождения, известные по именам.

Ист.: ActaSS. Mart. T. 3. Col. 616–617; MartRom. P. 140; MartRom. Comment. P. 113. N 4; MartHieron. Comment. P. 162–163. N 14; P. 248. N 5.

Лит.: *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire Romain. P., 1918. P. 75, 105–106, 121, 123–124; *Popescu N. M.* Viaţa sfântul Montanus presviterul din Singidunum // BOR. 1934. Vol. 52. An. 3/4. P. 145–148; Idem // Preoţi de mir adormiţi în Domnul. Bucur., 1942. P. 6–10; *Sauget J.-M.* Montano e Massima // BiblSS. Vol. 9. Col. 574–575; Actele martirice. Bucur., 1982. P. 184–189; *Păcurariu M.* Sfinţi români şi apărători ai legii strămoşeşti. Bucur., 1987. P. 141–143; *idem.* Martiri daco-romani: Sfântul Montanus preotul şi soţia sa Maxima // *Idem.* Sfinţi daco-romani şi români. Bucur., 2013. P. 26–27, 344; *Bratoţ R.* Verzeichnis der Opfer der Christenverfolgungen in der Donau- und Balkanprovinzen (Anhang) // Diokletian und die Tetrarchie. B.; N. Y., 2004. Bd. 1. S. 121, 125, 128, 214–215, 220, 224.

Е. М. Беленькая

МОНТА́Н, ЛУ́КИЙ (ЛУ́ЦИЙ), ФЛАВИА́Н, ИУЛИА́Н, ВИКТО́РИК и др. мученики [лат. Montanus, Lucius, Flavianus, Iulianus, Victoricus] († 259), мученики (пам. зап. 24 февр., 23 мая), пострадали в Карфагене (близ совр. г. Тунис).

Источник. Сведения о святых сообщаются в Мученичестве (BHL, N 6009; CPL, N 2051), написанном на лат. языке, вероятно, вскоре после



Мученичество святых Монтана, Лукия, Флавиана и других, пострадавших с ними. Сцена видения Квартиллозии в темнице. Гравюра. 1825 г.

кончины мучеников и сохранившемся не менее чем в 13 рукописях IX–XV вв. Издатель текста Ф. Дольбо предложил разделить рукописи, содержащие Мученичество, на 2 основные семьи: к 1-й семье (семья α) относятся 2 рукописи (Bern. Burgerbibl.

111, кон. XII в.; New Haven. Yale Univ. Liber. Manston. 267, XIII в.), в к-рых текст озаглавлен как «Деяние и видение мучеников Луция, Монтана...» (Actus et visio mm. Luci Montani et ceterorum comitum quod est decimo kal. Iunii) и помещен под 23 мая. В остальных рукописях (семья β и ее «ветви») текст назван «Мученичество святых Монтана и Гемелла» (Passio sanctorum (sancti) Montani et Gemellis) и в большинстве из них находится под 24 февр. П. Франки де Кавальери предложил понимать под 2-м именем, указанным в заглавии, топоним, к-рый встречается в актах Карфагенского Собора 256 г. (Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis. 82 / Ed. G. F. Diercks. Turnhout, 2004. P. 104–105). Существует также сокращенный вариант Мученичества, известный по 4 рукописям XV–XVII вв. (*Dolbeau.* 1983. P. 40–47).

Впервые Мученичество было опубликовано кёльнским картузианцем Лаврентием *Сурием,* к-рый использовал одну известную ему рукопись. Сурий поместил Мученичество под 24 февр., разделил текст на 4 параграфа и на полях разместил отсылки к библейским текстам (*Surius L.* De probatis Sanctorum historiis. Coloniae Agrippinae, 1570. T. 1. P. 1031–1036). Впосл. текст, опубликованный Сурием, претерпел 4 переиздания с различными изменениями и уточнениями (1576, 1581, 1617, 1875 гг.). Будущий кард. Ц. *Бароний* опубликовал Мученичество в «Церковных анналах» под 262 г., используя, по его собственным словам, текст, изданный Сурием, и «более древние рукописи» (*Baronius C.* Annales ecclesiastici. R., 1594. T. 2. P. 572–578). Впосл. Франки де Кавальери опроверг данное утверждение, показав, что кардинал не располагал средневек. манускриптами (*Franchi de' Cavalieri.* 1898. P. 56–62, 100–102). Новые публикации Мученичества с привлечением дополнительных рукописей осуществили болландист Г. Хенскенс в 1658 г., к-рый впервые разделил текст на 24 главы (ActaSS. Febr. T. 3. P. 455–459), и маврист Т. Рюинар (*Ruinart Th.* Acta primorum martyrum sincera et selecta. P., 1689. P. 233–242). Первое критическое издание подготовил Франки де Кавальери (*Franchi de' Cavalieri.* 1898), к-рому спустя 10 лет посчастливилось открыть наиболее раннюю рукопись, содержащую Мученичество (Karlsruche. Bad. Landesbibl. Aug. 32; ок. 840 г.). Исследователь провел коллацию рукописи с изданием и сделал важные критические замечания, которые опубликовал отдельно, что вызывало неудобства при их использовании (*Franchi de' Cavalieri.* 1909. P. 1–31, 111–114). Издание и текстологические уточнения, сделанные Франки де Кавальери, легли в основу более поздних публикаций (*Lazzati.* 1956; The Acts. 1972), из которых «классической» принято считать работу Г. Музурилло. Новое критическое издание с привлечением всех известных рукописей осуществил Дольбо. Также были выполнены переводы Мученичества на англ., испан., итал., франц. (*Dolbeau.* 1983) и рус. языки.

Повествование можно разделить на 2 части, которые различаются по лит. стилю и жанру. Первая часть — это соборное послание находящихся в заточении христиан к единоверцам, записанное Ф., к-рый получил хорошее образование, был оратором и имел учеников среди язычников. В прологе объясняется цель послания: оставить буд. христианам истинное свидетельство величия Божия и увековечить в памяти потомков страдания, к-рые мученики претерпели ради Господа (Actus et visio martyrum Luci Montani. 1. 1). Вторая часть Мученичества представляет собой хронику (*Monceaux.* 1902. P. 171), в к-рой рассказывается о суде над 5 христианами, составившими послание, и об их мученической кончине. Это повествование было написано по просьбе Ф. анонимным автором (Actus et visio martyrum Luci Montani. 12. 1), к-рый использовал не только свидетельства близких мученикам людей, но, возможно, и офиц. документы, напр., протокол допроса Ф. (*Dupuis.* 2003. P. 254). Высказывалось предположение о том, что анонимным автором 2-й части Мученичества является диак. Понтий — ученик сщмч. *Киприана* Карфагенского и составитель его Жития (*D'Alès A.* Le diacre Pontius // RechSR. 1918. T. 8. P. 319–378), однако впосл. данная гипотеза не нашла поддержки среди исследователей.

При лит. анализе Мученичества неоднократно указывалось на наличие параллелей между ним и др. агиографическими произведениями Сев. Африки III в., напр. Мученичеством святых Перпетуи и Фелицитаты (BHL, N 6633–6635; CPL, N 32; см. напр.: *Delehaye.* Passions. P. 55–57). Прежде всего это касается композиции произведений, в к-рых большое место уделено рассказу о видениях мучеников и описанию тюрьмы, тогда как о допросах подсудимых и их пытках говорится крайне лаконично. Также большинство исследователей признают, что в Мученичестве М., Л., Ф., И., В. и др. заметно влияние учения сщмч. Киприана Карфагенского (см., напр.: *Dolbeau.* 1983. P. 40). Кроме того, Дольбо указал на наличие параллелей между Мученичеством и «Беседой о мученичестве Доната и Адвоката» (Sermo de passione Donati et Aduocati; BHL, N 2303b; CPL, N 719) и предположил, что Мученичество имело 2 редакции: 1-я редакция (семья α), предназначенная для чтения во время богослужений в «официальной Церкви», была создана на основе 2-й (семья β), в которой содержатся элементы *донатизма* (*Dolbeau.* 1983. P. 62–64). Впосл. Ж. П. Буо подверг критике данную т. зр. и попытался проследить этапы написания Мученичества. 1-я часть (соборное послание) была написана заключенными в февр. 259 г.; летом того же года вскоре после кончины святых был составлен общий текст Мученичества; ок. сер. IV в. донатисты использовали его при создании своего рода Мартиролога; в VI в. редакция из Мартиролога донатистов была переработана для богослужебных чтений 23 мая в «официальной» Церкви Карфагена (этот вариант Мученичества содержится в рукописях семьи α); Мартиролог донатистов получил распространение в Европе, и редакция Мученичества, содержащаяся в нем, была включена в зап. средневек. легендарии под 24 февр. (*Bouhot.* 1984. P. 363–364).

Мученичество. После народного восстания, к-рое подняла необузданная толпа, желавшая убить презида, во время жестокого преследования христиан были схвачены М., Л., Ф., И., В., Примол, Рен и оглашенный Донатиан. Последний, приняв крещение в темнице, тотчас скончался. Примол, к-рый был крещен за неск. месяцев до ареста, также умер в заключении. Президент хотел сжечь заживо арестованных, но по воле Божией пламя в печи потухло, не причинив им никакого вреда. Тогда М., Л., Ф., И., В. и их спутники были отведены в тюрьму, где их посещали единоверцы и где Рен сподобился во сне видения, в к-ром ему было от-

крыто, что Сам Христос сопутствует Своим рабам. На следующий день христиан отвели к прокуратору, исполнявшему обязанности умершего проконсула, и подвергли закрытому допросу. После этого их снова бросили в темницу, где в течение мн. дней они страдали от жажды и голода, вкушая скудную тюремную пищу и малопригодную для питья воду. Тогда пресв. Виктору, находившемуся среди заключенных, явился Христос в образе юноши, ободрил его и предсказал доблестную кончину за веру. Вскоре после этого Виктор принял мученический венец. Др. видения удостоилась женщина по имени Квартиллозия: ночью во сне перед ней предстал ее сын, к-рый за 3 дня до этого пострадал за Христа вместе со своим отцом. Мальчик вошел в темницу, сел на краю резервуара с водой и сказал, что Бог видит страдания арестованных. После этого в тюрьму вошел юноша необычайно высокого роста, державший в руках 2 пиалы, наполненные молоком. Он также заверил заключенных, что Господь помнит о них, и дал им пить из сосудов, при этом жидкость в пиалах не убывала, а юноша предсказал, что вскоре им будет дана и 3-я чаша. На следующий день благодаря заботе пресв. Лукиана к М., Л., Ф., И., В. и их спутникам пришли иподиак. Геренниан и оглашенный Януарий и, словно 2 наполненные чаши из видения Квартиллозии, снабдили их пищей, без к-рой заключенные находились уже 2 дня. Заканчивается послание арестованных рассказом о видении М., к-рый в то время имел разногласия с И. Во сне перед М. предстали сщмч. Киприан и еп. Левкий, и М. увидел внутри себя некий сор. Проснувшись, М. понял, что должен очистить свою душу, прекратить ссоры, избегать конфликтов; он призвал братию пребывать в мире и любви. Во 2-й части Мученичества анонимный автор повествует о том, что после долгих месяцев, проведенных в темнице, М., Л., Ф., И. и В. были доставлены в преторий к президу, где на допросе единодушно исповедовали Христа. Всем им, за исключением Ф., был вынесен смертный приговор. Ф. же вновь отвели в тюрьму, поскольку толпа, пытаясь против воли арестованного спасти его от казни, утверждала, что он обманно выдает себя за диакона. Перед казнью, у места проведения к-рой собрались не только христиане, но и



Мч. Монтан перед казнью. Гравюра. XIX в.

многочисленные язычники, М., Л., И. и В. дали наставления своим единоверцам. М. просил Бога, чтобы Ф. на 3-й день последовал за ними. Затем М. разорвал ткань, которой обычно завязывали глаза осужденным, отдал одну половину палачам и просил через 2 дня завязать ею глаза Ф. Также он просил оставить место в могиле для Ф. После этого М., Л., И. и В. были усечены мечом. Когда Ф. вели в тюрьму, он утешал свою мать, которая горевала из-за того, что сын не сподобился принять мученическую кончину вместе со своими товарищами. На 3-й день Ф. был доставлен на допрос к президу в преторий и, несмотря на слезные уговоры своих соучеников принести жертву идолам ради спасения жизни, смело обличил заблуждения язычников и исповедовал Христа. Президу пытался обличить Ф. в том, что он ложно называет себя диаконом, но, не добившись успеха, вынес святому смертный приговор. Незадолго до исполнения приговора Ф. рассказал анонимному автору 2-й части Мученичества, что он также был удостоен от Бога видений: ему являлись сщмч. Киприан, епископы Павел и Суккес и ободряли накануне предстоящей мученической кончины. Перед смертью мученик дал наставления собравшимся на месте его казни, призвав их к миру и любви, а также советовал назначить пресв. Лукиана епископом.

Место описываемых событий в Мученичестве не обозначено, однако очевидно, что святые пострадали в Карфагене вскоре после мученической кончины сщмч. Киприана Карфагенского, казненного 14 сент. 258 г., согласно 2-му эдикту имп. Валериана (253–260), к-рым предписывалось преследовать епископов, пресвитеров и диаконов, а также всех знатных христиан. В отличие от большинства исследователей Т. Д. Барнс предположил, что умерший проконсул, о к-ром говорится в Мученичестве и под к-рым следует понимать Галерия Максима, осудившего на казнь сщмч. Киприана, скончался не от болезни, а в результате ран, полученных во время восстания. Участниками, а возможно, и организаторами этого восстания были христиане Карфагена (*Barnes.* 2010. P. 91–92). Епископы Левкий, Суккес и Павел, представшие в видениях М. и Ф., известны как участники Карфагенского Собора 256 г. Первый занимал епископскую кафедру Тевесты (ныне Тебесса, Алжир) и пострадал ок. 258–259 гг. в Карфагене, 2-й был епископом Аббир-Германикианы, 3-й — Оббы (ныне Дахмани (Эбба-Ксур), Тунис; Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis. 16, 31, 47 / Ed. G. F. Diercks. Turnhout, 2004. P. 35–37, 55–57, 73). Епископы Суккес и Павел упоминаются в письмах сщмч. Киприана (*Cypr. Carth.* Ep. 57, 67, 70): именно Суккесу сщмч. Киприан адресовал свое предпоследнее письмо с разъяснениями о 2-м эдикте имп. Валериана (*Idem.* Ep. 80). На основании трактата Оптата, еп. Милевского († 2-я пол. IV в.), «Против донатиста Парменияна» можно предположить, что пресв. Лукиан, к-рого Ф. перед казнью предложил назначить епископом, действительно возглавлял кафедру Карфагена после смерти Ф. (*Optat.* Contr. Parmen. I 19).

Почитание мучеников не получило широкого распространения. Возможно, после VI в. мощи М. и некоего святого покоились в алтаре базилики, располагавшейся в Хеншир-эль-Бегер недалеко от Тевесты, о чем свидетельствуют найденные там надписи (CIL. T. 8. N 10665, 17607). В XI в. мощи Л. могли находиться в мон-ре Сан-Микел-де-Куша (Сен-Мишель-де-Кюкса; PL. 141. Col. 1449).

В *Карфагенском календаре* (1-я пол. VI в.) под 23 мая обозначена память М. и Л., под 25 мая упоминаются Ф. и некая Септимия (*Mabillon J.* Vetera analecta. P., 1682. T. 3. P. 398). В Иеронимовом Мартирологе под 23 мая содержится память М., Л., Виктора,

И., В. и Донитиана с указанием «в Африке» (MartHieron. P. 268; MartHieron. Comment. P. 269); под 24 февр. в Иеронимовом Мартирологе содержатся имена Ф., В. и И. (в искаженной форме – Туллиан), под к-рыми болландисты предложили понимать мучеников, пострадавших вместе с М. и Л. (MartHieron. P. 113; MartHieron. Comment. P. 114–115). В зап. «исторических» Мартирологах IX в. память мучеников не обозначена. Возможно, имена М. и Ф. содержатся в литаниях из аббатства Корби (см.: *Coens M.* Recueil d'études bollandiennes. Brux., 1963. P. 308, 310. (SH; 37)). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог память М., Л., Ф., И., В. и пострадавших с ними под 24 февр., назвав мучеников учениками сщмч. Киприана (MartRom. P. 75). В совр. редакции Римского Мартиролога память и краткая заметка о святых перенесены на 23 мая (MartRom (Vat.). P. 282).

Ист.: BHL, N 6009–6010; CPL, N 2051; ActaSS. Febr. T. 3. P. 455–459; *Franchi de' Cavalieri P.* Gli Atti dei SS. Mantano, Lucio e compagni // RQS. Supplementheft. R., 1898. T. 8. P. 71–86 (переизд.: *idem.* Scritti agiografici. Vat., 1962. Vol. 1. P. 199–292. (ST; 221); *Lazzati G.* Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino, 1956. P. 202–213; The Acts of the Chrisnian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XXXIV–XXXVI, 214–239; *Dolbeau F.* La Passion des saints Lucius et Montanus: Histoire et édition du texte // REAug. 1983. T. 29. P. 39–82; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3. С. 807–809; *Каргальцев А. В.* Мученичество святых Монтана и Луция / Вступ. ст., пер., коммент. // Религия. Церковь. Общество: Исслед. и публ. по теологии и религии / Ред. А. М. Прилуцкий. СПб., 2014. Вып. 3. С. 276–301.

Лит.: *Franchi de' Cavalieri P.* La Passio SS. Mariani et Iacobi. R., 1900. P. 7–15. (ST; 3); *idem.* Nuove osservazioni critiche ed esegetiche sul testo della Passio sanctorum Montani et Lucii // *Idem.* Note agiografiche. R., 1909. Fasc. 3. P. 1–32, 111–114. (ST; 22); *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. P., 1902. Vol. 2. P. 165–178; *Delehaye.* Passions. 1966². P. 55–59; *Lucchesi G.* Montano, Lucio, Flaviano, Giuliano, Vittorico, Primolo, Donaziano // BiblSS. Vol. 9. Col. 572–574; *Lomanto V.* Rapporti fra la «Passio Perpetuae» e «Passiones» africane // Forma futuri: Studi in onore del Card. M. Pellegrino. Torino, 1975. P. 566–586; *Bouhot J.-P.* [Rez.: *Dolbeau F.* La Passion des saints Lucius et Montanus // REAug. 1983. T. 29. P. 39–82] // REAug. 1984. T. 30. P. 363–364; *Amat J.* Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive. P., 1985; *Depuis X.* Hagiographie antique et histoire: l'exemple de la Passion de Lucius et de Montanus // REAug. 2003. T. 49. P. 253–265; *Binder T.* Der Körper in der Vernichtung – Kommunikationsstrategien der frühchristlichen Märtyrerliteratur am Beispiel der Passio Montani et Lucii // Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit. Lpz., 2004. S. 75–100; *Kitzler P.* Příběhy raně křesťanských mučedníků. Praha, 2009. T. 1. S. 275–294; *Barnes T. D.* Early Christian Hagiography and Roman History. Tüb., 2010; *Крюкова А. Н.* Поэтика сновидений в «Мученичестве Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников» // ВДИ. 2014. № 2. С. 117–124.

А. Н. Крюкова

МОНТАНИ́ЗМ, раннехрист. еретическое течение профетической и ригористической направленности, основанное в кон. II в. в М. Азии Монтаном. М. известен также под названиями «фригийская» или «катафригийская ересь» и «новое пророчество».

Несмотря на то что нек-рые исследователи связывали возникновение М. с влиянием на христ. общины малоазийских экстатических языческих культов (напр., культа Кибелы), серьезных оснований для подобного рода предположений нет (*Пеликан.* 2007. С. 93–94). Более вероятно, что М. возник на христ. почве и связан с пророческим движением апостольского периода. Такие памятники раннехрист. литературы, как *«Дидахе»* и «Пастырь» *Ермы,* указывают на то, что пророки, будучи обладателями особого дара – способности говорить в духе, почитались христианами, обеспечивались за счет общины и могли даже претендовать на ведущую роль в ее жизни (в т. ч. и литургической – см.: Didache. 10. 7; 13. 1–3). В «Дидахе» епископы и диаконы фактически рассматриваются как заместители пророков и учителей (Ibid. 15. 1–2). Сщмч. *Ириней* Лионский указывал на то, что в его время (т. е. в кон. II в.) нек-рые члены Церкви обладали особыми духовными дарами, в т. ч. и даром пророчества (*Iren.* Adv. haer. II 32. 4). Вместе с тем уже в тот период был известен феномен «ложного пророчества» (Didache. 11; *Herm.* Pastor. II 11). Т. о., отвержение М. со стороны Кафолической Церкви объяснялось неприятием не самого по себе пророческого служения, а тех форм, в к-рых оно существовало у монтанистов.

Основатель ереси Монтан был новообращенным (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 7). Поздние источники указывают на то, что до принятия христианства он был языческим жрецом (*Trevett.* 2002. P. 78). Блж. *Иероним Стридонский* писал также о Монтане как о скопце (*Hieron.* Ep. 41. 4) – возможно, оскопление было связано с участием в культе Кибелы (*Trevett.* 2002. P. 78). Монтан начал свою проповедь в дер. Ардабау, расположенной на границе Мисии и Фригии (М. Азия) (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 7). Свт. *Епифаний Кипрский* относил возникновение М. к 156–157 гг. (19-й год правления имп. *Антонина Пия – Epiph.* Adv. haer. 48. 1; см. также: *Blanchetière.* 1978. P. 128–129). Исходя из свидетельств *Евсевия* Кесарийского, это событие следует отнести к 171–172 гг. (см.: *Hieron.* Chron. 173; см. также: *Labriolle.* La crise montaniste. 1913. P. 569–573; *Barnes.* 1970. P. 403–408). В историографии была предпринята попытка примирить обе датировки и отнести начало движения к 60-м гг. II в. (*Trevett.* 2002. P. 26–45).

К Монтану присоединились 2 женщины – Прискилла (Приска) и Максимилла, к-рые пророчествовали в экстатическом состоянии. Ради этого они оставили своих мужей (*Euseb.* Hist. eccl. V 18. 3). Пророчества записывались и распространялись как новое божественное откровение (*Hipp.* Refut. VIII 12). Видный монтанист Фемисон составил учительное послание наподобие апостольского (*Euseb.* Hist. eccl. V 18. 5). Судя по всему, «новое пророчество» первоначально не привлекло к себе много сторонников, однако затем оно вызвало серьезные волнения в малоазийских христ. общинах, в частности в анкирской (Ibid. V 16. 4, 9).

Оппоненты М. указывали на то, что проповедь Монтана и его спутниц имела туманный, беспорядочный и исступленный характер (Ibid. V 17. 1–2; *Epiph.* Adv. haer. 48. 3). Кроме того, монтанисты не имели преемства по отношению к пророкам апостольского времени (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 7; 17. 3). Движение, вероятно, носило апокалиптический характер, что проявлялось, в частности, в идее схождения на землю горнего Иерусалима в сакральных центрах М.– небольших малоазийских городах Тимии и Пепузе (Ibid. V 18. 2; *Epiph.* Adv. haer. 48. 14), а также в утверждении Максимиллы о том, что после нее уже не будет пророчиц, но настанет кончина (*Epiph.* Adv. haer. 48. 2). Вполне возможно, что обостренный эсхатологизм монтанистов объяснялся бедствиями, к-рые постигли Римскую империю во 2-й пол. II в. Речь в первую очередь идет об эпидемии чумы и о варварских вторжениях (*Williams.* 1989).

Местные епископы рассматривали экстатическую практику пророчиц как результат деятельности демонических сил и неоднократно предпринимали попытки изобличить их или даже провести обряд *экзорцизма* (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 17; 18. 13; 19. 3). Целый ряд церковных писателей выступили с критикой М. Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» цитирует отрывки антимонтанистских сочинений *Аполинария,* еп. Иерапольского, *Аполлония Эфесского* и *Серапиона,* еп. Антиохийского. Писал против М. также апологет *Мильтиад* (Ibid. V 16–19; см. также: *Tabbernee.* 2007. P. 12–20, 45–49, 53–55). В кон. II в. для изобличения ереси М. в М. Азии было созвано несколько поместных Соборов (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 10). Т. о., борьба с М. имела большое значение в развитии в Церкви соборного института (*Покровский.* 1914; *Афанасьев.* 2003. С. 97–98). В 30-х гг. III в. в Иконии был проведен Собор, на к-ром совершаемые монтанистами крещения были признаны недействительными (*Cypr. Carth.* Ep. 75. 7).

Вступив в конфликт с епископатом и в конце концов полностью отделившись от Церкви, монтанисты создали собственную иерархию, которая отличалась от кафолической и включала 2 чина, превосходящих по рангу епископов: «патриархов», располагавшихся в Пепузе, и «кенонов» (cenonas) (*Hieron.* Ep. 41. 3; *Trevett.* 2002. P. 209–214). Функции этих чинов неизвестны. Церковный историк V в. *Созомен* отмечал, что в его время у монтанистов был распространен обычай поставлять епископов не только в городах, но и в сельской местности (*Sozom.* Hist. eccl. VII 19). По свидетельству свт. Епифания Кипрского, в одном из отделившихся от М. направлений — у квинтиллиан (почитателей пророчицы Квинтиллы) — получила распространение практика поставления женщин во епископы и пресвитеры (*Epiph.* Adv. haer. 49. 2). Богослужебная традиция монтанистов также отличалась от установленных норм. Они разработали собственную пасхалию (*Sozom.* Hist. eccl. VII 18; см. также: *Болотов.* Лекции. Т. 2. С. 354). Квинтиллиане, известные также под именем артотиритов, использовали при богослужении хлеб и сыр (*Epiph.* Adv. haer. 49. 2). Монтанисты-таскодругиты прикладывали палец к носу во время молитвы для демонстрации своего покаянного настроения (Ibid. 48. 14).

Если свт. Епифаний Кипрский указывал на то, что учение монтанистов о Пресв. Троице не отличалось от кафолического (Ibid. 48. 1), то блж. Иероним подчеркивал близость М. к модалистской ереси *Савеллия* (*Hieron.* Ep. 41. 3). *Ипполит Римский* отмечал, что нек-рые из монтанистов впали в «ноэтианскую» ересь (см. ст. *Ноэт*), т. е. в тот же *модализм* (*Hipp.* Refut. VIII 12).

В своих пророчествах основоположники М. часто вещали от лица Бога. Монтану приписываются следующие высказывания: «Я — Господь Бог Вседержитель, пребывающий в человеке»; «Не ангел и не ходатай, но я Господь Бог Отец пришел» (*Epiph.* Adv. haer. 48. 11). Максимилла пророчествовала как «слово, дух и сила» (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 17). Судя по всему, эти высказывания означают, что Монтан и Максимилла осознавали себя не воплощением Св. Духа, но скорее инструментом, через к-рый Он сообщает Свое откровение. Монтан называл человека лирой, к-рой касается Господь (*Epiph.* Adv. haer. 48. 4). В то же время сама по себе идея нового пророчества Духа Утешителя, возвещавшего истину через Монтана и его спутниц, ставила под вопрос полноту новозаветного откровения. Свт. *Василий Великий* отмечал, что в его время монтанисты отождествляли Утешителя с Монтаном или Прискиллой, и на этом основании отказывался признать их крещение (*Basil. Magn.* Ep. 188. 1). Об отождествлении в М. Св. Духа с Монтаном свидетельствует и эпиграфический материал (*Trevett.* 2002. P. 219).

Блж. Иероним указывал также на нек-рые установления монтанистов, подтверждавшие их нравственный ригоризм. Вопреки церковной традиции (ср.: 1 Тим 5. 14) они категорически осуждали второй брак и считали недопустимым отпущение грехов. Если для христиан, по блж. Иерониму, обязательным являлся только Великий пост, то монтанисты имели 3 постных периода, приуроченных к дням мученичеств их «спасителей» (salvatores) (*Hieron.* Ep. 41. 3; см. также: *Hipp.* Refut. VIII 12). Согласно эпиграфическим источникам, монтанисты, чтобы отличить себя от последователей Кафолической Церкви, именовались духовными христианами (χριστιανὸς πνευματικός) (*Trevett.* 2002. P. 203–204).

Тема мученичества в целом занимала важное место в полемике вокруг М. Мученическая смерть мн. монтанистов служила для сторонников этого течения аргументом в пользу истинности «нового пророчества». Мученики также весьма почитались в монтанистской среде (*Euseb.* Hist. eccl. V 16. 20; 18. 5–7). Судя по всему, именно в монтанистских кругах было создано знаменитое Мученичество святых Перпетуи и Фелицитаты, пострадавших в Карфагене в нач. III в. (*Butler.* 2006).

Вызванные М. споры привлекли внимание зап. христ. общин. Уже *Лугдунские мученики* обратились с посланием по поводу нестроений в малоазийских общинах к христианам Асии и Фригии, а также к свт. *Елевферию,* еп. Римскому (*Euseb.* Hist. eccl. V 3. 4). *Тертуллиан* возлагает вину за непризнание «нового пророчества» Римской Церковью на еретика-патрипассианина *Праксея,* прибывшего в Рим из М. Азии. По утверждению Тертуллиана, Римский епископ, имя к-рого он не называет, признал М. и тем самым принес мир церковным общинам Асии и Фригии. Однако Праксей стал распространять о М. ложь и, ссылаясь на авторитет предшественников Римского епископа, убедил его в необходимости отмены своего решения о признании (*Tertull.* Adv. Prax. 1). Сложно сказать, о каком именно епископе в данном случае идет речь. Это могли быть свт. Елевферий, св. *Виктор I* или свт. *Зефирин* (см.: *Maraval.* 2000. P. 526; *Trevett.* 2002. P. 58; *Tabbernee.* 2007. P. 37). Сам Тертуллиан принял «новое пророчество» и способствовал его распространению в Африке, основав там общину т. н. тертуллианитов (*Aug.* De haer. 86), к-рая, по-видимому, не поддерживала связи с вост. монтанистами (*Powell.* 1975).

В III–IV вв. М. сохранял свое влияние в Малоазийском регионе и проник также в К-поль (*Epiph.* Adv. haer. 48. 14). Община монтанистов существовала и в Риме. В нач. V в. св. *Иннокентий I,* еп. Римский, обнаружив в городе сторонников ереси, сослал многих из них в мон-рь (LP. Vol. 1. P. 220). Решающую роль в борьбе с М. сыграла гос. власть. Уже равноап. имп. *Константин* в 331 г. предписал лишить монтанистов мест их собраний (*Euseb.* Vita Const. III 64–65). В 398 г. имп. *Аркадий* повелел изгнать монтанистских клириков

из городов и запретил их собрания в сельской местности. Книги монтанистов он повелел уничтожить (CTh. XVI 5. 34). Законы 415 и 428 гг. запретили монтанистам проводить богослужения и совершать рукоположения (Ibid. XVI 5. 57, 65). Окончательный удар М. нанес имп. *Юстиниан I,* который в своем законодательстве осудил ересь, объявил монтанистские собрания и их иерархию вне закона, лишил сторонников М. ряда гражданских прав (CJ. I 5. 18, 20–21). Монтанистов в Византии начали преследовать (*Procop.* Bella. Hist. arcan. 11. 14, 23). Ок. 550 г. по повелению монофизитского еп. *Иоанна Эфесского* был разгромлен сакральный центр М. в дер. Пепуза и уничтожены останки основателей ереси (*Trevett.* 2002. P. 231–232; *Tabbernee.* 2009. P. 297–303). Возможно, нек-рые монтанистские общины пережили эти события. В «Летописи» прп. *Феофана Исповедника* сообщается, что в 721 г. визант. имп. *Лев III Исавр* повелел насильственно крестить иудеев и монтанистов (*Theoph.* Chron. P. 401). В то же время в научной лит-ре достоверность данного свидетельства ставится под сомнение (*Trevett.* 2002. P. 230–231).

Лит.: *Болотов.* Лекции. 1910. Т. 2. С. 348–367; *Labriolle P., de.* La crise montaniste. P., 1913; *idem.* Les sources de l'histoire du montanisme: Textes grecs, latins, syriaques. P., 1913; *Покровский А. И.* Соборы Др. Церкви эпохи первых трех веков: Ист.-канонич. исслед. Серг. П., 1914. С. 97–166; *Schepelern W.* Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Tüb., 1929; *Aland K.* Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie // ZNW. 1955. Bd. 46. S. 109–116; *Barnes T. D.* The Chronology of Montanism // JThSt. N. S. 1970. Vol. 21. N 2. P. 403–408; *Powell D.* Tertullianists and Cataphrygians // VChr. 1975. Vol. 29. P. 33–54; *Blanchetière F.* Le montanisme originel // RSR. 1978. Vol. 52. N 2. P. 118–134; 1979. Vol. 53. N 1. P. 1–22; *Strobel A.* Das heilige Land der Montanisten: Eine religions-geographische Untersuchung. B.; N. Y., 1980; *Frend W. H. C.* Montanism: Research and Problems // RSLR. 1984. Vol. 30. P. 521–537; *idem.* Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church // BJRL. 1988. Vol. 70. N 3. P. 25–34; *Heine R. E.* The Montanist Oracles and Testimonia. Macon, 1989; *Williams D. H.* The Origins of the Montanist Movement: A Sociological Analysis // Religion. Abingdon, 1989. Vol. 19. N 4. P. 331–351; *Tabbernee W.* Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions // JECS. 1993. Vol. 1. N 3. P. 249–280; *idem.* Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism. Macon, 1997; *idem.* Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden; Boston, 2007; *idem.* Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and other Early Christians. Peabody, 2009; *Maraval P.* La «nouvelle prophétie», le montanisme // HChr. 2000. T. 1. P. 522–527; *Trevett C.* Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. Camb., 2002[r]; *Афанасьев Н. Н., протопр.* Церковные Соборы и их происхождение. М., 2003. С. 74–100; *Butler R. D.* The New Prophecy and «New Visions»: Evidence of Montanism in the «Passion of Perpetua and Felicitas». Wash., 2006; *Пеликан Я.* Христианская традиция: История развития вероучения. М., 2007. Т. 1: Возникновение кафоличеcкой традиции (100–600 гг.). С. 93–103; *Tabbernee W., Lampe P.* Pepouza and Tymion: The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate. B.; N. Y., 2008.

Г. Е. Захаров

МО́НТЕ-КАССИ́НО [Монтекассино; итал. Montecassino], католич. бенедиктинское аббатство близ г. Кассино в обл. Лацио, примерно в 130 км к юго-востоку от Рима. Мон-рь подчинен непосредственно Папскому престолу и имеет статус территориального аббатства, соответствующий статусу диоцеза. Основатель монастыря, св. Бенедикт (см. *Венедикт Нурсийский*), почитается не только как основоположник ордена *бенедиктинцев,* но и как отец зап. общежительного *монашества.* Хотя бенедиктинский орден не имел централизованной структуры и М.-К. никогда не было его адм. центром, аббатство пользовалось особым авторитетом как место подвигов св. Бенедикта и как 1-й монастырь, организованный в соответствии с бенедиктинским уставом. В средние века М.-К. было одним из самых значимых духовных и культурных центров Италии и всей Зап. Европы.



Аббатство Монте-Кассино. Фотография. 2015 г.

Мон-рь находится на вершине отрога горы Кайро, господствующего над долинами рек Лири и Рапидо. Там пролегала Латинская дорога (Via Latina), к-рая вместе с Аппиевой дорогой составляла основной путь из Рима в Юж. Италию. Крепость на месте аббатства была построена осками или вольсками и



Самнитские укрепления в Монте-Кассино. IV–III до Р. Х.

в IV в. до Р. Х. перешла под контроль самнитов. После победы римлян над самнитами она была включена в состав Римского государства (2-я пол. III в. до Р. Х.). У подножия горы возник г. Кассин (Казин, ныне Кассино), получивший статус рим. муниципия, а примерно в сер. I в. до Р. Х.— статус колонии. К эпохе расцвета города (I–II вв. по Р. Х.) относятся амфитеатр, театр, мавзолей Уммидиев, остатки богатой городской усадьбы («нимфей Понари») и акведука. В V в. в Кассине существовала епископская кафедра (*Lanzoni.* Diocesi. P. 173).

VI–VII вв. *Св. Бенедикт и основание монастыря.* Сведения о св. Бенедикте и ранней истории мон-ря содержатся в «Диалогах», составленных в 593–594 гг. папой Римским свт. *Григорием I Великим* (CPL, N 1713). Согласно 2-й кн. «Диалогов», озаглавленной «Жизнь и чудеса достопочтенного аббата Бенедикта», святой происходил «из области Нурсии» (ныне Норча, пров. Перуджа) и учился в Риме. Уже в юные годы он оставил мир, чтобы служить Богу и вести монашескую жизнь (sanctae conuersationis habitum quaesiuit). Сначала за подвижником ухаживала верная кормилица, затем он стал отшельником и поселился в пещере в полном уединении. Через 3 года св. Бенедикта выбрали настоятелем соседнего мон-ря, но после неудачного опыта руководства он вернулся к отшельничеству. Тогда вокруг него собрались ученики, для которых он основал 12 обителей; в каждой из них жили 12 монахов во главе с настоятелем (pater). Среди учеников Бене-

дикта были юные сыновья римских аристократов, святые *Мавр* и *Плацид*. Согласно Григорию Великому, Бенедикт покинул 1-й основанный им мон-рь (см. *Субиако*) из-за конфликта с пресв. Флоренцием, к-рый завидовал его духовному авторитету.

Для нового мон-ря Бенедикт выбрал «крепость, что именуется Кассин», расположенную на вершине горы «высотой 3 мили» (в действительности 520 м; об основании и о строительстве обители см.: *Greg. Magn.* Dial. II 8. 10 — 11. 2). Считается, что мон-рь был основан в 529 г., но эта датировка в значительной степени условна. Город Кассин находился у подножия горы, тогда как Бенедикт поселился на вершине, в укреплениях старого акрополя (*Pantoni.* 1980). Там стояло древнее святилище Аполлона, вокруг которого располагалась священная роща, где приносили жертвы языческим богам. Бенедикт уничтожил идола и вырубил рощу. В бывш. храме Аполлона он устроил ораторий св. Мартина, а на вершине горы, где находился языческий алтарь,— ораторий св. Иоанна (*Greg. Magn.* Dial. II 8. 11; 30. 1). Монахи построили кельи и рефекторий (трапезную). Св. Бенедикт жил в особой келье на 2-м этаже башни, вероятно оставшейся от древней крепости (Ibid. 11. 2; 31. 2); перед ней находилось здание, к-рое, возможно, служило общим дормиторием монахов (largius habitaculum —



Порфировая база из языческой священной рощи. III в. по Р. Х. (Музей аббатства Монте-Кассино)

Ibid. 35. 2). Насельники должны были оказывать аббату безоговорочное послушание (oboedientia), считавшееся одной из важнейших монашеских добродетелей (Ibid. 28–29).



Памятник св. Бенедикту в аббатстве Монте-Кассино. 1735 г. Скульптор П. Кампи ди Каррара

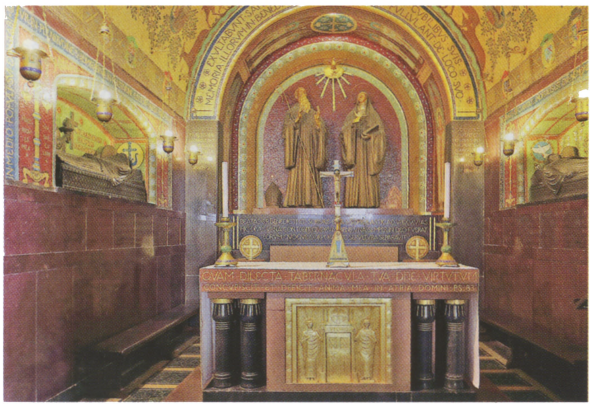
В обители были и др. должностные лица, напр. келарь, к-рый заведовал монастырской кладовой (Ibid. 28; ср.: Ibid. 27. 2). Среди монахов были мальчики, отданные в монастырь родителями (Ibid. 11; 24); упоминается также о монахе — сыне важного гос. чиновника (defensor — Ibid. 20). Монахам было запрещено вкушать пищу вне мон-ря (Ibid. 12) и проводить ночь за стенами обители (Ibid. 33. 2); для женщин доступ в мон-рь был закрыт (Ibid. 33). Самовольный уход из обители считался тяжким грехом (Ibid. 24–25). Св. Бенедикт не одобрял крайние формы аскетического подвига: услышав о монахе, к-рый приковал себя цепью к скале, святой передал ему совет отказаться от такого способа умерщвления плоти (Ibid. III 16. 9).

Свт. Григорий Великий почти ничего не сообщает о занятиях монахов. В одном из эпизодов упоминается, что насельники мон-ря во главе со св. Бенедиктом работали в поле (Ibid. II 32. 1). Святой обычно молился в келье (Ibid. 11. 2) и в часы досуга читал, сидя у порога (Ibid. 31. 2). Кроме основного Кассинского монастыря св. Бенедикт руководил неск. монашескими обителями, в т. ч. женскими. В один из жен. мон-рей, расположенный неподалеку от Кассинской обители, он посылал монахов для духовного наставления (Ibid. 19). В др. эпизоде Григорий Великий упоминает о 2 монахинях знатного происхождения, живших близ Кассинского мон-ря, к-рым прислуживал благочестивый мирянин. Он пожаловался св. Бенедикту на высокомерное отношение монахинь, и святой пригрозил им отлучением от Церкви (Ibid. 23. 2–5). Сестра святого, *Схоластика*, в юные годы также стала монахиней и жила в некой обители (cella); ежегодно она встречалась со св. Бенедиктом в одном из владений Кассинского монастыря (non longe extra ianuam in possessione monasterii — Ibid. 33. 2). Не названный по имени аристократ попросил св. Бенедикта послать монахов в его владения, находившиеся близ Таррацины (ныне Террачина, пров. Латина), чтобы основать монастырь. Святой назначил настоятеля (pater) и его помощника (quis eis secundus esset), указал место для оратория, рефектория, дома для гостей и др. зданий (Ibid. 22; об описании монашеской жизни во 2-й кн. «Диалогов» подробнее см.: *Vogüé.* 1991–2008. T. 10. P. 148–172).

Свт. Григорий Великий писал о том, что кассинские монахи поддерживали постоянные отношения с мирянами, среди которых были как аристократы, так и простые крестьяне. Особым доверием св. Бенедикта пользовался аристократ Теопроп, живший в Кассине (*Greg. Magn.* Dial. II 17; 35. 4); упоминается также благочестивый мирянин, брат мон. Валентиниана, часто посещавший мон-рь (Ibid. 13). Вероятно, знатные покровители обеспечивали монахов продовольствием, хотя в «Диалогах» об этом не сообщается (упом. о подаренном вине (Ibid. 18) и о мешках с мукой, к-рые чудесным образом появились в мон-ре во время голода (Ibid. 21)). Диак. Серванд, аббат некоего мон-ря в Кампании, часто посещал святого вместе со своими монахами (Ibid. 35. 1). Об отношениях св. Бенедикта с местными церковными властями, прежде всего с епископом Кассина, сведений нет. В «Диалогах» упоминается лишь о помощи святого голодавшему субдиак. Агапиту (Ibid. 28) и о наказании невоздержанного клирика из Аквина (ныне Акуино), к-рый нарушил обещание не вкушать мясную пищу (Ibid. 16. 1–2). Кассинский мон-рь посещал св. *Сабин*, еп. Канузия (ныне Каноса-ди-Пулья), друг Бенедикта (Ibid. 15. 3); по-видимому, основатель монастыря был знаком и со св. *Германом*, еп. Капуи (Ibid. 35. 3–4).

Свт. Григорий Великий полагал, что в окрестностях Кассинского монастыря жили язычники, к-рые обратились в христианство благодаря проповедям св. Бенедикта (*Greg. Magn.* Dial. 8. 11; 19). Хотя христианизация сельского населения еще не была завершена, эти свидетельства папы Григория Великого, возможно, являются преувеличениями. Нек-рые исследователи, опираясь на «Диалоги», считали, что на землях вокруг мон-ря царили упадок и запустение (напр.: *Salvatorelli.* 1929. P. 92–93; *Leclercq*. 1934. Col. 2452), но эта т. зр. вряд ли обоснованна. Свт. Григорий Великий сообщает об окрестных жителях, к-рые верили в способность св. Бенедикта исцелять больных и даже воскрешать мертвых (*Greg. Magn.* Dial. II 26 — 27. 3). Однажды крестьянин принес в обитель мертвое тело сына, надеясь, что святой вернет его к жизни (Ibid. 32). Св. Бенедикт помогал нуждавшимся (Ibid. 27), в т. ч. в голодные годы, когда у монахов почти заканчивалось продовольствие (Ibid. 21, 28). Судя по всему, сельские жители передавали монастырю свои земли в обмен на покровительство. Так, крестьянин, которого притеснял жестокий гот Залла, заявил, что отдал все имущество св. Бенедикту (res suas... commendasse). Гот явился в мон-рь и потребовал вернуть имущество крестьянину, но устрашился святого и отказался от своего намерения (Ibid. 31).

Св. Бенедикт представлен в «Диалогах» политически беспристрастным, хотя в Италии шла война между византийцами и готами (535–552/3). Святой упрекал готов за жестокое отношение к мирным жителям, призывал к милосердию арианина Заллу, ненавидевшего католиков (Ibid. 31), и гот. кор. Тотилу (541–552). Вероятно, во время похода на Неаполь король услышал о пророческом даре Бенедикта и решил посетить его. Желая испытать святого, Тотила отправил к нему своего приближенного Риггона в королевском одеянии и в сопровождении придворных. Увидев Риггона, св. Бенедикт велел ему снять чужую одежду. Пораженный Тотила приблизился к святому и пал перед ним ниц, но Бенедикт поднял короля и, упрекнув его за жестокость, предсказал, что он захватит Рим и будет править еще 9 лет. С того времени, как считал свт. Григорий Великий, король был менее жесток (Ibid. 14–15).



Алтарь святых Бенедикта и Схоластики в крипте базилики аббатства Монте-Кассино. Нач. XXI в.

Когда св. Бенедикт обсуждал с еп. Сабином взятие Рима готами (17 дек. 546), он заявил, что город будет разрушен не войной, а стихийными бедствиями (Ibid. 15. 3). Тот факт, что св. Бенедикту было известно о взятии Рима готами, позволяет датировать кончину святого не ранее 547 г. В «Диалогах» сообщается, что святой скончался в монастырском оратории, окруженный учениками, и был похоронен в оратории св. Иоанна, где заранее приготовил для себя могилу (Ibid. 37. 2–4; ср.: Ibid. 34. 2; см.: *Salvatorelli.* 1929; *Lentini A.* Benedetto di Norcia // BiblSS. Vol. 2. Col. 1104–1171; *Salvatorelli L., Simonetti S.* Benedetto // DBI. 1966. Vol. 8. P. 279–294).

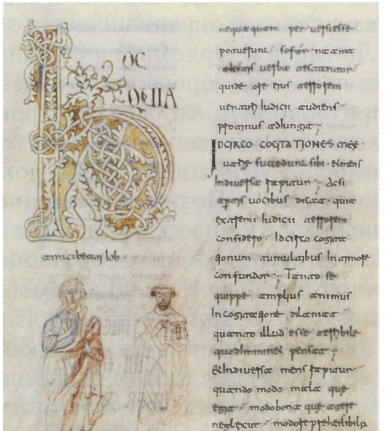
Считается, что жизнь Кассинского мон-ря была организована в соответствии с монашеским уставом, к-рый составил св. Бенедикт (Regula Benedicti — CPL, N 1852). Папа Григорий Великий упоминает, что святой «написал устав для монахов», из к-рого можно понять, каким мудрым и добродетельным человеком он был (*Greg. Magn.* Dial. II 36). Однако в «Диалогах» недостаточно сведений об укладе жизни монахов, о богослужении и дисциплине, к-рые можно было бы сопоставить с бенедиктинским уставом. Существуют различные мнения о происхождении устава, автором к-рого считается св. Бенедикт. Долгое время исследователи спорили о его соотношении с Уставом Учителя (Regula Magistri — CPL, N 1858). Это произведение существенно превосходит Устав св. Бенедикта по объему, но в обоих текстах много совпадений. Ранее считалось, что Устав Учителя был создан на основе Устава св. Бенедикта, но в XX в. возобладало мнение о том, что Устав св. Бенедикта — сокращенная и переработанная версия Устава Учителя, составленная, вероятно, в 1-й четв. VI в. в Центр. Италии. Высказывалось предположение о едином авторстве обоих уставов: оба текста могли быть написаны св. Бенедиктом и, возможно, отражают эволюцию его представлений об устройстве общежительного мон-ря. Однако большинство исследователей полагают, что св. Бенедикт мог быть автором только того устава, к-рый известен под его именем (подробнее см.: *Jaspert B.* Die Regula Benedicti — Regula Magistri-Kontroverse. Hildesheim, 1977[2]; *Broekaert J.-D.* Bibliographie de la Règle de S. Benoît. R., 1980; *Vogüé A., de.* Études sur la Règle de S. Benoît: Nouveau recueil. Bellefontaine, 1996; *Idem.* Regards sur le monachisme des premiers siècles. R., 2000. P. 258–295; *Leyser C.* Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great. Oxf.; N. Y., 2000. P. 101–128).

Приведенные в «Диалогах» сведения не дают полного представления о жизни в Кассинском мон-ре. Папа Григорий Великий отметил, что не смог собрать достаточно сведений о деяниях св. Бенедикта (huius ego omnia gesta non didici), хотя и опрашивал его учеников: аббата Константина, преемника св. Бенедикта в Кассинском мон-ре; Валентиниана, настоятеля Латеранского мон-ря в Риме; Симплиция, 3-го аббата Кассинского мон-ря; Гонората, который ко времени написания «Диалогов» управлял мон-рем на месте первоначальных подвигов святого (Субиако). Свт. Григорий Великий ссылался также на рассказы «светлейшего мужа» Аптония (Ibid. 26) и мон. Перегрина, ученика святого (Ibid. 27. 1). Неясно, когда и при каких обстоятельствах папа Григорий Великий общался с насельниками Кассинского мон-ря; ко времени составления «Диалогов» монастырь был уже разрушен. Кроме того, приведенные в «Диалогах» сведения трудно проверить, поэтому высказывались сомнения в их достоверности. Папа Григорий Великий уделил внимание гл. обр. аскетическим подвигам и чудесам св. Бенедикта, к-рый, по словам святителя, объединил в себе все

виды добродетелей, к-рыми обладали праведники ВЗ и НЗ (uir iste spiritu iustorum omnium plenus fuit – *Greg. Magn.* Dial. II 8. 8). На этом основании некоторые исследователи полагали, что Григорий Великий пытался создать идеализированный образ подвижника, о котором он почти ничего не знал (напр.: *Cusack P.* An Interpretation of the Second Dialogue of Gregory the Great: Hagiography and St. Benedict. N. Y., 1993). Высказывались также сомнения в авторстве «Диалогов», составленных якобы в 70–80-х гг. VII в. (*Clark.* 1987; *Idem.* 2003), но такие предположения были отвергнуты большинством исследователей.

К сер. 90-х гг. VI в. Кассинский мон-рь прекратил свое существование. По свидетельству свт. Григория Великого, св. Бенедикт предсказал, что мон-рь будет разрушен варварами, но никто из монахов не погибнет. Это предсказание исполнилось во время вторжения лангобардов, которые ночью напали на мон-рь и разграбили все имущество, но благодаря покровительству св. Бенедикта все монахи остались живы (*Greg. Magn.* Dial. II 17). Согласно *Павлу Диакону,* после кончины св. Бенедикта мон-рем управляли аббаты Константин, Симплиций и Виталий; при 5-м аббате, Бените, обитель была разорена лангобардами. Монахи бежали в Рим, взяв с собой только дневную меру хлеба и вина, а также книги, среди к-рых была рукопись Устава св. Бенедикта (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. IV 17). Большинство исследователей считают, что ок. 577 г. Кассинский мон-рь был разорен лангобардами, к-рые продвинулись в Юж. Италию и основали там лангобардское герц-ство с центром в Беневенто (*Brechter.* 1938; *Dell'Omo.* 1999. P. 15–16).

Монастырь в годы запустения. Среди учеников св. Бенедикта, которые рассказали о нем свт. Григорию Великому, был Валентиниан, «многие годы руководивший Латеранским монастырем» (*Greg. Magn.* Dial. II Prol. 2). Средневек. авторы полагали, что папа Римский *Пелагий II* (579–590) или его преемник Григорий Великий поселил кассинских монахов в обители, находившейся близ папского дворца в Латеране. Там монашеская община продолжала существовать до восстановления М.-К. в VIII в. (напр.: Chronica monasterii Casinensis. I 2; *Petrus Diaconus.* Liber de ortu et obitu iustorum coenobii Casinensis. 14 // PL. 173. Col. 1071). По мнению историков бенедиктинского ордена, в этой обители сохранялась преемственность кассинской монашеской традиции (см., напр.: *Mabillon J.* Annales Ordinis S. Benedicti. P., 1703. T. 1. P. 176–177; 1704. T. 2. P. 56). Большинство исследователей считают это мнение необоснованным (напр.: *Leclercq.* 1934. Col. 2459, 2463–2464; *Brechter.* 1938; *Ferrari G.* Early Roman Monasteries: Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Cent. Vat., 1957. P. 242–253), хотя нек-рые историки допускают, что такой мон-рь мог существовать при латеранском ората-



Инициал «Н»; Иисус Христос и свт. Григорий Великий. Страница рукописи «Моралий» свт. Григория Великого. X–XI вв. (Cassin. 82. P. 236)

рии св. Панкратия (*Dell'Omo M.* A proposito dell'esilio romano dei monaci cassinesi dopo la distruzione longobarda di Montecassino // Montecassino. 1987. P. 485–512). В жизнеописании папы Римского *Григория III* (731–741) упоминается, что понтифик восстановил монастырь святых Иоанна евангелиста, Иоанна Крестителя и Панкратия, «некогда основанный при базилике Спасителя» и впосл. пришедший в упадок (LP. T. 1. P. 419; см. также: *Huelsen C. C. F.* Le Chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 409–410).

Неясно, был ли Кассинский монастырь полностью заброшен после разорения лангобардами. Об этом сохранились лишь скудные и противоречивые свидетельства. Так, Павел Диакон отрицал существование к.-л. поселения на месте мон-ря (locus ille habitatione hominum destitutus erat) и в то же время утверждал, что в нач. VIII в. там жили некие «простые люди» – отшельники (aliqui simplices uiri) (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 40; см.: ActaSS. Sept. T. 1. P. 733; *Leclercq.* 1934. Col. 2461–2462; *Grégoire.* 1978). По словам Павла Диакона, папа Римский *Григорий II* (715–731) посоветовал паломнику Петронаксу восстановить монастырь у «священного тела блаженного отца Бенедикта» (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 40). Т. о., память о мон-ре и о гробнице св. Бенедикта сохранялась даже в годы запустения. Однако в сказаниях о перенесении мощей св. Бенедикта говорится, что франки с трудом нашли место, где некогда находился монастырь (см.: *Leclercq H.* Fleury-sur-Loire // DACL. T. 5. Pt. 2. Col. 1713–1715). Свидетельство *Петра Диакона* о том, что аббат Бонит, покидая Кассинский мон-рь, оставил 4 или 5 монахов для ухода за могилой св. Бенедикта, скорее всего является вымыслом (*Petrus Diaconus.* Liber de ortu et obitu iustorum coenobii Casinensis. 14 // PL. 173. Col. 1071). В др. сочинении Петр Диакон упоминал о 12 монахах, сменявшихся каждый год, к-рых якобы посылали из Латеранского мон-ря, чтобы охранять могилу св. Бенедикта (Epitome Chronicorum Casinensium // *Muratori L. A.* Rerum Italicarum Scriptores. Mediolani, 1723. T. 2. P. 354).

В период запустения Кассинского мон-ря бенедиктинская монашеская традиция и почитание св. Бенедикта получили широкое распространение в Зап. Европе. Это сказалось на последующей истории М.-К.: хотя мон-рь пользовался известностью и авторитетом как место подвигов св. Бенедикта, он так и не смог стать общепризнанным центром бенедиктинского монашества. Развитие монашеской традиции происходило гл. обр. к северу от Альп, где зарождались реформаторские движения, напр. каролингская монастырская реформа (см. разд. «Монастырская реформа» в ст. *Каролинги*) и *клюнийская реформа.* Основным местом почитания св. Бенедикта наряду с М.-К. стало франц. аббатство *Флёри,* где с VII в. хранились мощи святого.

По мнению большинства исследователей, папа Григорий Великий не стремился соблюдать Устав св.

Бенедикта и не способствовал его распространению. Возможно, он не был знаком с текстом устава и знал о нем только по рассказам (*Hallinger.* 1957). Самое раннее упоминание об уставе «римского аббата Бенедикта» содержится в письме некоего Венеранда Констанцию, еп. Альбиги (ныне Альби, Франция), которое предположительно относится к 20-м гг. VII в. (*Traube L.* Textgeschichte der Regula S. Benedicti. Münch., 1910². S. 87–88; см.: *Prinz.* 1965. S. 267–268). В меровингской Галлии Устав св. Бенедикта рассматривали как один из авторитетных монашеских уставов, на основе которых формировались «смешанные» правила различных обителей. Обычно его комбинировали с правилами св. *Колумбана,* в жен. мон-рях — также с «Установлениями для святых дев» *Кесария* Арелатского (напр., в Уставе св. Доната, еп. Безонционского (Безансонского) — CPL, N 1860). Принять Устав св. Бенедикта призывали участники Собора, состоявшегося в Августодуне (ныне Отён) скорее всего при еп. *Леодегарии* (Concilia Galliae A. 511 — A. 695 / Ed. C. de Clercq. Turnhout, 1963. P. 319. (CCSL; 148A)). В англосакс. Британии распространением Устава св. Бенедикта занимался св. *Вильфрид* († 709/10) (Vita Wilfridi. 14, 47 // The Life of Bishop Wilfrid by *Eddius Stephanus* / Ed. B. Colgrave. Camb., 1927. P. 30, 98). Во франк. Галлии при поддержке как церковных, так и светских властей бенедиктинский устав постепенно вытеснял др. монашеские правила. Впервые он был провозглашен обязательным для франк. монахов в канонах Германского Собора (742/3), затем в ряде соборных постановлений и королевских *капитуляриев* (напр.: MGH. Capit. T. 1. P. 26, 28, 67, 75–76; MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 4, 7, 60, 168). На Ахенских Соборах 816 и 817 гг. под влиянием св. *Бенедикта Аниансκого* монахи, обязанные соблюдать бенедиктинский устав, были четко отделены от каноников; монахи должны были придерживаться не только единого устава, но и единых обычаев (consuetudo), к-рые детально регламентировали жизнь в мон-ре. Т. о., Устав св. Бенедикта был принят почти во всей Зап. Европе. В то же время о св. Бенедикте стало широко известно благодаря распространению «Диалогов» свт. Григория Великого, к-рые были доступны в Испании и в Галлии начиная с 30-х гг. VII в.

Перенесение мощей св. Бенедикта в Галлию между сер. VII и нач. VIII в. оказало существенное влияние на последующую историю М.-К. Это событие по-разному описывается в источниках, степень достоверности к-рых трудно определить. Вероятно, самое раннее упоминание о нем сохранилось в послании папы Римского *Захарии* (741–752) франк. епископам и всему духовенству с требованием вернуть похищенное франками «тело блаженного Бенедикта» (750 или 751 — MGH. Epp. T. 3. P. 467–468; см.: *Hoffmann.* 1967. S. 338–346; *Hourlier J.* La lettre de Zacharie // Le culte et les reliques. 1980. P. 241–252).

Павел Диакон, повествуя о событиях 2-й пол. VII — нач. VIII в., сообщает о неких франках «из краев ценоманских и аврелианских» (т. е. из Ле-Мана и Орлеана), к-рые пришли на место заброшенного мон-ря и притворились, что желают провести ночь в молитве у мощей святого (следов., его гробница не была покинута людьми). Похитив останки св. Бенедикта и его сестры св. Схоластики, франки увезли их в Галлию, где построили мон-ри во имя обоих святых (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 2). О перенесении мощей сообщается также в неск. франк. сказаниях. Самое раннее анонимное сказание было составлено предположительно в VIII в.; рукописи, в которых сохранился текст, указывают на его баварское происхождение (BHL, N 1116; CPL, N 1853; изд.: *Weber.* 1952; PLS. Vol. 3. Col. 1438–1440). В сказании говорится об ученом франк. пресвитере, к-рый вместе с товарищами отправился в Италию на поиски могилы св. Бенедикта, находившейся «в небрежении» (inculta ab hominibus). В «пустыне», в 70 или 80 милях от Рима, некий свинопас показал им место, где некогда стоял Кассинский мон-рь. Ночью пресвитеру было видение, благодаря чему он нашел останки святых под мраморной плитой. Скрываясь от римлян, к-рые могли остановить их, франки беспрепятственно вернулись в Галлию и доставили реликвии в мон-рь Флориак (см. *Флёри*).

Более подробные сведения приведены в пространном «Сказании о перенесении св. Бенедикта», автором к-рого был мон. Адревальд из Флёри († ок. 879) (BHL, N 1117; изд.: Les Miracles de S. Benoît / Éd. E. de Certain. P., 1858. P. 1–14; MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 480–482; см.: CSLMA.AG. T. 1. P. 39–41). Адревальд приписывает инициативу перенесения мощей Муммолу, аббату Флориака, прочитавшему в «Диалогах» свт. Григория Великого о разорении и запустении Кассинского мон-ря. Муммол послал в Италию мон. Айгульфа (о нем см. в ст. *Лерен*), к к-рому присоединились неск. жителей Ценоман (ныне Ле-Ман). Франки остановились в Риме, откуда Айгульф направился на поиски разрушенного монастыря. По совету одного старика он нашел гробницу святых Бенедикта и Схоластики благодаря чудесному свету, к-рый озарял ее по ночам. Когда франки отправились в обратный путь, папе Римскому было открыто, что они забрали мощи; понтифик послал в погоню римлян и лангобардов, но с Божией помощью франки ускользнули от преследователей и благополучно вернулись в Галлию. Айгульф отдал мощи св. Схоластики жителям Ценоман, а мощи св. Бенедикта доставили во Флориак.

О мощах св. Схоластики, хранившихся в Ценоманах, повествуется в сказании, созданном предположительно в нач. IX в. (BHL, N 7525; изд.: *Goffart.* 1967. P. 134–141), и в более поздних «Деяниях епископов Ле-Мана» (Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium / Éd. G. Busson, A. Ledru. Le Mans, 1901. P. 167–179). В этих сочинениях инициатива перенесения мощей приписывается не только аббату Муммолу, но и Ценоманскому еп. Берахарию (ок. 660). Память перенесения мощей св. Бенедикта указана под 11 июля среди добавлений в нек-рых рукописях Иеронимова мартиролога, восходящих к VIII в. (MartHieron. P. 90; MartHieron. Comment. P. 368; см.: *Quentin H.* Le Martyrologe hiéronymien et les fêtes de S. Benoît // RBen. 1903. Vol. 20. P. 369–374), а также в более поздних франк. мартирологах. О мощах св. Бенедикта, почивавших в аббатстве Флёри, упоминается в грамотах имп. *Людовика Благочестивого* от 27 июля 818 г., к-рые содержат ссылки на несохранившиеся привилегии *Пипина Короткого* и *Карла Великого* (Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire / Éd. M. Prou, A. Vidier. P.; Orléans, 1900. T. 1. P. 31–36) (обзор источников см.: *Leclercq H.* Fleury-sur-Loire // DACL. T. 5. Pt. 2. Col. 1713–1743).

Нек-рые исследователи полагают, что самый ранний источник, где го-

ворится о перенесении мощей,— послания папы Римского *Виталиана* (657–672) монахам Флориака, франк. кор. Хлотарю III и епископам Галлии и Испании (изд.: *Muratori L. A.* Rerum Italicarum Scriptores. Mediolani, 1723. T. 2. P. 355–356; PL. 87. Col. 1006–1008; см.: *Mews.* 2011. P. 131–132). Однако эти послания сохранились только в «Эпитоме кассинских хроник», составленной якобы *Анастасием Библиотекарем,* но в действительности — Петром Диаконом, автором мн. подложных и псевдоэпиграфических текстов, направленных на возвеличение М.-К. (*Caspar.* 1909. S. 111–121). На подложность посланий указывают полемический тон и уничижительные выражения: «еретик» и «лжеаббат», Муммол назван псеглавцем и «струмболом» (возможно, от греч. στρομβέω — ходить вокруг, кружиться, отвлекать, будоражить), Айгульф — бродячим монахом (гировагом) и «сыном сатаны», совершившим святотатственную кражу со «своими подельниками». Насельники Флориака именуются «некогда монахами, теперь же сарабаитами, гировагами и первородными [детьми] сатаны, последовавшими плоти и принявшими учение Валаама, сына Веорова». В этих посланиях папа проклинает франк. монахов «со всеми их приспешниками» и отлучает их от Церкви, пока они не вернут мощи святых Бенедикта и Схоластики.

Время и обстоятельства перенесения мощей св. Бенедикта трудно установить. Неясно, насколько можно доверять свидетельству Адревальда, к-рому принадлежит самый подробный рассказ об этом событии. Часть исследователей связывала перенесение мощей с деятельностью королевы-регентши св. Бальтхильды (см. *Батхильда;* † 680), покровительствовавшей франк. монашеству (*Laporte J.* Vues sur l'histoire de l'abbaye de Fleury au VII[e] et VIII[e] siècles // Le culte et les reliques. 1980. P. 109–142; см. также: *Prinz.* 1965). По мнению Ж. Лапорта, инициатором перенесения мощей мог быть аббат Леодебод, основатель мон-ря св. Петра во Флориаке. Однако литургические книги свидетельствуют о распространении почитания св. Бенедикта на франк. землях лишь в 1-й пол. VIII в. (*Deshusses J., Hourlier J.* Saint Benoît dans les livres liturgiques // Le culte et les reliques. 1980. P. 143–204). На связи аббатства Флориак с Италией указывают рукописи италийского происхождения, привезенные во Флориак, вероятно, в VII в. (*Gremont D.-B., Hourlier J.* La plus ancienne bibliothèque de Fleury // Ibid. P. 253–264). В источниках перенесение мощей датируется по-разному: от сер. VII до нач. VIII в. По мнению А. *Леклерка,* это событие произошло между 690 и 707 гг. (*Leclercq H.* Fleury-sur-Loire // DACL. T. 5. Pt. 2. Col. 1725–1726; *Geary P. J.* Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton (N. J.), 1978. P. 145–149), но Ж. Урлье датировал его 3-й четв. VII в., вероятно ок. 660 г. (*Hourlier J.* La translation d'après les sources narratives // Le culte et les reliques. 1980. P. 213–239; см. также: *Head T.* Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800–1200. Camb.; N. Y., 1990. P. 22–24).

Расцвет аббатства Флёри в эпоху Каролингов во многом был связан с почитанием мощей св. Бенедикта. Об истории святыни и о происходивших от нее чудесах повествуется в соч. «Чудеса св. Бенедикта» в 9 книгах (2-я пол. IX — 1-я четв. XII в.; BHL, N 1123–1135; изд.: Les Miracles de S. Benoît / Éd. E. de Certain. P., 1858). Однако уже в IX в. насельники М.-К. считали, что мощи св. Бенедикта по-прежнему покоились в их мон-ре; нек-рые авторы утверждали, что в Галлию увезли лишь часть мощей, другие писали о возвращении реликвий франками по требованию папы Римского. Противоречивые сведения о мощах св. Бенедикта привели к полемике между монахами Флёри и М.-К., к-рая достигла кульминации в XI–XII вв. (подробнее см.: *Galdi.* 2014). Впосл. франц. бенедиктинцы, напр. Ж. *Мабильон,* Ф. Шамар и Леклерк, отстаивали версию о перенесении мощей в Галлию, тогда как итал. церковные исследователи, напротив, считали эти сведения неполными или недостоверными (см.: *Leclercq H.* Fleury-sur-Loire // DACL. T. 5. Pt. 2. Col. 1718–1722, 1743). Так, мон. Луиджи Тости в «Историй аббатства Монтекассино» почти не уделил внимания франк. традиции, к-рую считал вымышленной (*Tosti.* 1888–1890. Vol. 3. P. 161–163). Вопрос о мощах святых Бенедикта и Схоластики вновь привлек внимание исследователей после возрождения монашеской жизни в аббатстве Флёри (1944). В 50-х гг. XX в. было проведено исследование мощей из Флёри, среди к-рых выделили останки 2 чел.: мужчины крепкого телосложения, рост ок. 1,6 м, прожившего не менее 75 лет, и престарелой женщины, рост ок. 1,5 м. Были исследованы также мощи св. Схоластики из мон-ря Жювиньи в Лотарингии (они были перенесены туда в 873 из Ле-Мана); анализ подтвердил их идентичность жен. останкам из аббатства Флёри. Полученные данные не противоречили сведениям о св. Бенедикте и его сестре и о перенесении их мощей в Галлию, во время которого останки обоих святых были перемешаны (*Beau A.* Rapport anatomique // Le culte et les reliques. 1980. P. 37–108). В 1950–1951 гг. были изучены мощи святых Бенедикта и Схоластики, хранившиеся в М.-К.; результаты их исследования также не противоречили историческим сведениям о св. подвижниках (см.: Il sepolcro. 1951, 1982).

VIII–IX вв. *Возрождение монастыря.* Согласно Павлу Диакону, при папе Григории II в Рим прибыл Петронакс, житель Бриксии (ныне Брешиа). Понтифик предложил ему поселиться на месте, где находился Кассинский мон-рь и где был похоронен св. Бенедикт. Жившие там отшельники избрали Петронакса аббатом. Приняв «святой устав» и «установления блаженного Бенедикта», он приступил к восстановлению мон-ря (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 40; Chronica S. Benedicti Casinensis // MGH. Scr. Lang. P. 479). Согласно историческим произведениям XI–XII вв., папа направил в М.-К. латеранских монахов, к-рые якобы сохранили устав и традиции св. Бенедикта. Аббат Петронакс восстановил и расширил монастырскую ц. св. Мартина, в которой поместил реликвии мучеников, принесенные из Бриксии. Также в поздних текстах сообщается о помощи, к-рую оказали Петронаксу братья Пальдон, Тасон и Татон, незадолго до того основавшие мон-рь св. Винцентия (Сан-Винченцо-аль-Вольтурно, пров. Изернния) (Chronica monasterii Casinensis. I 4; ср.: Chronicon Vulturnense. 1925. Vol. 1. P. 150–152). Впосл., как сообщает Павел Диакон, монахи получили поддержку от папы Захарии, который прислал им необходимые вещи, в т. ч. книги, среди к-рых был автограф Устава св. Бенедикта (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 40). С т. зр. более поздних монастырских авторов, дар папы Захарии означал, что община М.-К. восстановила духовную

связь со святым основателем и продолжила бенедиктинскую традицию общежительного монашества (о восстановлении М.-К. см.: *Chapman.* 1904; *Hoffmann.* 1967. S. 242–247; *Bertolini P.* I Longobardi di Benevento e Monte Cassino: La prima ricostruzione // Montecassino. 1987. P. 55–100).

Сведения о положении М.-К. при аббате Петронаксе сохранились в Житии св. Виллибальда († 787), составленном его племянницей Хугебургой. По возвращении из паломничества на Восток англосакс *Виллибальд* и его спутник Тидберхт поселились в М.-К., где в то время жили немногочисленные монахи во главе с Петронаксом. Виллибальд жил в М.-К. с 729/30 по 739 г.; он выполнял обязанности кубикулария церкви (ризничего), затем стал деканом (Reg. Ben. 21) и еще 8 лет занимал ответственную должность привратника (Ibid. 66) поочередно «в обоих монастырях» — верхнем, расположенном на вершине горы, и нижнем, «который стоит внизу, у реки Рапидо» (т. о., уже при Петронаксе аббатство включало 2 обители, которые, однако, считались единым монастырем). Виллибальд проявлял усердие в соблюдении бенедиктинского устава и подавал пример др. монахам. Через 10 лет аббат послал его по монастырским делам в Рим. Там Виллибальд познакомился с папой Григорием III, к-рый велел ему отправиться в Германию, чтобы помогать св. *Бонифацию*. Его товарищ Тидберхт остался в М.-К. (Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. 5 // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 102–104).

Нек-рые исследователи полагали, что св. Виллибальд принес в мон-рь Устав св. Бенедикта и, т. о., определил развитие бенедиктинской монашеской традиции (*Leclercq.* 1934. Col. 2462–2463; *Pohl.* 2001. P. 357). По др. версии, Виллибальд, напротив, принес Устав св. Бенедикта из М.-К. в Германию и повлиял на решение св. Бонифация поддерживать бенедиктинское монашество (напр.: *Dell'Omo.* 2006). Св. Бонифаций ввел Устав св. Бенедикта в аббатстве *Фульда,* основанном в 744 г. (monachos constituimus sub regula sancti patris Benedicti uiuentes — *Bonifatius.* Ep. 86 // Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus / Hrsg. M. Tangl. B., 1916. S. 193. (MGH. EpSel.; 1)). Вскоре св. Бонифаций послал Стурмия, 1-го аббата Фульды, с 2 монахами в «великие монастыри», чтобы



Аббат Епифаний перед Распятием. Роспись крипты аббата Епифания в аббатстве Сан-Винченцо-аль-Вольтурно (пров. Изерния). 2-я четв. IX в.

они научились основам общежития и точному соблюдению бенедиктинского устава. Фульдские монахи отправились в Рим и в течение года посещали «все монастыри в той земле» (Vita Sturmi abbatis *auctore Eigilo.* 14 // *Engelbert P.* Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda: Literarkrit.-hist. Untersuch. und Edition. Marburg, 1968. S. 145–146). Согласно более позднему Житию св. Леобы, Стурмий по указанию св. Бонифация поехал в Кассинский мон-рь, чтобы изучить монашескую дисциплину и обычаи в обители, к-рую основал сам св. Бенедикт (MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 125). Впосл. фульдские монахи вспоминали о том, что Стурмий «провел год в монастыре святого Бенедикта» и по возвращении ввел в своей обители кассинские правила, в т. ч. связанные с одеждой и питанием монахов (Supplex Libellus // CCM. T. 1. P. 324). Св. Бонифаций попросил кассинского аббата Оптата (ок. 750 — ок. 760) установить «среди нас» взаимное поминовение живых и усопших. Возможно, он имел в виду фульдских монахов, хотя в тексте об этом не сказано. Об ответе кассинского аббата нет сведений (*Bonifatius.* Ep. 106 // Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. B., 1916. S. 231–232).

Связи Кассинского мон-ря с франками упрочились в результате пребывания там франк. майордома *Карломана.* В 747 г. он отрекся от власти и отправился в Рим, а затем удалился в «монастырь блаженного Бенедикта, расположенный в пределах Аквинских» (LP. T. 1. P. 433). Тем не менее Карломан следил за событиями в королевстве франков: вместе с аббатом Оптатом он послал туда монахов, чтобы способствовать примирению брата, майордома Пипина Короткого, со своим сыном Грифоном, а также вернуть мощи св. Бенедикта (MGH. Epp. T. 3. P. 467–468). В то же время лангобардский кор. Ратхис (744–749) был низложен знатью, недовольной его уступками папе Захарии, и укрылся в Риме, а затем принес монашеские обеты в Кассинском мон-ре. Жена и дочь Ратхиса стали монахинями в жен. обители Пресв. Девы Марии (Санта-Мария-ди-Пьюмарола близ Кассино). После смерти кор. Айстульфа (749–756) Ратхис попытался возвратить себе престол, но был вновь изгнан и вернулся в мон-рь (см.: *Bertolini O.* Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941. P. 496–498, 574–576). При кор. Дезидерии (756–774) в Кассинском мон-ре жил опальный лангобардский аристократ *Ансельм,* основатель аббатства Нонантола (*Pratesi A.* Anselmo di Nonantola, santo // DBI. 1961. Vol. 3. P. 413–415; *Schmid K.* Anselm von Nonantola: Olim dux militum — nunc dux monachorum // QFIAB. 1967. Bd. 47. S. 21–24). По просьбе кор. Дезидерия 12 кассинских монахов отправились в мон-рь Лено близ Брешиа, основанный королем в 758 г. (подробнее см.: *Sandmann M.* Herrscherverzeichnisse als Geschichtsquellen: Studien zum langobardisch-italischen Überlieferung. Münch., 1984. S. 208–241; *Azzara C.* Il re e il monastero: Desiderio e la fondazione di Leno // L'abbazia di S. Benedetto di Leno: Mille anni nel cuore della pianura Padana / Ed. A. Baronio. Brescia, 2002. P. 21–32).

Оптат, аббат Кассинского мон-ря, и Атон, аббат монастыря св. Винцентия, участвовали в переговорах папы Римского *Стефана II (III)* (752–757) с правителями лангобардов и франков. В 752 г. понтифик послал настоятелей «достопочтенных монастырей святых Винцентия и Бенедикта» к кор. Айстульфу для переговоров о мире. Король отказался заключить мир с папой и отослал аббатов в их мон-ри (LP. T. 1. P. 441–442). Когда папа Стефан попросил помощи у франков, Айстульф заста-

вил бывш. майордома Карломана, жившего в Кассинском мон-ре, отправиться к франкам и помешать их переговорам с понтификом. Карломан скончался вскоре после прибытия в Галлию. Майордом Пипин Короткий задержал сопровождавших его кассинских монахов; об их освобождении в 757 г. просил майордома папа Стефан II (III) (LP. T. 1. P. 448; MGH. Epp. T. 3. P. 507). При кор. Карле Великом в Кассинском мон-ре укрылся впавший в немилость св. Адальхард, впосл. аббат мон-ря *Корби* (MGH. SS. T. 2. P. 525).

Эпоха Каролингов. После падения королевства лангобардов (774) Кассинский мон-рь оказался в сложном положении. Обитель находилась на границе Папской области и лангобардского герц-ства Беневенто. Герц. Арихис II (758–787) принял титул князя (princeps) и провозгласил себя законным правителем всех лангобардов, пытаясь сохранить независимость от франков. Противостояние франков и лангобардов отразилось на жизни братии М.-К., где среди насельников были лангобарды, покинувшие Сев. Италию после победы франков (*Pantoni.* 1958). Одни кассинские монахи поддерживали франков, другие — беневентских лангобардов. Настоятелем мон-ря стал Теодомар (777/8–796/7), к-рый происходил скорее всего из Фризии и, следов., был близок к франкам; его преемник Гизульф (796–817) принадлежал к роду беневентских князей. Подобная ситуация сложилась и в др. крупных мон-рях на территории Италии. Так, в мон-ре Сан-Винченцо франк. аббат Амвросий Аутперт (777–778) был вынужден уступить должность лангобарду Потону, к-рого Карл Великий затем сместил за враждебное отношение к франкам (*Houben H.* Karl der Grosse und die Absetzung des Abtes Potho von San Vincenzo am Volturno // QFIAB. 1985. Bd. 65. S. 405–417; *Idem.* L'influsso carolingio sul monachesimo meridionale // Montecassino. 1987. P. 105–119).

В 787 г. Карл Великий совершил поход на Беневенто и заставил кн. Арихиса II признать верховную власть франков, хотя и не ликвидировал княжество. Тогда же король посетил М.-К. и даровал монахам грамоту с привилегиями: подтвердил права аббатства на принадлежавшие ему мон-ри, церкви и земельные владения, даровал судебный иммунитет и право свободного избрания аббата в соответствии с Уставом св. Бенедикта (28 марта 787 — MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 213–216; текст грамоты содержит интерполяции; см. также: Chronica monasterii Casinensis. I 12). Подобные привилегии Карл Великий тогда же даровал епископской кафедре Беневенто и мон-рю Сан-Винченцо. Впосл. монахи М.-К. стремились заручиться поддержкой каролингских императоров, однако те далеко не всегда имели возможность оказать действенную помощь мон-рю. Отношения аббатства с Папским престолом также были не очень тесными: М.-К. редко упоминается в *Liber Pontificalis,* до 882 г. аббатство не получало папских привилегий. В позднейших копиях сохранилась привилегия, якобы дарованная М.-К. в 748 г. папой Захарией, к-рый принял мон-рь в непосредственное подчинение Папского престола и изъял все его владения из юрисдикции местных епископов (*Jaffé.* RPR. N 2281; Italia Pontificia. 1935. P. 121–122; Chronica monasterii Casinensis. I 4). Хотя нек-рые исследователи отстаивают подлинность этой привилегии (напр.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 16; *Pistilli.* 2009), грамота скорее всего является подложной (*Picasso G.* La Sede Apostolica e la ripresa di Montecassino nei secoli VIII–IX // Montecassino. 1987. P. 205–209). Подобная привилегия приписывается папе *Николаю I* (858–867), но в ее подлинности также есть сомнения (Italia Pontificia. 1935. P. 125).

Неэффективность покровительства Каролингов обусловила непрочное положение М.-К., зависевшее от политической ситуации в Юж. Италии. Беневентские князья поддерживали аббатство и дарили ему земельные владения, но в то же время пытались распоряжаться монастырским имуществом. Кн. Сикард притеснял монахов и заключил в тюрьму аббата *Деусдедита* (828–834) (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 13 // MGH. Scr. Lang. P. 239). Вероятно, после этого аббат Аутперт (834/5 — 837) попросил имп. Лотаря I защитить монастырские владения от посягательств местной знати. Император подтвердил права М.-К. на «землю св. Бенедикта» и обозначил ее границы, указанные монахами (21 февр. 835 — MGH. Dipl. Kar. T. 3. P. 96–98). Однако при франк. аббате Бассации (837/8–856) гибель кн. Сикарда (839) привела к жестокой междоусобной борьбе. На власть в Беневенто претендовали Радельхис и Сиконульф, к-рые прибегали к помощи соседних правителей и собирали наемников. В 843–844 гг. Сиконульф неоднократно получал от монастыря крупные денежные суммы и ценности для оплаты наемников-мусульман. В надежде приобрести расположение кор. Людовика II Итальянского (844–875, император-соправитель с 850, единолично правил с 855) он отобрал у монахов золотую корону, пожертвованную его отцом кн. Сиконом (Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 473; Chronica monasterii Casinensis. I 26). Наемники-мусульмане, к-рых призывали князья, закрепились в Юж. Италии и разорили окрестности Рима, в т. ч. базилики св. апостолов Петра и Павла (846). На обратном пути наемники разграбили монастырские целлы (cellae) св. Андрея, св. Стефана и св. Георгия. Сарацинам не удалось приблизиться к М.-К. только благодаря дождям, из-за к-рых разлившиеся реки стали неудобными для переправы. Массар, вождь сарацин на службе у Радельхиса, разорил монастырь Санта-Мария-ин-Чингла (в совр. Айлано, пров. Казерта), принадлежавший М.-К., но не позволил своим воинам разграбить аббатство (Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 472–473; Chronica monasterii Casinensis. I 27–28). В 849 г. Радельхис и Сиконульф заключили мир, разделив Беневентское княжество на 2 части с центрами в Беневенто и в Салерно. По условиям договора был признан особый статус монастырей М.-К. и Сан-Винченцо, которые находились под защитой императора; они получили фискальный иммунитет от обоих правителей (Radelgisi et Siginulfi divisio ducatus Beneventani. 4 // MGH. Leges. T. 4. P. 222). Вскоре после этого Бассаций, аббат М.-К., и Иаков, аббат Сан-Винченцо, попросили Людовика II изгнать сарацин из Италии. В 852 г. император вступил в Беневенто и оттеснил мусульман в Апулию (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 20 // MGH. Scr. Lang. P. 242; Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 474).

Верным сторонником имп. Людовика II был аббат *Бертарий* (856–883), который надеялся на то, что императору удастся изгнать арабов

и покончить с междоусобицами местных правителей. Бертарий уделял особое внимание обороне аббатства от сарацин: он построил монастырские укрепления и лично принял участие в сражении с мусульманами близ Гаэты (Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 474). Между 861 и 865 гг. Савдан, мусульманский эмир Бари, вторгся в Кампанию и осадил Неаполь; сарацины не смогли взять город, но нанесли поражение коалиции местных правителей и напали на мон-рь Сан-Винченцо, где находились монахи из М.-К. (у насельников обоих мон-рей был обычай обмениваться делегациями во время 40-дневного поста). Пока сарацины грабили обитель, монахи укрылись в ближайшей крепости (Ibid. P. 477; Chronica monasterii Casinensis. I 35). Имп. Людовик II выступил в поход против сарацин. В июне 866 г. он вместе с супругой Энгельбергой прибыл в М.-К.; аббат Бертарий устроил им торжественный прием, а затем сопроводил в Беневенто (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 32 // MGH. Scr. Lang. P. 246–247; Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 471). Последнее нападение сарацин из Бари на окрестности М.-К. произошло в февр. 867 г. В 871 г. император захватил Бари, но это не привело к прекращению междоусобиц и набегов мусульман с о-ва Сицилия. Аббат Бертарий стремился поддерживать хорошие отношения с южноитальянскими правителями, гл. обр. с графами Капуи, к-рые противостояли сарацинам. Самым прочным был союз с Ландульфом II, графом-еп. Капуи (863–879), также сторонником императора. При его помощи Бертарий укрепил позиции аббатства в г. Теано, где епископскую кафедру занимали выходцы из М.-К.; в 860 г. там был основан подчиненный М.-К. монастырь, а во время нападения эмира Савдана именно монахи заплатили выкуп сарацинам, осаждавшим город. Др. союзником Бертария был свт. Афанасий I, еп. Неаполя; аббат оказал ему помощь после изгнания из города. В 872 г. свт. Афанасий I был похоронен в М.-К.

Отношения аббата Бертария с Папским престолом осложнялись его критическим восприятием политики Римских пап *Адриана II* (867–872) и *Иоанна VIII* (872–882). В 869 г. в М.-К. состоялась встреча папы Адриана II с имп. Энгельбергой и кор. Лотарем II, к-рый пытался аннулировать брак с кор. Теутбергой. Папа Адриан II в отличие от своего предшественника Николая I благожелательно отнесся к просьбе Лотаря II, хотя, по-видимому, и не дал требуемого разрешения. Аббат Бертарий обвинил понтифика в потворстве греховным намерениям мирских правителей. Впосл. папа Иоанн VIII указал аббату, что тот не имеет права критиковать папские решения (MGH. Epp. T. 7. P. 273–274; Italia Pontificia. 1935. P. 125–126). В Капуе после кончины Ландульфа II, который одновременно был графом и епископом, вспыхнул конфликт между законно избранным еп. Ландульфом и его соперником Ланденульфом, ставленником нового капуанского графа. Бертарий высказался в поддержку законного епископа, но папа Иоанн VIII, не желая ссориться с графом, вынес компромиссное решение и разделил еп-ство между претендентами. Это вызвало негодование аббата (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 47 // MGH. Scr. Lang. P. 254–255; Chronica monasterii Casinensis. I 41; см.: *Cilento N.* Capua e Montecassino nel IX sec. // Montecassino. 1987. P. 357). В письме имп. Людовику II понтифик жаловался на вызывающее поведение аббата Бертария (MGH. Epp. T. 7. P. 287–288; Italia Pontificia. 1935. P. 126). Однако впосл. папа Иоанн VIII и Бертарий объединили усилия, чтобы организовать коалицию южноиталийских правителей для борьбы с сарацинами. Понтифик даровал М.-К. привилегию, включавшую полный иммунитет от епископской юрисдикции для аббатства, зависимых от него мон-рей и церквей, к-рые были приняты в непосредственное подчинение Папскому престолу, а также подтверждение неприкосновенности монастырских владений (22 мая 882 — Italia Pontificia. 1935. P. 126; *Cuozzo, Martin.* 1991. P. 169–172; ср.: Chronica monasterii Casinensis. I 33). Эта привилегия неоднократно подтверждалась преемниками Иоанна VIII между 899 и 1038 гг. (Italia Pontificia. 1935. P. 127–134).

После кончины имп. Людовика II (875) и папы Иоанна VIII (882) насельники М.-К. лишились влиятельных покровителей. Каролинги утратили контроль над Юж. Италией, где продолжались междоусобицы правителей при участии византийцев и арабов. В 881 г. сицилийские наемники-сарацины, к-рые служили Афанасию II, дуксу-еп. Неаполя, разорили мон-рь Сан-Винченцо; монахи покинули обитель и нашли убежище в Капуе. В 883 г. сарацины разграбили М.-К.: 4 сент. они захватили верхний мон-рь, 22 окт.— нижний мон-рь; аббат Бертарий и оставшиеся с ним монахи погибли (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 44 // MGH. Scr. Lang. P. 251–252; Chronica monasterii Casinensis. 44; см.: *Citarella A. O.* The Political Chaos in Southern Italy and the Arab Destruction of Monte Cassino in 883 // Montecassino. 1987. P. 163–180).

Формирование патримония аббатства М.-К. В VIII–IX вв. М.-К. принадлежали крупные земельные владения. Основу монастырского патримония составили земли, подаренные Гизульфом II, герц. Беневентским (742–751) (грамота не сохр.; см.: Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 480; Chronica monasterii Casinensis. I 5; Codice diplomatico Longobardo. R., 2003. Vol. 4. Pt. 2: I diplomi dei duchi de Benevento / Ed. H. Zielinski. P. 193–195). Герцог передал аббату Петронаксу окрестности аббатства, «как горы, так и равнину», оставив в своем распоряжении только территорию, пограничную с Римской обл. (marchas). Из более поздних описаний можно предположить, что обитель получила земли общей площадью примерно 600 кв. км (см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 41–45). Мон-рю делали дарения и др. итал. правители. Так, в 782 г. герц. Хильдепранд подарил М.-К. владения в Сполетском герц-стве (Codice diplomatico Longobardo / Ed. C. Brühl. R., 1981. Vol. 4. Pt. 1. P. 105–109). Благосостояние мон-ря существенно укрепилось при аббате Гизульфе (796–817), который использовал свои родственные связи с князьями Беневенто, чтобы привлечь жертвователей (Chronica monasterii Casinensis. I 17–18; см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 2. P. 206–216). Деятельность аббата Гизульфа по расширению монастырского патримония продолжил его преемник Аполлинарий (817–828). Состав земельных владений трудно восстановить из-за утраты большей части раннего архива М.-К. Так, в регистре Петра Диакона (XII в.), который включает много подложных и интерполированных текстов, есть всего 36 частноправовых актов, составленных ранее X в. Самая ранняя дарственная грамота, сохранив-

шаяся в оригинале, датируется 877 г. (изд.: *Cuozzo, Martin.* 1991. P. 167–168).

За пределами основной территории вокруг М.-К. монастырские земли были рассредоточены по Юж. Италии (в Лацио, Кампании, Абруццо, Молизе и даже в Апулии); самые северные из них располагались в герц-стве Сполето. Основу патримония М.-К. составляла система усадеб (curtes), служивших центрами крупных самодостаточных владений (*Toubert P.* 1976. P. 691–693). На землях аббатства трудились как лично свободные крестьяне (либеллярии, массарии), так и сервы. Усадьбы, в которых находилась монастырская администрация, скорее всего совмещались с небольшими обителями — целлами (см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 141–156). Особое положение занимали более крупные обители, также зависимые от М.-К., но пользовавшиеся автономией (у них могли быть собственные целлы). Первые такие обители возникли еще при аббате Петронаксе, к-рый основал жен. мон-рь Санта-Мария-ин-Чингла (Codice diplomatico Longobardo. R., 2003. Vol. 4. Pt. 2. P. 93–96, 104–106, 190–191). Др. жен. мон-рь, Санта-Мария-ди-Пьюмарола, был основан в 40-х гг. VIII в. женой и дочерью лангобардского кор. Ратхиса (см.: *Del Ferro, Zottis.* 2012).

Самой крупной и богатой обителью, подчиненной М.-К., был жен. монастырь, основанный герц. Арихисом II при ц. Св. Софии в Беневенто (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 3 // MGH. Scr. Lang. P. 236; Chronica monasterii Casinensis. I 9). Монастырская и одновременно придворная ц. Св. Софии, построенная по указанию Арихиса II в виде купольной ротонды сложных очертаний, считается одним из важнейших памятников лангобардской архитектуры (*Carella S.* Sainte-Sophie de Bénévent et l'architecture religieuse longobarde en Italie méridionale // Hortus Artium Medievalium. Zagreb, 2003. Vol. 9. P. 331–356; о мон-ре см.: *Lepore C.* Monasticon Beneventanum: Insediamenti monastici di regola benedettina in Benevento // Studi Beneventani. 1995. Vol. 6. P. 137–158). Обители Св. Софии принадлежал беневентский мон-рь св. Бенедикта с приютом для паломников, к-рый существовал еще при герц. Ромуальде II (706–731) (sinodochium, ubi monasterium sancti Benedicti — Codice diplomatico Longobardo. R., 2003. Vol. 4. Pt. 2. P. 63–66; см.: *Lepore C.* Monasticon Beneventanum // Studi Beneventani. 1995. Vol. 6. P. 44–48, 184–185).



Церковь Св. Софии в Беневенто. Ок. 760–770 г., XVII — нач. XVIII в.

Зависимые от М.-К. мон-ри перечислены в грамоте Карла Великого (787): Санта-Мария-ди-Пьюмарола, Санта-Мария-ин-Чингла, Санта-София в Беневенто, Сант-Анджело-ди-Барреа (пров. Л'Акуила) и др. (MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 214). Среди владений аббатства названы мон-ри, целлы, усадьбы, виллы (in monasteria uel cellulas siue curtes aut uillas) и разнообразные угодья: виноградники, луга, леса, во́ды. В папской грамоте 882 г. среди 4 зависимых жен. мон-рей, на к-рые распространялся иммунитет М.-К., упомянута также обитель Пресв. Девы Марии в Козенце. Территориальная экспансия монастырского патримония продолжалась и в IX в., особенно при аббате Бассации. Ко времени аббата Бертария относится «Memoratorium», список владений зависимого от М.-К. мон-ря Сан-Либераторе-а-Маелла (пров. Пескара) с принадлежавшими ему целлами (Chronica monasterii Casinensis. I 45; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 2. P. 773–776, 901–906, 913–915).

Архитектура. Благодаря сведениям, сохранившимся в трудах средневековых монастырских историков, можно проследить формирование архитектурного ансамбля М.-К. Первоначально монастырь находился на вершине горы; там стояли главная ц. св. Мартина, восстановленная аббатом Петронаксом, и ц. св. Иоанна, где был похоронен св. Бенедикт. Однако уже при Петронаксе у подножия горы возникла 2-я обитель, которая упоминается в Житии св. Виллибальда. Поблизости находились руины рим. города, в т. ч. заброшенный языческий храм, к-рый Скауниперга, жена герц. Гизульфа II, перестроила в ц. св. Петра (Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 480; Chronica monasterii Casinensis. I 5; см.: *Del Ferro.* 2007). При аббате Потоне († 777/8) в нижней обители была сооружена небольшая ц. св. Бенедикта (Chronica monasterii Casinensis. I 10). На рубеже VIII и IX вв. по указанию аббата Гизульфа у подножия горы построили новый мон-рь, где с того времени жили аббат и большинство монахов; здесь находился адм. центр монастырских владений (curtis maior, praepositura maior). Основным зданием нижнего мон-ря была ц. Спасителя — 3-нефная базилика (36,4×19 м) с алтарями в честь св. Бенедикта и св. Мартина в боковых апсидах. Алтарная часть храма была ориентирована на запад, перед вост. фасадом находился атриум с кампанилой и ораторием св. Михаила (Ibid. I 17; церковь перестроена в кон. XVII в., разрушена в 1944). Широкий центральный неф, небольшие апсиды, аркады на колоннах, использование античных сполий придавали храму сходство с базиликами лангобардского типа, напр. с монастырской ц. Сан-Сальваторе (Санта-Джулия) в Брешиа (50-е гг. VIII в.). Одновременно с кассинской церковью велось строительство более крупной базилики в мон-ре Сан-Винченцо (63,5 х 28,3 м), к-рым руководил аббат Иисус (792–817). Рядом с ц. Спасителя находилась «пятибашенная» ц. Пресв. Девы Марии (Санта-Мария-делле-Чинкуэ-Торри), возведенная при кассинском аббате Теодомаре († 796/7). Это было квадратное в плане центрическое сооружение (длина стены примерно 17,5 м) с 3 небольшими апсидами, увенчанное 5 прямоугольными куполами; центральный купол покоился на 12 колоннах, к-рые образовывали квадратное пространство с обходом. Первоначально храм был украшен фресками и стихотворными надписями (Ibid. I 11; церковь разрушена в 1944; см.: *Pistilli.* 2000). В 50-х гг. IX в. аббат Бертарий превратил нижний мон-рь в крепость Эвлогименополь (город св. Бенедикта) (Chronica S. Benedicti Casinensis. P. 476; Chronica monasterii Casinensis. I 33). С 874 г. там хранилась часть мощей св. Германа, еп. Капуанского, подаренная имп. Людовиком II. Впосл. ц. Спасителя, а затем и все

поселение стали именоваться в честь св. Германа (Сан-Джермано; с 1863 — Кассино).

При аббате Гизульфе был перестроен также нагорный монастырь, центром к-рого стала ц. св. Иоанна (*Leclercq*. 1934. Col. 2458). Согласно «Хронике Кассинского монастыря», Гизульф расширил и украсил «церковь, в которой было погребено тело блаженного аббата Бенедикта». На месте старого монастырского оратория (15,25×7,6 м) была возведена 3-нефная базилика с трансептом (длина 30–40 м, ширина ок. 17 м; см.: *Pantoni*. 1939; *Idem*. 1973. P. 148–150; *Carbonara*. 1979). Над алтарем св. Бенедикта был установлен серебряный киворий, а др. алтари украсили серебряными антепендиями или заалтарными образами (tabulis argenteis — Chronica monasterii Casinensis. I 18). Церковь св. Мартина, которая ранее была главным храмом верхнего мон-ря, вероятно, не перестраивалась (небольшая одноапсидная базилика известна по раскопкам XIX в.; см.: *Morin*. 1908. P. 279–303).

Нек-рые сведения о храмах аббатства сохранились в описаниях богослужебных обычаев М.-К. Аббат Теодомар упоминает «большой монастырь» Спасителя и верхний монастырь «у св. Бенедикта», где обычно хоронили монахов (CCM. T. 1. P. 135). Согласно «Хронике Кассинского монастыря», в портике ц. св. Мартина были погребены аббаты Петронакс, Оптат, Грациан и Теодомар; впосл. настоятелей хоронили у стен ц. св. Иоанна (св. Бенедикта). К VIII в. относятся самые ранние погребения в верхнем мон-ре, обнаруженные при раскопках (1951). В «Ordo Casinensis II», ранняя версия к-рого предположительно относится к посл. четв. VIII в., названы церкви Спасителя, св. Бенедикта и св. Петра; во 2-й редакции, составленной, вероятно, при аббате Бертарии, упоминаются также церкви св. Мартина и арх. Михаила (в атриуме базилики нижнего мон-ря). Среди важнейших праздников были дни освящения ц. св. Бенедикта в верхнем мон-ре и церквей Спасителя и Пресв. Девы Марии в нижней обители (Ibid. P. 113–123). Большинство монахов проводили 40-дневный пост в верхнем мон-ре и спускались с горы во вторник пасхальной недели. Богослужение этого праздника отличалось особой торжественностью, братия считала, что у них «едва ли бывают более радостные дни». Монахи с песнопениями спускались к подножию горы, где встречались с теми монахами, к-рые не покидали нижний мон-рь. Затем совершалась процессия с Евангелием, крестами и реликвиями святых в ц. св. Петра. Там к монахам присоединялись насельники «почти всех... целл», относившихся к М.-К. После мессы монахи направлялись на праздничную трапезу в нижний мон-рь (Ibid. P. 130–131; о строительстве в мон-ре в VIII–IX вв. подробнее см.: *Pantoni A.* Abati costruttori da Petronace a Bertario // Montecassino. 1987. P. 215–231; *Marazzi F.* Montecassino e S. Vincenzo al Volturno: Ragionamenti sui criteri progettuali dei «grandi monasteri» fra VIII e IX secolo // Sodalitas. 2016. T. 1. P. 619–645).

Сохранение бенедиктинской традиции. В VIII в. насельники М.-К. установили контакты с франками, стремившимися унифицировать монастырскую жизнь на основе Устава св. Бенедикта. Св. Бонифаций и др. церковные деятели рассматривали М.-К. как обитель, в которой сохранялось духовное наследие св. Бенедикта. Согласно Житию св. Адальхарда, мон-рь «считался источником и началом всей монашеской жизни» (totius fons religionis et origo — MGH. SS. T. 2. P. 525). В 80-х гг. VIII в. св. *Лиудгер*, проповедовавший христианство фризам и саксам, провел 2 года в М.-К., изучая бенедиктинский устав и обычаи мон-ря (Die Vitae Sancti Liudgeri / Hrsg. W. Diekamp. Münster, 1881. S. 25). Реформатор каролингского монашества Бенедикт Анианский также интересовался традициями М.-К. и расспрашивал о них паломников, которые посещали аббатство (MGH. SS. T. 15. 1. P. 217). Франки нередко воспринимали бенедиктинскую традицию как «римскую», освященную авторитетом Папского престола (*Hallinger*. 1957. S. 270). Так, уже в письме Венеранда св. Бенедикт назван «римским аббатом»; анонимный ирл. монах VIII в. считал, что богослужебные указания Бенедикта «почти ни в чем не расходятся» с рим. обычаями, поэтому их одобрил св. Григорий Великий (CCM. T. 1. P. 91). В «Ordo Romanus XVII» (кон. VIII в.) описывается монастырское богослужение «по образцу католической и апостольской Римской Церкви, в соответствии с Уставом св. Бенедикта» (*Andrieu M.* Les «Ordines Romani» du haut Moyen Âge. Louvain, 1951. T. 3. P. 175; подробнее см.: *Engelbert P.* Regeltext und Romverehrung: Zur Frage der Verbreitung der «Regula Benedicti» im Frühmittelalter // Montecassino. 1987. P. 133–162; *Dell'Omo M.* A proposito dell'esilio romano... // Ibid. P. 485–493).

Средневек. авторы пытались проследить преемственность ранней бенедиктинской традиции и пути распространения Устава св. Бенедикта. Отсутствие надежных сведений восполнялось необоснованными гипотезами, к-рые складывались в мифологизированную картину истории монашества. Считалось, что папа Григорий Великий ввел в своем монастыре бенедиктинский устав (напр.: *Ioan. Diac.* Vita S. Greg. Magn. IV 80, 82). Распространение бенедиктинского устава в Галлии связывали с деятельностью св. Мавра, ученика и сподвижника св. Бенедикта. В подложном послании некоего аббата, адресованном Симплицию, преемнику Бенедикта, сообщается, что устав был введен почти во всех монастырях Италии; монахи М.-К. учили насельников др. обителей его правильному соблюдению (*Brechter H. S.* Versus Simplicii Casinensis abbatis: Ihre Stellung in der Textgeschichte der «Regula Benedicti» // RBen. 1938. T. 50. P. 89–135; PLS. Vol. 3. Col. 1440). Возможно, послание было составлено на рубеже VIII и IX вв. в аббатстве Райхенау (см.: *Huyghebaert N. N.* Simplicius, «propagateur» de la Règle bénédictine: Légende ou tradition? // RHE. 1978. T. 73. P. 45–54). Павел Диакон впервые упоминает автограф Устава св. Бенедикта, к-рый папа Захария вернул в М.-К. после восстановления мон-ря (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 40). Существование этой рукописи подтверждало непрерывность бенедиктинской традиции (см.: *Meyvaert*. Problems. 1959; *Dell'Omo*. 2006).

Сохранились описания богослужебных и дисциплинарных обычаев М.-К., сделанные с целью ввести эти обычаи во франк. монастырях. Самым ранним из них считается «Ordo Casinensis I», также известный как «Ordo regularis» (Уставной чин), составленный предположительно после сер. VIII в.; его автор стремился кратко изложить основные кассинские обычаи для герм. монахов, хотя в тексте нет упоминаний о М.-К. (изд.: CCM. T. 1. P. 93–104; см.: *Grégoire R.* Aspetti istituzionali dell'orga-

nizzazione monastica di Montecassino // Montecassino. 1987. P. 187–188). Больше подробностей содержится в «Ordo Casinensis II», или «Ordo officii» (Чин оффиция), к-рый несомненно происходит из М.-К. Произведение сохранилось в 2 редакциях: ранняя была составлена в посл. четв. VIII в., поздняя — при аббате Бертарии, к-рый упомянут в тексте, как и имп. Энгельберга. В «Ordo Casinensis II» приведены в основном богослужебные указания, связанные с праздниками и циклами литургического года (изд.: CCM. T. 1. P. 105–123; см.: *Grégoire R.* Aspetti... // Montecassino. 1987. P. 188–189). Правильному соблюдению бенедиктинского устава посвящены послания аббата Теодомара знатному франку Теодориху (CCM. T. 1. P. 125–136) и кор. Карлу Великому (Ibid. P. 137–175). В послании Теодориху говорится, что Устав св. Бенедикта определял далеко не все аспекты монастырской жизни; в М.-К. существовали дополнительные правила, основанные на «обычае» (per consuetudinem) и переданные «старцами» (maiores nostri). Описывая особенности богослужения, питание, одежду, поведение монахов, Теодомар подчеркивает близость нек-рых обычаев М.-К. к рим. практике. Подобные идеи содержатся в послании Карлу Великому, написанном от имени «всей паствы блаженного отца Бенедикта». Восхваляя государя за попечение о монахах, Теодомар посылает ему сделанный с автографа список Устава св. Бенедикта, тексты гимнов и монашеского обета, а также дневную меру пищи и питья. Пояснения, касающиеся отдельных аспектов жизни монахов, носят рекомендательный характер; аббат признает возможные различия между локальными традициями (напр., разную одежду италийских, галльских и греч. монахов), объясняет отличие бенедиктинской практики пения псалмов от принятой в рим. мон-рях и т. д. Исследователи указывали на противоречия между посланиями и сомневались в подлинности текстов. Так, в письме Карлу Великому усматривали протест против уставного ригоризма, характерного для ахенских постановлений 816–817 гг., что исключает авторство Теодомара (*Winandy J.* Un témoignage oublié sur les anciens usages cassiniens // RBen. 1938. T. 50. P. 254–292). Др. исследователи считали неподлинным письмо Теодориху, где упоминаются 2 обители в М.-К. и сервы, к-рые занимались физическим трудом вместо монахов (*Hoffmann H.* Zur Geschichte Montecassinos im 11. und 12. Jh. // *Dormeier.* 1979. S. 3). Однако эти аргументы не являются решающими (см.: *Neufville J.* L'authenticité de l'«Epistula ad regem Karolum de monasterio S. Benedicti directa et a Paulo dictata» // StMon. 1971. Vol. 13. P. 295–309; *Houben H.* L'influsso carolingio... // Montecassino. 1987. P. 123–125; *Grégoire R.* Aspetti... // Ibid. P. 190–193). Ссылка на обычаи М.-К. приведена в ходатайстве фульдских монахов с протестом против богослужебных и дисциплинарных нововведений, к-рое было подано в 812 г. Карлу Великому, а после Ахенского Собора 816 г.— Людовику Благочестивому (Supplex libellus // CCM. T. 1. P. 319–327; ср.: Vita Eigilis abbatis Fuldensis *auctore Candido* // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 223; см.: *Dell'Omo M.* «Quod beatus pater Benedictus instituit...»: Montecassino e Fulda prima e negli anni di Rabano Mauro // Rabano Mauro. 1994. P. 65–72). В некоторые рукописные сборники включены как записи обычаев М.-К., так и постановления Ахенских Соборов. Так, в рукописи St. Gallen. Stiftsbibl. 914 (1-я пол. IX в.) к Уставу св. Бенедикта добавлены письмо Теодомара Карлу Великому, «Ordo Casinensis I», капитулярий Ахенского Собора 817 г. и др. тексты (см.: La Règle de S. Benoît / Éd. A. de Vogüé, J. Neufville. P., 1972. T. 3. P. 389–399. (SC; 183)).

В изложении обычаев М.-К. основное внимание уделялось богослужению, гл. обр. монашескому оффицию и церемониям литургического года. Самые ранние кассинские календари датируются посл. четв. VIII в.; среди праздников в них указаны дни освящения монастырских церквей и поминовения аббатов (*Loew.* 1908; *Morin.* 1908. P. 486–497). В «Ordo Casinensis II» и в посланиях Теодомара названы праздники в честь св. Бенедикта, св. Схоластики и свт. Григория Великого, а также в честь Пресв. Девы Марии, св. Мартина Турского, ап. Петра, которым были посвящены храмы М.-К., и в честь тех, чьи реликвии хранились в аббатстве (Герман Капуанский, ап. Матфий, мученики Фаустин и Иовита). Из числа паралитургических книг известен молитвослов (libellus precum), созданный, вероятно, в 70-х гг. IX в. (Cassin. 575; см.: *Dell'Omo.* 2003).

Несмотря на то что мощи св. Бенедикта были вывезены в Галлию, в М.-К. почитали место захоронения святого. По мнению Павла Диакона, в могиле св. Бенедикта остался его прах (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. VI 2). Впосл. у монахов сложилось убеждение, что мощи святого или их часть по-прежнему почивали в М.-К. Так, в грамоте имп. Лотаря I (835) упоминается, что аббатство было освящено погребением св. Бенедикта (MGH. Dipl. Kar. T. 3. P. 97); в др. источниках говорится о гробнице (confessio) и даже о «теле» (corpus) святого, к-рое якобы находилось в монастыре. Согласно более позднему источнику, в 758 г. нек-рые реликвии св. Бенедикта были перенесены из М.-К. в аббатство Лено (MGH. Scr. Lang. P. 503). Упоминание о мощах святого в грамоте Карла Великого (787) скорее всего является поздней вставкой (MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 214). При аббате Бертарии насельники М.-К. стали отрицать, что мощи св. Бенедикта были вывезены в Галлию. В сочинениях аббата упоминается «золотая» гробница с мощами святых Бенедикта и Схоластики (aurea arca; una corporum arca) (*Meyvaert.* 1955. P. 4–16; см. также: *Davril A.* La tradition cassinienne // Le culte et les reliques. 1980. P. 377–408). Попытка совместить сведения о мощах св. Бенедикта, находившихся во Флёри и в М.-К., сделана в сказании, к-рое было составлено в М.-К. ок. 853 г. (Лапорт) или в XII в. (Урлье) (BHL, N 1121; изд.: Translatio sancti Benedicti abbatis ex cod. ms. Bibl. Nat. Neapol. // AnBoll. 1882. T. 1. P. 75–84). В сказании сообщается, что во время запустения мон-ря 2 франк. монаха по божественному повелению перенесли в Галлию часть мощей святых (non ex toto, sed partim; ex eorum membris... quaeque). Основная часть мощей осталась в М.-К., где, согласно сказанию, святые Бенедикт и Схоластика воскреснут в день Страшного Суда. Автор сказания признавал, что во Флёри и в др. местах есть «некоторые частицы их останков», но подчеркивал, что чудеса от мощей совершаются гл. обр. в М.-К. (в сказании описывается исцеление глухонемого англ. паломника).

Литературное творчество. Библиотека. Скрипторий. Вероятно, одним из первых кассинских писателей был мон. Марк, автор стихотворного

панегирика св. Бенедикту (BHL, N 1103; CPL, N 1854). В 33 двустишиях повествуется о том, как святой по повелению свыше пришел в Кассин в сопровождении 3 воронов, поднялся на гору и уничтожил памятники языческого культа. Затем он провел 40 дней в молитвенном уединении, очистил гору от скверны, сделал ее удобной для жизни и разбил на ней духовный сад — монашескую обитель. Марк в основном опирался на «Диалоги» Григория Великого, но добавил подробности, вероятно заимствованные из устной традиции. Стихотворение трудно датировать. Средневек. авторы считали Марка учеником св. Бенедикта или современником свт. Григория Великого (напр.: *Petr. Damian.* Serm. 8 // *S. Petri Damiani* Sermones / Ed. I. Lucchesi. Turnhout, 1983. P. 46. (CCCL; 57)), но совр. исследователи полагают, что поэт жил в VII–VIII вв., возможно в начале эпохи Каролингов (*Rocca S.* Versus in Benedicti laudem // Romanobarbarica. R., 1978. Vol. 3. P. 335–364; *Parroni P.* Sui «Versus in Benedicti laudem» // Filologia e forme letterarie: Studi offerti a F. della Corte. Urbino, 1987. Vol. 5. P. 279–289; *Vogüé.* 1991–2008. T. 12. P. 219–222). Стихотворение Марка цитировал самый известный кассинский автор, Павел Диакон, в рассказе об основании мон-ря (*Paul. Diac.* Hist. Langobard. I 26). Павел стал монахом в М.-К. в 60–70-х гг. VIII в. и возглавил монастырскую школу. Там он написал «Историю лангобардов» (90-е гг. VIII в.), куда включил пространный стихотворный панегирик св. Бенедикту и гимн с прославлением чудес святого (BHL, N 1105–1106; *Paul. Diac.* Hist. Langobard. I 26; MGH. Poet. T. 1. P. 36–42; см.: CSLMA.AI. P. 207–208). Сохранились упоминания о гимнографе Киприане; ему приписывается алфавитный гимн в праздник св. Бенедикта «Aureo solis radio perennis» (PL. 89. Col. 1049–1052; 147. Col. 1231–1233; см.: Chronica monasterii Casinensis. I 7; *Petr. Diac.* De vir. illustr. 7 // PL. 173. Col. 1015–1016). В сказании о перенесении мощей св. Бенедикта (BHL, N 1121) упоминается некий Арихис, современник беневентского кн. Сикона (817–832), к-рый собирал сведения о св. Бенедикте, отсутствовавшие в «Диалогах» Григория Великого. Возможно, к IX в. относится творчество диак. Теофания, описавшего в стихах ос-



Страница с рисунками диких животных из сборника трактатов по медицине из мон-ря Монте-Кассино. 2-я пол. IX в. (Cassin. 97. P. 536)

нование Кассинского мон-ря, строительство нижнего мон-ря Спасителя и мон-ря Санта-Мария-ин-Пьюмарола (*Petr. Diac.* De vir. illustr. 10 // PL. 173. Col. 1019–1020).

Павел Диакон, преподававший свободные искусства, написал комментарий на лат. грамматику Доната; его ученик Хильдерик также известен как автор грамматического трактата (см.: *Lentini A.* L'«Ars Hilderici» del codice cassinese 299 // Benedictina. R., 1953. Vol. 7. P. 191–217). Трактат по



Сборник трактатов по медицине из мон-ря Монте-Кассино. Ок. 850–900 гг. (Laurent. Plut. 73. 41)

грамматике и «два медицинских кодекса» составил аббат Бертарий; среди его произведений были проповеди, стихотворные панегирики святым и стихи, адресованные друзьям, в т. ч. имп. Энгельберге. Монастырские историки приписывали ему авторство трактата «Антикименон» (Chronica monasterii Casinensis. I 33; в действительности автором трактата был *Иулиан* Толедский). Из сочинений Бертария сохранились проповедь в день св. Схоластики (BHL, N 7516–7517) и поэма о св. Бенедикте (BHL, N 1107–1108). Проповедь содержит толкование на притчу о купце и жемчужине (Мф 13. 45–46) и пересказ неск. эпизодов из «Диалогов» свт. Григория Великого. Автор восхваляет св. Бенедикта как «учителя всех монахов... отца отцов, наставника наставников», а М.-К.– как «главу всех монастырей» (caput omnium monasteriorum; см.: *Lentini A.* Il sermone di S. Bertario su S. Scolastica // Benedictina. 1947. Vol. 1. P. 197–211). Поэма о чудесах св. Бенедикта — стихотворное переложение 2-й кн. «Диалогов» из 93 дистихов и 13 гекзаметров. Сохранилась также версия поэмы, переработанная в XI в.; в ней исправлены грамматические и стилистические погрешности (MGH. Poet. T. 3. P. 389–402; см.: CSLMA.AI. P. 67–70; *Leonardi C.* La cultura cassinese al tempo di Bertario // Montecassino. 1987. P. 318, 324–325).

В VIII в. в Кассинском мон-ре появился скрипторий. На это указывают сведения о большом количестве рукописей, вскоре после 774 г. вывезенных св. Ансельмом в аббатство Нонантола; они составили основу книжного собрания Нонантолы и впосл. служили образцами для местных переписчиков (см.: *Pollard R. M.* «Libri di scuola spirituale»: Manuscripts and Marginalia at the Monastery of Nonantola // Libri di scuola e pratiche didattiche dall'antichità al rinascimento. Cassino, 2010. P. 331–401). В скрипториях М.-К. и Беневенто сложился беневентский минускул – разновидность письма, которая доминировала в Юж. Италии до XIII в. В аббатстве были созданы самые ранние «протобеневентские» рукописи, к-рые датируются 2-й пол. VIII в. (Bamberg. Staatsbibl. Patr. 61; Cassin. 753; Cava de' Tirreni. Bibl. dell'Abbazia. 2 (XXIII) и Paris. lat. 7530).

Немногие сохранившиеся рукописи VIII–IX вв. свидетельствуют о разносторонних интересах монастырских книжников (см.: *Bloch.* 1972). В мон-ре составляли сборники учебных текстов по грамматике, метрике

и риторике (Paris. lat. 7530, между 779 и 797; см.: *Holtz.* 1975; Cassin. 299 (грамматика Хильдерика) и Roma. Casanat. 1086, обе — IX в.). При аббате Бертарии были созданы сборники античных трактатов по медицине (Cassin. 69; Laurent. Plut. 73. 41) и трудов по астрономии и компутистике, приложенных к соч. «О вере в святую и нераздельную Троицу» Алкуина (Cassin. 3). Художественные произведения собраны в рукописи Laurent. Plut. 66. 40 («Повесть о разрушении Трои» Дарета Фригийского, «История Аполлония, царя Тирского» и др.). Из христ. авторов в кассинских рукописях представлены труды Кассиодора («Наставления» — Bamberg. Staatsbibl. Patr. 61), Исидора Севильского («Изречения» — Cassin. 753; «Этимологии» — Cava de' Tirreni. Bibl. dell'Abbazia. 2 (XXIII)), Иулиана Толедского («Антикименон» — Cassin. 187, 2-я пол. IX в.) и Пруденция (поэмы — Cassin. 374, IX в.). Оформление и состав рукописей демонстрируют слабое влияние *Каролингского возрождения* на М.-К.; несмотря на церковные и политические связи с франкской державой, аббатство находилось в состоянии культурной изоляции (*Leonardi C.* La cultura cassinese al tempo di Bertario // Montecassino. 1987. P. 321–323).

X — сер. XI в. *Монашеская община в изгнании.* В 883 г., перед нападением сарацин на М.-К., аббат Бертарий отправил бóльшую часть монахов во главе с препозитом Ангеларием в Теано. Благодаря этому монашеская община уцелела; ценности, в т. ч. б-ка и архив аббатства, также были спасены (Chronica monasterii Casinensis. I 44; Chronicon Vulturnense. 1925. Vol. 1. P. 370–371). После гибели Бертария общину монахов возглавил аббат Ангеларий (883–889). Он попытался восстановить нижний мон-рь М.-К. и в авг. 886 г. направил туда монахов во главе с хронистом Эрхемпертом, однако по дороге их ограбили греки, служившие Афанасию II, дуксу-епископу Неаполя (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 61 // MGH. Scr. Lang. P. 259). Положение в Юж. Италии оставалось нестабильным: при поддержке правителей Неаполя и Гаэты сарацины обосновались в крепости на горе Гарильяно, между М.-К. и побережьем Тирренского м., поэтому монахи были вынуждены остаться под защитой крепостных стен Теано.

После разорения М.-К. монахам пришлось добиваться защиты и покровительства от правителей Капуи. Община была вовлечена в политическую борьбу, подробно описанную мон. Эрхемпертом в соч. «История беневентских лангобардов». С одной стороны, правители Капуи проявляли щедрость по отношению к монахам и оберегали их от врагов; с др. стороны, они стремились поставить общину под контроль, назначали аббатов и пользовались монастырскими владениями в своих интересах (*Cilento N.* Capua e Montecassino nel IX secolo // Montecassino. 1987. P. 349; *Zeller.* 2010). Такую политику проводил гр. Атенульф I (887–910), к-рый объединил Капую и Беневенто и провозгласил себя князем лангобардов. Он направил к папе *Стефану V (VI)* послов (среди них был кассинский мон. Дауферий), с заверениями в преданности и обещанием бороться с сарацинами (*Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum. 65 // MGH. Scr. Lang. P. 260). Однако вскоре Атенульф отобрал у монахов владения в Капуе. Аббат Ангеларий послал Эрхемперта к папе Римскому, заставившему графа вернуть монастырское имущество (Ibid. 69 // Ibid. P. 261).

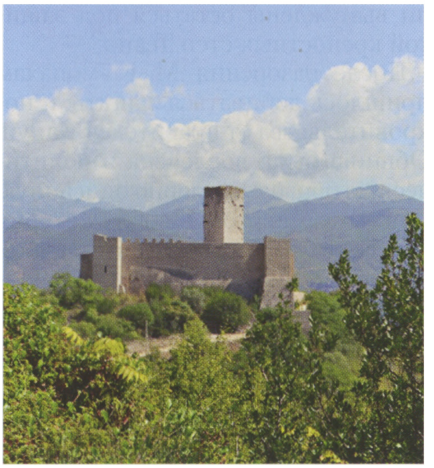
В 896 г. обитель в Теано сгорела, был утрачен почти весь монастырский архив, вывезенный из М.-К., сгорел и легендарный автограф Устава св. Бенедикта (Chronica monasterii Casinensis. I 48). Утрата документов ставила под вопрос имущественные права общины, поэтому монахи пытались восстановить некоторые акты по памяти и добивались подтверждения своих привилегий. В 899 г. папа *Иоанн IX* повторно даровал общине привилегии, указанные в папской грамоте 882 г. (Italia Pontificia. 1935. P. 127). В 902 г. капуанский кн. Атенульф I подтвердил права общины на земельные владения, а Гваймарий I, кн. Салерно, сделал щедрые пожертвования (Chronica monasterii Casinensis. I 51; *Poupardin.* 1907. P. 138–140). Монахи получали грамоты и от визант. наместников Апулии и Калабрии (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 6–7), хотя связи аббатства с Византией никогда не были прочными (*Loud.* 2000).

Попытка аббата Льва (899–914) восстановить М.-К. оказалась безуспешной. Сразу после его кончины капуанские князья Ландульф I и Атенульф II назначили аббатом своего родственника Иоанна (914–934), к-рый перенес мон-рь в Капую. Самое раннее упоминание об этом содержится в документе, датированном 2 нояб. 914 г. (Chronicon Vulturnense. 1925. Vol. 2. P. 32–35). Аббат Иоанн пользовался благоволением князей, предоставивших монахам новые привилегии (среди них — грамота от 25 апр. 928 с подробным описанием границ основной части монастырских владений в окрестностях М.-К.; см.: *Pistilli.* 2006. P. 81–83). В Капуе были возведены церковь и др. здания; обитель получила ценные подарки — серебряные богослужебные сосуды, книги и облачения. По указанию аббата была восстановлена ц. св. Бенедикта в М.-К., но вопрос о возвращении туда монахов не поднимался (Chronica monasterii Casinensis. I 53–54). Весной 915 г. аббат Иоанн отправился в К-поль, чтобы договориться с византийцами о совместных действиях против итал. сарацин. В том же году коалиция правителей, собранная папой Римским *Иоанном X,* нанесла мусульманам решающее поражение в битве при Гарильяно. Этим воспользовались монахи Сан-Винченцо, укрывшиеся от сарацин в Капуе; примерно в то же время они вернулись в свою прежнюю обитель. Однако монахи М.-К., подпавшие под влияние капуанских князей, остались в городе.

Возвращение монашеской общине определенной самостоятельности стало возможным благодаря деятельности св. *Одона,* аббата мон-ря *Клюни,* к-рого рим. правитель Альберик назначил архимандритом монастырей Рима (936). Вероятно, в янв. 943 г. общину М.-К. возглавил француз Балдуин, ученик св. Одона, который также руководил реформированными мон-рями Сан-Паоло-фуори-ле-Мура и Санта-Мария-суль-Авентино в Риме. По его просьбе итал. короли Гуго и Лотарь II приняли мон-рь под защиту, подтвердили его имущественные права и привилегии (15 мая 943 — I diplomi di Ugo e di Lotario, di Berengario II e di Adalberto / Ed. L. Schiaparelli. R., 1924. P. 196–202). Папа *Марин II* также подтвердил привилегии монастыря (21 янв. 944) и велел Сикону, еп. Капуанскому, вернуть монахам ц. Сант-Анджело-ин-Формис (Regesto. 1925. P. 39; Italia Pontificia.

1935. P. 128). По-видимому, уже в 944 г. Балдуин возвратился в Рим, хотя и сохранил титул аббата М.-К., к-рый упоминается в грамоте папы *Агапита II* от 16 окт. 955 г. о передаче аббатству мон-ря св. Стефана в Терначине (Italia Pontificia. 1935. P. 129–130; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 208–209). Вместо Балдуина обителью управлял аббат Майельпот (944–949); после его кончины монахов возглавил Алигерн, ученик Балдуина (*Leccissotti.* 1947; *Bertolini M. G.* Baldovino // DBI. 1963. Vol. 5. P. 525–529).

Возвращение монахов. Восстановление патримония аббатства М.-К. Аббат Алигерн (949–986), уроженец Неаполя, прибывший из Рима вместе с Балдуином, принял решение вернуть монахов в М.-К. Задача осложнялась не только запустением монастырских земель (Chronica monasterii Casinensis. II 1), но и тем, что мн. владения были захвачены окрестными правителями, прежде всего гастальдами Акуино, Алифе и Теано. В грамоте кн. Ландульфа II (март 948) упоминается о «множестве дурных людей, не боящихся Бога», к-рые присваивали монастырские земли (*Poupardin.* 1907. P. 147). В 952 г. аббат Алигерн добился от князя Капуи и гастальда Акуино признания прав мон-ря на нек-рые земельные владения. Стремление аббата восстановить монастырский патримоний привело к конфликту с гастальдом Аденульфом II. Согласно «Хронике Кассинского монастыря», тот взял Алигерна в плен и подверг издевательствам; аббат получил свободу только после того, как кн. Ландульф II захватил Акуино и принудил гастальда к повиновению (Chronica monasterii Casinensis. II 1–2). В более ранней «Салернской хронике» сообщается о мятеже Аденульфа II против князя, но не о пленении аббата (Chronicon Salernitanum / Ed. U. Westerbergh. Stockh., 1956. P. 168–170). Тем не менее столкновение Алигерна с гастальдом Аденульфом II имело место, хотя подробности скорее всего вымышлены. Монахи неоднократно судились с жителями Акуино. В судебном приговоре, к-рый кн. Ландульф II вынес в марте 960 г. по делу о принадлежности земель в долине р. Лири, приведена формула присяги свидетелей — самая ранняя сохранившаяся фраза на итал. языке. Схожие итал. формулы есть в 3 др. документах



Укрепление Рокка-Янула. XII в.

того же времени (I placiti. 1934). Лишь в 963 г. 35 жителей Акуино отказались от спорных земель в пользу мон-ря; вскоре гастальд Аденульф уступил монахам владения, на к-рые те претендовали (см.: *Whitten.* 2013). После этого имущественные споры стали причиной конфликта монахов с Бернардом, гр. Алифе (*Poupardin.* 1907. P. 157; Chronica monasterii Casinensis. II 6). В конфликтах с местными правителями аббат Алигерн стремился заручиться поддержкой не только капуанского князя, но и имп. *Оттона I.* По его просьбе в 964 г. император подтвердил владельческие права мон-ря и признал его судебный и налоговый иммунитет (Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I. Hannover, 1879–1884. S. 374–375. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 1)). Подобная грамота была издана в 968 г. (Ibid. S. 495–497); в 970 г. император передал аббатству монастырь Сант-Анджело-ди-Барреа (Ibid. S. 538–539; см.: *Dell'Omo.* 1999. P. 35–36). В 981 г. права и привилегии М.-К. подтвердил имп. *Оттон II* (Die Urkunden Ottos des II. Hannover, 1888. S. 288–295. N 254. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 2/1)). Аббат Алигерн добивался помощи и от визант. властей. Так, в 951 г. имп. *Константин VII Багрянородный* освободил аббатство от налогов и др. повинностей (см.: *Kresten O.* Zur Datierung des Kaiserlichen Sigillion Dölger, Reg. 555, für Monte Cassino: Konstantinos VII. (951) und nicht Leon VI. (891/911) // RHM. 1989. Bd. 31. S. 53–73). В 956 г. Мариан Аргир, стратег Калабрии и Лангобардии, разрешил Алигерну свободный проезд по визант. территории ради восстановления имущественных прав мон-ря (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 10).

Аббат Алигерн приглашал жителей из соседних областей заселять опустевшие монастырские владения. Он заключал с переселенцами договоры, гл. обр. либеллярные контракты, по условиям которых держатели земель отдавали монастырю определенную часть урожая (Chronica monasterii Casinensis. II 3). Сохранились контракты, заключенные Алигерном с держателями земельных владений в обл. Абруццо, сосредоточенных вокруг зависимых от М.-К. мон-рей Сан-Либераторе-а-Маелла и Сант-Анджело-ди-Барреа (*Feller.* 2004). Колонизация монастырских земель сопровождалась строительством «замков» (крупных укрепленных селений), к-рое нередко входило в условия контракта (сохр. договор о строительстве укрепления Сант-Анджело-ин-Теодиче в 4 км от мон-ря; см.: *Idem.* 2003). Переселенцы из Термоли (обл. Молизе) обязались построить «замок» Рипа-Орса на р. Триньо и отдавать монастырю $^1/_3$ урожая (Chronica monasterii Casinensis. II 6). Со строительства укрепления Рокка-Янула, обеспечивавшего защиту М.-К., аббат Алигерн начал восстановление мон-ря. Была перестроена ц. св. Германа (бывш. храм Спасителя в нижнем мон-ре) (Ibid. II 1) и украшена ц. св. Бенедикта, к-рая вновь стала главным монастырским храмом (Ibid. II 3). В 967 г. князья Пандульф I и Ландульф III предоставили аббатству право строить и содержать крепости (ius munitionis; см.: *Poupardin.* 1907. P. 108–109). Такое же право было даровано мон-рю Сан-Винченцо. В X в. для Центр. Италии был характерен т. н. процесс инкастелламенто (букв.– «озамкование»): сельские жители собирались в укрепленных поселениях, вокруг к-рых располагались обрабатываемые земли и угодья (см.: *Wickham C.* Il problema dell'incastellamento nell'Italia centrale: L'esempio di San Vincenzo al Volturno // San Vincenzo al Volturno: Cultura, istituzioni, economia / Ed. F. Marazzi. Montecassino, 1996. P. 103–153). В условиях перманентно возникавших локальных конфликтов строительство укреплений обеспечивало защиту мирному населению и было эффективным способом сохранить контроль над земельными владениями.

В результате деятельности аббата Алигерна изменилась структура

монастырского патримония: вместо крупных поместий, в к-рых трудились зависимые крестьяне, возникли общины-арендаторы, жившие в укрепленных селениях и державшие землю на условиях договоров с аббатством (*Feller.* 2004). Налоговый и судебный иммунитет М.-К. способствовал консолидации монастырского домена. В документе 982 г. основные земли М.-К. впервые названы «землей св. Бенедикта» (terra Sancti Benedicti); впосл. это наименование закрепилось за владениями аббатства. В последующей монастырской традиции Алигерн рассматривался как 3-й великий аббат после св. Бенедикта и Петронакса, восстановивший обитель после очередного упадка (Chronica monasterii Casinensis. II 3).

После возвращения в М.-К. Алигерн использовал титулы «аббат Божией милостью» (Domini gratia abbas) и «богоизбранный аббат» (dominus Aligernus Dei electus abbas), которые указывали на исключительное положение мон-ря, неподконтрольного церковным и светским властям (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 235, 535, 540). Деятельность Алигерна способствовала ослаблению влияния правителей Капуи на М.-К., хотя обитель по-прежнему получала от них дарения и привилегии. Аббатство поддерживало тесные отношения с капуанскими князьями; монахи рассматривали их как защитников от местных сеньоров, капуанский мон-рь св. Бенедикта был одним из важнейших приоратов М.-К. В 972 г. в Капуе был основан жен. мон-рь св. Иоанна Крестителя (Сан-Джованни-Баттиста-делле-Монаке), подчиненный М.-К. (Ibid. P. 495–552).

Литературное творчество. Скрипторий. В период изгнания монахи сохранили книжное собрание, продолжал действовать скрипторий, хотя мн. рукописи погибли в пожаре 896 г. В Теано работал мон. Эрхемперт († после 889), автор «Истории беневентских лангобардов» — продолжения исторического труда Павла Диакона, в к-ром описаны события с 787 по 889 г. (CSLMA.AI. P. 96–98). Известно 8 манускриптов, созданных кассинскими монахами в Капуе между 915 и 950 гг.: труды по «свободным искусствам», медицине, каноническому праву, иллюминированная рукопись «Моралий на Иова» папы Григория Великого, выполненная ок. 950 г. мон. Гиацинтом по указанию аббата Алигерна (Cassin. 269). В др. манускрипте, созданном ок. 920 г. по распоряжению аббата Иоанна, собраны аскетические и исторические сочинения (Cassin. 175). Рукопись открывается миниатюрой с изображением Иоанна, к-рый вручает книгу св. Бенедикту, восседающему на престоле рядом с ангелом. Основную часть манускрипта занимает Устав св. Бенедикта с комментарием Хильдемара из Корби (40-е гг. IX в.), приписанным Павлу Диакону (эта же редакция комментария сохр. в рукописях Cassin. 352 и 360 (сер.— кон. XI в.), вероятно, она происходит из Сев. Италии — см.: *Zelzer K.* Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühnachkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie // RBen. 1981. T. 91. N 3/4. P. 373–382). Далее в рукописи содержатся т. н. Устав Бенедикта Анианского (CCM. T. 1. P. 515–536), письмо аббата Теодомара Карлу Великому, послание свт. Григория Великого о привилегиях мон-рей (*Greg. Magn.* Reg. epist. V 47, 49), а также лекционарные указания (Bibliotheca Casinensis. 1873–1894. T. 4. P. 26–32) и монастырские «обычаи» — «Ordo Casinensis II» и «Memoriale qualiter» (CCM. T. 1. P. 177–282; см.: *[Inguanez.]* 1915–1941. Vol. 1. Pars 2. P. 258–260). Наличие в рукописи уставных текстов, связанных с реформой Бенедикта Анианского, позволяет предположить, что в М.-К. были известны и действовали постановления Ахенских Соборов 816–817 гг. (*Leccissotti.* 1947. P. 275; *Idem.* 1956). Рукопись Cassin. 175 завершается исторической антологией, составленной из разнородных текстов. Ее основная часть известна как «Хроника св. Бенедикта» (Chronica S. Benedicti Casinensis). В ее состав входят относящиеся к М.-К. фрагменты «Истории лангобардов» Павла Диакона, подробное повествование о походе имп. Людовика II против сарацин (866–867) и о предшествовавших этому событиях в Юж. Италии (рассказ был составлен, вероятно, вскоре после посещения мон-ря имп. Людовиком II в 866), пересказ дарственной грамоты герц. Гизульфа II и его супруги Скауниперги, положившей начало монастырскому патримонию, хронологическая таблица герцогов и князей Беневенто и аббатов М.-К., а также перечни Римских понтификов, рим. императоров, королей лангобардов и герцогов Беневенто; в антологию включены краткие заметки об основании мон-ря Св. Софии в Беневенто, о кор. Ратхисе и о майордоме Карломане, к-рый отождествляется с Карлом Великим (эти сведения основаны на Liber Pontificalis). Далее в рукописи более поздним почерком добавлены исторические и агиографические тексты (эпитафии на смерть Павла Диакона и аббата Алигерна, договор о разделении княжества Беневенто и т. д.) (подробнее см.: *Pratesi A.* La «Chronica Sancti Benedicti Casinensis» // Montecassino. 1987. P. 331–345; *Pohl.* 2001; *Berto.* 2007). Большинство текстов сохранились только в рукописи Cassin. 175 и являются важными источниками сведений по истории Юж. Италии IX–X вв. К др. манускрипту, созданному в М.-К. в посл. четв. X в., восходит рукопись из Салерно с «Историей беневентских лангобардов» Эрхемперта и др. историческими сочинениями (Vat. lat. 5001, ок. 1300). Вероятно, из М.-К. происходит сборник законов лангобардских королей и каролингских капитуляриев, изданных для Италии; в нем также содержится соч. «Происхождение народа лангобардов» (Cava de' Tirreni. Archivio della Badia. 4, ок. 1005).



Аббат Иоанн с книгой перед св. Бенедиктом. Миниатюра из рукописи. Ок. 920 г. (Cassin. 175. P. 2)

Освобождение от власти светских правителей. В условиях дезинтеграции княжества Капуя и ослабления центральной власти капуанские правители пытались сделать аббатство М.-К. оплотом своего

влияния в регионе. Руководствуясь этими соображениями, князья защищали привилегии мон-ря и позволяли аббату Алигерну строить укрепления (см.: *Loud.* 2013. P. 44–45). После кончины Алигерна капуанская кнг. Алоара попыталась восстановить контроль над М.-К. и добилась избрания аббатом своего родственника Мансона (985/86–996). Мн. монахи были против его избрания; из аббатства ушли 8 авторитетных монахов, нек-рые отправились в паломничество в Иерусалим, другие удалились в Сев. Италию (Chronica monasterii Casinensis. II 12). В «Хронике Кассинского монастыря» Мансон осуждается за пристрастие к роскоши и мирским удовольствиям, за то, что он «с великим усердием посещал двор императора по ту сторону гор» (Ibid. II 16). В окт. 992 г. аббат присутствовал на торжествах в честь освящения собора в Хальберштадте (*Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 2. Abt. 3. S. 550). Упреки в адрес Мансона содержатся и в др. источниках. При аббате Алигерне в Капую из Калабрии прибыл св. *Нил Младший,* к-рого сопровождали более 60 греч. монахов. Греков пригласили в М.-К., где аббат с почтением принял св. Нила и разрешил ему поселиться в приорате св. Ангела (Сант-Анджелоин-Валлелуче, пров. Фрозиноне; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 2. P. 721–723). Там греч. монахи жили 15 лет, пока М.-К. не возглавил аббат Мансон. Посетив нижний мон-рь М.-К., св. Нил обнаружил, что настоятель и старшие монахи пируют и услаждаются музыкой. Святой предсказал, что их постигнет Божий гнев, и покинул монастырские владения, опасаясь, что недостойное поведение лат. монахов повлияет на его учеников. Впосл. св. Нил отправился в Рим и незадолго до кончины основал аббатство *Гроттаферрата* (Vita S. Nili Junioris. 72–74, 84–86 // PG. 120. Col. 123–128, 141–144; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 10–12; *Loud.* 2000). Корыстолюбие монахов М.-К. осуждается в Житии св. Адальберта, еп. Пражского, к-рый ок. 990 г. посетил обитель, направляясь в Иерусалим. Аббат и старшие монахи убедили его остаться в мон-ре, но вскоре выяснилось, что они рассчитывали использовать св. Адальберта как «своего» епископа (на монастырские владения не распространялась юрисдикция епископов соседних городов, поэтому монахи могли приглашать любых церковных иерархов для священнодействий). Разочарованный таким отношением монахов к нему, св. Адальберт тайно покинул М.-К. и встретился со св. Нилом, к-рого считали мудрым духовным наставником. Св. Нил не позволил епископу остаться в приорате св. Ангела из-за возможной мести монахов М.-К. и посоветовал ему отправиться в Рим и вступить там в бенедиктинский мон-рь (Passio S. Adalberti. 14–15 // ZGAE. 1907. Bd. 16. S. 585–588; ср.: Chronica monasterii Casinensis. II 17).

Положение М.-К. осложнилось после того, как в Капуе были убиты кн. Ланденульф II и архиеп. Айон (993). Опасаясь междоусобной войны, архиеп. Изембард, аббат Мансон и Роффред, настоятель мон-ря Сан-Винченцо, тайно обратились к Гуго, маркграфу Тосканскому, с просьбой навести порядок в княжестве. Гуго захватил Капую и передал власть юному кн. Лайдульфу (Chronicon Vulturnense. 1925. Vol. 2. P. 325–326). В 996 г. жертвой заговора стал аббат Мансон. Альберик, еп. Марсики (Авеццано), желая возглавить М.-К., подкупил монахов и жителей Капуи, чтобы они ослепили аббата. Заманив настоятеля в капуанский приорат св. Бенедикта, заговорщики вырвали у него глаза и отправили их епископу, требуя обещанную награду, однако Альберик внезапно умер. Через некоторое время от увечий скончался и Мансон (Chronica monasterii Casinensis. II 16; *Petr. Damian.* Ep. 157 // Die Briefe des *Petrus Damiani* / Hrsg. K. Reindel. Münch., 1993. Tl. 4. S. 82–83. (MGH. Briefe; 4/4); Vita S. Nili Junioris. 85 // PG. 120. Col. 143–144). Узнав об этом, гастальд Акуино вторгся в монастырские владения и захватил один из замков.

Вскоре монастырь возглавил аббат Иоанн III, один из монахов, покинувших М.-К. после избрания Мансона; он совершил паломничество в Иерусалим и нек-рое время жил на Афоне. Согласно монастырской хронике, там ему явился св. Бенедикт и повелел вернуться в М.-К., чтобы возглавить обитель (Chronica monasterii Casinensis. II 22). В 998 г. аббат Иоанн получил от имп. *Оттона III* грамоту с подтверждением имущественных прав, иммунитета и др. привилегий М.-К. (Die Urkunden Ottos des III. Hannover, 1893. S. 715–717. N 291. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 2/2)). Монахи, недовольные строгостью нового аббата, попытались сместить его, когда он совершал объезд монастырских владений. Однако Иоанн одержал верх над противниками. Незадолго до кончины он назначил преемником своего племянника Иоанна, к-рый почти не имел опыта жизни в мон-ре. Монахи выступили против нарушения Устава св. Бенедикта и пригласили на должность аббата Атенульфа, сына Пандульфа II, кн. Беневенто и Капуи. В качестве компенсации бывш. аббат Иоанн получил от князя монастырь св. Модеста в Беневенто (Chronica monasterii Casinensis. II 28–29).

Аббат Атенульф (1011–1022), который в монастырской хронике назван «сколь благородным, столь и смиренным, и человечным» настоятелем, использовал любую возможность, чтобы упрочить благосостояние М.-К. Он получил множество дарений от брата, кн. Пандульфа IV, и от др. частных лиц; выиграл тяжбу с герцогом Гаэты и графом Минтурно по поводу земель, утраченных обителью еще в IX в. По указанию аббата были отремонтированы и украшены монастырские церкви, восстановлен «город у подножия горы, вокруг церкви Господа Спасителя... который некогда заложил аббат Бертарий и который ныне именуется в честь святого Германа» (Ibid. 32). В 1014 г. Атенульф присутствовал в Риме на имп. коронации *Генриха II* и получил от него грамоту с подтверждением прав и привилегий М.-К. (Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins. Hannover, 1900–1903. S. 342–345. N 287. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 3)). Впосл. император подарил аббатству 2 замка (Ibid. S. 514–515. N 400). Когда кн. Пандульф IV заключил союз с византийцами, катепан Василий Воиоанн подтвердил имущественные права М.-К. в Апулии (1018; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 13). В то же время Атенульф принял норманнов, к-рые в окт. 1018 г. потерпели поражение от византийцев и укрылись в башне близ устья р. Гарильяно. Аббат спас норманнов от расправы и поручил им защищать монастырские земли от соседних правителей (Chronica monasterii Casinensis. II 38).

Успехи византийцев в борьбе с норманнами и их союз с лангобардскими правителями привлекли внимание имп. Генриха II, к-рый совершил поход в Юж. Италию. В М.-К. был направлен отряд с приказом схватить Атенульфа, но аббат бежал

в визант. Апулию и вскоре погиб во время кораблекрушения, направляясь в К-поль (*Amatus.* Historia Normannorum. I 27; Chronica monasterii Casinensis. II 39). В июне 1022 г. имп. Генрих II прибыл в М.-К. и предложил монахам избрать нового аббата. Отклонив кандидатуру старца Иоанна, к-рый некогда возглавлял обитель и затем стал отшельником, император указал на Теобальда, препозита монастыря Сан-Либераторе, пользовавшегося его доверием. Мн. монахи были недовольны вмешательством императора в дела мон-ря, но папа *Бенедикт VIII* утвердил нового аббата (Chronica monasterii Casinensis. II 42). В ряде источников сообщается об исцелении имп. Генриха II в М.-К. от мучительного недуга. Император усомнился в том, что мощи св. Бенедикта хранились в М.-К.; ему явился святой и, упрекнув за неверие, объяснил, как вылечиться (Ibid. 43–44; *Amatus.* Historia Normannorum. I 29–31; Die Vita sancti Heinrici regis et confessoris / Hrsg. M. Stumpf. Hannover, 1999. S. 278–283. (MGH. Script. Rer. Germ.; 69)). В «Хронике Кассинского монастыря» перечислены дарения, которые император сделал М.-К., в частности замок Бантра (Роккад'Эвандро — Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins. Hannover, 1900–1903. S. 603–604. N 474). Среди заслуг аббата Теобальда в монастырской хронике названо расширение скриптория (Chronica monasterii Casinensis. II 53). При Теобальде в М.-К. жил мон. Лаврентий († 1049/50), математик, знаток античной литературы, экзегет, агиограф и проповедник; в 1029 г. занял архиепископскую кафедру в Амальфи. Другом Лаврентия был св. *Одилон,* аббат Клюни, к-рый в 1027 г. совершил паломничество в М.-К. и потом прислал монахам мощи (руку) св. Мавра, ученика св. Бенедикта (Ibid. 54).

После кончины имп. Генриха II в Капую при поддержке византийцев вернулся кн. Пандульф IV (1024). Сначала князь терпимо относился к аббату Теобальду, ставленнику императора, но в 1032 г. он велел аббату жить в приорате св. Бенедикта в Капуе, где он мог контролировать его действия. В монастырской хронике кн. Пандульф IV представлен как «тиран», к-рый жестоко притеснял М.-К. В условиях войны с князем Салерно, дуксом Неаполя и др. местными правителями князь стремился



Аббат Теобальд с книгой перед св. Бенедиктом. Миниатюра из рукописи. Между 1022 и 1032 гг. (Cassin. 73. P. 4)

сделать крупные монастыри своей опорой (см.: *Loud.* 2013. P. 72–74). Он назначил монастырского служителя Теодина своим наместником во владениях М.-К. и велел привести жителей к присяге, нарушив т. о. привилегии аббатства. Во мн. укреплениях князь поселил норманнов, чтобы упрочить власть над монастырским патримонием (Chronica monasterii Casinensis. 57). Аббатством фактически управлял грек Василий из Калабрии, доверенное лицо Пандульфа IV; князь назначил его препозитом капуанского мон-ря св. Бенедикта и заставил аббата Теобальда выполнять его указания. Византийский катепан Пот Аргир выдал препозиту Василию грамоту с подтверждением монастырских привилегий. В ней говорилось, что М.-К. находится под властью визант. императора, поэтому монахи обязаны молиться за императора и его войско (*Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 31). При помощи неаполитанцев, враждовавших с Пандульфом IV, аббат Теобальд бежал из Капуи и нашел убежище в мон-ре Сан-Либераторе, но вскоре скончался. После этого князь заставил монахов избрать Василия аббатом. Мн. насельники покинули М.-К., а монастырские ценности были разграблены (*Desiderius.* Dialogi de miraculis S. Benedicti. I 9, I 13 // MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 1123, 1125–1126; *Amatus.* Historia Normannorum. I 35–37; Chronica monasterii Casinensis. II 56–62).

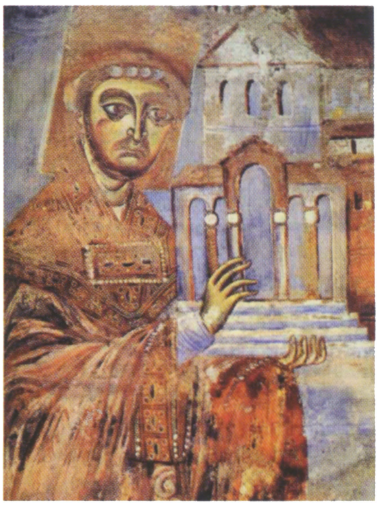
В 1038 г. поход в Юж. Италию совершил имп. Конрад II, встревоженный укреплением позиций византийцев. Монахи М.-К. обратились к нему за помощью. Весной 1038 г. император прибыл в аббатство, из которого бежали сторонники капуанского князя, и пообещал, что монастырская братия больше не будет подвергаться притеснениям. Кн. Пандульф IV, изгнанный из Капуи и затем из Беневенто, вместе с аббатом Василием отправился в К-поль. Монахам было предложено выбрать аббата, но они уступили это право Конраду II. Император назначил немца Рихерия, ранее управлявшего мон-рем св. Бенедикта в Лено, близ Брешиа (*Desiderius.* Dialogi de miraculis S. Benedicti. I 9 // MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 1122–1124; *Amatus.* Historia Normannorum. II 5; Chronica monasterii Casinensis. II 63; о Рихерии см.: *Wühr.* 1948). Тогда же Конрад II сделал пожертвования в М.-К., подтвердил привилегии, дарованные его предшественниками, и составил перечень владений мон-ря (5 июня 1038 — Die Urkunden Konrads II. Hannover; Lpz., 1909. S. 372–376. N 270. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 4); Chronica monasterii Casinensis. II 65).

Политика аббата Рихерия (1038–1055) соответствовала имп. интересам в Юж. Италии. Аббат помогал салернскому кн. Гваймарию IV, союзнику императора, бороться с сепаратизмом лангобардских правителей (Chronica monasterii Casinensis. II 67). Когда сын капуанского князя Аденульф V, гр. Акуино, попал в плен к Гваймарию, его брат Ландон взял в заложники аббата Рихерия. По требованию монахов Гваймарий освободил Аденульфа V, свободу получил и аббат (*Amatus.* Historia Normannorum. II 41). Жители замка Сант-Анджело-ин-Теодиче подняли мятеж против Рихерия, но аббат созвал норманнов и захватил замок. «Старейшины» (primores) замка были заключены под стражу, а крепостная стена разрушена. Однако впосл. Рихерий приказал заново отстроить замок, чтобы защитить монастырские владения от норманнов (Chronica monasterii Casinensis. II 70, 73). Отряды норманнов занимали отдельные укрепления на землях М.-К. со времен аббата Атенульфа, который использовал их в противостоянии с соседними правителями. В условиях норманнской экспансии в Юж. Италии эти отряды, перестав повиноваться монастырским властям, представляли собой угрозу для М.-К.

Несмотря на попытки кн. Гваймария IV сохранить мир, в 1045 г. в Сан-Джермано начались беспорядки: 15 норманнов были убиты, а их предводитель Родульф схвачен. Аббат Рихерий собрал ополчение и изгнал непокорных норманнов, более не осмеливавшихся оспаривать его власть. Решительные действия Рихерия обеспечили неприкосновенность владений М.-К., в то время как соседние лангобардские земли со временем перешли под контроль норманнов (*Desiderius.* Dialogi de miraculis S. Benedicti. II 22 // MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 1138–1139; *Amatus.* Historia Normannorum. II 42–43; Chronica monasterii Casinensis. II 70, 73, 89; см.: *Loud.* 2007. P. 65–67; *idem.* 2013. P. 102–107). В 1054 г. аббат получил от кн. Пандульфа V замок Сарачиниско, на который претендовали графы Марсики и некие жители Акуино. Благодаря этому удалось обеспечить безопасность сев. границы монастырских владений (Chronica monasterii Casinensis. II 87; см. также: *Hoffmann H.* Zur Geschichte Montecassinos im 11. und 12. Jh. // *Dormeier.* 1979. S. 12–13). При аббате Рихерии М.-К. вновь стало опорным пунктом имп. власти в Юж. Италии. В февр. 1047 г. мон-рь посетил имп. *Генрих III,* к-рый подарил аббату драгоценное пурпурное облачение и золото, а также выдал грамоту с перечнем монастырских владений и подтверждением привилегий М.-К. (Die Urkunden Heinrichs III. B., 1931.. S. 227–230. N 184. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 5); Chronica monasterii Casinensis. II 78). Однако редкие кратковременные посещения аббатства императорами не могли обеспечить мир и порядок в регионе.

Отношения М.-К. с Папским престолом упрочились в годы понтификата папы *Льва IX* (1049–1054). Как и аббат Рихерий, папа был обеспокоен экспансией норманнов, которые с 1041 г. успешно сражались с византийцами в Апулии и в то же время наступали на владения лангобардских правителей. В 1054 г. папа Лев IX отправил в К-поль легатов для разрешения конфликта, связанного с выступлением визант. патриарха против лат. церковных обычаев. По дороге папские легаты остановились в М.-К. и попросили монахов молиться об успешном завершении миссии. На обратном пути легаты вручили насельникам аббатства дары имп. *Константина IX Мономаха,* к-рый пообещал ежегодно присылать в М.-К. 2 либры золота (RegImp. N 915; Chronica monasterii Casinensis. II 85; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 37–38). Впосл. один из легатов, папский канцлер Фридрих Лотарингский, стал монахом в М.-К. Незадолго до посещения монастыря папской делегацией бывш. аббат М.-К. Василий (с 1038 возглавлял аббатство св. Бенедикта в Салерно, с 1056 — приорат Сант-Анджело-ин-Валлелуче) и Николай, архиеп. Бари, также отправились в К-поль, чтобы передать византийцам полемический «Диалог» кард. Гумберта (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 35; *Бармин А. В.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006. С. 148).

После кончины Рихерия его преемником был избран мон. Петр, но папа Римский *Виктор II* (1055–1057) отказался утвердить результаты выборов под предлогом того, что монахи не попросили разрешения на выдвижение кандидатуры Петра у него и у императора. Амат Монте-Кассинский называл др. причину отказа папы — неопытность благочестивого старца Петра в «мирских делах». Вмешательство папы Римского вызвало протест монахов, и понтифик направил в М.-К. кард. *Гумберта,* к-рый заставил Петра отказаться от должности аббата и настоял на избрании Фридриха Лотарингского (1057 — Italia Pontificia. 1935. P. 137–138; *Amatus.* Historia Normannorum. III 49; Chronica monasterii Casinensis. II 89–92; см.: *Hoffmann.* 1967. S. 317–319). Новый аббат сразу же был назначен кардиналом-пресвитером титула св. Хрисогона и получил от папы Римского Виктора II грамоту с новым подтверждением владений и привилегий мон-ря (PL. 143. Col. 831–834; Italia Pontificia. 1935. P. 138–139). В этом документе, составленном кард. Гумбертом, о М.-К. говорилось как о «главном училище монашеских правил» (monasticae normae principale gymnasium), к-рое всегда пользовалось покровительством Папского престола: Оговаривалось, что аббаты М.-К. были обязаны получать утверждение в должности от Римских понтификов. В более ранних папских грамотах говорилось только о поставлении, но не об утверждении аббата папой Римским (напр., в привилегии папы Льва IX (1049) — PL. 143. Col. 604–605). Вскоре папа Виктор II скончался, и менее чем через 3 месяца настоятельства Фридрих Лотарингский был избран на Папский престол с именем *Стефан IX(X)* (2 авг. 1057). Продолжив антинорманнскую политику папы Льва IX, он вывез монастырские ценности в Рим, чтобы потратить их на снаряжение войска для борьбы с норманнами (*Amatus.* Historia Normannorum. III 50; Chronica monasterii Casinensis. II 97). Однако впосл. ценности были возвращены, а понтифик щедро одарил обитель (Chronica monasterii Casinensis. II 100). По указанию папы Стефана IX (X) на должность аббата был избран Дезидерий, препозит мон-ря св. Бенедикта в Капуе. Вскоре понтифик направил его вместе с др. легатами в К-поль для заключения союза с византийцами против норманнов. Когда легаты находились в Бари, они узнали о кончине папы (29 марта 1058) и прервали свою миссию. При помощи норманнского вождя Робера (Роберта) Гвискара, к-рый предоставил коней и охрану, Дезидерий прибыл в М.-К., где его избрание было подтверждено на монашеском *капитуле;* кард. Гумберт совершил чин посвящения. В марте 1059 г. папа *Николай II* назначил Дезидерия кардиналом-пресвитером титула св. Цецилии и апостольским викарием мон-рей Юж. Италии и вручил ему грамоту с подтверждением прав и привилегий М.-К. (Italia Pontificia. 1935. P. 140–142; *Amatus.* Historia Normannorum. III 52; Chronica monasterii Casinensis. III 9, 12).



Аббат Дезидерий. Фрагмент росписи ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи. Кон. XI в.

Сер. XI — нач. XII в. Годы правления аббата Дезидерия (1058–1087) и его преемника Одеризия I (1087–

1105) считаются «золотым веком» в истории М.-К. Это выражение использовал Петр Диакон, сокрушаясь о тяжелом положении аббатства в XII в. (*Petrus Diaconus.* Liber de ortu et obitu iustorum coenobii Casinensis. 15 // PL. 173. Col. 1072). По словам монастырского историка Льва Остийского, Дезидерий был 4-м великим аббатом М.-К. после св. Бенедикта, Петронакса и Алигерна. Он «восстановил и обновил» монастырь, к-рый достиг при нем наивысшей славы и величия, обещанных Богом св. Бенедикту (Chronica monasterii Casinensis. III Prol.). Восхваляя аббата Дезидерия, историки указывали на его труды по укреплению благосостояния М.-К., расширению монастырского патримония и строительству новых зданий обители (*Amatus.* Historia Normannorum. III 52; Chronica monasterii Casinensis. III 65). При нем аббатство пользовалось покровительством как Папского престола, так и норманнских правителей Юж. Италии. Особой заслугой Дезидерия считается превращение М.-К. в крупнейший центр науки, лит-ры и искусства, оказавший большое влияние на европ. культуру.

Григорианская реформа. Союз с норманнами. Дезидерий, принадлежавший к беневентскому княжескому семейству, стал монахом вопреки воле родителей. После присоединения Беневенто к папским владениям (1051) в аббатстве Св. Софии он познакомился с кард. Гумбертом и канцлером Фридрихом, впосл. был представлен папе Льву IX. В 1055 г. папа Виктор II разрешил Дезидерию перейти в М.-К., где его назначили препозитом крупного мон-ря св. Бенедикта в Капуе. Несмотря на участие в антинорманнском посольстве и на гибель отца в сражении с норманнами (Chronica monasterii Casinensis. III 2), Дезидерий, став аббатом М.-К., решил заключить союз с норманнами, полагая, что они могли обеспечить порядок и стабильность, необходимые для благополучия аббатства. Еще в 1057 г., когда Ришар, гр. Аверсы, осадил Капую, Дезидерий заключил с ним договор о дружбе (Chronica monasterii Casinensis. III 8). С этого времени монахи рассматривали Ришара как защитника и благодетеля М.-К. (*Amatus.* Historia Normannorum. VIII 36). Дружественные отношения с монахами были выгодны и норманнскому правителю. Поддержка самой крупной и влиятельной обители в Юж. Италии способствовала легитимации власти норманнов, к-рых в Риме считали разбойниками и грабителями. «Земля св. Бенедикта» стала «буферной зоной» между Папской областью и владениями норманнов.

После завоевания Капуи и принятия княжеского титула в нояб. 1058 г. Ришар посетил М.-К., где ему устроили торжественный прием. Князю «было вверено попечение о монастыре и его защита... он даровал мир Церкви и обещал сражаться с ее врагами». Ришар одарил мон-рь и подтвердил привилегии, дарованные обители лангобардскими правителями Капуи (Ibid. IV 13; Chronica monasterii Casinensis. III 15). При участии аббата Дезидерия норманны заключили договор с Папским престолом. Весной 1059 г. рим. архидиак. Хильдебранд (Гильдебранд; впосл. папа Римский *Григорий VII*) посетил Капую и убедил кн. Ришара поддержать папу Римского Николая II в конфликте с рим. знатью. Вскоре аббат Дезидерий организовал переговоры Николая II с норманнскими правителями, что привело к заключению Мельфийского договора (1059). Папа Римский принял от норманнов клятву верности и признал Ришара князем Капуи, Робера Гвискара — герцогом Апулии, Калабрии и Сицилии (Italia Pontificia. 1935. P. 11–12). Т. о., понтифик легитимировал власть норманнов над Юж. Италией и получил возможность обращаться к ним за помощью в борьбе с рим. аристократией, пытавшейся установить контроль над Папским престолом.

Норманнские воины помогли утвердиться в Риме папе *Александру II* (1061–1073). Кн. Ришар Капуанский вместе с аббатом Дезидерием присутствовал на папской интронизации и повторно принес клятву верности. Впосл. князь оказал понтифику помощь в борьбе с антипапой *Гонорием II*. Папа Римский Александр II поддерживал дружественные отношения с норманнами: в 1071 г. на освящении монастырской церкви в М.-К., к-рое возглавил понтифик, присутствовали кн. Ришар Капуанский с семьей и др. норманнские и лангобардские правители Юж. Италии. При папе Римском Григории VII (1073–1085) отношения папской курии с норманнами ухудшились. Понтифик принял клятву верности кн. Ришара Капуанского, но вступил в конфликт с Робером Гвискаром и отлучил его от Церкви (Italia Pontificia. 1935. P. 15–16; *Amatus.* Historia Normannorum. VII 9). В 1078 г. Григорий VII отлучил от Церкви всех норманнов, к-рые участвовали в нападениях на Беневенто и др. папские владения (*Greg. VII, papa.* Reg. ep. V 14a). Аббат Дезидерий, которому Григорий VII писал сразу после избрания на Папский престол, что «Римская Церковь нуждается в тебе и полагается на твое благоразумие» (Ibid. I 1), стремился восстановить мирные отношения между папой Римским и норманнами (*Amatus.* Historia Normannorum. VII 16). Летом 1076 г. герц. Робер Гвискар вместе с Ришаром Капуанским посетили М.-К. и сделали мон-рю исключительно щедрые дарения (Ibid. VIII 22–23; Chronica monasterii Casinensis. III 58). Монастырский историк утверждал, что «герцог очень любил аббата Дезидерия, почитал его как самого святого Бенедикта и никогда не желал разлучаться с ним» (*Amatus.* Historia Normannorum. VIII 36).

Когда папа Григорий VII из-за конфликта с имп. *Генрихом IV* решил наладить отношения с норманнами, он поручил Дезидерию снять отлучение с герц. Робера Гвискара. Во время переговоров в Чепрано близ М.-К. Робер Гвискар и Иордан Капуанский поклялись в верности понтифику и были восстановлены им в правах (29 июня 1080 — Italia Pontificia. 1935. P. 18–19). Спустя год Григорий VII повелел аббату привести на помощь норманнское войско (*Greg. VII, papa.* Reg. ep. VIII 15; IX 4, 11). Когда в 1082 г. имп. Генрих IV подступил к Риму, чтобы низложить Григория VII, аббат Дезидерий встретился с ним на Пасху в Альбано. Согласно монастырской хронике, Дезидерий напрасно уговаривал императора отступить (Chronica monasterii Casinensis. III 50). По мнению нек-рых исследователей, аббат мог заключить с ним соглашение (*Loud.* 1979. P. 320–321; ср. иное мнение: *Cowdrey.* 1983. P. 124–165). Папа Григорий VII заподозрил Дезидерия в сговоре с императором и отлучил его от Церкви; примирение с понтификом состоялось лишь в дек. 1083 г. Во время последнего похода императора на Рим аббат обеспечил папе Григорию VII поддержку герц. Робера Гвискара, который вывез понтифика из Рима и предоставил ему убежище в Салерно. В этот период

Дезидерий окончательно помирился с понтификом и обеспечил его всем необходимым для жизни в изгнании (Chronica monasterii Casinensis. III 53; подробнее см.: *Cowdrey.* 1983. P. 122–176).

После кончины Григория VII папская курия попала в сложное положение из-за схизмы и конфликта с императором. В мае 1086 г. на Папский престол был избран аббат Дезидерий. Вероятно, кардиналы рассчитывали на то, что норманнские правители помогут ему преодолеть кризис в Церкви (*Loud.* 1979. P. 323). Однако Дезидерий отказался занять Папский престол и уехал в М.-К. Большинство сторонников *григорианской реформы,* в т. ч. маркгр. Матильда Тосканская, высказывались в пользу Дезидерия, хотя крайние реформаторы, прежде всего Гуго из Ди, архиеп. Лионский, считали его отступником, предавшим дело папы Григория VII. Весной 1087 г. на Соборе в Капуе Дезидерий неохотно согласился занять Папский престол и в сопровождении князей Иордана Капуанского и Гизульфа Салернского отправился в Рим, где его встретила маркгр. Матильда с войском. Несмотря на присутствие в городе антипапы *Климента III,* 9 мая 1087 г. в Риме состоялась интронизация Дезидерия, принявшего имя *Виктор III.* Вскоре понтифик вернулся в М.-К. и созвал Собор в Беневенто, на к-ром присутствовали епископы из норманнских владений в Юж. Италии. После Собора тяжелобольной Виктор III скончался в М.-К. (16 сент. 1087) (подробнее см.: *Fliche A.* La Reforme grégorienne. Louvain, 1937. T. 3. P. 195–214; *Cowdrey.* 1983. P. 177–213; *Colotto C.* Vittore III // Enciclopedia dei papi. R., 2000. Vol. 2. P. 217–222).

Незадолго до кончины папа Виктор III рекомендовал монахам избрать его преемником в М.-К. препозита Одеризия (Chronica monasterii Casinensis. III 73), сына графа Марсики, к-рый был отдан в М.-К. в качестве облата при аббате Рихерии и стал ближайшим помощником Дезидерия. В историографии аббат Одеризий I обычно рассматривается не как самостоятельный деятель, а как верный последователь Дезидерия, политику к-рого он продолжал. Вскоре Одеризий I, имевший к тому времени достоинство кардинала-диакона, способствовал избранию папы Римского *Урбана II* (март 1088), который возвел его в достоинство кардинала-пресвитера (вероятно, титула св. Цецилии). Аббат Одеризий I поддерживал Урбана II (*Cowdrey.* 1983. P. 214–217). Во время 1-го крестового похода (1096–1099) он состоял в переписке с византийским имп. *Алексеем I Комнином* и с вождями крестоносцев, пытаясь удержать их от взаимной вражды (Chronica monasterii Casinensis. IV 17; RegImp. N 1207–1208; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 110). При Одеризии I аббатство М.-К. по-прежнему пользовалось особым вниманием со стороны не только Папского престола, но и норманнских властителей, делавших щедрые пожертвования мон-рю.

Деятельность аббата Дезидерия как участника григорианской реформы по-разному оценивается исследователями. О. Флиш указывал на противоречия между интересами реформаторов, объединившихся вокруг папской курии, и интересами крупных мон-рей. По мнению исследователя, Дезидерий, ставивший на 1-е место политическую и экономическую выгоду М.-К., был близок не столько к церковным реформаторам, сколько к норманнским правителям, к-рые и обеспечили его избрание на Папский престол. Эстет и библиофил, заинтересованный только в престиже и благополучии своего мон-ря, Дезидерий не стал достойным преемником Григория VII (*Fliche A.* La Reforme grégorienne. Louvain, 1937. T. 3. P. 201–205). Считая своей задачей сохранить автономию М.-К. от Папского престола и использовать союз с норманнами для укрепления материального благосостояния обители, Дезидерий нерешительно поддерживал папу Григория VII и был склонен к компромиссам с его противниками (*Loud.* 1979). Однако в 1123 г. папа *Каллист II* заявил, что насельники М.-К. всегда были тесно связаны с Римской Церковью и при необходимости оказывали ей поддержку (Chronica monasterii Casinensis. IV 78). Признавая наличие расхождений между программой григорианской реформы и интересами крупных мон-рей, Дж. Каудри полагал, что аббат Дезидерий все же поддерживал реформаторов и оказал важные услуги Папскому престолу. Он проводил сдержанную и осторожную политику, пользовался поддержкой большинства сторонников церковной реформы, хотя радикалы относились к нему с неприязнью. Заняв Папский престол, Дезидерий был уже тяжело болен и неспособен к активной деятельности (*Cowdrey.* 1983. P. 207–213, 231–233).

Влияние М.-К. на ход григорианской реформы проявилось в том, что после сер. XI в. мн. монахи этого аббатства были возведены на епископские кафедры. В 1057 г. аббат Фридрих Лотарингский стал папой Стефаном IX(X), аббат Дезидерий – папой Виктором III, а мон. Иоанн из Гаэты — папой *Геласием II.* Из монашеской общины М.-К. вышли не менее 10 кардиналов, более 20 архиепископов и епископов (*Robinson I. S.* The Papacy, 1073–1198: Continuity and Innovation. Camb., 1990. P. 213–214). Большинство из них занимали кафедры в Юж. Италии; самым влиятельным считается Альфан I, архиеп. Салерно (1058–1085) (*Kamp N.* The Bishops of Southern Italy in the Norman and Staufen Periods // The Society of Norman Italy / Ed. G. A. Loud, A. Metcalfe. Leiden etc., 2002. P. 191–193).

Патримоний аббатства М.-К. Деятельность аббатов Дезидерия и Одеризия I способствовала успеху территориальной экспансии М.-К. В привилегии папы Николая II (1059) перечислены 107 владений аббатства (мон-рей, церквей, замков и др.), в грамоте папы Урбана II (1097) названы уже 181 владение (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 2. P. 633–670). Расширение монастырского патримония стало возможным благодаря постоянному притоку дарений и пожертвований. Гораздо чаще, чем раньше, М.-К. получало папские грамоты с привилегиями. Папа Римский Николай II поручил аббату Дезидерию надзор над всеми мон-рями в Юж. Италии (vicarius ad correctionem omnium monasteriorum et monachorum sive monacharum — Italia Pontificia. 1935. P. 141). Аббатство пользовалось церковным иммунитетом, его владения были изъяты из епископской юрисдикции (см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 358–363). Попытка архиепископа Капуанского добиться отмены этих привилегий была пресечена папой Александром II (1068) (см.: Italia Pontificia. 1935. P. 144; Chronica monasterii Casinensis. III 24). Владения М.-К. обладали также судебным и налоговым иммунитетом (см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 2. P. 9–45). Однако положение М.-К. мало отличалось от положения др. крупных бенедиктинских

мон-рей Италии; размеры его владений были сопоставимы с размерами владений Субиако и Фарфы, однако в отличие от М.-К. эти аббатства не стали центрами культуры и искусства (*Toubert.* 1976. P. 701).

Отношения М.-К. с правителями Свящ. Римской империи ухудшились из-за поддержки аббатами Дезидерием и Одеризием I григорианской реформы. Однако осенью 1072 — весной 1073 г. в мон-ре жила вдовствующая имп. Агнесса из Пуату, мать имп. Генриха IV. «Словно вторая царица Савская», она щедро одарила обитель (Chronica monasterii Casinensis. III 31). В 1076 г. визант. имп. *Михаил VII Дука* попросил монахов молиться за него и прислал хрисовул с обещанием ежегодно жертвовать мон-рю 24 либры золота и 4 шелковых одеяния (Ibid. 39; RegImp. N 1006). Самые большие пожертвования поступали от норманнских властителей, прежде всего от кн. Ришара Капуанского (Chronica monasterii Casinensis. III 15) и его преемника Иордана, от герц. Робера Гвискара и его супруги Сихельгайты, дочери кн. Гваймария Салернского (*Amatus.* Historia Normannorum. VIII 36). После знакомства с аббатом Дезидерием в 1059 г. Робер Гвискар регулярно посылал мон-рю деньги и др. ценности, отмечая дарами каждый свой военный и политический успех. Так, после изгнания византийцев из Бари в 1071 г. герцог подарил обители 12 либр золота (Chronica monasterii Casinensis. III 57–58). Аббатство получало дарения и от менее значимых норманнских правителей и сеньоров, напр. от герцогов Гаэты (см.: *Loud.* 2007. P. 93–97).

Лангобардские аристократы, влияние к-рых было подорвано экспансией норманнов, также делали пожертвования М.-К., несмотря на пограничные конфликты между мон-рем и графами Акуино, Венафро и Теано. Наибольшую щедрость проявляли графы Марсики в обл. Абруццо. Нередко мелкие лангобардские владетели отдавали М.-К. свое имущество, чтобы оно не досталось норманнам (см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 2. P. 327–333; *Cowdrey.* 1983. P. 9). Монастырь также выкупал у лангобардских наследников те владения, которые норманны ранее отняли у них и подарили обители. Чаще всего М.-К. дарили частные церкви: между 1058 и 1105 гг. аббатство получило не менее 134 церквей и доли в расположении более чем 30 церквами; зависимые от М.-К. приораты получили 28 церквей (см.: *Dormeier.* 1979. S. 28–58). Во мн. случаях речь шла об условной или о частичной уступке прав (с сохранением права назначать клириков, пожизненного узуфрукта для дарителя, с запретом отчуждать имущество и т. д.). Иногда мон-рь полностью или частично компенсировал дарение, т. е. фактически выкупал имущество (см.: *Loud.* 2007. P. 110–114).

Увеличение монастырского домена, «земли св. Бенедикта», происходило гл. обр. благодаря пожертвованиям князей Капуи. Так, в 60-х гг. XI в. кн. Ришар подарил М.-К. замки Кокуруццо, Мортола, Терамо и Фратте, к-рые имели важное значение для защиты домена (Chronica monasterii Casinensis. III 16). Получив в 1066 г. замок Торре-а-Маре в устье р. Гарильяно, аббатство приобрело выход к морю, что способствовало расширению торговых связей. Кн. Иордан обеспечил мон-рю безопасность этого района, передав М.-К. замок Суйо (1078). При аббате Одеризии I к монастырским укреплениям добавились Аккуафондата, Витикузо и Понтекорво. Противостояние с норманнами способствовало улучшению отношений мон-ря с соседними графами Акуино, Венафро и Теано, которые в основном удовлетворили земельные притязания монахов.

Нашествие норманнов вызвало новый этап строительства укрепленных поселений (т. н. инкастелламенто). Кроме арендаторов-крестьян, плативших натуральную подать (terraticum) и отбывавших трудовую повинность, на полученных М.-К. землях жили привилегированные держатели, к-рые несли военную службу и были освобождены сеньором от др. повинностей (milites, fideles). Нередко они переходили на службу М.-К., передавая мон-рю земельные наделы. Вероятно, уже при аббате Дезидерии они составляли монастырское ополчение (militia abbatiae), которое использовалось для защиты «земли св. Бенедикта», а в XII в.— для подавления мятежей (*Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 421–424; *Toubert.* 1976. P. 699–700; *Loud.* 2007. P. 114, 342). Обитатели замков получали от аббатов привилегии, к-рые гарантировали наследственный характер держания, личную свободу и неприкосновенность, участие в судопроизводстве. Желающие могли служить мон-рю «на конях и с оружием» за особое вознаграждение (см. грамоты аббата Дезидерия жителям Траэтто (Минтурно) (1061) и Суйо (1079): *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 421–424; Codex diplomaticus Cajetanus. Montis Casini, 1891. T. 2. P. 124–126. N 253).

Существенно расширились владения М.-К. за пределами «земли св. Бенедикта». Хотя герц. Робер Гвискар охотнее жаловал мон-рю деньги и др. ценности, чем земельные владения (*Loud.* 2013. P. 274–275), аббатство получило от него и от Сихельгайты церкви, монастыри и земельные участки в Таранто, Трое и Амальфи; кн. Иордан подарил М.-К. ц. св. Агаты в Аверсе; в 1100 г. Генрих, гр. Гаргано, передал М.-К. приют для паломников в Монте-Сант-Анджело (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 288–289). Основу владений составляли зависимые мон-ри, куда назначались препозиты из М.-К.; нек-рые обители, особенно женские, обладали автономией. Согласно завещанию папы Римского Виктора III, мон-ри должны были ежегодно присылать в М.-К. натуральный налог (prandium — Chronica monasterii Casinensis. III 73). Подчинение М.-К. крупных мон-рей нередко сопровождалось конфликтами. Так, в 1059 г. кн. Гизульф II подарил М.-К. аббатство св. Бенедикта в Салерно, но горожане заставили его отменить сделку; вместо этого князь подчинил М.-К. менее значительный мон-рь св. Лаврентия (Ibid. 13). Аббат Дезидерий пытался установить контроль над аббатством Санта-Мария-ин-Тремити (Санта-Мария-а-Маре, пров. Фоджа), к-рое, по его мнению, некогда было подчинено М.-К. Однако в 1081 г. в присутствии церковных иерархов и светских сеньоров аббат признал свою неправоту и отказался от притязаний на обитель, хотя впосл. мон-рь значился в списках владений М.-К. (*Bloch.* 1986. Vol. 2. P. 689–694). При аббате Одеризии I настоятельница монастыря Санта-Мария-ин-Чингла попыталась освободить свою обитель от подчинения М.-К., но дважды получила отказ от папы Римского (Italia Pontificia. 1935. P. 155, 157). Среди важнейших приоратов М.-К. был монастырь Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи, к-рый аббат Дезидерий получил в 1072 г. от кн. Ришара. Он заново отстроил монастырские



Монастырь Сан-Либераторе-а-Маелла (пров. Пескара). XI в.

здания и поселил там более 40 монахов (Regesto. 1925. P. 43–45; Chronica monasterii Casinensis. III 37). Приорат Сант-Анджело-ин-Формис активно приобретал церкви и др. владения, что привело к конфликту с архиепископом Капуи (см.: *Loud.* 2007. P. 433).

Одно из самых ценных дарений сделал папа Римский Лев IX, к-рый в 1049 г. передал аббату Рихерию рим. мон-рь Св. Креста (Санта-Кроче-ин-Джерузалемме) (Italia Pontificia. 1935. P. 135; Chronica monasterii Casinensis. II 79). Впосл. папа Римский Александр II обменял эту обитель на мон-рь Санта-Мария-ин-Паллара на Палатине (Italia Pontificia. 1935. P. 145–146; Chronica monasterii Casinensis. III 36; см.: *Klewitz.* 1937/1938; *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 319–323; Vol. 2. P. 673). В 1056 г. М.-К. получило ц. св. Георгия в Лукке; в 1064 г. там был основан приорат (см.: *Schwarzmaier.* 1969; *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 428–436). По просьбе венг. кор. *Стефана I* (1000–1038) аббат Рихерий посылал монахов из М.-К. в Венгрию (Chronica monasterii Casinensis. II 65). В 1065–1066 гг. с такой же просьбой к аббату Дезидерию обращались сардинские правители-«судьи» — Баризон I из Логудоро и Торкиторий I из Кальяри. Преодолев при помощи папы Римского Александра II и Готфрида III, герц. Н. Лотарингии и маркгр. Тосканы, сопротивление пизанцев, которые претендовали на Сардинию, монахи из М.-К. поселились на острове. Тогда же М.-К. получило там 6 церквей (Ibid. III 21–22; см.: *Saba.* 1927; *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 462–464).

Расширение владений М.-К. способствовало вовлечению аббатства в торговые отношения. В 1053 г. папа Лев IX разрешил монахам из М.-К. беспошлинно торговать в Риме с 1 корабля (Italia Pontificia. 1935. P. 136; Chronica monasterii Casinensis. II 84). Ок. 1080 г. маркграфиня Матильда Тосканская освободила монахов М.-К. от уплаты торговых пошлин в Пизе, в Лукке и во всех своих владениях (Chronica monasterii Casinensis. III 61). Аббат Дезидерий сотрудничал с богатым амальфитанским купцом Мавром и его сыном Панталеоном (Ibid. 55; *Amatus.* Historia Normannorum. VIII 3). Среди даров герц. Робера Гвискара был склад для товаров в Амальфи; в 1086 г. Сихельгайта подарила мон-рю гавань Четраро в Калабрии (*Loud.* 2013. P. 274). В монастырской хронике отмечается помощь, к-рую Дезидерий оказал голодающим в 1085 г. (Annales Casinenses // MGH. SS. T. 19. P. 307; Chronica monasterii Casinensis. III 64).

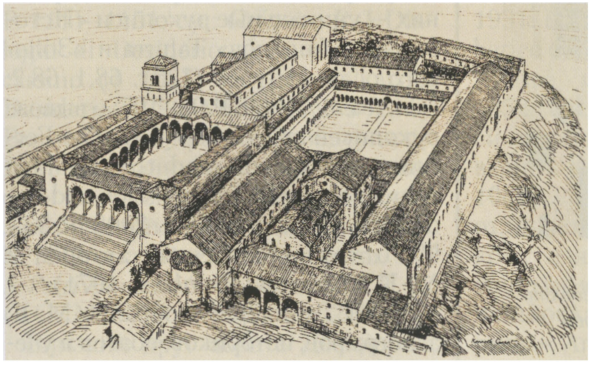
Миряне, делавшие пожертвования М.-К., стремились заручиться молитвенной помощью монахов. Так, венг. кор. *Владислав I* обращался к аббату Одеризию I с просьбой о молитвах (*Dormeier.* 1979. S. 180–181). Ранние монастырские обитуарии и некрологи плохо сохранились (см.: *Cowdrey.* 1983. P. 28–29). Большой некролог был составлен в 60-х гг. XII в. и дополнялся до кон. XV в.; в нем содержится ок. 6,5 тыс. имен (ркп. Cassin. 47; изд.: I Necrologi. 1941). Из 3,5 тыс. имен в ранней части некролога (XII в.) всего 117 принадлежит мирянам. В личный календарь Льва Остийского (ок. 1098/99) внесено примерно 508 имен, почти все — монашеские (*Hoffmann.* 1965). От поминальной книги XI в., в к-рой содержались имена живых, сохранились всего 4 листа, на к-рых записано 1,8 тыс. имен (ркп. Cassin. 426; см.: *Dormeier.* 1979. S. 135–139, 165, 178). Насельники М.-К. заключали договоры о взаимном поминовении с др. монашескими общинами (в 1083 с Клюни) и с нек-рыми церковными деятелями (в аббатстве поминали св. *Петра Дамиани,* аббата *Сугерия*). Среди мирян, за к-рых молились в М.-К., были прежде всего германские (Генрих II, Генрих III) и византийские императоры (Михаил VII Дука, Алексей I Комнин), имп. Агнесса из Пуату, венг. кор. Владислав I, норманнские правители, сардинские правители-«судьи». Хоронили мирян в М.-К. лишь в исключительных случаях, напр. Сихельгайту и Иордана, князя Капуи. До сер. XII в. формы поминовения усопших в М.-К. не отличались особой торжественностью, как, напр., в Клюни. За каждого усопшего, поминавшегося в аббатстве, монахи-священники служили 12 месс, а простые монахи читали по 2 псалма на комплетории. Каждую пятницу совершалась процессия на монастырское кладбище. В день поминовения усопшего все священники совершали заупокойную мессу, монахи пели псалмы (plenarium officium); раз в месяц устраивались трапеза для монахов и раздача еды беднякам.

Архитектура. Ансамбль зданий верхнего мон-ря, сложившийся в IX в., частично перестраивался в 1-й пол. XI в., при аббатах Атенульфе, Теобальде и Рихерии. Аббат Дезидерий полностью реконструировал монастырские здания, которые он считал ветхими, тесными и уродливыми (Chronica monasterii Casinensis. III 10). Сначала были проведены работы по завершению «дворца», наполовину возведенного при аббате Рихерии, а затем построены покои аббата, монашеский дормиторий и зал капитула с лепными украшениями, витражами, росписями и полихромным мраморным полом. В марте 1066 г. началось сооружение новой монастырской базилики (известна по детальному описанию в «Хронике Кассинского монастыря» (Ibid. 26–28), по составленному ок. 1510 плану братьев Сангалло и по остаткам здания, обнаруженным во время восстановления М.-К. в 1945–1964 (*Pantoni.* 1973)). Хотя Дезидерий велел снести вершину горы, чтобы освободить место для более просторного храма, чем церковь эпохи Каролингов, размеры новой базилики были относительно скромными (46,6×19 м). Это была 3-нефная 3-апсидная базилика с трансептом; нефы разделялись 10 парами колонн, пресвитерий был поднят над полом храма на 8 ступеней. С сев. стороны храма находились сакристия и небольшие оратории свт. Николая и св. Варфоломея. Перед зап. фасадом базилики находился атриум, окруженный галереей с аркадой, над его сев.-вост. углом возвышалась колокольня. Зап. фасад атриума, также оформленный

аркадой, фланкировали невысокие башни с ораториями св. Михаила и св. Петра; снаружи к нему вела лестница из 24 ступеней. Мн. исследователи, соглашаясь с Р. *Краутхаймером,* полагали, что «архаичные» архитектурные формы базилики Дезидерия, выдержанные в духе григорианского «обновления» (renovatio), напоминали рим. базилики IV в. (см., напр.: *Kitzinger E.* The Gregorian Reform and the Visual Arts: A Problem of Method // TRHS. Ser. 5. 1972. Vol. 22. P. 87–103). Среди вероятных образцов называли базилику св. Павла (*D'Onofrio M.* La basilica di Desiderio a Montecassino e la Cattedrale di Alfano a Salerno: Nuovi spunti di riflessione // Desiderio. 1997. P. 231–246). Однако др. исследователи указывали на возможное влияние оттоновского зодчества и южноитал. архитектурной традиции (ср.: *Carbonara.* 1979. P. 68–76).

Убранство базилики отличалось необычайной пышностью. Колонны и мраморные детали были закуплены в Риме и доставлены в М.-К. по морю. Инкрустированный пол храма выполнен из полихромного мрамора, стены украшены фресками. В описаниях базилики отмечаются мозаики в апсиде, на триумфальной арке и в нартексе, выполненные мастерами из К-поля (Chronica monasterii Casinensis. III 27, 32) и из Александрии (*Amatus.* Historia Normannorum. III 52). Атриум также был вымощен мрамором, галереи расписаны фресками на сюжеты ВЗ и НЗ. Росписи базилики включали стихотворные надписи, заимствованные из поэмы Марка о св. Бенедикте или составленные Альфаном I, архиеп. Салерно (*Acocella.* 1966). В центре пресвитерия, над могилой св. Бенедикта, был установлен золотой алтарь, изготовленный по заказу аббата Дезидерия в К-поле и украшенный сценами чудес Христа и св. Бенедикта. В центральной апсиде находился алтарь св. Иоанна Крестителя, в боковых — алтари Пресв. Девы Марии и свт. Григория Великого. Дезидерий собрал частицы мощей мн. святых и др. реликвии (Chronica monasterii Casinensis. III 29), украсил храм серебряными крестами, иконами, светильниками и т. д. (Ibid. 32). В 1066 г. аббат заказал в К-поле бронзовые врата, подобные тем, которые он видел в Амальфи. В наст. время от этих врат сохранилось 9 панелей с инкрустированными серебром изображениями патриархов и апостолов (Ibid. 18; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 139–163, 487–494). Освящение базилики 1 окт. 1071 г. возглавил папа Римский Александр II в сослужении 10 архиепископов и 44 епископов (Chronica monasterii Casinensis. III 29; в др. источнике названы 7 архиепископов, 49 епископов и 5 кардиналов-пресвитеров — PL. 173. Col. 998–1000); на церемонии присутствовали князья Ришар Капуанский, Гизульф Салернский и Ландульф Беневентский, дуксы Сергий Неаполитанский и Сергий Соррентский, графы Марсики и Вальвы и множество знатных лангобардов и норманнов (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 118–121).

После освящения храма перестроили или возвели заново рефекторий, дормиторий, зал капитула, больницу, помещение для новициев и др. монастырские здания. Эти сооружения располагались вокруг обширного клуатра, примыкавшего к юж. стене базилики. В зап. части мон-ря была построена гостиница. Незадолго до кончины Дезидерий приступил к перестройке ц. св. Мартина, освящение к-рой состоялось в 1090 г. (Chronica monasterii Casinensis. III 33–34). Строительные работы, которые не успел завершить Дезидерий, окончил его преемник Одеризий I. Вероятно, последним храмом, возведенным в М.-К., была ц. св. Стефана у монастырских ворот, освященная в 1103 г. (Ibid. IV 23).



Аббатство Монте-Кассино. Ок. 1100 г. Реконструкция Г. М. Уилларда, К. Дж. Конанта. 1935 г.

Аббат Дезидерий занимался также приобретением ценных вещей для монастырской ризницы. Значительная часть сокровищ М.-К., упоминавшихся в источниках IX–X вв., была утрачена из-за конфискаций, грабежей и пожаров (*Citarella, Willard.* 1983). Чтобы восполнить недостаток богослужебных предметов и книг, Дезидерий выкупил драгоценные облачения папы Римского Виктора II и велел изготовить необходимые для богослужений книги (Chronica monasterii Casinensis. III 18). В мон-ре трудились мастера из разных стран, напр. ювелир из Англии (Ibid. 20). Ценности, собранные Дезидерием, не сохранились. Среди немногих известных предметов — серебряный реликварий с мощами ап. Матфея, обнаруженный в римской ц. святых Космы и Дамиана (*Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 82–88).

Большинство исследователей полагают, что постройки аббата Дезидерия оказали существенное влияние на архитектуру Рима и Юж. Италии, хотя конкретные проявления этого влияния остаются предметом дискуссий. Вероятно, самое близкое к базилике М.-К. здание — кафедральный собор в Салерно, построенный при архиеп. Альфане, друге Дезидерия. Вслед за аббатом М.-К. епископы и настоятели крупных монастырей стали заказывать скульптурные бронзовые врата, которые сначала изготавливали византийцы, позднее — итальянские мастера. Спорным остается вопрос о влиянии М.-К. на архитектурные формы и декор рим. церквей, гл. обр. фрески ц. Сан-Кризогоно и мозаики церквей Сан-Клементе и Санта-Мария-ин-Трастевере. Краутхаймер и его последователи считали, что влияние было очень сильным (напр.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 88–93), но высказывались и др. мнения (см.: *McCurrach C. C.* «Renovatio» Reconsidered: R. Krautheimer and the Iconography of Architecture // Gesta. N. Y., 2011. Vol. 50. P. 41–69). Проблема остается нерешенной во многом из-за того, что от зданий М.-К. эпохи Дезидерия остались лишь детали архитектурного декора, фрагменты мраморных полов и остатки фресковой росписи. Однако церкви, возведенные по указанию аббатов Дезидерия и Одеризия I, сохранились в др. местах, напр. ц. Сан-Бенедетто в Капуе, освященная в 1108 г. (перестроена в XVII–XVIII вв.; сохр. фрагменты фресковых изображений аббатов М.-К.; см.: *Speciale L., Torriero Nardone G.* «Sicut nunc cernitur



Фрагменты живописного слоя XI в. из базилики аббатства Монте-Кассино

satis pulcherrimam construxit»: La basilica e gli affreschi desideriani di S. Benedetto a Capua // Arte Medievale. Ser. 2. R., 1995. Vol. 9. P. 87–104). Вероятно, в XII в. была построена 3-нефная 3-апсидная ц. Сан-Бенедетто в Теано. Наилучшей сохранностью отличается монастырская ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи, построенная при аббате Дезидерии. Фрески храма, возможно, отчасти повторяют утраченные росписи базилики М.-К.: сцены из ВЗ и НЗ, фигуры пророков и мучеников, на зап. стене — Страшный Суд; в центральной апсиде изображен Христос Вседержитель с символами евангелистов, архангелами, св. Бенедиктом и аббатом Дезидерием (*Wettstein.* 1960).

Литературное творчество. Библиотека. Скрипторий. При аббатах Дезидерии и Одеризии I скрипторий М.-К. был одним из крупнейших в Зап. Европе. Весьма продуктивной была деятельность монастырских переписчиков в 20-х гг. XI в., при герм. аббате Теобальде. Среди рукописей, созданных в это время,— богато иллюстрированный манускрипт энциклопедического труда Рабана Мавра «О природе вещей» (Cassin. 132; см.: *Rabano Mauro.* 1994). С т. зр. палеографии лучшим образцом письма 1-й четв. XI в. считается рукопись «Моралий» свт. Григория Великого (Cassin. 73) (*Newton.* 1999. P. 32–34). В миниатюрах этого манускрипта заметно влияние визант. искусства; на них представлены аббат Теобальд, преподносящий кодекс св. Бенедикту, и папа Григорий, беседующий с диак. Петром (см.: *Belting.* 1962). На художников, работавших в М.-К., повлияло и герм. искусство; среди его образцов было Евангелие, подаренное мон-рю имп. Генрихом II в 1022 г. (Vat. Ottob. lat. 74). Аббат Дезидерий заботился о пополнении монастырского книжного собрания. В «Хронике Кассинского монастыря» перечислено более 70 кодексов, изготовленных по указанию настоятеля (Chronica monasterii Casinensis. III 63; см.: *Newton.* 1976). На одной из миниатюр изображен Дезидерий, преподносящий кодексы св. Бенедикту на фоне построенных им монастырских зданий; ниже представлены церкви, замки и угодья, принадлежавшие М.-К. (Vat. lat. 1202. Fol. IIr). Аббатство стало важнейшим центром т. н. беневентского каллиграфического письма. Как полагает Ф. Ньютон, в мон-рь был приглашен опытный каллиграф и худож. Гримоальд, получивший подготовку в одном из южноитал. скрипториев. Его стиль письма оказал существенное влияние на работу др. переписчиков (*Newton.* 1999. P. 34–51). Беневентский минускул стал более аккуратным: писцы стремились четко очерчивать буквы, следили за длиной и формой выносных линий, шириной интервалов, соблюдали регулярное словоделение. Позднее, в период настоятельства Одеризия I, размер букв заметно уменьшается, беневентский минускул превращается в миниатюрное каллиграфическое письмо (Ibid. P. 70–73). Датированных рукописей почти нет; среди редких исключений — богато иллюстрированный гомилиарий 1072 г. (Cassin. 99). Мн. рукописи роскошно оформлены, в т. ч. лекционарий для праздников святых Бенедикта, Схоластики и Мавра (Vat. lat. 1202, ок. 1072–1075; изд.: The Codex Benedictus. 1982). В лекционарии тексты «Диалогов» Григория Великого и др. агиографических сказаний сопровождаются большим количеством иллюстраций и яркими, сложными по рисунку инициалами.



Аббат Дезидерий преподносит кодексы св. Бенедикту. Миниатюра из лекционария. Ок. 1072–1075 г. (Vat. lat. 1202. Fol. IIr)

В разное время мн. рукописи, созданные в М.-К., были вывезены в др. места, в аббатстве сохранилось ок. 200 манускриптов XI в. и ок. 100 — XII в. (*Newton.* 1999. P. 7). Монастырские писцы работали с самыми разнообразными текстами — сочинениями классиков античной лит-ры, отцов Церкви и средневек. христ. писателей, богослужебными сборниками и научными трудами, поэтическими произведениями, аскетическими и правовыми трактатами. Сочинения нек-рых античных авторов (Варрон, Апулей) и христ. произведения («Паломничество» Эгерии, трактат «О таинствах» и гимны св. Илария Пиктавийского) сохранились только в рукописях из М.-К. Впосл. монастырское книжное собрание привлекло внимание гуманистов, к-рые вывезли отдельные манускрипты во Флоренцию; среди них — уникальные рукописи «Истории» и «Анналов» Тацита и «Золотого осла» Апулея (Laur. 68.1, 68.2; см.: *Newton.* 1999. P. 96–107; о вывозе рукописей см.: *Gaisser J. H.* The Fortunes of Apuleius and the «Golden Ass»: A Study in Transmission and Reception. Princeton; Oxf., 2008. P. 93–99; о трудах античных авторов в М.-К. также см.: *Brunhölzl.* 1971).

Аббат Дезидерий собрал в М.-К. агиографов, историков, поэтов и ученых, прославивших мон-рь как важнейший центр средневек. культуры. Но и сам Дезидерий, по свидетельству Амата Монте-Кассинского, был очень одаренным человеком: он не получил систематического образования, но в 40-летнем возрасте «всецело усвоил грамматику и риторику, превзойдя всех тех, кто изучал их с юности» (*Amatus.* Historia Normannorum. III 52). Из сочинений Дезидерия сохранились «Диалоги о чу-

десах св. Бенедикта», написанные в подражание «Диалогам» свт. Григория Великого, в форме беседы с неким Теофилом. В 2 книгах описываются исцеления от гробницы св. Бенедикта и др. чудесные события, связанные с насельниками М.-К., приводятся примеры защиты аббатства и покровительства святого основанному им мон-рю; в 3-й кн. повествуется о праведниках, живших в др. местах, напр. о папе Римском



Инициал «B» из «Моралий» свт. Григория Великого. X в. (Cassin. 77. P. 109)

Льве IX. Отсутствие 4-й книги может свидетельствовать о том, что «Диалоги» не были завершены (BHL, N 1141; изд.: MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 1111–1151; см.: *Grégoire R.* I Dialoghi di Desiderio abate di Montecassino († 1087) // L'età dell'abate Desiderio. 1992. Vol. 3. P. 215–234). Возможно, по просьбе Дезидерия св. Петр Дамиани написал для кассинских монахов проповедь для вигилии праздника св. Бенедикта (BHL, N 1140; изд.: *Petr. Damian.* Serm. 8 // *S. Petri Damiani* Sermones. 1983. P. 46. (CCCM; 57); см.: *Dell'Omo.* 2007).

Близкий друг аббата Дезидерия, мон. Альфан († 1085), вместе с ним переселился из Беневенто в М.-К. и через неск. лет был возведен на архиепископскую кафедру в Салерно. Альфан считается одним из лучших средневек. поэтов, работавших в духе классической античной литературы (I carmi. 1974), но он известен гл. обр. переводами греч. сочинений по медицине, в т. ч. трактата Немесия Эмесского «О природе человека». Архиеп. Альфан заложил основы школы в Салерно, ставшей важнейшим средневек. центром изучения медицины. Помощником Альфана был *Константин Африканский,* к-рый впосл. стал монахом в М.-К.; у него учились Азон (Аттон), бывш. капеллан имп. Агнессы, и крещеный сарацин Иоанн Аффлаций, к-рый занимался в т. ч. переводом греч. и араб. трудов по медицине (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 93–110, 127–134).

Мон. Альберик Старший († ок. 1105), эксперт по лат. риторике, преподававший «свободные искусства» в М.-К., считается основоположником средневек. эпистолографии (ars dictandi; см.: *Murphy J. J.* Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance. Berkeley etc., 1974. P. 202–211). Среди его учеников был Иоанн из Гаэты, к-рый в 1088 г. стал папским канцлером и в 1118–1119 гг. занимал Папский престол (см. *Гелазий II*). Альберик Старший обладал познаниями в богословии, поэзии и музыке. На Римском Соборе 1079 г. он вступил в полемику с Беренгарием (см. ст. *Беренгар Турский*) и составил трактат «О Теле Господнем» (не сохр.). Утрачено также полемическое соч. «Об избрании Римского понтифика против императора Генриха». Из др. произведений Альберика сохранились Жития св. Схоластики, св. Аспрена Неаполитанского, католич. св. *Доминика* из Соры († 1031), Страсти мч. Модеста, гимны (см.: *Manitius M.* Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Münch., 1931. Bd. 3. S. 301–305; *Lentini A.* Alberico di Montecassino nel quadro della riforma gregoriana // StGregEccl. 1952. Vol. 4. P. 55–109). Агиографией занимался также поэт и проповедник Гвайферий († между 1078 и 1086), уроженец Салерно; его труды отличает стремление к стилистическому изяществу в подражание античным классикам (Гвайферий использовал «Диалоги» Сенеки, «Флориды» Апулея и трактат Цицерона «Об ораторе») (см.: *Limone O.* L'opera agiografica di Guaiferio di Montecassino // Monastica. 1981–1984. Vol. 3. P. 77–130; *Dell'Omo M.* Guaiferio // DBI. 2003. Vol. 60. P. 95–99).

Важнейшее произведение Амата Монте-Кассинского († до 1105), который предположительно был епископом в Пестуме и удалился в монастырь в кон. 50-х гг. XI в.,— «История норманнов», посвященная аббату Дезидерию. Историк описывает события, происходившие в Юж. Италии с 1016 по 1078 г.; его труд был завершен скорее всего в 1080 г. (не позднее 1086). Он восхваляет норманнских правителей, особенно Робера Гвискара, к-рые установили мир в стране и обеспечили безопасность Церкви, гл. обр. аббатства М.-К. Благодаря божественному благоволению они объединили страну и освободили Сицилию от мусульм. господства. Старофранцузский перевод (частично парафраз) «Истории норманнов» был выполнен в XIV в., вероятно, для анжуйского королевского двора в Неаполе. Амат составил также стихотворную «Книгу во славу блаженного апостола Петра», посвященную папе Григорию VII; в ней пересказываются гл. обр. легендарные сведения об апостоле, заимствованные из Псев-



Миниатюра из рукописи «О природе вещей» Рабана Мавра. Нач. XI в. (Cassin. 132. P. 189)

до-Клементин и др. источников (ок. 1078; изд.: Il poema di Amato su S. Pietro Apostolo / Ed. A. Lentini. Montecassino, 1958–1959. 2 vol.). Петр Диакон приписывал Амату стихотворный панегирик папе Григорию VII и соч. «О 12 камнях и Небесном Иерусалиме» (толкование на Откр 21. 10–20; не сохр.) (см.: *Manitius M.* Geschichte... Münch., 1931. Bd. 3. S. 449–453).

При аббате Дезидерии монастырским библиотекарем и руководителем скриптория стал Лев из Марсики, впосл. известный как Лев Остийский († 1115). Среди рукописей, созданных под его руководством,—

гомилиарий 1072 г. (Cassin. 99) и сборник трудов Альфана и Гвайферия (Cassin. 280). Ранние сочинения Льва (циклы рождественских и пасхальных проповедей, описание 1-го крестового похода) скорее всего утрачены; сохранилось сказание об освящении базилики М.-К. (PL. 173. Col. 997–1002). При аббате Одеризии I по просьбе Роберта, гр. Алифе и Каяццо, Лев написал Житие св. Мины и сказание о перенесении его мощей (BHL, N 5926–5928). Основной труд Льва — «Хроника Кассинского монастыря», составленная по указанию аббата Одеризия I (ок. 1099). «Хроника...» является важнейшим источником сведений по истории М.-К. от основания обители св. Бенедиктом до 1075 г. (повествование прерывается на 33-й гл. 3-й кн.). Описывая деяния аббатов и выдающихся насельников М.-К., хронист уделял особое внимание событиям, повлиявшим на автономию и материальное благополучие монастыря. В «Хронике...» подробно рассказывается о получении привилегий и дарений, о приобретении монастырей, церквей, замков, земель и т. д. Самая ранняя рукопись, в которой содержится основная часть «Хроники...», была создана под рук. Льва и содержит множество авторских исправлений (Monac. Clm 4623). Чистовая рукопись в окончательной, 3-й редакции была вывезена из М.-К. в 1137 г. и сохранилась во фрагментах, однако текст этой редакции «Хроники...» представлен также в совр. копии (Cassin. 202). В XII в. «Хроника...» была продолжена и дополнена монастырскими авторами (подробнее см.: *Hoffmann.* 1973; *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 113–117). При аббатах Дезидерии и Одеризии I Лев представлял М.-К. в переговорах с Римскими папами, один из к-рых, *Пасхалий II,* возвел его в достоинство кардинала-епископа Остии (между 1102 и 1107). После этого Лев покинул М.-К. и провел оставшуюся жизнь при папском дворе в Риме.

Монашеская община. Богослужение. О внутренней жизни аббатства при Дезидерии и Одеризии I сохранилось немного сведений. По свидетельству Льва Остийского, в М.-К. подвизалось ок. 200 монахов (Chronica monasterii Casinensis. III 30; см.: *Dormeier.* 1979. S. 160). Большинство насельников были «лангобардами», т. е. уроженцами Юж. Италии. Аббат Дезидерий принадлежал к роду князей Беневенто; его друг Альфан род. в княжеском семействе Салерно; отцом аббата Одеризия I был «лангобардский» граф Марсики. Среди монахов почти не было норманнов, но упоминаются немцы, испанцы, уроженцы Милана (*Cowdrey.* 1983. P. 33). О занятиях и об образе жизни монахов почти нет сведений из-за отсутствия описаний «обычаев» (consuetudines), подобных тем, к-рые создавались в клюнийских мон-рях. Исходя из косвенных данных, можно предположить, что насельники М.-К. были заняты в основном богослужением, чтением и переписыванием книг; работа в скриптории, а также адм. обязанности рассматривались как физический труд, предписанный Уставом св. Бенедикта (labor manuum — Reg. Ben. 48) (см.: *Loud.* 2007. P. 483–484). Консервативная позиция Дезидерия получила отражение в его ответе аббату Херсфельда, к-рый попросил прислать описание «обычаев» М.-К.: Дезидерий заявил, что его монахи соблюдают только Устав св. Бенедикта и не принимают «чуждые и непривычные обычаи». Аббат осуждал «изобретателей нововведений... множества разнообразных обычаев, несогласных с уставом», негативно оценивал клюнийские правила, которые «нам не нравятся, да и не могут понравиться никому, кто захочет жить в соответствии с уставом». Детальным инструкциям, дополнявшим Устав св. Бенедикта, Дезидерий противопоставлял практику монашеской жизни, неодинаковую в различных мон-рях; такие обычаи не записывались, и усвоить их можно было только благодаря личному опыту пребывания в обители (Die ältere Wormser Briefsammlung / Hrsg. W. Bulst. Weimar, 1949. S. 13–16. (MGH. Briefe; 3)). Несмотря на критическое отношение к клюнийской реформе, в 1083 г. Дезидерий с почестями принял в М.-К. св. *Гуго,* аббата Клюни, к-рый прибыл в мон-рь, чтобы поклониться святыням. Аббаты обоих мон-рей заключили договор о взаимном поминовении живых и усопших монахов (Chronica monasterii Casinensis. III 51).



Инициал «Н» из Октатевха. Нач. XI в. (Cassin. 759. P. 129)

В источниках неоднократно упоминается о безукоризненной репутации М.-К. как образцового бенедиктинского мон-ря. Авторы, связанные с М.-К., восхваляли достоинства аббата Дезидерия и отмечали высокую дисциплину среди монахов (I carmi di Alfano I. 1974. N 14, 39, 54; *Amatus.* Historia Normannorum. III 52; Chronica monasterii Casinensis. III Prol.). В 1069 г. папа Римский Александр II поручил Дезидерию вместе с рим. архидиак. Хильдебрандом восстановить дисциплину в аббатстве Субиако (Chronicon Sublacense (593–1369) / Ed. R. Morghen. Bologna, 1927. P. 11). В 1076 г. визант. имп. Михаил VII Дука хвалил монахов М.-К. за чинную жизнь и восхищался великолепием монастырских зданий (RegImp. N 1006). Герм. хронист Фрутольф Михельсбергский называл Дезидерия «истинным служителем Христа» (MGH. SS. T. 6. P. 206). В привилегиях папы Римского Пасхалия II М.-К. именуется главным мон-рем Запада (PL. 163. Col. 145, 295). Кард. Пандульф в жизнеописании папы Римского Геласия II назвал аббатство «главой и началом всех монастырей» (monasteriorum omnium caput et principium — LP. T. 2. P. 311; T. 3. P. 157) (см.: *Cowdrey.* 1983. P. 28–34).

Об особенностях монашеской жизни М.-К. упоминал католич. св. Петр Дамиани, известный строгим отношением к церковной и монашеской дисциплине. Сначала он давал аббатству только положительные характеристики: именовал его «пре-



Инициал «D» из лекционария. XI в. (Vat. lat. 1202. Fol. 175v)

восходнейшим монастырем» и «небесной школой», уподоблял обитель Ноеву ковчегу, остановившемуся на вершине горы, и называл Дезидерия «архангелом монахов». Начиная с 1064 г. кардинал неоднократно посещал М.-К. и стал критически относиться к монастырским порядкам, хотя и сохранял благожелательный тон. Так, Петр Дамиани предостерегал Дезидерия от увлечения мирскими заботами, от участия в политике и от постоянного общения с церковными иерархами и со светскими правителями. Кардинал призывал аббата к усердию в аскетических подвигах, советовал ему регулярно совершать Евхаристию и более строго обращаться с монахами (см.: *Cowdrey.* 1983. P. 34–38). Петр Дамиани, по-видимому, имел основания для беспокойства: нек-рое время положение в М.-К. оставалось стабильным, но вскоре после кончины аббата Одеризия I начались сложности с дисциплиной.

Благодаря рукописям, созданным в монастырском скриптории, сведений о богослужении в аббатстве сохранилось больше. Среди книг, переписанных по указанию аббата Дезидерия, были сакраментарии, антифонарии для дневных и ночных служб суточного круга, 4-томный гомилиарий, понтификал и др. (Chronica monasterii Casinensis. III 63). Мн. литургические манускрипты из М.-К. отличаются роскошным оформлением, напр. праздничный лекционарий Vat. lat. 1202, а также «бревиарий аббата Одеризия» (Paris. Mazarin. 364; см.: *Toubert.* 1971), «бревиарий-диурнал» (Vat. Urb. lat. 585) и 2-томный гомилиарий для темпорала и санкторала, созданием к-рого руководил Лев Остийский (см.: *Casavecchia.* 2012). В числе иллюминированных рукописей, изготовленных в мон-ре на заказ, были свитки для «экзультета» с нотированным текстом диаконского гимна на благословение пасхальной свечи. Известны 6 свитков, созданных в М.-К. (см.: *Kelly T. F.* The Exultet in Southern Italy. N. Y., 1996. P. 186–188; *Maniaci M., Orofino G.* Les «rouleaux d'Exultet» du Mont Cassin (Techniques de fabrication, caractéristiques matérielles, décoration, rapports avec les rouleaux grecs) // Les Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa. Codalet, 2012. Vol. 43. P. 71–82). Особое внимание уделялось богослужениям суточного круга; их тексты нередко объединяли в сборники, основу которых чаще всего составляла Псалтирь. Такие сборники для оффиция получили распространение в XI в. и использовались до XIII в., когда в Юж. Италии их заменил *бревиарий*. В них обычно содержались календарь, пасхалия, Псалтирь с библейскими песнями, гимны, чтения и коллекты (напр.: Neap. VI F. 2, 90-е гг. XI в.).



Инициал «C» из бревиария. 1153 г. (Музей Гетти, Лос-Анджелес. MS Ludwig IX. 1. Fol. 259v)

В некоторых сборниках в качестве «ключа» присутствует важный для реконструкции монастырского богослужения ординал, именовавшийся также «бревиарий» и «чин оффиция» (ordo officiorum). Ординал содержит литургические указания о порядке и содержании суточных богослужений годового круга. Согласно Т. Ф. Келли, в его основу был положен сборник инципитов антифонов и респонсориев, к к-рым добавляли др. изменяемые элементы оффиция (антифоны, респонсории, молитвы, чтения) (*Kelly.* 2008. P. 49–50, 60). Первоначальная версия ординала, составленная в кон. XI в., при аббате Одеризии I, неоднократно редактировалась и дополнялась; сохранилось 8 рукописных версий кон. XI–XIII в. (5 рукописей происходит из М.-К., 3 — из аббатства Св. Софии в Беневенто).

Среди церемоний, описанных в ординале,— капитул, на который монахи собирались ежедневно после утренней мессы. Чин проведения капитула включал молитвы и песнопения, «увещевание» аббата монахам, покаяние и отпущение грехов, чтение из *мартиролога,* а также из гомилиария или Устава св. Бенедикта. Согласно более полному описанию из беневентской рукописи, на капитуле произносились молитвы об усопших; аббат давал распоряжения монахам и решал вопросы, связанные с дисциплиной (Ibid. P. 142–143, 359–360, 373–374, 574–575; ср. описание капитула в каролингском «Memoriale qualiter», к-рый был известен в М.-К. в X в.: CCM. T. 1. P. 234–238). Для использования на капитуле были предназначены рукописи «исторических» мартирологов, созданные при Дезидерии (Vat. lat. 4958 (мартиролог Адона Вьеннского); Neap. VIII C. 4).

Сопоставление чинопоследований 2-й пол. XI в. с более ранней практикой М.-К., о к-рой сохранились фрагментарные сведения, показывает, что при Дезидерии в аббатстве были проведены литургические преобразования. В это время монастырское богослужение отличалось не только от обычаев, зафиксированных в рукописи Cassin. 175, но и от чинопоследований общих оффициев чинам святых, которые содержатся в рукописи Гримоальда (Cassin. 230. P. 157–168, ок. 1060) (см.: *Kelly.* 2008. P. 50–52, 56). В 1058 г. папа Стефан IX(X) запретил использовать «амвросианское» (беневентское) пение в М.-К. (Chronica monasterii Casinensis. II 94; подробнее см.: *Kelly T. F.* The Beneventan Chant. Camb., 1989. P. 30–40). В обители было введено

григорианское пение; вероятно, при Дезидерии для обучения певчих был приобретен сборник музыкально-теоретических трактатов (Cassin. 318, 2-я пол. XI в.; см.: *Rusconi A.* Per



Инициал «O» из гомилиария. 1-я пол. XI в. (Cassin. 109. P. 295)

un'edizione di Montecassino 318 // Musica e liturgia. 2012. P. 45–50).

XII в. Считается, что с кончиной аббата Одеризия I (1105) завершилась эпоха расцвета М.-К. На фоне ухудшившихся отношений с Папским престолом, усиления норманнского влияния и заметного сокращения числа дарений усугубились кризисные явления в жизни монашеской общины, на которые указывал Петр Дамиани. Попытка аббата Оттона (1105–1107) укрепить дисциплину вызвала сопротивление монахов, заявивших, что настоятель нарушает традиции аббата Одеризия I. Оттон изгнал недовольных, к-рые подали жалобу папе Римскому Пасхалию II (Chronica monasterii Casinensis. IV 26, 29). По рекомендации понтифика аббатом был избран *Бруно Астийский,* еп. Сеньи, к-рый незадолго до того удалился в М.-К. Однако в 1111 г. Пасхалий II велел монахам сместить Бруно: формально — за совмещение епископской кафедры и должности аббата, в действительности — за критику договора понтифика с имп. Генрихом V о допустимости светской *инвеституры* (Ibid. 42; ActaSS. Iul. T. 4. P. 483; см.: *Cowdrey.* 1983. P. 219–221). После отречения еп. Бруно монахи единогласно избрали аббата Герарда (1111–1123), происходившего из рода графов Марсики; он поддерживал хорошие отношения с Папским престолом: в 1115 и 1117 гг. мон-рь посетил папа Пасхалий II, в 1120 г.— папа Каллист II.

Кризис, проявившийся в М.-К. в 20-х гг. XII в., во многом был связан с изменившейся политической ситуацией. После заключения *Вормского конкордата* (1122) Папский престол более не нуждался в помощи норманнов и проявлял меньше интереса к событиям в Юж. Италии. Аббаты М.-К. перестали принимать участие в деятельности Римской курии. В то же время норманны объединились под властью Рожера II Сицилийского, который прекратил междоусобицы и в 1128 г. получил от папы Гонория II инвеституру как герцог Апулии. Лишившись поддержки Папского престола, мон-рь постепенно утратил автономию и перешел под контроль норманнов (см.: *Hoffmann.* Petrus Diaconus. 1971. S. 74–104; *Cowdrey.* 1983. P. 221–224). Рожер II и его преемники стремились распространить власть на М.-К. и на «землю св. Бенедикта», рассматривая их как оплот Сицилийского королевства на границе с Папской областью.

Негативное отношение церковных иерархов к привилегиям крупных мон-рей проявилось на *Латеранском I Соборе* (1123), когда папа Римский Каллист II вопреки возражениям епископов подтвердил иммунитет М.-К. (Italia Pontificia. 1935. P. 170; Chronica monasterii Casinensis. IV 78). Его преемник папа Римский Гонорий II ужесточил контроль над аббатствами, подчиненными непосредственно Папскому престолу (*Robinson I. S.* The Papacy 1073–1198: Continuity and Innovation. Camb., 1990. P. 229–231; ср.: *Loud G. A.* The Papacy and the Rulers of Southern Italy, 1058–1198 // The Society of Norman Italy / Ed. G. A. Loud, A. Metcalfe. Leiden etc., 2002. P. 164–165). Аббат Одеризий II (1123–1126) вступил в конфликт с понтификом из-за спорных земельных владений; папа назвал настоятеля М.-К. «воином, а не аббатом» (Chronica monasterii Casinensis. IV 86). Одеризий II был вызван в Рим для решения имущественного спора, но отказался покинуть мон-рь. Тогда папа Гонорий II велел монахам сместить его (Ibid. 88; Italia Pontificia. 1935. P. 172). Избрание нового аббата вновь привело к столкновению с папой Римским. Старшие монахи (priores) пожаловались Гонорию II на нарушения, допущенные при избрании аббата Николая из Тускула (1126–1127). Понтифик направил в М.-К. кард. Григория (впосл. антипапа *Виктор IV*), но монахи настаивали на отсутствии у него права вмешиваться в дела обители. Указав на исключительные прерогативы Папского престола, который всегда оказывал покровительство монастырю, кардинал заявил: «Римская Церковь — мать и госпожа, Церковь же Кассинская по праву является ее особенной дочерью» (Chronica monasterii Casinensis. IV 89). Тем временем бывш. аббат Одеризий II собрал воинов и стал грабить поселения, жители к-рых признали власть нового аббата Николая, а выступивший на стороне Одеризия II Готфрид, гр. Сессы, захватил укрепление Суйо. Аббат Николай призвал на помощь Роберта II, сына князя Капуи, и в то же время вывез из мон-ря самые ценные сокровища, в т. ч. золотой алтарь св. Бенедикта и Евангелие имп. Генриха II (Vat. Ottob. lat. 74), тем самым возбудив против себя «глубочайшую ненависть монахов» (Chronica monasterii Casinensis. IV 90). Узнав об отлучении аббата Николая и его сторонников от Церкви, монахи закрыли перед ним ворота обители и по указанию папы Римского избрали аббатом Сениоректа (1127–1137), препозита мон-ря св. Бенедикта в Капуе, но ответили отказом на требование понтифика принести клятву верности папе (Ibid. 93–95; Italia Pontificia. 1935. P. 172–174). По просьбе аббата Сениоректа кн. Иордан II Капуанский изгнал из монастырских владений гр. Готфрида, к-рый напал на «землю св. Бенедикта» под предлогом помощи бывш. аббату Николаю.

Положение М.-К. ухудшилось в результате схизмы 1130 г., к-рая совпала с покорением Капуанского княжества войсками Рожера II Сицилийского. Антипапа *Анаклет II,* пользовавшийся поддержкой гр. Рожера II, признал его королем Сицилии. Аббат Сениорект и монахи М.-К. заняли сторону Анаклета II. В окт. 1133 г. антипапа посетил М.-К. и подтвердил привилегии аббатства (Italia Pontificia. 1935. P. 174). После кончины Сениоректа в монастыре произошли беспорядки; сицилийский наместник Капуи велел монахам избрать аббатом Райнальда Тосканского, поддержавшего антипапу Анаклета II и давшего клятву верности королю Сицилии (Chronica monasterii Casinensis. IV 103–104). Вскоре по призыву папы Римского *Иннокентия II* и визант. имп. *Иоанна II Комнина,* обеспокоенных усилением власти короля Сицилии, в Ита-

лию прибыл имп. Лотарь II. Баварский герц. Генрих X Гордый с войском расположился в окрестностях М.-К. и потребовал, чтобы монахи подчинились законному понтифику. После недолгого сопротивления аббат Райнальд признал власть императора. В сент. 1137 г. имп. Лотарь II и папа Иннокентий II прибыли в Сан-Джермано и сместили Райнальда за поддержку, оказанную антипапе и королю Сицилии; при этом присутствовал католич. св. Бернард Клервоский, верный сторонник папы Иннокентия II. По указанию императора аббатом был избран его советник Вибальд, аббат Ставло и Мальмеди († 1158). Эти события сопровождались спорами о привилегиях М.-К. и о полномочиях папы Римского и императора (Chronica monasterii Casinensis. IV 105–124). После избрания Вибальда имп. Лотарь II подтвердил права и привилегии М.-К., но в качестве имп. аббатства (Die Urkunden Lothars III. und der Kaiserin Richenza. B., 1927. S. 194–209. N 120–122. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 8)). Папа Иннокентий II был против избрания аббатом Вибальда, однако по настоянию императора признал его (Italia Pontificia. 1935. P. 178). Передав Капуанское княжество и Апулию противникам короля Сицилии, имп. Лотарь II покинул Италию, тогда как кор. Рожер II немедленно приступил к отвоеванию своих земель. Узнав о приближении его армии, бывш. аббат Райнальд собрал «войско из родственников и друзей» и вторгся во владения М.-К., но был изгнан монастырскими вассалами. У аббата Вибальда не было достаточно сил для войны с Рожером II, поэтому он начал переговоры с ним: король заявил, что не потерпит в М.-К. «аббата, назначенного императором». Разрешив монахам избрать его преемника, Вибальд покинул аббатство (2 нояб. 1137) и вернулся в Германию (Chronica monasterii Casinensis. IV 127; см.: *Cowdrey.* 1983. P. 224–228).

Новому аббату Райнальду II из Коллименто (1137–1166) пришлось уступить кор. Рожеру II некоторые монастырские укрепления для защиты сев. границы королевства. На *Латеранском II Соборе* папа Иннокентий II отлучил кор. Рожера II от Церкви, но вскоре был захвачен в плен его сторонниками. В июле 1139 г. в Миньяно близ М.-К. Римский понтифик был вынужден даровать инвеституру Рожеру II как королю Сицилии, а его сыновьям — как герцогу Апулии и князю Капуи (Italia Pontificia. 1935. P. 42). После захвата Бари кор. Рожер II стал полновластным правителем Юж. Италии, приступив к централизации гос-ва. В законах Рожера II служение монарха уподоблялось служению священника. Король обязывался защищать привилегии и имущество церквей (Le Assise di Ariano / Ed. O. Zecchino. Cava dei Tirreni, 1984. P. 22, 26, 32, 70), но стремился поставить епископские кафедры и монастыри под контроль гос-ва. Отношения кор. Рожера II с папой Римским оставались напряженными. В 1142 г. папа Иннокентий II потребовал, чтобы король перестал вмешиваться в избрание епископов. В 1150 г. король пообещал новому папе Римскому *Евгению III* обеспечить свободу избрания церковных иерархов, но не выполнил обещание. При кор. Рожере II аббат М.-К. должен был получать утверждение от короля. В 1137 г. королевский наместник запретил монахам приступать к избранию аббата без разрешения монарха; когда аббат был избран, ему пришлось принести клятву верности королю (Chronica monasterii Casinensis. IV 104). После кончины аббата Доминика (1171–1174) сицилийский кор. Вильгельм II Добрый велел монахам тайно выбрать преемника; формальные выборы проводились только после того, как король изъявлял согласие (см.: *Loud.* 2007. P. 259–263). Согласно Беневентскому договору 1156 г., Папский престол мог посылать легатов и принимать апелляции из королевства, но монарх имел право контролировать избрание епископов и аббатов (MGH. Const. T. 1. P. 588–590). Т. о., аббата М.-К. утверждал не только король, но и папа Римский. Однако ни король, ни папа Римский не назначали в обитель посторонних лиц; в XII в. настоятелей выбирали только из монахов М.-К. (*Loud.* 2007. P. 459–461).

Короли Сицилии рассматривали М.-К. как пограничную крепость, преграждавшую путь в их владения. Ок. 1140 г. папа Римский Иннокентий II назначил аббата Райнальда II кардиналом и подтвердил привилегии мон-ря (Italia Pontificia. 1935. P. 178–179). Вероятно, в связи с этим кор. Рожер II неоднократно приезжал в М.-К. (в 1140, 1142, 1143 и 1144). В 1140 г. он конфисковал Понтекорво и нек-рые др. монастырские укрепления, в 1143 г. забрал из аббатства почти все ценности (Annales Casinenses // MGH. SS. T. 19. P. 309–310; см.: *Loud.* 2007. P. 157–158). Во время мятежей и визант. вторжения, последовавших за кончиной кор. Рожера II, его преемник Вильгельм I Злой заподозрил аббата Райнальда в измене и изгнал почти всех монахов из М.-К. (1155 — MGH. SS. T. 19. P. 311). Вскоре после возвращения монахов Андрей, гр. Рависканины, вторгся на «землю св. Бенедикта» и в 1158 г. осадил аббатство, но безуспешно. В 1162 г. в М.-К. был размещен королевский гарнизон.

Положение в Сицилийском королевстве обострилось после кончины кор. Вильгельма II (1189), не оставившего прямых наследников. Власть перешла к его родственнику Танкреду, но знать поддержала имп. Констанцию, дочь Рожера II, и ее супруга имп. Генриха VI, к-рые вступили в борьбу с Танкредом. В войне за сицилийский престол принял активное участие аббат Роффред из Изола-дель-Лири (1188–1210). Он пользовался благоволением папы Римского *Климента III,* к-рый назначил его кардиналом и подтвердил привилегии мон-ря (Italia Pontificia. 1935. P. 190–191). Аббат договорился с соседними графами и баронами поддержать Танкреда и поклялся ему в верности. Однако в 1191 г. к М.-К. подошел с войском имп. Генрих VI. Монахи открыли перед ним ворота. Согласно монастырским анналам, это сделали декан и старшие монахи (MGH. SS. T. 19. P. 314–315), но в Хронике Рикарда инициатива приписывается жителям Сан-Джермано, пытавшимся избежать столкновения (*Ryccardi...* Chronica. 1937. P. 12). Император принял у монахов клятву верности, взял заложников и подтвердил привилегии, полученные мон-рем от имп. Лотаря II и от норманнских королей Сицилии (*Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 4. Abt. 3. S. 64–66. N 152–153). Возвращаясь в Германию, имп. Генрих VI забрал с собой аббата Роффреда, в верности к-рого он сомневался, и поручил управление мон-рем своему сторонику, декану Атенульфу из Казерты. После ухода имп. войска Ришар, гр. Ачерры, занял Сан-Джермано и потребовал, чтобы декан и монахи перешли на сторону кор. Танкреда. Получив отказ, он оставил в Сан-Джермано гарнизон и отступил от аббатства.

За это папа *Целестин III*, оказывавший поддержку Танкреду, отлучил Атенульфа от Церкви и наложил на аббатство М.-К. *интердикт*, к-рый, однако, вскоре был отменен (Italia Pontificia. 1935. P. 192). При помощи Дипольда, наместника замка Рокка-д'Арче, декан изгнал сторонников кор. Танкреда из Сан-Джермано и захватил замки Пьюмарола и Пиньятаро. Во владения М.-К. вторглись бароны, воевавшие на стороне Танкреда; декан, осажденный в укреплении Сант-Анджело-ин-Теодиче, «проявил в сражении поистине воинский дух» и отразил нападение. Враги, «преисполнившись ярости, захватили и разорили горные укрепления св. Бенедикта» (MGH. SS. T. 19. P. 316).

В 1192 г. аббат Роффред вернулся в Италию и проявил себя верным сторонником императора. Из-за военных действий «земля св. Бенедикта» была разорена, начался голод, но монастырским властям удалось изгнать из своих владений королевских вассалов. После смерти Танкреда (1194) имп. Генрих VI прибыл в Италию и на Рождество принял сицилийскую корону в Палермо. В качестве благодарности он даровал Роффреду право миловать сдавшихся баронов; декан Атенульф получил аббатство Веноза в Апулии. Сразу после коронации Генрих VI подтвердил привилегии мон-ря, к-рый «занимает исключительное место среди наших владений и пользуется нашим особенным благоволением»; император передал М.-К. аббатство св. Бенедикта в Салерно и крепости Мальвито, Атина и Рокка-Альбани (*Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 4. Abt. 3. S. 159–160. N 389–391). В 1196 г. по приказу Генриха VI аббат Роффред вместе с Конрадом, еп. Хильдесхайма, руководил разрушением крепостных стен Неаполя и Капуи.

После кончины имп. Генриха VI (1197) аббат Роффред поклялся в верности папе Римскому *Иннокентию III* как регенту Сицилийского королевства и опекуну малолетнего наследника Фридриха (впосл. имп. *Фридрих II* Штауфен). В условиях феодальной анархии регентом королевства провозгласил себя маркграф Марквард из Анвайлера. Он потребовал, чтобы аббат признал его власть. Получив отказ, в 1199 г. Марквард разорил «землю св. Бенедикта», захватил Сан-Джермано и разрушил городские стены. В М.-К. собралось так много беженцев, что аббат Роффред был вынужден заплатить Марквард выкуп за снятие осады с монастыря. В 1201 г., объединившись с Готье III де Бриенном, к-рому папа Иннокентий III поручил устранить Марквард, аббат изгнал захватчиков из монастырских владений и нанес сторонникам Марквард поражение. В 1202 г. Роффред в качестве папского легата отправился на Сицилию и освободил юного Фридриха II, к-рого Марквард держал под стражей. Когда сопротивление Марквард и др. герм. баронов было подавлено, в июне 1208 г. папа Иннокентий III прибыл в Сан-Джермано и созвал «комитов и магнатов» на совещание, где назначил наместников и сделал др. распоряжения об управлении королевством. Затем понтифик поднялся в М.-К. и оставался в обители до 26 июля; за это время он подтвердил привилегии аббатства, принял его под защиту Папского престола и издал неск. грамот о возвращении владений, утраченных во время войны (*Potthast.* RPR. N 3446, 3470–3471, 3588).

Патримоний аббатства М.-К. В XII в. благосостояние М.-К. ухудшилось из-за конфискации владений и сокровищ кор. Рожером II, уменьшения числа дарений, а также из-за разорительных войн, в которых участвовали аббаты вместе с монастырскими вассалами и наемниками. В сер. XII в. во время «большого похода» аббат М.-К. был обязан выставить самое крупное ополчение среди церковных сеньоров Сицилийского королевства — 60 рыцарей (milites) и 200 воинов (servientes) (Catalogus Baronum / Ed. E. Jamison. R., 1972. P. 150; см.: *Loud.* 2007. P. 348–349, 351). Монахи М.-К. стали проявлять больше внимания к закреплению своих прав и привилегий. При аббате Одеризии II на бронзовых вратах базилики М.-К. поместили перечень 186 владений аббатства (подробнее см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 167–494). Между 1131 и 1133 гг. монастырский библиотекарь Петр Диакон составил картулярий М.-К., в который вошли ок. 600 документов; среди них — много подложных и интерполированных актов, притом что в картулярий были включены не все документы, доступные составителю (изд.: Il Registrum. 2000). В грамоте имп. Лотаря III (1137) приведен самый полный список владений М.-К., также составленный Петром Диаконом: 527 церквей и мон-рей и 123 укрепленных поселения (*Bloch.* 1986. Vol. 2. P. 758–900). Для управления владениями были учреждены новые монастырские должности. Так, с 70-х гг. XII в. упоминается камерарий, к-рый контролировал сбор податей и исполнение повинностей.

Римские папы и герм. императоры поддерживали независимость М.-К., на которую посягали короли Сицилии, стремившиеся к централизации судебной и налоговой системы королевства. В 1194 г. имп. Генрих VI даровал аббату полный судебный иммунитет, включавший право выносить смертные приговоры (ius sanguinis). Основную часть доходов аббатства составляла десятина, взимавшаяся с церковных и светских сеньоров на «земле св. Бенедикта». Обязанности большинства держателей земель заключались в выплате натуральных (terraticum) и денежных (census) податей, исполнении трудовой повинности (обычно 3 дня в году). К кон. XII в. натуральная подать составляла $^1/_{10}$ урожая зерновых и $^1/_3$ урожая винограда, не считая сезонных подношений (exenia) (см.: *Fabiani.* 1968–1980. Vol. 2. P. 219–220; *Loud.* 2007. P. 448–450).

Самым крупным поселением на землях М.-К. был г. Сан-Джермано, возникший в XI в. на месте нижнего мон-ря эпохи Каролингов. Там находился адм. центр «земли св. Бенедикта», заседал верховный суд (curia maior). В сер. XI в., при аббате Рихерии, «хранители» ц. св. Германа во главе с архипресвитером получали дарения от мон-ря (*Caravita.* 1869–1870. Vol. 2. P. 98–101). Аббат Герард (1111–1123) передал архипресвитеру юрисдикцию над клириками на «земле св. Бенедикта». При церкви возник капитул, к-рый в 1168 г. был принят под защиту Папского престола (Italia Pontificia. 1935. P. 194). К тому времени в Сан-Джермано находилась резиденция *тамплиеров* (Ibid. P. 194–195). Под давлением горожан и жителей укрепленных селений монастырские власти даровали им льготы и привилегии, особенно начиная с 80-х гг. XII в. (*Fabiani.* 1968–1980. Vol. 1. P. 421–434). Однако между М.-К. и жителями «земли св. Бенедикта» стали возникать конфликты. Так, в 1115 г. аббат Герард, опасаясь мятежа в Сан-Джермано, укрепил замок Рокка-Янула, но в 1126 г. горожане захватили крепость (Chronica monasterii Casinensis. IV 56, 88). В 1160 г. жители Сан-Джермано

попросили у кор. Вильгельма II «привилегию против монастыря», но получили отказ (MGH. SS. T. 19. P. 312). Чаще всего упоминается о столкновениях аббатства с жителями укрепления Сант-Анджело-ин-Теодиче, к-рых Петр Диакон называл смутьянами и мятежниками. В 1123 г. они потребовали от аббата снизить подати и предоставить им самоуправление (Chronica monasterii Casinensis. IV 79). При аббате Роффреде конфликт с жителями Сант-Анджело-ин-Теодиче, грабившими монастырские владения, обострился (MGH. SS. T. 19. P. 316; *Ryccardi...* Chronica. 1937. P. 18). Аббаты М.-К. были вынуждены прибегать к вооруженной силе. Так, аббат Герард воевал с графами Сесса-Аурунки и Презенцано (Chronica monasterii Casinensis. IV 54, 57). Особой воинственностью отличался аббат Одеризий II, к-рый подавил мятеж в Сант-Анджело-ин-Теодиче и воевал с графом Каринолы (Ibid. 79, 82; см.: *Loud.* 2007. P. 79–80). В XII в. окончательно сформировалось войско, состоявшее из монастырских вассалов; в 1175 г. впервые упоминается его командующий — коннетабль (*Loud.* 2007. P. 341–343).

Самыми устойчивыми элементами патримония М.-К. были зависимые мон-ри, большинством из к-рых управляли назначенные аббатом препозиты. Однако мн. приораты стремились к автономии и нередко к полной независимости от М.-К. Так, в 1150 г. монахи приората Сан-Николо-а-Тордино в Абруццо получили право избирать аббата и потребовали дополнительные привилегии; по решению папской курии, в 1184 г. аббатом мон-ря мог стать только насельник одной из обителей, зависимых от М.-К.; он получал утверждение от аббата М.-К. и приносил ему клятву верности (см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 292–293). Насельники монастыря Сан-Маттео-ди-Кастелло близ Сан-Джермано добились права самостоятельно избирать препозита, затем аббата и в конце концов получили независимость от М.-К. (*Loud.* 2007. P. 454). Нек-рые мон-ри пришли в упадок; среди них было жен. аббатство Санта-Мария-ин-Чингла, закрытое в 1178 г. (*Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 263). Благодаря фальшивым документам, изготовленным Петром Диаконом, зависимость от М.-К. признало аббатство Гланфёй (Сен-Морсюр-Луар, Франция; см. в ст. *Мавр*). В 1133 г. права М.-К. на Гланфёй были утверждены антипапой Анаклетом II (Italia Pontificia. 1935. P. 174; подробнее см.: *Bloch.* 1986. Vol. 2. P. 941–1049).

Литературное творчество. Скрипторий. В XII в. деятельность скриптория М.-К. сокращается, становится меньше иллюминированных рукописей. Самые значительные манускрипты — картулярий приората Сант-Анджело-ин-Формис с многочисленными миниатюрами (Cassin. Reg. 4, не позднее 1120), сборник текстов для оффиция (Los Ang. J. P. Getty Museum. 83.ML.97, 1153, мастер Сигенульф) и Псалтирь с библейскими песнями (Lond. Brit. Lib. Add. 18859, 2-я пол. XII в.). В письме и оформлении манускриптов нет значимых отличий от искусства эпохи Дезидерия и Одеризия I. Некоторые писцы, прежде всего Петр Диакон, интересовавшийся античностью, переписывали сочинения классических авторов (Варрон, Вегеций, Фронтин). В рукописи 2-й пол. XII в. частично сохранилась лат. мистерия о Страстях Христовых с фрагментом на народном итал. языке (плач у гроба Христа; см.: *Edwards R.* The Montecassino Passion and the Poetics of Medieval Drama. Berkeley; Los Ang., 1977; *Zimei F.* «Da Montecassino a Umbria»: Nuova luce sul Planctus della Compactio XVIII // Musica e liturgia. 2012. P. 189–198).

Самый известный автор, живший в М.-К. в XII в.,— Петр Диакон (1107/10 — после 1159), к-рый при аббате Сениоректе стал библиотекарем и главой монастырского архива. Петр был прекрасно образованным человеком с разносторонними интересами, но, желая любыми способами возвеличить М.-К. и прославить свое имя, он систематически прибегал к вымыслу и подлогам. В особенности это относится к циклу произведений о св. Плациде, которого св. Бенедикт якобы послал на Сицилию, где Плацид и его сподвижники были убиты, став первыми мучениками-бенедиктинцами (BHL, N 6860–6863). Хотя св. Плацид упоминается в «Диалогах» свт. Григория Великого, история его жизни и гибели была вымышлена Петром Диаконом. Автор использовал ее, чтобы возвести происхождение монастырского патримония к эпохе св. Бенедикта: св. Плацид якобы получил множество земельных владений, в т. ч. города, к-рые никогда не принадлежали М.-К. (Акуино, Венафро, Гаэта и др.). В т. н. Регистре св. Плацида Петр Диакон собрал подложные документы, якобы полученные аббатством от имп. Юстиниана I, представленного как дядя Плацида, и от др. исторических деятелей (Cassin. 518; см.: *Caspar.* 1909. S. 46–72; *Bloch.* 1988). Нек-рые сочинения Петра Диакона исследователи характеризуют как плагиат; среди них — комментарий на Устав св. Бенедикта, в основном повторяющий каролингский комментарий *Смарагда* из Сен-Мийеля (изд.: Bibliotheca Casinensis. 1873–1894. T. 5. P. 82–174), и «Схолии на Ветхий Завет», составленные из сочинений Илария Пиктавийского и Максима Исповедника (Ibid. P. 175–191).

Петр Диакон завершил «Хронику Кассинского монастыря» Льва Остийского, над продолжением к-рой в 20-х гг. XII в. работал его учитель Гвидо. В 40-х гг. XII в. Петр Диакон довел изложение истории М.-К. до 1138 г., существенно переработал и дополнил части, написанные его предшественниками (подробнее см.: *Hoffmann.* 1973; *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 113–117). Истории М.-К. посвящены его биографические сочинения «Происхождение и жизнь праведников Кассинского монастыря» (1136) (*Petrus Diaconus.* 1972) и «О знаменитых мужах Кассинского монастыря» (PL. 183. Col. 1009–1050); в последнем собраны сведения о писателях и ученых.

Особое внимание Петр Диакон уделил спорному вопросу о местонахождении мощей св. Бенедикта (см.: *Meyvaert.* 1955). Он подробно описал упомянутое Львом Остийским обретение гробницы святого во время строительства базилики при аббате Дезидерии (Chronica monasterii Casinensis. III 26). В связи с этим полемика о местонахождении мощей св. Бенедикта между монахами М.-К. и Флёри получила продолжение. Аббат Одеризий I (или Одеризий II) направил во Флёри примирительное письмо, предложив не спорить о мощах и установить взаимное поминовение (Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire / Éd. M. Prou, A. Vidier. P.; Orléans, 1900. T. 1. Fasc. 1. P. 243–245). Однако монахи М.-К. по-прежнему утверждали, что мощи св. Бенедикта хранились в их мон-ре, ссылаясь на явление святого имп. Генриху II в 1022 г., а также на подложную грамоту папы

Римского Урбана II (Italia Pontificia. 1935. P. 152; см.: *Caspar.* 1909. S. 109) и на заявление папы Римского Пасхалия II, к-рый якобы обвинил монахов Флёри во лжи (Chronica monasterii Casinensis. IV 29). Наполовину вымышленная история мощей св. Бенедикта изложена Петром Диаконом в «Эпитоме кассинских хроник» (BHL, N 1121); там сообщается, что мощи были вывезены в Галлию, но кор. Пипин Короткий передал святыню папе Римскому Стефану II(III), к-рый вернул ее в М.-К. (см.: *Caspar.* 1909. S. 111).

XIII–XV вв. Сместив аббата Атенульфа (1211–1215) по обвинению в злоупотреблении властью, папа Римский Иннокентий III призвал нового аббата Стефана I (1215–1227) поддерживать строгую дисциплину в соответствии с Уставом св. Бенедикта и дал ему подробные распоряжения (*Tosti.* 1888–1890. Vol. 2. P. 165–174). Аббатство оказалось в критическом положении из-за конфликта между папой Римским и имп. Фридрихом II, к-рый в 1220 г. прибыл в Италию. В начале правления император благосклонно относился к М.-К. В 1221 г. он велел прелатам, графам и баронам Сицилийского королевства вернуть захваченные у аббатства владения, подтвердил юрисдикцию монастырских судей и т. д. (*Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 5. Tl. 1. Abt. 1. N 1269–1271). Но потом Фридрих II вознамерился использовать ресурсы М.-К. для нужд гос-ва: он неоднократно взимал налог с владений аббатства, в 1224 г. велел составить перепись монастырских вассалов, доходов обители и др. По его указанию начали разрушать крепостные стены Сан-Джермано, что, однако, не было завершено (*Ryccardi...* Chronica. 1937. P. 111–113, 116–117, 119). В Сан-Джермано проходили переговоры императора с представителями папы Римского. В 1225 г. в ц. св. Германа Фридрих II дал обет выступить в крестовый поход не позднее чем через 2 года (для этого аббатство должно было выставить 100 воинов). В 1229 г. папское войско вторглось во владения императора; аббат Ландульф (1227–1236) восстановил стены Сан-Джермано и приготовился к обороне, но сдался, когда имп. отряды потерпели поражение. Впосл. император обвинил аббата в измене (*Abulafia D.* Frederick II: A Medieval Emperor. L., 1988. P. 197–198). После возвращения из похода имп. Фридрих II изгнал папское войско из своих владений и разместил в монастырских укреплениях гарнизоны. Вскоре он даровал аббату прощение и восстановил его в правах, но в 1230 г. велел поставить гарнизон в мон-ре. Летом 1230 г. после переговоров в Сан-Джермано между императором и папой был заключен мир; с Фридриха II было снято отлучение (*Ryccardi...* Chronica. 1937. P. 167–171).

В отличие от сицилийских монархов XII в. имп. Фридрих II стремился прямо контролировать владения М.-К. Он фактически отменил привилегии аббатства, подчинил «землю св. Бенедикта» королевской администрации и неоднократно посылал в М.-К. воинские отряды. Эти меры соответствовали политике императора, направленной на создание централизованной монархии и включавшей отмену церковной юрисдикции, отзыв налоговых и судебных привилегий, ограничение церковного землевладения (Мельфийские конституции, 1231). Королевские наместники проводили ревизии во владениях М.-К. и облагали их налогами. Как только Фридрих II узнал о своем повторном отлучении от Церкви (1239), он разместил в М.-К. гарнизон и вскоре велел монахам во главе с аббатом Стефаном II (1238–1248) покинуть аббатство. В нояб. 1239 г. из М.-К. были изгнаны почти все оставшиеся монахи; они нашли приют в монастырских приоратах или поселились у родственников (Ibid. P. 201; ср.: *Böhmer.* Reg. Imp. Bd. 5. Tl. 1. Abt. 1. N 1768, 1784). В 1241 г. в аббатстве насчитывалось всего 35 монахов. Вскоре император, нуждавшийся в средствах на ведение войны, велел конфисковать церковные ценности: из М.-К. были вывезены предметы из золота и серебра, шелковые ткани (*Ryccardi...* Chronica. 1937. P. 210–212).

Критическое положение М.-К. в XIII в. было связано не только с политикой имп. Фридриха II, но и с общим упадком бенедиктинского монашества. Хотя мн. аббатства сохранили свои владения и привилегии, они почти перестали оказывать духовное и культурное влияние на общество. Распоряжения папы Иннокентия III, пытавшегося возродить духовную жизнь в М.-К., повторялись в монастырских статутах XIII в., но число монахов постоянно уменьшалось, дисциплина падала. Аббаты



Иисус Христос на троне с апостолами Петром и Павлом, святыми Бенедиктом и Мавром и св. Схоластикой. Роспись капеллы св. Анны в аббатстве Монте-Кассино. Нач. XIII в.

М.-К. признавали возросшее значение нищенствующих орденов; об этом свидетельствует основание ими в Сан-Джермано францисканского мон-ря (1231 — *Tosti.* 1888–1890. Vol. 2. P. 201–202), а позднее и монастыря доминиканцев. Образованные люди собирались уже не в М.-К., а при дворе имп. Фридриха II и в основанном в 1224 г. ун-те в Неаполе. Так, в 30-х гг. XIII в. в М.-К. начал учиться *Фома Аквинский,* но затем родители отправили его продолжать обучение в Неаполе. Исключительным случаем было приглашение мон. Эразма из М.-К., магистра богословия Парижского ун-та, занять кафедру теологии в Неаполе (1241; см.: *Bartola A.* Erasmo di Montecassino // DBI. 1993. Vol. 43. P. 43–46).

В монастырском скриптории беневентский минускул был вытеснен готическим письмом. Писцы восстанавливали поблекшие рукописи, созданные в XI в. (*Newton.* 1999. P. 8–9); самые опытные из них работали в Неаполе (напр., миниатюрист Иоанн из М.-К.; ркп.: Paris. lat. 6912; Vat. lat. 2398–2399). Изложение в монастырских анналах прерывается на 1212 г. Более поздние события истории М.-К. (до 1243) известны гл. обр. благодаря хронике монас-

тырского нотария Рикарда из Сан-Джермано (ок. 1165–1244), впосл. перешедшего на королевскую службу.

Папа Римский *Урбан IV,* желая восстановить М.-К., просил гр. Карла Анжуйского направить туда Бернарда (Бернара д'Эглие), аббата монастыря Лерен, известного как способный администратор. При аббате Бернарде I (1263–1282) положение М.-К. стабилизировалось гл. обр. благодаря свержению династии Штауфенов и приходу к власти кор. Карла I Анжуйского (1266). По словам монахов, имп. Фридрих II и его наследники «превратили храм Господень в логово разбойников» (Regesti Bernardi I... 1890. P. 145). Аббатство было разграблено, его владения отторгнуты. Карл Анжуйский вернул М.-К. имущественные права и судебные привилегии, освободил мон-рь от налогов и податей. Аббат Бернард I возродил нек-рые пришедшие в упадок обители, подчиненные М.-К., напр. мон-рь Санта-Мария-ди-Пьюмарола (1278; см.: *Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 173). В Сан-Джермано разместилась постоянная монастырская администрация во главе с 7 старшими монахами; в источниках впервые упоминается протонотарий — глава канцелярии М.-К. При восстановлении патримония аббатства от жителей были собраны сведения о границах домена, земельных держаниях и общинных владениях, определены категории населения, их права и обязанности. На основании полученных данных составили регистры с подробным описанием владений М.-К. Общины «земли св. Бенедикта» направляли в «главную курию» в Сан-Джермано выборных представителей, которые обязывались соблюдать установленные правила. Держатели монастырских земель сопротивлялись попыткам монастырских властей ограничить их права, но эти выступления были разрозненными и плохо организованными. Так, жители укрепления Сант-Элия (ныне Сант-Элия-Фьюмерапидо, пров. Фрозиноне) не согласились с итогами переписи, отказались подчиняться аббату и убили монастырского наместника. В 1273 г. аббат силой подавил мятеж. Повторная перепись имущества и прав М.-К. была проведена аббатом Фомой I (1285–1288) после арагонского вторжения в Италию (т. н. война Сицилийской вечерни). Политика монастырских властей ужесточилась: в отсутствие документальных подтверждений аннулировались привилегии общин и частных лиц, прежде всего статус «свободного» человека (francus). Еще в 1267 г. аббат Бернард I выдал привилегию общине (universitas civium) Сан-Джермано, в которой гарантировал личные и имущественные права жителей (Regesti Bernardi I... 1890. P. 13–17). При аббате Фоме I для урегулирования отношений между М.-К. и городскими общинами были изданы муниципальные статуты Сан-Джермано и Понтекорво, а также церковные статуты капитула ц. св. Германа.

Для возрождения монашеской жизни в М.-К. аббат Бернард I составил комментарий на Устав св. Бенедикта (*Bernardi I...* In regulam S. Benedicti expositio. 1894), получивший распространение среди бенедиктинских монахов и в 1340 г. переведенный на франц. язык (Paris. fr. 17250). По просьбе монахов М.-К. он написал также «Монашеское зерцало», где объяснялись значения обетов неизменности места монашеского подвига (stabilitas), верности призванию (conversio) и послушания (oboedientia), к-рые Бернард I считал основой бенедиктинской духовной традиции. Stabilitas, как первостепенное качество монаха и необходимое условие аскетического подвига, понималась как духовное постоянство (mentis perseverantis constantia) и как неотлучное пребывание в монастыре. Указывая на важность общежития, аббат уподоблял мон-рь не только райскому саду, где цветут добродетели, но и саду Гефсиманскому, где люди вслед за Христом отрекаются от мира и вступают в борьбу со страстями. С т. зр. Бернарда I, для монахов, соблюдающих обеты, в монастыре открываются врата спасения. Аббат М.-К. пытался обосновать духовную ценность бенедиктинской традиции в условиях кризиса «старого» монашества; при этом он черпал вдохновение из сочинений цистерцианца католич. св. Бернарда Клервоского и из доминиканской лит-ры (*Bernardi I* Speculum monachorum. 1901) (подробнее см.: *Tosti.* 1888–1890. Vol. 3. P. 4–33; *Saba.* 1931; *Mosher.* 1973; *Landry.* 1982). Об изучении Устава св. Бенедикта в М.-К. свидетельствуют канонические комментарии монахов Николы да Фраттуры и Риккардо ди Сант-Анджело, составленные в нач. XIV в. (Cassin. 441, 445), и сделанный в XIV в. перевод устава на итал. язык (Cassin. 629).

Учитывая историческое значение М.-К., «колыбели» бенедиктинского монашества, папская курия пыталась «реформировать» мон-рь. В 1294 г. папа *Целестин V* передал аббатство основанному им ордену *целестинцев,* но после отречения понтифика это распоряжение было отменено (см.: *Herde.* 1977). Папа *Иоанн XXII* даровал М.-К. статус епископской кафедры: община монахов получила права капитула, в юрисдикцию аббата-епископа вошли монастырские владения (булла «Supernus Opifex» от 2 мая 1322). С этого времени монастырь возглавляли назначавшиеся понтификом аббаты-епископы, которые мало интересовались делами мон-ря и поручали управление викариям. Среди них преобладали выходцы из Юж. Франции, близкие к папскому двору в Авиньоне; 1-м администратором кафедры был доминиканец Оддоне делла Сала, лат. патриарх Александрийский († 1326), его преемником стал Раймон де Грама (1326–1340), бывш. приор клюнийского мон-ря Паре-ле-Моньяль. В 1340 г. монахи самостоятельно избрали аббата, но папа Бенедикт XII не признал результаты выборов. Аббатство и его владения были разорены во время вторжения венг. кор. Людовика (Лайоша) I в Италию (с 1347). Вассалы перестали повиноваться монастырским властям; один



Донаторская композиция с аббатом Бернардом I. Роспись апсиды в ц. Сан-Либераторе-а-Маелла (пров. Пескара). 2-я пол. XIII в.

из них, Джакомо ди Пиньятаро, грабил земли М.-К., в 1352 г. был схвачен и казнен папскими чиновниками (*Tosti*. 1888–1890. Vol. 3. P. 49–53). Тяжелое положение М.-К. усугубилось из-за землетрясения (9 сент. 1349), сильно повредившего здания аббатства.

Разоренную и разрушенную обитель посетил Гийом Гримоар, аббат мон-ря Сен-Виктор в Марселе, который пообещал монахам помощь. Когда Гримоар был избран папой Римским (см. *Урбан V*), он упразднил епископскую кафедру (булла «Romanus Pontifex» от 31 марта 1367), принял должность аббата и послал в М.-К. викария с поручением вернуть мон-рю владения, утраченные в годы войны. Понтифик велел епископам Акуино, Вероли и Соры отлучить грабителей от Церкви. В 1369 г. все бенедиктинские мон-ри были обложены податью в $^1/_{60}$ доходов, которая была предназначена для восстановления зданий М.-К. Согласно отчету Неаполитанского архиеп. Пьера Амьеля де Бренака (1365), не только здания и владения аббатства оказались в критическом состоянии, но резко снизилась монашеская дисциплина (см.: Documenti vaticani per la storia di Montecassino: Pontificato di Urbano V / Ed. T. Leccisotti. Montecassino, 1952. P. 59). По указанию Урбана V в 1370 г. в М.-К. прибыли монахи из Фарфы и из бенедиктинских мон-рей в Катании и Палермо. Для восстановления дисциплины в М.-К. был направлен Бартоломео да Сьена, аббат Субиако, но он скончался до прибытия в мон-рь. Понтифик поручил «реформировать» мон-рь камальдулу Андреа да Фаэнца (аббат М.-К. в 1369–1373), к-рый провел перепись владений М.-К. и в 1372 г. издал монастырские статуты. Статуты требовали от должностных лиц добросовестного выполнения обязанностей, а от монахов — скромного образа жизни, практики безмолвия и нестяжания; насельникам запрещалось покидать монастырь без разрешения. Этого, по мнению аббата, было достаточно для того, чтобы возродить М.-К. как «признанную главу всего черного ордена» (бенедиктинцев), откуда дисциплина должна была распространиться по др. мон-рям, как лекарство распространяется по человеческому телу (*Caravita*. 1869–1870. Vol. 2. P. 131–141; CCM. T. 6. P. 253–258; см.: *Dell'Omo*. 2004).

Папа Римский *Григорий XI* назначил аббатом М.-К. бенедиктинца-оливетанца Пьетро де Тартариса (1374–1395), к-рый завершил восстановление аббатства. Здания, возведенные при аббате Дезидерии, были полностью перестроены в стиле готической архитектуры. Однако положение М.-К. ухудшилось в связи с борьбой за власть в Неаполитанском королевстве и *схизмой в католической Церкви*, начавшейся в 1378 г. Признав законным папой *Урбана VI*, монахи вступили в конфликт с кор. Джованной I, к-рая поддерживала антипапу *Климента VII*. Монастырские вассалы подняли мятеж против аббата и стали грабить владения М.-К., подвергавшиеся тогда же и нападениям соседних баронов. В этих условиях аббат выступил на стороне Карла Дураццо, к-рый занял престол Неаполитанского королевства под именем Карла III, а затем — на стороне его наследника Владислава. В 1382 г. Карл III назначил аббата гос. канцлером и поддержал его в борьбе с баронами. После кончины Пьетро де Тартариса аббатом стал Энрико Томачелли (1396–1413/14), родственник папы *Бонифация IX*, а затем — Пирро Томачелли (1414/1415–1437).



Карта аббатства Монте-Кассино и окрестностей. Гравюра из кн.: Gattola E. Ad historiam abbatiae Casinensis accessiones. Venetiis, 1734. Pars 2

Во время военных действий против Папской области кор. Владислав оккупировал разоренные монастырские владения; аббатство утратило нек-рые укрепления, мн. монахи бежали из обители (к 1424 в М.-К. оставалось 13 монахов). Аббат Пирро Томачелли восстановил крепостные стены Сан-Джермано, реорганизовал капитул св. Германа и основал в городе жен. мон-рь (существовал до 1578). Однако выступление аббата на стороне Альфонса Арагонского (впосл. кор. Альфонсо V Великодушный) привело его к конфликту с папой *Мартином V*. М.-К. было захвачено и разграблено, аббат бежал из мон-ря и вскоре попал в плен. Понтифик направил в М.-К. администраторов, основными задачами к-рых были возвращение монастырских владений и борьба с бандитизмом. Впосл. Пирро Томачелли получил прощение и стал папским наместником в Сполето, но в 1437 г. поднял восстание и был низложен папой Римским *Евгением IV*. В ответ кор. Альфонсо V оккупировал Сан-Джермано и др. крепости на землях М.-К. В этот период монашеская община фактически жила независимо как от аббатов, занимавшихся в основном военными действиями, так и от папских администраторов. Общину возглавлял приор Эразмо да Нарни († 1440), его преемниками были немец Генрих и француз Бенедикт; они пытались наладить монашескую жизнь доступными им средствами. В 1440 г. монахи попросили папу Римского Евгения IV разрешить им избрать аббата, указывая на тяжелое положение обители, к-рую долгое время возглавляли некомпетентные настоятели. Тогда в М.-К. жили 12 монахов и 3 конверса во главе с приором. Понтифик не дал им разрешения, но обратился к кор. Альфонсо V с просьбой содействовать возвращению монастырских владений и направил в М.-К. духовного и светского администраторов. Стремление Евгения IV сохранить контроль над аббатством было связано с военным значением мон-ря как крепости на границе Папской области с Неаполитанским королевством. Кроме того, папская курия использовала монастырские владения по своему усмотрению, раздавая их в качестве бенефициев; в состав папских владений была включена крепость Понтекорво, ранее принадлежавшая монастырю. В 1443 г. папа Римский Евгений IV передал аббатство на условиях *комменды* влиятельному кард. Лудовико Тревизану, но после примирения понтифика с кор. Альфон-

со V согласился с назначением аббата Антонио Карафы (1446–1454), происходившего из влиятельного неаполитанского рода. Король вернул ему отобранные у мон-ря владения. В 1443 г. по просьбе монарха приор Генрих отправил неск. монахов во главе с Антонием из Авиньона в аббатство Монсеррат (Каталония), чтобы восстановить там бенедиктинскую дисциплину (см.: *Leccisotti T.* Aspetti della crisi dell'età moderna a Montecassino // Montecassino. 1992. P. 15–114). После кончины Карафы в аббатстве была введена комменда.

Установление режима комменды в М.-К. было вызвано политическими причинами. Аббатство рассматривалось как важная крепость, прикрывавшая юж. границу Папской области, тогда как «земля св. Бенедикта» входила в состав Неаполитанского королевства. Чтобы предотвратить переход М.-К. под власть неаполитанцев, папская курия передала монастырь в комменду кард. Л. Тревизану (аббат в 1454–1465). Хотя аббаты-коммендатарии редко вмешивались в дела монашеской общины, на положении М.-К. негативно сказывалось соперничество Папского престола с неаполитанскими королями. Кор. Фердинанд I стремился присоединить к своим владениям папские анклавы, такие как М.-К., Беневенто и Понтекорво. Поэтому папа Римский *Павел II* отклонил ходатайство монахов, просивших разрешения избрать аббата, и лично возглавил мон-рь (аббат в 1465–1468). Фактически монастырем и его владениями управлял папский наместник Николо Сандоннини, еп. Модены. По наущению кор. Фердинанда, державшего гарнизон в Сан-Джермано, горожане подняли мятеж против наместника. В 1467 г. были изданы муниципальные статуты, незначительно расширившие права горожан. Власть в городе была разделена между ректором, к-рого назначал аббат (ректор следил за порядком и вершил суд), и 4 выборными катепанами (им был передан контроль над торговлей и др. занятиями горожан) (см.: *Dell'Omo.* 1991). Неаполитанское влияние усилилось в годы правления юного кард. Джованни Арагонского (аббат М.-К. в 1468–1485). Его отец, кор. Фердинанд I, назначал в М.-К. наместников и самовластно распоряжался монастырскими владениями. Когда папа Римский *Иннокентий VIII* поддержал мятежных баронов (1485), король изгнал из аббатства монахов и разместил там гарнизон. К этому времени в М.-К. жили приор и 10 монахов. После скоропостижной кончины кард. Джованни Арагонского понтифик передал аббатство 11-летнему Джованни Медичи (аббат М.-К. в 1487–1504; папа Римский *Лев X* в 1513–1521), сыну герц. Лоренцо Великолепного. Королю пришлось согласиться с его назначением, чтобы не вступать в конфликт с герцогом Флоренции. Кроме М.-К. Джованни Медичи имел ряд др. бенефициев; он не принимал участия в жизни мон-ря.

Эпоха комменды считается временем наибольшего упадка М.-К.: обитель утратила автономию, номинальные аббаты мало интересовались жизнью немногочисленных монахов, монастырские владения находились под контролем папских и королевских наместников (см.: *Picozzi.* 1946). Однако при кард. Л. Тревизане начался ремонт зданий М.-К.; папа Римский Павел II предоставил средства на перестройку колокольни и восстановление стен. Кард. Джованни Арагонский велел отремонтировать алтарную часть монастырской церкви. Во время разборки алтаря были открыты мощи святых Бенедикта и Схоластики, а также аббатов Константина и Симплиция и майордома Карломана, хранившиеся там со времени аббата Дезидерия (18 нояб. 1484). Вскоре из-за военных действий монахи были выселены из М.-К.; лишь через 2 года неаполитанский военный губернатор Дж. А. Карафа, управлявший монастырскими владениями, вернул мощи на прежнее место и восстановил алтарь (см.: *Meyvaert.* L'invention. 1959).

Благосостояние М.-К., упрочившееся в XIII в. благодаря аббату Бернарду I, впосл. было подорвано военными столкновениями и действиями некомпетентных настоятелей. Тем не менее аббатство считалось богатейшим в Неаполитанском королевстве: в нач. XIV в. настоятель М.-К. при назначении на должность выплачивал в папскую казну 2 тыс. унций — значительно больше, чем аббаты др. мон-рей (*Loud.* 2007. P. 531–532). Впосл. папская курия установила размер выплаты в 2,4 тыс. флоринов, что позволяет оценить доходы аббатства примерно в 7,2 тыс. флоринов (обычно выплата составляла $^1/_3$ доходов монастыря). Реальные доходы аббатства скорее всего были ниже, т. к. монастырские земли регулярно подвергались грабежам; мн. аббаты тратили средства обители на военные действия и политическую борьбу. Существенно уменьшилось число зависимых мон-рей (к кон. XIV в.— 58 препозитур), их владения также сократились. Монастырь Санта-Мария-ди-Пьюмарола, восстановленный аббатом Бернардом, во 2-й пол. XIV в. пришел в запустение (*Bloch.* 1986. Vol. 1. P. 174). Не ранее кон. XV в. монахи покинули др. древний мон-рь — Сант-Анджело-ди-Барреа (Ibid. P. 376). До 1447 г. крупный приорат св. Бенедикта в Капуе пользовался лишь ограниченной автономией (аббат М.-К. назначал туда препозита, который, однако, самостоятельно распоряжался монастырским имуществом при условии ежегодной выплаты). Затем в мон-ре, изъятом из подчинения М.-К., была введена комменда; мон-рь был преобразован в коллегиальную церковь (Ibid. P. 237). В 1447 г. приорат св. Петра в Таранто был передан в управление секулярному канонику и впосл. уступлен доминиканцам при условии ежегодной выплаты (Ibid. P. 355). Такая практика существовала и в XVI в.: небольшой приорат Санта-Мария-ин-Челлис (в совр. Карсоли, пров. Л'Акуила) был передан секулярным священникам за 12 дукатов в год и впосл. пришел в запустение (Ibid. P. 326).

XVI–XVIII вв. Перед введением комменды папа Римский Евгений IV предложил включить М.-К. в бенедиктинскую конгрегацию Санта-Джустина, к-рая была утверждена Папским престолом в 1419 г. (центр конгрегации находился в аббатстве св. Иустины в Падуе). Генеральный капитул конгрегации отказался принять ответственность за большой и богатый монастырь, находившийся в сложной политической ситуации. Впосл. кард. Л. Тревизан выразил желание передать аббатство под контроль конгрегации и также получил отказ. Только после смерти кард. Джованни Арагонского монахи рим. аббатства Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, входившего в конгрегацию Санта-Джустина, проявили интерес к М.-К. (*Leccisotti T.* Aspetti della crisi... // Montecassino. 1992. P. 43, 45–46). Неаполитанский кор. Альфонс II попытался передать аббатство Оливетанской конгрегации, но этому воспротивился аббат Дж. Медичи.

Падение Неаполитанского королевства, завоеванного Арагонской короной в 1504 г., заставило Дж. Медичи отказаться от должности аббата М.-К. при условии выплаты ему пожизненной пенсии в 4 тыс. дукатов. По соглашению между папой Римским *Юлием II* (1503–1513) и арагонским главнокомандующим Г. Ф. де Кордовой комменда была отменена. Понтифик включил М.-К. в конгрегацию Санта-Джустина (15 нояб. 1504), к-рая с того времени именовалась Кассинской конгрегацией. Особенностями конгрегации было строгое единообразие норм монашеской жизни, коллегиальность руководства и подотчетность аббатов визитаторам, к-рые регулярно инспектировали мон-ри. Полномочия выборных аббатов были ограничены определенными сроком (обычно 1–3 года; подробнее см.: *Leccisotti T.* La Congregazione «De Unitate» a Montecassino // Casinensia. 1929. Vol. 2. P. 561–584). Поскольку в М.-К. осталось мало насельников, генеральный капитул направил туда 29 монахов из др. мон-рей. 11 янв. 1505 г. в коллегиальной ц. св. Германа состоялись торжественное богослужение и выборы аббата, которым стал Эузебио Фонтана из Венеции (1505–1506). В следующее воскресенье в той же церкви представители испанского наместника и последнего аббата-коммендатария официально передали мон-рь новому аббату (*Tosti.* 1888–1890. Vol. 3. P. 189–193). После этого мон-рь, находившийся под совместным покровительством папы Римского и короля Испании, утратил военное и политическое значение. Регулярно сменявшиеся аббаты поддерживали порядок и дисциплину, хотя состав общины не был стабильным: власти Кассинской конгрегации часто перемещали монахов, особенно должностных лиц, между обителями (к сер. XVII в. в конгрегации насчитывалось 62 мон-ря с более 2 тыс. монахов).

Аббатство вновь стало местом паломничества: сюда приходили поклониться мощам св. Бенедикта и посетить памятные места, связанные с жизнью и чудесами святого. В 1538 г. в М.-К. провел 40 дней католич. св. Игнатий *Лойола;* в юбилейном 1600 г. паломничество в М.-К. возглавил папа Римский *Климент VIII.* Незадолго до отмены комменды некий нем. монах, посетивший М.-К. и Субиако, составил сказание о св. Бенедикте с описанием святынь и древностей мон-ря. По его словам, в монастырской б-ке насчитывалось 1987 книг; среди них был лист, уцелевший от автографа Устава св. Бенедикта (см.: *Meyvaert.* Problems. 1959. P. 15–21; *Idem.* L'invention. 1959. P. 326–336). Подробное описание М.-К. подготовил монах-флорентиец, прибывший в аббатство в 1508 г. Еще в XV в. приор Игнатий из Праги записал сказание о мученичестве св. Бертария, убитого сарацинами (BHL, N 1271). Лит. творчеством занимались и монахи Кассинской конгрегации, среди которых были оригинальные богословы, испытавшие влияние как гуманизма, так и греч. патристики (*Collett.* 1985). В 1520 г. мон. Леонардо дельи Одди составил пространный стихотворный панегирик М.-К. (изд.: Miscellanea Cassinese. 1897. Vol. 1. P. 1–47). Христианский гуманист Анджело Фаджи (1500–1593), неоднократно занимавший должность аббата М.-К., написал стихотворное Житие св. Бенедикта, основанное на «Диалогах» свт. Григория Великого (*Sangrinus A.* Speculum, & Exemplar Christicolarum: Vita beatissimi patris Benedicti, monachorum patriarchae sanctissimi. R., 1587). Среди произведений его ученика Феличе Пассеро (1556–1626) было «Жизнь и мученичество св. Плацида». В М.-К. жили и др. поэты, напр. Онора́то Фашителли (1502–1564) и Бенедетто дель Ува (1540–1582). Изучением истории аббатства занимались монастырские архивисты Плачидо Петруччи («Хроника Кассинского монастыря», между 1570 и 1589; ркп. Casin. 756–757) и Онорато де Медичи («Кассинские анналы»; ркп. Casin. 681–682), а также Эразмо Гаттула (Гаттола) († 1734), автор самой подробной истории М.-К. (*Gattola.* 1733; *Idem.* 1734). Марко Антонио Шипиони составил жизнеописания аббатов монастыря (*Scipione.* 1643). Богослов Анджело делла Ноче (1604–1691), дважды занимавший должность аббата, подготовил комментированное издание средневек. «Хроники Кассинского монастыря»; он принимал в мон-ре *болландистов* Г. Хенсхена и Д. Папеброха, в последние годы жизни познакомился с Мабильоном и спорил с ним о местонахождении мощей св. Бенедикта.

Отношения монахов с населением тех земель, которые принадлежали М.-К., оставались напряженными. После кончины папы Льва X (1521) жители Сан-Джермано подняли мятеж, вскоре подавленный испанскими властями (*Tosti.* 1888–1890. Vol. 3. P. 211–215). Горожане требовали освободить Сан-Джермано от власти монастыря; каноники ц. св. Германа стремились упразднить церковную юрисдикцию аббата и основать в городе епископскую кафедру.



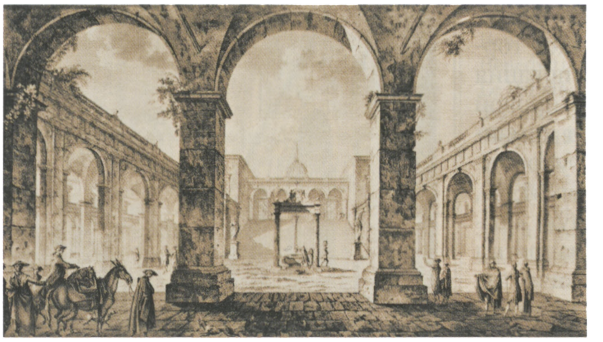
Надгробие Пьеро Медичи в базилике аббатства Монте-Кассино. Скульпторы А. и Ф. да Сангалло, М. Кваранта, А. да Сеттиньяно. 1559 г.

После длительных конфликтов папа Римский *Иннокентий XI* запретил обсуждение этих вопросов (булла «Alias in causa» от 22 марта 1686), а папа Римский *Бенедикт XIII* подтвердил владельческие права и юрисдикцию мон-ря (булла «Quod inscrutabilis» от 4 авг. 1725).

В XVI–XVII вв. в М.-К. велось строительство новых монастырских зданий. От средневек. архитектурного ансамбля, возведенного при аббате Дезидерии и перестроенного после землетрясения 1349 г., сохранилась только общая планировка. Работы начались при аббате Иньяцио Скварчалупи (между 1510 и 1526), когда перед фасадом монастырской церкви был сооружен ренессансный «клуатр благодетелей» (Chiostro dei Benefattori; автором проекта считается А. да Сангалло Младший). Название клуатра связано с 24 статуями благодетелей монастыря — Римских понтификов, императоров и королей (установле-

ны в XVII в.). Между 1531 и 1575 гг. были возведены 3- и 4-этажные корпуса с несколькими клуатрами, была перестроена базилика. При аббате Джироламо Брудже (1590–1595) по проекту Д. Браманте построили большой клуатр; с его вост. стороны находилась широкая лестница, поднимавшаяся к «клуатру благодетелей» и ко входу в базилику; зап. галерея была оформлена в виде лоджии, с к-рой открывался вид на окрестности мон-ря (см.: *Giovannoni G.* Rilievi ed opere architettoniche del Cinquecento a Montecassino // Casinensia. 1929. Vol. 2. P. 305–335). В 20-х гг. XVII в. под рук. неаполитанского архит. К. Фандзаго начались работы по перестройке алтарной части монастырской церкви; в 1649 г. приступили к возведению новой базилики Вознесения Пресв. Девы Марии и св. Бенедикта, к-рая была освящена в 1727 г. папой Бенедиктом XIII. В планировке храма выделялись 3-нефная основная часть с рядами капелл, трансепт и глубокий прямоугольный пресвитерий; над средокрестием возвышался световой купол, под к-рым находился главный алтарь, установленный над гробницей св. Бенедикта. Оформление интерьера, выдержанное в стиле барокко, отличалось исключительной пышностью: пол и стены храма были выложены узорами из цветного мрамора, своды украшены росписями (мастера Л. Джордано, Ф. Солимена, Ф. де Мура, С. Конка, П. де Маттеис, Дж. Чезари) и позолоченной лепниной. В глубине пресвитерия, где находились резные деревянные седилии для монахов, был установлен монументальный орган, изготовленный в 1696 г. мон. Чезаре Катариноцци.

XIX — нач. XXI в. Кассинская конгрегация прекратила существование в эпоху наполеоновских войн, когда были закрыты итал. монастыри. В 1799 г. М.-К. разграбили франц. солдаты. В 1806 г. кор. Жозеф Бонапарт упразднил сеньориальные права в Неаполитанском королевстве; аббатство лишилось земельных владений. По закону от 13 февр. 1807 г. были упразднены религ. ордены, их имущество конфисковано. В 1810 г. аббата Аурелио Висконти лишили церковной юрисдикции, к-рую передали епископам соседних диоцезов, хотя согласие Папского престола не было получено. Тем не менее «двойной» статус М.-К. как мон-ря и центра еп-ства позволил сохранить монашескую общину. В годы франц. правления положение обители оставалось неопределенным; в М.-К. размещался гарнизон, в окрестностях мон-ря орудовали банды разбойников. Когда в 1815 г. к власти вернулся кор. Фердинанд IV Бурбон, в М.-К. восстановили церковную юрисдикцию аббата, но его светская юрисдикция и сеньориальные права были окончательно упразднены (эти меры утверждены конкордатом между Королевством обеих Сицилий и Папским престолом, 1818). Возобновилась деятельность Кассинской конгрегации, в которую объединились восстановленные бенедиктинские монастыри на территории Италии.



Клуатр аббатства Монте-Кассино. Гравюра А. Ренара. XVIII в.

Историк мон. Луиджи Тости (1811–1897), сторонник неогвельфизма, выступал за объединение Италии под эгидой Папского престола. Деятельность руководства М.-К. с целью пропаганды национального возрождения навлекла на монахов репрессии: в мон-ре прошли обыски, была конфискована типография. После захвата Папской области (1870) и объединения Италии Тости делал попытки примирить папу Римского *Пия IX* с итал. правительством. Когда Королевство обеих Сицилий было присоединено к Сардинии (1861), аббатство столкнулось с антиклерикальной политикой новых властей. В 1866 г. был подписан закон о ликвидации религ. орденов и корпораций; в 1868 г. аббат стал ординарием диоцеза М.-К. (хотя и не имел епископского сана), монашеская община была формально преобразована в кафедральный капитул, но фактически продолжала жить по бенедиктинскому уставу. В М.-К. расположились диоцезальная курия, духовная и светская семинарии. Аббатство получило статус национального памятника, здания и имущество монастыря стали собственностью гос-ва, но забота о них была возложена на монахов. План вывоза монастырской б-ки в Неаполь был отменен по просьбе У. *Гладстона,* близкого знакомого Тости, посетившего аббатство в 1866 г.

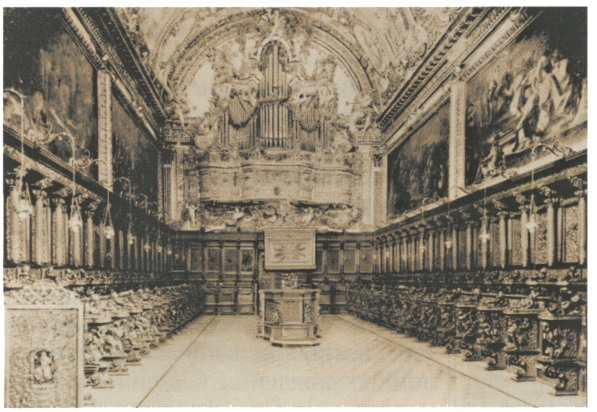


Клуатр по проекту Д. Браманте (кон. XVI в.) и фасад базилики в аббатстве Монте-Кассино

В 1880 г. в М.-К. состоялось празднование 1400-летия рождения св. Бенедикта, призванное стать символом возрождения бенедиктинского монашества (см.: *Leccisotti T.* Cento anni fa // Monastica. 1981–1984. Vol. 1. P. 11–117). Во время подготовки к торжествам в мон-ре впервые проводились археологические раскопки с целью найти следы построек эпохи св. Бенедикта. Под юго-зап. корпусом, известным как «Торретта» (итал.— «башенка»), были обнаружены остатки средневек. ц. св. Мартина и др. зданий (см.: *Morin.* 1908. P. 278–303). Тогда же в корпусе устроили памятные капеллы и символическую келью св. Бенедикта. При аббате Бонифации Марии Круге (1897–1909) художники, мозаичисты и скульпторы из мон-ря Бойрон выполнили оформление крипты под базиликой (освящена в 1913).

Ко времени избрания аббата Грегорио Диамаре (1909–1945) в М.-К.

подвизались 37 монахов и 30 братьев-мирян. В 1929 г. состоялись торжества в честь 1400-летия основания мон-ря. Во время второй мировой войны немецкие войска под командованием А. Кессельринга укрепили горную местность вокруг М.-К., включив ее в оборонительную «линию Густава». Кессельринг запретил использовать монастырь в качестве опорного пункта и оказал монахам помощь в эвакуации б-ки, архива и ценностей. Войска союзников под рук. генералов Х. Александера и М. У. Кларка подошли к мон-рю в янв. 1944 г. и в тяжелом сражении были остановлены. Союзное командование пришло к ошибочному выводу, что немцы разместили в мо-



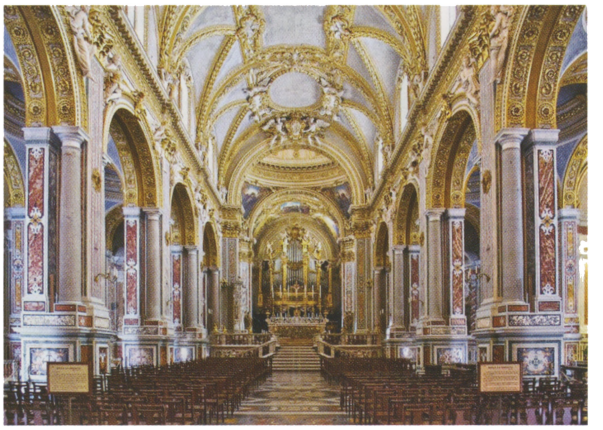
Хор базилики аббатства Монте-Кассино. Фотография. Нач. XX в.

настыре сильную огневую позицию. В результате бомбежки 15 февр. 1944 г. здания аббатства были почти полностью уничтожены, погибли неск. сотен укрывшихся там беженцев; нем. позиции не пострадали. Когда оставшиеся монахи покинули



Кассино после бомбежки. Фотография. 1944 г.

руины мон-ря, немцы устроили в них опорный пункт обороны. Не добившись успеха, через месяц союзники подвергли бомбежке и обстрелу г. Кассино, где также начались



Центральный неф базилики аббатства Монте-Кассино. Фотография. Нач. XXI в.

ожесточенные бои. Лишь в мае 1944 г. ценой огромных потерь 2-й Польский корпус захватил немецкую укрепленную позицию в М.-К. (см.: La distruzione. 1950). Целесообразность действий союзного командования, которые привели к гибели большого количества культурных ценностей, до наст. времени остается предметом полемики (см., напр.: *Bloch.* 1976). В 1945 г. началась реконструкция архитектурного ансамбля М.-К. на средства итальянского правительства и на пожертвования, собранные по призыву папы Римского *Пия XII* (энциклика «Fulgens radiatur» от 21 марта 1947). Работы проводились под рук. мон. Анджело Пантони, который с 1934 г. изучал архитектуру и археологию мон-ря. Восстановление М.-К. было завершено в 1964 г., когда папа *Павел VI* провозгласил св. Бенедикта покровителем Европы (24 окт.) и освятил монастырскую базилику (25 окт.) (подробнее см.: *Breccia Fratadocchi.* 2014).

В 1980 г. папа *Иоанн Павел II* возглавил празднование 1500-летия рождения св. Бенедикта в М.-К.; в 2009 г. аббатство посетил папа Бенедикт XVI (Йозеф *Ратцингер*). После смещения аббата Пьетро Витторелли (2007–2013), к-рого обвинили в финансовых злоупотреблениях и немонашеском образе жизни, были проведены адм. преобразования. В 2013 г. на основе итал. Кассинской конгрегации, в которую входило аббатство, и более крупной Субиакской конгрегации была образована Субиакско-Кассинская конгрегация (80 мужских и 45 жен. мон-рей). Аббат М.-К. был лишен юрисдикции над 53 приходами, составлявшими монастырский диоцез; его территория была включена в еп-ство Соры, Кассино, Акуино и Понтекорво (апостольская конституция папы Римского *Франциска* «Contemplationi faventes» от 23 окт. 2014). С этого времени юрисдикция аббата М.-К. распространяется только на «монастырь и соборную церковь с непосредственно относящимися к ним территорией и зданиями». С 2014 г. монастырь возглавляет аббат Донато Ольяри. В аббатстве действуют музей (с 1980) и б-ка, известная благодаря коллекции рукописей (более 1,5 тыс.).

Ист.: *Scipione M. A.* Elogia abbatum sacri monasterii Casinensis. Neapoli, 1643; Chronica Sacri Monasterii Casinensis / Ed. A. de Nuce. P., 1668; Annales Casinenses // MGH. SS. T. 19. P. 303–320; Bibliotheca Casinensis. Monte Cassino, 1873–1894. 5 t.; *Erchempertus.* Historia Langobardorum Beneventanorum // MGH. Scr. Lang. P. 231–264; Chronica S. Benedicti Casinensis // Ibid. P. 467–489; Spicilegium Casinense. Monte Cassino, 1888. T. 1; Regesti Bernardi I abbatis Casinensis fragmenta / Ed. A. M. Caplet. R., 1890; *Bernardi I abbatis Casinensis* In regulam S. Benedicti expositio / Ed. A. M. Caplet. Montecassino, 1894; *Bernardi I* Speculum monachorum seu Quaestio / Ed. H. Walter. Friburgi Brisgoviae, 1901; *Loew E. A.* Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino. Münch., 1908; *[Inguanez M.]* Codicum Casinensium manuscriptorum catalogus. Montis Casini, 1915–1941. 3 vol. in 6; Chronicon Vulturnense del monaco Giovanni / Ed. V. Federici. R., 1925. Vol. 1–2; Regesto di S. Angelo in Formis / Ed. M. Inguanez. Montecassino, 1925; *Mirra A.* La Poesia di Montecassino. Napoli, 1929; I placiti cassinesi del sec. X con periodi in volgare / Ed. M. Inguanez. Montecassino, 1934[3]; *Amatus.* Historia Normannorum = *Amato di Montecassino.* Storia de' Normanni / Ed. V. de Bartholomeis. R., 1935; Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1935. Vol. 8. P. 109–198; *Ryccardi de Sancto Germano notarii* Chronica / Ed. C. A. Garufi. Bologna, 1937; I Necrologi Cassinesi. R., 1941. Vol. 1: Il Necrologio del cod. Cassinese 47 / Ed. M. Inguanez; Abbazia di Montecassino: I Regesti dell'Archivio / Ed. T. Leccisotti, F. Avagliano. R., 1964–1977. 11 vol.; *Petrus Diaconus.* Ortus et vita iustorum Casinensis cenobii / Ed. R. H. Rodgers. Berkeley, 1972; I carmi di Alfano I, arcivescovo di Salerno / Ed. A. Lentini, F. Avagliano. Montecassino, 1974; Chronica monasterii Casinensis = Die Chronik von Montecassino / Hrsg. H. Hoffmann. Hannover, 1980. (MGH. SS; 34); The Codex Benedictus: An 11th-Cent. Lectionary from Monte Cassino / Ed.

P. Meyvaert. N. Y.; Zürich, 1982; Il Registrum di Pietro Diacono: (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3) / Ed. M. Dell'Omo. 2000. 2 vol.; Le carte di S. Liberatore alla Maiella conservate nell'archivio di Montecassino / Ed. M. Dell'Omo. Montecassino, 2003–2006. 2 t.; *Kelly T. F.* The Ordinal of Montecassino and Benevento: «Breviarium sive ordo officiorum», 11th Cent. Fribourg, 2008.

Лит.: *Gattola E.* Historia abbatiae Cassinensis. Venetiae, 1733. 2 vol.; *idem.* Ad historiam abbatiae Cassinensis accessiones. Venetiae, 1734. 2 vol.; *Hirsch F.* Desiderius von Monte Cassino als Papst Victor III // FzDG. 1867. Bd. 7. S. 1–112; *Caravita A.* I codici e le arti a Monte Cassino. Monte Cassino, 1869–1870. 3 vol.; *Tosti L.* La biblioteca dei codici manoscritti di Monte Cassino. Napoli, 1874; *idem.* Storia della Badia di Montecassino. R., 1888–1890. 4 vol.; *Chapman J.* La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Pétronax // RBen. 1904. T. 21. P. 74–80; *Poupardin R.* Étude sur les institutions politiques et administratives des principautés lombardes de l'Italie méridionale (IXe — XIe siècles). P., 1907; *Morin G.* Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin // RBen. 1908. T. 25. P. 277–303, 468–497; *Caspar E.* Petrus Diaconus und die Monte Cassiner Fälschungen: Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Geisteslebens im Mittelalter. B., 1909; *Palmarocchi R.* L'abbazia di Montecassino e la conquista normanna. R., 1913; *Minozzi G.* Montecassino nella storia di Rinascimento. R., 1925; *Saba A.* Montecassino e la Sardegna medioevale. Montecassino, 1927; *idem.* Bernardo I Ayglerio, abate di Montecassino. Montecassino, 1931; Casinensia: Miscellanea di studi cassinesi pubblicati in occasione del XIV centenario della fondazione della Badia di Montecassino. Sora, 1929. 2 vol.; *Salvatorelli L.* S. Benedetto e l'Italia del suo tempo. Bari, 1929; *Leclercq H.* Mont-Cassin // DACL. 1934. T. 11. Pt. 2. Col. 2451–2484; *Klewitz H.-W.* Petrus Diaconus und die Montecassineser Klosterchronik des Leo von Ostia // Archiv f. Urkundenforschung. Lpz.; B., 1936. Bd. 14. S. 414–453; *idem.* Montecassino in Rom // QFIAB. 1937/1938. Bd. 28. S. 36–47; *Gallo A.* I diplomi dei principi longobardi di Benevento, di Capua e di Salerno nella tradizione cassinese // BISI. 1937. T. 52. P. 1–79; *Brechter H. S.* Monte Cassinos erste Zerstörung // Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens u. seiner Zweige. Münch., 1938. Bd. 56. S. 109–150; *idem.* Marcus Poeta von Monte Cassino // Benedictus, der Vater des Abendlandes, 547–1947: Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien zum 1400. Todesjahr / Hrsg. H. S. Brechter. Münch., 1947. S. 341–359; *idem.* Die Frühgeschichte von Montecassino nach der Chronik Leos von Ostia im Codex lat. Monacensis 4623 // Liber floridus: Mittellateinische Studien: P. Lehmann zum 65. Geburtstag / Hrsg. B. Bischoff, S. Brechter. St. Ottilien, 1950. S. 271–286; *Pantoni A.* Problemi archeologici cassinesi: La basilica predesideriana // RACr. 1939. T. 16. P. 271–288; *idem.* Documenti epigrafici sulla presenza di settentrionali a Montecassino nell'Alto Medioevo // Benedictina. R., 1958. Vol. 12. P. 205–232; *idem.* Le vicende della basilica di Montecassino attraverso la documentazione archeologica. Montecassino, 1973; *idem.* L'acropoli di Montecassino e il primitivo monastero di S. Benedetto. Montecassino, 1980; *Inguanez M.* Catalogi Codicum Casinensium Antiqui. Montis Casini, 1941; *Schmitz Ph.* Histoire de l'ordre de saint Benoît. Maredsous, 1942–1956. 7 vol.; *Picozzi N.* Gli abati commendatari di Montecassino (1454–1504). R., 1946; *Leccisotti T.* Una lacuna nella storia di Montecassino al sec. X // StAnselm. 1947. Vol. 18/19. P. 273–281; *idem.* Ancora sul sepolcro di S. Benedetto // Benedictina. 1953. Vol. 7. P. 296–346; *idem.* A proposito di antiche consuetudini Cassinesi // Ibid. 1956. Vol. 10. P. 329–338; *idem.* Montecassino. Montecassino, 1983[10]; *Wühr W.* Die Wiedergeburt Montecassinos unter seinem ersten Reformabt Richer von Niederaltaich († 1055) // StGrEccl. 1948. Vol. 3. P. 369–451; La distruzione di Montecassino: Documenti e testimonianze. Montecassino, 1950; Il sepolcro di S. Benedetto. Montecassino, 1951. Vol. 1; 1982. Vol. 2; *Bloch H.* The Schism of Anacletus II and the Glanfeuil Forgeries of Peter the Deacon of Monte Cassino // Traditio. N. Y., 1952. Vol. 8. P. 159–264; *idem.* Monte Cassino's Teachers and Library in the High Middle Ages // La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo. Spoleto, 1972. Vol. 2. P. 563–605; *idem.* The Bombardment of Monte Cassino (February 14–16, 1944): A New Appraisal. Montecassino, 1976; *idem.* Monte Cassino in the Middle Ages. Camb. (Mass.), 1986. 3 vol.; *idem.* Tertullus' Sicilian Donation and a Newly Discovered Treatise in Peter the Deacon's Placidus Forgeries // Fälschungen im Mittelalter. Hannover, 1988. Bd. 4. S. 97–128; *idem.* The Atina Dossier of Peter the Deacon of Monte Cassino: A Hagiographical Romance of the 12th Cent. Vat., 1998; *Weber R.* Un nouveau manuscrit du plus ancien récit de la translation des reliques de saint Benoît // RBen. 1952. T. 62. P. 140–142; *Meyvaert P.* Peter the Deacon and the Tomb of St. Benedict // RBen. 1955. T. 65. P. 3–70; *idem.* Problems Concerning the «Autograph» Manuscript of St. Benedict's Rule // Ibid. 1959. T. 69. N 1/2. P. 3–21; *idem.* L'invention des reliques cassiniennes de S. Benoît en 1484 // Ibid. N 3/4. P. 287–336; *Hallinger K.* Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt // StAnselm. 1957. Vol. 42. P. 231–319; *Wettstein J.* Sant'Angelo in Formis et la peinture médiévale en Campanie. Gen., 1960; *Belting H.* Der Codex 73 in Monte Cassino und die Cassinesische Kunst vor Desiderius // ZfK. 1962. Bd. 25. N 3/4. S. 193–212; *Hoffmann H.* Die Kalender des Leo Marsicanus // DA. 1965. Bd. 21. S. 82–149; *idem.* Die älteren Abtslisten von Montecassino // QFIAB. 1967. Bd. 47. S. 224–354; *idem.* Chronik und Urkunde in Montecassino // Ibid. 1971. Bd. 51. S. 93–206; *idem.* Petrus Diaconus, die Herren von Tusculum und der Sturz Oderisius' II. von Montecassino // DA. 1971. Bd. 27. S. 1–109; *idem.* Studien zur Chronik von Montecassino // Ibid. 1973. Bd. 29. S. 59–162; *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). Münch., 1965; *Acocella N.* La decorazione pittorica di Montecassino dalle didascalie di Alfano I (sec. XI). Salerno, 1966; *Goffart W.* Le Mans, St. Scholastica, and the Literary Tradition of the Translation of St. Benedict // RBen. 1967. T. 77. N 1/2. P. 107–141; *Fabiani L.* La Terra di S. Benedetto: Studio storico-giuridico sull'abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII sec. Montecassino, 1968–1980. 3 vol.; *Schwarzmaier H.-M.* Das Kloster St. Georg in Lucca und der Ausgriff Montecassinos in die Toscana // QFIAB. 1969. Bd. 49. S. 145–185; *Brunhölzl F.* Zum Problem der Casinenser Klassikerüberlieferung // Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft. Münch., 1971. Bd. 3. S. 111–143; *Toubert H.* Le bréviaire d'Oderisius (Paris. Mazar. 364) et les influences byzantines au Mont-Cassin // MEFR.MA. 1971. T. 83. N 2. P. 187–261; *Mosher P. H.* Abbot Bernard I of Montecassino and the Fate of Benedictine Monasticism in the 13th Cent. // Benedictina. 1973. Vol. 20. P. 109–120; *Holtz L.* Le Parisinus Latinus 7530: Synthèse cassinienne des arts libéraux // Studi Medievali. Ser. 3. Torino, 1975. Vol. 16. P. 97–152; *Newton F. L.* Some Monte Cassino Scribes in the 11th Cent. // Medieval and Renaissance Studies. Durham, 1975. Vol. 7. P. 3–19; *idem.* The Desiderian Scriptorium in Monte Cassino: The «Chronicle» and Some Surviving Manuscripts // DOP. 1976. Vol. 30. P. 35–54; *idem.* Leo Marsicanus and the Dedicatory Text and Drawing in Monte Cassino 99 // Scriptorium. Brux., 1979. Vol. 33. N 2. P. 181–205; *idem.* The Scriptorium and Library of Monte Cassino, 1058–1105. Camb., 1999; *Urban G.* Die Klosterakademie von Montecassino und der Neubau der Abteikirche im 11. Jh. // Römisches Jb. f. Kunstgeschichte. Tüb., 1975. Bd. 15. S. 11–24; *Toubert P.* Pour une histoire de l'environnement économique et social du Mont-Cassin (IXe–XIIe siècles) // CRAI. 1976. Vol. 120. N 4. P. 689–702; *Herde P.* Papst Cölestin V. und die Abtei Montecassino // Bibliothek—Buch—Geschichte: K. Köster zum 65. Geburtstag / Hrsg. G. Pflug u. a. Fr./M., 1977. S. 387–403; *Grégoire R.* Montecassino ospitava alcuni eremiti nel 717? // Benedictina. 1978. Vol. 25. P. 413–416; *idem.* Storia e agiografia a Montecassino. Montecassino, 2007; *Carbonara G.* «Iussu Desiderii»: Montecassino e l'architettura campano-abruzzese nell'XI sec. R., 1979; *Dormeier H.* Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jh. Stuttg., 1979; *Loud G. A.* Abbot Desiderius of Montecassino and the Gregorian Papacy // JEcclH. 1979. Vol. 30. N 3. P. 305–326; *idem.* Montecassino and Byzantium in the 10th and 11th Centuries // *Idem.* Montecassino and Benevento in the Middle Ages: Essays in South Italian Church History. Aldershot, 2000. P. 30–58; *idem.* The Latin Church in Norman Italy. Camb.; N. Y., 2007; *idem.* The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Norman Conquest. N. Y., 2013[2]; Le culte et les reliques de saint Benoît et de sainte Scholastique / Éd. A. Beau e. a. Montserrat, 1980; Monastica. Montecassino, 1981–1984. Vol. 1, 3, 4: Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480–1980); L'abbazia di Montecassino: Storia, religione, arte / Ed. G. Spinelli. R., 1982; *Landry B.* La vie au Mont-Cassin à la fin du XIIIe siècle d'après les écrits de l'abbé Bernard Ier // Lettre de Ligugé. 1982. N 215. P. 9–33; San Benedetto e il suo tempo: Atti del VII Congresso intern. del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Norcia—Subiaco—Cassino—Montecassino, 29 sett.— 5 ott. 1980). Spoleto, 1982; *Citarella A. O., Willard H. M.* The 9th-Cent. Treasure of Monte Cassino in the Context of Political and Economic Developments in South Italy. Montecassino, 1983; *Cowdrey H. E. J.* The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy, and the Normans in the 11th and Early 12th Cent. Oxf., 1983; *Collett B.* Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina of Padua. Oxf., 1985; *Clark F.* The Pseudo-Gregorian Dialogues. Leiden, 1987. 2 vol.; *idem.* The «Gregorian» Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism. Leiden; Boston, 2003; Montecassino dalla prima alla seconda distruzione: Momenti e aspetti di storia cassinese (sec. VI–IX) / Ed. F. Avagliano. Montecassino, 1987; *Houben H.* Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: I Normanni e Montecassino // Benedictina. 1988. Vol. 35. P. 343–371; *Lentini A.* Medioevo letterario cassinese: Scritti vari / Ed. F. Avagliano. Montecassino, 1988; L'età dell'abate

Desiderio. Montecassino, 1989–1992. 3 vol.; *Cuozzo E., Martin J. M.* Documents inédits ou peu connus des archives du Mont-Cassin (VIII[e]–X[e] siècles) // MEFR.MA. 1991. T. 103. N 1. P. 115–210; *Dell'Omo M.* Paolo II abate commendatario di Montecassino: Note e documenti sull'abbazia cassinese e la «Terra S. Benedicti» fra il 1465 e il 1471 // AHPont. 1991. Vol. 29. P. 63–112; *idem.* Montecassino: Un'abbazia nella storia. Montecassino, 1999; *idem.* Il più antico «Libellus precum» in scrittura beneventana (Cod. Casin. 575, gia Misc. T. XLV) // RBen. 2003. Vol. 113. N 2. P. 235–284; *idem.* Montecassino nel Trecento tra crisi e continuità // Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi / Ed. G. Picasso, M. Tagliabue. Cesena, 2004. P. 291–325; *idem.* Montecassino altomedievale: I sec. VIII e IX: Genesi di un simbolo, storia di una realtà // Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (sec. VIII–X) / Ed. G. Spinelli. Cesena, 2006. P. 165–192; *idem.* I più antichi testimoni liturgici del «Sermo in vigiliis sancti Benedicti» di Pier Damiani // Benedictina. 2007. Vol. 54. P. 233–252; *idem.* Montecassino medievale: Genesi di un simbolo, storia di una realtà: Saggi sull'identità cassinese tra persone, istituzione, consuetudine e cultura. Montecassino, 2008; *idem.* «Aureum patris Desiderii saeculum»: Cultura e letteratura a Montecassino nel sec. XI // Il mondo delle scuole monastiche: XII sec. / Ed. I. Biffi, C. Marabelli. R., 2010. P. 29–78; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 1991–2008. 12 t.; Montecassino nel Quattrocento: Studi e documenti sull'abbazia cassinese e la «Terra S. Benedicti» nella crisi del passaggio all'età moderna / Ed. M. Dell'Omo. Montecassino, 1992; *Orofino G.* I codici decorati dell'Archivio di Montecassino. R., 1994–2006. 3 vol.; *Rabano Mauro.* De Rerum naturis: Cod. Casin. 132 / Ed. G. Cavallo. Pavone Canavese, 1994; *Sansterre J.-M.* Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne // Hagiographica. 1995. Vol. 2. P. 57–92; Desiderio di Montecassino e l'arte della Riforma Gregoriana / Ed. F. Avagliano. Montecassino, 1997; *McCready W. D.* The Incomplete «Dialogues» of Desiderius of Montecassino // AnBoll. 1998. T. 116. N 1/2. P. 115–146; *idem.* Abbot Desiderius, Alberic of Montecassino, and the Writing of the «Dialogi de miraculis Sancti Benedicti» // J. of Medieval Latin. Turnhout, 1999. Vol. 9. P. 102–120; I fiori e frutti santi: S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi / Ed. M. Dell'Omo. Mil., 1998; *Guiraud J.-F.* Économie et société autour du Mont-Cassin au XIII[e] siècle. Montecassino, 1999; *Padberg L. E., von.* Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jh. // ZKG. 2000. Bd. 111. S. 145–168; *Pistilli E.* «Il Riparo»: La chiesa di S. Maria delle Cinque Torri di Cassino. Cassino, 2000; *idem.* I confini della Terra di San Benedetto dalla donazione di Gisulfo al sec. XI. Cassino, 2006; *idem.* Il privilegio di papa Zaccaria del 748: Alle origini della signoria cassinese. Cassino, 2009; *Pohl W.* History in Fragments: Montecassino's Politics of Memory // Early Medieval Europe. Oxf., 2001. Vol. 10. P. 343–374; *Feller L.* La charte d'incastellamento de Sant'Angelo in Theodice (entre 949 et 967): Éd. et comment. // Liber Largitorius: Études d'histoire médiévale offertes à P. Toubert par ses élèves. Gen., 2003. P. 87–110; *idem.* Les premiers contrats agraires du Mont-Cassin: Les livelli de l'abbé Aligerne dans les Abruzzes (948–985) // Historie et Sociétés Rurales. Caen, 2004. Vol. 21. P. 133–185; *Cigola M.* L'abbazia benedettina di Montecassino: La storia attraverso le testimonianze grafiche di rilievo e di progetto. Cassino, 2005; Gregorio Diamare abate di Montecassino (1909–1945): Contributo alla conoscenza della Chiesa e della società del Cassinate nella prima metà del Novecento / Ed. F. Avagliano. Montecassino, 2005; *Berto L. A.* Oblivion, Memory, and Irony in Medieval Montecassino: Narrative Strategies of the «Chronicles of St. Benedict of Cassino» // Viator. Turnhout, 2007. Vol. 38. N 1. P. 45–61; *Del Ferro S.* Un contributo per lo studio dell'abitato di «Casinum» nell'Alto Medioevo: La chiesa di S. Pietro in Monastero // Temporis signa: Archeologia della tarda antichità e del medioevo. Spoleto, 2007. Vol. 2. P. 279–287; *Fonseca C. D.* Montecassino e la civiltà monastica nel Mezzogiorno medievale / Ed. F. Avagliano. Montecassino, 2008; *Chastang P. e. a.* Autour de l'édition du Registrum Petri Diaconi: Problèmes de documentation cassinésienne // MEFR.MA. 2009. T. 121. N 2. P. 99–135; *Zeller B.* Montecassino in Teano: Klösterliche Politik und lokale Eliten im Spiegel Montecassineser Privaturkunden des 10. Jh. // RHM. 2010. Bd. 52. S. 121–146; *Mews C. J.* Gregory the Great, the Rule of Benedict and Roman Liturgy: The Evolution of a Legend // JMedH. 2011. Vol. 37. N 2. P. 125–144; *Casavecchia R.* I codici Casin. 98 e 99: La tradizione omiletica a Montecassino all'epoca dell'abate Desiderio // Scrineum. Pavia, 2012. Vol. 9. P. 159–211; *Del Ferro S., Zottis S.* Santa Maria di Piumarola in «Terra Sancti Benedicti» // Le valli dei monaci: Atti del Convegno intern. di studio (Roma–Subiaco, 17–19 maggio 2010). Spoleto, 2012. T. 2. P. 823–852; Musica e liturgia a Montecassino nel medioevo / Ed. N. Tangari. R., 2012; *Whitten S.* «Quasi ex uno ore»: Legal Performance, Monastic Return, and Community in Medieval Southern Italy // Viator. 2013. Vol. 44. N 1. P. 49–63; *Breccia Fratadocchi T.* La ricostruzione dell'abbazia di Montecassino. R., 2014; *Galdi A.* S. Benedetto tra Montecassino e Fleury (VII–XII sec.) // MEFR.MA. 2014. T. 126. N 2. P. 557–574; Sodalitas: Studi in memoria di don F. Avagliano / Ed. M. Dell'Omo e. a. Montecassino, 2016. 2 t.

А. А. Королёв

«MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA» [лат. «Исторические памятники Германии»], издание материалов (в неск. сериях) по истории Германии в средние века (с V–VI по XV вв.). Идея создания многотомного свода средневек. нем. исторических источников возникла в нач. XIX в. на волне патриотического подъема на герм. землях после наполеоновских войн и в связи с увлечением идеологией романтизма. Ее главным апологетом был видный прусский гос. деятель, сторонник политического объединения Германии барон Г. Ф. К. фом унд цу Штейн (1757–1831), который отошел от активных политических дел из-за несогласия с решениями Венского конгресса 1814–1815 гг., закрепившими политическую раздробленность нем. земель. Штейн привлек к сотрудничеству Л. Бюхлера (1785–1858), представителя великого герцога Баденского в Союзном собрании Германского союза во Франкфурте-на-Майне, а также баденского архивиста К. Г. Дюмге (1772–1845). После встречи в янв. 1819 г. во Франкфурте-на-Майне делегатов ряда нем. гос-в было основано Об-во по изучению ранней нем. истории (Die Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde). Согласно его уставу (утвержден 12 июня 1819), в центральную дирекцию помимо Штейна вошли представители Баварии, Вюртемберга, Мекленбурга и Бадена в Союзном собрании. Секретарем об-ва стал Бюхлер, редактором печатного органа, ж. «Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» (Архив Об-ва по изучению ранней нем. истории),— Дюмге. Вышедший в 1820 г. 1-й номер журнала открывался написанным Дюмге «Обращением в связи с необходимостью общего свода [сочинений] лучших немецких исторических писателей средневековья». Приводя в пример действовавшую в XVII–XVIII вв. во Франции бенедиктинскую конгрегацию *мавристов*, он призывал создать объединение ученых для собирания рукописей и публикации важнейших источников по нем. истории VI–XV вв. Предполагалось, что издание охватит историю всех нем. земель (включая Швейцарию, Прибалтику, Нидерланды), а также королевств, основанных на территории Римской империи герм. племенами (готами, вандалами, бургундами, лангобардами, франками). Этот призыв был скептически воспринят многими нем. историками (Ф. К. Шлос-



Г. Ф. К. фом унд цу Штейн. 1804 г. Худож. Й. К. Ринклаке (Вестфальский музей искусства и истории культуры, Мюнстер)

сером, Ф. К. фон Савиньи, К. Ф. Эйхгорном), с подозрением к деятельности об-ва первоначально отнеслись и нек-рые политики, в т. ч. австр. канцлер К. фон Меттерних, увидевший в нем рассадник либеральных идей.

В 1821 г. на фоне значительных финансовых и кадровых сложностей Штейн уволил Дюмге и в авг. 1823 г. назначил редактором журнала молодого ганноверского придворного библиотекаря Г. Г. Пертца (1795–1876). Пертц в 1818 г. окончил Гёттингенский ун-т, защитив диссертацию о майордомах эпохи Меровингов, и считался многообещающим историком. Тогда же секретарем об-ва стал директор франкфуртского музея И. Ф. Бёмер (1795–1863). Согласно плану, разработанному Пертцем, издание должно было состоять из 5 серий, к-рые планировалось публиковать параллельно: «Scriptores» (Исторические писатели), «Leges» (Законы), «Diplomata» (Грамоты), «Epistolae» (Письма) и «Antiquitates» (Древности; в эту серию предполагалось включить источники, не соответствовавшие ни одной из серий). Из неск. вариантов общего названия, предложенных Пертцем, Штейн выбрал «Monumenta Germaniae Historica». Патриотическую направленность издания должна была подчеркнуть эмблема: венок из листьев дуба (считался «национальным деревом» германцев) с лат. девизом «Sanctus amor patriae dat animum» (лат. «Священная любовь к родине воодушевляет»). Пертц и нанятые им историки-помощники путешествовали по Европе, изучали хранившиеся в различных б-ках рукописи. Их отчеты затем публиковались в журнале об-ва.

В 1826 г. в Ганновере вышел подготовленный Пертцем 1-й том серии «Scriptores» с хрониками эпохи *Каролингов*. Издание было адресовано читателям, жившим не только в Германии, но и в др. странах Европы, поэтому предисловия к источникам и весь справочный аппарат были написаны на латыни, а не на нем. языке (эта традиция сохранялась в «M. G. H.» до нач. XX в.). По настоянию Пертца для издания был выбран формат in folio (примерно 43×28 см). Это решение привело к конфликту с Бёмером, считавшим такой формат непрактичным. В результате Бёмер начал публиковать подготовленные им регесты грамот немецких королей и императоров не в «M. G. H.», а в отдельной сер. «Regesta imperii». В 1834 г. об-во добилось финансирования от крупнейших гос-в Германского союза (с 1844 на постоянной основе), что обеспечило регулярность публикаций. В 1829–1874 гг. Пертц издал еще 19 томов сер. «Scriptores», в 1835–1837 гг.— первые 2 тома сер. «Leges», включавшие меровингские и каролингские *капитулярии*.

Публикации «M. G. H.» демонстрируют достижения метода исторической критики источников, разработанного в XVIII — нач. XIX в. немецкими учеными (И. Д. Михаэлис, Б. Г. Нибур и др.). Во 2-й пол. 30-х гг. XIX в. Пертц начал привлекать к работе выпускников исторического семинара, к-рый вел в Берлинском ун-те крупнейший нем. историк Л. фон *Ранке* (1795–1886): Г. Вайца (1813–1886), Р. Кёпке (1813–1870), В. Ваттенбаха (1819–1897) и др. Спектр возможностей об-ва значительно расширился после назначения Пертца на пост директора Королевской б-ки в Берлине (1842). В работе над «M. G. H.» совершенствовались принципы анализа рукописей, критики и реконструкции текстов, отрабатывались новаторские типографские приемы (использование разных шрифтов, оформление критического аппарата). С 1841 г. в связи с распространением в немецких ун-тах практики проведения исследовательских семинаров начался процесс перепечатки наиболее востребованных текстов, ранее вышедших в формате in folio, отдельными книгами карманного формата (in octavo) и с облегченным справочно-критическим аппаратом «для нужд учащихся» (in usum scholarum). В XIX в. издание «M. G. H.» послужило образцом для аналогичных серийных публикаций источников во мн. странах Европы.

В сер. 40-х гг. XIX в. центральная дирекция фактически прекратила существование: Пертц после смерти Бёмера стал единственным руководителем издания, к-рое он рассматривал уже как личное предприятие. Своим преемником он рассчитывал сделать сына, К. Пертца (1828–1881), хотя тот имел репутацию посредственного историка. Подготовленный им 1-й том сер. «Diplomata» (1872) получил резко отрицательные рецензии. В 1862 г. из-за конфликта с Пертцем из «M. G. H.» ушел один из лучших сотрудников Ф. Яффе (1819–1870), начавший публикацию собственной серии источников — «Bibliotheca rerum Germanicarum» (1864–1869. Т. 1–5; 1873. Т. 6). Пертц развернул в печати кампанию против Яффе, а затем обвинил его в краже рукописи из берлинской б-ки и в шпионаже. В результате травли у Яффе развилось психическое заболевание и он покончил с собой.

В 1873 г. Пертц под давлением научного сообщества согласился уйти в отставку. В 1875 г. об-во было преобразовано в гос. орг-цию с центром в Берлине. Руководящим органом стала реформированная центральная дирекция, в состав к-рой вошли по 2 представителя от Берлинской, Баварской и Австрийской академий наук, а также др. крупнейшие нем. историки; за каждым из них было закреплено определенное направление. Так, специалист по истории Др. Рима Т. *Моммзен* (1817–1903) начал издание подсерии «Auctores antiquissimi» (Древнейшие авторы), включавшей позднеантичные и раннесредневек. источники (в т. ч. выходившие за первоначальные хронологические рамки издания «M. G. H.»). Появились и др. подсерии. Серию «Leges» стал курировать крупный австр. медиевист Т. фон Зиккель (1826–1908). Удалось приступить к изданию томов в давно запланированных сериях «Epistolae» (курировал Ваттенбах) и «Antiquitates» (курировал Э. Дюмлер (1830–1902), президент об-ва в 1888–1902). Президентом об-ва стал Вайц, занимавшийся сериями «Scriptores» и «Leges». По его инициативе был реформирован журнал об-ва (с 1876 сменил название на «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde» (Новый архив Об-ва по изучению ранней нем. истории)): в нем стали преобладать исследовательские статьи по актуальным проблемам медиевистики, а также научные рецензии. Во всех изданиях «M. G. H.», за исключением первоначальной сер. «Scriptores», было решено перейти на более практичный формат in quarto. С 1884 г. под рук. О. Хольдер-Эггера (1851–1911) и Ваттенбаха начала выходить серия переводов источников на немецкий язык «Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit» (Ранние немецкие историки), основанная на изданиях, опубликованных в рамках «M. G. H.». В нач. XX в. у «M. G. H.» появилась собственная научная б-ка,

основу которой составило книжное собрание крупного палеографа и специалиста по средневековой латыни Л. Траубе (1861–1907).

Возглавивший общество в 1919 г. умелый администратор П. Ф. Кер (1860–1944), директор Прусского исторического ин-та в Риме и генеральный директор прусских архивов, смог добиться продолжения издания «M. G. H.», несмотря на значительное сокращение гос. финансирования в годы экономического кризиса и гиперинфляции после окончания первой мировой войны. Об-во получило просторные помещения в здании Прусской гос. б-ки, было налажено сотрудничество с Немецким историческим ин-том в Риме. После прихода к власти в Германии А. *Гитлера* (1933) об-во было преобразовано (апр. 1935) в Имперский ин-т по изучению ранней нем. истории (Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde), а его печатный орган переименован в «Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters» (Немецкий архив по средневековой истории; с 1951 «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» (Немецкий архив средневековых исследований)). Центральная дирекция была упразднена, руководящие функции перешли к президенту ин-та, напрямую подчиненному министру науки. Некоторые из ведущих сотрудников были вынуждены эмигрировать из Германии (В. Левизон и др.). Президентом ин-та был назначен молодой вюрцбургский архивист В. Энгель (1905–1964), ставленник одного из ведущих нацистских историков В. Франка (1905–1945). Энгелю и его преемникам Э. Э. Штенгелю (президент ин-та в 1937–1942) и Т. Майеру (президент ин-та в 1942–1945) приходилось лавировать между внешней лояльностью к идеологии национал-социализма и сохранением высокого научного уровня изданий. В «M. G. H.» полулегально работали историки евр. происхождения, а также придерживавшиеся антифашистских взглядов (Э. Перельс, К. Эрдманн). В 1940–1941 гг. Майер вынашивал планы общеевроп. «научной экспансии» Германии, в т. ч. централизации архивной работы, создания Немецкого исторического ин-та в Париже и др. (*Мэртль.* 1995. С. 102–108; *Хряков.* 2014). После начала в 1944 г. активных бомбардировок Берлина администрация ин-та организовала вывоз б-ки и эвакуацию большинства сотрудников в Поммерсфельден в Юж. Германии (туда же была вывезена и б-ка Немецкого исторического ин-та в Риме). Оставшиеся в Берлине сотрудники до кон. 1944 г. продолжали издание журнала. Часть архива «M. G. H.» погибла в конце войны.

После окончания второй мировой войны в рамках процесса денацификации Майер был смещен с поста президента ин-та (позднее работал в г. Констанце, где в 1960 основал Констанцскую рабочую группу по средневек. истории); организацию преобразовали в Немецкий ин-т средневек. исследований (Deutsche Institut für Erforschung des Mittelalters), восстановили Центральную дирекцию. В 1949 г. ин-т переехал в Мюнхен (с 1968 базируется в здании Баварской гос. б-ки); в 1963 г. получил от властей федеральной земли Бавария статус публично-правовой корпорации (аналогичный статус имеют ун-ты и Баварская АН). Во 2-й пол. XX в. ин-т упрочил репутацию одного из ведущих мировых центров изучения истории средневек. Европы. Помимо издательской деятельности важное место в его работе занимает организация конференций и поддержка исследовательских проектов по актуальным проблемам медиевистики. В послевоенный период ин-т возглавляли Ф. Бетген (в 1947–1959), Г. Грундманн (в 1959–1970), Х. Фурманн (в 1971–1994), Р. Шиффер (в 1994–2012), К. Мертль (в 2012–2014), к-рая подала в отставку из-за разногласий с властями федеральной земли Бавария относительно статуса ин-та. С 2014 г. обязанности президента ин-та исполняет М. Э. Арис.

По состоянию на 2017 г. свод «M. G. H.» включает 5 следующих серий.

1) «Scriptores» с подсериями: «Scriptores» (Писатели; с 1826. 39 т. in folio); «Auctores antiquissimi» (Древнейшие авторы; 1877–1919. 15 т.); «Scriptores rerum Merovingicarum» (Писатели времени Меровингов; 1885–1951. 7 т.); «Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saeculis VI–X» (Лангобардские и италийские авторы VI–X вв.; 1878. 1 т.); «Gesta pontificum Romanorum» (Деяния Римских пап; 1898. 1-я часть 1-го т.); «Scriptores rerum Germanicarum. Nova series» (Немецкие авторы. Новая серия; с 1922. 25 т.); «Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi» (Немецкие авторы, изданные отдельно для учащихся; с 1871. 81 т.); «Deutsche Chroniken» (Хроники на немецком языке; 1877–1923. 6 т.); «Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti» (Сочинения о конфликте императоров и понтификов в XI–XII вв.; 1892–1897. 3 т.); «Staatsschriften des späteren Mittelalters» (Произведения политической мысли позднего средневековья; с 1941. 8 т.).

2) «Leges» с подсериями: «Leges» (Законы; 1835–1889. 5 т. in folio); «Leges nationum Germanicarum» (Законы германских народов (варварские правды); с 1892. 7 т.); «Capitularia regum Francorum» (Капитулярии франкских королей; 1883–1897. 2 т.); «Capitularia regum Francorum. Nova series» (Капитулярии франкских королей. Новая серия; с 1996. 1 т.); «Concilia» (Постановления Соборов; с 1893. 8 т.); «Capitula episcoporum» (Епископские капитулярии; с 1984. 4 т.); «Ordines de celebrando concilio» (Чины проведения Соборов; 1996. 1 т.); «Constitutiones et acta publica imperatorum et regum Germaniae» (Постановления и публичные акты императоров и королей Германии; с 1893. 13 т.); «Formulae Merowingici et Karolini aevi» (Формуляры документов эпох Меровингов и Каролингов; 1882–1886. 1 т. в 3 ч.); «Fontes iuris Germanici antiqui. Nova series» (Источники древнего германского права. Новая серия; с 1933. 10 т.); «Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi» (Источники древнего германского права, изданные отдельно для учащихся; с 1869. 16 т.).

3) «Diplomata» с подсериями: «Diplomata» (Грамоты; 1872. 1 т. in folio); «Die Urkunden der Merowinger» (Документы королей из династии Меровингов; 2001. 2 т.); «Die Urkunden der Arnulfinger» (Документы первых майордомов и королей из династии Каролингов; 2011. 1 т.); «Die Urkunden der Karolinger» (Документы королей и императоров из династии Каролингов, начиная с Пипина Короткого; с 1906. 4 т.); «Die Urkunden der burgundischen Rudolfinger» (Документы бургундских королей из династии Рудольфингов; 1977. 1 т.); «Die Urkunden der deutschen Karolinger» (Документы королей немецкой ветви династии Каролингов; 1932–1960. 4 т.); «Die Urkunden der deutschen Könige

und Kaiser» (Документы немецких королей и императоров; с 1879/84. 15 т.); «Laienfürsten- und Dynastenurkunden der Kaiserzeit» (Документы князей Священной Римской империи; с 1941. 2 т.); «Die Urkunden der Lateinischen Könige von Jerusalem» (Документы правителей Иерусалимского королевства; 2010. 1 т.).

4) «Epistolae» с подсериями: «Epistolae» (Письма; с 1887. 8 т. in quarto); «Die Briefe der deutschen Kaiserzeit» (Письма эпохи Священной Римской империи; с 1949. 9 т.); «Briefe des späteren Mittelalters» (Письма эпохи позднего средневековья; с 2000. 3 т.); «Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum romanorum selectae» (Избранные послания из регест пап Римских XIII в.; 1883–1894. 3 т.); «Epistolae selectae» (Избранные письма; 1916–1952. 5 т.).

5) «Antiquitates» с подсериями: «Poetae Latini medii aevi» (Средневековые латинские поэты; с 1881. 6 т.); «Necrologia Germaniae» (Средневековые немецкие некрологи; 1866–1920. 6 т.); «Libri memoriales» (Поминальные книги; 1970–2001. 2 т.); «Libri memoriales et necrologia. Nova series» (Поминальные книги и некрологи. Новая серия; с 1979. 9 т.).

Вне основных издаются серии «Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters» (Источники по средневековой интеллектуальной истории; с 1955. 27 т.), «Deutsches Mittelalter: Kritische Studientexte» (Немецкое средневековье: Критические издания для студентов; 1937–1949. 4 т.) и «Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland» (Еврейские тексты в средневековой Германии; с 2005. 2 т.).

Помимо публикаций источников в «M. G. H.» издаются серии справочных изданий (Hilfsmittel (Справочники); с 1975. 29 т.), исторических монографий и сборников статей (Schriften der Monumenta Germaniae Historica (Труды «Monumenta Germaniae Historica»); с 1938. 72 вып.; Studien und Texte (Исследования и тексты); с 1991. 61 вып.). С 2014 г. книги выходят в изд-ве «Harrassowitz Verlag» (г. Висбаден). С 2010 г. почти все публикации источников в «M. G. H.» находятся в свободном доступе на интернет-портале www.dmgh.de.

Несмотря на то что сначала источники по церковной истории не планировалось включать в «M. G. H.», они довольно быстро заняли в издании основное место. В «M. G. H.» опубликованы важнейшие материалы, посвященные конфликту по поводу *инвеституры*, истории средневек. ересей, а также деяния Соборов VI–X вв., чины организации Соборов, епископские капитулярии, регистры Римских понтификов, некрологи и поминальные книги мн. крупных мон-рей, переписка видных церковных деятелей (*Алкуина, Гинкмара* Реймсского и др.), важные памятники *житийной литературы* и церковной историографии (*Виктор*, еп. г. Вита, *Авит* Вьеннский), религ. поэзии (*Венанций Фортунат*, Аполлинарий *Сидоний*), богословские и церковно-канонические трактаты (подробнее см.: *Hartmann*. 2014; *Scheiffer*. 2007, 2008, 2015).

Лит.: *Bresslau H.* Geschichte der Monumenta Germaniae historica. Hannover, 1921; *Бузескул В. П.* Из истории Monumenta Germaniae Historica // Доклады / АН СССР. Сер. «В». М., 1925. С. 63–66; *Knowles M. D.* Presidential Address: Great Historical Enterprises III: The Monumenta Germaniae Historica // TRHS. 5th Ser. L., 1960. Vol. 10. P. 129–150; *Косминский Е. А.* Историография средних веков V в.— сер. XIX в. М., 1963. С. 361–364; *Grundmann H.* Monumenta Germaniae Historica, 1819–1969. Münch., 1969; Mittelalterliche Textüberlieferungen und ihre kritische Aufarbeitung: Beiträge der Monumenta Germaniae Historica z. 31. Deutschen Historikertag. Münch., 1976; *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура западноевроп. средневековья. М., 1987. С. 61–64; *Klein M.* Aus den Anfängen der «Monumenta Germaniae Historica»: Karl Georg Dümgé (1772–1845) in Berichten und Selbstzeugnissen // Zschr. f. die Geschichte des Oberrheins. Karlsruhe, 1992. Bd. 140. S. 221–265; *Мэртль К.* Monumenta Germaniae Historica: Взгляд изнутри / Пер. с нем.: М. А. Бойцов // СВ. 1995. Вып. 58. С. 95–111; *Fuhrmann H.* «Sind eben alles Menschen gewesen»: Gelehrtenleben im 19. und 20. Jh., dargestellt am Beispiel der Monumenta Germaniae Historica und ihrer Mitarbeiter. Münch., 1996; Quelleneditionen und kein Ende?: Symp. der Monumenta Germaniae Historica und der Hist. Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 22./23. Mai 1998. Münch., 1999; *Schieffer R.* Monastisches in den Monumenta Germaniae Historica // Studien und Mitt. zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. 2007. Bd. 118. S. 31–43; *idem.* Die Monumenta Germaniae Historica und das Kirchenrecht // Proc. of the 12th Intern. Congress of Medieval Canon Law, Washington, D. C. 1–7 Aug. 2004. Vat., 2008. P. 1097–1104; *idem.* Memorialquellen in den Monumenta Germaniae Historica // Libri vitae: Gebetsgedenken in der Ges. des Frühen Mittelalters. Köln, 2015. S. 17–32; Canossa und Königsberg: Prussica in den Samml. der Monumenta Germaniae Historica: Eine Ausstellung. Münch., 2012; *Журкина А. А.* Monumenta Germaniae Historica как феномен археографии // Исторические док-ты и актуальные проблемы археографии, источниковедения, отечественной и всеобщей истории нового и новейшего времени: Сб. тез. докл. участников Третьей междунар. конф. молодых ученых и специалистов «Clio–2013». М., 2013. С. 155–160; *Хряков А. В.* Monumenta Germaniae Historica и судьба исторической науки в Третьем рейхе // Вестн. Омского ун-та. Сер. «Исторические науки». Омск, 2014. № 1(1). С. 98–109; *Hartmann W.* Über 100 Jahre Edition der karolingischen Konzilien bei den Monumenta Germaniae Historica // DA. 2014. Bd. 70. S. 107–119.

С. Г. Мереминский

МОНУМЕНТА́ЛЬНАЯ ЖИ́ВОПИСЬ [англ. mural painting; франц. peinture murale/pariétale; итал. pittura murale/parientale — настенная живопись], вид живописи, непосредственно связанный с архитектурой (поверхностью стен, сводов, пола, окон). Одной из древнейших разновидностей М. ж. является храмовая живопись (см. в ст. *Храм*), которая имеет определенную программу и композиционные принципы, обусловленные типологией здания (напр., базилики, центрического храма, крестово-купольной церкви), его размерами и формой, посвященьем храма, а также принадлежностью к архитектурному ансамблю (мон-рю, дворцу, в т. ч. комплексу гражданских построек), в отдельных случаях — личностью заказчика или автора. С помощью М. ж. можно также имитировать отдельные архитектурные формы (нишу, купол), т. е. создать иллюзию архитектуры (напр., помпеянские стили в римской живописи) или ее декоративного оформления (напр., тканевые драпировки («полотенца»), мраморировки). М. ж. предполагает долговечность используемых материалов и представлена такими техниками, как *фреска* (живопись по сырой штукатурке), альсекко (живопись по сухой штукатурке), *мозаика, витраж* и др., в т. ч. смешанными и экспериментальными техниками.

МОНФЕРРА́Н Анри Луи Огюст Рикар де [франц. Henri Louis Auguste Ricard de Montferrand] (23.01.1786, Шайо, ныне в черте Парижа — 28.06. [10.07.] 1858, С.-Петербург), архитектор и рисовальщик франц. происхождения, состоявший на рус. службе; придворный архитектор императоров Александра I и Николая I; мастер позднего классицизма и ранней эклектики. Биографические сведения о М. довольно скудны. Известно, что прозвище де Монферран было дано ему в детстве по названию отцовского поместья в Оверни (наст. фамилия — Рикар). Существует версия о принадлежности

М. к дворянству; его отец служил учителем верховой езды, позже являлся директором Королевской академии в Лионе, дед был инженером-мостостроителем, что, очевидно, повлияло на выбор М. профессионального поприща. 1 окт. 1806 г. М. поступил в Специальную школу архитектуры (название Королевской академии архитектуры при имп. Наполеоне), однако вскоре был призван на военную службу в конногвардейский полк. После боевого ранения М. в чине сержанта покинул ряды наполеоновской армии и возобновил процесс учебы, при этом параллельно служил в архитектурной инспекции Парижа и принимал участие в строительстве ц. Ла-Мадлен по проекту архит. П. А. Виньона. Наставниками М. в школе архитектуры являлись Ш. Персье и П. Фонтен, самые яркие представители французского ампира. В 1813 г. он снова вступил в армию, за храбрость в бою был награжден орденом Почетного легиона. Выйдя в отставку после отречения Наполеона, М. предложил свои услуги российскому императору. Альбом, преподнесенный им монарху-победителю, содержал 8 проектов зданий и мемориальных сооружений с указанием при каждом античного оригинала, он включал также триумфальную колонну и конный памятник Александру I. Покинув Францию, М. в 1816 г. прибыл в С.-Петербург, где получил место старшего чертежника в Комитете по делам строений и гидравлических работ, возглавляемом А. А. Бетанкуром. В этом качестве М. принял участие в проектировании московского Манежа (Экзерциргауза), но на конкурсе проектов декоративного убранства этого здания в 1824 г. он потерпел неудачу: победа досталась архит. О. И. Бове.

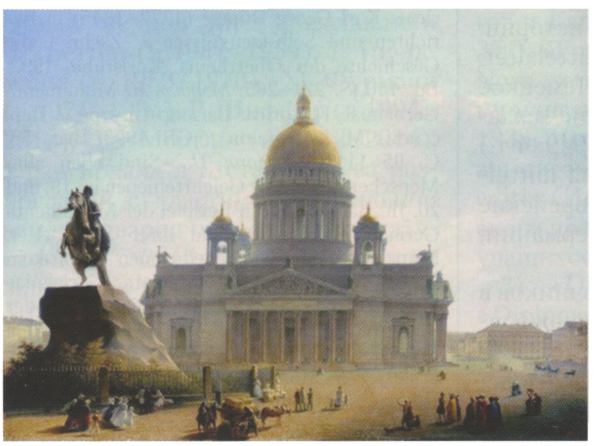
Служба в Комитете позволила М. в свободное от исполнения прямых обязанностей время подготовить альбом проектов для конкурса, связанного с планировавшейся перестройкой *Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге*. При этом М. пользовался протекцией Бетанкура, предложившего молодому французу поучаствовать в столь важном конкурсе. Императору понравились виртуозно исполненные рисунки М., и это обстоятельство стало поворотным для карьеры мастера: 21 дек. 1816 г. он был назначен придворным архитектором. Согласно условиям открытого конкурса, при перестройке Исаакиевского собора необходимо было максимально сохранить уже возведенные части здания, включая стены, что представляло серьезную проблему для архитекторов. В своем проекте, над к-рым М. трудился на протяжении всего 1817 г., благодаря эффектности графической манеры он смог умело замаскировать ряд технических ошибок и отступлений от требований задания (в частности, в комплект чертежей не вошел продольный разрез буд. собора, на к-ром эти недочеты оказались бы явными). 20 февр. 1818 г. этот проект был без колебаний утвержден Александром I, а 26 июля следующего года состоялась закладка собора.



О. де Монферран.
Ок. 1850 г.
Скульптор А. Е. Фолетти
(Исаакиевский собор, С.-Петербург)

М. не имел практического опыта строительства и при решении технических вопросов прибегал к помощи Бетанкура и др. инженеров, а также математиков. От самого архитектора потребовались прежде всего талант организатора и хладнокровие, поскольку его проект подвергся жесткой критике со стороны коллег. В частности, А. А. Модюи, приехавший из Франции в С.-Петербург на 8 лет раньше М., обвинил соотечественника в непрофессионализме. Претензии Модюи были рассмотрены особым комитетом под председательством президента АХ А. Н. Оленина, в результате первоначальный проект подвергся изменениям. Вместе с этим было аннулировано требование сохранить и использовать при перестройке собора прежние части здания. Переработанный комиссией из именитых архитекторов проект был утвержден императором в апр. 1825 г. К 1841 г. здание собора было выстроено вчерне, начались проектирование и отделка интерьера.

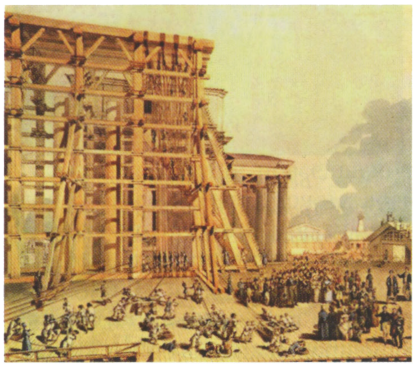
Благодаря М. в С.-Петербурге появился кафедральный собор, отвечавший имперскому масштабу гос-ва и отличавшийся характерным для эпохи влечением к художественному синтезу: грандиозная архитектура с облицовкой фасадов из натурального камня дополнена пышностью скульптурного и живописного убранства. Некоторые технические решения, примененные М. при строительстве, существенно опережали свое время. При возведении Исаакиевского собора были широко использованы армокаменные и металлические конструкции. М. предложил общий конструктивный замысел главного купола (1838–1840), основанием к-рого служит чугунный каркас. Детальные расчеты каркаса выполнил инженер П. К. Ломновский, изготовлением купола занимался С.-Петербургский механический завод Ч. Берда по чертежам М. Новаторское решение М. не только позволило удешевить строительство собора, но и сделало его одной из самых прогрессивных построек своего времени. Инновационная конструкция не отразилась на внешних формах собора: его архитектурный облик хорошо вписывается в зап. традицию



Исаакиевский собор и памятник Петру I. 1844 г. Худож. М. Н. Воробьёв (ГРМ)

крупных церковных сооружений Нового времени, таких как собор св. Павла в Лондоне, ц. св. Женевьевы в Париже, кафедральный собор в Берлине. Несмотря на существенные стилевые различия, влияние типологии Исаакиевского собора просматривается в ряде построек К. А. Тона, в т. ч. в храме Христа Спасителя в Москве.

Параллельно работе по проектированию и строительству Исаакиевского собора, которой М. посвятил оставшиеся годы жизни (с 1818 до 1858), он, пользуясь благорасположением императоров, осуществил проекты целого ряда крупных сооружений в С.-Петербурге и Москве, в их числе: дом кн. А. Я. Лобанова-Ростовского на углу Адмиралтейской пл. и Вознесенского проспекта (1817–1820) — одно из самых значительных классицистических зданий С.-Петербурга; особняки гр. П. Н. Демидова по ул. Б. Морская, дома № 43 и 45 (последний в 1873 приобретен кнг. В. Ф. Гагариной) (40-е гг. XIX в.); перестройка (1836–1839) особняка на набережной р. Мойки, дома № 86–88, приобретенного М. для своей семьи у купчихи Е. И. Шмидт. Отдельной стороной творческой деятельности М. было оформление интерьеров. По его проектам было осуществлено убранство неск. залов в вост. корпусе Зимнего дворца: Фельдмаршальского (1833–1834, уничтожен пожаром в 1837, отделан заново В. П. Стасовым), Петровского (Малого тронного) (1833, восстановлен после пожара без изменений) и Гербового (1833, отделан заново Стасовым). Интерьер ц. свт. Спиридона Тримифунтского в здании Адмиралтейства (оформлен М. в 1821 в связи с устройством в этом храме



На строительстве Исаакиевского собора. 30-е гг. XIX в. Худож. О. Монферран (ГРМ)



Александровская колонна. Дворцовая пл. в С.-Петербурге

придела прп. Исаакия Далматского на время строительства нового Исаакиевского собора). Также М. участвовал в создании целого ряда мемориальных сооружений и монументов, в числе к-рых: надгробный памятник Бетанкуру на Лазаревском кладбище в С.-Петербурге (1825; Некрополь гос. музея городской скульптуры, С.-Петербург), постамент для Царь-колокола в Московском Кремле (1836), монумент имп. Николаю I на Исаакиевской пл. (1856–1859, скульптор П. К. Клодт и др., завершен архит. Д. Е. Ефимовым).

Вторым по значимости после Исаакиевского собора произведением М. стала Александровская колонна



Эскиз скульптур для Александровской колонны. Литография. 1836 г. Худож. О. Монферран

(1829–1834, скульптор Б. И. Орловский и др.). После кончины имп. Александра I имп. Николай I в 1829 г. объявил конкурс на создание памятника на площади перед Зимним дворцом в память о деяниях «незабвенного брата». Архитектор предложил проект гигантского обелиска, но волей императора последний был заменен на триумфальную колонну со статуей на ее вершине, подобно рим. колонне имп. Траяна. Решение отказаться от размещения на стволе колонны повествовательного рельефа и тем самым отойти от античного прототипа М. объяснял желанием подчеркнуть природную красоту материала — красного гранита, хорошо поддающегося полировке. Гармоничность силуэта колонны достигнута за счет удачно найденных пропорций. Отношение диаметра ствола к его высоте составляет 1 : 8, а отношение верхнего диаметра к нижнему — 8:9. Работа по созданию монумента на Дворцовой пл. осуществлялась одновременно со строительством Исаакиевского собора, и эти действия были во многом связаны. Для ствола колонны был использован монолит, найденный в Пютерлаксе под Выборгом — там, где добывали гранит для строительства собора. Ввиду колоссального веса глыбы ее добыча (продолжавшаяся в течение 2 лет), транспортировка водным путем и, наконец, установка на Дворцовой пл. 30 авг. 1832 г. представляли с инженерно-технической т. зр. сложнейшую операцию, для к-рой потребовалось сконструировать и изготовить специальные механизмы и др. оборудование. Ровно через 2 года после установки колонны, уже обработанной и декорированной, состоялось ее офиц. открытие. Статуя ангела, наделенного портретными чертами имп. Александра I, и бронзовые барельефы на фасадах постамента были отлиты на заводе Берда.

В 20-х гг. XIX в. М. спроектировал ансамбль Нижегородской ярмарки, который включал административные здания, торговые ряды и лавки, а также 5-главый Спасский собор (Староярмарочный), типологически близкий к столичному Исаакиевскому собору. Одновременно с классицистическим ансамблем для Н. Новгорода М. разработал живописно спланированный и эклектичный по формам павильонов проект для Екатерининского парка С.-Петербурга, что характеризует его как гибкого и разностороннего профессионала, не замкнутого внутри канонов академизма. В Екатерингофе М. активно использовал мотивы готической

и мавританской архитектуры, а также деревянного фольклоризирующего «русского стиля». В порядке формирования последнего М. в те же годы был выполнен «образцовый» проект крестьянской избы, предназначенный для застройки вдоль дороги близ Царского Села (ныне Пушкин). Судьба этого проекта неизвестна, далеко не все замыслы М. были претворены в жизнь: напр., остались неосуществленными проекты оформления набережных Невы и архитектурного решения восточной стороны Дворцовой пл.

В стилевых предпочтениях М. отразился противоречивый характер архитектурных поисков 1-й пол. XIX в., когда классицизм постепенно утрачивал доминирующую роль, становясь в ряд декоративных исторических стилей. Наиболее важные проекты и рисунки М. (прежде всего связанные с Исаакиевским собором и Александровской колонной) были опубликованы автором в виде неск. альбомов. Графическое наследие М. включает более 2,5 тыс. листов, среди них чертежи, акварели и эстампы в пейзажном и бытовом жанрах. Наряду с А. О. Орловским, П. Ф. Соколовым и др. М. выступил в числе авторов 1-го в России альбома литографий, выпущенного в 1816 г. За заслуги М. на художественном поприще в России ему присудили чин действительного статского советника и звание «почетного вольного общника» имп. АХ (этого звания удостаивались только титулованные особы или выдающиеся иностранные художники и архитекторы). После кончины М. его прах по просьбе вдовы был перевезен на родину и предан земле на кладбище Монмартр в Париже, могила сохранилась.

Ист.: ГНИМА ФБСА; НИМ РАХ. Инв. А–5815, А–5820, А–5821, А-5822; РГИА. Ф. 472. Оп. 2. Д. 663; Ф. 789. Оп. 1. Д. 130. Л. 23–24; РНБ. Ф. 1000. Оп. 2. № 898.

Соч.: Divers Projets d'architecture presents et dédiés à S. M. l'empereur de toutes Les Russies Alexandre I par Auguste de Montferrand de l'Academie d'architecture de France. P., 1814; Église de St. Isaac, restaurée et augmentée d'après les orders de l'empereur et roi. St.-Pétersbourg, 1820; Plans et détails du monument consacré à la mémoire de l'Empereur Alexandre. P., 1836; Eglise Cathédrale de Saint-Isaac: Description architecturale, pittoresque et historique de ce monument. St.-Pb.; P., 1845.

Лит.: *Серафимов В. И., свящ., Фомин М. И.* Описание Исаакиевского собора в С.-Петербурге, составленное по офиц. док-там. СПб., 1865; *Старчевский А. А.* А. Монферран, строитель Исаакиевского собора: Его служебная деятельность и частная жизнь // Наблюдатель. СПб., 1885. № 12. С. 313–339; *Преображенский П.* Исаакиевский собор: История постройки храма, его святилища и худож. достопримечательности. СПб.; М., 1894; *Сперанский А. И., прот.* Путев. по Исаакиевскому кафедр. собору. СПб., 1898; *Яблонский А. М., свящ.* Исаакиевский кафедр. собор. Пг., 1917; *Никитин Н. П.* Огюст Монферран: Проектирование и строительство Исаакиевского собора и Александровской колонны. Л., 1939; Всеобщая история архитектуры. М., 1968. Т. 6. С. 275, 284, 285, 319; *Шумилкин С. М.* Нижегородская ярмарка // Архит. наследство. М., 1981. Вып. 29. С. 80–89; *Петрова Т. А.* Огюст Монферран: к 200-летию со дня рождения: Кат. выст.: (Из фондов Эрмитажа). Л., 1986; *Шуйский В. К.* Огюст Монферран: 1786–1858: Кат. юбилейной выст. произведений. Л., 1986; *он же.* Александровская колонна: история создания // Невский архив. 2001. Вып. 5. С. 161–185; *он же.* Огюст Монферран: История жизни и творчества. М.; СПб., 2005; *Чеканова О. А., Ротач А. Л.* Огюст Монферран. Л., 1990; *Бутиков Г. П.* Музей «Исаакиевский собор». Л., 1991; *Чеканова О. А.* Огюст Монферран. СПб., 1994; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни С.-Петербурга. СПб., 1997. Т. 1. С. 105–109; *Вигель Ф. Ф.* Записки. М., 2003. Кн. 2. С. 803–806; Зодчие Москвы времени барокко и классицизма (1700–1820-е гг.) / Сост. и науч. ред.: А. Ф. Крашенинников. М., 2004. С. 166; *Пунин А. Л.* Архитектура Петербурга сер. и 2-й пол. XIX в. СПб., 2009. Т. 1; *Любин Д. В.* Александровская колонна. СПб., 2013; *Черненко В. А.* Монумент имп. Александру I: автограф зодчего // Россия – Франция: Alliance культур: Мат-лы XXII Царскосельской науч. конф. СПб., 2016. Ч. 2. С. 403–419.

И. Е. Печёнкин

МОНФОКО́Н [франц. Montfaucon] Бернар де (16/17.01.1655, Сулатже, Лангедок, совр. деп. Од, Франция – 21.12.1741, Париж), франц. ученый, член конгрегации *маврис-тов,* византинист, палеограф, основоположник научного изучения и каталогизации греческих рукописей. М. имел знатное происхождение, в 1672–1675 гг. состоял на военной службе, участвовал в Голландской войне, однако из-за болезни вышел в отставку и в 1676 г. принял постриг в бенедиктинском мон-ре в Тулузе. Там М. приступил к освоению древних языков, прежде всего греческого. В 1687 г. он был переведен в аббатство Сен-Жермен-де-Пре, где шла работа по изданию наследия античных и визант. авторов. В 1688 г. М. подготовил для антологии греч. авторов издания документов эпохи имп. *Алексея I Комнина* (1081–1118) и фрагменты трудов античного ученого Герона Александрийского. Последующие годы М. посвятил работе над изданием творений свт. *Афанасия I Великого,* архиеп. Александрийского, увидевшим свет в 1698 г. В том же году М. отправился в Италию для поиска и изучения греч. рукописей, путешествие продолжалось более 3 лет. Заметки о коллекциях б-к и музейных собраний Италии в 1702 г. были изданы под заглавием «Итальянский дневник». Путешествие завершило формирование научного мировоззрения М. и убедило его в невозможности изучения святоотеческого наследия в отрыве от античной традиции. Итал. находки позволили М. опубликовать еще несколько ранее неизвестных сочинений свт. Афанасия Великого, а также «Христианскую топографию» Космы Индикоплова и экзегетические сочинения Евсевия Кесарийского. В последующие годы М. издал полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста и «Гексаплы» Оригена.



Бернар де Монфокон. Гравюра Б. Одрана-мл. по образцу Ш. Э. Жёслена. 1744 г.

В 1708 г. вышел основополагающий труд М. «Греческая палеография», в к-ром был впервые введен термин «палеография» и заложены основы научного изучения греч. рукописей. В нем М. сумел убедительно показать финикийское происхождение греческого алфавита и предложил концепцию развития форм греч. письма, исходящую из идеи континуитета от самых ранних эпиграфических памятников и до рукописей эпохи Возрождения. В 1715 г. М. опубликовал каталог коллекции греч. рукописей канцлера П. Сегье, известной по имени ее последующего владельца герц. А. дю Камбу де Куалена. Б-ка Куалена была передана аббатству Сен-Жермен-де-Пре, в наст. время она включена в состав греч. собрания Национальной б-ки

Франции как «Фонд Куалена» (Fonds Coislin). Вершиной изысканий М. в области изучения греч. рукописей стал двухтомник «Библиотека библиотек» — каталог более 200 рукописных собраний Европы (преимущественно Италии и Франции), создававшийся М. на протяжении мн. десятилетий (значительная часть материала была собрана уже к 1713) и увидевший свет в 1739 г.

Др. областями интересов М. стали археология и история. В 1719–1724 гг. М. опубликовал монументальное 15-томное иллюстрированное изд. «Античность, разъясненная и наглядно представленная», охватывающее все стороны жизни античного мира: верования, повседневную жизнь, погребальные обряды, военную историю, историю мореходства. Языком публикации стал французский, а не латынь, что способствовало большей популярности энциклопедии. После выхода первых 10 томов М. был избран членом Академии надписей и изящной словесности. В 1721–1722 гг. труд М. начал параллельно выходить в Лондоне в англ. переводе. Изыскания М. в области археологии (в этот раз средневековой, а не античной) были продолжены в 5-томном труде «Памятники французской монархии», выходившем в 1729–1733 гг.

Соч.: Diarium italicum, sive Monumentorum veterum, bibliothecarum, musaeorum etc. notitiae singulares in itinerario Italico collectae. P., 1702; Paleographia graeca, sive De ortu et progressu literarum graecarum et de variis omnium saeculorum scriptionis graecae generibus. P., 1708; Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana, sive Manuscriptorum omnium Graecorum quae in in ea continentur accurata descriptio. P., 1715; L'Antiquité expliquée et représentée en figures. P., 1719–1724. 15 vol.; Monuments de la Monarchie françoise, qui comprennent l'histoire de France avec les figures de chaque règne. P., 1729–1733. 5 vol.; Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova. P., 1739. 2 vol.

Изд.: Analecta graeca, sive Varia opuscula graeca hactenus non edita. P., 1688; *Sancti patris nostri Athanasii archiepiscopi Alexandrini* Opera omnia quae extant, vel quae eius nomine circumferuntur. P., 1698. 3 vol.; Collectio nova patrum et scriptorum graecorum. P., 1706. 2 vol.; Hexaplorum *Origenis* quae supersunt. P., 1713. 2 vol.; *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi* Opera omnia quae exstant, vel quae ejus nomine circumferuntur. P., 1718–1738. 13 vol.

Лит.: *Valery M.* Correspondance inédite de Mabillon et Montfaucon avec l'Italie. P., 1846. 3 vol.; *Broglie E., de.* La Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés au XVIII[e] siècle: Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715–1750). P., 1891. 2 vol.; *Omont H.* Bernard de Montfaucon, sa famille et ses premières années // Annales du Midi: Revue archéol., hist. et philol. de la France méridionale. Toulouse, 1892. T. 4. N 13. P. 84–90; *Thompson J. W.* The Age of Mabillon and Montfaucon // AHR. 1942. Vol. 47. N 2. P. 225–244; *Poulouin C.* L'Antiquité expliquée et représentée en figures (1719–1724) par Bernard de Montfaucon // Dix-huitième siècle. P., 1995. N 27. P. 43–60; *Irigoin J.* Dom Bernard de Montfaucon // Colloque: L'Académie des Inscriptions et belles-lettres et l'Académie des beaux-arts face au message de la Grèce ancienne: Actes [du 6[ème] colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 6 et 7 Oct. 1995]. P., 1996. P. 71–85; *idem (Иригуэн Ж.)* Бернар де Монфокон и Paleographia graeca // Монфокон: Исслед. по палеографии, кодикологии и дипломатике / Отв. ред.: Б. Л. Фонкич. М.; СПб., 2007. Т. 1. С. 8–18; Dom Bernard de Montfaucon / Textes réunis par D.-O. Hurel, R. Rogé. [Carcassonne], 1998. 2 vol.; *Gain B.* L'édition de Saint Athanase par Montfaucon (1698): Genèse, méthodes et résultats // Sacris erudiri. Turnhout, 2005. Vol. 44. P. 77–92; *Mondrain B.* Bernard de Montfaucon et l'étude des manuscrits grecs // Scriptorium. Brux., 2012. Vol. 66. N 2. P. 281–316.

Л. В. Луховицкий

МОПСУЕСТИ́Я [греч. Μοψουεστία; Мисис; Мамистра; ныне Якапынар], античный и средневек. город в *Киликии* (ныне Юго-Вост. Турция), на р. Пирам (ныне Джейхан), древняя епархия *Антиохийской Православной Церкви*. Греч. название города («очаг Мопса») восходит к античной традиции, согласно к-рой он был основан неким Мопсом, жившим до Троянской войны. Первые монеты здесь начали чеканить во II в. до Р. Х., однако город редко упоминается в источниках до рубежа эр. При этом известно, что поселение было преобразовано в полис под названием Селевкия-на-Пираме (греч. Σελεύκεια Πύραμος) в 95 г. до Р. Х., после того как здесь был убит царь Селевк VI Эпифан Никатор из греко-восточной династии Селевкидов. В 78–75 гг. до Р. Х. М., как и значительная часть региона равнинной Киликии, был завоеван римлянами и вошел в состав римской пров. Киликия. Городское летоисчисление, «Мопсуестийская эра», было начато с 68 г. до Р. Х. После адм. реформы нач. V в. по Р. Х. М. стала частью пров. Киликия Вторая с центром в *Аназарве*.

В раннехрист. эпоху в М. была образована епископская кафедра, которая подчинялась митрополии Аназарва. Уже во 2-й пол. III в. она занимала значительное положение в Антиохийской Церкви. Первый известный епископ М. принимал участие в Антиохийских Соборах, на которых было осуждено учение *Павла Самосатского* († 275), еп. Антиохийского (*Euseb.* Hist. eccl. VII 30). В 20–40-х гг. IV в. кафедру занимал Македоний, который известен гл. обр. по трудам свт. *Афанасия I Великого* как один из сторонников *арианства*. В 325 г. Македоний принял участие во *Вселенском I Соборе* в Никее, однако позднее уклонился в ересь. Участвовал в Тирском Соборе 335 г., осудившем свт. Афанасия. Позднее с др. участниками Собора подписал послания к еп. (папе) Римскому *Юлию I* (337–352) и имп. *Константу I*. Ок. 343 г. Македоний присутствовал на Сардикийско-Филиппопольском Соборе и вновь поддержал антиникейскую партию. В кон. 50-х или в 60-х гг. IV в. стараниями еп. *Авксентия* в М. была построена кафедральная базилика. В нее были помещены мощи мучеников Тараха, Прова и Андроника, перенесенные еп. Авксентием в М. из Аназарва. Впосл. эти мученики почитались как защитники христиан Киликии. Среди древних епископов М. наиболее известен в истории вост. христианства *Феодор*, родом из Антиохии, знаменитый ритор и богослов Антиохийской школы (см. также статьи *Богословские школы древней Церкви, Несторианство*), ученик *Ливания* и близкий друг свт. *Иоанна Златоуста* и блж. *Феодорита*, архиеп. Кирского. Феодор занимал кафедру с 392 по 428 г. и был учителем *Нестория* († ок. 451), архиеп. К-польского (428–431). Преемник Феодора еп. Мелетий участвовал во *Вселенском III Соборе* в Эфесе 431 г. и проявил себя как твердый сторонник Нестория. Из-за осуждения последнего Мелетий даже вступил в конфликт с архиеп. *Иоанном I* († 441/2) и большинством иерархов Антиохийской Церкви. В 433 г. был низложен и заменен еп. Фомой (Хоматием). С этого времени община М. в основном придерживалась Православия, однако архиеп. Иоанн Антиохийский в письме к свт. *Проклу*, архиеп. Константинопольскому (434–447), в нач. 40-х гг. V в. отмечал, что в Киликии сохраняют большое влияние сторонники Нестория. В 490 г. по приказу имп. *Зинона* (474–475, 476–491) был низложен епископ М. Иулиан как сторонник антихалкидонита *Петра Гнафевса*, патриарха Антиохийского, отказавшийся подписывать *«Энотикон»*.

Важную информацию по истории епархии М. дает редкий сохранившийся источник — акты церковного Собора в М., проходившего 17 июня 550 г., к-рые дошли до нас в составе

корпуса документов *Вселенского V Собора* 553 г. (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 115–130; ДВС. Т. 3. С. 382–393). Собор был созван по требованию имп. *Юстиниана I* (527–565) и посвящен разбору и осуждению еретических мнений в сочинениях Феодора Мопсуестийского. В Соборе принимали участие 9 епископов из митрополии Киликии Второй, в т. ч. еп. Косма из М.; председательствовал митр. Иоанн Аназарвский. На Соборе присутствовали имп. комит Марфаний, а также несколько др. придворных, которые, по-видимому, строго контролировали весь ход заседаний. Кроме того, в соборных документах представлен диптих для поминовения имен епископов, живших в М. IV — 1-й пол. VI в. В диптихе названы епископы Протоген, Зосим, Олимпий, Кирилл, Фома, Вассиан, Иоанн, Авксентий, Палатин, Иаков, Зосим, Феодор, Симеон. Их именами участники Собора клялись в своей верности правосл. вероучению, но о большинстве из этих иерархов ничего более не известно. Из диптиха предварительно были исключены имена епископов, ранее осужденных или низложенных за ереси либо подозревавшихся в них (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 121–122; ДВС. Т. 3. С. 385).

О церковной истории М. последующих столетий средневековья и Нового времени сведения крайне отрывочны. В визант. источниках имена правосл. епископов М. после VI в. почти не известны. Во 2-й пол. X в. церковная кафедра М. получила статус митрополии.

С началом *арабских завоеваний* в 637 г. М. была впервые разграблена арабами, после чего имп. *Ираклий* приказал срыть стены города, чтобы не дать завоевателям возможность использовать его как базу в Киликии. В течение неск. десятилетий во 2-й пол. VII в. М. была почти полностью покинута жителями. Новые городские стены были выстроены арабами в 703 г. В 965 г. М. и Тарс захватила визант. армия под командованием имп. *Иоанна I Цимисхия;* по его приказу городские ворота были отвезены в К-поль и показаны народу во время триумфа. Восстановленное визант. правление в М. продержалось чуть более столетия.

Тюрк. завоевания и *крестовые походы* в кон. XI в. вновь принесли М. нестабильность. В 1085 г. город был захвачен тюрками-сельджуками и с этого времени стал одним из пунктов Киликии, за к-рый шла длительная борьба между неск. силами: византийцами, мусульманами, крестоносцами и киликийскими армянами. После 1097 г. на владение М. претендовали крестоносцы, Танкред и кн. Антиохии *Боэмунд Тарентский,* которые соперничали друг с другом и одновременно вели борьбу как против мусульман, так и против византийцев. С 1099 г. крестоносцы создали в М. лат. еп-ство. В 1104 г. М., как и вся Киликия, была возвращена византийцами, но в 1107 г. они вновь отступили под натиском свежих сил крестоносцев, пришедших из Сицилии к Боэмунду в Антиохию. В 1108 г. в Киликию вновь вторгся Танкред и поставил вост. часть страны до р. Пирам, в т. ч. М., под свой контроль. В 1114 и 1115 гг. М. сильно пострадала от землетрясений. В 1132 г. М. вместе со всей равнинной Киликией была захвачена князем Киликийской Армении Левоном Рубенидом. В 1136 г. Левон был пленен Боэмундом Антиохийским и в обмен на свое освобождение выплатил 60 тыс. солидов и вернул крестоносцам М., Адану и крепость Сервандикар. Спустя неск. месяцев в Киликию вторглось визант. войско имп. *Иоанна II Комнина,* и на 15 лет в М. было восстановлено визант. адм. управление. В 1151 г. Торос II, сын Левона Рубенида, умершего в плену, вновь смог занять М. Византийцы неоднократно пытались отвоевать М., а в 1159 г. имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180) вернул город империи еще на 15 лет. Однако в 1173 г. М. была отвоевана кн. Млехом Рубенидом и с этого времени прочно, почти на 200 лет, вошла в состав Киликийского княжества (позднее королевства). В Киликийской Армении М. постепенно стала одним из важнейших городов; в XIII в. здесь действовали торговые фактории венецианцев, генуэзцев и пизанцев. В городе имелась одна из важных кафедр *Армянской Апостольской Церкви,* но в нем неизменно сохранялась и кафедра православного Антиохийского Патриархата. В 1268 г. в М. состоялся Собор Армянской Апостольской Церкви. Община армян существовала здесь до нач. XX в.

После неск. нападений на М. и грабежей со стороны мамлюков, в 1375 г. М. перешла под контроль Египетского мамлюкского султаната. С этого времени город начал приходить в упадок, а его христ. общины вскоре превратились в меньшинства среди турок-мусульман. В 1432 г. франц. паломник Бертрандон де ла Брокьер, посещавший М., писал, что значительная часть города находится в руинах. В 1515 г. М. была включена в состав Османской империи. В последующие столетия упадок города продолжался. К XIX в. он превратился в небольшую деревушку Мисис, к-рая занимала менее четверти площади древней М. В 60-х гг. XX в. Мисис была переименована в Якапынар.

Значительные археологические исследования М. проводились в 1955–1961 гг. Среди памятников древности на месте выделяются рим. мост через р. Пирам (со средневек. перестройками), бóльшая часть остатков средневек. городских стен, кладбища за пределами города. Отдельной стеной вне городской территории была обнесена исследованная археологами большая христ. церковь, построенная во 2-й четв. V в. Она представляла собой 3-нефную базилику с нартексами, примыкавшими к ней с запада и севера. До наст. времени сохранились напольные мозаики высокого качества, украшавшие базилику. На них представлены циклы сюжетов из ВЗ, в т. ч. история Ноя, подвиги Самсона и др. (*Biddle.* 1969; *Kitzinger.* 1973). Предположительно это сооружение было посвящено мученикам Тараху, Прову и Андронику. На городской территории обнаружены также фундаменты церкви XII в. Ее посвящение неизвестно; к тому же неясно, принадлежал ли храм общине православных или Армянской Церкви. В совр. Якапынаре действует археологический музей.

Известные епископы М.: Феодор (упом. в 266–268), Македоний (325–342/343, арианин), Авксентий (359–360), Протоген, Зосим, Олимпий (381), Кирилл, Феодор (392–428), Мелетий (428–433, сторонник Нестория, низложен), Фома (Хоматий; 433–448), Вассиан (451), Иулиан (484, антихалкидонит, низложен), Иоанн (518/9, антихалкидонит, низложен), Авксентий, Палатин, Иаков, Зосим, Феодор, Симеон (все 1-я пол. VI в.), Косма (550–553), Антоний (560), Бенигн (597), Иов (798–808, иерарх Сирийской яковитской Церкви), Софроний (1365).

Лит.: *Le Quien.* OC. Vol. 2. Col. 889–894; *Pauly, Wissowa.* Hbd. 31. Col. 243–250; *Honigmann E.* Mopsuestia // EncIsl. Vol. 3. P. 521–527; *Budde L.* Antike Mosaiken in Kilikien. Recklinghausen, 1969. Bd. 1; *Kitzinger E.* // DOP. 1973. Vol. 27. P. 133–144; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 770–772; ODB. Vol. 2. P. 1408; *Hild F., Hellenkemper H.* Kilikien und Isaurien. W., 1990. S. 351–359. (TIB; 5).

И. Н. Попов

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.	București	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

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

УЛАН-БАТОР *Столицы государств*

Цэцэрлэг *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

Зуунмод *Города и поселки городского типа*

Ургөн *Населенные пункты сельского типа*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XLVI

МИХАИЛ ПСЕЛЛ – МОПСУЕСТИЯ

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 8.06.2017. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Доп. тираж 3000 экз. Заказ № 5659

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 978-5-89572-053-0
© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017