

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XLII



Рождество Христово.
Икона. 2-я пол. XVI в. (Патриарший музей церковного искусства храма Христа Спасителя)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XLII
ЛЬВОВСКИЙ СОБОР — МАКСИМ, БЛЖ.,
МОСКОВСКИЙ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



*Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

*Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*

*Варсонофий,
Митрополит Санкт-Петербургский
и Ладожский,
Управляющий делами МП РПЦ
С. Б. Иванов,
Руководитель Администрации
Президента РФ
С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
Д. В. Ливанов,
Министр образования
и науки РФ
В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ*

*С. Е. Нарышкин,
Председатель
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель
Общественного совета
Н. А. Никифоров,
Министр связи и массовых
коммуникаций РФ
Павел,
Митрополит
Минский и Заславский,
Патриарший Экзарх
всея Белоруссии*

*С. Э. Приходько,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
В. Е. Фортков,
Президент
Российской академии наук
Ювеналий,
Митрополит
Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь*

*Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

*Председатель совета —
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы*

*А. И. Акимов,
Председатель правления «Газпромбанк»
(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. Гурбенко,
Заместитель Мэра Москвы
в Правительстве Москвы
по вопросам региональной безопасности
и информационной политики*

*Г. О. Греф,
Президент
Председатель Правления
ПАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
Наблюдательного совета
ООО «Компания «Базовый элемент»»
М. В. Ковтун,
Губернатор
Мурманской области
Н. И. Меркушкин,
Губернатор
Самарской области
Г. С. Полтавченко,
Губернатор
Санкт-Петербурга*

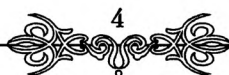
*М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. П. Шанцев,
Губернатор
Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент
ЗАО «Эко-Тепло»
В. В. Черников,
Руководитель департамента
национальной политики,
межрегиональных связей
и туризма
Правительства Москвы,
ответственный секретарь*


*Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

*А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Эмпауэр»
С. М. Линович,
Президент ООО «Учебная книга»*

*А. Н. Палазник,
Председатель правления
Группы компаний РТ
В. Н. Токарев,
Заместитель
Генерального директора
по производству
ЗАО Фирма «ЭПО»*

*В. И. Тюхтин,
Президент Группы компаний «Вита»
А. И. Хромотов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К»»*




Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —

Сергей Евгеньевич Нарышкин, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

П. П. Александров-Деркаченко,
*Председатель Московского общества
истории и древностей Российских*
Н. И. Булаев,
*Заместитель Председателя
Центральной
избирательной комиссии РФ*
С. С. Говорухин,
*Председатель Комитета
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
по культуре*
А. Н. Дегтярёв,
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
*Первый заместитель Председателя
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ*
В. И. Кожин,
*Помощник
Президента РФ*


А. В. Логинов,
*Заместитель руководителя
Аппарата Правительства РФ*
С. В. Михайлов,
Генеральный директор ИТАР—ТАСС
Ю. С. Осипов,
*Действительный член Российской
академии наук*
А. Е. Петров,
*Начальник Аналитического управления
Аппарата Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
ответственный секретарь
Российского исторического общества*
В. М. Платонов,
Депутат Московской городской Думы
С. А. Попов,
*Первый заместитель
руководителя фракции
«Единая Россия»,
член Комитета Государственной Думы
по обороне*

Ю. М. Соломин,
*Художественный руководитель
Академического
Малого театра*
А. В. Торкунов,
*Ректор
Московского
государственного института
международных отношений
МИД РФ*
А. П. Торшин,
*Статс-секретарь,
заместитель Председателя
ОАО «Банк России»*
М. Е. Швыдкой,
*Специальный представитель
Президента РФ
по международному
культурному
сотрудничеству*
П. В. Хорошилов,
Ответственный секретарь

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали:

Московская Православная Духовная Академия, Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, Московский государственный университет, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт восточных рукописей РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ, Вологодская митрополия, Троице-Сергиева лавра, Киево-Печерская лавра, Оптиная пустынь, Свято-Введенская Макариевская Жабынская пустынь, Греко-латинский кабинет МДА, Церковно-археологический кабинет МДА, собор Владимирской иконы Божией Матери (Санкт-Петербург), Патриарший музей церковного искусства храма Христа Спасителя (Москва), церковь в честь Благовещения Пресвятой Богородицы в Петровском парке (Москва), Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив древних актов, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Научная библиотека Государственного музея искусства народов Востока, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан, Государственный музей истории религии, Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль», Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник, Сергиево-Посадский музей-заповедник, 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 — игум. Дионисий (Шлёнов), Я. Э. Зеленина, свящ. Игорь Палкин, Н. И. Комашко, Е. В. Крохина, В. Р. Миллер, В. Д. Никишов, К. А. Панченко, В. А. Поморцев, А. С. Преображенский, Е. М. Саенкова, свящ. Сергей (Чураков), Л. П. Тарасенко, иером. Тихон (Зимин), А. М. Чеботарь, В. Г. Ченцова.


Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

З. Д. Абашидзе, глава
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия»
в Грузии
Амвросий, архиеп. Петергофский,
ректор Санкт-Петербургских
Духовных Академии и Семинарии
Антоний, митр.
Бориспольский и Броварской,
управляющий делами
Украинской Православной Церкви
Арсений, митр. Истринский,
Председатель
Научно-редакционного совета
по изданию
Православной энциклопедии
А. Н. Артизов, директор
Федерального архивного агентства
Афанасий, митр. Киринский,
Александрийский Патриархат,
Кипрская Православная Церковь
Владимир Воробьев, прот., ректор
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Е. Ю. Гагарина, директор
Государственного
историко-культурного
музея-заповедника
«Московский Кремль»
Георгий, митр.
Нижегородский и Арзамасский,
глава Нижегородского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Герман, митр.
Волгоградский и Камышинский,
глава Волгоградского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

В. А. Гусев, директор ФГУК
«Государственный Русский музей»
Евгений, архиеп. Верейский,
ректор Московских Духовных
Академии и Семинарии,
Председатель
Учебного комитета Московского
Патриархата
Иларион, митр. Волоколамский,
Председатель Отдела внешних
церковных связей
Московского Патриархата
Иоанн, митр.
Белгородский и Старооскольский,
Председатель
Миссионерского отдела
Московского Патриархата
С. П. Карпов, Президент
исторического факультета
Московского государственного
университета
Климент, митр.
Калужский и Боровский,
Председатель
Издательского совета
Русской Православной Церкви
А. К. Левыкин, директор
Государственного исторического музея
А. П. Либеровский, директор
Исторического архивного бюро,
Православная Церковь
в Америке
А. В. Лихоманов, директор ФГБУ
«Российская национальная
библиотека»
Макарий, митр. Кенийский,
Александрийский Патриархат
С. В. Мироненко, научный
руководитель
Государственного архива РФ
Михаил Наджим, прот.,
Антиохийский Патриархат

А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
Пантелеимон, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного Эрмитажа
Г. В. Попов, директор
Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва
В. А. Садовничий, ректор
Московского государственного
университета
А. Г. Халдеакис, профессор
Афинского университета
В. Стойковски, ректор
Университета
святых Кирилла и Мефодия в Скопье
Тихон, митр.
Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Тихон, еп. Егорьевский,
ректор Сретенской Духовной
Семинарии
В. В. Фёдоров, президент
Российской государственной
библиотеки
В. С. Христофоров, начальник
Управления регистрации
и архивных фондов ФСБ России
А. О. Чубарьян, директор
Института всеобщей истории РАН
М. Э. Ширинян, заведующая отделом
«Изучения древнеармянских
оригиналов» Института древних
рукописей имени Месропа Маштоца
С. Л. Кравец, ответственный
секретарь

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

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

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. Андроник (Трубачёв), канд.
богословия (редакция Истории Русской
Православной Церкви)
прот. Валентин Асмус, магистр
богословия (редакция Восточных
христианских Церквей)
Л. А. Беляев, д-р ист. наук
(редакция Церковного искусства
и археологии)
прот. Владимир Воробьёв
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
прот. Леонид Грилихес
(редакция Священного Писания)
прот. Олег Давыденков, д-р богословия
(редакция Восточных христианских
Церквей)
игум. Дамаскин (Орловский)
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
О. В. Дмитриева, д-р ист. наук
(редакция Протестантизма)

М. С. Иванов, д-р богословия
(редакция Богословия)
А. Т. Казарян, д-р философии
(редакция Богословия)
Н. В. Квливидзе, канд. искусствоведения
(редакция Церковного искусства
и археологии)
прот. Максим Козлов, канд. богословия
(редакция Истории Русской
Православной Церкви)
Ю. А. Лабныцев, 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. Сергей 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 Цытин,
д-р церковной истории
(редакция Истории Русской Православной
Церкви и редакция Церковного права)
прот. Владимир Шмалый,
канд. богословия (редакция Богословия)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:		Выпускающая редакция:
Богословия, Церковного права и патрологии	Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, свящ. Димитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов	Л. В. Барбашова (ответственный секретарь) Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, Ю. М. Развязкина, Е. К. Солоухина, А. Н. Фомичёва И. В. Кузнецова, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова, А. А. Сурина (группа компьютерного набора и верстки) Т. М. Чернышёва (картограф) Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Н. К. Егорова, А. Е. Доброхотова, О. Н. Никитина (корректорская группа) И. П. Кашикова, Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова (группа транскрипции) мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко, В. С. Назарова, О. В. Руколь (справочно-библиографическая группа) С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева, Е. В. Гуцина, Ю. В. Иванова, Т. С. Павлова, А. В. Русанов (группа информации и проверки) В. Н. Шишкова, А. Г. Перкина (информационно-библиотечная группа) А. С. Зверев, Ю. М. Бычкова, А. Ю. Горчакова, О. А. Зверева, А. М. Кузьмин, Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фототека) О. В. Мелихова, А. Н. Растворов (электронная версия) свящ. Павел Конотопов, А. В. Кузнецов (служба компьютерного и технического обеспечения) Н. В. Колюбина (производственно-полиграфическая служба)
Священного Писания	К. В. Неклюдов, М. Г. Калинин, А. Е. Петров	
Литургики	А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров	
Церковной музыки	С. И. Никитин	
Церковного искусства и археологии	Э. В. Шевченко, С. П. Заиграйкина, А. А. Климова, М. А. Маханько, Е. В. Орлова	
Агиографии Восточных христианских Церквей	О. Н. Афиногенова, О. В. Лосева, А. Н. Крюкова	
Истории Русской Православной Церкви	Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко, Е. В. Романенко, Д. Б. Кочетов, А. А. Лиманов, Д. Н. Никитин, М. Э. Михайлов, В. А. Шишкова	
Восточных христианских Церквей	И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева	
Поместных Православных Церквей	Н. Н. Крашенинникова, М. М. Розинская	
Латинская	Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин, Е. А. Заболотный	
Протестантизма и религиоведения	И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина	
Страноведения	В. М. Хусаинов	

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



ЛЬВОВСКИЙ СОБОР (8–10 марта 1946) *Украинской греко-католической Церкви* (УГКЦ), принявший решение о ликвидации *Брестской унии* 1596 г. и о воссоединении с РПЦ. В решениях Л. С. нашли отражение как объективные процессы преодоления многовекового разделения правосл. Церкви на Украине, так и политика Советского гос-ва по отношению к УГКЦ в сер. 40-х гг. XX в.

Навязанная правосл. населению Речи Посполитой Брестская уния препятствовала национально-религ. развитию белорус. и укр. народов, привела к тяжелым и продолжительным межконфессиональным конфликтам. На Полоцком Соборе 1839 г. произошло воссоединение с правосл. Церковью униатов Белоруссии, Волыни и Подолья, входивших в состав Российской империи. Однако на территории Галиции, ставшей частью Австрийской империи (с 1867 — Австро-Венгрии), уния была сохранена. С кон. XIX в. среди униатов развивалось движение против латинизации, за сближение с правосл. Церковью (такие тенденции не были чужды даже митр. Андрею *Шептицкому*, главе Львовско-Галицкой архиепархии УГКЦ с 1901); нередко происходили массовые переходы в Православие греко-католич. общин. Однако подобные процессы сдерживались репрессиями со стороны властей Австро-Венгрии, а с 1918 г. — Польского гос-ва, негативно относившихся к правосл. Церкви.

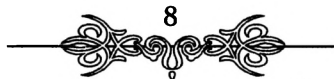
После разгрома Польши гитлеровской Германией в сент. 1939 г. Зап. Украина была включена в состав СССР. Для Советского гос-ва в тот период была характерна политика подавления всех религ. конфессий. В Галиции происходили аресты и высылки греко-католич. священни-

ков, закрытие униат. изд-в, больниц и благотворительных учреждений, конфискация церковной собственности. Однако эти репрессивные акции не достигли масштаба гонений, к-рым подвергалась ранее в СССР правосл. Церковь. Не шла тогда речь и о запрете УГКЦ (хотя советские власти прорабатывали вопрос о возможности выведения униатов из-под контроля Ватикана). С началом в июне 1941 г. Великой Отечественной войны Зап. Украина оказалась под нем. оккупацией. В это время руководство УГКЦ активно сотрудничало с властями гитлеровской Германии и способствовало организации укр. националистических формирований. После освобождения в июле–авг. 1944 г. Зап. Украины советскими войсками отряды укр. националистов начали террор против местных органов власти и лояльного к ним населения. Ответственность за связь с гитлеровской Германией и вооруженным националистическим движением могла создать для УГКЦ серьезные проблемы во взаимоотношениях с советскими властями, однако к.-л. организованных репрессий по отношению к униат. духовенству сразу после освобождения Зап. Украины не последовало.

В этой ситуации митр. А. Шептицкий надеялся на соглашение с руководством СССР. 17 авг. 1944 г. он обратился с благодарственным посланием в адрес И. В. *Сталина*, обещая «наше искреннее сотрудничество для расцвета государства теперь и на будущее». Также митр. А. Шептицкий отправил письмо председателю *Совета по делам религиозных культов* при Совнарком СССР И. В. *Полянскому* с предложением принять в Москве делегацию униат.

духовенства для переговоров по урегулированию вопросов деятельности УГКЦ в Советском гос-ве. Высшее партийно-советское руководство с 1943 г. проводило политику предоставления религ. конфессиям определенных прав и возможностей для развития, но под строгим контролем гос. органов. В отношении униат. Церкви советские власти также первоначально склонялись к предоставлению ей легального статуса. В окт. 1944 г. Совет по делам религиозных культов инструктировал администрации западноукр. областей не препятствовать деятельности греко-католич. приходов и монастырей. Была сохранена в виде исключения благотворительная униат. больница во Львове, студенты греко-католич. духовных школ освобождались от призыва в армию.

Ставший после кончины митр. А. Шептицкого 1 нояб. 1944 г. новым главой УГКЦ митр. Иосиф *Слипный* направил в дек. того же года в Москву делегацию во главе с архим. Климентием Шептицким (братом покойного митрополита). В Совете по делам религиозных культов членам делегации сообщили, что УГКЦ сможет действовать в СССР на тех же правах, что и др. конфессии: греко-католич. приходы получают офиц. регистрацию в местных органах власти, будут сохранены и униат. образовательные учреждения. Однако делегацию информировали, что советские власти ожидают от униат. Церкви действенной помощи в борьбе с укр. националистическими формированиями. Члены делегации уклонились от реальных обязательств по этому вопросу, кроме общих деклараций с осуждением насильственных действий националистов. Вскоре во Львове по инициативе властей





состоялись новые переговоры с представителями УГКЦ. Вопрос легализации униат. Церкви был поставлен в зависимости от разоружения отрядов укр. националистов. Эти переговоры также окончились безрезультатно. Фактический отказ иерархии УГКЦ способствовать прекращению деятельности националистических формирований, к организации к-рых она имела непосредственное отношение, можно считать главной причиной отказа Советского гос-ва от соглашения с униат. Церковью. Первым серьезным актом, направленным на ужесточение политики в отношении УГКЦ, стало принятие в дек. 1944 г. на республиканской партийной конференции в Киеве резолюции «О недостатках партийной работы во Львове», после чего были арестованы неск. униат. священников за «отклонения от идеологического инструктажа для работников культа».

Свою роль сыграл и окончательный отказ руководства СССР от попыток сближения с Ватиканом, после чего произошел переход к прямой конфронтации с Папским престолом. 7 янв. 1945 г. центральный печатный орган ВКП(б) газ. «Правда» резко раскритиковала рождественское послание папы Римского *Пия XII* с призывом к миру. Папу обвиняли в том, что он «пытается защищать германских фашистов и оградить их от ответственности». 2 марта того же года председатель *Совета по делам Русской Православной Церкви* при Совнаркоме СССР *Г. Г. Карпов* получил от курировавшего его в правительстве наркома иностранных дел *В. М. Молотова* поручение подготовить программу мероприятий по противодействию Ватикану. Очевидно, основные направления этой программы были определены высшим партийно-советским руководством заранее, а Совету по делам РПЦ поручалась разработка детального плана мероприятий. Для борьбы с католич. Церковью, «ставшей на путь защиты фашизма и добивающейся своего влияния на послевоенное устройство мира», предусматривалось прежде всего прекращение деятельности УГКЦ — наиболее многочисленной в СССР религ. орг-ции, связанной с Ватиканом. Вместо прямой адм. ликвидации структур униат. Церкви было решено организовать переход ее приходов в юрисдикцию РПЦ. С од-

ной стороны, такое решение властей было более щадящим и объективно отвечало чаяниям значительной, если не большей, части верующих Зап. Украины. С др. стороны, вовлекая РПЦ в свою политику борьбы с Ватиканом, руководство Советского гос-ва тем самым возлагало на правосл. Церковь долю ответственности за собственные репрессивные действия. 15 марта *Карпов* представил Сталину (копии — Молотову и наркому внутренних дел *Л. П. Берии*) доклад с планом действий «по отрыву приходов греко-католической (униатской) церкви в СССР от Ватикана и последующему присоединению их к Русской православной церкви». План предусматривал организацию внутри клира УГКЦ Инициативной группы, которая должна была призвать униатское духовенство к переходу в Православие. Сталин завизировал свое согласие с предложениями *Карпова*.

В апр. 1945 г. советские органы госбезопасности провели аресты руководства УГКЦ. Им предшествовала публикация 8 апр. во львовской газ. «Вільна Україна» ст. «С крестом или ножом», в к-рой униатская иерархия обвинялась в антисоветской деятельности, сотрудничестве с немецкими оккупантами и украинскими националистами. 11 апр. на Зап. Украине были арестованы униат. епархиальные архиереи — Львовский митр. *И. Слипый* и Станиславский еп. *Г. Хомишин*, а также их викарные епископы *Н. Будка*, *Н. Чарнецкий* и *И. Лятишевский* и более 20 униат. священнослужителей и мирян. Управляющий униат. Перемышльской епархией еп. *И. Коциловский* и его викарный еп. *Г. Лакота*, которые пребывали на территории, отходившей по советско-польск. договоренностям к Польше, были арестованы позднее и этапированы в СССР. Впосл. все епископы УГКЦ были приговорены к длительным срокам заключения. В это же время Московская Патриархия получила возможность для восстановления своих епархиальных структур в Галиции и для публичных выступлений по вопросам исторических судеб Православия на Зап. Украине (что ранее встречало возражения со стороны Совета по делам РПЦ). 19 марта 1945 г. патриарх *Алексий I* издал послание «Пастырям и верующим греко-католической Церкви, проживающим на древле-галицкой земле, в западных

областях Украинской ССР», распространенное при содействии властей среди западноукр. населения. Патриарх призвал униатов «вернуться в объятия... родной матери — Русской Православной Церкви». 22 апр. того же года состоялась хиротония *Макария (Оксиюка)* во епископа Львовского и Тернопольского. Также он был назначен временным управляющим Станиславской и Дрогобычской епархиями РПЦ, 29 апр. еп. *Макарий* прибыл во Львов. Правосл. Львовско-Тернопольская епархия тогда насчитывала только 4 прихода (всего в Галиции в тот момент было 10 правосл. общин). В униат. Церкви на Зап. Украине было более 2 тыс. приходов, но значительная их часть осталась без клириков, бежавших на Запад вместе с отступавшими нем. войсками.

Со 2-й пол. апр. 1945 г. во Львове действовала вначале неофициально Инициативная группа во главе с известным униат. богословом настоятелем львовского Преображенского храма свящ. *Гавриилом Костельником* (впосл. протопресвитер РПЦ), который в дек. 1944 г. участвовал в составе униат. делегации в переговорах в Москве. Следует отметить безосновательность попыток совр. униат. историографии представить *Г. Костельника* пассивной жертвой интриг НКВД и безропотным исполнителем воли властей. Его участие в объединительном процессе было выражением внутренней позиции глубокого несогласия с экклезиологической природой и институциональными формами унии, причем эти убеждения *Костельника* сформировались задолго до начала войны и вне всякого воздействия органов советской власти. В первоначальный состав Инициативной группы также вошли генеральный викарий Перемышльской епархии УГКЦ свящ. *Михаил Мельник* и декан Гусятинского деканата униат. Станиславской епархии свящ. *Антоний Пельведский* (впосл. архиереи РПЦ).

28 мая 1945 г. члены Инициативной группы прибыли в Киев для переговоров с представителями властей УССР. От их имени было составлено обращение «Ко всечестному греко-католическому духовенству в западных областях Украины», в котором говорилось о пагубности унии, подчеркивалось, что она «была придумана и осуществлена поляками как наиболее успешный



и наиболее эффективный способ к уничтожению Руси». Инициативная группа констатировала, что УГКЦ в наст. момент лишена руководства и дезорганизована, поскольку ее иерархи «не сориентировались ни в политической, ни в церковной вновь возникшей ситуации». Поэтому члены группы взяли на себя задачу ликвидации унии и воссоединения с правосл. Церковью. В обращении говорилось: «Государственная власть будет признавать только нашу Инициативную группу, и никакой другой административной власти в Греко-Католической Церкви не будет». Процесс воссоединения предполагался постепенным: «...не следует думать о моментальном преобразовании нашей униатской Церкви в православную. Для этого необходимо время, чтобы сохранить личную честь священников, чтобы перевоспитать, переубедить последних, успокоить и подготовить верующих... чтобы было наименьше борьбы и трений (ибо жертвы в такой акции обременяют ее) и чтобы не создавать упорствующих».

Инициативная группа обратилась в правительство УССР с просьбой о регистрации ее деятельности. 18 июня она получила согласованный с высшим партийно-советским руководством документ за подписью уполномоченного по делам РПЦ при правительстве УССР П. С. Ходченко. В нем группа признавалась временным адм. органом, наделенным правами руководить приходами УГКЦ в зап. областях Украины и проводить их воссоединение с РПЦ под контролем уполномоченных Совета по делам РПЦ при правительстве УССР и областных исполкомах. Вскоре Инициативная группа развернула активную деятельность во Львовской, в Дрогобычской, Станиславской и Тернопольской областях УССР. По благочиниям (деканатам) УГКЦ проводились конференции духовенства. Как правило, на них зачитывалось обращение Инициативной группы, затем был доклад по истории унии, после чего священникам предлагалось подписать прошение о присоединении к РПЦ. Тогда же обычно намечались кандидаты в делегаты буд. Собора униат. Церкви. В большинстве конференций принимал участие Г. Костельник, пользовавшийся авторитетом среди греко-католич. духовенства и мирян.

Наибольший отклик идея воссоединения с Православием получила среди униатов в Дрогобычской и во Львовской областях, в меньшей степени — в Станиславской обл., где значительным влиянием пользовались клирики, выступавшие против Инициативной группы и связывавшие ее деятельность с арестами епископов УГКЦ. Решительным противником воссоединения с Православием было униатское монашество во главе с архим. К. Шептицким. По униат. приходам рассылались послания с обвинениями сторонников Инициативной группы в вероотступничестве. 1 июля архим. К. Шептицкий направил в Москву в адрес Молотова обращение, в к-ром обосновывал самостоятельность существования УГКЦ и протестовал против действий Инициативной группы. Обращение подписали настоятели всех 14 греко-католических мужских мон-рей и 61 униат. священник (по др. данным, под обращением стояли подписи ок. 300 клириков УГКЦ). Ответа на обращение сторонников сохранения унии не последовало. 16–17 июля делегация униатов, противников воссоединения с РПЦ, провела в Киеве переговоры в Совете по делам религий при Совнарком УССР. Заявив о лояльности униатов к советской власти, члены делегации просили «оставить греко-католическую Церковь в таком виде, в каком она до сих пор существовала» и разрешить выборы нового главы УГКЦ. В ответ деятельность оппонентов Инициативной группы была названа незаконной. Активные противники воссоединения с РПЦ подвергались адм. давлению, высылкам (так, архим. К. Шептицкий был выслан из Львова в униатский Уневский Успенский мон-рь), в дальнейшем — арестам, которые обычно обосновывались сотрудничеством с нем. оккупационными властями и поддержкой укр. националистического подполья, что нередко соответствовало действительности. В свою очередь националистические группировки запугивали униат. клириков и угрожали террором присоединившимся к Инициативной группе, обвиняя их в сотрудничестве с советскими властями.

27 июля 1945 г. глава Инициативной группы Г. Костельник обратился с письмом к патриарху Алексию I, уведолив его о создании группы и

планах ее работы. К тому времени за воссоединение с Православием высказалось уже 340 униат. священников. Г. Костельник сообщил, что мн. клирики боятся открыто присоединиться к Инициативной группе из-за угроз со стороны националистов, однако выразил уверенность, что «священство потянулось в православие, а вслед за ними пойдет и весь народ». После присоединения к Инициативной группе большинства греко-католич. духовенства Г. Костельник предполагал организовать совещания благочинных, а потом и общецерковный Собор УГКЦ, к-рый и вынесет решение о воссоединении с РПЦ. 3 окт. глава Инициативной группы вновь обратился с посланием к патриарху Алексию I, сообщив, что к группе присоединилось уже более 800 униат. священников, а к кон. 1945 г. ожидается присоединение основного состава духовенства, за исключением небольшого количества «упорствующих». В связи с этим был поднят вопрос о завершении 1-го этапа процесса воссоединения и о начале непосредственной подготовки к проведению объединительного Собора, которому по предложению Г. Костельника должны были предшествовать епархиальные съезды. Вопросы организации воссоединения униатов с РПЦ обсуждались в Патриархии и во время визита главы Инициативной группы в Москву в конце окт. того же года.

По результатам обсуждения патриарх Алексей I направил в нач. дек. 1945 г. письмо председателю Совета по делам РПЦ Карпову, обратив особое внимание на предлагаемый Г. Костельником сложный, 2-ступенчатый характер проведения воссоединения: сначала на уровне епархий, потом — всей УГКЦ. Патриарх высказал мнение о возможности ограничиться проведением только епархиальных съездов. Также он обосновал необходимость разрешить непосредственное (помимо Инициативной группы) присоединение отдельных униат. приходов к РПЦ. Такие случаи действительно имели место. Напр., в Дрогобычской обл. перешли в Православие 32 униат. прихода, не имевшие связи с Инициативной группой. Речь, видимо, шла о греко-католич. общинах, к-рые были покинуты своими клириками, бежавшими на Запад. Паства таких приходов нередко обращалась напрямую ко Львов-



скому еп. Макарию, к-рый направлял для окормления священников РПЦ, присоединявших верующих к Православию (о подобных случаях еп. Макарий писал патриарху Алексию I в авг. 1945). Также в письме Карпову патриарх сообщил, что считает нужным провести посвящение в епископский сан неск. священников, перешедших в Православие из унии и отвечающих каноническим условиям к кандидатам в архиереи правосл. Церкви (Письма патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ. 2009. Т. 1. С. 92–94). Вскоре в Киеве состоялось совещание для разработки окончательного плана мероприятий по переходу греко-католиков в Православие. В совещании приняли участие председатели Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов Карпов и Полянский, уполномоченные этих Советов при правительстве УССР и руководства Инициативной группы. По итогам совещания было решено отказаться от проведения епархиальных съездов, к-рые признали ненужными, создающими дополнительные трудности в организации Собора. Были окончательно утверждены время и место проведения общецерковного Собора УГКЦ — 8–10 марта 1946 г. во Львове (впервые о проведении объединительного Собора в Неделю Торжества Православия сообщил Киевский и Галицкий митр. *Иоанн (Соколов)* в своем обращении к пастве 4 дек. 1945).

18 февр. 1946 г. на заседании Инициативной группы был окончательно согласован состав Собора. 23 февр. в Киеве в малом Воздвиженском храме Киево-Печерской лавры был проведен чин присоединения к Православию членов Инициативной группы — священников Гавриила Костельника, Антония Пельвецкого и Михаила Мельника, а также 10 др. греко-католических клириков. В тот же день Антоний Пельвецкий и Михаил Мельник приняли монашество с сохранением прежних имен. 24 февр. состоялась архиерейская хиротония *Антония (Пельвецкого)* во епископа Станиславского и Коломыйского, 25 февр. — хиротония *Михаила (Мельника)* во епископа Дрогобычского и Самборского. В тот же день Г. Костельник был возведен в сан протоиерея. 6 марта во Львове на квартире Г. Костельника состоялся Предсоборный совет с участием 18 правосл. и греко-католич. свя-

щенников и 2 епископов РПЦ. Был утвержден окончательный план проведения Собора и выработаны проекты соборных постановлений. Местные власти взяли на себя организацию приезда и размещения участников Собора. Очевидно, были приняты меры по недопущению на Собор противников воссоединения с РПЦ. Однако сторонники сохранения унии и сами уклонялись от подобного мероприятия, считая, что это выглядело бы одобрением деятельности Инициативной группы. Делегатами Собора стали 2 епископа РПЦ, 216 священнослужителей (из них 12 уже присоединились к Православию) и 19 мирян.

Для обоснования созванного Инициативной группой собрания как правомочного Собора УГКЦ были оглашены сведения о количестве униат. клириков, поддерживавших и не поддерживавших на тот момент программу воссоединения с РПЦ. Сообщалось, что к открытию Собора из числа греко-католич. клира к Инициативной группе присоединились 986 чел., отказался присоединиться 281 чел. Т. о., общая численность духовенства УГКЦ должна была составлять 1276 чел., из которых подавляющее большинство (78%) высказались за отмену унии и воссоединение с Православием. Однако известно, что, по данным советских органов, на их учете в сент. 1945 г. находилось 1684 греко-католич. священника, следов., к марту 1946 г. численность униат. духовенства уменьшилась более чем на 400 клириков. Видимо, эту массовую убыль составили священники, к-рые были арестованы, высланы или сами отказались от священнического служения. Впрочем, даже если считать всех этих клириков противниками Инициативной группы и жертвами репрессий со стороны властей (часть священников могли оставить паству и из-за угроз укр. националистов), воссоединение с Православием поддерживало более половины (58%) униат. духовенства, оставшегося на родине.

Нередко также ставилась под сомнение степень искренности униат. священников, которые поддержали Инициативную группу якобы только из страха перед репрессиями со стороны властей. В качестве подтверждения этого приводится высказывание Г. Костельника в письме патриарху Алексию I от 3 окт. 1945 г.

о том, что «только очень небольшой процент между нашими священниками, присоединившимися к «Инициативной группе», сделали это по убеждению. Таких священников нет вероятно и 50. Другие сделали это потому, что «нет иного выхода» из образовавшегося положения... Но если бы не было нажима со стороны государства, то наверняка в нынешних условиях даже 50 священников не нашлось бы таких, какие хотели бы «разрушить» греко-католическую церковь, чтобы преобразовать ее в православную...». Правда, тут же глава Инициативной группы оговаривается: «Это, конечно, еще не означает, что все эти священники являются на 100% папистами (приверженцами папы)» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 32. Л. 104). В действительности в западноукр. обществе были объективно сильные антикатолич. настроения и симпатии к Православию. Многие оппоненты Инициативной группы выступали не столько в защиту унии, сколько против открытого вмешательства советских властей в процесс воссоединения греко-католиков с Православием. Особенно негативно униат. духовенство и паства воспринимали аресты епископов и авторитетных клириков УГКЦ, что серьезно дискредитировало Инициативную группу, на к-рую ее оппоненты напрямую возлагали ответственность за проводимые властями репрессии. Серьезные возражения вызывали и навязываемые властями сжатые сроки завершения ликвидации унии. Как писал один из противников Инициативной группы: «Собор — это отрицательный шаг. Объединение осуществляется очень быстро и под натиском власти. Лучше было бы это сделать постепенно» (ЛОГА. Ф. 3. Оп. 1. Д. 439. Л. 15). Следует учитывать, что глава Инициативной группы сам призывал «действовать осторожно и строго выдерживать эволюционные темпы осуществления православия в униатской церкви», за что представители властей обвиняли Г. Костельника в «недостаточной оперативности» и «попытках затянуть воссоединение», торопили с проведением Собора.

Л. С. открылся 8 марта 1946 г. в 10 ч. 30 мин. в помещении львовского собора во имя св. Георгия. Собор начался молебном о ниспослании Святого Духа, после чего прот. Г. Костельник занял место председателя,



объявил Собор официально открытым и огласил порядок его работы. Затем слово было предоставлено еп. Антонию (Пельвецкому). Он посвятил свой доклад деятельности Инициативной группы с момента ее создания и до начала Собора, созванного для того, чтобы «в новых условиях нашей государственной жизни, когда украинский народ соединился, пересмотреть постановления Брестского собора 1596 г. и решить вопрос нашего воссоединения с Православной Церковью». Во время доклада еп. Антония в зал заседаний прибыли представители Московского Патриархата — епископы Львовский и Тернопольский Макарий (Оксиюк) и Мукачевский и Ужгородский Нестор (Сидорук), а также управляющий делами патриаршего экзарха Украины прот. К. Ружицкий.

Затем с докладом «О мотивах воссоединения Греко-Католической церкви с Русской Православной Церковью» к Собору обратился прот. Г. Костельник. Он дал развернутый обзор истории унии, «которая внесла кровавый раздор в наш народ и стала орудием уничтожения его», подверг критике догматы Римско-католической Церкви как ошибочные и несовершенные в сравнении с догматами правосл. Церкви. В конце выступления прот. Г. Костельник предложил, чтобы «наш Собор ликвидировал постановления Брестского собора 1596 года, отрекся от Рима и унии с Римом, возвратился к Святой Православной Церкви». «Предлагаю, — сказал он в заключение, — просить Его Святейшество Алексия, Патриарха Московского и всея Руси, принять нас в состав Всерусской Православной Церкви». В ходе дискуссии о программных предложениях было заслушано 12 выступлений представителей греко-католич. клира и мирян. Большинство выступавших полностью поддержали предложения о немедленном расторжении унии и воссоединении с РПЦ. С возражениями выступил только свящ. В. П. Лесюк, к-рый высказался за то, чтобы отложить объединение на время, «подождать выносить спешное решение». Это предложение не нашло поддержки у др. делегатов. В конце дискуссии прот. Г. Костельник зачитал и поставил на открытое голосование проект постановления Собора: «1) аннули-

ровать постановления Брестской унии 1596 г.; 2) оторваться от Римской (папской) Церкви; 3) вернуться к прадедовской православной вере и 4) воссоединиться со Всерусской Православной Церковью в Советском Союзе». Поднятием рук участники заседания проголосовали за постановление. В 16 ч. 30 мин. пением молитвы «Достойно есть» завершился 1-й день работы Собора.

Второй день работы Л. С. (суббота, 9 марта) был посвящен церковно-каноническому оформлению решения о воссоединении. Перед литургией все делегаты Собора исповедовались. За Божественной литургией еп. Макарий (Оксиюк) совершил чин принятия в РПЦ делегатов Собора. Он зачитал текст отречения от догматов католич. Церкви, после чего привел к присяге на верность Православию 204 греко-католич. священника — участника Собора. После Херувимской песни была прочитана разрешительная молитва и священники-делегаты приняли участие в совершении Божественной литургии, за к-рой еп. Макарию сослужили епископы Нестор (Сидорук), Антоний (Пельвецкий) и Михаил (Мельник). Затем состоялась соборная панихида по митр. Андрею (Шептицкому) как «предтече православия на наших землях» (в статье о Л. С. прот. К. Ружицкого, опубликованной в апрельском номере «Журнала Московской Патриархии» за 1946, и при последующем издании в СССР материалов Л. С. о панихиде по митр. Андрею (Шептицкому) не сообщалось). По завершении богослужения Собор продолжил работу в зале заседаний. Л. С. утвердил обращение к патриарху Алексию I о принятии укр. греко-католиков в каноническое единение с РПЦ. Были одобрены тексты приветственных телеграмм К-польскому патриарху *Максиму V*, митр. Киевскому и Галицкому Иоанну (Сokolovu), руководителям СССР и УССР. Было принято «Обращение к духовенству и верующим западных областей УССР», еще не воссоединившимся с Православием, с призывом «пойти по следам» Л. С.

В конце утреннего заседания прот. Г. Костельник сделал доклад о догматических и дисциплинарных изменениях, обусловленных вхождением УГКЦ в состав РПЦ. В 3 ч. дня на заседание прибыл патриарший экзарх Украины, митр. Киев-

ский и Галицкий Иоанн. Заняв место председателя Собора, он зачитал приветственную грамоту патриарха Алексия I, в к-рой патриарх объявлял о принятии пастырей и паствы греко-католич. Церкви в зап. областях Украины в состав РПЦ. Перевод Патриаршей грамоты на укр. язык зачитал Львовский митр. Макарий. Затем от имени Московской Патриархии прот. К. Ружицкий сделал доклад «Русская Православная Церковь в борьбе за Святое Православие» об истории противостояния Православия на Украине насильственному окатоличиванию и о состоянии РПЦ в послевоенный период. Второй день работы Собора завершился краткой проповедью Ужгородского еп. Нестора с призывом воплощать в жизнь решения Л. С. и торжественным пением многолетия.

В 3-й день работы Л. С. (воскресенье, 10 марта), совпавший с празднованием Торжества Православия, в Георгиевском соборе митр. Иоанн возглавил Божественную литургию, которая символизировала соборное торжество воссоединения греко-католиков Зап. Украины с правосл. Церковью. Собор был заполнен верующими — православными и греко-католиками, жителями Львова и окрестных сел. С приветственным словом на праздничном молебне выступил Киевский и Галицкий митр. Иоанн, произнесли проповеди епископы Львовский Макарий и Дрогобычский Михаил, а также прот. Г. Костельник, поблагодаривший митр. Иоанна за переданную в дар львовскому Георгиевскому собору древнюю икону Божией Матери из Киево-Печерской лавры. 5 апр. 1946 г. делегация участников Л. С. во главе с прот. Г. Костельником была принята в Москве патриархом Алексием I, 7 апр. состоялось торжественное совместное богослужение с участием воссоединившихся с Православием греко-католиков в патриаршем Богоявленском соборе в Елохове. Организатор Л. С. прот. Г. Костельник был возведен в сан протопресвитера — высший сан в правосл. Церкви для белого духовства.

Ватикан отказался признать Л. С. каноничным Собором УГКЦ и отверг его решения, ссылаясь прежде всего на отсутствие на соборных заседаниях греко-католич. епископов. Однако ставить вопрос о строгой ка-



ноничности Л. С. было бы возможно только при «существовании согласованных норм канонически правомерного перехода верующих из католической Церкви в Православную. Но таких норм нет и быть не может, потому что православная и католическая Церкви не имеют канонического общения и единой церковно-правовой базы... Львовский Собор — это не Собор православной поместной Церкви в каноническом смысле слова. Разумеется, авторитетным он был лишь для участников, согласных с его постановлениями, но не для тех, кто остался по убеждениям униатом» (*Цьтин. История РЦ, С. 347*). Кроме канонического права, отдельные положения к-рого совершенно по-разному объясняются православными и католиками, значение Л. С. определяется прежде всего тем, что в 1946 г. его участники пытались ликвидировать унию, порожденную Брестским Собором в 1596 г. Для правильной исторической оценки Л. С. недостаточно, как это делается в совр. греко-католич. историографии, говорить о «православно-коммунистическом насилии» — необходимо ответить на вопросы: какие силы, каким образом и что именно создавали на Брестском Соборе и соответственно кто, что и как разрушал на Львовском. Даже в католич. историографии делаются выводы о том, что «в концепции Брестской унии соединялись: направленные на Русское Православие миссийные идеи Рима, одна из версий польской восточной политики, прокатолические симпатии отдельных православных иерархов». Отсутствовала даже тень волеизъявления правосл. народа. Сами католич. авторы признают Брестский Собор «как рожденный в значительной мере по причинам вне-религиозным», как «религиозно-политический альянс» (*Cywiński V. Ogniem próbowane. Rzym, 1982. Т. 1: Korzenie tożsamości. S. 50–51*). Если в 1596 г. Ватикан создавал унию с целью окатоличивания славян, используя для этого силу Польско-Литовского гос-ва, то в 1946 г. коммунистические власти СССР пытались уничтожить унию как религ. орг-цию, более или менее обоснованно предъявляя ей обвинения в антисоветской деятельности и прикрываясь почти уничтоженной ими же раньше правосл. Церковью. Каноническая правомочность деятель-

ности Инициативной группы Костельника была ничуть не меньшей, чем у инициаторов создания унии — епископов Кирилла (Терлецкого) и Ипатия Потя. Применяемые советскими властями методы ликвидации унии были более мягкими, чем способы ее введения.

После Л. С. количество священников УГКЦ, перешедших в Православие, увеличилось незначительно. К маю 1947 г. с РПЦ воссоединились 1095 священников УГКЦ, к 1950 г. их число достигло 1111. Для «успешного окончания ликвидации остатков унии» советские власти применяли различные репрессивные меры по отношению к отказывавшимся переходить в Православие униат. клирикам. Им отказывали в офиц. регистрации, запрещали проводить богослужения в храмах, их облагали повышенными налогами, для них повышалась арендная плата за жилые и хозяйственные помещения. Применялись и прямые репрессии. По сведениям МГБ УССР, к 1 марта 1947 г. было арестовано 190 «активных агентов Ватикана» из числа духовенства УГКЦ и 135 мирян (*Ярема Р., прот. Львовский Церковный Собор 1946 года в свете торжества Православия в Зап. Украине. К., 2012. С. 150*). Всего, согласно докладу Совета по делам РПЦ, представленному в аппарат Совета министров СССР в сент. 1956 г., отказались присоединиться к Православию 590 священнослужителей УГКЦ, из которых были арестованы и осуждены 344 чел. (Там же. С. 162). Но репрессии властей в то время затронули и правосл. духовенство Зап. Украины, в т. ч. ближайших соратников Г. Костельника по Инициативной группе. Террор против правосл. священников вели и укр. националисты. 20 сент. 1948 г. их жертвой стал главный организатор Л. С. протопр. Гавриил Костельник.

Ни постановления Л. С., ни мероприятия советских властей не привели к полной ликвидации унии на Зап. Украине. Официально прекратив существование в СССР, униат. Церковь продолжала действовать нелегально. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX в. на западе Украины насчитывалось более 80 не имевших регистрации греко-католич. общин со своими священниками. Сохранению и даже укреплению влияния униат. Церкви на значительную часть населения Зап. Украины во многом

способствовала политика советской власти, ее грубое адм. вмешательство в религ. сферу. В результате УГКЦ обрела образ «гонимой Церкви», «одухотворителя национально-освободительной идеи», а Православие отождествлялось с беззаконием и русификацией. С изменением политической ситуации в кон. 80-х гг. XX в. униат. Церковь вышла из подполья и, получив легальный статус, при попустительстве, а затем и поддержке местных властей развернула агрессивную кампанию по захвату правосл. храмов. При этом на совместных переговорах в марте 1990 г. офиц. представителей Ватикана, УГКЦ, Московского Патриархата и Украинского Экзархата РПЦ униаты отказались от раздела храмов между конфессиями по результатам соотношения православных и греко-католиков в каждом приходе, заявив о якобы незаконной смене принадлежности этих храмов после 1946 г. В результате большинство храмов на Зап. Украине было захвачено униатами, а правосл. епархии подверглись разгрому. Тем не менее даже в условиях насильственного рецидива унии греко-католич. Церковь не сумела вернуть себе в Галиции доминирование над Православием, каким униаты пользовались до 1946 г. В наст. время, напр. во Львовской обл., приходы УГКЦ составляют лишь немногим более половины всех зарегистрированных религ. орг-ций, что является несомненным результатом Л. С.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 29, 32, 33; Оп. 3. Д. 5, 8, 16, 29; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313; Ф. 83. Оп. 3. Д. 128; Архив Президента РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 9; Архив СБУ. Ф. 16. Оп. 7. Д. 4; ЛОГА. Ф. 3. Оп. 1. Д. 71, 212, 230, 439; Архив КДА. Архив Костельника. Т. 1. Д. 12, 14, 25. Т. 6. Д. 41, 51, 54, 60, 68, 74.

Ист.: Діяння Собору Греко-католицької Церкви 8–10 березня 1946 року: Вид. Президії Собору. Львів, 1946; Львовський Церковний Собор: Док-ты і мат-лы, 1946–1981. М., 1982; Львівський Церковний Собор: Док-ти й матеріали. К., 1984; Ліквідація УГКЦ (1939–1946): Док-ти радянських органів державної безпеки. К., 2006. Т. 1. Т. 2; Хресною дорогою: Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках: Збірка док-тів і мат-лів. Львів, 2006; Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. М., 2009. Т. 1.

Лит.: Ружицкий К., прот. Киево-Львовские торжества Православия // ЖМП. 1946. № 4. С. 5–12; Решение Собора Греко-католической униатской Церкви, состоявшегося в г. Львове в кафедральном храме св. Юрия 8–10 марта 1946 г. // Там же. С. 22–23; Обращение [Собора униатской Церкви] к духовенству и верующим // Там же. С. 29–31; Интервью, данное





корреспонденту ТАСС членами президиума Собора Греко-католической (униатской) Церкви 9 апр. 1946 г. // Там же. С. 35–37; *Федорович И. К.* 35-летию воссоединения Греко-католической Церкви Галичины с РПЦ // Там же. 1981. № 4. С. 67–75; *Добош О., прот.* Унія в Україні: Вік ХХ. Кам'янець-Подільський, 1996; *Vociurkiw B. R.* The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950). Edmonton; Toronto, 1996 (пер. на укр.: *Боцюркив Б.* Українська Греко-Католицька Церква і радянська держава, 1939–1950. Львів, 2005); *Цытин.* История РПЦ. С. 342–347; *он же.* Львовский Собор 1946 г. и его последствия (комментарии в свете веры) // *ЕжБК.* 1998. С. 261–267; *Сергийчук В.* Десять буремних літ: Західно-українські землі в 1944–1953 рр. К., 1998; *Уткін О. І.* Львівський церковний собор 1946 р. в контексті тогочасних політичних реалій // *Укр. іст. журн.* К., 1998. № 5. С. 99–110; *Власов Д.* Львовский «Собор» как зеркало церковного раздора // *Истина и жизнь.* М., 2006. № 5. С. 21–27; *Сторчевой С. В.* Православная Церковь и униаты (греко-католики) Галиции на Зап. Украине в период 1945–2000 гг. Почаев, 2006; *Стоцький Я. В.* Держава і релігії в західних областях України: конфісійні трансформації в контексті державної політики 1944–64 рр. К., 2008; *Ярема Р., прот.* Львовский Церковный Собор 1946 г. в свете торжества Православия в Западной Украине. К., 2012.

Прот. Алексей Добош

ЛЬВОВСКОЕ УСПЕНСКОЕ БРАТСТВО, существовало во Львове (Украина) в 1586–1788 гг., первоначально православное, с 1708 г. униатское. Л. У. б. стало 1-м союзом правосл. мирян, получившим организационное оформление (устав). Большинство *братств православных* на украинских и белорусских землях признавали старшинство Л. У. б. (действовали «по чину братства Львовского»), Львов являлся центром братского движения, в городе имелось более 10 орг-ций правосл. мирян. О времени появления Л. У. б. есть 2 основные т. зр. Большинство историков XIX — нач. XX в. и нек-рые совр. исследователи считают, что братство существовало задолго до утверждения его устава Антиохийским патриархом *Иоакимом V* в 1586 г. в качестве объединения прихожан при львовской Успенской ц., упоминаемого в источниках с XIV в. Сторонники этого мнения (*Д. И. Зубрицкий*, *М. Капраль* и др.) относят появление союза мирян к XV в. Другая т. зр., принятая большинством совр. историков, относит учреждение Л. У. б. к 80-м гг. XVI в.

Основу Л. У. б. составили «ктиторы» Успенской ц. во Львове. Оформлению орг-ции способствовало то, что наиболее активные мещане, которые опекали Успенскую ц. и львовский Онуфриевский мон-рь, взяли



Успенская ц. Львовского братства. 1591–1631 гг. Фотография. 2007 г.

на себя обязательства восстановить сгоревший в 1571 г. Успенский храм (новопостроенный храм был освящен в 1631) и выкупить типографию первопечатника *Ивана Фёдорова*, чтобы возобновить типографское дело во Львове. Для этого нужно было иметь не только средства, но и юридические права. В 1586 г., когда во Львове находился Антиохийский патриарх *Иоаким*, представился случай утвердить статус союза правосл. львовян. 1 янв. 1586 г. патриарх дал благословенную грамоту об основании во Львове братства при Успенской ц. с уставом братства. 15 янв. патриарх подписал 2-ю грамоту, в к-рой обратился ко всем православным с призывом жертвовать средства на строительство Успенской ц., школы, типографии и госпиталя («шпиталя»). 2 дек. 1587 г. братство получило от К-польского патриарха *Иеремии II* грамоту, в которой патриарх утвердил статус братства и основных его структур — школы, типографии и госпиталя. В нояб. 1589 г. патриарх *Иеремия* еще раз заверил устав братства и подчинил Онуфриевский мон-рь, находившийся под патронатом Л. У. б., Киевскому митрополиту. В нояб. 1592 г. патриарх *Иеремия* предоставил ставропигиальный статус братской Успенской ц. Права братства вполсл. были подтверждены К-польскими патриархами *Матфеем II* в 1599 и 1600 гг., *Кириллом I Лукарисом* в 1626 г. (он присылал соответствующие грамоты и раньше, в бытность Александрийским патриархом — в 1611 и 1614) и *Парфением I* в 1640 г., Иерусалимским патриархом *Феофаном IV* в 1620 г. В 1590–1591 гг. привилегии Л. У. б., в т. ч. ставропигиальный ста-

тус, были заверены на *Брестских Соборах*, принявших среди прочих решение о том, чтобы братства организовывались и в др. городах.

Основателями («фундаторами») и первыми членами Л. У. б. были: *Стефан Мороховский*, *Алексей Феодорович Малечкий*, *Фома Иоаннович Бабич*, *Димитрий Диомидович* и *Иоанн Диомидович Красовские*, *Василий Теневич Гдещицкий*, *Дорофей Омелианович Саприка*, *Фома Афанасьевич*, *Иоанн Иоаннович Богатырец*, *Лука Григорьевич Губа*, *Георгий Козмич Рогатинец*, *Андрей Рогатинец*, *Иоанн Козьмич Рогатинец*, *Константин Корпиактос*, *Манолис Арфанис Маринетос*, *Иоанн Зенькович*, *Иоанн Бруханский*. К Л. У. б. позднее присоединились Киевский митр. *Михаил (Рагоза)*, князь *Адам Вишневецкий*, *Кирик* и *Роман Ружинские*, а также шляхтичи, занимавшие видные посты в Польско-Литовском гос-ве: волынский чашник *Лаврентий Древинский*, *Адам Кисель*, староста вроцлавский и нежинский *П. И. Тетеря*, воевода киевский и староста чигиринский *И. Е. Выговский* и мн. др. Членами братства являлись молдо-влахийские господа, дававшие средства на строительство братской Успенской ц.

Братство оказывало помощь своим членам: деньгами, уходом за больными. Тело умершего братчика должны были провожать в последний путь со свечами все члены орг-ции. Ежегодно служились задравные и заупокойные литургии за всех членов братства и членов их семей, в такие дни из братской казны раздавалась милостыня.

Важной частью деятельности Л. У. б. в кон. XVI — нач. XVII в. была борьба за равноправие правосл. «русских» мещан с католич. населением Львова. Братство предпринимало акции против ущемления прав православных со стороны католиков, против насаждения унии и католицизма: подавало протесты в суды, выступало на сеймах. С 1599 г. имеются сведения о соглашениях между 11 львовскими братствами во главе с Л. У. б. о действиях для помощи объединенных делегаций на сеймы. В 1592 г. братство с просьбой о помощи обратилось к царю *Феодору Иоанновичу*, полученные соболя были проданы за 550 злотых. Новое посольство в Москву в правление *Лжедмитрия I* принесло 950 злотых. Поездка, о к-рой стало извест-





но, вызвала резкое недовольство властей. Кор. *Сигизмунд III* в 1606 г. требовал арестовать послов братства. К посл. трети XVII в. относится ряд свидетельств о контактах Л. У. б. с рус. властями и с рус. резидентом в Польше. Во 2-й пол. 1675 г. рус. резидент В. М. Тяпкин был во Львове, через него просили о защите, подавали издания братской типографии.

Львовские мещане находились в тесном взаимодействии с правосл. Львовскими архиереями, оказывали влияние на замещение Львовской кафедры. В 1-й пол. XVI в. объединение прихожан Успенской ц. сыграло важную роль при создании Львовской епархии (см. *Львовская и Галицкая епархия*). «Старший мещан» *Макарий (Тучапский)* в 1539 г. стал первым Львовским архиереем. Львовский епископ был более подчинен власти Киевского митрополита, чем др. западнорус. архиереи, и львовяне могли искать у митрополита помощи в случае конфликта с епископом. Когда в 1551 г. возник спор между Львовским еп. *Арсением (Балабаном)* и мещанами из-за мон-ря св. Онуфрия, митрополит освободил горожан от отлучения, наложенного на них архиереем. В 90-х гг. XVI в. ситуация повторилась. Митр. Михаил (Рагоза), желая подчинить Львовского еп. *Гедео́на (Балабана)* своей власти, поддерживал Л. У. б. в его спорах с епископом. Положение изменилось, когда митрополит в 1594 г. присоединился к сторонникам унии: при посредничестве кн. *Константина Константиновича Острожского* в 1595 г. состоялось примирение еп. Гедео́на и братства, и они совместно выступали против унии; окончательное примирение состоялось в 1602 г.

Благодаря содействию Л. У. б. Львовскую кафедру после смерти еп. Гедео́на (февр. 1607) занял *Иеремия (Тиссаровский)*, который при своем поставлении дал обязательство поддерживать «науки школьные» и братскую типографию. Еп. Иеремия впоследствии неоднократно жертвовал братству деньги. Братство сотрудничало с еп. *Арсением (Желиборским)*. По его инициативе в 1642 г. в типографии братства были напечатаны такие важные для церковной жизни сочинения, как «О тайнах церковных» *Сильвестра (Косова)* и «Поучение новопоставленному иерею». 27 дек. 1667 г. Л. У. б. выдвинуло кандидатом на Львовскую

кафедру Е. Свистельницкого (см. *Иеремия (Свистельницкий)*) в противовес кандидатуре Шумлянского (см. *Иосиф (Шумлянский)*), к-рого подозревали в склонности к унии. 30 апр. 1668 г. в братской Успенской ц. Иеремия (Свистельницкий) был хиротонисан во епископа Львовского. Вслед давления польск. властей еп. Иеремия был изгнан и Львовскую кафедру занял Иосиф (Шумлянский), противник Л. У. б.

Л. У. б. приняло активное участие в обсуждении способов исправления церковной жизни, развернувшееся в *Западнорусской митрополии* в кон. XVI в. Переписка в 80–90-х гг. XVI в. членов Л. У. б. с вост. патриархами, К-польскими *Феолиптом II* и Иеремией II, Александрийскими Иоакимом и *Мелетием I Пигасом*, свидетельствует о наличии глубокого и давнего конфликта между западнорус. епископатом и мирянами, добивавшимися искоренения пороков в церковной жизни и реформ. Письма львовских братчиков содержат жалобы на епископов, в деятельности к-рых миряне видели основной источник неблагополучия в Киевской митрополии. Братчики писали о том, что Киевский митр. *Онисифор* и епископы — «двоеженцы и блудодеи», за деньги они поставляют во иереи недостойных людей и им покровительствуют, не заботятся о просвещении паствы, об устройстве школ и типографий, выступают против «учения и учащихся». (Письмо аналогичного содержания, с требованием исправления церковной жизни, направили галицкие дворяне Киевскому митр. Онисифору в 1585.) Не случайно в уставе Л. У. б., утвержденном патриархом Иеремией, записано положение о прекращении повиновения епископу, если он отступит от истины и от канонов. Братчики надеялись на поддержку вост. патриархов, на сторону Л. У. б. в конфликтах с епископами встали патриархи К-польский Иеремия, Александрийские Иоаким и Мелетий Пигас. Чтобы противодействовать попыткам епископов укрепить свою власть над братствами (предпринятым, в частности, на Брестских Соборах), Л. У. б. установило тесные контакты с *Виленским православным Свято-Духовским братством*. Обе мирянские орг-ции планировали совместные действия на сейме в 1592 г. с целью получить от короля подтверждение привилегий Л. У. б.

Представление о том, что недостойные епископы являются главным источником зла в Западнорус. Церкви и что улучшения ситуации можно добиться только в борьбе с ними, со временем укрепилось в Л. У. б. и получило отражение в многолетнем конфликте мирянской орг-ции со Львовским еп. Гедео́ном (Балабаном; после 1575–1607). (Подробнее о конфликте см. в ст. *Гедео́н (Балабан)*.) В 1592 г. Л. У. б. обратилось к К-польскому патриарху Иеремии II с просьбой прислать в Речь Посполиту патриаршего экзарха для проведения суда над недостойными архиереями и смещения их с кафедр; с такой же просьбой братство неоднократно обращалось и к Александрийскому патриарху Мелетию Пигасу. Исследователи считают, что такого рода действия мирян были одной из основных причин обращения западнорус. епископов к идее унии с Римом. К позиции братчиков были близки взгляды *Иоанна (Вишенского)*, поддерживавшего контакты с Л. У. б., присылавшего во Львов свои сочинения. Полемист, также как и братчики, видел причины упадка церковной жизни в поступках епископов, писал о необходимости противодействовать униатскому и католич. прозелитизму (подробнее см. в ст. *Иоанн (Вишенский)*). Под влиянием трудов Иоанна (Вишенского) один из членов Л. У. б. ок. 1605 г. написал антиуниат. трактат «Пересторога». Главные причины политического и церковного кризиса в Зап. Руси автор видел в недостаточной образованности мирян и в предательской деятельности епископов, к-рые отступили от Православия вслед. тщеславия и алчности.

В 1677 г. Львовский еп. Иосиф (Шумлянский) получил королевский привилей о подчинении книгоиздания и финансов братства епископу (привилей стал следствием решений сейма 1676 г. о запрете сношений с вост. патриархами и о подчинении братств власти епископов). Братство обратилось в королевский суд с просьбой отменить это решение, 14 окт. 1678 г. выданный Шумлянскому привилей был отменен (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 712, 713). В июне 1700 г. братство, узнав об открытом переходе еп. Иосифа в унию, провело совещание с др. львовскими организациями мирян, на к-ром призвало к солидарному



противостоянию униат. планам архиеерея, но эти призывы не были поддержаны. В 1700–1704 гг. Л. У. б. сопротивлялось попыткам Шумлянського перевести епархию в унию.

В нач. 1708 г. из-за полного разорения в результате взятия Львова швед. войском Л. У. б. заявило о готовности присоединиться к унии при условии сохранения за братством ставропигии и прямого подчинения папе, на что Папский престол дал согласие (как показали дальнейшие события, право ставропигии, неизвестное в Римско-католич. Церкви, сохранялось за Л. У. б. формально). 2 мая 1708 г. члены братства публично произнесли католич. исповедание веры. После Замойского собора 1720 г. Львовский еп. Афанасий Шептицкий пытался подчинить себе братство, сообщив в Варшавскую нунциатуру о том, что братские издания заражены «схизмой». Нунциатура наложила секвестр на типографию, снять к-рый братству удалось в 1728 г. (Там же. Д. 899, 901, 903). В 1737–1771 гг. братство получало разрешение на издание книг от униат. Львовских епископов. После вхождения Галиции в состав Австро-Венгрии (1772) типографии братства вновь пришлось отстаивать право на существование. В 1783 г. был выдан привилей цесаря Иосифа II Й. фон Курцбеку на право печатания в Вене кириллических книг. Это означало, что Львовская типография должна была прекратить существование. Братство сумело отстаивать свои права, слав. типография в Вене не была организована (Там же. Д. 1024). Однако все издания братства, включая церковные календари и объявления, с 1785 г. проходили жесткую цензуру. В 1788 г. австр. правительство ликвидировало Л. У. б., преобразовав его в Ставропигийский ин-т.

Административная структура Л. У. б. отражена в его уставе, она схожа со структурой совр. ему ремесленных цехов. Не реже раза в месяц члены братства собирались на заседания, о которых уведомлялись «знаением братским». Все дела Л. У. б. решались на собраниях, проводившихся почти каждое воскресенье после богослужения. Собрания были периодическими (сессии) и отчетно-выборными (элекции). На сессиях решались текущие дела. С особой тщательностью обсуждались посылства от братства на сеймы и сей-

мики, на суды по делам братства, избирались депутаты, составлялась инструкция депутатам, а по их возвращении заслушивался подробный отчет. Большое внимание на сессиях



Герб Львовского братства.
Гравюра. 1639 г.

уделялось текущей корреспонденции: зачитывали пришедшие письма, составляли ответы. На сессиях принимали решения о выделении денег из братской казны на те или иные цели. По уставу элекции должны были проводиться раз в год, фактически они созывались раз в 3–4 года, иногда реже, обычно в Фомину неделю. На элекции все должностные лица давали подробный отчет о своей деятельности, особенно строго следили за финансовыми операциями. Иногда перед отчетом депутация из 2–3 братчиков совершала проверку состояния финансов. Выборы на все должности проводились открытым голосованием и в случае единогласного голосования считались состоявшимися. При отсутствии единогласного решения проводили тайное голосование и выбирали по большинству голосов. За проступки братчики подвергались братскому суду, причем за одинаковые преступления старшие братчики карались вдвое, а то и втрое строже, чем младшие, «чести ради».

Братство избирало 4 старших братчиков, каждый из них получал атрибут должности: ключи от казны, печати братства, знамя, перо и чернильницу, счеты. С нач. XVII в. избирали помощников старших братчиков. В ведении старших братчиков находились братская казна («кружка», или «скрынька»), братское имущество, на них лежало попечение о школе, больнице, типографии и мон-ре, они вели сношения с гос. и городскими представителями, судебными учреждениями и иерархами. В Л. У. б. были и другие выборные должности. Выбира-

ли 4 братчиков для контроля за соблюдением порядка во время собраний («столовые братья»), в нач. XVII в. выбирали их заместителей, позже — 2 «ассессоров публичных сессий». Другие постоянные выборные должности: 2 ключника, у одного хранились ключи от церковной ризницы и лавки, у другого — от братской казны и книжной лавки и от склада; писарь, или секретарь, братства; управляющий хозяйством мон-ря св. Онуфрия; управляющий братской больницей; зав. школой; зав. типографией; 2 депутата в коллегию 40 мужей при городском магистрате и их заместители; смотритель за свечами и продавец свечей в Успенской ц. и в ц. св. Онуфрия; продавец книг; сборщики денег во время богослужения; инспектор «на всяк грех»; деспект (наблюдатель за нравственностью членов братства); маршал (следил, чтобы во время совещаний братства и подачи голосов каждый занимал свое место); хранитель архива; библиотекарь.

Школа. Львовские мещане горячо поддерживали идею распространения образования и просвещения как средства сохранения Православия и национальной самобытности. Автор предисловия к сб. «О воспитании чад», вышедшему в типографии братства в 1609 г., считал распространение образования и знаний главной предпосылкой развития и процветания «всего народу руського», в то время как невнимание к школьному образованию, по его мнению, неизбежно приведет общество к упадку. Образцом просветительской деятельности для львовских братчиков являлся Острожский просветительский центр, включивший школу и типографию (о влиянии Острожского коллегіума на Л. У. б. говорится в «Перестороге» — АЗР. 1851. Т. 4. С. 204).

Во Львове правосл. уч-ща существовали до появления братской школы. Первое упоминание о «русской школе» встречается во львовских гродских актах за 1546 г. О желании львовских мещан организовать школу впервые говорится в грамоте Антиохийского патриарха Иоакима от 15 янв. 1586 г.: «Хотят с помощю Божю панове мещане львовские школу закладати для наученя детем христианским вшелякого стану, которые бы мели учитися Письма Светого грецкого и словенского, да не будет род их христианский аки без-



словесен, ненаучения ради. И теж купили друкарню письма словенского и греческого, ку той же школе потребную» (Там же. 1848. Т. 3. С. 301–302. № 157). В грамоте Киевского митр. Михаила (Рагозы) на учреждение школы при Л. У. б. говорится: «Не быти другому училищу общему в месте Львове, кроме единого училища братского Успения Пречистыя Богородица, и во оном только самом учить детей благочестивых и православных христиан Божественнаго и Священнаго Писания, словенскаго же и елинскаго языков» (Там же. 1851. Т. 4. С. 69).

Возглавил школу грек архиеп. св. *Арсений Элассонский*, преподававший здесь в 1586–1588 гг. греческий язык. Он разработал программу обучения. Учителем «словенского» языка в 1586–1593 гг. являлся Стефан Зизаний (см. в ст. *Зизаний*). В 1604 г. братство приняло на должность ректора школы И. М. Борецкого (впосл. митр. Киевский *Иов*). Кроме заведования школой Борецкий должен был учить детей греческому и латинскому языкам, ему было положено жалованье 10 злотых в квартал. Учителем «языка словенского» был принят Федор Сидорович с жалованьем 5 злотых в квартал. В 1611 г. братство купило у И. Красовского, долгое время бывшего старейшиной братства, «Мисцовскую» каменицу «на школу вечне» и для типографии.

Львовская братская школа в отличие от большинства школ того времени была общедоступной. В школьном уставе было оговорено, что она создается для «всех православных христиан, як стану духовного, так же особ княжецких, панских, шляхетских и всего послопотоку народу, даже и до убогих вдовиц» (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 87. Л. 1). Дети из бедных семей и сироты обучались в школе бесплатно и находились на иждивении братства. Плата за обучение была незначительной и вносилась родителями раз в квартал «с поможения своего» (по возможности). В 1588 г. размер платы колебался от 6 до 12 грошей. В 1604 г. взнос за квартал составлял: $\frac{1}{3}$ злотого, ползлотого, талер, злотый. Платы за обучение едва ли хватало на выплату жалованья учителям, так что практически все затраты на содержание школы несло братство. Учениками братской школы были гл. обр. дети горожан. Не полностью сохранилась книга списков учени-

ков за 1587–1596 гг. (АЮЗР. Т. 10. С. 57–60; 1586–1590 гг.). В 1587 г. в школе было 22 ученика, в 1588 г.— 26 учеников: дети львовских мещан, предмещан, духовенства и неск. человек из др. городов. Обязательными в списке учеников были сведения о родителях. Мн. правосл. священнослужители (Вознесенской, Николаевской церквей) отдавали детей в братскую школу. В школе учились дети членов братства: 2 сына И. Красовского, сын И. Рогатинца и др. В 1592 г. кн. Константин Константинович Острожский отдал своего младшего сына Александра на попечение братства, чтобы избежать влияния на него «западных людей веры и науки». И все же факты обучения знатных детей в братской школе были единичными.

Решение о зачислении детей в школу принималось на собраниях братства. Школу возглавлял избравшийся братством ректор, в его ведении была учебно-воспитательная работа. Организационно-хозяйственными вопросами занимались выборные «провизоры» или «дозорцы школы» от братства. Решение о приеме в школу дидаскала также принималось на собраниях братства. Каждый кандидат должен был представить в устной или письменной форме свой план обучения. Известны 2 записки учителей за 1699 г.: Георгия Лапчинского и Теодора Рудкевича (ЦГИАЛ. Д. 689, 759). К учителям братство предъявляло высокие требования — как профессиональные, так и нравственные. По уставу братства, дидаскал должен быть «благочестив, разумен, смиреномудрый, кроток, воздержливый, не пьяница, не блудник, не лихоимец, не сребролюбед, не гневлив, не завистник, не смехостроитель, не чародей, не басносказатель, не пособитель ересем, но благочестию поспешитель, образ благих во всем себе представляющим и в сицевых добродетелех, да будут ученици якож учитель их» (Там же. Д. 87. Л. 1 об.). Учителя получали от братства жалованье и обеды, которые предоставляли по очереди родители учеников.

В 1592 г. по ходатайству кн. Константина Острожского и Ф. И. Скумина-Тышкевича кор. Сигизмунд III дал братству грамоту, в к-рой братское уч-ще получило статус школы свободных искусств («гимнасион»), где преподавали предметы тривиума (грамматика, риторика, диалектика)

и квадривиума (арифметика, геометрия, музыка, астрономия). Братчики стремились сделать свою школу учебным заведением высшего типа (академией), с преподаванием философии и богословия, о чем говорится в документах 1586 г. В 1658 г. казакам удалось получить от короля привилей на открытие 2 правосл. академий: в Киеве и в др. городе. Это вызвало панику среди иезуитов, которые имели все основания считать, что 2-я академия будет открыта во Львове на базе братского «гимнасиона», и, чтобы не допустить этого, они добились провозглашения в 1661 г. Львовской коллегии иезуитов академией. Поскольку 2 высших учебных заведения в одном городе не могли существовать, правосл. «гимнасион» не стал академией.

Обучение в школе Л. У. б. было 3-ступенчатым. На начальном этапе обучали чтению и письму по букварю, Часослову и Псалтири. 2-й уровень обучения состоял в «учить читати и на памяти многих речей ся учить», 3-й уровень предполагал «учить, читаючи, выкладати, розсуждати и розумети» (Там же. Л. 4). В средних и высших классах преподавали грамматику, поэтику, риторику, историю, диалектику, логику, арифметику, геометрию, географию, музыку, церковный устав, Свящ. Писание и Предание, учение о добродетелях (нравственное богословие), учение о праздниках (литургику). Учеников высшего уровня называли спудеями (студентами). Они не только получали знания, но и были одновременно репетиторами («педагогами»).

В школе преподавали церковнославянский, греческий, латинский и польский языки. Первостепенное значение имело изучение церковнослав. языка, одновременно с к-рым изучали греч. язык. В уставе школы было отмечено, что ученики в школе не должны использовать разговорный язык, но им следует говорить по-славянски и по-гречески: «абы дети един другого пытал по-грецку, абы ему отповедал по-словенску, и ты жи не мают из собою мовити простою мовою, едно словенскою и грецкою» (Там же. Л. 8 об.). Преподавание греч. языка делало школу Л. У. б. важным культурно-образовательным центром для всех правосл. земель. Большие надежды на школу Л. У. б. возлагали вост. патриархи. В 1587 г. Александрийский





патриарх Мелетий Пигас направил братству 2 послания, в к-рых призывал основать высшую греч. школу, т. к. такая академия не может существовать в Оттоманской Порте.

Задачу создания грамматического руководства для братской школы выполнили ее учителя и ученики под рук. еп. Арсения Элассонского. В 1588 г. начала печататься и в 1591 г. была издана греко-слав. грамматика «Адельфотес» (Ἀδελφότης. Грамматика доброглаголивого еллино-словенского языка, совершенного искусства осми частей слова, ко наказанию многоименитому российскому роду). В основу «Адельфотеса» были положены греч. грамматики Константина Ласкариса (1471), Ф. Меланхтона, Н. Кленарда, Мартина Крузия и др. В «Адельфотесе» были заложены основы слав. грамматической терминологии, вполн. получившей развитие в грамматиках Лаврентия Зизания (Вильно, 1596), Мелетия (Смотрицкого) (Евье, 1619), рус. грамматических сочинениях.

Школьный театр. Львовская братская школа является колыбелью укр. театрального искусства. Ученики школы ставили мистерии, интермедии и интерлюдии, занимая опыт постановки школьной драмы из практики коллегий иезуитов. Первое упоминание о львовском школьном театре содержится в произведениях Иоанна (Вишенского), к-рый осуждал школу Л. У. б.: в ней под влиянием католич. школ обучение «внешним наукам» вытеснило утверждение молодежи в вере; школьные учителя «трудятся в церкви не хотят, только комедии строят и играют» (*Вишеньский I*. Послания до Домнікії // Українська література XIV–XVI ст. К., 1988. С. 371). Представления разыгрывались в Успенской ц. с большой пышностью при стечении большого числа зрителей. Накануне представления в храме сооружалась сцена — вертеп.

Из написанных и представленных учениками братской школы произведений наиболее ранним является панегирик на церковнославянском и греческом языках приехавшему во Львов в 1591 г. Киевскому митр. Михаилу (Рагозе) — «Просфонима» (Львов, 1591). В 1616 г. в типографии братства была издана декламация братского типографа *Памвы (Беринды)* «На Рождество Христа

Бога и Спаса нашего вирши для утехи православным христианом». Разыгрывать диалоги должны были 7 учеников, пьеса предполагала не только декламацию, но и сценическое действие. В 1630 г. была издана драма др. типографа братской типографии — Андрея Скульского «Вирши з трагедии Христос Пасхон Григория Богослова на Велику пятницу и Великдень». Это поэтическое произведение — пересказ греч. компилятивного произведения XI–XII вв. по мотивам трагедий Еврипида, Эсхила, Ликофрона, евангельских и апокрифических сюжетов. В 1631 г. в типографии братства вышла пьеса мон. Иоанникия (Волковича) «Розмышляне о муце Христа Спасителя нашего, притым веселая радость з триумфального Его Воскресения». В пьесах в религ. сюжеты включались сцены из народной жизни. Братство покупало пьесы, опубликованные в др. типографиях. Произведения хранились в братской б-ке. В одном из реестров расходов братства сохранилась запись о выдаче учителю для школы «диалогов» на сумму 15 злотых (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 1104. Л. 9).

В 1743 г. настоятелю Успенской ц. и Л. У. б. было запрещено проводить в церкви «соборания и басни», чтобы «дом Божий не превращался в театр» (цит. по: *Исаевич*. 1966. С. 165). Несмотря на запреты, пьесы продолжали ставиться. В 1761 г. мон. Донат Попелевич опубликовал на польск. языке представлявшуюся в братской церкви «Трагедию жалей».

Типография Л. У. б. стала преемницей типографии Ивана Фёдорова, располагавшейся при жизни первопечатника в Онуфриевском монастыре, на территории кор-ого в 1583 г. типограф был похоронен. После его смерти часть типографского оборудования выкупили ученики Фёдорова Сачко Седларь и Сенько Корунка, к-рые хотели основать свою типографию, но потом продали типографский станок виленскому печатнику К. Мамоничу (см. в ст. *Мамоничи*). В 1585–1587 гг. Л. У. б. при поддержке Львовского еп. Гедеона (Балабана) за 1,5 тыс. злотых выкупило основную часть оборудования типографии Фёдорова. Кириллические и греческие шрифты, доски для заставок, концовок, инициалов (оригиналы и копии) Фёдорова использовались в типографии братства до кон. XVIII в., последний от-

тиск с оригинальной фёдоровской доски зафиксирован в Букваре, изданном в Ставропигийской типографии в 1819 г. Основой типографской марки братства стала большая типографская марка Фёдорова из Апостола 1574 г., на к-рой вместо герба Фёдорова на левой геральдической части было помещено изображение колокольни при Успенской ц. В основу художественного оформления братских изданий также были положены издания Фёдорова. Львовские братчики сотрудничали с сыном первопечатника Иваном Друкаревичем. В 1585 г. «Иван, друкаря сын», погиб вслед. приказа Львовского еп. Гедеона (Балабана): епископ «бросил в яму» и «заморил его до смерти». В 1589 г. член Л. У. б. Лесько Малецкий завещал братству принадлежность для изготовления шрифтов.

Собор 1591 г. окончательно утвердил за Львовским и Виленским братствами право иметь типографии. В 1592 г. это право было подтверждено кор. Сигизмундом III, затем всеми последующими королями Польши. В 1639 г. кор. Владислав IV предоставил братству исключительное право издания церковных книг кириллическим шрифтом, в 1669 г. кор. Михаил Корибут Вишневецкий, подтверждая привилеи братства, разрешил издавать светские кириллические книги, не вредящие королевской власти и католич. Церкви.

Типография сначала размещалась при Успенской ц., в 1608 г. ее перевели в Онуфриевский монастырь, в 1615 г. она была размещена в городе. В 1616 г., во время пожара на Русской ул., сгорело много книг. В 1628 г. братская типография сгорела почти полностью, уцелели печатный станок и шрифты. На возобновление печатни пожертвовали средства молдав. воевода Мирон Бернавский, ктитор Успенской ц., и архимандрит Киево-Печерского мон-ря *Петр (Могила)*. Позднее, будучи Киевским митрополитом, Петр (Могила) пытался ограничить самостоятельность Л. У. б. в издательских делах: в грамоте от 19 февр. 1637 г. он потребовал подавать на утверждение предполагавшиеся к изданию книги. Братство расценило это как нарушение ставропигии и обратилось за помощью к патриарху. В 1642 г. К-польский патриарх Парфений писал митр. Петру (Могила) о том, чтобы тот не вмешивался в дела братства.





Первым руководителем типографии Л. У. б. стал насельник Онуфриевского мон-ря Мина. Его высоко ценил кн. А. М. Курбский, который в последнем известном письме — львовскому мещанину Семену Седларю — напоминал: «А проси от мене отца Мины, иже бы мя наведаль... усты ко устом беседовати». С 1585 г. Мина активно помогал Л. У. б. в сборе средств для выкупа типографии Фёдорова. В документе 1588 г. он назван типографом, в 1592 г. — «ученым друкарем». Мон. Мина, так же как и Иван Друкаревич, пострадал от действий еп. Гедеопа. В 1589 г. епископ напал на братскую школу, разогнал учеников, опустошил типографию, мон. Мину «оковавши, волочил и по ямах своих сажал». Позднее братской типографией руководили выдающиеся деятели украинской культуры: Памва (Берында; 1616), Андрей Скульский (1630–1632, 1641–1643), Михаил Слёзка (1634–1637, 1643–1651).

Первыми изданиями братской типографии являются 2 грамоты, отпечатанные 23 янв. 1591 г. на 1 листе: слева — грамота К-польского патриарха Иеремии с просьбой о «вспоможении» для нужд братства, в т. ч. «штанбу от рук еврейских испуити», датированная нояб. 1589 г., справа — окружное послание Киевского митр. Михаила (Рагозы) и Львовского еп. Гедеопа (Балабана) от 20 июня 1590 г. Грамоты отпечатаны острожским шрифтом Ивана Фёдорова. Через 10 дней была издана «Просфоница». В том же году вышла грамматика «Адельфотес».

За 2-вековую историю типографии в ней было издано почти 200 наименований книг практически всех лит. жанров того времени. В 1589 г. братчики видели 2 основные цели у типографии: печатать «священния и церковния книги» («Псалтыри, Апостолы, Минеи же и Триоди, Служебники, Синиксары, Евангелия, Метафрастов, панигирика, хроники, сиречь летописцы, и прочая книги, Часослов»), а также книги, «училищу потребныя» («граматику, пиитику, риторику и философию») (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 121. Л. 1 об.). В 1591–1616 гг. известно 13 изданий, из них 2 использовались при обучении грамоте: Часослов и Псалтирь. Были изданы полемический трактат Мелетия Пигаса «О христианском благочестии», сборники «О священстве» и «О воспитании чад», приписываемые

свт. Иоанну Златоусту. В 1614 г. были напечатаны постановления Виленского Собора Киевской митрополии 1509–1510 гг. Братство публиковало грамоты иерархов и собственные послания (напр., грамоту 1608 г. для сборщиков пожертвований в пользу братства). В 1-й пол. XVII в. братская типография напечатала ряд школьных декламаций, панегириков.

В 1630–1648 гг. основная работа типографии заключалась в подготовке изданий богослужебных книг. Большое внимание уделялось точности текстов, их соответствию греч. оригиналам, для чего привлекались рукописи и греч. книги. В предисловии к изданию Октоиха 1630 г. отмечено: «Обретохом ю (книгу Октоих.— Ю. Ш.) в разствии велицем, зане нерадением, паче же неискуством многим в нас писцев от антиграфов греческих и самага разума далече отстоящу, в многих же тропарех и речениах не согласующюся. Темже судихом в опасное и совершенное исправление благоумным в греко-еллинском языке искусным в нас мужем вдати». Публикуя литургические книги, издатели помещали в них эпиграммы, стихи, посвящения разным лицам, в предисловиях и послесловиях братство обращалось к читателям с актуальными проблемами, волновавшими современников. В 1642 г. было опубликовано соч. Сильвестра (Косова) «О тайнах церковных».

Работа типографии Л. У. б. во время восстания под рук. Б. М. Хмельницкого была остановлена. В 1651 г., после битвы под Берестечком, типографии братства и Слёзки по указу короля были конфискованы, потому что правосл. печатни «сеют часто и густо схизму и ереси». Типографии были подарены участнику битвы под Берестечком С. Студзинскому. Братству понадобились значительные усилия и средства, чтобы спустя год вернуть типографию. После возобновления издательской деятельности репертуар книг был сокращен. С сер. XVII в. братство издавало в основном богослужебные книги (более 15 наименований), которые могли выходить в неск. вариантах: Октоихи в лист и в 4-ю долю листа («шестодники»), Служебники большие и малые, Псалтири и Часословы разного формата. Часто издавались книги малого формата, напечатанные мелким шрифтом, для

самостоятельного чтения, сокращенные Часословы малого формата (школьные часовнички) и псалтырки, т. е. книги, применявшиеся при обучении грамоте.

Во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. большинство изданий богослужебных книг были перепечаткой старых изданий. Многочисленными были издания букварей, имевшие большие тиражи: Букварь 1662 г. имел тираж 600 экз., Букварь 1692 г. — 1787 экз., в 1698–1723 гг. буквари издавались тиражами в 5900–7000 экз. В 1695 г. братство издало братский помянник «Анамнисис, или Припоминание», в 1709 г. — панегирик в честь А. Д. Меншикова «Венец победы».

Униат. период работы типографии отличался от предыдущих большим разнообразием тематики изданий. Кроме литургических книг братство часто печатало послания униат. Львовского еп. Леона Шептицкого, были изданы постановления Замойского собора 1720 г. (1744), церковный календарь на 1747 г., грамота Иерусалимского патриарха Парфения (1759). В 1745 г. увидели свет сочинения М. Козачинского: «Благоутробие Марка Аврелия Антонина, кесаря римскаго: Диалог с прологом и эпилогом» и «Философия Аристотелева». В 1760 г. братство переиздало кн. «Ифика иерополитика, или Философия нравоучительная, символами и приподоблении изъяснена», впервые опубликованную в Киеве в 1712 г. Большой популярностью пользовалась «Богословия нравоучительная», изданная братством в 1752 г. тиражом 2,5 тыс. экз., книга выдержала 2 переиздания (1756, 1760). Публиковались переводные с латыни труды, панегирики.

Типография Л. У. б. являлась одним из центров книжной графики. С братством сотрудничали граверы: иеродиаконы Георгий, Илия, Василий Ушакевич, Иоанн Глинский, иеромонахи Дорофей, Евстафий Завадовский, Никодим Зубрицкий, Дионисий Синкевич, Иван Филипович, Григорий Левицкий, Георгий Вишловский и др. Типография Л. У. б. использовала ряд новшеств в книгоиздательском деле. Уже в первых изданиях была сделана попытка употреблять в заголовках и в качестве заглавных букв упрощенный шрифт, прообраз гражданского шрифта. В нач. XVII в. впервые были введены сюжетные иллюстрации в тексте. С сер. XVIII в. в изданиях начали





использовать гравюры на меди (1-я книга с такими гравюрами — «Акафисты всеседмичные благоизбранные», 1742).

Решение об издании и о тираже книги принимали на собрании братства. С руководителем типографии или главным типографом заключался контракт. Типограф сам подбирал и оплачивал работу «челяди» — наборщиков, помощников, подмастерьев. Кроме денежной оплаты братство давало типографу часть тиража, к-рую он мог реализовать по цене не выше установленной братством. При типографии имелась литейная мастерская, где переливались или изготавливались новые шрифты. Братство назначало корректоров, к-рым типографы должны были давать на утверждение пробные отпечатанные листы. В 1690 г. корректором был священник Успенской ц. Самуил Красовский, в 1752–1753 гг. — свящ. Святковский, позже — настоятели Успенской ц. и члены братства Антон Левинский и Иван Горбачевский.

Цены на книги («такса») устанавливались братством на собраниях. Самыми дешевыми были учебные книги — буквари, школьные часовнички и псалтырки, эти книги выходили самыми большими тиражами и довольно часто переиздавались. Книги поступали в продажу в переплете и в тетрадях («в секстернах»), т. е. иногда продавались в неразрезанном виде. Расценки на переплет устанавливались братством также на собраниях. Можно было купить книги в кредит. Не все книги расходились одинаково, нек-рые издания залеживались на складе десятилетиями. Напр., в 80-х гг. XVII в. на складе еще имелись экземпляры «Адельфотеса» (1591).

Издания братской типографии расходились не только по всей Галиции, но и на Волыни, в Подолии, Белоруссии, Молдавии, Литве. С просьбой прислать грамматику «Адельфотес» к братству обратилось сразу же после выхода книги из печати Виленское братство, в 1617 г. грамматику закупил для киевской братской школы И. М. Борецкий. В 1614 г. к Л. У. б. с просьбой прислать новоизданные книги обратился живший на Афоне бывш. Молдавский митр. Макарий. В 1664 г. братство пожертвовало Иерусалимскому патриарху 270 книг своей типографии (ЦГИАЛ. Ф. 129. Оп. 1. Д. 446, 634). Братство

регулярно посылало свои книги в Вильно, постоянным заказчиком книжной продукции был Манявский скит. Братство дарило свои издания храмам, монастырям, др. братствам. В 1659 г. издания львовской типографии были подарены Люблинскому и Берестейскому братствам, в кон. XVII в. — Мукачевскому епископу, мон-рю в мест. Лесько Сяноцкой земли, Люблинскому братству, Корсунскому, Почаевскому, Верхратскому мон-рям, мн. братствам в Галиции. Братские издания были известны в Венгрии, Греции.

Большой популярностью издания типографии Л. У. б. пользовались в России. В 1707 г. члены братства получили аудиенцию у царя Петра I, находившегося в то время в Жолкве (вблизи Львова). 28 февр. 1707 г. царь дал Л. У. б. грамоту о свободной беспрошлинной продаже книг братской типографии на Левобережной Украине. Л. У. б. продавало в своей лавке нек-рые издания Киево-Печерской типографии, в Киеве распространялись львовские издания. В 1730 г. архим. Киево-Печерского мон-ря Роман, видя в братском издательстве конкурента, обратился к имп. Анне Иоанновне с просьбой запретить ввоз книг из-за границы. Однако продажа изданий уже униат. Львовской типографии в России не была прекращена, братство привозило в основном книги, изданные до Замойского собора 1720 г.

В начальный период существования Л. У. б. помогало ряду правосл. типографий наладить книгоиздательский процесс. В 1602 г. по просьбе кн. Константина Острожского братство послало Острожской типографии греч. шрифт и командировало наборщика Касияновича для издания трудов патриарха Мелетия Пигаса. В 1622–1624 гг. Л. У. б. помогло Виленской типографии, одолжив для сверки текста греч. Триодь и 2 Минеи. В 1641–1642 гг. братство активно помогало новооснованной типографии в Яском монастыре: установило оборудование, прислало матрицы греч. шрифтов. В 1671 г. к братству с просьбой напечатать 400 экз. Псалтирей и 200 экз. проповедей «волоским языком» обратился молдав. воевода И. Дука (Там же. Д. 684). Вероятно, эта просьба выполнена не была.

С 30-х гг. XVII в. Л. У. б. отстаивало свою монополию на издание кириллических книг. Более 30 лет

(1638–1669) продолжался конфликт между братством и его типографами Слэзкой (и его наследниками) и Скульским, организовавшими собственную печатню. В конфликт оказались вовлечены митр. Петр (Могилы), К-польский патриарх Парфений, польск. власти. После смерти Слэзки и Скульского, в 1669 г., братство начало судебный процесс и добилося королевского привилея на исключительное право издания книг кириллическим шрифтом. По решению суда братство выкупило типографию Слэзки за 7 тыс. злотых. В 1691 г. Л. У. б. начало процесс против польского типографа А. Мильчевского, который на основании королевского привилея 1684 г., разрешавшего ему печатать книги не только латинские, но и славянские, в 1690 г. издал кириллический букварь. В результате судебного разбирательства в 1692 г. привилей на издание слав. книг Мильчевскому был отменен, кириллические шрифты и остатки тиража букваря переданы братской типографии (Там же. Д. 729. Л. 1–47).

В 1731–1771 гг. братство с переменным успехом вело тяжбу с Почаевской типографией. В 1771 г. было принято решение о том, что Почаевская печатня не имеет права издавать книги, к-рые издает львовская братская типография, все почаевские издания должны были перейти типографии братства (Там же. Д. 920. Л. 1–24; Д. 968. Л. 1–23, 1006, 1191, 1008). Это решение означало ликвидацию Почаевской типографии. Ее спасло только то обстоятельство, что по 1-му разделу Польши в 1772 г. Львов отошел Австрии, а Почаев России и типографии перестали быть конкурентами. Одновременно Л. У. б. вело такой же процесс с Уневской типографией. Декретом кор. Августа III 1739 г. Уневской типографии запрещалось печатать книги, к-рые издает Л. У. б. Братство в 1740 г. добилося королевского привилея на исключительное право издания церковных книг с запрещением др. типографиям печатать книги, изданные братством. В архиве братства сохранился привилей 1757 г. кор. Августа III граверу и печатнику Ивану Филипповичу, сотрудничавшему с типографией Л. У. б., и его наследникам на основании кириллической типографии. Однако книги кириллической печати в типографии Филипповича,





функционировавшей почти 15 лет, не издавались (выходили издания на польском и латинском языках). Братство и в этом случае сумело настоять на своей монополии.

Типография продолжала играть важную роль и в деятельности Ставропигийского ин-та, созданного в 1788 г. вместо упраздненного Л. У. б.

Ист.: Акты, относящиеся к истории Южно-Западной Руси / Сост.: А. С. Петрушевич. Львов, 1868. С. 101–108; Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopoli, 1895. Т. 1: Contiens diplomata et epistolae ab anno 1518–1593; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1883. Т. 1. Прил. С. 203–205, 287–290; 1898. Т. 2. Прил. С. 182–186; АЮЗР. Ч. 1. Т. 11–12: Акты, относящиеся к истории Львовского ставропигиального братства; Памятки братских шкіл на Україні. К., 1988.

Лит.: *Зубрицкий Д. И.* Летопись Львовского Ставропигиального братства // ЖМНП. 1849. Ч. 62. Отд. 2. № 4. С. 1–22; № 5. С. 59–99; № 6. С. 131–162; 1850. Ч. 66. № 4. С. 61–96; № 5. С. 121–146; Ч. 67. № 7. С. 1–43 (отд. изд.: СПб., 1850); *Головацкий Я. Ф.* Начало и действие Львовского Ставропигиального братства по историческо-лит. отношению. Львов, 1860; Юбилейное изд. в память 300-летнего основания Львовского ставропигийского братства. Вильна, 1887; *Łoziński W.* Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII w. Lwów, 1892; *Эйнгорн В. О.* Книги киевской и львовской печати в Москве в 3-ю четв. XVII в. М., 1894; Юбилейный сб. в память 350-летнего основания Львовского Ставропигиона. Львов, 1936–1937. 2 ч.; *Ковальский М. П.* Політичні зв'язки західноукраїнських земель з Російською державою в другій половині XVII ст. // Наук. зап.: Питання історії СРСР. Львів. ун-ту. Сер. іст. 1957. Вип. 6. С. 120–144; *Исаевич Я. Д.* Издательская деятельность Львовского братства в XVI–XVIII вв. // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1962. Сб. 7. С. 199–238; *он же (Исаевич).* Братства та їх роль в розвитку укр. культури XVI–XVIII ст. К., 1966; *Капраль М.* Історіографія Львівського Успенського братства // Україна в минулому. К.; Львів, 1992. Вип. 1. С. 54–71; *он же.* Правовое положение укр. общины г. Львова XVI–XVIII вв. // Белоруссия и Украина: История и культура: Ежег. 2003. С. 239–253; *Крип'якевич І. П.* Львівська Русь в 1-й пол. XVI ст.: Дослідження і мат-ли. Львів, 1994; Успенське братство і його роль в укр. нац.-культурному відродженні. Львів, 1996; *Флоря Б. Н.* Восточные патриархи и Западнорусская Церковь // *Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в кон. XVI – нач. XVII в. М., 1996. Ч. 1.: Брестская уния 1596 г.: Ист. причины. С. 117–130; *Шустова Ю. Э.* Помяники Львовского Ставропигийского братства как ист. источники // Наук. вісник укр. іст. клубу. М., 1997. Т. 1/2. № 5. С. 55–60; *она же.* Благотворительная деятельность Львовского Успенского ставропигийского братства // Межслав. взаимоотношения и связи: Ср. века – раннее Новое время. М., 1999. С. 187–193. (Славяне и их соседи: Сб. тез. 18 конф. пам. В. Д. Королюка); *она же.* Типография Львовского братства как преемник

книгоиздательской традиции Ивана Федорова // Федоровские чт.: 2003. М., 2003. С. 257–276; *она же.* Школа Львовского Успенского ставропигийского братства в кон. XVI – нач. XVII в.: Взаимодействие греко-слав. культурных традиций // РИХВ. 2004. Вып. 2/3. С. 163–185; *она же.* Реестры б-ки Львовского братства: Проблемы реконструкции репертуара книг б-ки и круга чтения укр. горожан в кон. XVI–XVIII в. // Источниковедение: Проблемные лекции: Учебно-метод. модуль / Сост.: Р. Б. Казаков, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. М., 2005. С. 446–486; *она же.* Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788): Источниковед. исслед. М., 2009; *Лукашова С. С.* Конфликт еп. Гедеона Балабана и Львовского Успенского братства в 80-е гг. XVI в.: Попытка реформы православия или борьба за имущественные интересы // Слав. альманах за 1999 г. М., 2000. С. 36–52; *она же.* Миряне и Церковь: Религ. братства Киевской митрополии в кон. XVI в. М., 2006.

Ю. Э. Шустова

ЛЬЮИС [англ. Lewis] Клайв Стейплз (29.11.1898, Белфаст, Великобритания – 22.11.1963, Оксфорд, там же), брит. писатель, ученый, христианский богослов-апо-



К. С. Льюис.
Фотография. 1947 г.

логет. Предки Л. переехали в Ирландию из Уэльса. Его мать, Флоренс (Флора), была дочерью англикан священника, младенцем Л. крестили в Англиканской Церкви. Начальное образование он получил дома, затем учился в школе Виниярд в Уотфорде (графство Хартфордшир), впосл. сменил неск. учебных заведений. Из-за смерти матери (в 1908) и оторванности от семьи Л. отошел от христианства. В школе Л. начал интересоваться мифологическими системами. Большое влияние на него оказал Скандинавский эпос, особенно «Саги об исландцах», в которых описаны события исл. истории рубежа 1-го и 2-го тыс. Впосл. Л. интересовался и древнегреч. мифологической системой. В апр. 1917 г. Л. – студент Оксфордского ун-та. Он

вспоминал, что был в это время убежденным атеистом, высшим его достижением в области нравственности была «смутная неприязнь к жестокости и к денежной нечестности; о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии» (Льюис. 1992. С. 136). Переезд в Англию побудил Л. по-новому взглянуть на свое ирл. (кельтское) происхождение, и в результате к лит. увлечениям добавилось увлечение ирл. письменностью. В сент. 1917 г. Л. был мобилизован в ряды британской армии и отправлен на фронт первой мировой войны. Опыт участия в военных действиях (в особенности пережитая им битва при Сомме) укрепил его атеистические убеждения. В армии Л. познакомился с Э. К. Ф. (Падди) Муром (1898–1918), погибшим в сражении при Аррасе. Л. взял на себя обязательство заботиться о матери и сестре Мура и жил с ними в одном доме в 1921–1950 гг. После ранения и демобилизации в 1918 г. он возвратился в ун-т и успешно продолжил учебу: изучил греч. и лат. языки, античную и англ. литературу и получил 3 бакалаврские степени. В 1919 г. в февральском выпуске ж. «Reveille» выходит 1-я студенческая публикация Л. – «Смерть в сражении» (Death in Battle). В том же году под псевдонимом Клайв Гамильтон Л. опубликовал сборник лирических стихотворений «Угнетенный дух» (Spirits in Bondage). Под тем же псевдонимом в 1926 г. издается поэма «Даймер» (Dumer). В 1924 г. Л. был зачислен тьютором в Университетский колледж Оксфордского ун-та, а через год перешел преподавателем в Модлин-колледж (Колледж св. Магдалины) того же ун-та, где проработал 29 лет. В 1926 г. Л. познакомился с Дж. Р. Р. Толкиеном. Общение с Толкиеном, который был убежденным католиком, а также кн. «Вечный человек» еще одного католика, Г. К. Честертона (с его творчеством Л. познакомился еще в военном госпитале), привели Л. к мысли о существовании Бога. Л. утверждал, что стал теистом в 1929 г. 19 сент. 1931 г. Л., Толкиен и их общий знакомый проф. Х. Дайсон во время ночной прогулки обсуждали природу христианства. Выслушав аргументы Толкиена и Дайсона в защиту веры в личного Бога, пославшего в мир Богочеловека Иисуса Христа, Л. принял христ.



Бога (*Duriez*. 2013. P. 75). Л. вновь стал членом Англикан. Церкви, чем несколько разочаровал Толкиена, к-рый хотел видеть его католиком. Л. так и не определился, к какому направлению англиканства присоединиться: по его словам, он «совершенно обычный рядовой член церкви Англии, не слишком «высокий», и вообще не слишком что бы то ни было» (*Льюис*. 1992. С. 263). Л. верил в посмертное прощение грехов и существование чистилища, в обрядовом плане его привлекала «Широкая церковь» («Высокая», «Широкая», «Низкая» Церкви — 3 исторически сложившихся течения в Церкви Англии).

В 1933 г. Л. с друзьями создали неофиц. лит. клуб «Инклинги» (в словосл. пер. с англ. «намеки», также игра слов с англ. ink — чернила). Клуб существовал до 1949 г., в течение 16 лет его члены собирались в комнатах Л. в Модлин-колледже и в пабе «Орел и Ребенок». Участниками клуба были Толкиен, Дайсон, Ч. Уильямс, доктор Р. Хавард, О. Барфилд, Н. Когхилл и др. «Инклингов» по преимуществу интересовала религ. проблематика, хотя среди них были и атеисты, своей задачей они видели борьбу с лит. декадансом, сторонниками к-рого были т. н. дети солнца (нем. *Sonner Kinder*). Во время второй мировой войны Л. хотел быть мобилизованным в британскую армию, но получил отказ. С 1935 г. Л. публикует исследования по средневеку. англ. лит-ре. В 1938–1945 гг. был издан фантастический цикл «Космическая трилогия» (*The Cosmic Trilogy*). Желая внести вклад в укрепление брит. общества в годы войны, Л. в 1941–1944 гг. проводил религ. беседы в эфире Би-би-си, которые легли в основу его кн. «Просто христианство» (*Merely Christianity*. L., 1952). В течение 1941 г. в газ. «*The Guardian*» Л. опубликовал «Письма Баламута» (отд. изд.: *The Screwtape Letters*. L., 1942), полученный гонорар направил на благотворительность. В 1961 г. вышло продолжение «Баламут поднимает тост» (*Screwtape Proposes a Toast*). С янв. 1942 г. и до перехода в Кембриджский ун-т в 1954 г. Л. был президентом Оксфордского Сократовского клуба. В 1944–1945 гг. в газ. «*The Guardian*» Л. напечатал по частям аллегорическую повесть «Расторжение брака» (отд. изд.: *The*

Great Divorce. L., 1945). В 1954 г. принял приглашение возглавить кафедру лит-ры средневековья и эпохи Возрождения в Модлин-колледже Кембриджского ун-та. Несмотря на смену места работы, Л. остался жить в Оксфорде. В 1954 г. он издал монографию «Английская литература в шестнадцатом столетии» (*English Literature in the XVIth Cent. Excluding Drama*), над к-рой работал почти 20 лет. В 1950–1956 гг. опубликовал цикл «Хроники Нарнии» (*The Chronicles of Narnia*). За кн. «Последняя битва» (*The Last Battle*. L., 1956) из этой серии он получил премию Карнеги. В 1955 г. Л. стал членом Британской академии. Через год Л. заключил брак с американкой евр. происхождения Джой Давидман, бывш. женой писателя У. Грешема, с к-рой познакомился по переписке. Л. было известно, что его буд. супруга больна раком. В 1957 г. Давидман перешла из иудаизма в христианство и стала членом Церкви Англии. В 1960 г. супруги путешествовали по Греции, по возвращении Давидман скончалась. Л. продолжил заботиться о 2 ее сыновьях от 1-го брака. В нач. 1961 г. у Л. было обнаружено заболевание почек, ставшее причиной смерти писателя. Он был похоронен во дворе ц. Св. Троицы в Оксфорде. День смерти Л. включен как день его церковной памяти в офиц. календарь Церкви Англии. В 1973 г. в могиле Л. был похоронен его брат Уоррен. На общем для братьев памятнике помещена цитата из пьесы У. Шекспира «Король Лир»: «Должен каждый терпеть, являясь в мир и удаляясь» (пер. М. А. Кузмина).

Ученый-медиевист. С 1928 г. Л. начал изучать средневеку. лит-ру. Результатом его работы стала монография «Аллегория любви: Обзор средневековой (литературной) традиции» (*The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*) (опубл. 21 мая 1936). В 1937 г. книга была отмечена престижной премией им. Израэля Голландца. Л. рассмотрел развитие лит. аллегории в описании такого чувства, как любовь, начиная со средневековья и заканчивая XVII в. Он проследил влияние поэмы Овидия «Искусство любви» на формирование жанра рыцарского романа, прежде всего в творчестве Кретьена де Труа. Л. отметил 4 характерных признака куртуазной любви: «смирение, «вежество», адюльтер и ре-

лигиозность» (*Bruce*. 2007. P. 123). Исследуя тему аллегории любви, Л. обратился к творчеству Бернарда Сильвестра (Бернарда Турского) и Алана Лилльского, классика европ. аллегорического жанра. В последующих главах его интересовала эта тема в контексте таких лит. произведений средневековья, как, напр., «Роман о Розе» Г. де Лорриса и Ж. де Мёна, «Видение о Петре Пахаре» У. Ленгленда, «Исповедь влюбленного» Дж. Гауэра и «Завещание любви» Т. Аска. Одна из глав посвящена творчеству поэтов XVI — нач. XVII в.: Дж. Лидгейту, Т. Оккливу, У. Данбару и Дж. Скелтону, а также представителям шотл. школы аллегорической поэзии. Последняя, наиболее просторная часть его работы посвящена поэме Э. Спенсера «Королева фей». В заключение автор приходит к парадоксальному выводу о том, что куртуазная любовь в рыцарских романах противопоставляется браку и рыцарю остается только испытывать платонические чувства к своей «даме сердца», являвшейся почти всегда женой др. человека. Тем не менее куртуазная любовь имела явные религ. черты: культ дамы сердца сравнивался с культом Богородицы, в отдельных случаях рыцарь стремился внутренне противостоять нравственным порокам. Это стремление Л. рассматривает как проявление христ. аскетики в духе «невидимой брани».

Тема «невидимой брани» была продолжена Л. в монографии о поэме Дж. Мильтона «Потерянный рай», написанной на основе лекций, прочитанных Л. в 1941 г. в Университетском колледже Сев. Уэльса (*A Preface to Paradise Lost*. L., 1942), «Предисловие к «Потерянному раю»» стало методическим пособием по изучению данного произведения. Л. предлагает взглянуть на произведение Мильтона глазами его современников, привыкших к категориям куртуазного романа. Адам в его толковании стоит перед выбором, кому служить — Богу или женщине, и выбирает второе. Плоду древа познания добра и зла Л. дает вполне традиц. христ. толкование: он не обладал духовными или магическими свойствами, запрет на его вкушение был обусловлен испытанием верности прародителей Богу. Л. отмечает, что в начале поэмы диавол представлен в героическом свете и напоминает античного Прометея, а бли-

же к концу произведения его образ становится скучным. Подобное изменение связано для Мильтона со вторичностью зла, к-рое не может творить и лишь паразитирует на добре (классическая идея для Л., использованная в «Письмах Баламута» и др. произведениях). Вне рамок христ. предания находится представление Л. о дыхании Бога, к-рое он толкует в каббалистической традиции.

Монография «Английская литература в шестнадцатом столетии», стала классической работой в области англ. литературоведения. Итоговым для Л. исследованием в области средневеков. лит-ры стала монография «Отброшенный образ: Введение в литературу Средневековья и эпохи Возрождения» (The Discarded Image: An Introd. to Medieval and Renaissance Literature. Camb., 1964), в к-рой он рассмотрел т. н. средневеков. модель устройства мироздания. Богослов-философ эпохи средневековья пытался систематизировать окружавшие его мир материальный и мир духовный. Его «модель» мироздания представляла собой цельную систему и включала: Землю, как обиталище людей, недра Земли, как обиталище демонов, и небеса, как место пребывания Бога и Его ангелов. Вселенная для средневеков. мыслителя похожа на величественный собор. Архитектором его является Бог, а человеку предоставлен выбор — быть с Богом внутри Его благого мира или вне его — с обитателями тьмы (горгульями, сидящими на стенах собора и неспособными попасть внутрь). «Модель» средневековья подразумевала, что у каждой сферы мироздания есть границы. У Земли они проходят по орбите Луны, за к-рой начинается пресветлый космос. Проникновение в него происходит постепенно по принципу псевдо-дионисиевской иерархии или лестницы Иакова, когда душа человека после смерти покидает тело и устремляется ввысь. Эпоха средневековья давала людям ненаучное, но цельное представление о мироздании. Эпоха Возрождения, с т. зр. Л., определил правильные астрономические принципы Вселенной, лишила человека живого ощущения космоса, поскольку из обители Бога сделала его пустым и мертвым пространством. Отдельного упоминания заслуживает работа Л. и брит. литературоведа Ю. М. У. Тилльярда

(1889–1962) «Персональная ересь» — полемика 2 специалистов о влиянии личности автора на создаваемое произведение.

Писатель. Первым ненаучным опубликованным произведением Л. стала кн. «Кружной путь, или Блуждания паломника» (The Pilgrim's Regress. L., 1933). Книга представляет собой христианскую аллегорич. и повествует о путешествии мальчика Джона из страны Пуритании, ищущего чудесный остров и размышляющего о том, кто такой хозяин мира. Л. публикует «Кружной путь...» через 3 года после прихода к вере, и т. о. книга стала описанием пути Л. к обретению веры. С т. зр. жанра книга является своеобразным ответом на произведение Дж. Баньяна «Путешествие пилигрима в Небесную страну» (1678). Как и в романе Баньяна, главный герой совершает путешествие в поисках Бога и встречает различных персонажей, каждый олицетворяет к.-л. учение или общественное явление: язычество, нацизм, нигилизм и проч. Он совершает «кружной путь» — в конце книги Джон понимает, что высокие горы, где находится дом хозяина жителей Пуритании, и чудесный остров, к к-рому он стремится, — это одно и то же место, увиденное с противоположных сторон. «Кружной путь...» не сделал Л. популярным автором, не все читатели могли разобраться в системе образов, предложенной Л. (в предисловии к 3-му изд. автор пояснил читателям свои аллегории).

В 1938–1945 гг. Л. опубликовал «Космическую трилогию». Первая книга появилась благодаря совместному проекту: Л. решил написать роман о путешествии в пространство, а Толкиен обещал создать роман о путешествии во времени. Произведение Толкиена «Утраченный путь» осталось незавершенным (отрывок был опубл. в 1987 в 5-м т. «Истории Средиземья»). Л. написал 3 романа: «За пределы безмолвной планеты» (Out of the Silent Planet. L., 1938), «Переландра» (Perelandra. L., 1943) и «Мерзёйшая мощь» (That Hideous Strength: A Modern Fairy-Tale for Grown-ups. L., 1945). Они посвящены приключениям филолога Э. Рэнсома и его противостоянию силам зла, первоначально в лице физика Э. Р. Уэстона, а впосл. в лице таинственной корпорации. Космическая трилогия, задуманная как на-

учно-фантастическое произведение, в итоге стала смешением научно-фантастического жанра и жанра фэнтези. Действие трилогии первоначально происходит на планете Малакандра (Марс), затем на Переландре (Венера), а в последней книге переносится на Землю. Вселенная, представленная Л. в трилогии, населена удивительными существами. У каждой планеты есть свой ангел-хранитель, и каждая стоит перед выбором между добром и злом. Рэнсом знакомится с устройством мира в сюжете «За пределы безмолвной планеты», непосредственно борется за судьбу Венеры в «Переландре» и участвует в разгроме сил зла в последней части трилогии. В образах прослеживается влияние романов Г. Уэллса, а также «Микромегаса» Вольтера, «Путешествия в другие миры» Дж. Дж. Астора и «Путешествия к Арктуру» Д. Линдсея. Трилогия Л. становится художественным отражением его научной работы «Отброшенный образ...» — возвышенное и цельное представление о Вселенной, свойственное средневековью и выраженное через образ Рэнсома, противостоит утилитарному отношению к мирозданию совр. науки в лице ученого-злодея физика Уэстона.

«Письма Баламута» были задуманы как попытка дать ответ на вопрос о природе зла. Произведение представляет собой серию писем старого опытного беса Баламута юному племяннику бесу Гнусику. В 31 письме даны подробные рекомендации, как отвратить человека от веры и поощрять в нем греховное начало. В продолжении, «Баламут поднимает тост», Л. пытался решить проблемы современной ему системы образования, но без иронии от лица Баламута утверждая, что многие из этих проблем возникли не без вмешательства демонов.

Аллегорическая повесть «Расторжение брака» представляет собой смешение жанров христ. аллегорич. и фэнтези. В ее основе вымышленное путешествие-экскурсия пребывающих в аду в Рай. Содержание произведения и его название стали ответом Л. на книгу английского поэта У. Блейка «Бракосочетание Неба и Ада» (1793). Поэт утверждал, что добро и зло — стороны единого мира, к-рые необходимы друг другу и подпитывают друг друга. Для Л. подобная идея неприемлема:

он показывает онтологическую несостоятельность зла в целом, и тогда пребывание в аду, считает он, есть следствие добровольного решения умерших, не желавших быть с Богом.

«Лев, колдунья и платяной шкаф» (The Lion, the Witch and the Wardrobe. L., 1950) — 1-я книга из цикла «Хроники Нарнии», к-рый был задуман как аллегорическое изложение основ христ. веры. Под видом сказочных существ и происходящих с ними событий Л. повествует о земной жизни Иисуса Христа и Его жертве ради людей. Особенно ярко подвиг Христа описан в 1-й книге: сказочный лев Аслан жертвует собой ради одного из детей из семьи Певенси, Эдмунда. Дети Певенси чудесным образом попали в Нарнию через платяной шкаф своего дяди проф. Д. Керка. Умерев и воскреснув, Аслан освобождает Нарнию от власти злой Белой колдуньи. Следующая часть «Хроник», «Принц Каспиан» (Prince Caspian. L., 1951), посвящена социальной проблематике. Дети Певенси вновь попадают в Нарнию, но уже в иную эпоху и помогают принцу Каспиану занять трон и прекратить конфликт между людьми и нарнийцами. В книге нашло отражение отношение Л. к нацистско-фашистской идеологии. В 1952 г. опубликована 3-я часть «Хроник...» — «Покоритель Зари, или Плавание на край света» (The Voyage of the Dawn Treader). Книга более насыщена религиозными образами, чем предыдущие. В основе сюжета морское путешествие кор. Нарнии Каспиана вместе с Эдмундом, Люси и их двоюродным братом Юстесом Вредом на корабле «Покоритель зари» в страну Аслана. Л. аллегорически изобразил духовное перерождение человека: Юстес сначала из-за своей жадности превращается в дракона, а потом, исправившись при помощи Аслана, возвращается к прежнему человеческому виду. В своей стране лев Аслан предстает перед гостями в образе ягненка, традиционном для раннехрист. эпохи образе Спасителя. В следующей части «Хроник...» — «Серебряное кресло» (The Silver Chair. L., 1953) главные герои — Юстес Вред и его школьная подруга Джил Поул. Аслан поручает Юстесу и Джил отыскать сына короля Каспиана, Рилиана. Тот находится в плену у Зеленой колдуньи, к-рая периодически превращается в боль-

шую змею. Через образ Рилиана Л. показывает, как диавол действует на человека, заставляя его забыть о «Верхнем мире» (Рае) и о его хозяине Аслане (Боге). Особняком стоит 5-я книга цикла — «Конь и его мальчик» (The Horse and His Boy. L., 1954). Время действия в произведении совпадает с временем 1-й части «Хроник...», но события (приключения мальчика Шасты и его говорящего коня) происходят к югу от Нарнии. История Шасты (он, будучи младенцем, был обнаружен на берегу моря в лодке и усыновлен) и его бегства на север вместе с друзьями из страны рабства, где царит жестокость и почитают ложных богов, имеет прямые библейские параллели с кн. Исход. По дороге в Нарнию Аслан открывает мальчику способы своего попечения о мире, на вопрос Шасты «Кто ты?» троекратно отвечает: «Я — это я» (ср.: Исх 3. 13–14). Образ Отшельника отсылает к образу католич. св. Франциска Ассизского. 6-я часть, «Племянник чародея» (The Magician's Nephew. L., 1955), переносит читателя в самое начало истории Нарнии. Главные персонажи книги Дигори Керк и Полли Пламмер с помощью волшебных колец, изобретенных дядей Дигори, путешествуют между мирами. Во время 1-го путешествия они случайно будят злую кор. Джадис (персид. ведьма, она же Белая колдунья из 1-й части «Хроник...»), она сначала проникает в Лондон, затем с детьми и др. персонажами — в мир, к-рый творится с помощью удивительной песни, исполняемой львом Асланом. Для защиты нового мира от Джадис Аслан посылает Дигори и Полли за яблоком, к-рое растет на волшебной яблоне (аллюзия одновременно на древо жизни и древо познания добра и зла из кн. Бытие). Из плода этого дерева вырастает точно такая же яблоня в Нарнии, и она становится для страны защитой от Джадис. Дигори получает от Аслана еще один чудесный плод и исцеляет большую мать. Из семечка яблока во дворе дома Дигори вырастает яблоня, из нее впосл. будет сделан платяной шкаф, через к-рый в Нарнию попадут дети Певенси. 7-я часть «Хроник...», «Последняя битва» (1956), описывает конец существования Нарнии. Юстес Вред и Джил Поул вновь попадают в волшебную страну по зову последнего короля Нарнии, Тириана, что-

бы спасти Нарнию от обезьяны Хитра, к-рый, желая получить власть над Нарнией, одевает на осла Лопуха львиную шкуру и представляет его остальным как Аслана. Т. о. Хитр начинает править от имени Аслана и сотрудничать с давними врагами Нарнии. Ситуация приводит к битве между теми, кто верят в Аслана, и теми, кто на стороне самозванца. В ходе повествования в Нарнию вторгается злая богиня Таш, попадают профессор Керк и его супруга Полли (герои «Племянника чародея»), а также выросшие дети Певенси (за исключением Сьюзен, которая забыла о Нарнии). Во время битвы Нарния разгромлена, а ее жители погибают и перерождаются. Добрые нарнийцы вместе с людьми, друзьями Нарнии, получают возможность продолжить жизнь в новом царстве Аслана, который предстает перед ними совершенно в др. образе, к-рый Л. не берется описать. «Последняя битва» содержит множество параллелей с текстом Апокалипсиса Иоанна Богослова. В частности, Хитр — это образ диавола (ср. «диавол — обезьяна Бога»), а осел в львиной шкуре — образ антихриста. Перерождение Нарнии — художественное изображение грядущего перерождения Земли в день Второго пришествия.

Последним значимым произведением Л. в жанре фэнтези стал роман «Пока мы лиц не обрели» (Till We Have Faces: A Myth Retold. L., 1956). На основе мифа об Амуре и о Психее Л. рассуждает на тему общения человека с Богом. В романе древнегреч. миф переплетается с библейским повествованием об Иове Многострадальном. Смысл романа выражен в своеобразном диалоге главной героини с самой собой: «Что ж это за бог, — спрашивает она в начале романа, — который не решается показать свое лицо?.. Прекрасные не скрывают лиц...» «И я поняла, — говорит Оруаль в конце романа, — почему боги с нами не говорят, и не нам ответить на их вопросы... Как встретят они нас лицом к лицу, пока мы лиц не обрели?»

Христианский апологет. В кн. «Страдание» (The Problem of Pain. L., 1940) Л. обращается к проблеме теодицеи и пытается найти согласие между всемогуществом Бога и допущением Им существования в мире зла и страдания. Разрешение этой антиномии автор на-

ходит в личности Христа: «Сын Божий страдал до смерти не для того, чтобы мы не страдали, но для того, чтобы страдания наши стали такими, как у Него» (эпиграф). Страдание для Л. есть, с одной стороны, следствие наличия у человека свободной воли, обладая к-рой он вносит в мир зло и боль. С др. стороны, страдания — это естественный путь к Богу. «Разные дороги ведут к Христу. Но не забыть бы, что все они проходят через Голгофу».

В кн. «Просто христианство» Л. попытался описать христианство как таковое без учета конфессиональных различий. Он хотел «объяснить и защитить веру, которая была общей и единой почти для всех христиан на протяжении всех времен» (Льюис. 1992. С. 263). Термин «просто христианство» Л. позаимствовал у пуританского богослова XVII в. Р. Бакстера, для которого он означал христ. веру в ее протестант. «простоте». Л. разослал рукопись священнослужителям англиканской, методистской, пресвитерианской и католич. церквей. После получения положительных отзывов Л. передал рукопись в изд-во. В этой книге Л. волнуют вопросы природы зла, практической морали, антиномичности учения о Св. Троице и др. 4-я часть книги стала вкладом Л. в развитие христ. экзистенциализма, поскольку он предполагает, что истинное раскрытие предназначения человека возможно только в случае преодоления эгоизма (границ экзистенции) с помощью веры в Бога.

Еще одним важным апологетическим произведением Л. стал трактат «Чудо» (Miracles: A Preliminary Study. L., 1947). В 1960 г. этот трактат был опубликован в измененном виде. Причиной послужили аргументы, которые были высказаны участниками Сократовского клуба, но основной принцип трактата остался неизменным. В посл. этот принцип исследователи назовут «аргументом от причины», к-рый направлен на критику натуралистической трактовки Вселенной. Натурализм как философская позиция понимает мир исключительно в рамках материальной реальности и отрицает существование внеприродных (нематериальных) форм существования. Аргумент от причины, разработанный Л., с одной стороны, доказывает надприродное положение человеческо-

го разума, с др. стороны, подразумевает связь разума человека с Божественным разумом. С т. зр. Л., природа (материальность) обретает истинное значение только в случае признания Первопричины (Бога) (Чудо / Пер.: Н. Л. Трауберг. М., 1991. С. 31). Говоря о существовании Бога как об обязательном условии полноценного понимания материальной реальности, Л. вместе с тем повышает статус человека и доказывает независимость человеческого разума от природы (по отношению к природе разум действует и существует сам по себе). Для натуралистов мышление и проч. проявления разума есть следствие физико-химических процессов человеческого организма, тогда как чудо скорее не сверхъестественное событие, а природное явление, понимаемое человеком в правильном контексте. «Когда человек, воспитанный в ложном христианском духе, занявшись астрономией, поймет, как величественно безразлична к человеку почти вся реальность, и, возможно, утратит веру, он может именно тогда испытать впервые поистине религиозное чувство» (Там же. С. 53). Тем не менее Л. не отрицает и чуда как прямого вмешательства Бога в ход истории человечества. Но и в этом случае материальная реальность, природа «выдерживают» подобное вмешательство, т. к. сотворены Богом. «Чудо не беспричинно и не лишено последствий. Причина его — Бог, последствия идут по законам природы» (Там же. С. 61). В трактате «Чудо» Л. рассматривает вероучение о грехопадении, Боговоплощении, воскресении мертвых и др.

В 1955 г. Л. опубликовал духовную автобиографию «Настигнут радостью» (Surprised by Joy: The Shape of my Early Life), в которой анализировал детство и юность и особенно внимательно — обретение веры в возрасте 33 лет. Название произведения — аллюзия на сонет англ. поэта У. Вордсворта «Surprised by joy-impatient as the wind...» (в пер. Г. М. Кружкова: «Смутясь от радости, я обернулся...»). Но если Вордсворт описывает душевную боль, вызванную смертью дочери, то Л. описывает состояние, к-рое обозначает также нем. термином *Sehnsucht* («горячее желание, стремление»). Для Л. joy или *Sehnsucht* подобно библейскому пониманию горячей любви души к Богу (ср. с Книгой

Песни Песней Соломона). Описывая историю жизни в контексте потери и обретения веры, автор понимает, что природа «радости» — это следствие присутствия Бога в жизни человека. Л. приходит к выводу, что «[радость] существенна лишь потому, что указывает на что-то другое, запредельное» (пер.: Л. Б. Сумм).

В трактате «Любовь» (The Four Loves. L., 1960) Л. описывает это чувство как феномен и рассматривает его сквозь призму философии и богословия. Основой книги стали программы Л. на Би-би-си, посвященные теме любви. Повествование выдержано в контексте библейской цитаты «Бог есть Любовь». Сначала Л. рассматривает любовь-нужду и любовь-дар. Второй тип любви в высшей форме — это любовь Бога к человеку и миру. Одно из проявлений любви-нужды — потребность ребенка в матери. Несмотря на явное превосходство любви-дара над любовью-нуждой, человек не может обойтись без 1-го типа любви, тем более что именно любовь-нужда подталкивает человека к поискам Бога. Л. описывает и удовольствие как следствие любви и также упоминает удовольствие-оценку и удовольствие-нужду. Наиболее значимая часть трактата посвящена 4 видам любви. Первый — эмпатия, или привязанность, она меньше всех видов любви отличает человека от животного и не превозносится, как и милосердие. «Привязанность обращает наш взор к неприметным; Бог и Его святые любят тех, кто не может вызвать любви. Она открывает нам в других образ Божий, как открывает его смиренная святость» (Льюис. 1992. С. 222). Более высоким, чем привязанность, видом любви является дружба. Привязанность часто возникает в результате родственных связей или жизненной необходимости, а дружба — сознательный выбор человека и «не награда за ум или вкус, а орудие Божие, с ее помощью Господь открывает нам красоту другого человека» (Там же. С. 242). Еще один вид любви — влюбленность, или эрос; для Л. это наиболее возвышенный и опасный вид любви. Возвышенный, поскольку позволяет человеку преодолеть его самость, открыться др. человеку; опасный, т. к. сопровождается вожделением. Влюбленность не должна длиться вечно: она должна исчезнуть или перерасти в более крепкое чувство.

Влюбленность становится мукой «для тех, кто поклонился влюбленности. Такие люди вознадеялись на нее, как на Бога, сочли, что простое чувство обеспечит их навечно всем необходимым» (Там же. С. 251). Правильным путем идут те супружеские пары, которые позволяют влюбленности перерасти в любовь. «...Настоящие христиане знают, что это скромное с виду дело требует смирения, милосердия и Божьей благодати, то есть христианской жизни» (Там же). Л. называет милосердие наиболее сложным, сверхприродным видом любви: оно требует от человека преодолеть границы самости, но не из стремления к наслаждению, а из чувства долга или т. н. нисходящей любви. Милосердие не только сложно проявить, но и сложно принять. Тем не менее именно любовь роднит человека с Богом. Бог проявляет к людям милосердную любовь, зная, что не все желают ее принять. Л. делает вывод о том, что любое светлое проявление любви земной является отблеском любви небесной. «Мечта о том, что цель наша — рай земной любви, заведомо неверна; или же неверна вся христианская жизнь. Мы созданы для Бога. Те, кого мы любим в этой жизни, потому и пробудили в нас любовь, что мы увидели в них отблеск Его красоты, доброты и мудрости» (Там же. С. 260).

Л. и Православие. В письмах Л. есть упоминание о посещении правосл. богослужения, к-рое понравилось ему прежде всего внутренней свободой его участников. «Образец для меня — «русская православная» служба. Одни сидят, другие лежат ничком, кто-то стоит на коленях, кто-то просто стоит, кто-то ходит, и никто ни на кого не обращает внимания. Умно, учтиво и по-христиански. «Не лезь в чужие дела» — хорошее правило, даже в церкви» (цит. по: *Каллист (Уэр)*. 1996. С. 102). Л. и его супруге Джой очень понравилось греч. Православие, с к-рым они познакомились во время посещения Греции. Но в нек-ром смысле связующим звеном между Л. и Православием стала супружеская чета Зёрновых, эмигрировавших в Англию в 1930 г. (впосл. Н. М. Зёрнов возглавил кафедру правосл. культуры в Оксфордском ун-те). Зёрновы дружили с Л., он неоднократно присутствовал на заседаниях Братства святых Сергия и Ал-

бания, а также посещал Дом святых Григория и Макария, основанный Зёрновыми. Осенью 1952 г. на заседании Сократовского клуба, к-рое вел Л., Зёрнов делал доклад «Соловьев о добре и зле». Зёрновы присутствовали на похоронах Л., и Милица возложила на гроб белый цветочный крест. Впосл. будет сказано: «Кто бы подумал? Джек Льюис похоронен под русским крестом...» (*Wolfe J., Wolfe B.* 2011. P. 138).

Несмотря на расхождения богословской позиции Л. с православной, он один из наиболее популярных инославных авторов для правосл. читателей.

Соч.: *Льюис К. С.* Собр. соч. / Пер. с англ.: Н. Л. Трауберг и др. М., 2003–2006. 8 т.; *Reflections on the Psalms*. L., 1958; *Selected Literary Essays* / Ed. W. Hooper. L., 1969; *Любовь. Страдание. Надежда* / Сост.: Н. Л. Трауберг. М., 1992; *Selected Books*. L., 1999.

Лит.: *Kallistos (Ware), bishop*. C. S. Lewis: An «Anonymous Orthodox»? // *Sobornost*. 1995. Vol. 17. N 2. P. 9–27 (рус. пер.: *Каллист (Уэр)*, *еп.* Можно ли считать К. С. Льюиса «анонимным православным»? / Пер.: Н. Трауберг // Страницы. 1996. № 2. С. 102–112); *Bruce L. E.* C. S. Lewis: Life, Works, and Legacy. Westport (Conn.), 2007; *Wolfe J., Wolfe B. C. S. Lewis and the Church: Essays in Honour of Walter Hooper*. L., 2011; *Duriez C.* The A–Z of C. S. Lewis: An Encyclopedia of His Life, Thought, and Writings. Oxf., 2013.

Свящ. Антоний Борисов

ЛЭНГЛЕНД [англ. Langland] Уильям (1330 или 1332, Клэбери-Мортимер, графство Шропшир, Англия или Малверн-Хилс, графство Вустершир, Англия — 1387 или 1377, 1400), англ. средневек. поэт, автор поэмы «Видение [Уильяма] о Петре Пахаре» (*Visio Willelmi de Petro Plowman, The vision of Piers the Plowman*), 1362–1393; рус. пер. 1941 г.), проповедовавший идеи, близкие *лоллардам* и У. Тайлеру, предводителю крестьянского восстания 1381 г. Л. происходил из крестьянской семьи, получил образование в бенедиктинском мон-ре Грейт-Малверн (графство Вустершир); возможно, был клириком, т. к. знал франц., лат. языки и теологию. Жил в Лондоне, Бристоле. Существуют также упоминания о его жене и дочери. Какое-то время Л. пришлось жить среди бродяг, потому что, по его словам, он был «слишком высок, чтобы нагибаться» (прозвище Л. — Long Wille (Длинный Уилл)).

Аллегорическая поэма «Видение [Уильяма] о Петре Пахаре» написана аллитерационным нерифмованным стихом на среднеанглийском

(англосаксонском) языке. В основе поэмы лежит сюжет о странствии паломников к Истине. Свои представления о добре и зле Л. вложил в уста главного героя — Петра Пахаря. В прологе и первых 7 частях поэмы рассказано о жизни человека в обществе, об опасности корыстолюбия и о 7 смертных грехах. Вначале Петр Пахарь видит во сне поле между башней Истины (аллегория Бога Отца) и башней-тюрьмой (аллегория Зла), по нему быстро идут по своим делам люди, к-рые представляют население современной автору Англии. В 1-м разделе прекрасная леди в полотняных одеждах (аллегория Св. Церкви), одна из важнейших фигур повествования, объясняет ценность правды и необходимость ее поиска. Церкви противопоставлена фигура др. женщины, ее опаснейшей соперницы, — леди Мэды (др. перевод — Взятка), к-рая собирается замуж за Обман, а от королевского суда спасается у странствующих монахов и торговцев индульгенциями. Церковь показывает спящему др. аллегорические фигуры — Разум, Совесть, Лесть. Когда все персонажи решают направиться на поиски Правды, оказывается, что дорогу к ней знает только Петр Пахарь. Он готов показать ее после того, как закончит распахивать поле. В поэме автор показал повседневный труд крестьян, однако прежде всего аллегорически представил новозаветный текст: «Поле есть мир» (Мф 13. 38), притчу о сеятеле (Мк 4. 3–20), притчу о пшенице и плевелах (Мф 13. 24–30) и мн. др. Петр Пахарь, по мнению ряда исследователей, многоплановый символ как простого труженика, лорда, короля, папы Римского, так и Адама, св. Петра и даже Христа. Петр Пахарь выступает посредником между Богом и людьми, руководит паствой, обещает награду после жатвы, строит церковь для хранения зерен добродетели. Последующие 13 частей повествуют о жизни аллегорических образов, обозначающих 3 степени добрых дел и иллюстрирующих по сути рост христ. самосознания и милосердия: Ду-уэл («Делай добро» или «Поступай хорошо»), Ду-бет («Поступай лучше») и Ду-бест («Поступай наилучшим образом»). Некоторые исследователи полагают, что посредством этих аллегорических образов автор обращается к традиционному для средних веков тол-



Видение Петра Пахаря.
Витраж в ц. Девы Марии
в с. Клябери-Мортимер
(графство Шропшир). 1875 г.

кованию Свящ. Писания 3 способами: историческим, аллегорическим, топологическим. Поэт обращается к Мысли, Остроумию, Науке, Учености, Писанию, расспрашивая их, кто такие Ду-уэл, Ду-бет и Ду-бест и где их найти. Божественная Милость делает Петра своим пахарем, дает ему 4 быков (аллегория евангелистов), 4 коней (аллегория отцов Церкви: блж. Августина, Амвросия Медиоланского, Григория Богослова и Иеронима Стридонского), 4 семени (добродетели: благоразумие, умеренность, мужество и справедливость). Петр получает от Милости телегу, т. е. христианство, и 2 лошадей – Раскаяние и Исповедь. Духовенство (клир) оставляют сторожить поле, а Милость с Петром едут сеять правду по всему миру.

Известны анонимные подражания поэме: «Символ веры Петра Пахаря» (*Piers the Plowman's credo*, 1394) и «Жалоба Пахаря» (*The complaint of the Plowman*, ок. 1395), к-рые ошибочно приписывались Л. Интерес к поэме возрос в период Реформации и в годы Английской революции. Под влиянием Л. развивалось творчество Дж. Скелтона, Дж. Мильтона, Дж. Баньяна.

Соч.: *The Vision of William Concerning Piers the Plowman in Three Parallel Texts, Together with Richard the Redeless* / Ed. W. W. Skeat. L., 1924. 2 vol.; Видение Уильяма о Петре Пахаре / Пер., вступ. ст., примеч.: Д. М. Петрушевский. М.; Л., 1941.

Лит.: *Skeat W. W. Parallel Extracts from Twenty-Nine Manuscripts of Piers Plowman, with Comments, and a Proposal for the Society's Third-Text Edition of This Poem* L., 1866; *Donaldson E. T. Piers the Plowman: The C-text and Its Poet*. New Haven, 1949; *Аникст А. А.* История англ. лит-ры. М., 1956; *Алексеев М. П.* Из истории англ. лит-ры. М.; Л. 1960; *Fowler D. C. Piers the Plowman: Literary Relations of the A and B Texts*. Seattle, 1961; *Dinzelbacher P. Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttg.,

1981; *Никола М. И.* Сюжетно-композиционные особенности средневеков. видений // Проблемы лит. жанров: Мат-лы IV науч. межвузовской конф. Томск, 1983. С. 8–9; *Pearsall D. An Annotated Critical Bibliography of Langland*. L., 1990; *Evans M. J. Piers Plowman and the Sublime* // *Exemplaria*. Binghamton (N. Y.), 1997. Vol. 2. N 2. P. 421–440.

Н. А. Смирнова

ЛЭНДМАРКИЗМ [от англ. Landmark — межевой знак, ориентир], течение в амер. баптизме, сторонники которого полагают, что истинной церковью является только местная и «видимая» конгрегация. Термин «лэндмаркизм» возник на основе интерпретации ст. 22. 28 из Книги Притчей Соломоновых: «Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои» — и наиболее полное разъяснение получил в книгах «Восстановление старых ориентиров» (*An old Landmark Re-set* (Murfreesboro, 1854)) Дж. М. Пендлтона (1811–1891) и «Старый лэндмаркизм: Что это такое?» (*Old Landmarkism: What Is It?* (Memphis, 1880)) Дж. Р. Грейвза (1820–1893).

Доктрину Л. сформулировал незадолго до начала Гражданской войны в США Грейвз — баптист. проповедник, а также издатель и главный редактор газ. «Баптист Теннесси» (*Nashville*) с 1848 по 1889 г. В течение 30 лет он был ключевой фигурой в баптист. дебатах и дискуссиях с представителями др. деноминаций. Импульс для развития теологии Л. дали сразу неск. событий, происходивших в течение 10–30-х гг. XIX в. Во-первых, быстрое распространение методизма по юж. штатам; во-вторых, движение баптистов, сторонников А. Кэмпбелла (1788–1866), к-рый отрицал авторитет ветхозаветных установлений для христиан и призывал к восстановлению и развитию только той церковной практики, к-рая имеет подтверждение в НЗ. Грейвз был также встревожен сообщениями о том, что нек-рые баптист. церкви считают действительным «чужое крещение» (*alien immersion*), допускают «обмен кафедрами», т. е. разрешают проповедовать у себя представителям других христианских конфессий, а также создают с ними совместные воскресные школы и проводят объединенные церковные собрания. В 1852 г. Грейвз и его сторонники поставили перед баптист. общинами вопрос о том, какое крещение является истинным. И вскоре

сами дали на него ответ: только крещение, проведенное баптист. проповедником. Принимая новых членов, к-рые были крещены пресвитерианами, методистами или клириками из др. небаптист. деноминаций, даже если они приняли крещение после их исповедания веры во Христа, баптисты разрушают основы своей веры, т. к. Церкви, к-рые практикуют крещение детей, не могут считаться истинными. В 1854 г. Пендлтон по просьбе Грейвза написал эссе «Должны ли баптисты признавать проповедников-педобаптистов [истинными] проповедниками Евангелия?», к-рое после редактирования Грейвза приобрело форму трактата и получило название «Восстановление старых ориентиров». Среди баптистов на юге разгорелась острая дискуссия, к-рая породила множество полемических сочинений. Позднее Грейвз писал, что сами они считали и называли себя строгими баптистами, а старыми лэндмаркистами или лэндмаркистами их стали называть противники. Он проводил параллель между своими сторонниками и анабаптистами, к-рых считал предшественниками. Грейвз воспринимал анабаптистов как людей, искавших евангельской истины, к-рую они обрели только в Свящ. Писании; они отрицали крещение детей (педобаптизм) и жестоко пострадали во имя Христово от католиков, лютеран, кальвинистов и цвинглиан. В 1858 г. Грейвз был вынужден уйти из Первой баптистской церкви Нашвилла, а вслед за ним была исключена группа его сторонников. В том же году Библейский совет Южной баптистской конвенции в Нашвилле отправил в отставку Э. К. Дейтона (1813–1865), бывш. пресвитерианина и одного из наиболее известных соратников Грейвза. Так в 1858–1859 гг. образовалось новое течение в баптизме, к-рое существует в США и в наст. время. Для теологии Л. характерны следующие положения: Крещение, совершённое Иоанном Крестителем, было христианским; церковь началась не в Пятидесятницу, а еще до Креста и даже до смерти Иоанна Крестителя. В Евангелии Иисус Христос обещает нерушимую историческую преемственность истинных библейских Церквей на земле до Его возвращения (Мф 16. 18), и этой преемственностью обладают только баптист. церкви. Существует только одна библейская



церковь — местная баптист. церковь, и только крещение и причастие, принятые в этой церкви от баптист. служителей, являются истинно христианскими. Не существует т. н. Вселенской Церкви как Тела Христова, а разговоры о невидимой универсальной духовной Церкви разрушают основные положения НЗ.

Лит.: *Barnes W. W.* The Southern Baptist Convention, 1845–1953. Nashville (Tenn.), 1954; *Ross B. L.* Old Landmarkism and the Baptists: An Examination of the Theories of «Church Authority» and «Church Succession». Pasadena (Tex.), 1979; *Patterson J. A.* James Robinson Graves: Staking the Boundaries of Baptist Identity. Nashville (Tenn.), 2012.

И. Р. Леоненкова

ЛЮБАВИЧИ [серб. Љубавићи], семья серб. печатников нач. XVI в. На средства купца Божидача Любавича его сыновья пресв. Георгий (Джурадж, † 2 марта 1519, Венеция) и иером. Феодор (Теодор), вероятно, из мон-ря Милешева, приобрели в Венеции типографию и привезли шрифты и оборудование в родной г. Горажде (ныне на территории Боснии и Герцеговины), в «храм св. вмч. Георгия, что на реке Дрине», где в июне 1519 г. вышла 1-я книга «Литургия» (Служебник. 104 л.). В эту книгу Феодор включил необходимые богослужебные тексты, а также «моление» о своем покойном брате, которое считается первым серб. напечатанным лит. произведением. Практическое богослужебное значение имела и изданная в 1521 г. «Псалтирь с последованием» (352 листа). «Требник» (Молитвенник. 1523. 296 л.) был адресован более широкой аудитории (в него впервые в истории кириллического книгопечатания было включено оглавление). Ок. 1544 г. Дмитрий Любавич, внук Божидача, перевез типографию в г. Тырговиште (ныне на территории Румынии), где в 1545 г. был издан «Молитвенник», а в 1547 г. — «Апостол».

Лит.: *Чурчић Л.* Књиге штампарије браће Љубавића у библиографијама и историографији // *Сусрети библиографа у спомену на др Г. Михаиловића*: 36. радова. Нови Сад, 2000. Год. 12. С. 41–53; *Горажданска штампарија, 1519–1523*. Београд; *Источно Сарајево, 2008*. 4 књ.; *Бараћ Д.* Јером. Теодор (Љубавић), уредник, приређиваћ и штампар Горажданске штампарије // *АрхПр.* 2010. Бр. 31/32. С. 429–439.

ЛЮБАК [франц. Lubac] Анри Мари Жозеф Сонье де (20.02.1896, Камбре — 4.09.1991, Париж), като-

лич. богослов, историк, общественный деятель, иезуит, кардинал.

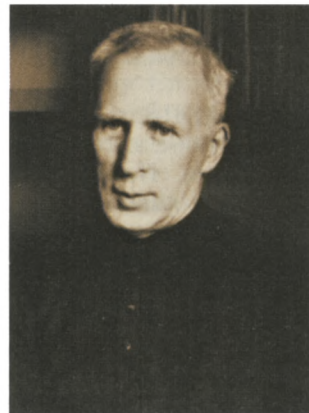
Жизнь и сочинения. Л. был третьим ребенком в многодетной семье, принадлежавшей к старинному роду, воспитывался в католич. вере. Отец Л. Морис Сонье де Любак работал банковским служащим. Детство Л. прошло в г. Бурк-ан-Брес, в Лионе и его окрестностях. Учился в иезуитских школах в различных городах Франции. В 1912 г. в Лионе получил диплом бакалавра. 9 окт. 1913 г. поступил в *новициат* ордена *иезуитов*, в 1915 г. принес первоначальные обеты. 5 сент. 1915 г. был мобилизован в действующую франц. армию, принимал участие в боевых действиях на фронтах первой мировой войны в разных воинских званиях. 1 нояб. 1917 г. был тяжело ранен в голову, последствия ранения сопровождали Л. всю дальнейшую жизнь, иногда надолго лишая работоспособности. Л. неоднократно переносил хирургические операции, приносившие лишь кратковременное облегчение.

По окончании воинской службы продолжил образование в иезуитских колледжах Англии: в Кентербери занимался преимущественно классической филологией (1919–1920), здесь же 4 окт. 1920 г. принес дополнительные монашеские обеты; на о-ве Джерси специализировался по философии (1920–1923). Среди учителей, оказавших на Л. заметное влияние, были О. Валенсен, Л. де Гранмезон, Ж. Юби. Л. погрузился в изучение трудов *Фомы Аквинского* преимущественно в комментаторской традиции *Ф. Суареса* и *Каэтана*, а также сочинений *Плотина*, блж. *Августина*, Г. В. *Лейбница*, Н. *Мальбранша* и А. Л. *Бергсона*, кард. Дж. Г. *Ньюмена*, М. *Блонделя*. В философской системе последнего особенно важным для Л. явился поиск синтеза совр. философских идей с церковной традицией. В 1922 г. он получил возможность познакомиться с Блонделем лично.

В эти же годы Л. начал общаться с П. *Тейяром де Шарденом*, Г. *Фессаром*, И. де Моншэйем, ставшими впоследствии его близкими друзьями. В 1923–1924 гг. Л. работал помощником преподавателя В. Фонтанона в гимназии Нотр-Дам-де-Монгре в Вильфранш-сюр-Сон. В это время приступил к написанию первых сочинений. Продолжил образование в иезуитских учебных заведе-

ниях в англ. г. Гастингс (1924–1926) и в Лионе (1926–1928), где окончательно сменил специализацию с философии на богословие.

После рукоположения во диакона и пресвитера (1927) Л. прошел в 1928–1929 гг. монашеские испытания в аббатстве Паре-ле-Моньяль и 2 февр. 1931 г. принес окончательные обеты для вступления в орден иезуитов. С 1929 г. преподавал основное богословие в католическом ун-те Лиона. Главной идеей открытой лекции «Апологетика и бо-

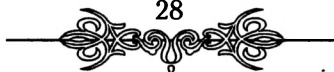


А. де Любак.

Фотография. 60-е гг. XX в.

гословие» (Apologétique et Théologie), прочитанной Л. при вступлении в должность, было требование к вероучению и богословской мысли избегать замыкания в себе, преодолевая противопоставление разума вере. В 1930 г. Л. было поручено создать кафедру и курс по богословию и истории религии, а в 1935 г. — спецкурс по *буддизму*. В 1934 г. получил звание профессора догматики, в 1938 г. — основного богословия, в 1939 г. — истории религий. В эти годы Л. читал также разовые лекции и краткие курсы в иезуитской богословской школе Фурвьер, рядом с которой проживал и главой которой его позже по недоразумению называли (см.: *Lubac H., de. Mémoire sur l'occasion de mes écrits. P., 2006. P. 68–69*).

Многолетние изыскания Л. в области буддизма и вост. мистицизма, изучение источников на санскрите (*Balthasar, Chantraîne*. 1983. P. 18) нашли отражение в работах «Аспекты буддизма» (*Lubac H., de. Aspects du bouddhisme. P., 1951. T. 1: Christ et Bouddha; 1955. T. 2: Amida*) и «Встреча буддизма и Запада» (*Idem. La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident. P., 1952*). Л. высту-





пает как исследователь-компаративист, его интересуют возможные точки пересечения христианства и буддийской религиозности. В кн. «Встреча буддизма и Запада» излагается история знакомства христ. Запада с буддизмом начиная с XIV в. Общий вывод исследований критичен: религ. устремленность буддизма лишена объекта, он не оставляет места Живому Богу и потому является одной из разновидностей атеизма (La Rencontre. 1952. P. 278–279); спасение же понимается как «освобождение от некоего состояния ума, спасенной личности нет» (Aspects du bouddhisme. 1951. Т. 1. P. 141).

В 30-х гг. XX в. под влиянием старшего коллеги и друга Фонтанона Л. начал изучать греч. патристику, навсегда сохранив к ней интерес. В годы до и после второй мировой войны Л. опубликовал неск. книг, в частности «Католичество: Социальные аспекты догмата» (Catholicism: Les aspects sociaux du dogme. P., 1938 (рус. пер.: Католичество: Социальные аспекты догмата. М.; Милан, 1992)). В ней он опирается на греч. и лат. патристическое наследие. Для целого поколения католич. богословов книга сыграла роль программного текста, задавшего ряд важных направлений развития богословской мысли, обосновавшего поворот Церкви к личности и общине.

Кн. «Corpus mysticum: Евхаристия и Церковь в ср. века: Историческое исследование» (Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge: Étude historique. P., 1944) была написана и отчасти опубликована еще до войны, практически одновременно с кн. «Католичество...», с к-рой имеет прочную генетическую связь. Она представляет собой классический пример исследования в жанре исторического богословия: совр. богословская проблема разрешается на основе традиции патристики и особенно схоластики (блж. Августин, Амалар Симфозий, Фома Аквинский, Бонавентура и др.). В книге отражена потребность раскрытия евхаристической природы Церкви как таинства общения.

В военные годы Л. на нек-рое время удалился от научной деятельности, посвятив себя борьбе с нацизмом: в зоне, свободной от нем. оккупации, он сотрудничал с различными публицистическими пе-

риодическими изданиями, в частности с «Подпольным журналом христианского свидетельства» (Cahiers clandestins de témoignage chrétien). Об этом периоде Л. оставил воспоминания (Résistance chrétienne à l'antisémitisme: Souvenirs (1940–1944). P., 1988). Идейное противостояние нацизму, его языческой антисемитской идеологии получило свое выражение в сокрушительной критике корней тоталитаризма в европ. культуре XIX в. в кн. «Драма атеистического гуманизма» (Le Drame de l'humanisme athée. P., 1944 (рус. пер.: Драма атеистического гуманизма. М.; Милан, 1997)), которому Л. противопоставил проповедь нового человечества во Христе и утверждение нерушимой связи ВЗ и НЗ.

В послевоенные годы увидела свет кн. «Прудон и христианство» (Proudhon et le christianisme. P., 1945), в к-рой Л. продолжил изучение природы европ. гуманизма, в данном случае гуманизма теистического, хотя и антиклерикального. Известный своим критицизмом мыслитель и общественный деятель П. Ж. Прудон заинтересовал Л. прежде всего как человек XIX в., обладавший чувством трансцендентного, всю жизнь посвятивший поиску Бога и борьбе с религией в том виде, в каком ее преподносили офиц. богословы; как один из великих моралистов (Ibid. P. 36), представляющий собой тип «социального антитеиста», к-рый в отличие от радикально настроенных К. Маркса, Л. Фейербаха, Ф. Ницше не пришел к выводу о несуществовании Бога.

В 40-х гг. XX в. были созданы также монографии «О познании Бога» (De la connaissance de Dieu. P., 1941), «Богословское обоснование миссии» (Le Fondement théologique des missions. P., 1946), «Парадоксы» (Paradoxes. P., 1946) и «Сверхприродное: Исторические исследования» (Surnaturel: Études historiques. P., 1946). В 1940–1942 гг. вместе с Ж. Даниелу Л. принял участие в основании издательской серии патристических памятников «Христианские источники» (Sources chrétiennes), подготовил к публикации в ней ряд текстов Оригена (см., напр.: Lubac H., de. Introd. // Origène. Homélie sur la Genèse. P., 1944. P. 5–62. (SC; 7)). Сотрудничал также с издателями сер. «Исследования ре-

лигиозного знания» (Recherches de science religieuse), в 1947–1950 гг. — ее главный редактор.

Кн. «Сверхприродное...» стала важнейшей работой Л., вызвавшей широкую и острую дискуссию в церковных кругах в связи с движением, получившим среди консервативных оппонентов (Р. Гарригу-Лагранж, М. М. Лабурдетт, М. Ж. Никола и др.) уничижительное название «новое богословие» (nouvelle théologie). Его принципы и главные идеи были осуждены в энциклике папы Пия XII «Humani generis» (1950). Примечательно, что в качестве выражения верного взгляда на проблему природы и сверхприродного в энциклике приводится скрытая цитата из текста самого Л. (Mémoires sur l'occasion. 2006. P. 72). В книге Л. анализирует соотношение философии и богословия, развитие познавательных ресурсов человека и восприятия сверхприродного Откровения. Основным методом, как и в большинстве др. текстов Л., стало историческое исследование, построенное на материале патристики и схоластики. Продолжению, уточнению и развитию темы сверхприродного Л. посвятил ряд последующих трудов: «Тайна сверхприродного» (Le Mystère du surnaturel. P., 1965), «Августинизм и современное богословие» (Augustinisme et théologie moderne. P., 1965), «Малый катехизис о природе и благодати» (Petite catéchèse sur nature et grâce. P., 1980).

В результате папского осуждения против Л., Даниелу, А. Буйара, И. Конгара, М. Д. Шеню и др. были выдвинуты тяжелые обвинения в заблуждениях по вероучительным вопросам, они были отстранены от преподавания в католич. образовательных учреждениях, их книги изъяли из б-к и продажи. Попытки оправдаться не удалось. Л. вынужден был переехать в Париж, где погрузился в уединенные научные изыскания, что, впрочем, не помешало ему с 1951 г. стать советником архиепископа Лиона. Вскоре последовало и академическое признание — избрание членом Института Франции (1958). Несмотря на строгость церковной цензуры, в эти годы Л. сумел опубликовать кн. «Мысли о Церкви» (Méditation sur l'Église. P., 1953; рус. пер.: Мысли о Церкви. М.; Милан, 1994), имевшую большой успех. Однако



на протяжении 10 лет его работы на богословские темы почти не публиковали.

В годы опалы Л. интенсивно занимался исследованиями в области древнего и средневеков. богословия. Так появились 2 значительные книги: монография «История и дух: Понимание Писания у Оригена» (*Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. P., 1950), посвященная экзегезе у Оригена и выдержанная в апологетическом ключе по отношению к этому спорному христ. автору, и объемное исследование «Средневековая экзегеза: Четыре смысла Писания» (*Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. P., 1959–1963. 2 vol. in 4 pt.), оцененное, в частности П. Рикёром, как важное событие в совр. герменевтике. К этим публикациям относится и кн. «Писание в Предании» (*L'Écriture dans la Tradition*. P., 1966).

В 1960 г. папа Иоанн XXIII реабилитировал Л., назначив его консультантом комиссии по подготовке *Ватиканского II Собора*. Л. получил разрешение продолжить преподавание в Фурвьере. Однако в последовавшие годы он должен был отстаивать правоту своих взглядов, а также выступать в защиту идей старшего друга и собрата по ордену Тейяра де Шардена во избежание осуждения его взглядов (*Mémoires sur l'occasion*. 2006. P. 104). Л. посвятил ему книги: «Религиозная мысль отца Тейяра де Шардена» (*La Pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*. P., 1962); «Молитва отца Тейяра де Шардена» (*La Prière du père Teilhard de Chardin*. P., 1964); «Тейяр, миссионер и апологет» (*Teilhard, missionnaire et apologiste*. Toulouse, 1966). Л. не считал себя учеником или последователем Тейяра де Шардена, но и не видел разногласий с ним (см.: *Chantraine, Lamaire*. 2013. Т. 4. P. 340), поэтому взял на себя задачу «восстановления исторической правды» (*Lubac. Mémoires sur l'occasion*. 2006. P. 110) в отношении этого необычного мыслителя и выдающегося ученого. Л. отстаивал его церковность, последовательный христ. персонализм (см.: *La Pensée religieuse*. 1962. P. 201–214), исследовательский и апологетический потенциал.

На II Ватиканском Соборе Л. был одним из экспертов (*peritus*) в комиссии по вероучению, принял учас-

тие в создании наиболее важных постановлений, несмотря на то что во время работы Собора перенес неск. хирургических операций. Иногда Л. называют «вдохновителем Собора» (*Lemaire M.-G. Publications récentes sur H. de Lubac et le concile Vatican II // Les théologiens français et le concile Vatican II*. P., 2015. P. 165). Как отмечают исследователи (см.: *Neufeld K. Au service du Concile, évêques et théologiens au deuxième concile du Vatican // Vatican II: Bilan et perspectives vingt-cinq ans après*. Montréal; P., 1988. Т. 1. P. 95–124), точно отследить роль Л. в составлении соборных документов сложно, однако его влияние было значительным. Он был одним из самых цитируемых богословов (15 цитирований) наряду с Конгаром (35 цитирований) и К. Ранером (12 цитирований) (*Fouilloux É. Les experts français au concile Vatican II // Les théologiens français et le concile Vatican II*. P., 2015. P. 11). В догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*» использованы некие выражения из «Мыслей о Церкви»; в составлении догматической конституции о Божественном Откровении «*Dei Verbum*» он принял непосредственное участие. Л. считал, что на этих документах основывается соборная программа «*Aggiornamento*», состоящая из 2 «обращений»: 1) к изначальному центру (*recentement*) — Христу, «укоренение» (*enracinement*) в Нем; 2) к миру, распространение благовестия (*Lemaire. Publications récentes*. 2015. P. 170). Л. также повлиял на освещение вопросов соотношения Писания, Предания и богословия, проблем атеизма, миссии, социальных аспектов вероучения в пастьерской конституции «*Gaudium et spes*».

После Собора Л. опубликовал комментарии на конституции об Откровении (*Commentaire du Préambule et du chapitre I de la constitution dogmatique «Dei Verbum» // Vatican II: La Révélation divine*. P., 1968. P. 157–302) и о Церкви в совр. мире (*Athéisme et sens de l'homme: Une double requête de «Gaudium et spes»*. P., 1968). В последнем он помимо прочего полемизирует с концепциями «анонимных христиан» Ранера, «эксплицитных и имплицитных христиан» Э. Схиллебекса, «освящения мира» Шеню, критикуя недооценку роли Божественного Откровения и умаление челове-

ческой свободы, утверждая, что «не все люди являются анонимными христианами, но все призваны стать христианами, будь то анонимными или эксплицитными» (*Chantraine, Lamaire*. 2013. Т. 4. P. 238, 541). Расхождение с позицией Схиллебекса, бывшего одним из учредителей ж. «*Concilium*», вынудило Л. покинуть редколлегия этого издания.

Папа Павел VI назначал Л. консультантом секретариата по нехристианам (1964–1974), секретариата по неверующим (1965–1974), членом международной богословской комиссии (1969–1974). В 1967 г. Л. стал кавалером ордена Почетного легиона. В 1968 г. в связи с публикацией энциклики «*Humanae vitae*», вызвавшей бурную реакцию среди ряда католич. богословов, составивших «Декларацию о свободе богословов и богословского служения церкви» и требовавших реформы конгрегации вероучения, Л. занял твердую консервативную позицию по вопросам о браке и использовании контрацептивных препаратов, за что удостоился папской благодарности (*Chantraine, Lamaire*. 2013. Т. 4. P. 440–443).

В послесоборный период Л. получил докторскую степень *honoris causa* во мн. ун-тах Европы и Америки. В эти годы Л. много путешествовал, везде стремясь прояснить подлинное учение Собора, критикуя крайности прогрессизма (открытость миру за счет измены Христу и церковному Преданию) и интегризма (закрытость от современности как неисполнение призвания Церкви нести миру свет Христов — см.: *Ibid.* P. 216, 413). В 1974 г. Л. переехал из Лиона в Париж. В 1975 г. принял участие в подготовке французской версии основанного Х. У. фон Бальтазаром в 1972 г. международного периодического богословского издания «*Communio*».

В поздние годы Л. создал кн. о Дж. Пико делла Мирандоле (*Pic de La Mirandole: Études et discussions*. P., 1974), вклад которого в развитие идей свободы и солидарности Л. высоко ценил, 2-томник «Духовные наследники Иоахима Флорского» (*La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. P.; Namur, 1979–1981. 2 vol.), где выступил с критикой эсхатологического утопизма, не утратившего влияния на современность.

Л. неоднократно выступал в качестве издателя совр. богословов,

выдающихся мыслителей и религиозных деятелей, опубликовав почти все сочинения Моншье, переписку Блонделя с Валенсеном в 3 томах, Ж. Верле, Г. Марселя с Фессаром, Тейяра де Шардена с Э. Жильсоном, собственную переписку с Буйаром (см.: *Neufeld, Sales*. 1974. S. 66).

Папа Иоанн Павел II, невзирая на сопротивление Л., возвел его 2 февр. 1983 г. в сан епископа, присвоив достоинство кардинала-диакона рим. ц. Санта-Мария-ин-Домника.

В результате инсульта 2 окт. 1986 г. Л. оказался частично парализованным — имея ясное сознание, он не мог писать и говорить. Затем последовал процесс частичного восстановления трудоспособности. В последние годы Л. много читал и уделял значительное время молитве. Скончался в обители жен. религ. конгрегации Малых сестер бедных (*Les petites sœurs des pauvres*), члены к-рой ухаживали за ним. Отпевание состоялось в соборе Нотр-Дам в Париже. Архив Л. (*Centre d'archives et d'études «Cardinal-Henri-de-Lubac»*) находится в г. Намюр (Бельгия).

Богословские идеи. Мысль Л. формировалась под воздействием сочинений блж. Августина, Фомы Аквинского, Б. Паскаля, Блонделя, П. Руссло и Ж. Марешаля. С особым вниманием относился он к писателям, в произведениях которых нашла выражение трагедия человеческого существования (Ш. Пеги, П. Клодель, Ф. М. Достоевский).

Особенностью мысли Л. является чуткость к «поворотным» темам (*thèmes clefs*) христ. традиции, исторического опыта человечества и совр. положения Церкви в мире и обществе. В размышлениях о природе и предназначении христ. Церкви он сумел подчеркнуть ее целостность и общинность, или соборность; в представлениях о Боге и человеке — их близость и принципиальное различие (концепция сверхприродного); в герменевтике — ее основополагающий полисемантизм, преимущество духовной экзегезы и сбалансированную уравновешенность элементов в истолковании; в исследовании истоков совр. безбожия — его происхождение в творчестве властителей умов Европы XIX в.; в новоевроп. прогрессивной философии истории — ее корни в богословских заблуждениях средневековья.

Экклезиология. Исследователи отмечают несистематический характер экклезиологической мысли Л. (см., напр.: *Wagner*. 2001. P. 166), подчеркивая именно в этом ценность его вклада. Церковь для Л. это прежде всего тайна и «таинство Иисуса Христа на земле, подобно тому, как для нас Сам Христос в своем человечестве есть таинство Бога» (*Любак*. Мысли о Церкви. 1994. С. 162). Природу Церкви Л. характеризует как «единственное подлинно «открытое» общество», объединяющее все человечество в Троице, ибо она есть «таинство единства» (Там же. С. 189–191). Принцип непогрешимости папы Римского Л. объясняет непогрешимостью самой Церкви (Там же. С. 204). Л. подчеркивает мариологический аспект экклезиологии: «Как смысл материнства Марии заключался в явлении в мир Богочеловека, так и смысл материнства Церкви заключается... в таинстве Евхаристии, в том, чтобы дать нам Христа» (Там же. С. 254). По своей природе Церковь едина. Л. описывает церковную реальность в различных взаимосвязанных аспектах: Церковь отдельная (*particulier*) и поместная (*local*), вселенская (*universel*) и католическая (*catholique*). Между этими аспектами Л. устанавливает динамические отношения, а именно центробежные и центростремительные (centripètes et centrifuges) одновременно. Поэтому отдельная Церковь всегда остается вселенской и центробежной; а вселенская Церковь осуществляется лишь через отдельную Церковь, встроенную во вселенскую. Предназначение католичества состоит в гармонизации и включений в единую поле обеих тенденций — центробежной и центростремительной. Потому «конкретное и живое единство Церкви не однообразно, а разнообразно; оно есть гармония... но чтобы гармония исполнилась, всякое разнообразие должно быть поглощено в сущностном движении, охвачено сущностным движением к единству» (*Les Églises particulières dans l'Église universelle*. P. 1971. P. 48–50, 60–61). Роль Римского папы заключается не в преимуществах вселенской юрисдикции как таковой, а в примате, занимаемом им в собрании епископов; поэтому папа наделяется особенной вселенской ответственностью (*Chantraine, Lamaire*. 2013. Т. 4. P. 168).

Важнейшей темой для Л. стала «евхаристическая экклезиология», к-рую он развивал во мн. публикациях, в особенности в кн. «*Corpus mysticum*». Л. сопоставляет различные преломления *corpus mysticum* (мистическое тело Церкви), *corpus verum* (истинное тело Христа) и *corpus sacramenti* (евхаристический хлеб) как грани единого тела. Опираясь на средневек. схоластов, Л. подкрепляет эту триаду строгой семантической аналогией: знак (*res-et-sacramentum*) — означаемое (*res tantum*) — значение (*res ultima*) (*Lubac*. *Corpus mysticum*. 1944. P. 276–277; ср.: Мысли о Церкви. С. 103). Таинство Евхаристии состоит в том, что тело церковное становится Телом Христовым, как хлеб и вино становятся Плотью и Кровью. Историческая проблема исследования заключается в выяснении того, когда и при каких обстоятельствах первоначально евхаристический термин «*corpus mysticum*» получил экклезиологический смысл, обогатив тем самым понимание Церкви как таинства общения Бога и человека. Изучение древних и средневек. источников показывает, что такое сближение понятий современно возникновению Церкви и установлению таинства Евхаристии. В продолжение веков после блж. Августина в зап. христ. традиции произошло разобщение мистического опыта и рациональной спекуляции, что сказалось и на истории выражения «*corpus mysticum*» — оно сохранило свой технический евхаристический смысл, но утратило экклезиологическую корреляцию. Т. о., первоначальное единство Церкви и Евхаристии, догмата и опыта распалось. После Фомы Аквинского мистическое стало противопоставляться природному, духовное — физическому и материальному. Недооценка церковного символизма и умаление церковного реализма, по мысли Л., спрямляют глубину тайны и задают для нее лишь горизонтальное, земное, институциональное или доктринальное измерения (*Corpus mysticum*. 1944. P. 285). От подобного упрощения древних христиан прежде уберегал «онтологический символизм», непонятный ныне (*Ibid*. P. 259). Говоря о теле историческом (Иисус Христос), теле сакраментальном (Евхаристия) и теле церковном, Л. утверждает, что между первым



и вторым никогда не было разлома, однако между вторым и третьим разлом существует и требует своего преодоления (Ibid. P. 288). Он усматривал в этой связи 3 перспективы: экуменический вопрос (в особенности в связи с православно-католич. диалогом), евхаристический догмат (насущность евхаристического опыта древнехрист. Запада и Востока, устранение излишней спекулятивности посттридентского католицизма) и литургическая жизнь в ее трансцендентном и универсальном измерениях (Ibid. P. 405).

Появление кн. «Католичество» было обусловлено осознанием необходимости социализации католической или, шире, церковной доктрины в современности. Основание для этого Л. видел во вселенности христианства и всемирности божественного домостроительства. По его глубокому убеждению, этому требованию отвечает сама «кафолическая» природа церковного догмата, который предстает в 3 аспектах: социальном (всеобщее в лицах), историческом (всеобщее во времени) и духовном, внутрицерковном или трансцендентном (всеобщее в Боге), что соответствует 3 измерениям человеческого существования — социальному, историческому и трансцендентному, или духовному. Как показывает Л., устранение хотя бы одного из этих аспектов, а в особенности последнего, может привести к непоправимым последствиям для самого существования человечества.

Сверхприродное. Первоначальной задачей апологетики Л. считал, вдохновляясь идеями Блонделя, необходимость установления диалога между церковным богословием и совр. мыслью (*Mémoires sur l'occasion*. 2006. P. 35–36). В кн. «Сверхприродное» представлено историческое исследование терминологии и концепций в патристике и схоластике, приводящее к радикальным выводам: совр. офиц. понимание категории сверхприродного расходится с представленным у блж. Августина и Фомы Аквинского. Сверхприродное, согласно Л., исконно не есть часть человеческой природы, но врожденная жажда Бога, способность и стремление видеть Его; «природная жажда сверхприродного» (*Surnaturel*. 1946. P. 431), жажда того, чем человек не обладает по природе. Критике Л. под-

верглись категории, выработанные представителями т. н. второй схоластики: «чистая природа» (*natura pura*) и «сверхданная благодать» (*superaddita gratia*), ограничивающие экзистенциальный горизонт человека пределом природной жизни.

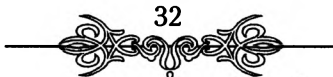
Как показывает Л., отцы Церкви утверждали, что в человека вложено стремление выйти за пределы своей природы, навстречу к-рому и подается помощь извне — божественная благодать. Этот порыв Л. называет «духом в человеке» (Ibid. P. 483) и характеризует такое состояние «христианским парадоксом человека»: «...человек может жить лишь ввиду Бога, а созерцание Бога целиком зависит от Божиего расположения» (*Le Mystère du surnaturel*. 1965. P. 223). Благодаря этому размыканию горизонта человеческого существования, «открытию человека к Божественному», Л. удается совместить разобщенные дискурсы: богословие, отнесенное его оппонентами всецело в сферу сверхприродного (в связи с чем апелляция к этой категории в совр. общественных дискуссиях оказывается под запретом), философию и мистику. Последователи Л. развивали понятие «сверхприродное» в христологическом аспекте (см.: *Bouillard H. L'idée surnaturelle et mystère chrétien // L'Homme devant Dieu*. P., 1964. Т. 3. P. 153–166; *Neufeld K. Surnaturel // Catholicisme*. P., 1995. Т. 14. Fasc. 66. Col. 593–608). Дж. Милбанк обострил онтологический аспект проблемы (*Milbank J. The Suspended Middle: H. de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural. Grand Rapids (Mich.)*, 2005).

Экзегетика. Историко-богословские исследования Л., посвященные экклезиологии и сотериологии, соотносились с проблемой истолкования. Это закономерно привело его к постановке герменевтического вопроса, за ответом на к-рый он обратился к древней экзегетической традиции, берущей исток у Оригена и имеющей богатое продолжение в средние века. Л. предпринял попытку уточнить представления о духовно-иносказательной методологии библейского толкования. По умолчанию признаётся, что аллегоризм, как и всякая иносказательность, устраняет прямой, буквальный или исторический смысл. Однако на примере экзегетического наследия Оригена Л. показывает несостоятель-

ность такого понимания. Напротив, суть духовного толкования заключается в постижении в «материальном», т. е. первом, буквальном смысле его умопостигаемой глубины, насыщенной богооткровенным значением. Библейское повествование на уровне слова и библейская история как событие суть «тайна божественного Воплощения» (*Histoire et Esprit*. 1950. P. 282). Поэтому важнейшей духовной задачей церковного богословия становится постижение этой тайны.

В кн. «Средневековая экзегеза» Л. продолжает историческое исследование того же предмета на обширном материале латинской средневековой традиции. Иносказательное, или духовное, толкование разворачивается в сложную 4-уровневую систему смыслов и герменевтических кодов — исторический, аллегорический, тропологический и анагогический. Согласие Заветов служит осевой доминантой для постижения богодухновенного смысла Писания. Л. определяет его так: «Новый Завет представляет собою духовный смысл Ветхого Завета» (*Exégèse médiévale*. 1959. Т. 1. Pt. 1. P. 12).

В исследованиях патристической и средневековой экзегезы Л. ставил перед собой 2 тактические задачи: выяснить истинную природу иносказательности библейских толкований; показать богатый потенциал экзегетической традиции христианства для совр. науки и духовности. За ними угадываются стратегические цели: 1) войти в дискуссию о философии и богословии истории; 2) возобновить метод духовного толкования Писания; 3) выяснить условия для работы догматической мысли и духовного опыта в рамках научной экзегезы (*Wagner*. 2001. P. 63). Л. характеризует магистральную линию развития библейского комментария как «символическую [библейскую] историю», или «исторический символизм», в котором все элементы семантической структуры сохраняют свою ценность (*Lubac. Mémoires sur l'occasion*. 2006. P. 84; ср.: *Exégèse médiévale*. 1964. Т. 1. Pt. 2. P. 125–262). В понимании Л. древняя экзегеза содержит богатые синтетические потенции для церковного знания и служения; она «реализует диалектику прошлого и будущего, устанавливает отношения между исторической





и духовной реальностью, между обществом и индивидом, временем и вечностью и содержит в себе всецело богословие истории в связи с богословием Писания... Она представляет собою некий каркас христианской письменности и искусства» (Exégèse médiévale. 1959. Т. 1. Pt. 1. P. 16–17).

Феномен безбожия и его генезис. В кн. «Драма атеистического гуманизма», выдержавшей 7 прижизненных изданий, Л. исследует истоки мировых катастроф XX в., подвергая анализу с богословских позиций философские построения Фейербаха, Маркса, Ницше, О. Конта и др. Л. выводит основные типы атеистического гуманизма: социальный и политический, экзистенциальный и индивидуалистический. Будучи весьма различными по своим идеям, эти системы едины в своем корне — отрицании христианства и отвержении Бога. Л. показывает, что и последствия их сходны: они приводят к крушению человеческой личности и распаду общества. Так, атеистический гуманизм оборачивается антигуманизмом. Последняя часть книги посвящена Достоевскому, к-рый предстает писателем-пророком и «судьей нашего времени»: в своих произведениях он выводит духовный идеал индивидуума, социальный идеал революционера и рациональный идеал философа как основные типы извращенной веры и показывает ущербность существования противников веры в Бога.

Критика исторического утопизма. Изыскания Л. по эсхатологии связаны прежде всего с мыслью Иоахима Флорского, с особенностями его экзегезы: буквальная связь обоих Заветов, ожидание «нового Евангелия» и заключение «третьего Завета» (Ibid. 1961. Т. 2. Pt. 1. P. 489). В кн. «Духовные наследники Иоахима Флорского» (La postérité spirituelle de Joachim de Flore. P., 2014²) предметом исторического анализа стала также традиция европ. утопизма II тыс. Масштабное видение проблемы позволило Л. провести наглядные линии от тринитарного прогрессизма к философскому и общественно-историческому утопизму. Под острие критики Л. попало учение Иоахима о 3 мировых эпохах, гл. обр. о последней, связанной прежде всего с действием Св. Духа в Божест-

венном Откровении и имеющей особенную ценность. Л. опознаёт в этом представлении зарождение «учения об [историческом] прогрессе» (Exégèse médiévale. 1961. Т. 2. Pt. 1. P. 453).

По его мнению, под прямое и косвенное влияние средневекового богослова подпали мн. выдающиеся деятели европ. мысли: каббалисты и мистики, радикальные реформаторы и протестант. визионеры, просветители, нем. романтики, «новые монтанисты» и младогегельянцы. Доводя линию преемственности до марксизма и фашизма, до своих современников, в частности Н. А. Бердяева, Л. создал рельефное изображение негативного влияния, которое оказало частное богословское заблуждение на историческое и философское сознание средневековой и новой Европы. Книга представляет собой предостережение от низведения искупительного дела Христа лишь к преходящему моменту мировой истории, при к-ром «век Христов» преодолевается в «веке Духа» и «новой Церкви». Л. показал опасность такого рода искусственной переоценки роли Св. Духа, провозглашения «нового Евангелия», за к-рыми стоит антихрист. интуиция. Раскрывая тезис о том, что христ. богословие истории, одной из своих ветвей пошедшее по ложному пути имманентизма Божественного Откровения и хилиастического эсхатологизма, становится историческим прогрессизмом и тем самым — изменой христианству, Л. приходит к выводу: «Сегодня истина нам дана в знамениях, и пока мы существуем в мире сем, данное состояние не может быть сколько-нибудь существенным образом преодолено. Чем меньше мы осознаём это, тем больше отклоняемся от надежды к мифу» (Мысли о Церкви. 1994. С. 164). В корне иоахимизма, который Л. называет «богословием революции» (La postérité spirituelle de Joachim de Flore. 2014. P. 829), он видит извращенное понимание истории, тогда как при подлинно христ. понимании история «есть драма; откровение Христово лишь подчеркнуло ее характер. Таковой она останется до скончания века» (Ibid. P. 825). Л. стремится указать на золотую середину между «пассеизмом интегрисов» и «футуризмом прогрессистов», сосредоточенную «в настоя-

щем Церкви», в непреходящей новизне и неисчерпаемости дара Божия человечеству (Ibid. P. 838).

Соч.: Opera omnia. Mil., 1979–1992. 31 vol.; Œuvres complètes. P., 1999–[2014]. Vol. 1–[50]. Библиогр.: Neufeld K. H., Sales M. Bibliographie H. de Lubac S.J.: 1925–1974. Einsiedeln, 1974²; *idem*. Suppl. à la «Bibliographie Henri de Lubac» // *Lubac H., de*. Théologie dans l'histoire. P., 1990. Т. 2: Questions disputées et résistance au nazisme. P. 408–416. Лит.: L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au père Henri de Lubac. P., 1964. Т. 1: Exégèse et patristique; Т. 2: Du moyen âge au siècle des lumières; Т. 3: Perspectives d'aujourd'hui; *Vorgrimler H.* Henri de Lubac // Bilan de la Théologie du XX^e siècle / Éd. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler. Tournai; P., 1971. Т. 2. P. 806–820; *Lindsay A. J.* De Lubac's Images of the Church: A Study of Christianity in Dialogue: Diss. Wash., 1974; *Balthasar H. U., von*. Henri de Lubac: Sein organisches Lebenswerk. Einsiedeln, 1976; *Sales M.* Der Mensch und die Gottesidee bei H. de Lubac. Einsiedeln, 1978; *Figura M.* Der Anruf der Gnade: Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach H. de Lubac. Einsiedeln, 1979; *Schnackers H.* Kirche als Sakrament und Mutter: Zur Ekklesiologie von H. de Lubac. Fr./M., 1979; *Balthasar H. U., von., Chantaine G.* Le cardinal H. de Lubac: L'homme et son oeuvre. P., 1983; *Maier E.* Einigung der Welt in Gott: Das Katholische bei H. de Lubac. Einsiedeln, 1983; *Russo A.* Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia: L'influsso di Blondel. R., 1990; *Fédou M.* Henri de Lubac: Sa contribution à la pensée chrétienne. P., 1996; *Wagner J.-P.* Henri de Lubac. P., 2001; *Chantaine G.* Henri de Lubac. P., 2007. Т. 1: De la naissance à la démobilitation (1896–1919); 2009. Т. 2: Les années de formation (1919–1929); *O'Sullivan N.* Christ and Creation: Christology as the Key to Interpreting the Theology of Creation in the Works of H. de Lubac. Oxf., 2009; *Chantaine G., Lamaire M.-G.* Henri de Lubac. P., 2013. Т. 4: Concile et après-Concile (1960–1991); *Cholvy B.* Le surnaturel incarné dans la création: Une lecture de la théologie du surnaturel d'H. de Lubac. P., 2015.

П. Б. Михайлов

ЛЮБА́НСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО Новгородской епархии, титулярное, существовало в 20-х гг. XX в., именовалось по г. Любань Новгородского у. и губ. (ныне Тосненского р-на Ленинградской обл.). Местопребыванием викария был *Воскресения Господня мужской монастырь* (Макариева пуст.) близ Любани. Единственным архиереем с таким титулом был еп. *Кирилл (Васильев)*, упоминаемый как «епископ Любанский» в документе, составленном в 1926 г. (Алфавитный список канонических епископов Российской Православной Церкви, находящихся на территории С.С.С.Р. // ЦВ. 1927. № 11/12. С. 14). Имеющиеся в литературе указания на то, что этот титул он носил со времени



хиротонии в июне 1923 г., очевидно, недостоверны: в рапорте наместника новгородского Юрьева во имя великомученика Георгия Победоносца мужского монастыря архим. Сергия (Васильева; в посл. епископ) патриарху свт. Тихону от 24 июля 1923 г. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 43 об.) сообщается, что игум. Кирилл был хиротонисан во епископа Макарьевского (см. ст. *Макарьевское викариатство Новгородской епархии*). Поскольку в июле 1924 г. еп. Кирилл был арестован и до 1927 г. находился в заключении, можно предполагать, что присвоение ему титула «Любарский» (вместо «Макарьевский») произошло до ареста.

А. К. Галкин

ЛЮБАРСКИЙ Яков Николаевич (7.07.1929, Киев — 30.11.2003, С.-Петербург), византист. Вскоре после рождения Л. его семья переехала в Ленинград, блокадные годы Л. провел в эвакуации. В 1946–1951 гг. учился на кафедре классической филологии филологического факультета ЛГУ, окончил его с отличием, был рекомендован к поступлению в аспирантуру, но в силу политической конъюнктуры принят не был. В 1955–1965 гг. Л. преподавал в педагогическом институте г. Вел. Луки, затем заведовал кафедрой иностранных языков Ленинградского сельскохозяйственного института, параллельно занимаясь исследованиями визант. лит-ры. В Вел. Луках Л. познакомился с А. П. Кажданом, который стал его другом и учителем. Под его руководством Л. в 1964 г. защитил канд. дис. ««Алексиада» Анны Комнины как исторический источник». В 1977 г. защитил докт. диссертацию о жизни и творчестве Михаила Пселла. Только в 90-х гг. XX в. Л., уже будучи ученым мирового уровня, стал штатным преподавателем СПбГУ. С этого времени Л. часто выезжал за рубеж для участия в конференциях, семинарах, выступал с лекциями и докладами в Вашингтоне (Дамбартон-Окс), Мюнстере, Уппсале, Париже.

Ранние статьи Л. посвящены классической филологии, но большинство его научных работ принадлежит сфере визант. филологии. Заслуги Л. в области изучения визант. лит-ры уникальны как в отечественной, так и в мировой науке. Доминантой научных интересов Л. стало творчество Михаила Пселла. Ос-



Я. Н. Любарский.
Фотография. Кон. XX в.

новные выводы исследований были изложены в монографии 1978 г. «Михаил Пселл. Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма» (2-е доп. изд.: *Безобразов П. В. Визант. писатель и гос. деятель Михаил Пселл. Любарский Я. Н. Михаил Пселл: Личность и творчество*. СПб., 2001; греч. пер.: *Η προσωπικότητα και το έργο του Μιχαήλ Ψελλού*. Αθήνα, 2004). Л. исследовал мировоззрение автора, реконструировал его взаимоотношения с современниками, характеризовал художественные особенности трудов Пселла, подчеркивая их оригинальность и отмечая отступления от традиц. канонов жанра и стиля. Творчество Пселла анализировалось в широком контексте визант. лит-ры, поэтому книга разрослась в исследование об интеллектуальной жизни в Византии XI в. Работы Л. во многом определили дальнейший ход исследований наследия Пселла в мировой науке.

Др. автор, оказавшийся в центре внимания Л., — Анна Комнина. Л. исследовал «Алексиаду» не только как исторический источник, но и как лит. памятник. С традиц. вопроса о том, из каких источников Анна черпала исторические данные, Л. перенес внимание на другой — как она эти источники перерабатывала, и убедительно показал, что метод работы Комнины как историкографа во многом обусловлен лит. задачами — стремлением писательницы к «риторизации и драматизации» повествования. Анализируя «Алексиаду» как образец художественного повествования, Л. утверждал, что это целостное произведение на уровне стиля, композиции, фигуры главного героя и устойчивого образа автора. Такой подход

оказался абсолютно новаторским и позволил прочитать «Алексиаду» по-новому: то, что прежде понималось как недочеты или ошибки автора, стало возможным интерпретировать в контексте ее художественного замысла.

Л. осуществил филологический анализ сочинения Продолжателя Феофана (X в.) в широком контексте летописной традиции VI–X вв., к-рый позволил изменить взгляд на жанровую природу визант. историографии. Если со времен К. Крумбахера было принято считать, что историография в Византии включала 2 основные, четко обособленные жанровые формы (всемирную хронику и «высокую» историографию в античной традиции), то исследования Л. показали, что принципиальных различий между этими жанрами не существовало. Более того, «высокая» историография XI–XII вв. путем длительной эволюции выросла из всемирной хроники, и одним из промежуточных звеньев этой эволюции было именно сочинение Продолжателя Феофана (наравне с «Книгой царей» Генесия). Эта концепция была развита и обоснована в ряде работ Л., посвященных Иоанну Малале (VI в.), Феофану Исповеднику, Георгию Монаху (IX в.), Льву Диакону (X в.), Михаилу Атталиату (XI в.), Иоанну Киннаму (XII в.) и Никите Хонияту (XII–XIII вв.) (Визант. историки и писатели. СПб., 1999, 2012²). Л. показал, как анналистический тип повествования, подразумевающий сугубо хронологическое распределение материала, постепенно уступал место более сложным лит. приемам и разрозненные эпизоды срастались в единый рассказ, где композиционно завершенные эпизоды обретали причинно-следственные или словесно-ассоциативные связи. В целях исследования композиции хроник Л. обратился к арсеналу структурного литературоведения, что было не характерно для консервативной византистики.

Одна из центральных тем в исследованиях Л. — лит. герой и методы его изображения. На примере хроник Л. демонстрировал, как приемы обрисовки персонажей постепенно усложнялись: в эпоху Македонского ренессанса историографы отказались от черно-белого изображения героев и стали развивать идею противоречивости человеческой приро-



ды, в XI в. эта тенденция привела к появлению «Хронографии» Пселла, по уровню психологизма сопоставимой с художественной литературой Нового времени. Развитие визант. историографии Л. трактовал как движение от хроники к полноценной истории и жизнеописанию. Образ героя, в первую очередь императора, у Продолжателя Феофана, Пселла и Анны Комнины становится композиционным стержнем рассказа, его структурной доминантой.

Ряд работ Л. посвящен эпистолографии, которая рассматривалась им не как источник исторических сведений, а как человеческий документ, позволяющий сделать выводы о личности автора и его отношениях с современниками. Подход Л. к изучению визант. писем, новаторский в 70-х гг. XX в., стал одним из наиболее продуктивных в мировом византиноведении. Письма византийцев исследовались Л. и как неиссякаемый источник примеров средневекового юмора. В последние годы жизни Л. обратился к иронии в визант. лит-ре. Изучив, что означало в Византии понятие «ирония» и как его смысл менялся на протяжении столетий, Л. пришел к выводу, что интеллектуалы XI–XII вв., в первую очередь Михаил Пселл, употребляли его в смысле, близком к современному. Раскрытие иронии в письмах Пселла и «Истории» Никиты Хониата привело к тому, что эти тексты зазвучали по-новому; появилась возможность почувствовать атмосферу интеллектуальной игры в переписке и речах ученых византийцев.

Благодаря переводам Л., далеким от педантичного буквализма, способного отвратить читателя от визант. литературы, стремлению передать в них не букву, а дух средневекового текста, широкому кругу российских читателей стали доступны «Хронография» Михаила Пселла (1978), «Алексиада» Анны Комнины (1965, 1996², 2010³) и сочинение Продолжателя Феофана (1992, 2009²).

Соч.: Критский поэт Стефан Сахликис // ВВ. 1959. Т. 16(41). С. 65–81; Der Kaiser als Mime: Zum Problem der Gestalt des byzant. Kaisers Michael III // JÖB. 1987. Bd. 37. S. 39–50; Neue Tendenzen in der Erforschung der byzant. Historiographie // Klio. В., 1987. Bd. 69. S. 560–566; Theophanes Continuatus und Genesios: Das Problem einer gemeinsamen Quelle // Bsl. 1987. Т. 48. P. 12–27; Наблюдения над

композицией «Хронографии» Продолжателя Феофана // ВВ. 1988. Т. 49(74). С. 70–80; Sobre la composición de la obra de Miguel Atalíates // Erytheia. Madrid, 1990/1991. Vol. 11/12. P. 49–54; The Fall of an Intellectual: The Intellectual and Moral Atmosphere in the 11th Century // Byzantine Studies: Essays on the Slavic World and the 11th Century / Ed. S. Vryonis. New Rochelle, 1992. P. 175–182; George the Monk as a Short-Story Writer // JÖB. 1994. Bd. 44. S. 255–264; Concerning the Literary Technique of Theophanes the Confessor // Bsl. 1995. Т. 56. P. 317–322; Why is the Alexiad a Masterpiece of Byzantine Literature? // Leimon: Studies presented to L. Rydén on his 65th birthday / Ed. J. O. Rosenquist. Uppsala, 1996. P. 127–141; Quellenforschung and/or literary criticism: Narrative structures in byzant. hist. writings // Symbolae Osloenses. Oslo, 1998. Vol. 73. N 1. P. 5–22; Der byzantinische Roman in der Sicht der russischen Byzantinistik // Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit / Hrsg. P. A. Agapitos, D. R. Reinsch. Fr./M., 2000. S. 19–24; El relato con argumento en las crónicas bizantinas: (Presentación del problema) // Erytheia. 2000. Vol. 21. P. 39–50; The Byzantine Irony: The Case of Michael Psellos // Byzantium: State and Society: In Memory of N. Oikonomides / Ed. A. Abracea, A. E. Laiou, E. K. Chrysos. Athens, 2003. P. 349–360; Византийские истории о падении Константинополя в 1453 г. / Под ред. Я. Н. Любарского, Т. И. Соболев. СПб., 2006.

Лит.: Иванов С. А. Памяти Якова Николаевича Любарского // ВВ. 2003. Т. 63(88). С. 339–340; Список трудов Я. Н. Любарского (1999–2003) // Там же. С. 341.

Д. А. Черноглазов

ЛЮБАЧИВСКИЙ Мирослав Иван (24.06.1914, г. Долина, ныне Ивано-Франковской обл., Украина — 14.12.2000, Львов), кард., верховный архиеп. Львовский, глава *Украинской греко-католической Церкви* (УГКЦ). Род. в семье украинцев греко-католич. вероисповедания. Начальное образование получил в народной школе в Долине, в 1933 г. окончил с отличием польскую гимназию в Стрые (ныне Львовской обл., Украина). В 1934–1937 гг. обучался во Львовской богословской академии; для завершения богословского образования был направлен в коллегию иезуитов им. Петра Канизия в Инсбруке (Австрия). 18 авг. 1938 г. был рукоположен во диакона, а 21 сент. того же года первоиерарх УГКЦ Львовский митр. Андрей *Шептицкий* рукоположил Л. во пресвитера. Продолжил учебу в Инсбруке, но в связи с началом второй мировой войны Л. был вынужден переехать вместе с коллегией в Сьон (Швейцария), где в 1941 г. защитил диссертацию: «Борьба св. Василия Великого с арианством, выраженная в его литургии». В 1942–1945 гг. обучался в *Папском библийском ин-*

ституте, который окончил со степенью магистра библейских наук, а в 1945–1947 гг. — в *Григорианском университете* в Риме, где получил степень лиценциата философии. Одновременно с учебой в Григорианском ун-те изучал медицину в рим. ун-те Сапиенца. В мае 1947 г. Л. был направлен в Филадельфию (США) к апостольскому экзарху для укр. греко-католиков еп. Константину Богачевскому, к-рый сделал его своим секретарем. В 1949 г. Л. был назначен настоятелем укр. греко-католич. ц. апостолов Петра и Павла в Кливленде (шт. Огайо, США), затем служил на укр. греко-католических приходах в США. В 1967–1968 гг. преподавал в папской укр. коллегии им. Иосафата Кунцевича в Риме. В 1968 г. Л. был назначен духовником главной ДС им. Иосафата Кунцевича в Вашингтоне, а в 1973 г. — духовником коллегии им. св. Василия Великого в Стамфорде (шт. Коннектикут, США).

13 сент. 1979 г. папа Римский *Иоанн Павел II* назначил Л. архиепископом Филадельфийским УГКЦ. Епископское рукоположение Л. состоялось 12 нояб. того же года в Сикстинской капелле за литургией по визант. обряду, к-рую совершил папа Иоанн Павел II в сослужении первоиерарха УГКЦ верховного архиеп. Львовского кард. Иосифа *Слипого* и архиепископа Виннипега УГКЦ митр. Максима Германюка. Л. участвовал в работе созданного 24 марта 1980 г. папой Иоанном Павлом II в Риме синода епископов УГКЦ, на к-ром обсуждался вопрос о реорганизации укр. греко-католич. структур в Зап. Европе и Америке, а также о преемнике престарелого кард. И. Слипого. 27 марта папа утвердил избранного синодом Л. *коадьютором* верховного архиепископства Львовского с правом наследования кафедры. В дек. того же года Л. оставил кафедру в Филадельфии и переехал в Рим.

7 сент. 1984 г., после смерти кард. И. Слипого, Л. стал предстоятелем УГКЦ с титулом «Верховный архиепископ Львовский, митрополит Галицкий, епископ Каменецкий». 25 мая 1985 г. папа Римский Иоанн Павел II возвел его в достоинство кардинала-пресвитера; в качестве титулярного рим. храма Л. получил украинский греко-католический собор Св. Софии (S. Sofia in via Воссеа). Одной из основных задач Л.





как первоиерарха УГКЦ стала подготовка к празднованию 1000-летия Крещения Киевской Руси для греко-католиков из укр. диаспоры. В связи с предстоящими торжествами 7 нояб. 1987 г. Л. выступил с обращением, в котором призвал к взаимному прощению и примирению греко-католиков и православных. В рамках торжественных мероприятий 10 июля 1988 г. сослужил папе Иоанну Павлу II вместе с др. епископами УГКЦ на литургии по визант. обряду в базилике св. Петра.

Начавшаяся в СССР политика перестройки и широкое празднование 1000-летия Крещения Киевской Руси способствовали возрождению униат. общин на Зап. Украине, к-рые стали требовать легализации УГКЦ в СССР. С окт. 1989 г. начались захваты правосл. храмов униатами, в результате чего к нач. 1991 г. УГКЦ насчитывала свыше 1 тыс. приходов. Стихийный характер возрождения УГКЦ во многом не позволял Л. контролировать ситуацию. Так, им осуждались многочисленные случаи перерукоположения священников, переходивших из РПЦ в УГКЦ, однако призывы Л. уважать чувства правосл. верующих греко-католиками нередко игнорировались. После офиц. легализации УГКЦ 31 марта 1991 г. Л. торжественно прибыл во Львов, куда перенес из Рима резиденцию верховного архиепископа УГКЦ. В мае 1992 г. он возглавил работу синода епископов УГКЦ, на к-ром были приняты решения по возрождению структур УГКЦ, в т. ч. об учреждении Самборско-Дрогобычской, Коломыйско-Черновицкой, Тернопольской и Зборовской епархий, а также о необходимости ходатайствовать перед Папским престолом о предоставлении УГКЦ статуса греко-католического патриархата. В 1992 г. Л. организовал комиссию по восстановлению Львовской богословской академии; в сент. 1994 г. академия была торжественно им открыта. В том же году Л. обратился с пастырским посланием «О единении святых Церквей», в котором призывал к взаимному уважению православных и греко-католиков, однако это обращение не сыграло существенной роли в действиях УГКЦ по отношению к православным на Зап. Украине. В нояб. 1995 г. синод епископов УГКЦ под председательством Л. продолжил расши-

рение границ греко-католич. епархий, учредив Киево-Вышгородский экзархат, к-рый объединил греко-католиков за пределами Галиции. В том же году Л. заболел воспалением легких, что существенно сказалось на его общем состоянии здоровья. В июле 1996 г. он принимал участие в тор-



Медаль в память кард. Мирослава Любачевского. 1991 г. (Музей Св. Софии в Риме)

жествах в Риме по случаю 400-летия Брестской унии и 350-летия Ужгородской унии, в рамках к-рых 7 июля сослужил папе Римскому Иоанну Павлу II на литургии по визант. обряду на укр. языке.

Поскольку здоровье Л. ухудшилось, созванный во Львове юбилейный Собор УГКЦ 14 окт. 1996 г. избрал еп. Любомира Гузара епископом-помощником верховного архиепископа с особыми полномочиями по управлению Львовским архиеп-ством. Фактически находясь на покое, Л. занимался научно-богословской деятельностью.

Похоронен в крипте собора св. Георгия (Юра) во Львове.

Соч.: Чи справді було христиння Росії 988 р.? Рим; Мюнхен, 1986; Вірую в єдиного Бога. Рим; Львів, 1991; Ранішні розважання. Львів, 1995. 2 кн.; Отче наш: Роздуми над Господньою молитвою. Львів, 1998; Пастирське звернення глави УГКЦ Верховного Архiep. Львівського Мирослава Івана кард. Любачівського про поєднання Святих Церков // Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами. К., 1999. С. 146–164.

Лит.: Іх Блаженство Мирослав Іван кардинал Любачівський: Життя дорогою молитви / Упор.: Р. Блавацька. Львів, 2004.

ЛЮБЕРЕЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Московской епархии*, существовало в 2003–2010 гг., названо по г. Люберцы Московской обл. 7 мая 2003 г., заслужив сообщение патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* о необходимости иметь еще одного викарного епископа, Синод постановил заместнику *Угреш-*

ского во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря, ректору Николо-Угрешской ДС архим. *Вениамину (Зарицкому*; ныне митрополит Оренбургский) быть епископом Люберецким, викарием Московской епархии, с оставлением в должности заместника Николо-Угрешского мон-ря. 14 авг. 2003 г. его архиерейскую хиротонию в храме Христа Спасителя в Москве возглавил патриарх *Алексий II*. В сент. 2009 г. указом Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* еп. *Вениамин* был назначен в. у. Пензенской епархией, а постановлением Синода от 31 мая 2010 г. утвержден правящим епископом Пензенским и Кузнецким с освобождением от обязанностей заместника Николо-Угрешского мон-ря. После этого Л. в. не замещался.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2003. № 5. С. 5; 2010. № 7. С. 7; Служения Свят. Патриарха Алексия // Там же. 2003. № 9. С. 15–16.

Лит.: Наречение и хиротония архим. *Вениамина (Зарицкого)* во еп. Люберецкого, викария Московской епархии // ЖМП. 2003. № 8. С. 18–24; Еп. Люберецкий *Вениамин* // МЦВ. 2003. № 15(268). С. 10.

ЛЮБЕЦКИЙ Иван Константинович (? , Харьков – 1744), гравер, работавший в технике резца и офорта, живописец, числился среди слугителей царевны *Марии Алексеевны (1660–1723)*. С 1714 г. – ученик гравировального дела при с.-петербургской типографии, работал под надзором гравера *П. Пикарта*. В 1720 г. был направлен в Петергоф, где под рук. *Ф. Пильмана* занимался художественной отделкой дворца *Монплеzier*. В 1721 г. расписывал «чердаки» (плафоны) под рук. *Л. Каравака*. Состоял живописцем Оружейной канцелярии. В 30–40-х гг. XVIII в. исполнял в Москве гравюры на продажу.

После закрытия в 1727 г. с.-петербургской типографии Л. работал вне гос. учреждений С.-Петербурга и Москвы. Создание гравюр на религ. сюжеты относится, вероятнее всего, к этому периоду его деятельности. Среди них: «Пилат и Каиафа» (1726), «Святой Николай Чудотворец с деянием» (1730), «Преподобный Герасим с деянием» (1735), «Акафист Алексею, человеку Божию» (1735), «Иверская Богоматерь с чудесами» (1735), «Спаситель на кресте между двумя разбойниками», «Святые мученики Кирик и Улита», «Великомученик Мина с житием», «Святое Семейство»,



«Любечским». Обе иконы украшали серебряные позлащенные ризы весом 8 фунтов 40 золотников и 8 фунтов 48 золотников. На ризе Спасителя «означено, что она устроена коштом Любечского жителя Ивана Мельникова» (Скворцов. 1854. С. 60–61). В 1773 г. драгоценный киот на Л. и. заказал генерал-майор П. С. Милорадович, муж Софьи Семеновны, урожденной Полуботок.



Любечская икона Божией Матери.
Литография. Нач. XX в.

В 1874 г. усердием жителей Любеча чудотворную икону Богоматери украсили серебряной ризой «весьма художественной работы» весом 20 фунтов (Поселянин Е. Богоматерь. С. 278).

При «стене алтарной» Софийского собора в Киеве Л. и. находилась до 1713 г., затем ее переместили на 2-й юж. столб, о чем сделали дополнительную надпись на иконе: «Року же 1713 благословением настоящего архиерея, на сем месте поставлена есть» (Милорадович. 1884. С. 942). В описи Софийского собора 1874 г. обозначено, что любечские иконы Богоматери и Спасителя находятся в «отдельных киотах у столпов трапезы нижнего собора» (Он же. 1871. С. 73). Более подробно их местоположение описали в 1882 г.: при входных зап. дверях в собор, Л. и. — на лево от дверей, икона Спасителя — направо, у правого столба, поддерживающего хоры.

В историографии 2-й пол. XIX в., посвященной малороссийской старине, в вопросе о местонахождении подлинной Л. и. существовали 2 полярных мнения. Согласно гр. Г. А. Милорадовичу, в 1701 г. подлинную икону перевезли в Любеч, а в Софийский собор в 1713 г. возвратили ее список. Прот. П. Г. Ле-

бединцев считал, что подлинная чудотворная Л. и. постоянно находилась в Киеве с 1653 г. (до нач. XX в.), а в Любеч был доставлен список иконы.

В своих изысканиях гр. Милорадович апеллировал к дневнику свт. Димитрия Ростовского и грамотам митр. Варлаама (Ясинского). Основываясь на записи свт. Димитрия, он сделал ошибочный вывод: в 1689 г. святитель видел подлинную Л. и. в Любече, однако в дневнике речь идет о с. Рудня Черниговского у. и о Руденской иконе Божией Матери («1689 год. Из Чернигова переезжая до Рудни, под Любичем находящейся, где прославился образ Пресвятыя Богородицы чудесами многими, пробыл тут несколько дней, приказал я своему живописцу списать для себя с оной чудотворной Пресвятыя Богородицы образ, мерою и подобием таковым, как есть» — Димитрий Ростовский. 1839. С. 486–487). На рубеже XIX и XX вв. с. Рудня Черниговского у. переименовали в Редьковку, и составитель свода икон Божией Матери Е. Поселянин, не найдя в этот период на картах Черниговщины населенного пункта с прежним названием, безосновательно объявил местом прославления Руденской иконы Божией Матери с. Рудня Могилевской губ. В публикации 1884 г. Милорадович признал, что «все писавшие о Любечской иконе, в том числе и я, сделали грубую ошибку... Св. Димитрий Ростовский никогда в Любече не был, в его дневных записках... говорится об Руднянской Чудотворной иконе, находившейся тогда в с. Рудня», тем не менее мн. совр. исследователи продолжают строить свои предположения на ошибке гр. Милорадовича.

Т. о., основными доказательствами предположения о перевозе подлинной иконы из Киева в Любеч у Милорадовича являлись сведения из 2 грамот митр. Варлаама (Ясинского) (Грамоты. 1884. С. 946–947). Согласно 1-й грамоте, от 21 июля 1701 г., митр. Варлаам обращался ко всем живущим вдоль Днепра с просьбой не чинить препятствий для прохождения речного судна, на к-ром иером. Геннадий перевозил образ «Пресвятой Девы Богородицы тамошней Любечкой» из Киева в Любеч. По 2-й грамоте, от 1 авг. того же года, когда новая церковь в любечском Антониевом мон-ре была построе-

на, в Любеч из Киева отправили иеромонаха Киево-Печерской лавры Иннокентия (Щирского; в миру Ивана), известного гравера, к-рый обновлял и благолепно украшал Л. и., чтобы «новоотновленную» икону Божией Матери поставить в любечском Антониевом мон-ре для поклонения верующих. По мнению Милорадовича, в 1701 г. подлинную чудотворную Л. и. вывезли в новостроенный храм Воскресения Христова в Любечском мон-ре, в Киев в 1713 г. привезли список с нее, оставив подлинник в Воскресенской ц. упраздненного в 1786 г. любечского Антониева мон-ря.

В посл. трети XIX в. версию Милорадовича подверг сомнению прот. П. Лебединцев. Он считал, что свидетельством пребывания чудотворной Л. и. в Киеве служил не только факт особого благоговейного почитания иконы в Софийском соборе жителями Любеча, к-рые с большим усердием молились этому образу и неоднократно делали пожертвования на драгоценные ризы, но и уверенность в подлинности киевской иконы в т. ч. церковных властей. Подтверждением тому служило обращение в 1805 г. любечского помещика тайного советника гр. Г. П. Милорадовича (деда Г. А. Милорадовича) к обер-прокурору Синода кн. А. Н. Голицыну с ходатайством о возвращении подлинной Л. и. из Киева в Любеч. После переписки обер-прокурора с Серапионом (Александровским), митр. Киевским, 1 июля 1806 г. Голицын уведомил Г. П. Милорадовича, что по отзыву митр. Серапиона «удаление из Киева в м. Любеч имеющейся ныне в Киево-Софийском кафедральном соборе чудотворной иконы Богоматери, бывшей прежде сего в том местечке, неприлично, так как икона сия перенесена в Киево-Софийский собор назад тому более уже ста пятидесяти лет и поставлена в соборе в великом позлащенном киоте, в виду всеприходящего народа, и молебствие оной, яко чудотворной, бывает от всех приезжающих на богомолье» (Лебединцев. 1870. С. 239). В ходатайстве было отказано.

В качестве основного аргумента по поводу местонахождения подлинника чудотворной иконы Лебединцев приводил описание полулистовой гравюры на меди кон. XVII в. с изображением Л. и. из Олсуфьевского собрания, принад-



Любечская икона Божией Матери.
Ксилография.
Толковая Псалтирь. К., 1697

лежавшего кн. К. Э. Белосельскому-Белозерскому. Особенностью гравюры являлась просторная надпись в нижнем регистре: «Изображеніе чудотворныя иконы пресвѣтой бдцы любецкой яже блаженноі памяти преосвященныи силвестер каков (Косов.— Авт.) митрополит киевски з стран заднепровских с подобающею с честию в богоспасаемый град киев привезе и постави ю в святыи софії цркви идеже доднесь на црскими враты благоговесно поклоняема есть», и далее указано, что по благословиению митр. Варлаама (Ясинского), архиепископов Лазаря (Барановича) и Феодосия (Углицкого) был сделан список чудотворной Л. и. и поставлен в 1698 г. в Воскресенском храме любецкого Антониева мон-ря (воспроизведение надписи см.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. № 1270. С. 513–514).

Гравюра, описание к-рой опубликовал Д. А. Ровинский, в мельчайших подробностях соответствует «Любечской иконе Богоматери» (дерево, темпера, 66×40 см. Инв. № 1344) из фондов Национального музея истории Украины (собрание П. П. Потockого), размещавшегося в 1-й пол. XX в. в т. н. Музейном городке на территории Киево-Печерской лавры. Согласно атрибуции Л. С. Миляевой, икона написана иером. Иннокентием (Щирским).

Икона отличается сложным композиционным построением в 3 регистра и насыщенностью символами, эмблемами и метафорами, что характерно для укр. барочной традиции XVII в. В центре находится изображение Л. и. Слева от нее — прав. Анна Пророчица, справа — свт. Иоанн Златоуст. Они держат свитки с надпи-

сями: «Господе, призи и виждь, посети виноград сей. Его же насади десница твоя». Виноград в данном контексте можно рассматривать как символ Церкви Христовой, прав. Анну с изображением на груди сердца с крестами (в католической традиции) — как образ небесного срегения. Введение в композицию фигуры свт. Иоанна Златоуста может быть объяснено желанием изобразить небесного покровителя Иоанна (Максимовича), архиеп. Черниговского, либо ктитора любецкого Антониева мон-ря гетмана Мазепы, либо иером. Иннокентия (Щирского). На уровне головы Божией Матери в 2 картушах, к-рые держат ангелы, находятся миниатюрные фигуры Богоматери типа «Оранта». Выше изображены преподобные Антоний (слева) и Феодосий (справа) Печерские, между ними расстилается панорама Иерусалима с ростовой фигурой Богоматери по центру. В нижнем регистре изображены Вера (с крестом), Надежда (с якорем) и между ними Любовь. В картуше, к-рый окружают фигуры, можно различить небольшую чашу с сидящим на ней фениксом, идентичным фениксу на иллюстрации к панегирику Л. Кривоича и иером. Иннокентия (Щирского) свт. Лазарю (Барановичу), что можно рассматривать как дань памяти святителю, к-рый незадолго до смерти (1693) успел дать иером. Иннокентию грамоту с благословением на строительство любецкого Антониева мон-ря.

Эта икона является своеобразным памятником, запечатлевшим благодарность иером. Иннокентия (Щирского) всем тем, кто принимали непосредственное участие в воссоздании любецкого Антониева мон-ря, где он был настоятелем с 1697 по 1713 г. В надписи, расположенной под центральным образом Богоматери, иером. Иннокентий перечислил всех, кто были причастны к возрождению церкви и пещеры прп. Антония в Любече: «Изображеніе Чудотворній ікони пресвятои Богородици Любечской юже блаженноі памяти Преосвященный... Силвестр Косов митрополит Киевск... з стран заднепровских с подобающею честию в богоспасаемый граде Киев привезе и постави еси... Софии церкви идеже додне над царскими враты Благословенныи прикланяе... сих же времен спасающем благословением обету... преосвященного

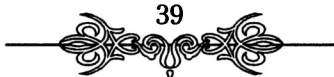
Господня отца Варлаама Ясинського, митрополита Киевського і благословенія... Лазаря Барановича... архієпископа Чернігівського стое... чудотворнои іконі подобше списа



Список
Любечской иконы Божией Матери.
XVIII в. (?)
(Спасо-Преображенская ц., Любеч)

сия в граде Любече идеже первее чудо одествуемо бе, отечестве преподобного Антония Печерского в новоотстроенном храме его поставлена, где и ныне... в року АХЧИ Благосвением яже к Богу преосвещеннаго милостивого господне Иоанна Максимовича... архієпіскопа Черниговского... первое дщице миру подается» (*Миляева*. 1994. С. 134–135).

Благодаря описанию гравюры Ровинского и иконе, обнаруженной в собрании НМИУ, события, зафиксированные в тексте грамот митр. Варлаама (Ясинского), предстают в ином свете, подтверждая правоту Лебединцева. В Любечском мон-ре находились 2 иконы, вероятно написанные иером. Иннокентием (Щирским). Первая — сохранившаяся до наст. времени сложносоставная аллегорическая композиция на тему Л. и., вторая — «копия и мера» чудотворного образа. Очевидно, первую из них поместили в 1698 г. в «новосоздаемом» храме Воскресения Христова строившегося любецкого Антониева мон-ря. В 1701 г., когда возвели Воскресенский храм, мон. Геннадий привез в Любеч из Киева 2-ю икону — точный список Л. и. То, что эта икона является копией, косвенно подтверждается отсутствием торжеств, непременно сопровождавших перемещение чудотворных икон





(крестные ходы, молебны, службы в домах благочестивых прихожан и т. п.), а также отказом церковных властей возвращать подлинник Л. и. в Любеч в 1806 г. Можно предположить, что обе иконы, помещенные в любецкий Антониев мон-рь в 1698 и 1701 гг., принадлежали кисти иером. Иннокентия (Щирского).

Список, перед к-рым по субботам читали акафист Божией Матери и к к-рому приходили паломники, оставался в Воскресенском храме и после упразднения мон-ря в 1796 г. С этим образом жители связывали заступничество во время эпидемий холеры в 1848 и 1852 гг., свирепствовавших в окрестностях Любеча, но в городе эпидемии не было, а многие заболевшие исцелились по молитвам к «Заступнице Пречистой Любечской». В престольные праздники любецких церквей список Л. и. из Воскресенского храма торжественно переносили в эти церкви. Во время крестного хода икону заносили во дворы прихожан для поклонения. Эта традиция сохранялась вплоть до закрытия церквей. В XX в. икона была утрачена. Один из ее списков хранился у Веры Рак, жившей неподалеку от закрытой церкви, а позже у Марии Тютенок, в народе называемой Лебедевна. При открытии в Любече Преображенской ц. весной 1989 г. образ передали в храм, в к-ром он пребывает и поныне. Один из списков Л. и. находится в Никольском соборе Умани. Икону вернули в храм в 1989 г., в 1999–2001 гг. образ периодически мироточил. Перед иконой каждую субботу до начала всенощного бдения служат молебен с акафистом Божией Матери. Еще один список Л. и. находится в с. Озеряны Нежинской епархии.

Чудотворная Л. и. исчезла из киевского Софийского собора в 30-х гг. XX в., и дальнейшая ее судьба неизвестна.

Иконография. В XVII в. с польским владычеством на территории Малороссии связано активное распространение многочисленных местночтимых списков Ченстоховской иконы Божией Матери по всему юго-западу России. Списки иконы прославились в городах и селах Малороссии и получили свои названия по месту прославления. Затем они в свою очередь становились протографами для новых списков (наибольшую известность получили: *Новодворская икона Божией Матери*, Каменская Успенская (Новодворская), Суражская, Руденская,



Любечская икона Божией Матери. XIX в.

(Храм-музей «Неувядаемый Цвет», дер. Исаково, Московская обл.)

Мохнатинская, Дубовичская (Дубовичская) иконы, Печерская икона Божией Матери из Введенского мон-ря в г. Нежине). В число таких икон входит и Л. и., первоначально пребывавшая в храме «времен польской власти».

Все списки Ченстоховской иконы Божией Матери, в XVII–XIX вв. распространившиеся в Малороссии, имеют общие иконографические признаки. На Л. и. Богородица изображена фронтально, по пояс, с сидящим на Ее левой руке Младенцем. Голова Божией Матери незначительно повернута вправо, правая рука поднята до уровня груди. Мафорий с широкой каймой прописан вдоль лика тяжелыми крупными складками. Богомладенец сидит прямо, Его поза выглядит несколько скованной. Правая ручка поднята в двуперстном благословении, в левой — книга, к-рая лежит на корешке; из-под ризы видны пальчики ног Младенца. На головах Богоматери и Христа пышные короны закрытого типа. На груди Богоматери широкое ожерелье из неск. рядов цепей посередине, обрамленных с 2 сторон жемчугом, — это драгоценные привесы на Ченстоховской иконе, традиционно воспроизводившиеся на ее многочисленных списках. На ксилографии из Толковой Псалтири (К., 1697) гравер с точностью изобразил эти основные особенности Л. и. На списках, копировавших чудотворную икону, центральное место в композиции занимало изображение Богоматери с Младенцем. Списки, к-рые писали непосредственно с чудотворного образа, имели пространную надпись об истории иконы под центральным образом Богоматери с Младенцем (икона XVIII в. (?) из Спасо-Преображенской ц. в Любече). Во 2-м, позднем варианте данного извода надпись внизу иконы отсутствовала (икона «Любечская Богоматерь», XIX в., храм-музей икон «Неувядаемый Цвет», д. Исаково Солнечногорского р-на Московской обл.; 51×42 см).

К числу более редких относятся списки, копировавшие сложносоставную икону работы иером. Иннокентия (Щирского). В XVIII–XIX вв. изображения Л. и. вошли в многочисленные своды Богородичных икон (гравюра нач. XIX в. «Двенадцать икон Богородицы» — под 7 мая изображено «Явление иконы Пртыя Бцы Любечкой»; гравюра 1-й пол. XVIII в. «Образ сорока явлений Пресвятыя Богородицы» — во 2-м ряду (№ 11) «Изображение чудотворного образа Пртыя Бцы Любечкой яже принесе излюбеча в кiev Селивестру Киевски мирополи і поставиша виркви святої Софії»; гравюра кон. XVIII в. «Изображение 130 икон Богородицы» — (№ 12) с подписью: «Любечкая» (Ровинский. Народные картины. Т. 3. С. 473, 476, 478. № 1212, 1214, 1216).

Лит.: Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. К., 1825. С. 49; *Димитрий Ростовский, свт.* Соч. М., 1839⁶. Т. 1. С. 486–487; *Скворцов И. М., прот.* Описание Киево-Софийского собора по обновлении его в 1843–1853 гг. К., 1854; *Милорадович Г. А.* Антониевский Любечский муж. мон-рь. [Чернигов, 1860]; *он же.* Любеч Черниговской губ. Городнического у.: Родина прп. Антония Печерского. М., 1871. С. 70–75; *он же.* Сказание о чудотв. иконе Любечской Божией матери // Черниговские ГВ. 1860. № 41. С. 293–295 (отд. изд.: М., 1882); *он же.* Чудотворная Любечская икона Божией Матери в Любече // Черниговские ЕИЗв. Приб. 1884. № 23. С. 941–947; *он же.* Чудотв. Любечская икона Божией Матери в Любече: С тропарем, кондаком и молитвою. Чернигов, 1885. М., 1894⁴, 1901⁵; *Закревский Н. В.* Описание Киева. М., 1868. Т. 2. С. 823; *Лебедицез П. Г., прот.* Любечская чудотв. икона Пресв. Богородицы // Киевские ЕВ. 1870. № 8. Отд. 2. С. 235–243; *он же.* Где подлинник Любечской чудотв. иконы Божией Матери? // Киев. старина. 1883. Т. 6. № 6. С. 385–387; *Оглоблин П., прот.* Древности и достопримечательности в Киево-Софийском соборе // ТКДА. 1874. Т. 3. № 8. С. 411; Грамоты митр. Киевского Варлаама Ясинского 1701 г. // Черниговские ЕИЗв. Приб. 1884. № 23. С. 946–947; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 278–279; *Васильев (Богоявленский), еп.* Картины церк. жизни Черниговской епархии из IX-вековой ее истории. К., 1911. С. 34–35; *Миляева Л.* Чудотворні ікони Богородиці в Києві XVII ст. та образ Любечкої Богоматері пензля Івана Щирського // ЗНТШ. 1994. Т. 227. С. 124–140; Цвет неувядаемый: Музей-собор икон Пресв. Богородицы / Сост.: Н. Г. Бекенева и др. М., 2004; *Бусева-Давыдова И. Л.* «Ченстоховская» или «Умягчение злых сердец»? Загадка одной богородичной иконографии // Антиквариат: Предметы искусства и коллекционирования. М., 2007. № 5(47). С. 52–56; *Синкевич Н. О.* Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської. К., 2011. С. 74–80; *Злотникова И. В.* Иконография Ченстоховской иконы Божией Матери в рус. иконописи Нового времени // Sztuka Europy Wschodniej. Warsz.; Toruń, 2013. Т. 1. С. 71–79; www.lavra.ua/index.php?id=2283&Itemid=98&option=com_content&task=view [Электр. ресурс].

И. В. Злотникова





ЛЮБИМСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Ярославской епархии, существовало в 1919–1929 гг., названо по г. Любим. Предложение об учреждении самостоятельной «уездной епископии» для Любимского и Даниловского уездов Ярославский губ. с кафедрой в *Геннадиевом в честь Преображения Господня мужском монастыре* высказал в 1906 г. Ярославский архиеп. *Иаков (Пятницкий; вполн. митрополит)*. Л. в. было образовано постановлением Синода от 24 окт. 1919 г. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 34). Первым Любимским архиереем, согласно указу патриарха свт. *Тихона* от 4 февр. 1920 г., стал еп. Амвросий (Казанский), бывш. настоятель *Улейминского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*. Поскольку в 1919 г. Геннадиев мон-рь был закрыт, викарии проживали при любимском Богоявленском соборе, где находилась их кафедра. После закрытия Преображенской ц. при любимском тюремном замке ее имущество (престол, антиминс, жертвенник, церковные сосуды, иконостас, колокола и др.) по просьбе прихожан было передано в Богоявленский собор, где 25 июля 1921 г. еп. Амвросий освятил придел в честь Преображения Господня. Между сент. 1921 и июлем 1922 г. архиерей был переведен на *Воткинское викариатство* Сарапульской епархии (в лит-ре встречаются ошибочные сведения о том, что еп. Амвросий в 1920–1922 занимал Кременецкую кафедру (см. ст. *Кременецкое викариатство*)).

Еп. *Кирилл (Соколов)* вскоре после назначения викарием (между маем и 28 июня 1922), но до прибытия к месту служения направил из Ярославля послание любимскому духовенству и мирянам, в к-ром извещал, что заместитель находившегося под арестом патриарха Тихона Ярославский митр. исп. *Агафангел (Преображенский)* «признал полезным для дела епархиального управления» поручить ему «полусамостоятельное управление» викариатством. 28 июня 1922 г. митр. Агафангел был арестован, 14 июля еп. Кирилл объявил об автокефальном (т. е. независимом от обновленческого *Высшего церковного управления* (см. также *Обновленчество*)) статусе викариатства для «ограждения его от неправославных влияний и от вторжений в него инакомыслящих». В 1922 г. (по др. данным, в 1923)

архиерей был арестован и выслан за пределы Ярославской епархии.

По благословию временно управлявшего (с марта по май 1924) Ярославской епархией Угличского еп. сщмч. *Серафима (Самойловича; вполн. архиепископ)* был образован местный орган управления Л. в. — церковный совет, состоявший из 4 человек во главе с настоятелем Богоявленского собора прот. Лавром Орловым.

В марте 1925 г. Л. в. возглавил переведенный с Лукояновской кафедры (см. ст. *Лукояновское викариатство* Нижегородской епархии) еп. Сергей (Мельников). Его секретарем и иподиаконом служил переехавший вместе с епископом из Лукоянова Михаил Гундяев (вполн. протоиерей, отец Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла*). Еп. Сергей принял в Любиме братию закрытого в 1924 г. *Павлова Обнорского во имя Святой Троицы монастыря*, а 25 мая 1925 г. рукоположил во иерея бывш. насельника этой обители иеродиак. прмч. *Иерофея (Глазкова)*. Иером. Иерофей был назначен настоятелем любимской кладбищенской Введенской ц. Еп. Сергей управлял викариатством до ареста в кон. мая 1925 г. С сент. 1925 г. церковный совет Л. в. возглавлял новый настоятель Богоявленского собора прот. Павел Милославов.

В 1926 г. Любимским архиереем был назначен освобожденный из заключения и проживавший в Ярославле еп. *Варлаам (Ряшенцев)*. 13 июля 1927 г. заместителем патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским; вполн. патриарх Московский и всея Руси)* он был возведен в сан архиепископа и определен на Пермскую кафедру, но к месту служения не поехал и 24 нояб. того же года был уволен на покой. В кон. дек. 1927 г. архиеп. Варлаам был назначен временно управляющим Л. в. 6 февр. 1928 г. он вместе с группой архиереев во главе с Ярославским митр. Агафангелом (Преображенским) вышел из подчинения митр. Сергию, 11 апр. того же года последний отстранил его от управления викариатством с запрещением в священнослужении. 30 мая 1928 г. запрещение с архиеп. Варлаама было снято, он вернулся к управлению Л. в., в том же году во время болезни митр. Агафангела он временно управлял Ярославской

епархией. С июля 1929 г. архиеп. Варлаам кроме Любимского управлял также *Ростовским викариатством* Ярославской епархии, но 7 сент. он был арестован, после чего Л. в. не замещалось.

Ист.: Книга для записок о случающихся достопамятностях исторических, служить могущих к продолжению российской истории // По реке Обноре: Любим и его окрестности. Ярославль, 2005. С. 143–184.

Лит.: *Анисков В. Т., Хаиров А. Р.* Православие на Ярославской земле: От крещения до наших дней. Ярославль, 2003; Синодик священнослужителей и мирян Ярославской епархии, пострадавших в годы гонений. Тулаев, 2003; Отзыви. 2004. Ч. 2. С. 965–966; *Мазырин А. В., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920-х — 1930-х гг. М., 2006; *Малухин В.* Путь к священству: К 100-летию со дня рожд. прот. Михаила Гундяева // ЖМП. 2008. № 5. С. 84–89.

В. Г. Пидгайко

ЛЮБЛИНСКАЯ И ХЕЛМСКАЯ ЕПАРХИЯ Польской Православной Церкви (ППЦ), существовала в 1945–1946 гг. как Люблинская, восстановлена в 1989 г. с совр. названием. Охватывает территорию



Иоанно-Богословский собор в Хелме (Холме). 1846–1852 гг. Фотография. 1-я пол. 80-х гг. XX в.

Люблинского воеводства, Седлецкого и Лосицкого повятов Мазовецкого воеводства, Лежайского повята Подкарпатского воеводства, Сандомирского повята Свентокшиского воеводства Польши. Кафедральные соборы: Преображенский в Люблине, Иоанно-Богословский в Хелме (Холм). Правящий архиерей — архиеп. *Авель (Поплавский; с марта 1989)*. Епархия разделена на 5 благочиннических округов. К 2016 г. в епархии действовало 48 храмов (почти все в Люблинском воеводстве), объединенных в 31 приход, имелось 2 монастыря (мужской и женский), на территории епархии расположен ставропигиальный по отношению к митрополиту Варшавскому и всея



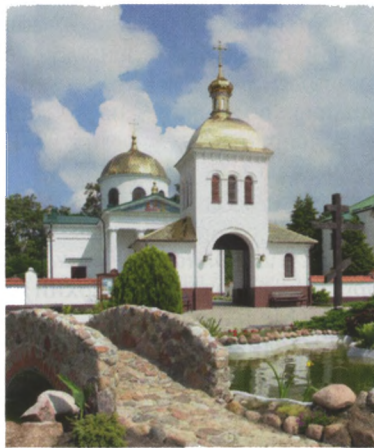


Польша *Яблочинский во имя преподобного Онуфрия Великого мужской монастырь*. В клире епархии состоят 27 иереев.

После освобождения Холмщины от нем. оккупации решением польск. властей 29 авг. 1944 г. кафедральный Рождество-Богородичный собор в Хелме был передан римо-католикам. Попытки единственного оставшегося в Польше правосл. архиерея, еп. Люблинского и викария Холмско-Подляшской епархии *Тимофея (Шреттера)* оспорить это решение не принесли успеха. Ситуация осложнялась еще и тем, что по соглашению ПНР и СССР от 9 сент. 1944 г. об «обмене населением» началось массовое переселение правосл. украинцев Холмщины и Подляшья в Украинскую ССР. Формально продолжавшая существовать к тому времени правосл. Холмско-Подляшская епархия (см. *Холмская епархия*) насчитывала до начала депортации 250 тыс. верующих, в ее состав входили 18 благочиний и 175 приходов. Значительная часть духовенства покинула край вместе с правящим архиереем, митр. Холмским и Подляшским *Иларионом (Огиенко)*. По требованию властей, начавших репрессии в отношении всех укр. орг-ций края, 11 сент. 1945 г. Холмско-Подляшская епархиальная консистория переехала из Хелма в Люблин, разместилась при Преображенском соборе и постепенно свернула деятельность. С тех пор Холмско-Подляшская епархия и фактически, и юридически считалась упраздненной, поскольку власти необоснованно утверждали, что данная структура была образована в 1940 г. укр. националистами при поддержке нем. оккупантов.

Вместо Холмской епархии с сент. 1945 по июль 1946 г. существовала преобразованная из вик-ства самостоятельная кафедра с центром в Люблине, к-рой управлял Люблинский еп. Тимофей в статусе правящего архиерея. В ведении последнего кроме Холмщины и Подляшья находилась бывш. Белостокская обл. Белорусской ССР, перешедшая в авг. 1945 г. в состав Польши. В сент. 1945 г. еп. Тимофей обратился в Департамент исповеданий при правительстве Польши с просьбой сохранить правосл. приходы в Люблине, Хелме, Хрубешуве, Бяла-Подляске, Влодаве и Тереспале, а также Яблочинский Онуфриевский муж. мон-рь

в с. Яблочино (ныне Яблечна Бяльского повята) «для успокоения религиозных нужд поляков православно-го вероисповедания». 29 дек. 1945 г. директор департамента исповеда-



Яблочинский Онуфриевский мон-рь. Фотография. 2011 г.

ний Я. Демьянчук одобрил просьбу. К июлю 1946 г. в Люблинской епархии имелось 3 благочиннических округа. Властями были утверждены благочинные: Люблинского округа — прот. Алексей Баранов, Влодавско-Коденского округа — прот. Алексей Ушаков, Бяла-Подлясского округа — прот. Александр Биронт. 15 июля 1946 г. Собор епископов ППЦ принял решение об упразднении епископских кафедр в Люблине и Кракове. Люблинский еп. Тимофей был переведен на новообразованную Белостокскую и Бельскую епархию, а бывший митр. Холмский Иларион (Огиенко) и архиеп. Краковско-Лемковский Палладий (Видыбида-Руденко), эмигрировавшие на Запад, были признаны утратившими свои кафедры и исключенными из состава ППЦ.

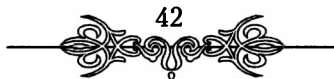
В 1946–1947 гг. польск. власти провели новую кампанию по закрытию правосл. храмов на Холмщине и в Подляшье, были арестованы наиболее активные клирики, обвиненные в сотрудничестве с Организацией украинских националистов (ОУН) или в коллаборационизме. Был заключен в концлагерь Явожно свящ. Василий Ляшенко, судимый по делу бывшего Николая Шероцкого, благочинного Хрубешувского окр., к-рого обвинили в том, что он в 1940 г. при поддержке немцев отнял у римо-католиков и преобразовал в православный храм Николаевский собор в Хрубешуве (храм изначально являлся право-

славным, был захвачен римо-католиками в 20-х гг. XX в.). В 1945 г. собор был снова передан римо-католикам. В 1946 г. псаломщик правосл. Космо-Дамиановского прихода в с. Колеховице Даниил Дзядко был приговорен к смертной казни, позже помилован.

29 марта 1947 г. польск. власти начали операцию «Висла», целью которой было выселение украинцев из юго-зап. воеводств Польши на «возвращенные земли» (до 1945 принадлежали Германии). Из Люблинского воеводства были выселены ок. 34 тыс. православных украинцев. В 1948–1949 гг. в Явожно находились священники Алексей Нестерович (Хелм), Иосиф Кундеус, Александр Мамчур, Николай Костишин, Дамиан Товстюк, диак. Иосиф Бобрович. В 1947–1948 гг. в Явожно отбывали наказание по политическим обвинениям 803 украинца из Люблинского воеводства.

20 мая 1947 г. все недействующие правосл. храмы Холмщины были переданы в ведение свящ. Владимира Вежанского, зам. благочинного Люблинского округа. Однако его функции сводились к руководству эвакуацией церковного имущества, к-рая полностью завершилась в окт. 1947 г. По декрету польск. властей от 5 сент. 1947 г. недвижимое имущество упраздненных правосл. приходов перешло в собственность гос-ва. В 1945–1948 гг. в Люблинском воеводстве была упразднена 61 правосл. церковь: 34 храма перешли в ведение Римско-католической Церкви, 27 — к нач. 1949 г. стояли заброшенными, остальные, согласно документу от 28 сент. 1949 г., «находились под опекой администрации», т. е. были преобразованы в школы и др. общественные здания. Кроме того, более 20 церквей были разрушены или сильно повреждены в 1944 г., также не были учтены неск. десятков временных часовен, обустроенных украинцами в период оккупации.

Возрождение Православия на Холмщине и в Подляшье началось в сер. 80-х гг. XX в., тогда власти разрешили строительство новых правосл. церквей. В 1985–1989 гг. шло строительство Кирилло-Мефодиевского храма в г. Бяла-Подляска; 10 июня 1990 г. еп. Авель освятил новосооруженный Троицкий храм в г. Седльце; в 1989–1992 гг. был возведен кладбищенский Никольский храм в г. Замосць, ставший





*Кирилло-Мефодиевский храм
в г. Бяла-Подляска. 1985–1989 гг.
Фотография. 2010 г.*

позже центральным для нового благочиннического округа.

24 марта 1989 г. Синод ППЦ принял решение об образовании Люблинско-Хелмской епархии, к-рая объединила 16 приходов в 6 воеводствах: Люблинском, Хелмском, Замойском, Бяло-Подляском, Седлецком и Тарнобжегском. 25 марта 1989 г. во епископа Люблинского и Хелмского был хиротонисан наместник Яблочинского Онуфриевского мон-ря архим. Авель (Поплавский; с 2001 архиепископ). В 1992 г. было образовано Люблинское братство прмч. Афанасия Брестского. В 1996 г. организована Епархиальная комиссия исторической памяти. В 1994–2003 гг. в Люблине строил-



*Собор мучеников
земли Холмской и Подляшской.
Икона. 2003 г.
(Иоанно-Богословский собор
в Хелме)*

ся правосл. центр социальной помощи, при к-ром в янв. 2003 г. освятили Крестовоздвиженский храм. При этом же храме существует созданная указом еп. Авеля в иконе

2006 г. укр. правосл. община во имя свт. Петра (Могилы). В апр. 2005 г. освящен храм во имя св. Марии Магдалины в г. Пулавы.

В 2001 г. архим. Амвросий (Годун) основал скит св. Серафима Саровского в с. Костомлоты Бяльского повята, в 2003 г. скит был преобразован в муж. мон-рь. В авг. 2008 г. восстановлен Турковицкий Покровский жен. мон-рь в с. Турковице Хрубешувского повята.

7–8 июня 2003 г. в Хелме состоялась канонизация Собора мучеников земли Холмской и Подляшской, в к-рый вошли 9 жертв польско-укр. противостояния: мон. Игнатий (Базилук), свящ. Павел Швайко и его супруга Иоанна, священники Лев Коробчук, Сергей Захарчук, Николай Голец, Петр Огрызенко, Василий Мартыш, псаломщик Николай Боровик. В 2006 г. открыты храмы в городах Билгорай и Шебрешин. В 2008 г. по всей епархии прошли мероприятия в связи с 70-летием со дня начала массового разрушения церковей Холмщины и Юж. Подляшья. В Хелме состоялась научная конференция.

Святыни и крестные ходы. Особым почитанием в епархии пользуются святыни местного происхождения: чудотворные иконы Божией Матери Холмская, Люблинская, Лесненская, Турковицкая, Ченстоховская (явилась в г. Белзе), местночтимые иконы Божией Матери Коденская (из с. Кодень Седлецкого повята) и Годышевская (из с. Годышев Ломжинского повята).

Наибольшее количество верных собиралось в храмовые праздники в мон-рях края: Яблочинском и Турковицком (упразд. в 1944). До 40-х гг. XX в. массовые паломничества (в западнорус. традиции «отпусты») совершались к св. источникам в селах Радечница, Краснобруд, Обша, Селец; к местночтимым иконам Божией Матери в Петропавловском храме в с. Кане Хелмского повята, в Рождество-Богородичном храме в с. Отроч Янувского повята, в Рождество-Богородичном храме в с. Пригорелое Хрубешувского повята, в Успенском храме в с. Савин Хелмского повята, в храме Успения прав. Анны в с. Селец Хелмского повята, в Рождество-Богородичном храме в с. Стшижув Хрубешувского повята, в Успенском храме в с. Угрус Влодавского повята; к чудотворным образам Христа Спасите-

ля в с. Подгуже, в Успенском храме в г. Шебрешине Замойского повята и в с. Плаванице Хелмского повята; к чудотворным иконам вмч. Георгия в Георгиевском храме в с. Збереже Влодавского повята, в с. Шустка Бяльского повята и в с. Савице-Руске Соколувского повята; к образу прп. Антония Киево-Печерского в с. Курманув Хелмского повята; к чудотворным иконам св. Онуфрия в Онуфриевском соборе Яблочинского мон-ря и в урочище Городок близ с. Дрелюв Бяльского повята; к иконам свт. Николая в Никольском храме в с. Могильница Хелмского повята и в Никольском соборе в Хрубешуве. К 1948 г. почти все названные храмы были захвачены римо-католиками. Главная святыня края — чудотворная *Холмская икона Божией Матери* — в последний



*Холмская икона Божией Матери.
Кон. XII — нач. XIII в.
(Музей вольнской иконы, Луцк)*

раз была увезена из Хелма в 1944 г., в 2001 г. передана в Музей вольнской иконы в Луцке (Украина).

Греко-католическая Церковь и неонуния. После упразднения в 1875 г. Холмской греко-униат. епархии в ряде мест, прежде всего в Юж. Подляшье, сохранялась униат. оппозиция, тесно связанная с местным римско-католич. духовенством. Мн. бывш. униаты, формально присоединившиеся к православной Церкви, тайно ходили в римско-католические костелы. В 1905–1906 гг. свыше 200 тыс. бывш. униатов и их потомков (преимущественно украинцы) объявили себя католиками («калакуты»), их число с каждым годом росло. После образования в 1912 г. Холмской губ. массовый переход православных в католичество



удалось остановить, с началом войны в 1914 г. римско-католич. экспансия возобновилась. Как правило, переход в лат. обряд предполагал и национальную ассимиляцию бывш. униатов.

В 1914 г. митр. Андрей *Шептицкий* выступил с планом распространения унии в зап. губерниях Российской империи в условиях войны и с этой целью тайно рукоположил во епископа Луцкого Иосифа Боцяна, к-рому была поручена миссионерская деятельность на Волыни. В нач. 1918 г. польск. власти запретили его проживание в Луцке, после чего епископ был отправлен для работы среди православных на Холмщину. Он посетил Холм, Люблин, Грубешов, установил контакты с нек-рыми бывш. униат. священниками. 2 апр. 1918 г. Шептицкий возобновил униат. Холмскую епархию, назначив Боцяна ее временным администратором с местом пребывания в Люблине, после чего епископ начал добиваться передачи греко-католикам их бывш. собственности, в частности бывш. Турковицкого Покровского мон-ря василиан, захваченного римо-католиками в нач. 1918 г. в числе первых. В авг. 1918 г. в своем ответе Боцяну комиссия нем. оккупационных властей, созданная для разрешения споров между униатами и римо-католиками, признала необоснованными претензии униатов на бывш. правосл. храмы в мест. Щербешин, селах Турковицы и Кособуды, а также на действовавший до 1875 г. мон-рь василиан в с. Радечница. В связи с тем, что до 1919 г. большинство правосл. духовенства Холмщины оставалось в эвакуации в соседних регионах Украины и Белоруссии, действия еп. Боцяна и сопроваждавших его священников из Галиции имели определенный успех: им разрешали служить в недействующих правосл. церквях. В 1918–1919 гг. частыми были случаи перехода из латинства в вост. обряд «калакутов». Успешность галицких униатов, переход в униатство значительного числа римско-католич. верных вызывали недовольство польск. ксендзов, стремившихся не допускать священников-галичан в свои приходы. Конфликты между латинянами и униатами имели место в с. Дрелюв Люблинского у., в городах Бела (польск. Бяла-Подляска), Влодава и Щербжешин, селах Радечница, Липско и Суховоля Замостско-

го у. (с нояб. 1918 повяты). Ксендзы обвиняли приезжих галичан в проукр. и антипольск. пропаганде.

В связи с провозглашением независимости Польши Шептицкий решил договориться с римско-католической иерархией. В нояб. 1918 г. делегированные Шептицким в Люблин священники Матфей Хомань и Василий Кирилок обратились к римско-католич. Люблинскому еп. Мариану Леону Фульману за разрешением служить в пустующих бывш. униат. храмах, но получили отказ. В янв. 1919 г. Шептицкий в письме Фульману напомнил, что в 1914 г. папа Пий X предоставил ему особые полномочия по управлению униат. приходами бывших Луцкой и Холмской епархий. Однако в авг. 1919 г. Конгрегация по делам Восточных церквей Ватикана после консультации с властями Польши признала, что власть Шептицкого ограничена Львовским римско-католич. архидиоцезом (территориально совпадавшим со Львовско-Галицкой униат. митрополией). В кон. 1919 г. римско-католич. Люблинский еп. М. Фульман потребовал от Шептицкого удалить священников Львовско-Галицкой греко-католич. митрополии с территории своего диоцеза.

Вскоре после прекращения деятельности на Холмщине священников-униатов по инициативе Седлецко-Подляшского римско-католич. еп. Хенрика Пшездзецкого стал реализовываться проект «византийско-славянского обряда», или *неоунии*. По замыслу польск. католич. деятелей, на территориях с укр. и белорус. населением должна была распространяться новая уния в подчинении местным римско-католич. епископам, лишенная национального характера, с богослужениями на церковнослав. языке и максимально приближенной к Православии обрядностью, без латинизации. Первым в Польше храмом, созданным для апробации проекта «византийско-славянского обряда», стал костел св. Иосафата Кунцевича, открытый 3 окт. 1923 г. в здании бывш. греч. Рождество-Богородичной ц. в Люблине, упраздненной в 1922 г. Неоуниат. храм имел статус семинарского при открытом в 1923 г. институте миссионерства при Митрополитальной семинарии Могилевского архидиоцеза (с 1925 Люблинский межъепархиальный мис-

сионерский ин-т, работал до 1934; после закрытия ин-та неоуниат. община сохранила за собой костел, прикрепленный к Люблинскому диоцезиальному институту католического действия). Институт миссионерства был подчинен непосредственно примасу Польши, куратором стал живший в Люблине митр. Могилевский в изгнании Эдвард фон Ропп — один из координаторов неоунии. 10 дек. 1923 г. Конгрегация по делам Восточных церквей Ватикана издала инструкцию, регулировавшую деятельность по распространению неоунии, а 21 янв. 1924 г. был издан декрет папы о предоставлении еп. Х. Пшездзецкому особых полномочий в рамках сев.-вост. диоцезов Польши по внедрению вост. обряда. Первый в Юж. Подляшье неоуниат. приход был открыт 10 авг. 1924 г. при бывш. правосл. Параскевинском храме в с. Голя, относившемся к Седлецкому диоцезу; 25 марта 1925 г. последовал декрет еп. Х. Пшездзецкого об учреждении прихода. В том же году открыты неоуниат. приходы в селах Ст. Бубель, Киевец, Стары-Павлув и Полоски. В 1926 г. появились приходы в г. Тересполе и с. Заболотье (Заблоце). В янв. 1927 г. возник крупнейший в регионе приход в с. Костомлоты, в 1928 г. — в с. Докудов на Подляшье. В янв. 1931 г. открыт приход в с. Шустка, в 1933 г. — в мест. Кодень.

В Люблинском диоцезе проект неоунии из-за отсутствия поддержки со стороны еп. М. Фульмана стал реализовываться в нач. 30-х гг. XX в. В 1931 г. были открыты неоуниат. общины в мест. Хородло (построенный в 1931–1932 храм свт. Николая) и в с. Грабовец (храм св. Каетана), они являлись вик-ствами при римско-католич. костелах. В виде исключения еп. М. Фульман пригласил для обслуживания этих общин группу монахов-василиан из Галичины, им же было разрешено служить в переданных под костелы бывш. униат. храмах в селах Матче, Свидники и Терebin Хрубешувского повята, где местное укр. население не принимало лат. обряд. В целом среди неоуниат. клира преобладали бывш. правосл. священники-ренегаты, было неск. иезуитов и облатов из категории биритуалистов, пытавшихся создать миссионерские центры (в 1927 организована миссия паулинов в с. Лесна, в 1929 — миссия облатов в мест. Кодень, в 1934 —





миссия студитов в с. Шостка Радзынского повята). В Люблинском воеводстве неонуиат. общины существовали гл. обр. в Бяльском и Хрубешувском повятах.

Неоуния использовалась польскими светской и церковной властями как вспомогательный инструмент в религ. и национальной ассимиляции укр. населения. Основной упор делался на перевод православных непосредственно в лат. обряд, неоуния являлась промежуточной стадией в этом процессе. По данным епископской курии Люблинского римско-католич. диоцеза (по всей видимости, завышенным), в 1923–1938 гг. из Православия в католичество перешло ок. 140 тыс. жителей края. На 1939 г. в Люблинском воеводстве в полном или частичном распоряжении неонуиат. духовенства находилось 24 храма, из них 16 относилось к Подляшскому диоцезу, 8 — к Люблинскому диоцезу. Большинство приходов были сельскими.

В 1940 г. 1-й неонуиат. храм региона в с. Голя был переведен в Православие, настоятель Александр Прилуцкий изгнан из села. При этом оккупационные власти в 1941 г. согласились на сохранение прихода вост. обряда в мест. Тересполь, при условии его подчинения Шептицкому, а не местному римско-католич. епископу. Неонуиат. филиальные храмы в Хородло и Грабовце перешли в юрисдикцию Украинской греко-католической Церкви (УГКЦ), которой в 1941 г. был передан Николаевский храм при бывш. Холмской униат. семинарии. Только на севере Подляшья в период оккупации продолжали действовать приходы, сохранявшие свой неонуиат. статус — как отдельной юрисдикции в Римско-католической Церкви.

Почти все неонуиат. общины, кроме смешанного украинско-белорус. прихода во имя св. Никиты в с. Костомлоты, прекратили существование в 1947 г. в ходе операции «Висла», когда из Люблинского воеводства были выселены ок. 9,5 тыс. украинцев-униатов (в 1947 были упразднены 3 последних украиноязычных прихода византийско-слав. обряда: в Докудове, Бубеле и Полосках). Настоятель прихода в Костомлотах иезуит вост. обряда Иоанн Чорнок, после нем. оккупации края в 1940 г. благодаря своим связям с укр. деятелями добился сохранения церкви в качестве униатской,

а следующий настоятель, свящ. Александр Прилуцкий, в 1947 г. не допустил перевода храма в лат. обряд и сумел доказать властям необходимость сохранения своей общины — единственной внутри Римско-католической Церкви, придерживавшейся византийско-слав. обряда. В наст. время, как и прежде, приход окормляют монахи ордена мариан,



*Турковицкий
Покровский мон-рь.
Фотография. 1910 г.*

имевшие в Костомлотах в 1998–2007 гг. мон-рь. Духовенство прихода также обслуживает Николаевский храм в с. Стары-Павлув Бяльского повята (передан неонуиатам в 2006) и Николаевский храм в с. Хородло Хрубешувского повята (униат. богослужения совершаются с 2007). При храме в Костомлотах имеется санктуарий во имя св. мучеников Подляшья, канонизированных в 1996 г.

В 90-х гг. XX в. началось возрождение греко-католической Церкви в Люблинском воеводстве. Первым в 1991 г. возобновил свою деятельность на территории, относившейся до 1946 г. к униат. Перемышльской епархии, Николаевский храм в с. Хребенне Томашувского повята, приписанный к Николаевскому приходу г. Любачув. В нояб. 1997 г. на территории Музея польской деревни в г. Люблин в здании старинной деревянной церкви, перенесенной из с. Тарношин, был освящен униат. Рождество-Богородичный храм, в 1992–1997 гг. греко-католики совершали богослужения в бывш. неонуиат. костеле св. Иосафата в Люблине. В 1999 г. при римско-католич. костеле св. Ядвиги в г. Янув-Любельской была основана община Сестер служебниц Непорочной Девы «византийско-украинского обряда», в 2001 г. обитель получила келейный корпус и храм в честь иконы Божией Матери «Неустанная Помощь». В 2000 г. открылась Николаевская ц.

в с. Седлиска Томашувского повята. В 2004 г. возобновлен Богоявленский храм со св. источником в с. Корчмин Томашувского повята, откуда происходит особо почитаемая Корчминская чудотворная икона Божией Матери. С 2007 г. совершаются богослужения в Михайловском храме в с. Мыщув Хрубешувского повята. В мае 2008 г. после

60-летнего перерыва возобновилось богослужение в греко-католич. Николаевском храме в Хелме. Т. о., в Люблинском

воеводстве в ведении Перемышльско-Варшавской греко-католич. митрополии находится 7 храмов, часть которых (сельские

церкви) используется униатами поочередно с римо-католиками. Ведутся работы по восстановлению 2 униат. церквей, имеющих музейный статус: свт. Николая в с. Выжлув Хрубешувского повята и св. Параскевы в с. Княже Томашувского повята.

Духовенство византийско-слав. обряда (неоунии) представляет отдельную от униатов юрисдикцию в непосредственном ведении римско-католического примаса Польши, к неоунии относится храм в Костомлотах с санктуарием во имя подляшских мучеников, канонизированных в 1996 г. В основном клир данного обряда составляют римско-католич. священники-биритуалисты. Попытки расширения деятельности неонуиат. клириков в 2006–2007 гг. вызвали негативную реакцию как со стороны православных, так и со стороны отдельных деятелей УГКЦ.

Монастыри. Действующие: ставропигиальный Яблочинский Онурьевский (мужской, в с. Яблечна, основан не позднее 1534), Турковицкий Покровский (женский, в с. Турковице, основан в 1902 как жен. община, с 1912 мон-рь, упразднен в 1915, возобновлен в 2008), Костомлотский Серафимовский (мужской, в с. Костомлоты, основан в 2005).

Упраздненные: Угровский Даниловский (мужской, в совр. с. Ухруск Влодавского повята, известен с 1247), Столпьевский Преображенский



(мужской, в совр. с. Столпе Хелмского повета, известен с 1404, упразднен в 1703), Доманижский (мужской, в с. Доманиж (ныне в черте г. Лащув Томашувского повета), упоминается в 1406–1519), Молодятичский Успенский скит Холмского Рождество-Богородичного мон-ря (мужской, в совр. с. Молодятыче Хрубешувского повета, упом. в 1432–1549), Преображенский скит Столпьевского Преображенского муж. мон-ря (в с. Спас (ныне Подгуже Хелмского повета), известен с 1450), холмский Рождество-Богородичный (мужской, в Холме, известен с 1478, с 1596 в унии), Сульмицкий Рождество-Богородичный (мужской, в совр. с. Сульмицы Замойского повета, упом. в 1488–1578), Преображенский (мужской, в с. Монастырь (ныне Калинувка Замойского повета), известен в 1516–1591), Каньевский Петропавловский (мужской, в совр. с. Канье Хелмского повета, известен с 1530, упразднен в 1749), Дороговский Успенский (мужской, в с. Дороговск (ныне Дорохуск Хелмского повета), известен с 1569), Бельский Рождество-Богородичный (мужской, в Беле (ныне Бяла-Подляска), известен с 1590), красноставский Троицкий (мужской, в Красноставе (ныне Красныстав), известен с 1594), холмский Васильевский (мужской, в Холме, известен с 1596), Кодемчицкий Вознесенский (мужской, в совр. с. Кодемчице Хелмского повета, известен с 1604, упразднен в 1745), Замойский Николаевский братский (мужской, в г. Замостье (ныне Замосць), основан в 1606, упразднен в 1698), Докудовский Параскевинский (с. Докудов, ныне Бяльского повета, известен с 1613, упразднен до 1696), Подгорецкий Рождество-Богородичный (мужской, в с. Подгорцы (ныне Подхорце Хрубешувского повета), основан в 1641), Крешовский Рождество-Богородичный (мужской, в с. Крешов Белгорайского повета, известен с 1643), холмский Успенский (женский, в Холме, известен с 1654), Кособудский Крестовоздвиженский (мужской, в совр. с. Кособуды Белгорайского повета, известен с 1659), Бердыщенский (мужской, в с. Бердыше ныне Хелмского повета, известен в 1667–1709), Корховский Крестовоздвиженский (мужской, в с. Корхов Белгорайского повета, упом. в 1690–1720), люблинский Преображенский Братский (муж-

ской, в Люблине, упразднен в 1698), Турковицкий Рождество-Богородичный (мужской, в с. Турковицы ныне Хрубешувского повета, известен с 1709, упразднен в 1749 униатами), Замчиский (в урочище Замчиско близ совр. с. Сусец Томашувского повета, известен с 1712), Параскевинский (женский, в совр. с. Пустельник Люблинского повета, упразднен в 1716), Щуровский (женский, ныне в с. Щурув Венгровского повета, известен с 1720), Радочницкий Антониевский (женский, в совр. с. Радечница Замойского повета, основан в 1882 как муж. община, с 1899 жен. община, с 1902 мон-рь, упразднен в 1915), Вировский Преображенский (женский, в с. Виров Соколовского у., основан в 1883 как община, с 1898 мон-рь, упразднен в 1915), *Леснинский Богородицкий* (женский, в с. Лесна Константиновского у., основан как община в 1884, с 1889 мон-рь, в 1915 в условиях эвакуации община распалась).

Лит.: *Лонгинов А. В.* Червенские города: Ист. очерк в связи с этнографией и топографией Червонной Руси. Варшава, 1885; *Кваснецкий А. В.* Об упраздненных приходах и закрытых церквях б. Холмской греко-униатской епархии. Люблин, 1891; *Гербачевский Ф.* Русские древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губ.). [Варшава], 1892; *Котлинский Н. А.* Список церквей и монастырей Холмской Руси (б. Люблинской и Седлецкой губерний), существовавших до унии и во время ее. Холм, 1913; *Urban K.* Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944–1956: Studia i materiały. Kraków, 1998; *Mironowicz R.* Monasterzy prawosławne na terenie diecezji Chełmsko-Bielskiej // *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej XIX–XX w.* Lublin, 1999. S. 337–365; *Dudra S.* Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej. Zielona Góra, 2004; *Gil A.* Katalog monasterów prawosławnej eparchii Chełmskiej do końca XVI w. // *Ruthenica*. K., 2005. Вып. 4. С. 85–97; *он же (Гиль А.)*. Унійні монастирі Холмсько-Бельської єпархії (1596–1720) // *Ковчег*. Львів 2007. Вып. 5. С. 285–300; *Pawlikowski G.* Polityka władz wobec Kościoła prawosławnego w województwie Lubelskim (kwiecień–sierpień 1947) // *Rocznik Chełmski*. Chełm, 2010. T. 14. S. 307–313.

В. Г. Пидгайко

ЛЮБЛИНСКАЯ УНИЯ, соглашение 1569 г. об объединении в одно государство («Речь Посполитую обоих народов», см. *Речь Посполита*) Литовского великого княжества (далее ВКЛ) с Польским королевством. Если ранее 2 государства объединяла только особа монарха, то теперь создавался общий пар-

ламент — Сейм, который должен был принимать важные общегосударственные решения и издавать для нового государства единые законодательные акты. Лица, занимавшие высокие государственные должности, должны были войти в состав высшего государственного органа — Сената, хотя в каждом из государств сохранялись особая система управления, вооруженные силы, действовало и прежнее законодательство.

В новом государстве, в Сейме и Сенате доминирующая роль принадлежала представителям Польского королевства. Исследователи указывают 2 основные причины, побудившие литовскую сторону согласиться на это решение. ВКЛ было не в состоянии противостоять начавшемуся русскому наступлению (в 1563 был потерян Полоцк) и нуждалось в военно-политической поддержке. Поэтому для него было важно, чтобы части Речи Посполитой имели единую внешнюю политику и в случае начала войны совместно участвовали в военных действиях. Кроме того, дворянство ВКЛ стремилось к заключению унии, рассчитывая приобрести «права» и «вольности», которыми пользовались польск. шляхта (в частности, речь шла об установлении юридического равенства всех членов дворянского сословия).

Важной частью заключенных соглашений было отделение от ВКЛ и включение в состав Польского королевства ряда западных и юж. территорий этого гос-ва (Подляшье, Волыньское, Брацлавское и Киевское воеводства). Такое решение не встретило сопротивления со стороны местного дворянства, которое рассчитывало на защиту Польши от русского наступления. Польская знать надеялась использовать плодородные и малозаселенные укр. земли ВКЛ для своей феодальной колонизации.

В актах унии не затрагивался вопрос о религиозной принадлежности жителей ВКЛ и Польши, однако он был поднят на Сейме в Люблине, когда обсуждались условия вхождения в Польское королевство юж. воеводств ВКЛ. Выступая от имени представителей Волыни, кн. К. К. Вишневецкий указал на необходимость определенных гарантий для православных «греков», чтобы их из-за религиозной при-



надлежности не принижали и не ставляли принимать др. веру. Эти пожелания были учтены при подготовке привилеев, оформлявших включение Волыни и Киевщины



в состав Польского королевства. Так, в привилеях, где говорилось о распространении на новых жителей Польского королевства положения об освобождении от налогов и повинностей в соответствии с польск. «вольностями», отмечалось, что всем этим должна пользоваться и шляхта и «*duchowne stany t gumskiego i greckiego zakonu*» (Акта униї. S. 303, 314). Здесь же указывалось, что шляхтичи земли как «греческой», так и «римской» веры сохраняют все свои права, в т. ч. право занимать разные должности («уряды»). Привилеи содержали также обязательство полностью сохранять на территории земли все должности, светские и духовные, великие и малые, «римские» и «греческие» (Ibid. S. 306, 316). Тем самым власть поддерживала традиционно сложившиеся на этих землях межконфессиональные отношения. Именно так понимали установление правосл. полемисты — противники унии, — которые видели в действиях королевской власти, предпринятых после заключения *Брестской унии*, нарушение этих обязательств. Ближайшие и более отдаленные последствия Л. у. имели для судеб Православия на укр. землях разное значение.

Последние десятилетия XVI в. на землях, вошедших в состав Польского королевства, оцениваются как время, благоприятное для Православия. В условиях, когда связи с ВКЛ, где господствовала литов. католич. знать, были разорваны, а связи с Польским королевством только устанавливались, главной силой на этих землях стала местная (большей частью православная) знать во главе с кн. Константином Константиновичем Острожским, к-рая в ли-

це своих лучших представителей оказывала активную поддержку правосл. Церкви. Но на рубеже XVI и XVII вв. обстановка изменилась к худшему. Владения местной знати постепенно переходили в собственность польских магнатов, к-рые все

Люблинская уния.

1869 г.

Худож. Я. Матейко

(Люблинский

художественный музей)

чаще занимали важные адм. посты на этих территориях. Королевская

власть в их лице получала социальную опору для своей политики распространения и насаждения унии. Ист.: Дневник люблинского сейма 1569 г.: Соединение великого княжества Литовского с королевством Польским. СПб., 1869 (на польск. и рус. яз.); Akta unji Polski z Litwą, 1385–1791 / Wyd. S. Kutrzeba i W. Semkowicz. Kraków, 1932.

Лит.: Halecki O. Dzieje unii Jagiellońskiej. Kraków, 1919. Warsz., 2013. Т. 2; Pelenski J. The incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus into Crown Poland // American Contributions to the 7th Intern. Congr. of Slavists. The Hague; P., 1973. Vol. 3. P. 51–52; Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до сер. XVII ст.: Волинь і Центр. Україна. К., 1993, 2009².

Б. Н. Флоря

ЛЮБЛИНСКОЕ БРАТСТВО, объединение мирян в г. Люблине в М. Польше (ныне Польша) в кон. XVI — кон. XVII в. Правосл. община в Люблине возникла, по-видимому, в XV в., когда в одном из предместий города появилась Русская ул., на которой для нужд этой общины был поставлен деревянный храм в честь Преображения Господня. По преданию, он был основан (или возобновлен) кнг. Марией Ивановной, женой киевского кн. Семена Олельковича, в 1447 г. Уже это говорит о том, что храм в Люблине не был обычной приходской церковью. Об этом же свидетельствуют и более поздние факты. Так, в 1506 г. по душе киевского воеводы Д. И. Путьича был сделан вклад в Спасо-Преображенскую ц., позднее крупный вклад внес брацлавский воевода кн. Р. Ф. Сангушко. Очевидно, правосл. знать из юж. воеводств Великого княжества Литовского (далее ВКЛ) стремилась поддерживать правосл. общину в Люблине и ее храм. Оживлению связей должно было способствовать включение юж. воеводств согласно *Люблинской*

унии 1569 г. в состав Польского королевства, когда трибунал в Люблине стал для магнатов и шляхты этих земель важной судебной инстанцией. Встречающиеся в научной лит-ре утверждения, что Л. б. было учреждено в 1586 г. Антиохийским патриархом *Иоакимом V Дау*, основаны на поздних и недостоверных свидетельствах. Образование братства, под опекой к-рого должны были находиться Спасо-Преображенская ц. с ее имуществом и клиром, было санкционировано грамотой Киевского митр. *Михаила (Рагозы)* от 28 июня 1594 г., выданной на Соборе в Бресте (см. *Брестские Соборы*). По просьбе мещан Люблина митрополит дал разрешение на создание братства по правилам, установленным для *Львовского братства* патриархом К-польским *Иеремией II Траносом*. Члены братства получали возможность осуществлять опеку не только над храмом, церковным имуществом и священниками, но также над школой, больницей и богадельней. По ходатайству мещан грамота была подтверждена польск. кор. *Сигизмундом III Вазой* 22 апр. 1596 г. В 1603 г. документ по ходатайству «старших» (6 чел.), выбранных братством, был внесен в книги трибунала в Люблине по Волинскому воеводству.

Хотя грамота митр. *Михаила* была выдана в отсутствие Холмского архиерея, в документе отмечено, что члены братства находятся в юрисдикции Холмского епископа. После того как Холмский епископ подчинился власти Римского папы, братство и клир Преображенской ц. признали своим главой экзарха К-польского патриарха Львовского еп. *Геодеона (Балабана)*. У братства имелись влиятельные защитники. Об этом говорит документ 1601 г. — акт о покупке для Спасо-Преображенской ц. 2 домов с прилегающими землями, к-рый содержит обязательство защищать и храм с приобретенным имуществом, и Л. б. Документ скрепили своими подписями глава правосл. шляхты в Речи Посполитой кн. *Константин Константинович Острожский* и брацлавский каштелян кн. Г. Сангушко, а также др. князья и паны — всего 39 чел., занимавшие разные «уряды» в Волинском, Брацлавском и Киевском воеводствах. Составители документа — «князья и паны, обыватели воеводства Волинского» — мотивировали





свои действия тем, что они следуют примеру «предков своих, а фундаторов церкви тое» (АрхЮЗР. Ч. 2. Т. 1. С. 36). Очевидно, к этому времени приобрел устойчивые формы своего рода коллективный патронат значительной и влиятельной группы волынской шляхты над Спасо-Преображенским храмом и над братст-



Спасо-Преображенская ц.
в Люблине. 1607–1633 гг.
Гравюра. 1892 г.

вом. В 1607 г. на средства этих людей началось строительство каменного здания церкви. Характер отношений шляхетских патронов и членов Л. б. документ 1601 г. не раскрывает.

Данные о клире Спасо-Преображенской ц. незначительны. Во 2-й пол. XVI в. в церкви служил свящ. Петр (1554–1585), затем его сыновья Николай и Савва. В 1594 г. Савва вместе с мещанами из Люблина ходатайствовал перед митрополитом о создании Л. б. В кон. XIX в. в одном из храмов под Люблином находилась книга поучений на праздничные дни, к-рую переписал свящ. Николай в 1595 г. Исследователям была известна рукопись 1527 г., где сообщалось, что она принадлежит свящ. Петру, его сыну Савве и Л. б. В июле 1599 г. один из шляхетских патронов, кн. Юрий (Ежи) Чарторыйский, участвовал в урегулировании отношений между Саввой Петровичем и братством, князь выплатил священнику 120 злотых за передачу в ведение братства церковного имущества.

Преемником Саввы стал в нач. XVII в. свящ. Василий. Наблюдая события, происходившие после заключения *Брестской унии*, он пришел к убеждению, что православным в Речи Посполитой нужен полный и исправный слав. текст *Кормчей книги*. Василию удалось получить текст Кормчей в Русской редакции из свя-

занного с Львовской кафедрой Уневского мон-ря. Когда Василий выяснил, что мн. каноны в рукописи помещены в сокращенном виде, он решил значительно дополнить книгу переводами текстов из латинского издания Номоканона патриарха Фотия с толкованиями Феодора Вальсамона 1561 г. Работа над

2 сохранившимися списками Кормчей была завершена 3 июля 1604 г. В Люблине понимали значение этого труда, т. к. в 1616 г. «Правила свя-

тых отцов» были посланы оттуда Львовскому братству с предложением напечатать их. В одном из списков памятника сохранилась заметка о землетрясении в ц. св.

Георгия во Львове, что также указывает на сохранение связей между православными Люблина и Львова. Позднее братство, по-видимому, занимало для совершения богослужения священников по договору.

О жизни братства в первые десятилетия XVII в. известно немного. В это время серьезно изменился состав влиятельных патронов братства, т. к. мн. волыньские князья и паны изменили вере своих отцов. Так поступил, в частности, не позднее 1608 г. кн. Ю. Чарторыйский. Вместе с тем продолжали сохраняться связи между Л. б. и волынской правосл. шляхтой. Ее лидер Л. *Древинский* сделал вклад в размере 400 золотых. Он же уговорил в 1624 г. ректора Киевской братской школы К. *Саковича* стать проповедником в Спасо-Преображенском храме. Позднее, покинув Люблин, Сакович с негодованием писал, что в храме всем распоряжаются мещане. Патроны Л. б. использовали благоприятную для православных ситуацию во время «бескоролья» 1632 г., когда был поставлен вопрос об офиц. признании существования правосл. иерархии, независимой от Рима. Частью этой договоренности стало подтверждение традиц. статуса правосл. братств: В этих условиях участники коронационного сейма, послы Волынского и Брацлавского воеводств, добились от кор. *Владислава IV Вазы* выдачи 15 мар-

та 1633 г. грамоты Л. б. В преамбуле документа указывалось, что о нем ходатайствуют люди, «вписанные в состав Люблинского братства» (*Любуев*. 1898. Т. 2. Прил. № 2. С. 10). Очевидно, шляхетские патроны были «старшими членами» братства, как это имело место в основанном в 1617 г. Луцком братстве. Текст грамоты Владислава поместил в луцкие книги пан Ю. Бойкевич. Подтверждая грамоту Сигизмунда III, Владислав IV внес в нее важные изменения. Так, клир Спасо-Преображенской ц. и братство были освобождены от власти Холмского униат. епископа и подчинены власти правосл. Киевского митрополита. Сохранилась запись об освящении каменного здания Спасо-Преображенской ц. Киевским митр. свт. *Петром (Могилой)*. В грамоте содержалось разрешение жить при Спасо-Преображенской ц. монахам, «iako iuz i te gaz iest» (как уже есть сейчас). Т. о., к 1633 г. рядом с церковью был устроен небольшой муж. мон-рь, и именно его насельники стали окормлять правосл. мещан Люблина.

В марте 1635 г. король назначил комиссаров, к-рым предстояло распределить храмы между православными и униатами. В состав той части комиссии, которая должна была действовать на территории Польского королевства, вошли волыньские шляхтичи — подсудок луцкий А. Захоровский, ключник луцкий Я. Станишевский и один из главных предводителей правосл. шляхты Волыни кн. Г. Святополк-Четвертинский. Комиссары прибыли в Люблин в кон. 1635 г. Собравшиеся рус. мещане Люблина, проявив единодушие, заявили, что намерены жить «при старой вере, то есть без унии» (АрхЮЗР. Т. 1. Ч. 6. С. 704). Комиссары санкционировали своим декретом от 15 дек. 1635 г. существующее положение. В декрете также было отмечено, что правосл. мещане имеют право быть членами цехов и занимать городские должности.

В дек. 1638 г. Холмский униат. еп. Мефодий (Терлецкий) добился королевской грамоты о передаче ему Спасо-Преображенской ц. со всем ее имуществом. 8 янв. 1639 г. епископ «в купе немалой людей арматных» захватил храм, выгнав оттуда монахов, певчих, «слуг церковных и людей убогих» (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 751). В февр. того же года в суд Луцка обратились с жалобой из-





гнанный игум. Севастиан (Селицкий) от имени митр. Петра (Могила) и кн. Г. Святополк-Четвертинский «от всех их милости панов обывателей воеводства Волинского». Захватив храм и его имущество, униаты, не имевшие поддержки среди русского населения Люблина, не смогли организовать там церковную жизнь. Кассиан Сакович в 1642 г. писал, что вместо проживавших ранее при церкви 6–8 монахов в ней находится один малограмотный («idiota») священник, нет ни больницы, ни богадельни.

После передачи униатам единственного в городе правосл. храма жители Люблина, состоявшие в братстве, оказались в тяжелом положении. Их священников преследовали и заключали в тюрьму, невозможно было крестить детей, получить причастие, больные умирали без исповеди и их нельзя было хоронить на церковном кладбище. Верная своим обязательствам волинская шляхта через своих послов на сеймах 1639–1646 гг. постоянно требовала возвращения храма в Люблине православным. Заинтересованный в ее поддержке Владислав IV неоднократно отдавал соответствующие распоряжения, но они не выполнялись и опрестестовывались Мефодием (Терлецким).

Положение изменилось после побед Б. М. Хмельницкого и заключения Зборовского мира. Уже в обращении Хмельницкого к королю от 12 июня 1648 г. возвращение православным храма в Люблине было одним из требований Войска Запорожского. В дипломе кор. Яна II Казимира от 12 янв. 1650 г. предписывалось возвратить православным церковь в Люблине, построенную шляхтой. Этот же диплом подтверждал права, которыми пользовались ранее правосл. братства. Для осуществления принятого решения находившийся в Варшаве православный Киевский митр. Сильвестр (Косов) послал в Люблин архимандрита Жидичинского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря Дионисия. С ним власти отправили инстигатора коронного Д. Житкевича с отрядом из 50 драгун, т. к. в то время власти Речи Посполитой уклонялись от столкновений с Хмельницким. 22 янв. архим. Дионисий занял храм, в к-ром остались одни голые стены. 25 янв. прибывший в Люблин митрополит совершил 1-ю

службу в Спасо-Преображенской ц. При храме снова стала действовать правосл. обитель, в к-рой поселились 5 монахов во главе с игум. Саввой (Попелем). Однако православным храм в Люблине принадлежал недолго. После поражения казацкого войска под Берестечком 29 июля 1651 г. король приказал передать храм униатам. Житкевич изгнал из храма и мон-ря православных, не дав взять «ни хлеба куса». Правосл. священникам и монахам пришлось скрываться, а правосл. мещане Люблина снова остались без окормления. При созыве в 1652 г. сейма послы Запорожского Войска и волинской шляхты требовали вернуть храм православным, но безрезультатно.

Положение ненадолго изменилось, когда в окт. 1655 г. Люблин заняло русско-украинское войско во главе с П. И. Потёмкиным и Д. Е. Выговским. Церковь была передана православным, более того, городские власти обязались предоставить правосл. мещанам места в магистрате. Однако войско вскоре ушло, в Речи Посполитой восставились традиц. порядки и православные в Люблине подверглись репрессиям. В послании киевского духовенства царю *Алексею Михайловичу* летом 1658 г. говорилось, что в «Люблине и Сокале мужей православных... множае ста человек избива зле» (АЮЗР. Т. 4. С. 86).

Возвращение православным церкви в Люблине было одним из требований Запорожского войска при обсуждении в 1658–1659 гг. условий, на которых Войско могло бы вернуться под власть Речи Посполитой. При утверждении сеймом в 1659 г. Гадяцкого договора кор. Ян Казимир 5 июля отдал распоряжение о передаче храма православным. Осуществить это должна была комиссия, в состав к-рой вошли такие волинские шляхтичи, как С. Ледоховский, Н. Глоговский, С. Иваницкий. Интересы Киевского митрополита представлял приехавший из Чигирина Савва (Попель), интересы волинской шляхты — О. Кисель. Униатский Холмский еп. Иаков Суша препятствовал возвращению храма, но после вмешательства коронного канцлера Н. Пращмского 5 сент. 1659 г. храм был передан правосл. жителям Люблина. Затем последовало возвращение земли, занятой униатами и монахами соседнего августинского мон-ря. В дек. 1659 г.

кор. Ян Казимир выдал Преображенской ц. грамоту на эти земли. Богослужебные книги для храма прислало Львовское братство. В 1664 и 1666 гг. послы правобережного гетманства добивались, чтобы решение о передаче православным храма в Люблине было подтверждено конституцией сейма. Успеха их выступления не имели, но, возможно, способствовали тому, что 5 дек. 1669 г. новый кор. Михаил Корибут Вишневецкий подтвердил грамоту Яна Казимира. При храме снова образовался правосл. мон-рь. Его игумены и монахи упоминаются в отрывках церковного помянника 1674–1703 гг.

К 70-м гг. XVII в. условия функционирования и храма, и связанного с ним Л. б. серьезно ухудшились. Правобережное Гетманство вступило в конфликт с Речью Посполитой, в 1676 г. перестало существовать и больше не могло защищать православных в Люблине. Правда, братство продолжало поддерживать связи с волинской шляхтой, в рядах которой число приверженцев Православия, однако, уменьшалось, и она также не могла больше служить серьезной защитой для правосл. Церкви в Люблине и Л. б. В 1672–1676 гг. «старшие» братства жаловались на захваты церковных земель архидиаконом униат. Холмского епископа.

Важные сведения об условиях жизни православных в Люблине содержатся в записке, которую игумен люблинского Преображенского мон-ря *Иннокентий (Монастырский)* подал русским властям в янв. 1679 г. В Москву игумен прибыл как посланец митр. *Антония (Винницкого)*; очевидно, что люблинская обитель, как и ранее, пыталась воспользоваться поддержкой Киевского митрополита. Иннокентий сообщил, что правосл. священникам запрещено ходить к больным со Св. Дарами, старцам запрещается выходить из мон-ря. Работавших в поле 4 монахов схватили, избивали и заключили в тюрьму, их с трудом удалось освободить «по заступлению шляхты русской». В февр. 1681 г., как сообщил еп. *Геддеон (Святополк-Четвертинский)* архим. Киево-Печерского мон-ря *Иннокентию (Гизелю)*, в Люблине был убит священник, шедший со Св. Дарами к больному. В этой обстановке в 1695 г. произошло присоединение правосл. жителей Люблина к унии. В 1696 г. сообщается об



убийстве Амвросия (Гирича), игумена Преображенского монастыря и главы Л. б.

После окончательной передачи Спасо-Преображенской ц. униатам православные примкнули к греческой общине при люблинской ц. Рождества Пресв. Богородицы. Л. в. возобновлялось в 1882–1915 и 1925–1939 гг.

Арх.: РГАДА. Ф. 52 (Сношения России с Грецией), 1679 г. № 1. Л. 5; Ф. 229 (Малороссийский приказ). Оп. 1. № 9. Ч. 2. Л. 434.

Ист.: *Susza J.* Phoenix tertiatio redivivus, albo Obraz starozytny chelmski Panny i Matki Przenajświętszy... potrzebie ożyły. Zamość, 1684. S. 97, 98, 102–103, 165; *Grondski S.* Historia belli cosacco-polonici. Peszt, 1798. P. 12–14, 236; АЗР. Т. 1. № 224. С. 370; АЮЗР. Т. 4. № 51. С. 86; № 72. С. 196; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 104–108, 266–268, 704–706, 751–753; Ч. 2. Т. 1. С. 35–37, 254, 270, 287, 321, 373–374, 397; *Крыловский А. С.* Львовское ставропигиальное братство: Опыт церк.-ист. исслед. К., 1904. Прил. № XXV; *Analecta OSBM. LNAHU. Vol. 7. P. 302–303; Ibid. LENU. Vol. 2. P. 89–90, 165–166; МУН. Т. 11. P. 254–255, 293–295; Заборовский Л. В.* Католики, православные, униаты: Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях кон. 40–80-х гг. XVII в. М., 1998. Ч. 1. С. 19, 34, 40, 57, 60, 64, 68, 70, 127–128, 134; *Крикун М.* Між війною і радою: Козацтво правобережної України в другій пол. XVII – на початку XVIII ст. К., 2006. С. 109, 215.

Лит.: *Лонгинов А. В.* Памятник древнего православия в Люблине: Правосл. храм и существовавшее при нем братство. Варшава, 1883; *Павлов А. С.* Заметки о Кормчей люблинского свят. Василия, писанной в 1604 г. // ПРСЗГ. 1885. Вып. 8. С. 217–228; *Петров Н. И.* Холмская Русь: Ист. судьбы рус. Забужья. СПб., 1887; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники: (Опыт ист. исслед.). К., 1898. Т. 2. С. 158–160, 164–165, 171, 175–176, 180, 325–326; Т. 2. Прил. № 2, 26, 40, 55, 56; *Dzięgielewski J.* O tolerancję dla zdominowanych: Polityka wuznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warsz., 1956. S. 189–193, 195; *Гришевский М. С.* История Украины-Руси. К., 1997. Т. 9. Кн. 1. С. 401–402; Кн. 2. С. 1126–1128, 1521–1522; *Mironowicz A.* Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystock, 1997. S. 66–67, 79–80, 110, 114, 187–188.

Б. Н. Флоря

ЛЮБЛИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, в 1875–1905 гг. в составе *Варшавской епархии* РПЦ, в 1923–1940 гг. в составе Варшавско-Холмской митрополии, в 1940–1944 гг. в составе Холмско-Подляшской епархии Польской автокефальной православной Церкви (ПАПЦ) (см. в ст. *Холмская епархия*), в 60–80-х гг. XX в. в составе *Варшавско-Бельской епархии* ПАПЦ.

1874–1905 гг. В 1874–1875 гг. шло постепенное воссоединение с правосл. Церковью униатов исторических областей Холмщины (Холм-



Собор в честь
Рождества Пресв. Богородицы
в г. Бела (ныне Бяла-Подляска, Польша).
1747–1759 гг.
Фотография. 2011 г.

ской Руси) и Подляшья (Забужной Руси). Этому немало способствовал переезд на Холмщину большого числа униат. священников из Галиции. В свою очередь значительная часть протестующих против сближения с Православием клириков переехала из Холмско-Подляшской Руси в Австро-Венгрию; с 1866 г. в Седлецкой губ. практиковались адм. высылки «упорствующего» духовенства и замена его на прорусски ориентированных священников из Галиции. В Седлецкой губ. волнения среди противников сближения с Православием были наиболее массовыми, в 1874–1875 гг. они охватили 26 приходов. Наиболее масштабное выступление имело место 24 янв. 1874 г. в с. Пратулин Бельского у., где 13 прихожан были убиты в столкновении с солдатами (в 1996 канонизированы папой Римским *Иоанном Павлом II* как Собор мучеников Пратулинских).

Первое значительное воссоединение с Православием большой группы униат. духовенства и прихожан произошло в дек. 1874 г. в Рождество-Богородичном соборе в г. Бела Седлецкой губ. (ныне Бяла-Подляска, Польша). Летом 1874 г. клирики собора объявили о своем нежелании подчиняться папе и об отказе признавать святым *Иосафата Кунцевича*, останки к-рого они тогда же захоронили в подвальной помещении бельского собора. С осуждением писал о папстве в «Холмском греко-униатском месяцеслове» старший преподаватель униат. Холмской ДС прот. *Иоанн Потей*, приходившийся дальним родственником униат. митр. *Ипа-*

тию Потейю. О разрыве с унией в числе первых объявил собор духовенства Бельского и Влодавского деканатов 12 янв. 1875 г.; в этот день делегаты от 45 приходов и 26 священников в г. Бела подписали акт о присоединении к Православию. 18 февр. 1875 г. в Холме (ныне Хелм Люблинского воеводства Польши) о своем желании присоединиться к правосл. Церкви заявили руководители униат. Церкви на Холмщине: администратор Холмской епархии прот. *Маркелл Попель* (см. *Маркелл (Попель)*, еп.), ректор Холмской ДС прот. *Иполит Криницкий*, секретарь Холмской консистории и настоятель Рождество-Богородичного собора прот. *Иоанн Гошовский*, другие клирики Холмского деканата, подписавшие «Соборный акт холмского духовенства». Воссоединение с Православием 42 униат. приходов и 30 священников имело место 25 марта 1875 г. в г. Янов (ныне Янув-Подляски) Седлецкой губ. Деканальные «соборы» духовенства, принимавшие решения о воссоединении, состоялись 27 апр. в с. Балля-Церковная Сувалкской губ., 13 мая в Грубешове (ныне Хрубешув), 15 мая в Николаевском соборе в г. Замостье (ныне Замосць), последнее собрание прошло в том же храме, в к-ром в 1720 г. проводился Замойский собор.

25 марта 1875 г. делегацию духовенства и мирян Холмской епархии принял в С.-Петербурге имп. *Александр II Николаевич*. 23 апр. 1875 г. Синод РПЦ принял постановление о воссоединении холмских униатов с правосл. Церковью. Офиц. церемония воссоединения Холмской греко-униат. епархии с правосл. Церковью состоялась в храме св. Варвары в Холме 11 мая 1875 г. В этот день в епархии ежегодно праздновалась память восстановления церковного единства в Холмской Руси. Рождество-Богородичный кафедральный собор в Холме был закрыт в 1874 г. для «переустройства... приспособительно к православному богослужению». Холмская униатская епархия насчитывала на момент своего упразднения 266 приходов, 260 578 верующих, ее клир составляли 240 священников, в т. ч. 40 переселенцев из Галиции (в процессе воссоединения 69 «упорствующих» священников были высланы в Россию, 63 уехали в Галицию). 25 янв. 1875 г. и 30 апр. 1879 г. Синод издал указы о том, чтобы из воссоединенных церквей были



изъяты униатские книги и переданы в Синодальную б-ку в С.-Петербурге, в процессе передачи многое было утрачено.

Согласно синодальному постановлению от 1 мая 1875 г., перешедшие из унии в Православие церкви присоединились к Варшавской и Новогеоргиевской епархии, которая получила название Холмская и Варшавская, при этом главная кафедра осталась в Варшаве. Управление воссоединенными приходами было поручено епископу Люблинскому, викарию Холмско-Варшавской епархии. В тот же день им был назначен возглавлявший движение за возвращение холмских униатов в Православие бывш. администратор Холмской униат. епархии вдовый прот. Маркелл Попель. 8 июня 1875 г. он был хиротонисан во епископа с сохранением имени. Местом пребывания викария был назначен Холм. В ведении епископа Люблинского находились Холмская ДС, основанная в 1760 г. униатами и перешедшая из унии в Православие Холмская епархиальная школа причетников (преобразована в 1882 в Холмское ДУ).

После возвращения униатов в Православие к уже существовавшим в Варшавской епархии 2 благочинническим округам прибавились 12 новых, к-рые были подчинены Люблинскому архиерею. Он получил широкие полномочия по управлению воссоединенной с Православием частью Холмско-Варшавской епархии. Ему подчинялось Холмское духовное правление, ведавшее делами бывш. униатских приходов. Членов правления избирал викарий и утверждал епархиальный архиерей. Ряд общин Л. в., находившихся в Сувалкской губ., а также бывш. униат. варшавская Успенская ц. (соборный храм бывш. мон-ря василиан) были переподчинены епархиальному архиерею. Позже обе части Холмско-Варшавской епархии (старые и воссоединенные приходы) были объединены, вся епархия разделена на 19 благочиннических округов (впосл. их число и состав неоднократно изменялись).

В 1873–1876 гг. в Люблине строился Крестовоздвиженский собор, до 1878 г. являвшийся кафедральным для Л. в. В Холме для архиерейских служб в 1875–1878 гг. использовался Николаевский храм. В 1875–1877 гг. шло строительство Рождест-

во-Богородичного храма в г. Янов-Люблинский (ныне Янув-Любельски). Важными событиями стали завершение в нач. 1878 г. капитального ремонта в Рождество-Богородичном кафедральном соборе Холма и освящение его 11 мая 1878 г. С этого времени Крестовоздвиженский собор в Люблине стал 2-й ка-



Собор в честь
Воздвижения Креста Господня
в Люблине. 1873–1875 гг.
Фотография. Нач. XX в.

федрой Л. в. В 1876–1884 гг. строился храм-памятник в честь воссоединения с правосл. Церковью холмских униатов во имя святых Кирилла и Мефодия на Даниловой горе в Холме, рядом с кафедральным собором. В 1877 г. в числе первых было возобновлено Замостское Николаевское братство в г. Замостье.

Гражданские власти, добиваясь воссоединения униатов с Православием, в ряде случаев применяли жесткие методы, процесс воссоединения проходил сложно и не всегда был успешным. Нек-рые формально правосл. жители края отказывались посещать правосл. церкви, отмечались случаи проведения ими похорон без участия священников. Гражданские власти препятствовали ксендзам совершать требы для «упорствующих» и «колеблющихся» (так в офиц. документах именовались формально записанные в Православие униаты). По этой причине католич. священнослужители часто не вносили в местные метрики записи о совершении ими крещений и венчаний, а отсылали данные о них за границу — в Краков или Белз. Тайно придерживавшиеся униатского обряда жители края направлялись за совершением треб в костелы: Всех святых, Св. Духа в Варшаве и др. Польск. помещики-католики препятствовали вос-

соединению с Православием местного населения, поощряя переход униатов в католичество. В 1878 г. в Беле, Варшаве, Люблине, Грубешове и др. местах были организованы тайные римско-католич. миссии для униатов (их деятельность курировали мон-ри иезуитов в Варшаве, Кракове и др. городах). Появилось послание папы к «сохраняющим верность унии» в Холмской и других епархиях, в к-ром требовалось отмежеваться от «схизматиков» и «отступников».

9 дек. 1878 г. еп. Маркелл был переведен на Подольскую и Брацлавскую кафедру. Целью этого было противодействие усилившемуся в приходах Холмщины влиянию галицких священнослужителей, к-рых привлек еп. Маркелл; они вступали в конфликты с местными клириками. Кроме того, отношения еп. Маркелла с назначенным в кон. 1875 г. Холмско-Варшавским архиеп. Леонтием (Лебединским) были напряженными: Люблинский епископ стремился подчинить правящего архиерея своему влиянию и, по-видимому, желал выделения Л. в. в самостоятельную епархию. В 1877 г. по требованию гражданских властей и архиеп. Леонтия был уволен ректор Холмской ДС Ипполит Криницкий, уроженец Галиции, ректором в 1877–1889 гг. являлся прот. Михаил Добрянский, уроженец Подолии. Тем не менее влияние галицкой группы сохранялось и после удаления еп. Маркелла из Холма.

На Л. в. был назначен еп. Модест (Стрельбицкий), уроженец Подольской губ., хорошо знакомый с униатской проблематикой. При еп. Модесте полномочия викария были ограничены, Холмско-Варшавский архиерей усилил контроль над воссоединенными с Православием приходами. В крае возрождалось братское движение. В 1877 г. при Николаевском храме в Замостье начало работу Николаевское братство вместо ставропигиального братства (Замойской ставропигии), существовавшего в 1616–1698 гг. В 1879 г. было учреждено холмское Свято-Богородицкое братство при кафедральном соборе, его основателем и 1-м главой стал Люблинский епископ. По предложению еп. Модеста Холмское духовное правление собрало мнения благочинных по вопросу образования приходских братств и в 1881 г. разработало их типовой



устав. В сент. 1882 г. при холмском кафедральном соборе и Свято-Богородицком братстве еп. Модест основал Холмский братский церковно-археологический музей. В 1890 г. для братства, б-ки и музея было построено новое здание. В окт. 1882 г. было восстановлено *Люблинское братство* при Преображенском храме в Люблине. В 1882 г. еп. Модест основал 1-й в Люблинской губ. муж. скит во имя прп. Антония Печерского (с 1891 мон-рь, с 1898 жен. община, с 1901 жен. мон-рь) в с. Радочница (ныне Радечница Замойского повята).

7 июня 1885 г. еп. Модест был назначен на Нижегородскую кафедру. 29 июня того же года на Л. в. был переведен Аксайский еп. *Флавиан (Городецкий)*. При епископах Модесте и Флавиане особое внимание уделялось изучению древностей и памятников Православия Холмско-Подляшской Руси, сбору материалов для доказательства более древней, чем у католицизма, истории Православия в регионе. По благословению еп. Модеста увидели свет посвященные Холмщине выпуски «Памятников русской старины в западных губерниях», издан историко-краеведческий сб. «Холмская Русь», собраны материалы для историко-статистического описания церквей и приходов Холмщины и Подляшья. В епархиальных изданиях регулярно публиковались статьи по местной церковной истории, популяризировались местные традиции. В частности, известный церковно-общественный деятель Холмщины, делегат Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг., духовный композитор и драматург, преподаватель Варшавского и Холмского духовных уч-щ Е. М. Витшинский в своих публикациях настаивал на сохранении в храмах региона особого холмско-подляшского церковного распева, считая его одной из древнейших правосл. традиций края.

Были отреставрированы древнейшие рус. памятники края: Белавинская башня близ дер. Белавина Холмского у., Столпьевская башня на горе Щекавица близ с. Столпые Холмского у., Преображенский храм в с. Спас Холмского у. (ныне Подгуже Хелмского повята), Успенский храм в г. Щебрешине Замостского у., Свято-Духовский храм в посаде Кодень Бельского у. Было создано научное

описание древнейшего рукописного памятника края — Холмского Евангелия, приобретенного в 1821 г. Румянцевским музеем в Москве (ныне в ОР РГБ; в 2015 его факсимильное издание вышло в Киеве). Во время научных экспедиций в приходы и мон-ри члены Холмского братства обнаружили и доставили в братский музей многочисленные рукописные богослужебные книги, а также документы из архивов Замостского братства и замостского Братского мон-ря, братский ставропигиальный крест. Удалось выявить и перевезти в Холмский музей помянники Колемишского мон-ря, холмского собора. Почти все указанные исторические ценности были утрачены во время первой мировой войны, кроме тех памятников, которые были переданы в Румянцевский музей (старинное изображение Иосафата Кунцевича из Рождество-Богородичного храма в г. Бела, серебряный барельеф с престола Рождество-Богородичного собора в Холме), в ГИМ (коллекция холмских грамот). Миссионерско-просветительская деятельность и церковно-исторические исследования при участии Холмского и др. братств епархии способствовали большому сближению униатов с правосл. Церковью. Так, в 1889–1890 гг. ок. 100 униатов воссоединились с Православием в Грубешовском у.

В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XIX в. Синод начал заменять на ключевых должностях в Л. в. бывш. униатов выходцами из России. Так, ректором Холмской ДС вместо уволенного в 1889 г. прот. М. Добрянского стал уроженец Орловской губ. архим. *Гедеон (Покровский)*. 12 янв. 1892 г. он был хиротонисан во епископа Люблинского и вскоре стал активным проводником новой кадровой политики. Изменения коснулись в первую очередь духовного образования. Так, до 1890 г. местная церковная власть поощряла прием в Холмскую ДС жителей Галиции, отдавая среди них предпочтение выходцам из униатских духовных родов; получив в Холме образование, галичане часто становились на Холмщине священниками. Однако в нач. 90-х гг. XIX в. епископ Люблинский перестал принимать кандидатов на священство из Галиции. В 1894 г. еп. Гедеон благословил создать при Холмском братстве издательский комитет по выпуску миссионерских книг и брошюр на «на-

родном малорусском языке». При нем активно проводилась начатая еп. Флавианом кампания по «очищению обряда», «искоренению униатских пережитков», к-рая реализовывалась поспешно, с использованием адм. методов, что в ряде случаев приводило к переходу верующих в Римско-католическую Церковь. 8 сент. 1894 г. массовое выступление прихожан против устранения элементов униат. обрядности произошло в посаде Кодень (ныне Бяльского повята Люблинского воеводства). 22 дек. 1896 г. еп. Гедеон был уволен на покой.

Позднее Люблинскую кафедру занимали епископы св. *Тихон (Беллавин)*; 19 окт. 1897 — 14 сент. 1898; вполн. патриарх Московский и всея России), Герман (Иванов); 1 нояб. 1898 — 5 дек. 1902), *Евлогий (Георгиевский)*; 12 янв. 1903 — 16 июня 1905). В 1894 г., будучи ректором Холмской ДС, иером. Тихон открыл при семинарии курсы по обличительному богословию. По инициативе еп. Тихона 24 нояб. 1897 г. при *Яблочинском во имя преподобного Онуфрия Великого мужском монастыре* начала работу епархиальная школа псаломщиков, ее задачей было повысить образовательный уровень местных клириков. За 10 месяцев пребывания на Люблинской кафедре еп. Тихон посетил 115 приходов, гл. обр. в селах, где жили «упорствующие» униаты: в Холмском, Бельском, Седлецком, Красновоставском, Замостском и Белгорайском уездах. Архиеп. добивался открытия церковноприходских школ. Как председатель совета Холмского братства, еп. Тихон инициировал издание типографией братства в 1897–1898 гг. миссионерских листов с обличением унии и католичества. Его преемник на кафедре, еп. Герман, в 1900 г. создал в Холме епархиальное жен. уч-ще. В нояб. 1901 г. в одном из крупнейших центров «упорствующих» — г. Седлец (ныне Седльце) — еп. Герман открыл миссионерскую Свято-Леонтиевскую церковь-школу, учрежденную на средства седлецкого братства св. Леонтия Ростовского. 12 янв. 1903 г. во епископа Люблинского был хиротонисан ректор Холмской ДС (1897–1903) архим. Евлогий (Георгиевский), к-рый также много внимания уделял миссионерской деятельности среди холмских униатов. В сент. 1904 г. в здании Холмского братства при брат-



ской б-ке была устроена народная читальня, имевшая миссионерскую направленность. В 1904–1905 гг. достраивалось новое здание братства на Даниловой горе в Холме.

1905–1918 гг. В условиях революционных событий в Российской империи число «упорствующих» униатов в зап. губерниях резко возросло. В Люблинской и Седлецкой губерниях к 1905 г. их насчитывалось ок. 90 тыс. чел. После издания 17 апр. 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости» началось массовое отпадение жителей края от Православия.

К 1905 г. в Люблинской губ. насчитывалось 274 правосл. храма и часовни, из них соборных — 2, приходских — 163, приписных — 71, кладбищенских — 9, крестовых — 2, домовых при казенных и богоугодных заведениях — 7, часовен — 20. В них служили 16 протоиереев и 164 иерея. Действовали Яблочинский Онуфриевский муж. мон-рь, жен. мон-ри: Радочницкий во имя прп. Антония Печерского (в с. Радочница), Леснинский Богородицкий (в с. Лесна (ныне Лесьна-Подляска)), Вировский Всемилоостивого Спаса (в с. Виров; ныне Вирув Соколувского повята), Турковицкий Покровский (в с. Турковицы; ныне Турковице Хрубешувского повята). Римско-католическая Церковь в крае, уступая православной по количеству храмов, доминировала по численности духовенства. В Люблинской губ. ей принадлежало 226 храмов и часовен, из них самостоятельных — 126, филиальных — 18, не приходских — 5, монас-



Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в Холме (Хелме). 1735–1756 гг. Фотография. 1910 г.

губ. действовало более 180 правосл. церквей и часовен.

Из-за усиления католич. агитации в крае 16 июня 1905 г. Холмско-Варшавская епархия была разделена на Холмско-Люблинскую, к-рую возглавил еп. Евлогий (Георгиевский), и Варшавско-Привислинскую во главе с еп. Иеронимом (Экземплярским). Холмское духовное правление было упразднено, вместо него 31 июля учреждена Холмская духовная консистория. В состав Холмской епархии вошло 168 приходов в Люблинской губ. и 115 приходов в Седлецкой губ. Торжественное наставление еп. Евлогия в холмском соборе состоялось 8 сент. 1905 г., в день празднования Холмской иконы Божией Матери. В 1905–1915 гг. главной кафедрой епархии был Рождество-Богородичный собор в Холме, 2-м кафедральным храмом являлся Крестовоздви-



Радочницкий мон-рь во имя прп. Антония Печерского. Фотография. 1910 г.

тырских — 9, больничных и тюремных — 3, часовен — 65. В них служили 250 духовных лиц (Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1905. № 43. С. 517). В Седлецкой

нейшем; по официальным данным, в 1905–1907 гг. в епархии в католичество перешли 6590 бывших униатов, числившихся православными.

23 июня 1912 г. была упразднена Седлецкая губ. и образована Холмская губ. в составе Российской империи, что укрепило позиции Православия в регионе. В Холмскую губ. вошли Белгорайский, Холмский, Грубешовский, Томашовский, Замойский, Бельский, Константиновский уезды и части Красноставского и Любартовского уездов. При этом католич. часть упраздненной Седлецкой губ. (Гарволинский, Луковский, Седлецкий, Соколовский, Радинский уезды, часть Влодавского у.) вошла в состав Люблинской губ.

В связи с приближением линии фронта весной–летом 1915 г. все церковные учреждения Холмщины были эвакуированы в центральные и сев. губернии России. В ходе начатой 3 мая 1915 г. офиц. массовой кампании «беженства» Люблинскую и Холмскую губернии покинуло более 1 млн православных жителей. До 1918 г. в Москве и Петрограде работали все адм. учреждения Холмской епархии, они управляли духовенством края, получившим на период эвакуации места на приходах почти в каждой из губерний Европ. России. Основные церковные учреждения Холмщины эвакуировались в Москву. На Тверской ул. в отдельном здании разместилось Холмское братство, при котором был организован комитет для оказания помощи беженцам. На Семёновской пл. работали Холмская епархиальная типография и редакция епархиального вестника «Холмская церковная жизнь» (изд. до июня 1917), при Марфо-Мариинской обители расположился Турковицкий женский мон-рь, позже перенесенный в окрестности Москвы. Леснинский и Радочницкий жен. мон-ри переехали на подворья в Петрограде. В 1915–1918 гг. Холмская ДС продолжала свои занятия в московском Заиконоспасском монастыре, сохранив большую часть преподавателей и студентов.

До 18 апр. 1916 г. временно управляющим Холмско-Люблинской епархией был еп. Белостокский и викарий Гродненской епархии Владимир (Тихоницкий), его сменил хиротонисанный 3 апр. 1916 г. во епископа Бельского и викария Холмской епархии Серафим (Остроумов). Первым его кадровым решением стало назначение на должность и. о. ректора Холмской ДС и председателя Холмского епархиального училищного





совета архим. Смарагда (Латышенко). Кафедральным храмом еп. Серафима в 1915–1917 гг. являлась Ильинская ц. на Воронцовом поле, переданная Холмской епархии; ее временным настоятелем был настоятель Холмского кафедрального собора прот. Андрей Козловский, эвакуированный в Москву (вернулся на Холмщину в 1920). 3 мая 1917 г. из Петрограда в Москву была перевезена чудотворная Холмская икона Божией Матери, которую торжественно поместили в Ильинской ц. В Москву переехал также настоятель Крестовоздвиженского кафедрального собора Люблина и благочинный Люблинского окр. прот. Емилиан Бекаревич, делегат Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг., занявший должность секретаря Холмской консистории в изгнании.

К началу первой мировой войны в Холмско-Люблинской епархии существовало 283 прихода (объединявшие не менее 410 церквей и часовен), к 1919 г. православным принадлежали 63 храма. В ходе боевых действий были уничтожены 59 церквей, 111 церквей были закрыты, десятки храмов находились в полуразрушенном состоянии, что нередко служило поводом для занятия их римо-католиками. В период австр. оккупации Холмщины, когда основная часть духовенства покинула край, собор в Холме пришел в запустение, богослужения в нем не совершались. В Люблине во время войны действовал Преображенский братский храм, поэтому город в 1915 г. стал церковным центром Холмщины и оставался им до 1940 г., когда Холмская епархия на короткий период была восстановлена.

1918–1989 гг. В 1918 г. Люблин стал одной из резиденций Белостокского еп. Владимира (Тихоницкого), который периодически служил в Холме и Люблине, обсуждал с польск. властями вопрос об учреждении самостоятельной Люблинской епархии. В нач. 1920 г. он был признан властями в качестве «временного главы Варшавской и Холмской епархий», «правлящего епископа церквей Люблинского воеводства». Еп. Владимир поддержал созданный в Варшаве Русский православный церковный совет в Польше, к-рый возглавил депутат сейма Н. С. Серебренников.

До 1920 г. поляки запрещали реэвакуацию правосл. духовенства Холм-

щины. В порядке исключения не позднее 1 окт. 1919 г. получил разрешение служить в храме в с. Сычин свящ. Орест Мильков, в 1920 г. власти зарегистрировали возглавляемый этим клириком Холмский церковный совет вслед. того, что свящ. Орест тогда являлся одним из капелланов армии С. В. Петлюры, у к-рого с Польшей был заключен военно-политический союз. Получил разрешение служить в Люблине др. военный духовник — свящ. Василий Мартыш, занимавший в 1919–1921 гг. должность уполномоченного представителя еп. Владимира по управлению приходами Люблинского воеводства. Кременецкий еп. *Дионисий (Валединский)*, необоснованно заявлявший о своих правах на Холмскую епархию, назначил 27 дек. 1919 г. своим представителем в данной епархии свящ. Иоанна Левчука, рукоположенного в 1917 г. в Москве, ему было разрешено жить в Холме. С 23 февр. 1921 по 1923 г. эту должность занимал бывш. глава Холмского епархиального совета свящ. Орест Мильков, ставший настоятелем прихода в Холме.

Вскоре после восстановления независимости Польши, в дек. 1918 г., в Холм был направлен номинированный 9 нояб. 1918 г. викарный Холмский епископ католич. Люблинского диоцеза Адольф Юзеф Еловицкий (рукоположен во епископский сан 23 марта 1919), на к-рого была возложена обязанность добиваться от властей передачи римо-католикам холмского собора и прилегающих к нему зданий бывш. мон-ря василиан, униат. семинарии и консистории. 26 мая 1919 г. римско-католический еп. Люблинский Мариан Леон Фульман освятил бывш. униат. и правосл. собор на Даниловой горе в Холме как римско-католич. костел Пресв. Девы. Глава Польского гос-ва Ю. Пилсудский поддержал захват собора. Из др. церковных зданий на Даниловой горе римо-католикам был передан только бывш. дворец Холмских униат. епископов, остальные «поуниатские» здания (семинария, мон-рь василиан и др.) были оставлены в собственности государства. После того как советские войска заняли Холм, Еловицкий покинул город, был лишен полномочий викария, а Холмская кафедра больше не замещалась. В бывш. дворце униат. епископов в 1920 г. открылся мон-рь иезуитов (закрыт в 1931),

в их ведение перешел и кафедральный собор; в 1921 г. при мон-ре была основана Малая семинария Люблинского диоцеза (переведена в Ленцицу в 1931), использовавшаяся поляками гл. обр. для подготовки «светских миссионеров» и «реколлеционистов», работавших среди правосл. населения, в т. ч. бывш. униатов. Развернувшаяся в Люблинском воеводстве кампания по ревиндикации (передаче римо-католикам бывш. униат. церквей) стала одним из инструментов полонизации местного укр. населения; чтобы снять межнациональную напряженность, польские власти сначала пресекали неконтролируемую ревиндикацию, которую в 1918–1919 гг. еп. М. Фульман особенно активно осуществлял в Хелмском, Красноставском и Билгорайском повятах. В июле 1919 г. польск. министр вероисповеданий и образования Я. Лукашевич добился от Фульмана временного прекращения ревиндикации и согласия на легализацию в Люблинском воеводстве 29 православных приходов. Очевидно, до кон. 1919 г. этими общинами управлял Белостокский еп. Владимир.

Живший до 1920 г. в Москве настоятель Яблочинского Онуфриевского мон-ря архим. *Сергий (Король)* указом патриарха и Синода от 30 окт. 1920 г. был назначен управляющим Холмско-Люблинской епархией. 30 апр. 1921 г. он был хиротонисан в Вильно во епископа Бельского, викария Холмской епархии. В сент. 1921 г. еп. Сергей посетил Хелм, Томашов (ныне Томашув-Любельски) и др. места, но нигде не задерживался, т. к. польск. власти пресекали его попытки управлять приходами края. На просьбу еп. Сергия разрешить ему жить в Хелме или Люблине польск. власти ответили отказом. Епископ поселился в Яблочинском мон-ре. Стремясь не допустить возрождения в Люблинском воеводстве Православия, власти Польши не позволили вернуть на Холмщину Холмскую ДС, с 1918 г. она размещалась при кременецком Богоявленском мон-ре на Волини. В нач. 20-х гг. XX в. в Хелме была снесена Кирилло-Мефодиевская часовня, построенная в честь воссоединения холмских униатов с правосл. Церковью. В 1921 г. был преобразован в гарнизонный костел, в 1924–1925 гг. разобран Крестовоздвиженский кафедральный собор в Любли-





не, в к-ром власти видели один из символов русификации.

В 1918–1922 гг. с небольшими перерывами осуществлялась 1-я кампания ревиндикации, в ходе к-рой в Люблинском воеводстве 127 бывш. православных (до 1875 униатских) церквей были преобразованы в римско-католические костелы (из них



Яблочинский
Онуфриевский мон-рь.
Фотография. 1891 г.

лич. Луцкий еп. Иосиф Боцян, к-рому ранее было запрещено служить на Волыни. Однако даже не обсуждался вопрос о передаче униатам собора

85 в Люблинском диоцезе, 42 в Седлецко-Подляшском диоцезе), 6 церквей приспособлены под школы или больницы, 11 сгорели. Оставались опечатанными еще более 160 храмов. В ведении правосл. Церкви в 1923 г. находилось 37 храмов, гл. обр. в Хелмском, Хрубешувском, Томашувском и Влодавском поветах. В 1923 г. власти предприняли попытку закрыть и передать католикам Яблочинский Онуфриевский мон-рь, хотя данная обитель никогда не была униатской, всегда сохраняла верность Православию. Правосл. укр. деятелям Холмщины удалось возобновить в с. Турковицы на месте существовавшего до войны женского монастыря муж. скит — Турковицкое Покровское подворье Яблочинского Онуфриевского муж. мон-ря, устроенное при бывш. монастырской часовне рядом с правосл. кладбищем. Однако в 1924 г. власти признали в Люблинском воеводстве 54 правосл. общины (49 являлись приходами и 5 — «филиальными этатовых общин»), Турковицкого мон-ря среди них не было. До 1937 г. действовало еще ок. 20 временных молитвенных помещений в часовнях или в сельских домах. Были легализованы 6 благочиннических округов: Бяльский, Билгорайский, Влодавский, Хрубешувский, Томашувский и Хелмский. Власти пошли на такие уступки православным вслед. того, что активизировали свою борьбу на сеймах избранные в 1922 г. укр. де-

путаты от Люблинского воеводства А. К. Васиньчук и С. Любарский. Широкою деятельность по защите прав православных проводило зарегистрированное в окт. 1923 г. в Люблинском воеводстве укр. культурно-просветительское об-во «Родная хата».

В условиях, когда польск. власти только начали закрепляться на новоприсоединенных территориях, в Люблинском воеводстве в 1918–1919 гг. определенной свободой пользовался греко-като-

лич. Луцкий еп. Иосиф Боцян, к-рому ранее было запрещено служить на Волыни. Однако даже не обсуждался вопрос о передаче униатам собора в Хелме, хотя последние имели на него больше прав, чем римско-католики. Впрочем, на Холмщине к нач. 20-х гг. XX в. насчитывалось только ок. 1,5 тыс. «аутентичных» униатов, живших в основном в селах Костомлоты, Кодень, Голя в Юж. Подляшье, а также в Замойском и Томашувском поветах. Униаты не могли составить серьезную конкуренцию правосл. Церкви, и власти не использовали их в борьбе против Православия. По переписи 1921 г., в Люблинском воеводстве жили 2 087 950 чел., из них: 77,6% римско-католиков, 13,8% иудеев и 7,3% православных. В 1931 г. в воеводстве насчитывалось 210,4 тыс. православных, в основном в Хелмском, Хрубешувском, Влодавском и Томашувском поветах. Значительное число правосл. клириков перешло в *неоунию*. Неоуниат. священнослужителями стали настоятель Яблочинского мон-ря в 1922–1923 гг. иером. Нифонт (Медведь), священ. Марк Ячиновский из с. Ст. Бубель (1925), священ. Николай Галас из с. Голя (1926), священ. Феодор Чистовский из с. Шостка (1927), настоятель Яблочинского мон-ря в 1925–1927 гг. иером. Никита (Курдыбанский-Денисенко) и др.

В сент. 1921 г. Владимир (Тихоничский) был лишен права управлять Варшавской и Холмской епархиями, эту функцию власти передали архиеп. *Георгию (Ярошевскому)*, 11 окт. 1921 г. патриарх Тихон назначил архиеп. Георгия экзархом

правосл. Церкви в Польше. 30 янв. 1922 г., как указывалось в решении 1-го архиерейского Собора Польской Православной Церкви, архиеп. Георгий был избран «митрополитом Варшавским с управлением Холмской епархией» и получил права областного митрополита. Митр. Георгий, действуя по указанию польских властей, не собирался замещать Холмскую кафедру и предотвратил попытку прот. Ореста Милькова возобновить в Хелме деятельность епархиального совета. Люблинский воевода в письмах митр. Георгию в 1922 г. указывал: «Любая попытка возобновить кафедру в Хелме будет расценена как попытка возрождения в Хелме очага пропаганды русского церковного империализма в предвоенном духе» (цит. по: *Pelica*. S. 159). Варшавская митрополия была переименована в Варшавско-Холмскую (с 1924 митрополит имел титул «Варшавский, Волинский и всея Польши»). Настоятель храма в г. Влодава, благочинный священ. Михаил Левицкий, протестуя против упразднения Холмской епархии, в 1923–1924 гг. поминал за богослужениями патриарха Тихона, о чем поступил донес люблинскому воеводе. В 1925 г. Левицкий был смещен с должности благочинного. Из прихода в с. Кульне Билгорайского повета в 1924 г. за укр. агитацию и антипольск. действия был устранен священ. Гавриил Коробчук, высланный из Люблинского воеводства и служивший на Волыни.

Митр. Георгий восстановил Л. в. Во епископа Люблинского, викария Варшавской епархии, 4 июня 1922 г. был хиротонисан архим. *Александр (Иноземцев)*. 12 июня 1922 г. он стал временно управляющим Пинско-Новогрудской епархией и переехал в Новогрудок (ныне Белоруссия), 11 дек. того же года был назначен епископом Полесским и Пинским. Вскоре после избрания Варшавским митрополитом Дионисия (Валединского), 25 февр. 1923 г., во епископа Люблинского, викария Варшавско-Холмской епархии, был хиротонисан архим. *Антоний (Марценко)*. Еп. Антоний должен был помогать митр. Дионисию в управлении приходскими Волинской епархии, он также стал ректором Кременецкой ДС, жил в Кременце, в кон. 1925–1926 г. являлся настоятелем кременецкого Богоявленского монастыря. Протесты еп. Антония против махинаций митр. Дионисия и его окружения





с имуществом волынских приходов привели к тому, что в нояб. 1926 г. епископа выслали в Почаевскую лавру без запрета в служении. После настойчивых требований духовенства Холмщины и укр. политических деятелей еп. Антоний в янв. 1927 г. переехал в Хелм, служил сначала в сельских приходах Холмщины, т. к. благочинный Хелмского окр. прот. Олимпий Денисевич не разрешил епископу служить в единственном действующем храме Хелма — Иоанно-Богословской ц. 20 сент. 1927 г. митр. Дионисий позволил еп. Антонию находиться в Хелме и выполнять функции викария Варшавской епархии, еп. Антоний поселился в приходском доме при Иоанно-Богословской ц. В 1928 г. еп. Антоний был устранен с Люблинской кафедры и лишен права служить в Хелме в результате клеветнического доноса прот. О. Денисевича и псаломщика Т. Костюка. 22 февр. 1928 г. Синод постановил отправить еп. Антония в Милецкий Николаевский мон-рь и запретить ему совершать богослужения. 24 марта 1928 г. варшавская газ. «Украинская нива» опубликовала открытое письмо укр. правосл. общины Хелма, в к-ром говорилось о лживости обвинений в отношении еп. Антония. Укр. деятели Холмщины ошибочно считали, что заказчиками действий против еп. Антония были римско-католич. священники, не желавшие присутствия правосл. архиерея в Хелме. В действительности, согласно отчетам польск. управления безопасности, инициатором удаления еп. Антония был митр. Дионисий, которому Люблинский епископ мешал осуществлять финансовые махинации (ГА Брестской обл. Ф. 1. Оп. 10. Д. 2791). Еп. Антоний не подчинился решению и остался в Хелме. Новый благочинный Хелмского окр. прот. Стефан Грушко добился примирения еп. Антония с церковными властями, 30 июля 1928 г. Синод принял решение направить еп. Антония в Милецкий мон-рь уже без запрета в священнослужении. Для успокоения верующих 19 мая 1928 г. митр. Дионисий предоставил Иоанно-Богословскому храму в Хелме статус 2-го кафедрального собора Варшавской епархии (ранее такой статус имел Преображенский собор в Люблине).

3 апр. 1932 г. во епископа Люблинского был хиротонисан архим. Сав-

ва (Советов). Его ближайшим соратником стал настоятель люблинского Преображенского собора прот. Михаил Левицкий, силами которого было возобновлено Люблинское Преображенское братство. По инициативе еп. Саввы 15 сент. 1934 г. открылась школа псаломщиков при Яблочинском мон-ре, заведующим которой стал игум. Митрофан (Гутовский); в 1936 г. школу окончили 39 чел.

В 1927–1932 гг. прошел 2-й этап ревизии православных храмов в Люблинском воеводстве: более 40 церквей из 168 были переданы Римско-католической Церкви, 29 церквей сожжены, 68 разобраны (пик гонений был в 1929, когда были разрушены 26 церквей). Не менее 90 церквей до вынесения окончательных решений по судебным процессам должны были оставаться закрытыми или опечатанными. 28 авг. 1930 г. митр. Дионисий совместно с укр. послами польск. сейма обратился с открытым письмом к правительству Польши, после чего антиправосл. кампания была свернута.

Третья волна борьбы с Православием совпала по времени с проводившейся в 1937–1938 гг. «ревизионной акцией душ», когда сотни украинцев Холмщины и Волыни были вынуждены перейти из Православия в католичество. В 1937 г. 3 храма были переданы под костелы. Апогеем борьбы с Православием стала проведенная в мае–июле 1938 г. «ревизионно-ликвидационная акция», направленная на ликвидацию укр. правосл. центров. Как следует из переписки Люблинского воеводского управления с правительством Польши, суть акции состояла в создании условий для очищения Люблинского воеводства от нежелательных укр. элементов. В ходе этой операции, завершившейся 16 июля 1938 г., правосл. Церковь потеряла 135 храмов и часовен в Люблинском воеводстве, из них 127 были разрушены (91 приходская церковь, 26 временных молитвенных помещений и 10 часовен), 4 храма переданы под морги, 4 храма стали римско-католич. костелами. Из 75 правосл. церквей и часовен Люблинского воеводства, официально действовавших до 1938 г., к сент. 1939 г. осталось 53 (48 самостоятельных и 5 приписных). На 1939–1940 гг. была запланирована депортация не менее 10 тыс. украинцев (представителей интеллигенции,

служащих, священнослужителей) за пределы Люблинского воеводства, к-рая не состоялась из-за начала второй мировой войны. В июне–июле 1938 г. люблинский воевода требовал от старост добиваться введения польск. языка в богослужениях правосл. храмов. Это предписание выполнил 1 приход — в с. Гродыславце Томашувского повята.

Продолжалась католич. экспансия. В 1934 г. еп. М. Фульман основал при костеле свт. Николая (бывш. соборе Замоиского Николаевского правосл. братства) общину редemptористов, перемещенных из Галичины. В с. Слипче Хрубешувского повята с 1936 г. действовали миссионерский дом и мон-рь монахинь Сердца Иисуса вост. обряда, в Хелме в 1933 г. открылся миссионерский мон-рь Сестер служебниц Непорочного Зачатия. В 1936–1938 гг. в Люблине существовал новый католич. орден — сообщество «братьев на креслах», нацеленное на работу среди православных.

27 нояб. 1938 г. во епископа Люблинского был хиротонисан поляк архим. Тимофей (*Шреттер*), до начала войны он жил в основном в Яблочинском мон-ре, настоятелем которого являлся. Еп. Тимофей в окт. 1939 г. представил нем. главе Люблинского дистрикта Генеральной губ. (оккупированной Польши) проект устройства правосл. Церкви в регионе и справку, в к-рой сообщалось, что в дистрикте существует 114 правосл. приходов, из них 54 вакантных. 20 окт. 1940 г. митр. Варшавский Дионисий, Пражский архиеп. Савватий (Врабец) и еп. Тимофей совершили хиротонию во епископа Холмского и Подляшского *Илариона (Огиенко)*, в тот же день возведенного в сан архиепископа (с 1944 митрополит). 3 нояб. 1940 г. состоялась его интронизация в холмском кафедральном соборе Рождества Пресв. Богородицы, к-рый 29 окт. 1940 г. был изъят нем. оккупационными властями у римо-католиков и передан православным. Холмско-Подляшская епархия была отделена от митрополичьей Варшавско-Холмской епархии ПАПЦ. Архиеп. Иларион не был сторонником украинизации. Архим. *Афанасий (Мартос)*, служивший в то время в Холмской епархии, писал: «Духовенство Холмщины и население опасались, что новый Холмский архипастырь займет крайний украинский курс для украинизации



богослужения. Но он этого не сделал. Недовольны были этим украинские деятели и организовали из школьной молодежи демонстрацию против него с плакатами. Иларион возмущался, но своей тактики не переменил» (*Ананас (Мармас), архиеп.* На ніве Хрыстовай: У п'яцідзесятых ўгодкі сьвятарства, 1928–1978: Успаміны. Нью Ёрк; Менск; Варшава, 2005. С. 70).

Люблинский еп. Тимофей в 1940 г. был смещен с должности настоятеля Яблочинского монастыря и переехал в Люблин, служил в Преображенском соборе. Настоятель собора и благочинный Люблинского окр. прот. Иаков Костецкий, глава местного отд-ния «Украинского вспомогательного комитета», был его ближайшим сотрудником. В 1942–1944 гг. на Холмщине происходили украинско-польские вооруженные столкновения, жертвами к-рых стали 9 священников, 8 псаломщиков и более 500 мирян. Возможно, в целях налаживания контактов с польскими деятелями архиеп. Иларион 18 мая 1943 г. вызвал еп. Тимофея в Хелм и назначил его и. о. главы миссионерского отдела Холмско-Подляшской консистории. В марте 1944 г. из-за угроз со стороны поляков прот. И. Костецкий уехал из Люблина, новым настоятелем Преображенского собора и благочинным Люблинского окр. в апр. 1944 г. был назначен поляк прот. Мариан Ткач.

К нач. 1944 г. Холмская и Подляшская епархия насчитывала 17 деканатов, объединявших 175 храмов. В период оккупации удалось возобновить приходы в ряде сел, где храмы были разрушены или переданы римо-католикам. При этом все неопуниат. храмы продолжали существовать. В укр. организациях имелся план, по к-рому приходы неопуниат следовало украинизировать и использовать для перевода из латинского в слав. обряд «калакутов» — римо-католиков Холмщины укр. происхождения. На Холмщине проживали 290 тыс. украинцев и 167 тыс. «калакутов», большинство из к-рых являлись полонизированными украинцами. Однако разработанный Главой Украинского центрального комитета в Генеральной губ. В. М. Куйбичевым план по их украинизации через УГКЦ, с которым был согласен Шептицкий, не удалось реализовать, хотя в Хелме в оккупационный период существовал гре-

ко-католический храм в составе экзархата Вольни, Полесья, Холмщины и Подляшья под рук. еп. Николая Чарнецкого в непосредственном подчинении Шептицкого. Работа духовенства правосл. Холмской епархии среди «калакутов» в условиях украинско-польск. конфликтов также не имела успеха, хотя отдельные случаи присоединения бывш. католиков к Православию имели место.

После отъезда в 1944 г. из Хелма митр. Илариона и значительной части духовенства еп. Тимофей остался единственным правосл. архиереем на территории Польши. Его задачей стало урегулирование отношений с новыми властями. Первым шагом в этом направлении стал перенос церковного управления из Хелма в Люблин, где была создана в 1945 г. самостоятельная Люблинская епархия (см. *Люблинская и Хелмская епархия*), существовавшая до июля 1946 г. Л. в. эпизодически замещалось в 60–80-х гг. XX в. Викариями Варшавской митрополии и епископами Люблинскими были: Никанор (Неслуховский; 21 февр. 1965 — 5 мая 1966), Алексей (Ярошук; 22 янв. 1970 — 23 июня 1971), Симон (Романчук; 26 нояб. 1979 — 18 авг. 1981), Адам (Дубец; 30 янв. — 29 сент. 1983). Архиереи жили, как правило, в Варшаве, работали в синодальных учреждениях ПАПЦ. В 1989 г. была воссоздана самостоятельная Люблинско-Хелмская епархия ПАПЦ. Ист.: Волинь і Холмщина 1938–1947 рр.: Польсько-українське протистояння та його відлуння. Дослідження, документи, спогади. Львів, 2003; Кров українська, кров польська: Трагедія Холмщини та Підляшшя в роках 1938–1948 у спогадах. Торонто; Львів, 2014. Лит.: *Urban J.* Wśród unitów na Podlasiu: Pamiętnik wycieczek misyjnych. Kraków, 1923; *Maslov L.* Дерев'яні церкви Холмщини та Підляшшя. Краків, 1941; *Круп'якевич І.* Церкви Холмщини і Підляшшя // Холмський народний православний календар на 1944 р. Холм, 1943. С. 45–49; *он же.* З історії холмського собору // Холмська земля. 1943. № 8; *Stopniak F.* Kościół na Lubelszczyźnie i Podlasiu na przełomie XIX i XX w. Warsz., 1975; *Kania J.* Likwidacja cerkwi na Lubelszczyźnie w okresie międzywojennym // Chrześcijańsin w Świecie. 1982. Roc. 14. № 6. S. 50–89; *idem.* Rozbiórki cerkwi na Lubelszczyźnie w roku 1938 a stanowisko biskupa Fulmana // Chrześcijański wschód a kultura polska / Red. R. Luźny. Lublin, 1989. S. 31–54; *Sziling J.* Kościoły chrześcijańskie w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym gubernatorstwie (1939–1945). Toruń, 1988. S. 67–93; *Urban K.* Kościół prawosławny w Polsce, 1945–1970: Z zagadnień stabilizacji życia kościelnego. Kraków, 1992; *idem.* Materiały do powojennych dziejów Cerkwi prawosławnej na Podlasiu. Cz. 1: Świątynie prawosławne na Lubelszczyźnie (przyczynek do ich losów powojennych); Cz. 2: Kilka dokumentów

z życia parafii diecezji Chełmsko-Podlaskiej w 1944 r. // *Nad Buhom i Narvoju.* 1992. N 3. S. 9–11; 1993. N 31. S. 8–11; *idem.* Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944–1956: Studia i materiały. Kraków, 1998; *Kuligowski J.* Rewindykacja świątyni pounickich w diecezji siedleckiej w latach 1918–1939 // *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych* / Red. J. Skowronek, U. Maksymiuk. Siedlce, 1996. S. 322–340; *Савок І., Горпуні М.* Історична Холмщина в описах, дослідженнях і спогадах. Львів, 1996; *Kuprianowicz G.* Ukraińcy na Chełmszczyźnie i Podlasiu Południowym w dwudziestoleciu międzywojennym (1918–1939). Lublin, 1997; *idem.* Akcja «Wisła» a Kościół prawosławny // Akcja «Wisła», pod redakcją Jana Pisulińskiego. Warsz., 2003. S. 153–173; *Kuprianowicz G.* Ukraińcy Chełmszczyzny i Podlasia Południowego w okresie międzywojennym (1918–1939): Diss. dokt. Lublin, 1998; *он же.* 1938: Акція руйнування православних церков на Холмщині і Південному Підляшші. Холм, 2008; *Drozd R.* Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989. Warsz., 2001; *Halagida I.* Losy ukraińskiego duchowieństwa prawosławnego i greckokatolickiego w czasie konfliktu polsko-ukraińskiego w latach 1943–1944: szkic zagadnienia // Antypolska akcja OUN-UPA 1943–1944: Fakty i interpretacje / Red. G. Motyka, D. Libionka. Warsz., 2002. S. 92–100; *Abel (Poptawski), arcybiskup.* Martyrologia Prawosławia na Ziemi Chełmsko-Podlaskiej // *Cerkiewny wiestnik.* 2003. N 1. S. 3–12; *Слободян В. М.* Церкві Холмської епархії: АКД. Львів, 2006; *Севітчук В.* З історії українців Холмщини й Підляшшя // Холмщина і Підляшшя: Іст.-етногр. дослідження. К., 1997. С. 77–85; *Wilkowski E.* Ułni na ziemi chełmskiej w latach 1875–1905 // *Rocznik Chełmski.* 1998. T. 4. S. 29–79; *Grzesiak K.* Ukaz tolerancynjny z 1905 r. i jego następstwa na Lubelszczyźnie // *Wiadomosci Archidiecezji Lubelskiej.* 2005. N 79. S. 472–495; *idem.* Kształtowanie się sieci parafialnej Kościoła prawosławnego na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939 // *Ibid.* 2006. N 80. S. 785–825; *idem.* Duchowieństwo prawosławne na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939 // *Ibid.* 2007. N 81. S. 183–225; *idem.* Diecezja lubelska wobec prawosławia w latach 1918–1939. Lublin, 2010; *idem.* Parafie prawosławne na południowym Podlasiu w okresie międzywojennym // *Drohiczyński Przegląd naukowy.* 2012. N 4. S. 79–111; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX w. Białystok, 2005; *Latawiec K.* W służbie imperium: Struktura społeczno-zawodowa ludności rosyjskiej na terenie guberni Lubelskiej w latach 1864–1915. Lublin, 2007; *Pelica G. J.* Kościół prawosławny w województwie Lubelskim (1918–1939). Lublin, 2007; *Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878–1904): Columbae similitate et serpenti prudentia: Wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy* / Oprac. R. Danieluk. Kraków, 2009; *Marczewski J. R., Grzesiak K.* Biskup lubelski Marian Leon Fulman wobec ruchu neounijnego // *Pater Ecclesiae Lublensis: Studia w 65 rocznicę śmierci biskupa Mariana Leona Fulmana (1866–1945).* Lublin, 2010. S. 49–76; *Kumor-Mielnik J.* Parafie rzymskokatolickie erygowane w latach 1918–1925 przy rekonceyliowanych cerkwiach pounickich i poprawosławnych w dekanatach: Chełmskim, hrubieszowskim, tyszowieckim, tomaszowskim, tarnogrodzkim, biłgorajskim, szczeczeszyńskim i zamojskim // *Rocznik Chełmski.* 2011. T. 15. S. 223–240; *Pelczar J. S.* Prześladowanie Unitów w Chełmszczyźnie i na Podlasiu. Rzeszów, 2011.

В. Г. Пидгайко

ЛЮБОВЬ, высшая христианская добродетель; одно из *имен Божиих*; в христианской философии — отношение к кому-либо (чему-либо) как к безусловно ценному, общение и единение с которым воспринимается как *благо*. В русском языке, так же как и во многих других современных языках, слово «любовь» многозначно. В древних языках разные типы Л. могли обозначаться самостоятельными терминами. Так, напр., в древнегреческом языке *ἔρως*, *φιλία*, *ἀγάπη* означают соответственно чувственную или плотскую Л., дружескую Л., Л.-милосердие. В латинском языке этим значениям в целом соответствуют *amor*, *dilectio*, *caritas*. Подобное различие наблюдается в санскрите, в семитских языках.

Как религ. категория Л. занимает важное место в большинстве мировых религий. В христианстве Л.— центральное понятие, основной мотив, оказывающий решающее влияние как на учение о Боге, так и на учение о человеке (*Гэде*. 2013. С. 117). В соответствии с той ролью, которую занимает учение о Л. в Свящ. Писании, вероучении и в этике христианства, его иногда называют «религией любви». Л.— это главная заповедь Христа и призывание христиан: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13. 35).

Понятие «любовь» в ВЗ. Наиболее часто в ВЗ для обозначения Л. используется слово *'ahābāh*, образованное от глагола *'ahab*. Этим глаголом в ВЗ обозначается Л. не только мужа к жене или жениха к невесте (Быт 24. 67; 29. 18, 20, 30), женщины к мужчине (1 Цар 18. 20; Песн 1. 3; 3. 1–4), отца к сыну (Быт 22. 2; 25. 28; 37. 3, 4; 44. 20; Притч 13. 25), невестки к свекрови (Руфь 4. 15), но и незаконная Л. к любовнице, прелюбодейке (Суд 16. 4, 15; Ос 3. 1), а также негодная Богу Л. Соломона ко мн. женщинам, принадлежавшим к нечестивым народам (общение с к-рыми было запрещено для сынов Израилевых — 3 Цар 11. 1–2). Глаголом *'ahab* и его дериватами могут обозначаться всевозможные разновидности Л.: Л. между друзьями (1 Цар 18. 1, 3; 20. 17; Иов 19. 19; 2 Пар 19. 2; Притч 9. 8; 15. 12; 16. 13), Л. раба, слуги к хозяину (Исх 21. 5; Втор 15. 16), Л. к ближнему (Лев 19. 18) и к пришельцу (Лев 19. 34; Втор 10. 18–19), даже предательская Л. Из-

раиля, его измена Господу (Ис 57. 8; Иер 2. 25; Иез 16. 37; в пророческих книгах ВЗ Израиль нередко сравнивается с блудницей, изменявшей Господу с ложными богами, к-рые в свою очередь именуются его любовниками — *m(')ahābīm*). Объектами Л. могут быть также неодушевленные предметы и отвлеченные понятия: пища (Быт 27. 9, 14; Ос 3. 1), вино (Притч 21. 17), земля, дедие (2 Пар 26. 10; ср.: Ос 10. 11), сон (Притч 20. 13; Ис 56. 10), мудрость, знание, добро, истина (Притч 4. 6; 8. 17, 21; 12. 1; 22. 11; 29. 3; Ам 5. 15; Мих 6. 8; Зах 8. 19; ср.: Притч 19. 8), зло, грех, проклятие, невежество, смерть, идола (Пс 10. 5; 108. 17; Притч 1. 22; 8. 36; 17. 19; Иер 8. 2; Мих 3. 2).

Глагол *'ahab* обозначает Л. к Богу (Исх 20. 6; Втор 5. 10; 6. 5; 7. 9; Нав 22. 5; 23. 11; Суд 5. 31; 3 Цар 3. 3; Неем 1. 5; Дан 9. 4; Пс 25. 8) и к святому городу (Иерусалиму — Пс 121. 6). Этот же глагол употребляется и для обозначения Л. Бога к человеку. Бог любит человека (Втор 4. 37; 2 Цар 12. 24; Притч 3. 12), израильян (Втор 7. 8; Ис 43. 4; Мал 1. 2; Иер 31. 3), Иерусалим (Пс 77. 68; 86. 2), праведность и правосудие (Пс 10. 7; 32. 5; Ис 61. 8).

В Септуагинте древнеевр. глагол *'ahab* в большинстве случаев переводится глаголом *ἀγαπάω*. Используются также глагол *φιλέω* и его производные (напр.: Быт 27. 9, 14; Притч 8. 17; 21. 17; 29. 3; Еккл 3. 8; 3 Цар 11. 1 (*Σαλωμων ἦν φιλογύναιος*); 2 Пар 19. 2 (*φιλάξω*); 26. 10 (*φιλογέωρος*); Ис 56. 10; Ос 3. 16). В Притч 8. 17а формы глагола *'ahab* переведены разными греч. глаголами (*φιλέω* и *ἀγαπάω*). В 2 местах глагол *'ahab* передан греч. *ἐράω* (Притч 4. 6; Есф 2. 17).

Для перевода существительного *'ahābāh* в Септуагинте использованы 3 варианта: *ἀγάπη* (2 Цар 13. 15; Пс 108. 4; Еккл 9. 1, 6; Песн 2. 4, 5, 7; 3. 5, 10; 5. 8; 8. 4, 6, 7; Иер 2. 2); *ἀγάπησις* (2 Цар 1. 26; Пс 108. 5; Иер 2. 33; 31. 3; Ос 11. 4; Соф 3. 17); *φιλία* (Притч 5. 19; 10. 12; 15. 17; 17. 9; 27. 5).

Для выражения понятия «любовь» в древнееврейском тексте ВЗ могли использоваться и слова, образованные от др. корней. Так, глагол *rāham*, основное значение которого в древнеевр. языке — «миловать» (в отличие от арамейского, где основное значение корня *rhm* — «любить»), в Пс 17. 2 используется в значении

«любить»: «Возлюблю Тебя, Господи, крепость моя!» В Септуагинте в данном стихе употреблено *ἀγαπήσω*, тогда как обычно глагол *rāham* переводится на древнегреческий как *οἰκτίρω* (*οἰκτεῖρω*) — «жалеть, скорбеть, сочувствовать» (напр., Пс 102. 13).

Понятие «любовь» в НЗ. Для обозначения Л. в НЗ наиболее часто используется глагол *ἀγαπάω* (любить, ценить, предпочитать, воздавать почести) и его производные. Этим словом обозначается Божественная Л., в силу к-рой Бог Отец посылает Своего Сына, чтобы искупить грехи людей (Ин 3. 16; 1 Ин 4. 10–11; 2 Фес 2. 16); Л. Иисуса Христа, ради к-рой Он идет на крестные страдания (Гал 2. 20; Еф 5. 2); Л. верующих к Богу (Мф 6. 24; 22. 37; Иак 1. 12; 1 Петр 1. 8; Рим 8. 28; 1 Кор 2. 9; 8. 3); Л. к ближнему, которая немислима без Л. к Богу (1 Ин 4. 20). Предметами этой Л. могут быть правда, праведность (Евр 1. 9); человеческая слава (Ин 12. 43); главенствующие места на собраниях (Лк 11. 43); тьма или свет (Ин 3. 19); мир (1 Ин 2. 15); нынешний век (2 Тим 4. 10); своя душа в значении «жизнь» (Откр 12. 11); жизнь (1 Петр 3. 10); второе славное явление Христова (2 Тим 4. 8).

Существительное *ἀγάπη* обозначает Л. в различных ее проявлениях. Евангелист *Иоанн Богослов* возвышает жертвенную Л.: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13). Л. является даром Бога Отца и усыновляет нас Ему (1 Ин 3. 1). Согласно ап. Павлу, Л. превосходит веру и надежду: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13. 13). «Любовь не делает ближнему зла» (Рим 13. 10). Она заключается в соблюдении заповедей Божиих (1 Ин 5. 3; 2 Ин 1. 6). Бог Отец любит Сына («Сей есть Сын Мой возлюбленный [ἀγαπητός]...» — Мф 3. 17) и верующих в Него.

Ап. Павел противопоставляет Л. знанию: «...знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор 8. 1). Определением Л., к-рое в правосл. традиции называется гимном Л., является фрагмент 1-го Послания к Коринфянам: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит

зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор 13. 4–8). Без Л. теряют смысл любой христ. подвиг и даже дарование Божие: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор 13. 1–3).

В свою очередь Л. Божия к людям настолько сильна, что, по словам ап. Павла, «ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8. 38–39).

Глагол *φιλέω* (любить, относиться по-дружески) обозначает естественную Л. к родителям и детям (Мф 10. 37); любовь Бога Отца к Сыну (Ин 5. 20) и к любящим Его Сына (Ин 16. 27); отношение Иисуса Христа к Лазарю, которого Он воскресил (Ин 11. 3, 36), к его сестрам и к Иоанну Богослову (Ин 20. 2); Л. верующих ко Христу (1 Кор 16. 22) и друг к другу (Тит 3. 15). Этим же словом называется отношение мира к «своему» (Ин 15. 19); губительное самолюбие (Ин 12. 25); Л. ко лжи (Откр 22. 15); Л. к приветствиям и председательству в синагогах (Мф 23. 6; Лк 20. 46). Также глагол *φιλέω* обозначает Л., лежащую в основе божественной заботы и воспитания: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (Откр 3. 19).

Еще одно значение глагола *φιλέω* в НЗ — «целовать». В синоптических Евангелиях этот глагол используется, когда речь идет о предательском поцелуе Иуды: «Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую [*φιλήσω*], Тот и есть, возьмите Его» (Мф 26. 48; ср.: Мк 14. 44; Лк 22. 47). В таком же значении это слово встречается в Септуагинте как перевод древнеевр. глагола *nāšaq* — «прикастаться, целовать» (напр.: Быт 27. 26–27).

Несмотря на схожесть применения глаголов *ἀγαπάω* и *φιλέω*, их употребление в НЗ семантически дифференцировано. Наиболее наглядно это различие представлено в Евангелии от Иоанна, в рассказе о 3-м явлении воскресшего Спасителя ученикам (Ин 21. 14). В Ин 21. 15–17 Господь трижды спрашивает у ап. Петра, любит ли он Его. При этом первые 2 раза в речи Господа употреблен глагол *ἀγαπάω*: «...любишь [*ἀγαπᾷς*] ли ты Меня?» — на что ап. Петр отвечает: «Ты знаешь, что я люблю [*φιλῶ*] тебя». Из записи евангелистом этой беседы на древнегреческом языке следует, что Христос спрашивает Петра, который отрекся от Него во дворе первосвященника, о наличии у того возвышенной, Божественной и всеобъемлющей Л. по отношению к Себе, а апостол в ответ смиренно говорит, что любит Его как Друга. Когда Христос спрашивает в 3-й раз, употреблен тот же глагол, что и в ответе ап. Петра: «Любишь [*φιλεῖς*] ли ты Меня?» Синтаксически подчеркивается, что именно это смутило Петра, а не то, что Господь спросил его в 3-й раз (Ин 21. 17). Вероятно, ап. Петр «опечалился» тем, что Христос усомнился в и его простой человеческой Л. к Нему (*Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету: Евангелие от Иоанна. П., 2006. С. 357*). В ответ апостол горячо исповедует свою Л.: «Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя» (Ин 21. 17). Различие между *ἀγαπάω* и *φιλέω* усматривали уже древние толкователи. Напр., Ориген полагал, «что τὸ ἀγαπᾶν — любовь более божественная и... духовная, в то время как τὸ φιλεῖν — любовь более человеческая и плотская» (*Origenes. Fragm. in Lamentationes. 1. 2 // PG. 13. Col. 612*).

В койне, варианте древнегреч. языка, на к-ром были записаны книги НЗ, для обозначения Л. использовались также глаголы *ἐράω* и *στέρωω* и их дериваты, однако в НЗ они практически не используются. В ВЗ глагол *στέρωω* (любить, терпеть, переносить, уступать, просить) обозначает Л. к другу (Сир 27. 17), существительное *στωρῆ* встречается в апокрифической Четвертой книге Маккавейской и обозначает материнскую Л. к детям (4 Макк 14. 13, 17). В НЗ *στωρῆ* встречается единожды в составе сложносочиненного прилагательного *φιλόστωρος*

(нежно любящий, горячо привязанный): «Будьте братолюбивы друг к другу с нежностью» (Рим 12. 10).

Глагол *ἐράω* (страстно любить, быть влюбленным, вожделеть, стремиться), встречающийся в Септуагинте (напр.: Притч 4. 6; Есф 2. 17), в новозаветных текстах не употребляется, вероятно, по причине явно несоответствия выражаемого им понятия духу евангельской Л.

Диак. Николай Шаблевский

Святоотеческая традиция. Отцы Церкви рассматривали Л. гл. обр. в качестве: Л. Божией как свойства Бога и как Его самооткровения; Л. человека к Богу; Л. между людьми. Все 3 вида Л. неразрывно связаны друг с другом.

Л. Божия. Св. ап. Иоанн Богослов в 1-м Послании указывает на то, что «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8, 16). Понятие «любовь», как и любое др. человеческое понятие, не может охватить существа Божия, к-рое непостижимо для человеческого разума. «В чем состоит сущность Божия... — говорит прп. *Иоанн Дамаскин*, — мы не знаем и изречь не можем» (*Ioan. Damasc. De fide orth. 1 2*). В соответствии с принципом *апофатического (отрицательного) богословия* любовь имени Божии: Премудрость, Жизнь, Истина, Сущий, включая и Л., — не могут быть названы именами собственными: «Именуя Бога некоторыми именами, например говоря, что он есть Единое, или Благо, или Ум, или Самосущее, или Отец, или Бог, или Творец, или Господь, мы делаем это не в собственном смысле слова... ни одно из этих имен не выражает Бога» (*Clem. Alex. Strom. V 12*). Не определяя существа Божия, Л. является одним из свойств Божиих, к-рые доступны человеческому познанию. Л. — это одно из проявлений трансцендентного Бога вовне, одна из Его энергий, и все же Л. представляет собой такое свойство Божие, которое характеризует Его с особой полнотой. В центральных актах *домостроительства*, в *воплощении* и *искуплении*, Бог являет Себя Богом любящим по преимуществу (*Беляев. 1884. С. 42–43*). Свт. *Григорий Богослов* пишет: «...если бы у нас кто спросил: что мы чувствуем и чему поклоняемся? Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Святого Духа, Бог наш любовь есть, и наименование сие благоугоднее Богу всякого другого имени» (*Greg. Nazianz. Or. 22. 4*).

В XX в. в сочинениях некоторых правосл. богословов, В. Н. Лосского, Д. Станилоэ, митр. Иоанна (Зизиуласа), во многом под влиянием философии персонализма получило развитие осмысление Л. как онтологической характеристики Св. Троицы (см.: Чурсанов. 2013. С. 111). По мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), «выражение «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 16) означает, что Бог «осуществляет Себя» как Троица, то есть как личность, а не как сущность» (Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 41). Фактически Л. делает Бога Тем, Кто Он есть (Там же. С. 42). По выражению Лосского, Ипостаси триединого Бога даруют друг другу Себя «в вечном движении любви», и в этом взаимопроникновении Л. выражается подлинное единство божественной природы Пресв. Троицы (Лосский В. Мистическое богословие. С. 48–49). В соответствии с этими взглядами Л. есть не свойство сущности Бога, но свободное определение Лиц Св. Троицы.

Бог открывается человечеству как Бог, любящий Свое творение. Бог как Абсолют не нуждается в бытии тварного мира, совершенно свободен в отношении Своего творения и никак не зависит от него. В связи с таким пониманием основы взаимоотношений Творца и твари причиной сотворения мира в святоотеческой традиции называется Л. и благодать Божия. Бог, обладающий Сам в Себе совершенной Л., желает приобщить к ней кого-то и что-то еще. Весь план Божественного творения пронизан Л.: «Какая любовь была источником сотворения мира! — пишет прп. Исаак Сирин. — Ибо та же самая любовь, которая начала сотворение, заранее уготовала также и установление всех последующих [благ], соответствующих Его величю, которые проистекли благодаря мощи любви Его. Любовью привел Он мир в бытие; любовью ведет Он его в этом его временном образе существования; любовью Он приведет его к тому чудному изменению, и любовью мир будет поглощен в этой великой тайне Того, Кто совершил все это; в любви заключается исход всей истории существования твари» (Isaac Syr. Ном. II 38. 1–2).

Творец не только явил Свою Л. созданному миру, но и вложил в творение Л. к Создателю. Т. о., в замыс-



Св. Троица.
Иконописец А. Рублёв.
Ок. 1411 г. (ГТГ)

ле Божиим Л. — это основа взаимодействия Бога и тварного мира. Прп. Максим Исповедник пишет: «...как Желанное и Любимое [Божество. — Авт.] — движет к Себе все вмещающее в себя любовь и желание, желая, чтобы Его желали, и любя, чтобы Его любили» (Maximus Conf. Ambigua. 80 (18) // PG. 91. Col. 1260). Всякое творение в соответствии с собственной природой призвано отвечать Богу своей Л. Следствием такого «обращения любви» автор корпуса «Ареопагитик» называет становление иерархии тварного бытия, в к-рой каждый чин «по мере собственного соответствия возводится к содействию с Богом» (Агеор. СН. III 3; см.: Лосский. Мистическое богословие. С. 74–75).

Изначальное состояние тварного мира может быть охарактеризовано как состояние неустойчивого совершенства, при котором полнота соединения с Богом еще не была достигнута и тварные существа еще должны были возрастать в Л., чтобы реализовать замысел Бога. Особое предназначение в этом замысле было отведено человеку. По учению прп. Максима Исповедника, человек призван «соединить любовью природу тварную с природой нетварной, являя их в единстве и тождестве стяжанием благодати» (Maximus Conf. Ambigua. 101 (36) // PG. 91. Col. 1308). Жизнь первых людей в раю была сопряжена с испытанием, заповедью не вкушать плодов от древа познания, свободно исполняя к-рую люди могли бы укрепить свою волю. Прп. Иоанн Дамаскин толкует испытание, наложенное на Адама

и Еву, как испытание Л.: «...будучи по своей природе чем-то средним между Богом и веществом, человек, если бы он отрешился от всякого естественного пристрастия к сотворенному бытию и соединился любовью с Богом, должен был бы через соблюдение заповеди непоколебимо утвердиться в добре. Но когда он вследствие преступления стал более тяготеть в сторону вещества и когда его ум отвратился от своего Виновника, т. е. Бога, то ему стало свойственно тление... Его любовь вместо Бога обратилась на вещество, а его гнев вместо подлинного врага его спасения — на подобных ему людей. Так человек был побежден завистью диавола» (Ioan. Damasc. De fide orth. II 30).

Грехопадение людей и его тяжелые последствия, поразившие не только род человеческий, но и весь тварный мир, не изменили отношения Бога к миру и к человеку. Бог по-прежнему любит Свое творение и делает все для его избавления от зла и от вреда, принесенного злом. По словам свт. Иоанна Златоуста, Бог любит человека больше, чем мать или кто-либо из людей, и даже больше, чем человек может любить сам себя (Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 7; 46. 1). Ради человека Бог посылает в мир Единородного Сына: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши» (1 Ин 4. 9–10). Л. Божия является главным мотивом домостроительства, т. к. Боговоплощение и крестная Жертва не были необходимы для Бога или к.-л. образом предрешены. По словам прп. Иоанна Дамаскина, «это не дело природы, но образ домостроительного снисхождения» (Ioan. Damasc. Contr. Jacob. 52 // PG. 94. Col. 1464). Конечная цель Божественного домостроительства состоит в том, чтобы, по мысли прп. Максима Исповедника, «устроить удобным всеславный путь любви, истинно божественной и обоживающей и ведущей к Богу» (Maximus Conf. Ep. 2 // PG. 91. Col. 404). Путь соединения с Богом, вышшим Благом, — это путь Л., по этой причине в проповеди Христа именно заповедь Л. заменяет закон и пророков ВЗ и из Л. выводятся все заповеди (Ibid. Col. 408).

Л. Иисуса Христа жертвенна и бескорыстна. Крестная Жертва явилась высшим проявлением Божественной Л. к человеку, а крест, по словам свт. Иоанна Златоуста, стал знаменем этой Л. (*Ioan. Chrysost. In illud.: Pater, si possibile. 2*). Бог не требует взамен от человека ничего. Еще в ВЗ через пророка Бог говорит: «...не приimu тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих, ибо Мои все звери в лесу, и скот на тысяче гор, знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною. Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее» (Пс 49. 9–12). Бог ожидает от человека не жертвоприношений или даров, но ответной Л.: «Сын мой! отдай сердце твое мне» (Притч 23. 26).

В христ. традиции подчеркивается еще один аспект Л. Божией — ее проявление в делах милосердия, сострадания, жалости к людям, особенно заблудшим, — то, что в святоотеческой лит-ре, и в особенности в богослужебных текстах, называется человеколюбием (φιλανθρωπία). Чудеса Христовы в Евангелиях и в последующей экзегетической традиции предстают по преимуществу как дела Его благодати, милосердия и Л. Во время *искушения* в пустыне Христос отверг для Себя путь покорения людских сердец с помощью чудес и знамений, к-рый предлагал Ему диавол. Он не творил чудес ни для собственной выгоды, ни для сохранения жизни, чем в частности вызваны слова распинающих Его: «Других спасал, а Себя Самого не может спасти» (Мф 27. 42). Чудеса Христовы всегда направлены на конкретного человека и его интересы, здоровье и т. д. и совершаются над любим, кто повстречался Ему и имел достаточную веру. Т. о. происходит, напр., восхождение сына наинской вдовы: «Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань!» (Лк 7. 12–14).

Важной составляющей христ. учения о Л. Божией к миру является убеждение в том, что Бог любит в равной степени все разумное творение, наделенное даром свободы, вне зависимости от того, какой путь — добра или зла — оно избирает. По

словам прп. Исаака Сирина, «на все творение изливается от Него единая любовь и милость, которые неизменны, вневременны и вечны... не можем мы сказать, что уменьшилась любовь Создателя к тем разумным [существам], которые стали демонами... и что она меньше, чем полнота любви, [которую Он имеет] по отношению к тем, кто пребывают в ангельском состоянии, или что любовь Его к грешникам меньше, чем к тем, кто справедливо называются праведниками» (*Isaac Syr. Hom. II 40. 1–2*). Любовь Бога абсолютна и не зависит от совершенных кем-либо действий (*Ibid. 40. 2*). Бог одинаково стремится привести «в совершенство любви и бесстрастного сознания» как павшие, так и не павшие разумные существа (*Ibid. 40. 4*).

Проблемным для правосл. богословия является соотношение веры в абсолютность Л. Божией и веры в существование ада и вечных мучений. Ответ на вопрос о том, почему любящий Бог наказывает грешника, традиционно является одним из основных для христ. *теодицеи*. Бог не желает человеку зла и делает все возможное для его освобождения от уз греха. Традиционным для христианства является представление о том, что Бог вразумляет грешника наказанием подобно тому, как врач использует болезненные процедуры или горькие лекарства для излечения больного (см., напр.: *Orig. De princip. II 10. 6*). Человек имеет все возможности для спасения, поэтому в полном объеме несет ответственность за свою участь в вечности. Бог «постоянно ищет самую малую причину для нашего оправдания и для того, чтобы простить людям грехи их — как в случае с мытарем, который был оправдан благодаря своей сокрушенной молитве, или с [женщиной и ее] двумя лептами, или с [разбойником], получившим прощение на кресте. Ибо спасения нашего Он ищет, а не причин для того, чтобы мучить нас» (*Isaac Syr. Hom. II 40. 12*).

Богу чужды такие эмоции, как гнев, ярость или желание отомстить (*Ioan. Chrysost. In Psalm. 6. 1*). Он не стремится воздать кому-либо за к.-л. проступки. Более того, Бог безмерно выше человеческого понятия о справедливом воздаянии: «...стыдно даже помыслить такое о Боге — чтобы возмездие за злые дела могло быть обретоно в Нем... Даже в людях, ко-

торые живут благочестиво и праведно и у которых мысли полностью согласуются с Божией волей, невероятно было бы обрести такое — тем менее в Боге» (*Isaac Syr. Hom. II 39. 2*). Также ошибается тот, кто считает, будто Бог проявляет долготерпение в отношении грешников в настоящей жизни лишь для того, чтобы свести счеты с ними в загробном мире, «такой человек думает невыразимо богохульно о Боге... он отнимает у Бога Его доброту, благодать и милосердие — то, благодаря чему Бог на самом деле терпит грешников и злодеев» (*Ibid. 39. 2*). Все, что посылает человеку Бог, Он посылает исключительно во благо; «все, что считает Он полезным для нас, то и совершает с нами, приносит ли это страдание или доставляет облегчение, причиняет ли радость или боль, бывает ли чем-то незначительным или славным — все это направлено к единому вечному благу, получает ли каждый осуждение, или что-либо славное от Него, не по способу возмездия — да не будет! — но в целях пользы, проистекающей от этого» (*Ibid. 39. 3*).

Л. человека к Богу. Способность любить — одно из проявлений образа Божия в человеке, дар Божий. Л. к Богу естественна для человека и является правильной, соответствующей замыслу Творца формой его существования. Развивая в себе этот дар, человек уподобляется Богу. По определению прп. *Иоанна Лествичника*, «любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько того люди могут достигнуть...» (*Ioan. Cliticus. Scala. 30. 7*). Напротив, оскудевая в Л. к Богу, устремляясь к ложным ценностям, человек деградирует. Святоотеческая мысль едина в убеждении, что корень искажения взаимоотношений человека с Богом лежит в себялюбии (φιλαυτία), которое замещает Л. к Богу. По словам прп. Максима Исповедника, первые люди, обманутые диаволом, разлучились с Богом, прельстившись «себялюбием и наслаждением», т. к., кроме себялюбия, у всего разнообразия грехов нет «ни иного основания, ни причины бытия» (*Maximus Conf. Ep. 2 // PG. 91. Col. 397*). Грехопадение прародителей повторяется и в жизни каждого человека, т. к., по словам аввы *Фалассия*, самолюбие по-прежнему является «началом порочных страстей для души», а скрывается оно под личиной

кажущегося вполне естественным «телолобия», т. е. Л. к телесному комфорту (*Thalassius. Cent. 2. 4*). Авва Фалассий прослеживает логику нравственного падения: «Предшествует всем страстям самолюбие; после же всех их следует гордость. Три главнейшие страсти греховное порождение свое имеют из страсти самолюбия. Эти три суть — чревоугодие, тщеславие и сребролюбие, из которых исходят все другие страсти. За чревоугодием следует блуд, за тщеславием — гордость, прочие же — за всеми тремя. За всеми тремя последуют — печаль, гнев, злопамятство, зависть, леность и прочие...» (*Ibid. 3. 86–90*). Основываясь на наблюдении этой взаимосвязи, святой дает совет: «Хочешь ли за раз избавиться от страстей? — Отрешись от матери страстей — самолюбия» (*Ibid. 2. 1*).

Человек в падшем состоянии утрачивает природную способность к чистой Л., поэтому христ. Л. в НЗ рассматривается как подражание Л. Божией, к-рую Он явил в Своей земной жизни: «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин 4. 11).

Ап. Иоанн Богослов предупреждает, что недостаточно постулировать свою Л. к Богу, она должна проявиться в делах, а именно в исполнении Его воли: «Ибо это есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его; и заповеди Его не тяжки» (1 Ин 5. 3). Исполнение заповедей Бога как проявление Л. к Нему становится основным содержанием духовной жизни христианина. В аскетической лит-ре, предметом к-рой является путь души к Богу, о Л. говорится и как о начале духовного восхождения, и как о его завершении. Прп. *Дорофей Газский* указывает на 2 главных мотива добродетельной жизни человека: Л. к Богу и страх наказания за грехи. Л. к Богу задает перспективу подвижнической жизни, по сравнению с к-рой все остальное оказывается несущественным: «Кто истинно возлюбил Господа,— пишет прп. Иоанн Лествичник,— кто истинно приложил старание улучшить будущее Царствие... тот не будет любить мира и не станет уже заботиться... ни о чем земном; но, прервав все связи с земным, сложив с себя всякое о том попечение... последует за Христом, на небо возводя всегда взор и оттуда ожидая себе помощи» (*Ioan. Climacus. Scala.*

2. 1). Если же изначально мотивом служит страх за свою вечную участь, то, по мнению прп. *Дорофея*, этот страх должен быть возвышен до Л. Пример подобного преобразования св. отец видит в детях, к-рые в раннем возрасте исполняют волю родителей, опасаясь наказания, а по-возрослев, прислушиваются к ним только из Л. и уважения (*Doroth. Doctrinae. 4*). Комментируя слова о «страхе Господнем», свт. Григорий Богослов говорит: «...правило, что начало премудрости страх Господень [Притч 1. 7], есть как бы первая только пелена; мудрость же, превозмогшая страх, перешедшая в любовь, делает нас Божиими друзьями и из рабов сынами» (*Greg. Nazianz. Or. 21. 6; ср.: Basil. Magn. Hom. in Ps. 32. 5–6; Antioch. Hom. 127–128*).

В тех случаях, когда в аскетической лит-ре Л. рассматривается как высшая добродетель, о ней говорится как о плоде или конечном результате напряженной духовной работы: «Любовь есть порождение бесстрастия; бесстрастие есть цвет духовного делания; духовное делание создается соблюдением заповедей; стражем заповедей является страх Божий, рожденный правой верой. Вера же есть внутреннее благо, которому присуще существовать и в тех людях, которые еще не уверовали в Бога» (*Evagr. Pract. 81*). Более кратко эту же мысль повторяет, напр., авва Фалассий: «Начало жизни деятельной есть вера во Христа, конец же ее любовь к Богу» (*Thalassius. Cent. 4. 57*).

Л. к Богу выражается в общении с Ним, в молитве. Прп. *Макарий Великий* афористично замечает: «Молитва от любви» (*Macar. Aeg. Hom. spiritual. 40. 1*). Вместе с тем справедливо и обратное утверждение: «Любовь рождается от молитвы» (*Isaac Syr. Sermones. 39, 43*). В данном случае имеется в виду Л. сверхъестественная, к-рая является даром Божиим и всецело охватывает человека в состоянии благодатного озарения. Высший тип молитвы — созерцательная молитва — является плодом продолжительного подвига и результатом очищения души. Признаком такой молитвы прп. Максим Исповедник называет «восхищение ума Божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих, а лишь одного Того, Кто Своей любовью так

озаряет его». В этом состоянии человек обретает способность созерцать Божественные логосы, воспринимать «чистые и явные отобразы Его» (*Maximus Conf. De carit. 2. 6*).

В правосл. богословии познание Бога тесно связывается с Л. к Нему (см.: *Зарин. 1907. С. 381–442*). «Кто возлюбил, тот будет возлюблен,— пишет свт. Григорий Богослов,— а кто возлюблен, в том обитает Бог [Ин 14. 21–23]. А в ком Бог, тому невозможно не сподобиться света; первое же преимущество света — познавать сам свет. Так любовь доставляет ведение» (*Greg. Nazianz. Carmina moral. 10 // PG. 37. Col. 751*). Подобное познаётся подобным, поэтому Бог, Который есть Л., познаётся любящим сердцем. Л., которая по своей сущности приносит единодушие, применительно к Богу является путем к обожению (*Idem. Defict. minus exact. 34 // PG. 37. Col. 957*). Кратко связь обожения и Л. может быть выражена следующим образом — «имеющий любовь имеет и Бога» (*Basil. Magn. Sermo 13. 2 // PG. 31. Col. 885; Greg. Nyss. De hom. orif. 5 // PG. 44. Col. 137; Areop. DN. 4. 14*).

Сильное чувство к Богу, рождающееся у человека, в греческой святоотеческой письменности нередко обозначается словом «эрос» (ἔρως) (см., напр.: *Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 13 // PG. 44. Col. 1048C; Areop. DN. 4. 12*). Слово, изначально употреблявшееся для выражения страстного влечения или даже похоти, наполняется возвышенным смыслом неудержимого, всепоглощающего устремления к Богу. Такая перемена в чувствах происходит вслед преобразования человеческого естества. По мысли прп. *Максима Исповедника*, у человека, стремящегося к Богу, подвижника, чей ум «всегда с Богом», происходит преобразование природных сил, «желание перерождается в божественную страсть [τὸν θεῖον ἔρωτα], а ярость вся целиком превращается в божественную любовь [τὴν θεῖον ἀγάπην]» (*Maximus Conf. De carit. 2. 48*). Прп. Иоанн Лествичник сравнивает эротическое влечение с высшей Л.: «...блажен, кто имеет такую любовь к Богу, какую страстный любитель имеет к своей возлюбленной... Истинно любящий всегда воображает лицо любимого и с услужением объемлет образ его в душе своей. Вождение это не дает ему покоя даже и во сне, но и тогда

сердце его беседует с возлюбленным. Так бывает обыкновенно в телесной любви, так и в духовной. Некто, уязвлен будучи такою любовью, сказал о самом себе то (чему я удивляюсь): аз сплю, по нужде естества, а сердце мое бдит [Песн 5. 2] по великой любви моей. Если присутствие любимого человека явственно всех нас изменяет и делает веселыми, радостными и беспечальными, то какого изменения не делает присутствие Небесного Владыки, невидимо в чистую душу приходящего» (*Ioan. Climacus. Scala. 30. 11–16; см.: Chryssavgis. 1985*). Также прп. Максим говорит о «любленном томлении» по Богу, которым воспламеняется ум подвижника (*Maximus Conf. De carit. 1. 100*). «Томление» (πόθος) нередко употребляется в аскетический лит-ре в положительном смысле (напр.: *Clem. Alex. Strom. VII 7 // PG. 9. Col. 456; Macar. Aeg. I 1. 9. 4; 4. 1. 4 и др.*).

Л. между людьми. Вслед греха люди не только разлучаются с Богом, но и лишаются гармонии во взаимных отношениях. Уже во 2-м поколении людей от сотворения мира возникли вражда и убийство (Быт 4. 1–16). Позднее, с увеличением численности людей, появились войны, разрушительная сила которых с течением времени только возрастала. Одним из главных последствий грехопадения прп. Максим Исповедник также называет возникшее стремление к власти над ближним (*Maximus Conf. Ep. 2 // PG. 91. Col. 397*), результатом к-рого явились рабство и др. виды эксплуатации. По слову Христа, «охлаждение любви» будет служить одним из признаков кончины мира (Мф 24. 12).

С древних времен Бог учит людей Л., в НЗ это учение в сконцентрированном виде предстает как двуединая заповедь: «возлюби Господа Бога твоего» и «ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22. 37–39). Иисус Христос являет Собой Человека, Который в состоянии исполнить эту заповедь. Он воссоединяет то, что было разрушено грехопадением, — возможность Л. между людьми и между человеком и Богом. Ученики Христа в поиске этого единства подражают Ему: «Ради любви же все святые противостояли греху до последнего... и претерпевали многообразные виды мученической смерти, чтобы собраться в целое с самими собой и Богом, отделившись от

мира, и объединить в себе то, что было разорвано» (*Maximus Conf. Ep. 2 // PG. 91. Col. 404*).

Л. к ближним неразрывно связана с Л. к Богу, основывается на ней (*Basil. Magn. Asc. fus. 3. 2*), и нельзя сказать, какая из них первична. Прп. Дорофей Газский приводит пример, который иллюстрирует эту связь. Если представить Бога центром круга, а людей — находящимися на радиусах этого круга, то по мере приближения к центру люди станут ближе друг к другу, и наоборот, чем ближе люди попытаются стать друг к другу, тем больше они приблизятся к центру: «Таково естество любви: насколько мы находимся вне и не любим Бога, настолько каждый удален и от ближнего. Если же возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним; и сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся с Богом» (*Dorothei. Doctrinae. 6*).

Иисус Христос создал Церковь как новый тип общности людей с Богом, основанной на принципе Л.: «Многие сказали многое о любви, но только ища ее среди учеников Христовых, ты обретешь ее, ибо одни они имеют Учителем любви истинную Любовь...» (*Maximus Conf. De carit. 4. 100; ср., напр.: Ign. Ep. ad Trall. 12–13; Basil. Magn. Ep. 70*). Впрочем, христианин призван проявлять Л. не только к членам Церкви, но и ко всем людям, даже к врагам Христовым. Благий человек «равно любит всех людей: добродетельного... за благое произволение, а дурного... из сострадания, сжаливаясь над ним, как неразумным и ходящим во тьме» (*Maximus Conf. De carit. 1. 25*). Такой человек, «совершенный в любви и достигший высшего бесстрастия, не ведает различия между своим и чужим, верующим и неверующим, рабом и свободным, и даже между мужским и женским полом... он равно на всех смотрит и ко всем равно расположен» (*Ibid. 2. 30*).

Л. к людям не означает равнодушного отношения к злодеяниям или потворства греху. «Любящий Бога, — пишет прп. Максим Исповедник, — не может не любить и всякого человека, как самого себя, хотя страсти тех, кто еще не очистился, и вызывают отвращение в нем» (*Ibid. 1. 13*). Христианин призван различать человека и совершаемый им грех или

поработивший его греховный навык. Человека следует любить, грех — ненавидеть. Если же человек, видя чье-то греховное падение, почувствует даже «след ненависти» к согрешающему, то, по словам прп. Максима, этот человек «совершенно чужд любви к Богу» (*Ibid. 1. 15*). Основываясь на указанном различении, христианство призывает любить своих врагов (Мф 5. 44) и воздавать добром за зло. Поскольку же исполнение этой заповеди весьма трудно и расценивается скорее как «признак только совершенной духовной любви», на начальных этапах христианин должен стараться не воздавать злом за зло, не впадать в гнев и не помнить зла, нанесенного обидчиком (*Maximus Conf. De carit. 2. 49*).

Христ. Л. конкретна, направлена на живую личность «ближнего», а не на абстрактное «человечество». Л. должна быть деятельной. Прп. Максим Исповедник отмечает, что следует не только подавать милостыню бедным, но и проявлять «расположение любви» через «телесное служение», т. е. оказывать помощь своими руками (*Ibid. 1. 26*). *Благодетельность*, в т. ч. социальное служение, помощь страждущим вне зависимости от национальности и вероисповедания, воспринимаются христианами как исполнение заповеди Л.

В христианстве превозносится Л. кенотическая, по образу Христовой Л., связанная с самоумалением «даже до смерти» (Флп 2. 8). Подобно тому как Бог отдает Себя за грехи человеческие, христиане призываются Богом к самопожертвованию ради Л.: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13). Жертвенным характером обладает естественная родительская Л. Превосходство христ. Л. заключается в том, что она готова принести себя в жертву не только за близкого или родного человека, но и за незнакомца, подобно тому, как Христос отдал Себя в Жертву за грехи всего мира. В кон. I в. сщмч. Климент Римский писал: «...из своих мы знаем многих, которые предали себя в узы, дабы других освободить. Многие предали себя в рабство и, взявши за себя цену, питали других» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 50*).

Жертвенный характер Л. не обязательно выражается в страдании.



В частности, применительно к отношениям между мужчиной и женщиной жертвенность означает полную взаимную отдачу себя друг другу. *Брак*, основанный на такой Л. (ср.: Еф 5. 25–32), возвышает супругов, тогда как брак, основанный на сладострастии, в котором обе половинки руководствуются эгоистическими стремлениями, не может быть благом, не принесет счастья (*Maximus Conf. De carit. 2. 17*).

Именем Л. в христ. общинах I–V вв. называлась «вечеря любви» — *agapa* (от ἀγάπη), особая трапеза, за к-рой собирались члены Церкви и к-рая первоначально включала совершение *Евхаристии*. Евхаристия является литургическим воспоминанием Жертвы Сына Божия, воспоминанием о Л. Бога Отца, Который отдал Сына за спасение человека: «...мíръ тво́й та́къ возлюбíлъ еси́, ѿкоже сѣа твоегò еди́нороднаго дѣти, да всѣ́къ въбра́й въ негò не погнѣнетъ, но ꙗ́мать живòтъ въ́чный (Служебник. С. 141). Участие в Евхаристии невозможно в состоянии распри или вражды:

«...если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойдй прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» (Мф 5. 23–24). Во время литургии ранние христиане обменивались целованием мира, к-рое последовало возгласу: «Возлюбимъ другъ друга, да еди́номыслѣ́емъ исповѣ́мы: О́ца и сѣа и стѣго дѣа, три́цѣ еди́носѣщны́ю и нераздѣльны́ю» (Служебник. С. 135). В совр. практике РПЦ целование мира во время литургии совершают священнослужители в алтаре, предварительно исповедуя свою Л. к Богу: «Возлюблю́ тѣ, гдѣи, крѣ́посте моѣ, гдѣ оутвержде́нне моѣ и прине́жище моѣ» (Там же). Хлеб и вино, к-рые в таинстве прелажаются в Тело и Кровь Христовы, становятся самой желанной пищей для верующего: «Хлеба Божия желаю, Хлеба небесного, Хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная» (*Ign. Ep. ad Rom. 7. 3*). По этой причине приступать к причащению Церковь призывает не только со страхом, но и с Л.: «Будем приступать к нему с пламенным желанием и, сложив крестообразно

руки, принимать тело Распятого; устремив глаза, уста и тело, причастимся божественного угля, чтобы огонь находящейся в нас любви, воспламененный этим углем, сжег наши грехи и осветил наши сердца и чтобы мы приобщением божественного огня воспламенились и были обожествлены» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 13*).

Свящ. Димитрий Артёмкин

Лит.: *Беляев А. Д.* Любовь Божественная: Опыт раскрытия главнейших христ. догматов из начала любви Божественной. М., 1884²; *Зарин С. М.* Аскетизм по правосл.-христ. учению. СПб., 1907. Т. 1. Кн. 2. С. 356–537; *Prat F. e. a.* Charité // *DSAMDH*. 1953. Т. 2/1. Col. 507–691; *Nygren A.* Eros und Agape: Gestaltwandelungen der christlichen Liebe. B., 1955²; *Spicq C.* Agape in the New Testament. St. Louis, 1963–1966. 3 vol.; *Quell G., Stauffer E.* ἀγάπη // *TDNT*. 1965. Vol. 2. P. 21–55; *Furnish V.* The Love Command in the New Testament. Nashville etc., 1972; *Gunter W. e. a.* Love // *NIDNTT*. 1976. Vol. 2. P. 538–551; *Chryssaugis J.* The Notion of «Divine Eros» in the Ladder of St. John Climacus // *SVTQ*. 1985. Vol. 29. P. 191–200; *Апресян Р. Г.* Любовь // *НФЭ*. 2010. Т. 2. С. 464–466; *Зиде Г.* Любовь // *Богосл. антропология: Русско-правосл. / римско-католич. словарь*. М., 2013. С. 116–121; *Чурсанов С. А.* Любовь // Там же. С. 111–116.

ЛЮБОВЬ, мц. (пам. 17 сент.) — см. *Вера, Надежда, Любовь и София*, мученицы Римские.

ЛЮБОВЬ Семеновна Сухановская (Суханова) (28.08.1852, Рязань — 21.02.1921 (по др. данным, 1920), там же), блж. (пам. 8 февр. и в Соборе Рязанских святых). Род. в семье бедных мещан. Семья вынуждена была часто переезжать, т. к. отцу Л. приходилось наниматься на разные работы в Рязани и Пронске. В детстве Л. из-за болезни не могла стоять и передвигаться самостоятельно. В 15 лет после видения ей свт. Николая Чудотворца выздоровела. Готовясь принять подвиг юродства, провела 3 года в затворе, заключив себя дома в простенок между печью и стеной. После смерти отца (до 1873) семья оказалась в Рязани в крайне стесненных условиях. С 1903 г. и до кончины Л. вместе с матерью и сестрой жила рядом с домом их духовника, прот. Иоанна Добротворского, священника ц. в честь Входа Господня в Иерусалим. Втроем они ужились в комнате площадью ок. 9 кв. м. Зная их бедность, прот. Иоанн постоянно помогал им и часто ходатайствовал перед городскими властями о вспомоществовании. По воспоминаниям рязанцев, Л. обладала даром



Блж. Любовь Рязанская.

Икона. 2001 г.

Иконописцы Н. А. и Н. Г. Богдановы. Вознесенский (Софийский) собор в Царском Селе

прозорливости. Она искусно вырезала из бумаги различные фигурки, указывающие на буд. события, а когда в доме прятали ножницы, то выщипывала фигурки пальцами. Л. посещала храмы Рязани, особенно любила *рязанский в честь Казанской иконы Божией Матери женский монастырь*, где ее часто видели сидящей на паперти Казанского собора обители. Л. заходила в лавки рязанских купцов, без спроса брала товары,



Блж. Любовь Сухановская.

Фотография. 10-е гг. XX в.

но торговцы не гнали ее, поскольку знали, что блаженная брала не для себя, а для нуждающихся.

В нач. 1920 г. Л. простудилась, заболела воспалением легких и умерла. 12 янв. 1987 г. по решению Рязан-





ского и Касимовского архиеп. *Симона (Новикова)*; в посл. митрополит) имя Л. как местночтимой святой включено в Собор Рязанских святых. В 1992 г. на Скорбященском кладбище Рязани над местом погребения Л. была возведена часовня. В июне 1998 г. ее мощи были обреты и перенесены в Успенский со-



Часовня блж. Любви Рязанской на месте ее могилы на Скорбященском кладбище г. Рязани. Фотография. 2015 г.

бор Рязанского кремля. После торжеств, посвященных 800-летию Рязанской епархии, они были с почестями перенесены в Николо-Ямской храм, в котором покоятся и в наст. время.

Арх.: ГАРО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1251; Ф. 627. Оп. 247. Д. 1136; Ф. 627. Оп. 249. Д. 221.

Лит.: *Серафима (Масалитинова)*, схим. Блаженная Любовь Рязанская: Житие. Акафист. Рязань, 2001; «Безумием мнимым безумие мира обличившие...»: Блаженные старицы нашего времени (XIX–XX вв.). М., 2006. С. 240–258; *Евсин И. В.* Блаженная Любовь Рязанская: Жизнеописание. Чудеса. Акафист. Рязань, 2008; *Иоаким (Заякин)*, иером., и др. Святые земли Рязанской. Рязань, 2010. С. 181–183.

Игумен Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

Иконография. На создание иконных изображений святой повлияли воспоминания людей, лично общавшихся с ней. Написанию 1-й иконы Л. к ее прославлению в 1998 г. в Соборе Рязанских святых особенно способствовал архим. Авель ((Македонов), в схиме Серафим, † 6 дек. 2006). В жизнеописании Л. приведены свидетельства о том, что она «носила цветные платья, а на голове платочек — то голубой, то розовый», одевалась опрятно и просто — кофта поверх юбки свободного покроя или длинное платье, голова покрыта платком (*Евсин*.



Блаженные Ксения Петербургская и Любовь Рязанская. Роспись на юж. фасаде часовни блж. Любви Рязанской на Скорбященском кладбище г. Рязани. 1998 г. Фотография. 2012 г.

2008. С. 20; см. ил. на обложке). На формирование иконографии оказали также влияние немногие фотографии Л. (предположительно 10-х гг. XX в.), в частности фотография из архива Иоанно-Бого-



Явление свт. Николая отроковице Любви. Роспись на сев. фасаде часовни блж. Любви Рязанской на Скорбященском кладбище г. Рязани. 1998 г. Худож. К. К. Диль. Фотография. 2014 г.

словского мон-ря, на к-рой она представлена поколенно; левая рука опирается на подлокотник, правая, слегка согнутая в локте, — на колене, голова покрыта светлым платком, заколотым под подбородком (Там же. Ил. на с. 21).

Нек-рые изображения Л. созданы до ее офиц. прославления. В 70-х гг. XX в. худож. К. К. Диль написал маслом на холсте поясной портрет Л., на к-ром она показана в $\frac{3}{4}$ -ном повороте вправо, голова покрыта платком в полоску, завязанным узлом под подбородком (Там же. Ил. на

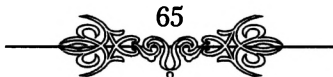
с. 31), а в 1988 г. создал живописный образ Л. вместе с блж. Ксенией Петербургской на фоне рязанского храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (Там же. Ил. на с. 52). До 1998 г. оба изображения находились у архим. Авеля (Македонова) в Иоанно-Богословском мон-ре, их совр. местонахождение неизвестно.

В 1992 г. по инициативе архим. Авеля (Македонова) на Скорбященском кладбище в Рязани на могиле Л. была возведена небольшая кирпичная одноглавая часовня (архит. К. Е. Камышанов, в наст. время священник). В 1998 г. часовня была расписана худож. Дилем. Снаружи, на зап. стене по сторонам от входа, помещены ростовые образы свт. Николая Чудотворца (слева) и Л. Еще раз связь святой со свт. Николаем подчеркнута в житийном сюжете: в росписи медальона в трифолии на сев. фасаде помещена сцена явления свт. Николая Чудотворца расслабленной отроковице Л., лежащей на ложе. На юж. фасаде — парное фронтальное покоеобразное изображение Л. (справа) и блж. Ксении Петербургской, на восточном — Нерукотворный образ Спасителя, на западном — «Покров Пресв. Богородицы». В интерьере часовни на юж. стене Л. изображена в рост рядом со сщмч. Иувеналием (Масловским), архиеп. Рязанским.

В часовне на надгробной плите с могилы святой находится поясное изображение Л., выполненное также худож. Дилем. Рядом с надгробием — ростовая икона (написана до 2002), на к-рой Л. изображена в платке, кофте, юбке, правая рука поднята, ладонь развернута вовне, в левой руке — крест (Там же. Ил. на с. 50, 63).

До 2006 г. рака с мощами Л. пребывала в Николо-Ямском храме, слева от иконостаса. Тогда с вост. стороны раки была помещена ее надгробная икона, на к-рой святая представлена фронтально, в рост, на фоне этого храма, в кофте поверх длинной юбки, на голове платок; в верхних углах (по сторонам от фигуры Л.) — поясные образы Пресв. Богородицы и Иисуса Христа в облачных сегментах (Там же. Ил. на с. 52). В наст. время икона находится в ризнице Николо-Ямского храма. В 2006 г. рака с мощами святой была перенесена на левый клирос вновь освященного Введенского придела Николо-Ямского храма, на сев. стене над какой помещена картина худож. В. Ефанова, изображающая Л. с народом на Соборной пл. Рязанского кремля (Там же. Ил. на с. 31).

На большинстве поясных изображений Л. представлена в $\frac{3}{4}$ -ном повороте, с приложенной к груди правой рукой и крестом в левой, в платке в полоску и темно-зеленом платье. Подобным образом Л. представлена на иконе 2001 г. иконописцев Н. А. и Н. Г. Богдановых





(Вознесенский Софийский собор в Царском Селе). Такое изображение Л. помещено на ковчеге с частицей мощей в рязанском в честь Казанской иконы Божией Матери жен. мон-ре (по благословению архиеп. Павла (Пономарёва) ковчег для этого мон-ря специально был заказан в «Софрино» в 2010). На иконе 2004 г. «Собор святых, в земле Рязанской просиявших» из Христорожественского собора Рязанского кремля (худож. А. Лапкин) Л. изображена в правой группе святых между щмц. Петром (Крестовым) и блж. Василием Рязанским (3-я от центра, 4-й ряд сверху) (Святые земли Рязанской. 2010. Ил. на с. 15).

Лит.: *Евсин И. В.* Блаженная Любовь Рязанская: Жизнеописание. Чудеса. Акафист. Рязань, 2008; *Иоаким (Заякин), иером., и др.* Святые земли Рязанской. Рязань, 2010. С. 181–183. Ил. на с. 181.

*Мон. Мелетия (Панкова),
Е. В. Орлова*

ЛЮБОПЫТНЫЙ Павел Онуфриев (Светозаров Павел Львович; 1772, с. Фроловское Юрьевского у. Владимирского наместничества — 17.06.1848, г. Камышин Саратовской губ. (ныне Волгоградской обл.)), деятель старообрядческого поморского согласия (см. *Поморцы*), историк, писатель, библиограф. Ценные биографические сведения о нем содержит написанная в критических тонах «Жизнь Павла Онофрева Любопытного» (ИРЛИ (ПД). Колл. Пухальского. № 24, кон. 30-х — нач. 40-х гг. XIX в.). Несколько иные сведения, нежели в этом созданном еще при жизни Л. произведении, содержатся в «Кратком очерке жизни П. О. Любопытного», составленном Н. И. Поповым на основе устных сведений, полученных им от Д. Ф. Болотова, покровителя Л. (Ист. словарь и Каталог, или Библиотека. 1866. С. 14–29).

Л. род. в крестьянской семье Онуфрия Дмитриева и Агафьи Федоровой Сукиных. После смерти отца мальчика взяла на воспитание его дядя, московский купец Т. Д. Пивовар, в доме которого на Немецком рынке стала работать стряпухой мать Павла. Здесь буд. библиограф был «научен грамоте и писать», в 1787 г. дядя определил его в лавку «к торговле хлебным товаром». В это время Павел познакомился со своим сверстником, буд. поморским писателем и полемистом Андрианом Сергеевым, также торговавшим в хлебной лавке Пивовара в 1786–1790 гг. В отличие от Сергеева «к торговле Павел оказался неспособным, ни к продаже, ни к покупке товаров... пользы хозяи-

ну никогда не приобретал, кроме убытка». Через дядю, влиятельного члена московской поморской (Монинской) общины, или через Сергеева юноша познакомился с Г. И. Скачковым, к-рый «приохотил его учиться грамматике и прочим наукам» (по свидетельству жизнеописания, «начал он учиться грамматике и другим книгам учебным в городских народных училищах»). Сложившиеся в эти годы связи позволили Павлу вскоре занять достаточно видное место в кругу московских поморцев. «Таково усердие к наукам и уклонность его от торговли» стали причиной недовольства дяди. В этих трудных обстоятельствах свое сочувствие к Павлу выказал его двоюродный брат М. Терентьев: за 700 р. он выкупил его у помещика Жеребцова и записал в московское мещанство. Именно в это время Павел взял себе фамилию Любопытный, «и возродилась в нем великая охота к разным сочинениям» (ИРЛИ (ПД). Колл. Пухальского. № 24. Л. 3, 4). Однако представление Л. о себе как о философе плохо совмещалось с занятиями черной домашней работой, к к-рым определил его дядя.

Во время нашествия франц. войск Л. вместе с другими жителями оставил Москву, вернулся на жительство ок. 1813 г. уже в С.-Петербург, где «поступил в служащие к биржевым подрядчикам для отсылки разных товаров в Москву и другия города» (Там же. Л. 4 об.), однако и здесь, по свидетельству Болотова, дело шло неудачно («с его кладями то и дело бывали несчастья, происходившие или случайно, или от неуменья распорядиться делом», или же он становился жертвой обмана). В Северной столице Л. снова активно включился в староверческие дела. Он был прихожанином поморского храма при Малоохтинском кладбище и активным членом этой общины: хлопотал о возобновлении храма, об устройстве больницы, написал внутренний распорядок (устав). Л., считавший себя любителем просвещения, составил проект создания при поморском храме на Моховой ул. (столбчатом подворье *Выголексинского общежительства*) 7-классного уч-ща («Краткое и ясное наставление настоящего времени членам староверческой церкви в образовании веры и разума, и как можно быть истинным сыном и правым философом Христовой церкви», опубл.: Ист. сло-

варь и Каталог, или Библиотека. 1866. С. 209–217). В этом отношении он продолжил идею выговского киновиарха Андрея *Борисова*, который в 80-х гг. XVIII в. намеревался создать на Выге «староверческую академию». Проект, разработанный, по словам Л., «для изящества высоких муз, ибо церковь наша никогда не имела классических правил в наставлении и образовании веры и разума», был направлен настоятелю храма на Моховой, буд. выговскому киновиарху Ф. П. *Бабушкину*.

Тяготаясь деловыми обязательствами, отрывавшими его от лит. творчества, Л. бросил занятия торговлей и перешел на жительство в богадельню при Малоохтинской моленной, которую затем вынужден был покинуть вслед. неуживчивости характера, и поселился в мезонине у некоего благодетеля, самостоятельно добывая себе пропитание. В этих тяжелых обстоятельствах его поддерживало только то, что он мог полностью отдаться книжному труду. Оказавшись в конце жизни в крайней бедности, Л. был вынужден ок. 1843 г. покинуть С.-Петербург, жил то в Саратовской, то в Астраханской губерниях. Его архив, остававшийся в С.-Петербурге у Болотова, был отправлен в Астрахань; дальнейшая судьба архива неизвестна. Попов со слов Болотова сообщает, что Л. умер в Камышине 17 июня 1848 г. Иная дата — 17 июля 1845 г. — содержится в дополнении к рукописной «Жизни Павла Онофрева Любопытного» (ИРЛИ (ПД). Колл. Пухальского. № 24. Л. 5 об.).

Л. отличали угрюмый характер, большое самомнение и тяга к сочинительству. Всю жизнь находясь в стесненных обстоятельствах, он не имел собственной б-ки и пользовался церковными и частными книжными собраниями в обеих столицах. Болотов указывал на отсутствие у Л. дара «изустного красноречия», с большим успехом свои знания и мысли он облакал в письменную форму. Л. с юности пристрастился к книжному и литературному труду. Его 1-м опытом было небольшое сочинение о браке, написанное в 1790 г. В «Историческом словаре староверческой церкви» (1828) Л. указывает почти 100 своих произведений, однако в рукописях известна только 10-я часть (см.: *Дружинин*. 1912. С. 188–190. № 1–10), поэтому, видимо, есть основания согласиться с Болотовым,





который писал Сергееву 23 июня 1838 г.: «Есть у нас в Питербурхе и свои литературные новости: к числу сочинений Павла Ануфриевича вновь в начале нынешнего года прибавились названия книг, которых, кажется, и существуют толко в названиях» (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 1004. Л. 54). Судя по перечню и немногим сохранившимся текстам, творчество Л. включало разнообразные жанры: исторический, полемический, уставной, эпидейктический, эпистолярный, стихотворный. Однако в связи с отсутствием большинства текстов полная характеристика его творческого наследия не представляется возможной.

Главный исторический труд Л., высоко оцененный Н. И. Костомаровым и не утративший своего значения до наст. времени, — «Хронологическое ядро староверческой церкви, объясняющее все отличные их деяния с 1650 и по 1814 год» (написан в 1822, повествование доведено до 1812). На основании имевшихся в его распоряжении документов Л. в хронологическом порядке, по годам, изложил начальную историю староверия и последующую историю беспоповских согласий с т. зр. поморцев. В сочинении дана широкая картина внешней и внутренней истории староверия: освещается положение старообрядчества в гос-ве, приводятся законодательные акты, излагаются события старообрядческой истории, в т. ч. полемика между согласиями, дается характеристика деятельности видных представителей общин. Это был 1-й опыт систематического исторического труда у старообрядцев (сходный по структуре и принципам составления «Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный», или «Дегуцкий летописец», был создан в 40-х — нач. 50-х гг. XIX в.; «Выголексинский летописец», писавшийся на протяжении 2-й пол. XVIII — 30-х гг. XIX в., имел узко выговское назначение). Судя по названиям, к числу исторических и имеющих значение исторических источников можно отнести такие сочинения Л., как «Описание освящения старообрядческой церкви в Москве в доме Дмитрия Федорова Болотова (?)» (1794), «История о поморской часовне на Моховой», «Описание храма Выгореции (на Моховой)», «Историческое описание о начале Аристового соглашения».

Л. принимал активное участие во внутрискладообрядческой полемике. В сочинениях, адресованных поповцам, поднимал вопросы о времени пришествия *антихриста*, о тайнствах. В полемике с другими беспоповскими согласиями — *федосеевцами*, *филипповцами*, *странниками* — защищал поморскую т. зр. на брак и моление за царей («Брачное врачество врагам супружеской тайны, феоносианцам и прочим», «Камень брака, или Неоспоримость вечности его в Христовой церкви», «Молоток, или Истинное феоносианских и филипповской церкви основание в их злочестивом гонительстве о немолении Бога о благоденствии внешних владык мира и победе их врагов»). Особую неприязнь у Л. вызывали «грубые бракоразводцы» — противники допускаемого поморцами бессвященнослобного брака. В полемических сочинениях наиболее отчетливо проявились отрицательные стороны творческой манеры Л.: запальчивость, резкость выражений, прямолинейность, самовосхваление. В 1803 г. Л. составил «Устав брачный правоверного староверчества» московской Монинской моленной, который включал «Предварительные наблюдения законных браков», «Порядок законного брака», «Брачные обеты вступающих в супружество».

Среди известных только по названиям сочинений Л. были и литературные произведения: «Слово на обновление Малоохтинской часовни», «Слово на день пророка Илии», а также написанные стихами эпиграфы, подписи к картинам, «Поэма в ямбических стихах о московском купце Петре Матвееве». В числе созданного Л. неоднократно упоминает картины со стихотворными подписями («Символическая картина XIX века Христовой церкви, с приличными ей стихами»). Это дает основание предположить, что Л. являлся также автором неких «картин», выполненных или на отдельных листах, или в тетрадях с относящимся к ним текстом. Эти сочинения подтверждают знакомство Л. со светской лит-рой его времени.

Современники, к-рых, как правило, задевала писательская манера Л., одновременно резко обличительная и панегирическая, порой нелестно отзывались о его сочинениях. В 30-х гг. XIX в. со стихотворными сатирическими ответами

Л. выступил друг его молодости, ставник московских поморцев Сергеев (Ист. словарь и Каталог, или Библиотека. 1866. С. 218–220).

Важным направлением в книжных трудах Л. стала библиография. В 1828–1829 гг. в С.-Петербурге он составил «Исторический словарь староверческой церкви» и «Каталог, или Библиотеку, старообрядческой церкви», в к-рых собраны и систематизированы биографические данные о старообрядческих деятелях XVIII — 1-й четв. XIX в. и сведения об их книжном наследии. Подобно «Хронологическому ядру староверческой церкви...», эти 2 труда являются новаторскими для своего времени. В «Историческом словаре...» и «Каталоге...» названы 43 деятеля беспоповских согласий, гл. обр. поморского, число принадлежащих им сочинений доходит до 650. Писатели размещены в «Каталоге...» по алфавиту, внутри одной буквы — по хронологии. О каждом из них Л. сообщает все необходимые сведения: принадлежность к согласию, определение характера, обзор деятельности в пользу Церкви, перечисление сочинений с кратким изложением их содержания и отзывами (одобрительным или отрицательным), указание на год смерти или количество лет (для живущих). Сведения о себе Л. поместил под именем «Платон Львович Светозаров». Материалы «Исторического словаря...» и «Каталога...» частично пересекаются, что дало основание издателям комбинировать их по своему усмотрению (оговоренному при издании). Несмотря на ряд недостатков (высокопарность изложения, витиеватость названий и характеристик сочинений), библиографические труды Л. имеют большое практическое значение: они могут быть использованы как основа при атрибуции встречающихся в рукописях анонимных старообрядческих сочинений (см. указатели В. Г. Дружинина, Е. М. Юхименко, А. И. Мальцева).

Точно не известно, сумел ли Л. осуществить др. собирательские труды, им задуманные: сборник посланий староверческих деятелей начиная с Андрея Денисова (в 7 частях), «Староверческий патерик всех церквей», обзорение всех частных старообрядческих б-к Москвы и С.-Петербурга, сборник правительственных постановлений по части раскола (что позже было осуществлено





В. И. Кельсиевым), собрание постановлений староверческих соборов. Библиогр.: *Дружинин В. Г.* Писания рус. старообрядцев. СПб., 1912. С. 188–190, № 1–10; *Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — нач. XIX в.: Проблема взаимоотношений. Новоси�., 2006. С. 520, № 157.

Соч.: Каталог, или Библиотека, старообрядческой церкви, собранный тщанием Павла Любопытного в С.-Петербурге 1829 г. М., 1861, 1863; Исторический словарь староверческой церкви, описывающий по алфавиту имена ученых особ оной, основателей согласий, пастырей и буквалистов, с показанием их церкви, отличий, звания, жизни, лет, кончины и проч. / Соч. Павлом Любопытным в Петрополе 1828. М., 1863; Исторический словарь и Каталог, или Библиотека, староверческой церкви / Соч. Павла Онуфриева Любопытного: С прил. кратких очерков его жизни и его портрета // Сб. для истории старообрядчества / Изд.: Н. И. Попов. М., 1866. Т. 2. Прил.; Исторический словарь 86 отцев и Каталог, или Библиотека, староверческой церкви. Саратов, 1914.

Лит.: *Костомаров Н. И.* История раскола у раскольников // ВЕ. 1871. Т. 2. Кн. 4 (апр.). С. 469–536; *Юхименко Е. М.* Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке. М., 2008. С. 40–42.

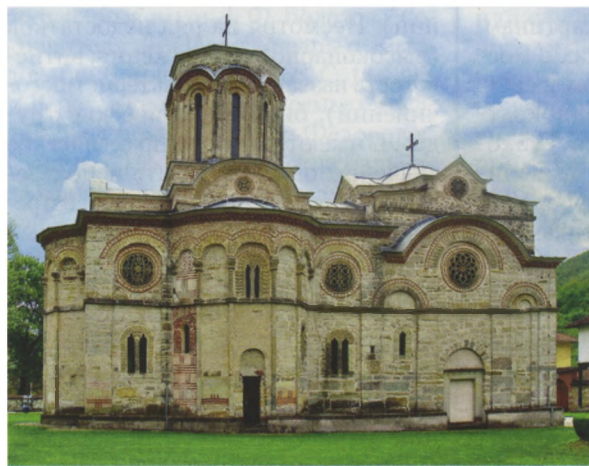
Е. М. Юхименко

ЛЮБОСТИНЯ [серб. Лубостиња], жен. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы Крушевацкой епархии Сербской Православной Церкви. Находится на левом берегу р. Любостина близ г. Трстеник (Сербия). Возведение собора начала серб. кнг. св. *Милица* на месте, которое она выбрала с супругом кн. св. *Лазарем* в 1388–1389 гг. Когда после гибели князя в битве на Косовом поле (15 июня 1389) собор был достроен, в Л. поселилась Милица, принявшая мона-

проживали 9 монахов. В 1516 г. Л. владела 7 домами, ее доходы достигали 830 акчи; при османском султানে Мураде III (1574–1595) 4 населения получали доходы в 1 тыс. акчи; в нач. 30-х гг. XVII в. при 2 монахах доходы составляли 500 акчи, в 40–50-х гг. XVII в. — 700 акчи. Во время великой тур. войны (1683–1699) Л. опустела. В 1732 г. при игум. Арсении в мон-ре действовала монашеская школа. Во время австро-тур. войны в 1788 г. Л. была сожжена, к 1799 г. восстановлена. При подавлении 1-го серб. восстания турки вновь сожгли Л. в 1813 г. (храм остался без дверей, окон, куполов и сводов). Восстановление Л. началось в 1816 г., для этого в течение 10 лет монахи Никифор (Попович) и Арсений (Стефанович) собирали средства. Путешественник И. Вуич сообщал, что в 1826 г. в Л. жили 4 монаха. При поддержке серб. властей восстановление обители завершилось до 1830 г. Приглашенные игум. Иоанникием (Мачушичем) итальянские (возможно, далматинские) мастера изменили изначальный вид храма и звонницы.

В 1938 г. по благословению еп. Жичского Николая (Велимировича) братия была переведена в др. мон-рь, а в Л. поселились монахи во главе с игум. Саррой (Джукич). В 1943 г., во время второй мировой войны, по рассказам сестер обители, при невыясненных обстоятельствах были убиты 2 монахини и послушница. В 2015 г. в Л. жили 15 монахинь.

В центре архитектурного ансамбля Л. расположен Успенский собор, возведенный преимущественно из тесаного камня с добавлением рядов из плинфы (особенно в верхних частях здания) в стиле моравской архитектур-



*Успенский собор
мон-ря Любостиња.
Кон. XIV в.*

шество, вместе с мон. *Евфимией* и неск. вдовами погибших воинов, также ставшими монахинями.

После османского завоевания Сербии (1459) Л. стала муж. мон-рем. Согласно описи, в 1476/78 г. в ней

ной школы. Он представляет собой 4-столпный одноглавый крестово-купольный храм с планом в виде триконха (с апсидой с вост. стороны и 2 дополнительными экседрами с севера и юга). Зап. часть собора удлинена за счет обширного прямоугольного нартекса. Фасады членятся тонким карнизом на 2 яруса и украшены богатой декорацией — узорчатой клад-

кой кирпичка (поребрик верхних карнизов, декоративные арки), резьбой по камню (резные круглые окна-розы, аркатурно-колончатые пояса с витыми колонками по фасадам конх и барабана, бифоры, наличники, порталы) с преобладающим геометрическим орнаментом. Декоративную насыщенность фасадов дополняют простые членения плоских массивных лопаток-пилястр, увеличенные арки-закомары, треугольные выступы фасадов нартекса и многопрофильные арки окон барабана. Сохранились фрагменты декоративной росписи с мотивом плетенки и имитацией рядов плинфы, а в арках аркатурно-колончатого пояса и закомар — с изображением голгофских крестов и розеток. Над главным зап. порталом изображена Божия Матерь с Младенцем и архангелами (XIX в.).

Внутри храма сохранились иконостас в стиле классицизма (1822, Н. Маркович из г. Пожаревац) и фрагменты фресок. К 1-му этапу росписи, выполненному ок. 1392 г., исследователи относят фрески в барабане купола (8 пророков) и на юго-зап. парусе (евангелисты). Остальные фрески предположительно написаны между 1402 и 1405 гг. мастером Макарием, имя которого упоминается в надписи над порталом, ведущим из нартекса в храм (С. Радойчич отождествлял его с братом зографа митр. *Иоанна* из Пелагонийско-Прилепской митрополии, написавшего ряд фресок в мон-ре *Зрзе*), и его помощниками. На восточных столбах — сцена «Благовещение», в юж. конхе — «Христос исцеляет расслабленного в Вифезде», 3 медальона со святыми, святые Симеон и Даниил Столпники (в откосах оконных проемов), в сев. конхе — цикл «Чудеса Христовы». В 2 ярусах на зап. столбах изображены: внизу — в рост архангелы Гавриил и Михаил, святые Феодор Студит, Феодосий, Симеон и Савва Сербские; наверху — поясные фигуры святых Иосифа, Иоанна Дамаскина, Ефрема Сирина, Афанасия Афонского, Космы и Дамиана.

В нартексе, на вост. стене, над украшенным резьбой порталом изображена Богородица с Младенцем и архангелами, слева от портала в декоративные арки вписаны фигуры Богородицы, апостолов Петра и Павла. На зап. стене нартекса, над входом, изображен процветший крест,





справа — ктиторская композиция (кн. Лазарь и кнг. Милица), слева — деспот Стефан Лазаревич, венчаемый архангелами, и его младший брат Вук; над процветшим крестом — сцена «Пятый Вселенский Собор». На сев. стене нартекса, над гробницей кнг. Милицы находится сцена «Царица Милица в молении» (возможно, XIX в.), в нише — процветший крест и образ прп. Димитрия Басарабского (1799). Близ юж. стены нартекса размещено захоронение мон. Евфимии. Фрески раскрыты и реставрированы в 65–70-х гг. XX в. В храме хранятся иконы XIX в. вмч. Георгия Победоносца, серб. кор. Стефана Первовенчанного, свт. Саввы Сербского. Также в комплекс монастыря входят небольшая ц. вмч. Георгия Победоносца, 2-этажные корпуса келий, конак кн. Милоша Обреновича (XIX в.), башенная звонница и колодец кнг. Милицы.

Лит.: Петкович В. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 177–178; Радоичић С. Макарије живописец Љубостиње // Старинар. Н. с. 1950. Књ. 1. С. 87–90; Зиројевић О. Турско војно уређење у Србији, 1459–1683. Београд, 1974. С. 170–176, 295–296, 298; она же. Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. Београд, 1984. С. 129; Каниц Ф. Србија: Земља и становништво. Београд, 1991. С. 632–638; Радосављевић Н. Ваљевска епископија по Извештенију из 1735 // Гласник Историјског архива Ваљева. Ваљево, 1997. Књ. 31. С. 9–37; он же. Ваљевска епископија, 1718–1739 // Там же. 1998. Књ. 32. С. 9–33; он же. Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васељенске патријаршије. Београд, 2007. С. 223–224; Вујић Ј. Путештвије по Србији. Горњи Милановац, 1999. С. 76–78.

Н. В. Радосављевић, П. С. Павлинов

ЛЮБЯТОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 19 марта), чудотворный образ Пресв. Богородицы, получивший название по месту происхождения из ц. свт. Николая Чудотворца в Любятове близ Пскова (ныне микрорайон на окраине города); с 1930 г. в ГТГ. Об обстоятельствах и о времени появления иконы сведений нет. Ее ранняя история связана с Псковским Любятковским во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рем, к главным строениям которого и принадлежала Никольская ц. Небольшой 4-столпный 5-главый храм был построен на св. источнике (существовал в подцерковье до 1872) в период между 40-ми и 60-ми гг. XVI в. (Седов. 1996. С. 141). Митр. Евгений (Болховитинов) упомянул надпись на Л. и., в которой сообщалось, что обитель была упразднена



Любятковская икона
Божией Матери (ГТГ)

до 1645 г. (Евгений (Болховитинов). 1831. С. 128). В кон. XIX в. надпись уже не просматривалась, поскольку была «или закрыта серебряной ризой, или при возобновлении иконостаса закрашена» (Лебедев. 1887. С. 2). Из царской грамоты 1659 г. известно, что мон-рь был возобновлен и в братии к этому времени числились «черных два попа, диакон, рядовых старцев и крылошан 6 человек, дьячок, пономарь и сторож, всего 12 человек» (Там же). После 1764 г. по духовным штатам Любятковский мон-рь был упразднен, ц. свт. Николая Чудотворца обращена в приходскую. Храмовое убранство, очевидно, сохранявшееся вплоть до 20-х гг. XX в., известно по описанию, сделанному в 70-х гг. XIX в. свящ. Гавриилом (Лебедевым); Л. и. приведена 2-й после храмового образа свт. Николая Чудотворца и одна из всех перечисленных 7 икон «древнего письма» названа чудотворной.

Точного или близкого протографа Л. и. не обнаружено. Изображение относится к типу «Умиление» (греч. Ελεούσα — Милующая): Богородица держит на левой руке Младенца Христа, который прильнул щекой к лицу Матери. Характерной чертой образа является положение правой ручки Младенца — перстами Он нежно касается щеки Пресв. Богородицы. Этот жест, передающий эмоциональный характер взаимоотношений Матери с Сыном, встречается в изображениях типа «Взыграние». Однако в отличие от них в позе Богомладенца на Л. и. нет даже намека на экспрессивность — Он сидит

подчеркнуто прямо. Скорее, изображение на Л. и. напоминает образ Божией Матери Перивлепты, хотя он и относится к типу «Одигитрия» (см., напр., икону XIV в. из Успенского собора Московского Кремля, ГММК), но разница в том, что в иконографии Л. и. общение Богоматери и Младенца передано не только через взгляды, но и в сближении через позы и жесты. Так, фигура Богомладенца представлена в сложном ракурсе, сочетающем легкий разворот корпуса «к зрителю» и скрещенные ножки «от зрителя» (левая поверх правой), в левой руке — свиток; при этом правой рукой Богородица обращается с молитвенным жестом к Сыну, а не придерживает Его. В изображении Божией Матери удивительным образом сочетаются пластичность и угловатость форм. Ее фигура плотно вписана в средник, так что часть правой руки словно обрезана полем. Кисти рук небольшие, изящные, шея, лик и черты лика удлиненные. Впечатление непропорциональности создает несоответствие линии мафория очертаниям тела. Однако общее равновесие образа не нарушается во многом благодаря сохранению классических пропорций в фигуре Богомладенца. Цветовое решение достаточно скупое, но активный красный цвет делает его весьма выразительным. Средник и поля светло-охристые, мафорий сиренево-коричневый, чепец зеленый. Красным цветом даны: нимбы и гиматий Богомладенца, препоясанный по исчерна-синему хитону (первоначальный цвет хитона, написанный окислившейся со временем ярью-медяной, был зеленовато-голубым), узкие полосы отделки мафория и поруч платья, а также очертания медальонов, в к-рые заключены литеры имени Пресв. Богородицы. Цветное высветление одежд (мафорий Богоматери, хитон и гиматий Младенца) посредством широких пробелов, включающих не только белила, но и голубой тон, под слоем олифы приобретали золотистый оттенок, свойственный ассисту. Нимбы украшены выполненным золотом растительным орнаментом (подобный рисунок золотом достаточно редок в псковской иконописи, встречается, напр., на окладе кодекса в руках ап. Матфея из деисусного чина ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменья (в Завеличье), Псков, 1-я пол. XV в., ПИАМ).





В 1928 г. Л. и. вошла в число икон, отобранных А. И. Анисимовым (возглавлял экспедицию ЦГРМ в Псков) для отправки в Москву; тогда же он предложил широкую датировку иконы XIV–XV вв. (ГТГ ОР. Ф. 67. № 272. С. 1). При поступлении в ЦГРМ (реставрация продолжалась с 20 янв. 1929 по 25 апр. 1929) икона была заключена в оклад с обеих сторон. Во время демонтажа оклада под его лицевой частью были обнаружены приношения верующих: неск. асигнаций и медных монет николаевского и советского времени, а также малинового цвета лента с вышитой молитвенной надписью, обращенной к Пресв. Богородице (Там же. С. 5, 7). Икона (109×77 см, в окладе — 114×78 см) написана на сосновой доске, скрепленной 2 врезными сквозными шпонками. На личном был слой частичной поверхностной записи, на фоне и полях — 2 слоя записи. Последний слой, видимо, появился во время работ в марте 1832 г., когда живописец П. И. Безродный поновлял «иконостас холодной церкви и также прочие выносные иконы, принадлежащие по описи оной церкви... на темно-голубой краске лучшею живописною работою» (Лебедев. 1887. С. 3); под слоем потемневшей олифы и загрязнений изначальный темносиний цвет мог приобрести зеленоватый оттенок, именно зеленый цвет фигурирует в записях реставрационных наблюдений (ГТГ ОР. Ф. 67. № 272. С. 7).

На верхнем поле по киноварной опуши была сделана надпись (сохр. фрагменты). Надпись на верхнем поле встречается на псковских иконах XV в. Так, нечитаемые фрагменты текста видны на красной опуши верхнего поля на иконе «Св. Ульяна» (1-я четв. XV в., ПИАМ). Представление о возможном вкладном характере подобной надписи дает достаточно полно сохранившийся текст на верхнем поле чудотворной иконы «Богоматерь Одигитрия, с избранными святыми Василием Великим и Киром» из псковской ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменья (в Завеличье) (нач. — 1-я пол. (?) XV в., НГОМЗ; см.: Иконы Вел. Новгорода XI — нач. XVI в. М., 2008. Кат. 96. С. 468–473 (автор описания В. Д. Сарабьянов)). В процессе раскрытия иконы Г. О. Чириков рассмотрел в остатках надписи на Л. и. цифры 6901, эта дата (по совр. летосчислению — 1392 г.) фигурирует в качестве частного мнения

только в деле о реставрации иконы (ГТГ ОР. Ф. 67. № 272. С. 7).

На иконе имеются 2 повреждения, появление к-рых связывают со временем осады Пскова войском Стефана Батория в 1581 г. Баторий намеревался окружить город, обойдя его со стороны Любятова. Тогда монахи вынесли на сев. стену мон-ря Л. и., по к-рой поляки стали стрелять. Однако святотатцы тут же были наказаны: псковская артиллерия обстреляла польск. лагерь вблизи мон-ря. По преданию, «Матерь Божия навела ужас и смятение на своих поругателей» тем, что находящийся близ мон-ря мост через р. Пскову обрушился, и поляки в смятении отступили от Любятовского мон-ря (Загорский. 1913. С. 21). С событиями осады Пскова на Л. и. связывают повреждение в среднике возле правого поля в виде сквозной 4-гранной пробоины (55 см от верха, 0,65 см от края доски; диаметр с оборотной стороны 0,16 см, с лицевой 0,19 см). С тыльной стороны также имеется несквозное, практически на всю толщину доски (0,31 см) углубление; ему на лицевой части соответствуют трещины на живописном слое на правой ручке Богомладенца, выпавший в месте удара небольшой фрагмент возвращен на место и укреплен. Красочный слой на нижнем поле практически полностью утрачен, в некоторых местах обнажена доска, что может свидетельствовать о частых перемещениях иконы, которую как почитаемую святыню носили по дворам.

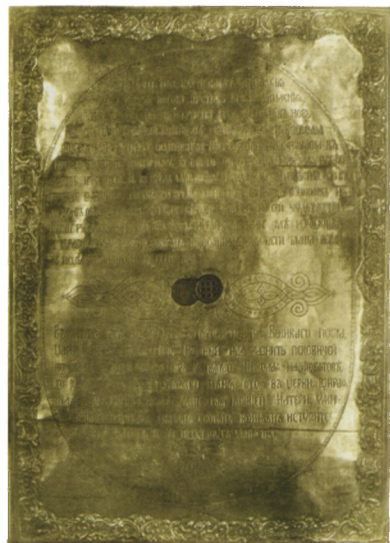
Большой интерес представляет оклад иконы кон. XIX в. (местонахождение неизв.; сохр. фотографии, см.: ГТГ ОР. Ф. 67. № 272), в особенности закрывавший ее тыльную сторону медный посеребренный лист с описанием 2 чудес, происшедших от Л. и., созданный, судя по приписке внизу, 3 июня 1890 г. В орнаментальном картуше по полю листа, разделенном на 2 равные части, вверху приведена памятная надпись о событиях 1581 г. и с подтверждением чудотворной силы иконы: «Въ лѣто 7181 [1673] въ декабрь мѣцѣ сѣ Чудотворная икона прѣстая Бѣги Ѹмилна, древнаго писма, построена и обложена въ новь во градѣ Псковѣ, обѣщаниемъ Окольничева и воеводы князя Константина осиповича Щербатова и поставлена въ прежде бывшемъ монастырѣ, великаго чудотворца Николаа на Любатовѣ, и на память въ предѣ вѣдѣшемъ родѣ вѣдетъ извѣстно, что въ прежде бывшихъ лѣтѣхъ



Любятовская икона Божией Матери в окладе (1833).

Фотография. 1938 г.
(ГТГ ОР. Ф. 67. Д. 272)

во время войны въ приходѣ воинскихъ нѣмецъ въ сей монастырь, и тѣ инверты чинили на сей чудотворной иконѣ рѣзачи на задн двѣ мзвы и тѣ поругатели заѣ исчезоша, а православнымъ христіаномъ просащимъ милости быша великіе и исцѣлѣніе даже и до сего дня». Однако



Оклад тыльной стороны Любятовской иконы Божией Матери. 1890 г.

Фотография. 1938 г.
(ГТГ ОР. Ф. 67. Д. 272)

участие иконы в перипетиях истории города не отмечено в «достопамятных событиях», оно также не было выделено и в год воспоминания 300-летия осады Пскова Баторием в 1881 г.

Текст на 2-й части оклада тыльной стороны связывает с заступничеством иконы спасение псковичей от





участи новгородцев, сурово наказанных за измену царем Иоанном Грозным: «Въ лѣто 1570 въ сѣвотѣ въ той недѣли Великаго поста, Царь Иоаннъ Васильевичъ Грозный ида казнить псковичей ночевалъ въ семъ монастырѣ у святаго Николаа на Любатовѣ, то здѣсь во время ѣтреннаго пѣнія стоа въ церк[в]и, взираа на чудотворную икону Умиления Божией Матери, Умилившись сердцемъ сказалъ своимъ воинамъ: иступитѣ мечи о камень и да престанутъ ѣбнствѣ.» Текст этой надписи восходит к летописи, однако там икона не упоминается, а сказано, что «умиление чувств» царя было вызвано колокольным звоном «по всему граду» (Псковские летописи. М.; Л., 1941. Вып. 1. С. 116).

По центру, между надписями, на окладе находятся 2 отверстия, оформленные виньеткой (оба диаметром ок. 5 см); через одно открывалась поверхность доски, другое было заделано решеточкой, прикрывающей пробоину в иконе (по одной из версий, оно стало вместилищем для мощей). При поступлении иконы в ЦГРМ соответствующий этому повреждению участок на лицевой стороне иконы на уровне правого локотка Младенца был закрыт серебряной гривной с надписью (не сохр.; текст в 5 строк гласил, что икона была в этом месте «прострелена во время нашествия польского короля Стефана Батория на Псков»). Упомянутый в надписи оклад псковского воеводы (1672–1674) кн. Щербатова не сохранился, как и украшения Л. и. О последних известно, что в 1828 г. клирики и староста храма получили разрешение правящего архиерея на продажу обветшавшего убора («при иконе Умиления Божией Матери ожерелье жемчужное»), вырученные деньги пошли на ремонт храма (*Лебедев*. 1887. С. 7). В 1833 г. икону украсил серебряный с позолоченным венцом и камнями оклад, сделанный благодаря попечению псковской купеческой вдовы Веры Кононовны Новинской. Поле простого гладкого оклада, оставлявшего открытыми по контуру фигуры Божией Матери и Иисуса Христа, было украшено незатейливым узором из витой проволоки; открыты (для лобзания) были стопы Младенца, оформлено сквозное отверстие.

Первоначальная дата создания иконы — нач. XV в. — основывалась на ее стилистическом сходстве с миниатюрами из Евангелия, написанного в 1409 г. диаконом псковской

ц. Св. Троицы Лукой для мон-ря свт. Николая в Завеличье (ГИМ. Патр. № 71; см.: *Антонова, Мнёва*. Примеч. на с. 192). Предлагалась датировка Л. и. сер. XV в. (Чудотворный образ. 2001. С. 44). В наст. время икону относят к произведениям, созданным в 1-й пол. XV в. на основании достаточно хорошо различимых признаков развития основной линии псковской иконописи этого периода (*Родникова*. 2007. С. 56). Необходимо отметить стилистическое сходство, одинаковые технические и художественные приемы письма Л. и. и псковских икон поясного деисусного чина 1-й пол. XV в. (ГРМ, ГТГ; происхождение не установлено), в частности иконы арх. Гавриила (ГРМ). В красочной палитре активно использована киноварь, доличное написано по охряной подкладке; разделена одежда в виде высветлений, притенений, отдельных линий выполнена тонким лессировочным слоем, близки оформление и графика надписей. Выразительность ликов обусловлена не только специфическими удлинненными формами, но и манерой вохрения, когда лик моделируется посредством высветлений, наложенных на подготовительный санкирный слой, к-рый оставляет глубокие (широкие) тени в области глаз, около носа и по абрису лика. В круг стилистически близких произведений входит и икона «Рождество Пресв. Богородицы» из собрания П. Д. Корина (ГТГ).

В документальных источниках икона упоминается под названием «Умиление». Однако в посвящении приделов храма это название не было отражено. Сначала, не ранее 80-х гг. XVII в., с юж. стороны храма был пристроен придел «в честь Знамения Пресвятой Богородицы». Причем грамотой царя Феодора Алексеевича от 1677 г. в связи с намерением поставить в мон-ре ц. свт. Филиппа, митр. Московского, были отданы под застройку 2 пустоши разоренного Малопустынного мон-ря, а в 1694 г. это же посвящение фигурирует в документах еще раз: «...из Пскова Николая Чудотворца и Филиппа Митрополита Любяткова монастыря, игумену Матвею с братиею» (*Лебедев*. 1887. С. 7). Причины сооружения Знаменского придела, куда была поставлена чудотворная икона, неясны; иконы Божией Матери «Знамение» в описях храма нет, в кон. XIX в. отмечено наличие небольшо-

го размера иконы свт. Филиппа (см.: Там же. Примеч. 1 на с. 7). В 1907 г. на месте Знаменского придела был выстроен новый, большой придел, освященный в честь Владимирской иконы Божией Матери — так стала именоваться Л. и. в кон. XIX в. В значительной степени появлению такого названия, не соответствующего иконографии древнего образа, послужили издания 1900 и 1913 гг. свящ. Никольской ц. Ф. В. Загорского. В списке чудес, совершившихся от Л. и. (к 1913 освидетельствованы 7 исцелений в 1893–1912), образ именуется только «Владимирская Богоматерь» (*Загорский*. 1913. С. 8–18). Но Владимирской называлась еще одна икона из Любятовской церкви — вариант иконографии «Умиление» с 8 клеймами Жития Пресв. Богородицы (сер. XVI в., ПИАМ; в наст. время в храме находится список 2001 г., иконописец М. А. Скутте), известный по иконе Божией Матери «Умиление Подкубенская» (1-я треть XIV в., ВГИАХМЗ) и имеющий визант. корни (см. образ Божией Матери с Младенцем на фреске в парекклисионе мон-ря Хора в К-поле, ок. 1320).

Определение «Любятовская» в наименовании чудотворной иконы имеет позднее происхождение и впервые встречается в сводах икон Божией Матери, составленных в нач. XX в. (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 206), среди икон Божией Матери типа «Умиление», празднование которой совершается 19 марта («Умиление» Смоленская, «Умиление» Святогорская). В связи с этим неясно, какая из 3 икон представлена в гравированных сводах икон Пресв. Богородицы, т. к. под 19 марта при изображении указан только тип иконы «Умиление». Таковы 4-листовые гравюры с изображением икон Божией Матери под № 132 и 160 (нач. XX в., гравер Долгов) (см.: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. № 1217. С. 482; № 1218. С. 484).

В XIX в. Л. и. отсутствовала в списке чудотворных икон Псковской епархии. Тем не менее в 90-х гг. XIX в. в Любятовском храме появился список иконы (в наст. время находится во Владимирском приделе Никольского храма, слева в иконостасе), который, видимо, был иконой-заместительницей чудотворного образа, пока его носили по домам.

Крестный ход с иконой не обозначен в перечне главных епархиальных ходов, однако в воспоминание





чудесного избавления Любятовского монастыря во время нашествия Батория в 1-е воскресенье Петрова поста ежегодно совершался крестный ход при большом стечении народа (время установления неизв.). В Любятовском приходе не было «ни одной деревни и дома, где бы ни побывал чудотворный образ... приглашают икону для благословения весенних посевов и осенних запашек; служат молебны в домах в дни своих именин или в болезни кого-либо из членов семьи» (*Загорский*. 1913. С. 27). Икону почитали в волостях Гдовского у. С.-Петербургской губ., отдельные дни празднования Л. и. существовали в разных деревнях. Так, 22 авг. ее чествовали в день Грузинской иконы Божией Матери в 3 деревнях на левом берегу р. Псковы; 26 авг., в память избавления от холеры в 1866 г., — в 5 деревнях Псковоградского Иоанно-Богословского прихода; 23 июня, в память избавления от засухи в 1876 г., — в 9 деревнях Любятовского прихода, где с 1890 г. установили праздник иконе с ежегодным крестным ходом и обещанием в этот день «не пить водки и гостей не угощать ею» (Там же. С. 28); 8 июля, во избавление от падежа скота в 1884 г., в день Казанской иконы Божией Матери, крестьяне близлежащих к Пскову сел служили по дворам молебны.

Арх.: ГТГ ОР. Ф. 67. Д. 272.

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 128–129; *Князев А.* Указатель достопамятностей г. Пскова. М., 1858. С. 36–37; *Мат-лы для истории мон-рей и церквей Псковской губ.: Док-ты Псковского Николаевского Любятова мон-ря, обращенного в приходскую церковь с. Любятова: Корректированные листки К. Г. Евлентьева.* Псков, 1871; *Лебедев Г. В., свящ.* Погост Любятovo. Псков, 1887; *Загорский Ф. В., свящ.* Погост Любятovo, Псковской епархии и уезда: Ист. очерк. Псков, 1900; *он же.* Погост Любятovo Псковской губ. и уезда: Чудотв. образ Владимирской Богоматери. Псков, 1913; *Олсуфьев Ю. А.* Вопросы форм древнерус. живописи // Советский музей. 1936. № 2. С. 53, 54; *Некрасов А. И.* Древнерус. изобразительное искусство. М., 1937. С. 181. Рис. 122; ГТГ: Кат. худож. произведений, находящихся в экспозиции. М., 1947. С. 31; История рус. искусства. М., 1954. Т. 2. С. 77; 1957. Т. 1. С. 368–370. Рис на с. 367; *Антонова, Мнёва.* Каталог. Кат. 50. С. 112; Кат. 150. С. 191–192; *Родникова И. С.* Псковская икона XIII–XVI вв. Л., 1990. № 23, 24. С. 296–297; *она же.* Псковская икона. СПб., 2007. Кат. 53–55. С. 52–56; *Седов В. В.* Псковская архитектура XVI в. М., 1996. С. 138–141; Чудотворный образ: Иконы Божией Матери в ГТГ / Авт.-сост.: А. М. Лидов, Г. В. Сидоренко. М., 2001. С. 44–45; *Лифшиц Л. И.* Очерки истории живописи древнего Пскова, сер. XIII — нач. XV в. С., 2004.

С. 17, 344; *Бобров Ю. Г.* Открытие Псковской иконописи / news.pskovonline.ru/cultura/Otkrytie-Pskovskoi-ikonopisi#_ftnref35; [Электр. ресурс].

Э. В. Шевченко

ЛЮБЯТОВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МОНАСТЫРЬ — см. *Псковский Любятовский во имя святителя Николая Чудотворца монастырь*.

ЛЮДИ ПЯТОЙ МОНАРХИИ [англ. Fifth Monarchy Men, the Fifth Monarchists], англ. радикальная пуританская секта XVII в., члены которой полагали, что живут во времена, предсказанные прор. Даниилом, когда на смену 4 монархиям придет новое Царство Божие — 5-я монархия. Они проповедовали скорое наступление тысячелетнего Царства Иисуса Христа (др. названия — миллениарии, хилиасты). Лидеры и теоретики движения Л. п. м.: К. Фик (1612–1683, автор соч. «Новый нонконформист» (*Feake*. 1654)), Т. Веннер (казнен в 1661, последний лидер движения, предполагаемый автор соч. «Дверь надежды» (*A Door of Hope*. 1661), одного из манифестов Л. п. м.), У. Эспинуолл (ок. 1630 — ок. 1662, автор соч. «Краткое описание Пятой монархии, или Царства, которое вскоре обнимет весь мир» (*Aspinwall*. 1653)). Среди последователей члены парламента Т. Харрисон (1606–1660) и Дж. Кару (1622–1660), проповедники Дж. Роджерс (1627 — ок. 1665) и Дж. Тиллингхаст (1604–1655).

Пророчества Л. п. м. основывались на Книге прор. Даниила и Откровении Иоанна Богослова. Пятой монархией считалось Царство Божие, которое наступит после падения 4 «земных» царств — Ассиро-Вавилонского, Персидского, Греческого, Римского (в т. ч. средневек. Европа). Символами этих 4 монархий были лев, медведь, барс и зверь с 10 рогами (Дан 7), с образом к-рого Л. п. м. связывали Карла I и считали, что он должен быть повержен за хулу на Бога и попрание «святых», к-рые в соответствии с пророчествами Л. п. м. должны были прийти к власти в ближайшее время (ср.: 1 Кор 6. 2) и к к-рым они относили себя. В предисловии к книге Тиллингхаста (*Tillinghast*. 1655) Фик утверждал, что он сопоставил пророчества Даниила и св. Иоанна Богослова с совр. событиями после того, как услышал новости

о выступлениях против «*Книги общих молитв*» в Эдинбурге в 1637 г.

Последователи движения Л. п. м. не только проповедовали скорое наступление Царства Божия, но и активно критиковали общественное устройство и стремились к преобразованию англ. гос-ва в «пятую монархию». В 1646 г. Фик заявил, что монархия и аристократия «враждебны Христу», в тысячелетнем царстве «не будет различий между высоким и низким, самым важным человеком и самым бедным нищим» (*A Collection*. 1742. P. 755–759); в 1655 г. Тиллингхаст призывал «позизить надменных и низвергнуть антихриста» (*Tillinghast*. 1655. P. 219); Роджерс клеймил «продажных и наглых вельмож» (*Rogers*. 1653. P. 11, 22–23). Л. п. м. не только предлагали перераспределение земельной собственности в пользу бедных, но и считали, что «правление святых» и приход Царства Христова должны быть ускорены путем военной акции.

Веннер предлагал программу преобразований, под Царством Христовым он понимал все, что может быть названо всеобщим благом, «воров следует не казнить, а заставлять работать до тех пор, пока они не компенсируют ущерб своим жертвам; закон о долговых обязательствах должен быть реформирован; бедным следует предоставить работу; акциз и таможенные пошлины отменить» (цит. по: *Glass*. 2015. P. 52.).

Значительную роль в распространении идей движения сыграли женщины-пророчицы. М. Кэри (ок. 1621–1653), автор теологических сочинений (1-й трактат написала в 1645), считала, что задача Л. п. м. — способствовать скорейшему наступлению Царства Божия. В 1653 г. Кэри вместе с соратницами убеждала Бербонский парламент отменить десятину, реформировать систему образования и проч. В 1654 г. были опубликованы «Плач камня» и «Необыкновенные и удивительные новости Уайтхолла», написанные свидетелями многочасовых трансов Э. Трапнелл (род. ок. 1630), во время к-рых она пророчествовала о наступлении царства истинного государя и заявляла о скором падении власти лорда-протектора — О. Кромвелля. Пророчицы подвергались преследованиям со стороны властей.

Начав с критики монархии и лично Карла I, о к-ром Эспинуолл, вернувшийся к этому времени из Нов. Анг-





лии, говорил, что он — «тиран, выскомерный гонитель святых, абсолютный властитель трех государств», Л. п. м. вскоре включили в перечень своих оппонентов «старое, кровавое, папистское, злобное джентри», армию Кромвеля, за то, что она все еще не напала на Рим и духовенство гос. церкви. «Одна из самых плачевных ошибок, которая когда-либо случалась при антихристе, это утверждение, что из университетов выходят проповедники Евангелия. Напротив, антихрист выбирает своих служителей только из университетов» (*Dell*. 1652. P. 403, 246).

Казнь Карла I Л. п. м. расценили как свидетельство о приближении Царства Христова, но, пока оно не наступило, следует передать власть «святим», которые, будучи Его наместниками, станут творить правосудие и осуществлять контроль над правительством. Один из лидеров Л. п. м. Харрисон (к этому времени — генерал армии Кромвеля) предложил созвать такую ассамблею из числа благочестивых и авторитетных людей, которая вызывала бы аналогии с древнеевр. синедрионом. Л. п. м. не отрицали идей единоличного правления. Проповедники Дж. Спиттлхаус (1612 — ок. 1657) и Роджерс утверждали, что Провидение уже не один раз указало на Кромвеля как на подобного Моисею руководителя нации. Нек-рые исследователи полагают, что и сам Кромвель отчасти разделял взгляды Л. п. м., однако считал, что установление «царства Христа» в совр. Англии следует понимать только в духовном плане.

Пропагандистская деятельность Л. п. м. среди населения, и особенно в армии, позволили им занять места (более 10) в новом Бербонском парламенте (называемом также Парламентом святых), созданном Кромвелем летом 1653 г. Парламент вскоре вызвал недовольствие Кромвеля и армии своими республиканскими взглядами, а также предложением отказаться от единообразного общенационального церковного порядка; требованием отмены десятин; отношением к правовой реформе (Л. п. м. и другие радикалы настаивали на том, что следует руководствоваться только Свящ. Писанием и отказываться от норм общего права, называя его «нормандским ярмом на английской шее»). При обсуждении вопроса о праве светских лиц владеть церковными бенефициями радикалы пред-

ложили лишить джентри указанных имущественных прав.

В дек. 1653 г. Кромвель распустил парламент и стал для Л. п. м. несправедливым государем, «притворным клятвотступником и главным злодеем в мире», к-рого следует лишить «такой огромной власти». Летом 1656 г. во время новых парламентских выборов Л. п. м. и др. радикалы провели 2 встречи с целью выработать общую линию поведения для участия в работе парламента. Встречи не принесли желаемого результата, но правительство, обеспокоенное активностью радикалов и стремящееся обеспечить лояльность буд. парламента, решило выдавать депутатам в качестве допуска в парламент специальные документы гос. совета о благонадежности. Лишившись возможности участия в офиц. политической жизни страны, Л. п. м. пытались организовать вооруженный мятеж (в 1656–1657), однако им не удалось привлечь на свою сторону значительного количества сторонников.

6 янв. 1661 г. в Лондоне несколько десятков последователей движения Л. п. м. вышли на улицу с оружием в руках с криками: «Король Иисус! Король Иисус! К оружию!» Мятеж был жестоко подавлен и стал последним организованным выступлением Л. п. м.

Ист.: A Door of Hope: Or, a Call and Declaration for the Gathering Together of the First Ripe Fruits unto the Standard of our Lord, King Jesus. L., 1661; *Cary M.* The Little Horns Doom and Downfall. L., 1651; *Dell W.* Several Sermons and Discourses. L., 1652; *Aspinwall W.* A Brief Description of the Fifth Monarchy. L., 1653; *Trapnell A.* A Legacy of Saints. L., 1654; *Feake Chr.* The New Non-Conformist. L., 1654; *Tillinghast J.* Eight Last Sermons... to Which is Added the Idols Abolished, Being His Notes on Isa. 2: 18. L., 1655; *Rogers J.* Ohel or Bethshemesh. L., 1653; A Collection of the State Papers of J. Thurloe. L., 1742. Vol. 5.

Лит.: *Rogers J., Rogers E.* Some Account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy-Man. L., 1867; *Brown L. F.* The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum. N. Y., 1911; *Biographical Dictionary of British Radicals in the XVIIth Century / Ed. R. L. Greaves, R. Zaller.* Brighton, 1982–1984. 3 т.; *Хилл К.* Английская Библия и революция XVII в. М., 1998; *Войнова П. А., Ключникова А. А.* Деятельность женщин в сектах квакеров и людей пятой монархии в 1640–1700 // Изв. РГПУ. Сер.: Аспирантские тетради. 2006. № 1(18). С. 36–40; *Кондратьев С. В.* Английская революция XVII. М., 2010; *Capp B.* The Fifth Monarchy Men: A Study in XVIIth Century English Millenarianism. L., 2011; *Glass H. A.* The Barbone Parliament, 2015².

Н. А. Смирнова

ЛЮДИНОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Калужской и Боровской епархий*, существовало в 1996–2013 гг., названо по г. Людиново Калужской обл. Учреждено постановлением Синода от 27 дек. 1996 г. в ответ на ходатайство Калужского архиеп. *Климента (Капалина)*; ныне митрополит) о назначении в епархию викарного архиерея. Тем же постановлением епископом Людиновским был назначен Челябинский еп. *Георгий (Грязнов)*. 25 февр. 2005 г. он был возведен в сан архиепископа. Викарный архиерей возглавлял епархиальный церковный суд, а также существовавшие при ЕУ комиссии по канонизации святых, по работе с благочиниями и приходами, по социальному служению и издательский отдел. Архиеп. Георгий скончался 1 апр. 2011 г.

16 марта 2012 г. Синод избрал Людиновским епископом клирика Калужской епархии архим. Никиту (Ананьева). Его архиерейскую хиротонию в Москве 27 мая того же года возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*. Л. в. прекратило существование 2 окт. 2013 г., когда от Калужской и Боровской епархий была отделена Козельская и Людиновская, вошедшая в учрежденную тогда же Калужскую митрополию; еп. Никита возглавил новообразованную епархию с титулом «Козельский и Людиновский».

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1997. № 2. С. 6; 2012. № 4. С. 10; 2013. № 11. С. 9; Служения и встречи Свят. Патриарха Кирилла // Там же. 2012. № 6. С. 13.

Лит.: *Комаров С., протодиак.* Архиеп. Людиновский Георгий (Грязнов): [Некр.] // ЖМП. 2011. № 6. С. 90–93; Наречение и хиротония архим. Никиты (Ананьева) во еп. Людиновского, викария Калужской епархии // Там же. 2012. № 8. С. 34–36.

ЛЮДМИЛА (ок. 860–921), мц. (пам. 16 сент.; пам. зап. 16 и 21 окт.), кнг. Чешская. Житие Л., не сохранившееся до наст. времени, написано в сер. 70-х гг. X в., когда было создано Пражское еп-ство, нуждавшееся в своих святых покровителях. К такому заключению пришли исследователи, изучавшие материалы, посвященные Л. Лит. образцом для этого Жития послужило Житие *Эммерамы* (Имрама), баварского святого из Регенсбурга. Извлечениями из этого несохранившегося Жития стали краткое Житие Л., начинающееся словами «Fuit in provinciae Voetogum», и Житие Л. в составе





древнерус. Пролога. Более широко этот источник был использован в сочинении 90-х гг. X в. — «Кристиановой легенде», где текст источника подвергся стилистической переработке.

Сведения о Л. содержатся также в Житиях ее внука, св. Вацлава (Вячеслава): в Житии, начинающемся



Мц. Людмила Чешская.
Икона. XXI в. (Владимирский скит
Валаамского монастыря)

со слов «Crescente fide», написанном в кон. X в. мантуанским еп. Гумпольдом, и в «Легенде Никольского» — компиляции XI в. в числе источников которой, как полагают исследователи, был более полный текст «Crescente...». Важные сведения содержит и слав. Житие св. Вацлава, сохранившееся в древнерусских списках.

В легенде «Fuit...» указано, что Л. умерла на 61-м году жизни, следов., она родилась ок. 860 г. В источниках сведения о ее происхождении расходятся. В «Кристиановой легенде» говорится, что она была дочерью Славибора, князя племени «пшован» (на территории совр. Чехии, в районе г. Мельник), в проложном Житии Л. — дочерью сербского князя, правителя лужицких сербов. По мнению исследователей, она вступила в брак с Борживоем, князем племени чехов, в сер. 70-х гг. IX в. Борживой был крещен равноап. Мефодием при дворе Святополка Великоморавского, по-видимому, в нач. 80-х гг. IX в. Вместе с ним или вскоре по его возвращении в Чехию крестилась и Л. Источники сохранили мало сведений о жизни Л. в годы



Мц. Людмила Чешская.
Роспись в часовне
ц. вмч. Георгия в Праге. XIV в.

правления Борживоя (ум. до 890), а затем сыновей его и Л. — Спитигнева и Вратислава I. Отмечаются лишь ее благотворительность, на которую уходили доходы от выделенного ей имущества, и ее покровительство священникам, из к-рых особенно близким к Л. был пресвитер Павел.

Сведения о Л. появляются в источниках, лишь когда говорится о воспитании сына Вратислава Вацлава (впосл. был прославлен в лике святых). В тексте слав. Жития св. Вацлава («Востоковской легенде») сообщается о том, что Л. отдала внука «учити книгам словенским», т. е. славянской грамоте. Известие это



Убиение мц. Людмилы Чешской.
Миниатюра
из Далимиловой хроники.
Нач. 1310 г.

уникально и позволяет объяснить последующие события, отраженные в ряде агиографических источников.

Как рассказывается в «Кристиановой легенде», после смерти кн. Вратислава собравшаяся в Праге чеш.

знать передала его сыновей, Вацлава и Болеслава, на воспитание Л. Это вызвало резкое недовольство вдовы покойного князя Драгомиры и близких к ней представителей знати. Драгомира опасалась, что Л. воспользуется своим положением, чтобы захватить власть. Кроме того, в текстах Житий Вацлава говорится, что она была недовольна тем воспитанием, которое получил под надзором Л. Вацлав. Наиболее полно опасения Драгомиры переданы в тексте «Легенды Никольского»: «...ему не подобает князю быть, отвращен есть от клирик и от свекрови моя, и есть яко и мних» (Сказания... С. 77). Как сообщают Жития Л. и «Кристианова легенда», Л. (очевидно, после имевших место столкновений) удалась вместе с близкими к ней священниками во главе с Павлом в г. Тетин на земле «пшован» (вероятно, ее владения).

Описанию последующих событий в Житиях Вацлава и «Кристиановой легенде» предшествует рассказ о видении Вацлава, в к-ром он увидел разоренный и разрушенный дом свящ. Павла, и святой воспринял этот сон как предвестие будущих несчастий, грозящих Л. и священникам.

О дальнейших событиях сказано кратко в Житиях св. Вацлава и более подробно — в кратких Житиях Л. и «Кристиановой легенде». Драгомира послала в Тетин отряд воинов во главе с ее приближенными Туной и Гомоном, чтобы убить Л. Предвидя то, что произойдет, Л. велела свящ. Павлу совершить службу, затем исповедалась и причастилась. 15 сент. 921 г. воины Драгомиры ворвались во двор дома Л. Во всех 3 текстах говорится, что Л. прислала усечь ее ме-

чом, но убийцы задушили ее. В «Легенде Кристиана» и «Fuit...» речь идет об удушении княгини веревкой, но в проложном Житии Л. утверждается, что она была задушена своим платком или повязкой (по другим сведениям — шарфом). Впоследствии часть головного убора хранилась в храме вмч. Георгия вместе с мощами свя-



тых. Священники, близкие к Л., бежали, их имущество было разграблено. Как отмечено в проложном Житии Л., она была похоронена у городской стены; на месте ее погребения неоднократно видели горящие свечи, а слепой прозрел, прикоснувшись к месту захоронения. В «Кристиановой легенде» также отмечено, что от мощей Л. исходило благоухание. Драгомира, к-рой стало известно о чудесах, приказала поставить над могилой Л. храм арх. Михаила, чтобы чудеса приписывались действию находящихся в храме мощей святых.

Если об убийстве Л., хотя и кратко, сказано в Житиях св. Вацлава, то о перенесении по повелению святого останков Л. в Прагу упоминается лишь в проложном Житии Л. и более подробно — в «Кристиановой легенде». Здесь сообщается, что посланные князем люди во главе со свящ. Павлом 19 окт. 925 г. вскрыли могилу, убедились в нетленности останков, а 21 окт. их доставили в Прагу. Здесь 10 нояб. мощи были торжественно захоронены в храме вмч. Георгия, освященном духовенством из Регенсбурга. При перенесении в храм останков произошло еще одно чудо — распрямился сгорбленный человек.

На развитие почитания Л. сыграла роль то, что в сер. 70-х гг. X в. храм вмч. Георгия был передан жен. бенедиктинскому мон-рю, где 1-й аббатисой стала сестра чеш. кн. Болеслава II. Память Л. отмечалась в день ее смерти (16 окт.) и в день перенесения ее мощей. Изучение наиболее ранних месяцесловов показало, что первоначально 2-й праздник считался более важным.

В «Кристиановой легенде» в начале повествования Л. и ее внук Вацлав обозначены как главные чешские святые. Однако культ Л. как общечешский утвердился не сразу. Под 1100 г. в Хронике Космы Пражского говорится, что Пражский еп. Герман выражал сомнения в святости Л. и даже приказал бросить в огонь часть хранившегося в мон-ре ее головного убора, но ткань чудесным образом не сгорела, и он отказался от своих сомнений. Во время пожара в Праге в 1142 г. епископы не засвидетельствовали чудес, связанных с гробницей Л.

Во 2-й пол. XII в. распространялся и утверждался культ Л. Уже в самом раннем из бревиариев, напи-

санных в монастыре вмч. Георгия, в сер. XII в. помещены тексты служб, читаемые в день мученической кончины и в день перенесения мощей Л. В 1158 и 1165 гг. Пражский еп. Даниил вложил частицы мощей Л. в алтари нескольких основанных им храмов. В кон. XII в. в рукопись блж. Августина «De civitate Dei» было помещено изображение Л. рядом с изображениями других святых Чехии. В XIII в. в ряде чешских городов появились храмы, посвященные Л. В нач. XIV в. было установлено, что дни ее кончины и перенесения мощей должны отмечаться на всей территории Пражского еп-ства.

Особенно Л. почитали во время правления Карла IV (1346–1378). Для XV в. характерен некоторый упадок почитания Л. Но уже во 2-й



Реликварий
мц. Людмилы Чешской.
Ок. 1330 – 40-е гг. XIV в.
(ризица собора св. Вита,
Прага)

пол. XVI в. главными центрами почитания Л. в Чехии помимо Праги стали города Тетин, Мельник, Стара-Болеслав (ныне Брандис-над-Лабем-Стара-Болеслав, Чехия). В это время появились и новые статуи Л., а также фрески с изображениями сюжетов из ее жизни.

В 1981 г. гробница Л. была вскрыта. Обследование ее останков подтвердило свидетельства письменных источников о возрасте святой.

В Др. Руси о Л. стало известно благодаря краткому Житию, вошедшему под 16 сент. в состав пространной редакции древнерус. Пролога во 2-й пол. XII в. Исследователи полагают, что Житие попало на Русь раньше, вероятно в XI в., благодаря контактам древнерус. книжников с Сазавским монастырем.

Ист.: Fontes rerum Bohemicarum. Praha, 1873. Т. 1. S. 144–145, 153–154, 184–185; 1874. Т. 2. S. 235–237; Сказания о начале Чешского

гос-ва в древнерус. письменности / Предисл., коммент. и пер.: А. И. Погров. М., 1970. С. 36–37, 76–77, 107–108; Cosmae Pragensis Chronica Boemorum // MGH. Script. Rer. Germ. NS. Т. 2. P. 171; Kristiánova legenda / Ed. J. Ludvíkovský. Praha, 1978. S. 40–43.

Лит.: Stejskal F. Sv. Ludmila, její doba a úcta. Praha, 1918; Borkovský J. Svatojiřská bazilika a klášter na Pražském hradě. Praha, 1975. S. 66–67; Profantová N. Kněžna Ludmila: Vládkyně a světiice, zakladatelka rodu. Praha, 1996; Třeštilík D. Počátky Přemyslovců. Praha, 1997; Nominе Ludmila: Sborník práci k počtě sv. Ludmily. Mělník, 2006.

Б. Н. Флора

Иконография. В XII–XIII вв. в христ. произведениях искусства Чехии аутентичные национальные сюжеты не встречаются (Ювалова. 1998. С. 13). Создание первых известных изображений Л. приходится на XIV в. — эпоху расцвета чеш. готики (1350–1420) в правление кор. Карла IV (1346–1378). После коронации в Риме Карла IV (1355) Прага — столица Свящ. Римской империи — становится одним из крупнейших в Европе художественных центров.

В 1348–1365 гг. в 50 км от Праги был построен замок Карлштейн, где император собрал сокровища и реликвии своей короны. В капелле Св. Креста в Карлштейне находится самое раннее изобра-



Мц. Людмила Чешская.
Икона. 1360–1364 гг.
Мастер Теодорих
(капелла Св. Креста
в замке Карлштейн, Чехия)

жение Л. (сер. — 2-я треть XIV в.) — икона работы мастера Теодориха (Теодорика), ведущего представителя чеш. готической художественной школы. Святая представлена в зрелом возрасте, с нимбом; изображена по пояс, ее руки молитвенно сложены перед грудью: этот жест прочитывается и как знак смирения. На Л. средневеков. европ. одежда, типичная для высшего княжеского сословия. На голове платок и гебинде — плотная повязка, охватывающая затылок и подбородок;



Центральная часть композиции
«Страшный Суд»
на юж. фасаде собора св. Вита
в Праге. 70-е гг. XIV в.

белый цвет головного убора указывает на высокое положение в обществе; ниже — платье с узкими рукавами и накидка — синего цвета. Мастер привнес в изображение святой связанный с Житием иконографический элемент, к-рый стал в посл. устойчивым: он изобразил стягивающий шею Л. шарф, к-рым она была задушена; концы шарфа выходят за пределы ковчега на поля иконы.

Мастер Теодорих — автор росписи (до 1365) в пространстве винтового лестничного восхода, ведущего в капеллу Св. Креста: на сводах — ангелы с муз. инструментами, плат св. Вероники; на стене справа — цикл из 28 эпизодов, повествующий о св. Вацлаве, слева — 9 сцен из Жития Л. В верхней части лестницы — композиция, объединяющая изображения многочисленных князей и княгинь из рода Пржемысловичей; все представлены коленопреклоненными, с богослужебными книгами в руках.

На южном фасаде собора св. Вита в Пражском Граде, украшенном мозаикой с композицией «Страшный Суд» (70-е гг. XIV в.), Л. представлена в центральном прысле вместе с др. святыми покровите-



лями Чешской земли — Прокопием, Витом, Сигизмундом, Вацлавом, Адальбертом — в коленопреклоненном молении Христу в мандорле, к-рую несут ангелы; ниже — образы Карла IV и его жены Елизаветы Померанской. На Л. соответствующие средневек. традиции головной

убор, верхнее платье синего цвета, нижнее — зеленое.

В ц. вмч. Георгия в Праге, построенной сыном Л. кн. Вратиславом I и ставшей усыпальницей рода Пржемысловичей, святая покоится в отдельной часовне. Скульптурное надгробие с изображением Л. было создано по заказу Карла IV во 2-й пол. XIV в. немецко-чешским ар-



хитектором и скульптором П. Парлером (1332/33–1399): Л. изображена в рост со сложенными на груди руками, в длинной, закрывающей все тело накидке, с шарфом на шее и в традиционном головном уборе (в наст. время оригинал надгробия, перемещенный в Национальную галерею в Праге, заменила копия). К позднеготическому периоду относится фресковое ростовое изображение святой на внутренней стороне арки при входе в часовню. О том, что художник ориентировался на икону мастера Теодориха свидетельствуют огромные глаза, достаточно крупный нос и наличие такой детали иконографии, как шарф; монументальный облик святой передает общее спокойствие. При этом Парлер создал извод, наделенный самостоятельными иконографическими чертами. Так, в правой руке святая держит пальмовую ветвь — известный с раннехрист. времени символ победы над смертью, а левой

Надгробие
мц. Людмилы Чешской
в ц. вмч. Георгия
в Праге

рукой придерживает за корешок закрытый кодекс. На юж. стене часовни помещены сцены Жития Л., написанные в 1-й пол. XIX в. худож. Й. Геллихом: причащение Л. (по католич. обряду) св. Мефодием Солунским; убийство Л. в замке Тетин; положение тела Л. в гроб у стены ее вдовьего замка Тетин; перенесение мощей Л. из Тетина в Пражский Град.

В русских иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) под 16 сент. Л. предписывается изображать, как равноапостольных имп. Елену или кнг. Ольгу (*Большаков*). Иконописный подлинник. С. 30). Так, в подлиннике по списку Г. Д. Филимонова говорится: «Святая мученица Людмила, бабы святого Вечеслава князя Чешскаго; на главе венц царский и плат, аки у Елены царицы, и ризы таковы ж» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 153). В рус-

Св. Мефодий Солунский
причащает мц. Людмилу.
Роспись юж. стены часовни
мц. Людмилы Чешской
в ц. вмч. Георгия в Праге.
1-я пол. XIX в.
Худож. Й. Геллих

ской традиции изображение Л. вошло в программу росписи Крестовоздвиженского собора в г. Тутаеве, выполненной артелью Гурия Никитина (не позднее 1675). Образ святой в рост помещен на вост. грани сев.-зап. столба; Л. облачена в княжеские узорчатые одежды, на голове — белый плат, в правой руке держит крест.

Лит.: *Friedl A.* Magister Theodoricus. Prag, 1956. S. 24; *Ювалова Е. П.* Чешская готика эпохи расцвета: 1350–1420 гг. М., 1998; *Никитина Т. Л.* Русские церк. стеновые росписи 1670-х — 1680-х гг. М., 2015. С. 172, 347.

Мон. *Иулиания (Никитина),
Е. Н. Васина*

ЛЮДОВИК IV БАВАРСКИЙ
[Людвиг; лат. Ludovicus IV Bavaricus; нем. Ludwig IV. der Bayer] (кон. 1281 или нач. 1282, Мюнхен — 11.10.1347, Пух, близ Фюрстенфельдбрукка, Бавария), германский король (с 1314) и император Свящ. Римской империи (с 1328) из династии Виттельсбахов. Младший сын Людовика (Людвига) II Строгого († 1294), герц. В. Баварии и гр. Рейнского Пфальца (с 1253), и Матильды († 1304), дочери герм. кор. Рудольфа I Габсбурга (1273–1291). После смерти отца управление его владениями перешло к старшему брату Л. Б., Рудольфу I Заике († 1319). Мать Л. Б. отослала его на воспитание в Вену, ко двору своего брата Альбрехта I, герц. Австрии (1255–1308). Альбрехт I, избранный в 1298 г. королем Германии, поддерживал права Л. Б. на долю в «баварском наследстве», поскольку Рудольф I Заика был сторонником кор. Адольфа Нассауского (1292–1298), соперни-



ка Альбрехта I в борьбе за герм. корону. В 1301 г. Л. Б. заключил с братом соглашение о разделе отцовского наследства. Вскоре, однако, Л. Б. вступил в конфликт с Габсбургами по поводу контроля над Н. Баварией. После смерти Оттона III, герц. Н. Баварии (1290–1312), право опеки над его малолетними детьми оспаривали Л. Б. и его двоюродный брат Фридрих Красивый, герц. Австрии (1306–1330). В начавшейся войне Л. Б. одержал победу в битве при Гаммельсдорфе (9 нояб. 1313). Летом того же года он заключил с братом новое соглашение, по которому стал единоличным правителем В. Баварии, а Рудольф сохранил за собой Пфальц. Впосл. Л. Б. заключил с сыновьями Рудольфа договор в Павии (4 авг. 1329), окончательно разделивший владения баварской и рейнской ветвей рода Виттельсбахов.

Военно-политические успехи позволили Л. Б. предъявить претензии на герм. корону, оставшуюся вакантной после внезапной смерти имп. Генриха VII Люксембурга (24 авг. 1313). Основным соперником Л. Б. выступал герц. Фридрих Красивый, которого провозгласили королем 4 курфюрста (Кёльнский архиеп. Генрих фон Фирнебург, курфюрст Пфальцский Рудольф I Заика, герц. Каринтии Генрих VI, претендовавший на чеш. престол, и Рудольф Саксен-Виттенбергский, один из претендентов на титул курфюрста Саксонии), собравшиеся 19 окт. 1314 г. в Заксенхаузене. На следующий день 5 др. курфюрстов (Майнцкий архиеп. Петер фон Аспельг, Трирский архиеп. Балдуин Люксембургский, маркгр. Бранденбургский Вальдемар, кор. Чехии Иоанн Люксембург и Иоанн Саксен-Лауэнбургский, др. претендент на титул курфюрста Саксонии) во Франкфурте объявили об избрании королем Л. Б. Оба кандидата — Л. Б. и Фридрих Красивый — были коронованы в один и тот же день, 25 нояб.: Л. Б. в Ахене (традиц. месте коронации герм. королей), Фридрих Красивый в Бонне (использовались подлинные имп. *инсигнии*, коронацию совершил архиепископ Кёльнский, к-рый всегда проводил этот обряд). В начавшейся войне Л. Б. в битве при Мюльсдорфе (28 сент. 1322) разбил войска Фридриха и взял его в плен. В 1323 г. Л. Б. передал своему старшему сыну Людовику (1315–1361) вакантный титул маркграфа Бранденбургского, а в сле-

дующем году женился (2-й брак) на Маргарите, дочери Вильгельма I († 1337), гр. Геннегау (Эно) и Голландии.

Укрепив свои позиции в Германии, Л. Б. вмешался в итал. дела, оказав



Надгробие
имп. Людовика IV Баварского.
Кон. XV в.
(Фрауэнкирхе, Мюнхен)

военную поддержку правителю Милана Галеаццо Висконти (1277–1328) и другим лидерам партии гиббеллинов, сторонников императоров в противостоянии с папами Римскими (подробнее см. ст. *Гвельфы*). Это привело к открытому конфликту с находившимся в Авиньоне (см. *«Авиньонское пленение пап»*) папой Иоанном XXII (1316–1334), к-рый ранее уже объявил незаконными избрание и Л. Б., и Фридриха Красивого. Папа заявил, что в период междоусобия власть в Свящ. Римской империи должна перейти к нему как к сеньору империи и викарию Христа (MGH. Const. T. 5. P. 340–342), и назначил викарием Италии Роберта Анжуйского, кор. Неаполя (1309–1343). Противостояние Иоанна XXII и Л. Б. стало последним важным событием в средневек. борьбе папства и империи. 8 окт. 1323 г. Иоанн XXII объявил Л. Б. узурпатором и потребовал от него не позднее, чем через 3 месяца отказать от власти в Германии и др. частях империи, а также принести покаяние. Тот отказался и 18 дек. издал в Нюрнберге т. н. Первую апелляцию, обосновывая свои права на престол (MGH. Const. T. 5. P. 616–

619, 641–648). Л. Б. поддержали генеральный министр ордена францисканцев Михаил из Чезены и *спиритуалы* (фратичелли), занимавшие антипапскую позицию в споре о «евангельской бедности» Церкви (*Убертино да Касале*, Уильям Оккам и др.). На стороне Л. Б. выступил итал. мыслитель *Марсилиус Падунский*, опубликовавший трактат «Защитник мира» (*Defensor pacis*, 1324), в котором отрицал верховенство папы над светскими государями и заявлял о необходимости полного подчинения Церкви светской власти.

23 марта 1324 г. папа Иоанн XXII отлучил Л. Б. от Церкви. Это привело к формированию княжеской оппозиции в Германии, где Л. Б. пришлось вести борьбу против Люксембургов и Габсбургов. 22 мая того же года в т. н. Заксенхаузенской (Третьей) апелляции к буд. вселенскому Собору (MGH. Const. T. 5. P. 722–754) Л. Б. оспорил право папы Римского утверждать кандидатуру избранного герм. курфюрстами короля, а также объявил Иоанна XXII еретиком в связи с его позицией в споре с францисканцами о «евангельской бедности». Лат. и нем. версии Заксенхаузенской апелляции были известны в Германии, но официально в папскую курию текст апелляции доставлен не был. 17 июля 1324 г. папа объявил Л. Б. низложенным, а на всех, кто будут его поддерживать, наложил церковное отлучение и *интердикт*. Это решение ускорило консолидирование в Германии противников Л. Б. во главе с чеш. кор. Иоанном Люксембургом (1310–1346) и австр. герц. Леопольдом I Габсбургом (1308–1326), младшим братом герц. Фридриха Красивого. 27 июля 1324 г. к союзу присоединился также франц. кор. Карл IV Красивый (1322–1328).

Л. Б. был вынужден пойти на соглашение с находившимся у него в плену Фридрихом Красивым, объявив его своим соправителем (сент. 1325). Это решение не привело к завершению конфликта, поэтому в янв. 1326 г. Л. Б. объявил о готовности отречься от престола, если папа в течение 6 месяцев признает королем Фридриха. Папа Иоанн XXII, делавший ставку на поддержание в Германии политической нестабильности, отказался принять это условие. Смерть австр. герц. Леопольда I (февр. 1326) укрепила положение Л. Б. в Германии. В следующем году





он лично участвовал в походе в Италию и 31 мая 1327 г. в Милане был коронован железной короной короля Италии. К тому времени при дворе Л. Б. находились Марсилий Падуанский и его единомышленник Жан из Жандёна (Иоанн Яндунский); они оказывали заметное влияние на политику короля.

В нач. 1328 г. Л. Б. вступил в Рим, который с весны 1327 г. находился под контролем горожан, восставших против папского викария кор. Роберта Анжуйского. Хотя, согласно сложившейся традиции, проводить имп. коронацию имел право только папа Римский, 17 янв. 1328 г. сенатор Рима Дж. (Шарра) Колонна (по некоторым источникам, совместно с Джакомо Альберти, еп. Каstellо, отлученным от Церкви папой Иоанном XXII за поддержку Л. Б.) от имени «римского народа» возложил на Л. Б. имп. корону. 18 апр. император объявил о низложении Иоанна XXII,



уличив его в еретических взглядах и обвинив в подстрекательстве к войне. 12 мая папой был провозглашен «избранный римским народом» французский Пьетро Райнальдуччи из Корваро (см. *Николай V*, антипапа), к-рый 22 мая совершил повторную имп. коронацию Л. Б.

Однако уже в авг. 1328 г. отношения Л. Б. с римлянами испортились и он вынужден был покинуть Рим. К имп. двору прибыли отлученные Иоанном XXII от Церкви бывш. глава ордена францисканцев Михаил из Чезены и его сторонники (в т. ч. Оккам). Под их влиянием Л. Б. вновь обвинил Иоанна XXII в ереси, но к нач. 1330 г. военные неудачи и финансовые затруднения привели к развалу коалиции гибеллинов в Италии. Большинство городов Папской обл. (в т. ч. Рим) объявили о по-

корности папе Иоанну XXII; летом 1330 г. антипапа Николай V обратился в Авиньон, надеясь получить прощение и отпущение грехов.

В февр. 1330 г. Л. Б. вернулся в Германию, где его положение было достаточно прочным, особенно после смерти соправителя Фридриха Красивого (13 янв. 1330). Император пользовался поддержкой большинства городов, на его стороне была и значительная часть духовенства, хотя до конца жизни он оставался формально отлученным от Церкви.

В 1-й пол. 30-х гг. XIV в. Л. Б. пытался достичь соглашения с Габсбургами, Иоанном Люксембургом, папой Иоанном XXII и его преемником *Бенедиктом XII* (1334–1342). В июле 1337 г. император договорился с англ. кор. Эдуардом III (1327–1377) о совместных военных действиях против Франции, но эти планы не были реализованы. В мае 1338 г. имперский сейм во Франкфурте поддержал Л. Б. как законного

*Имп. Людовик IV Баварский
назначает
англ. кор. Эдуарда III
своим викарием.
Миниатора из «Хроники»
Жана Фруассара.
Ок. 1410 г.
(Den Haag. Koninklijke
Bibliotheek. KB. 72 A 25)*

правителя, на его стороне было и большинство курфюрстов. 16 июля 1338 г.

на встрече в Ренсе (на Рейне) курфюрсты обнародовали соглашение, устанавливавшее правила выборов герм. короля и их полномочия как выборщиков. По этому соглашению апробация выборов папой Римским отменялась. Л. Б. подтвердил этот документ, издав имперский закон «*Licet iuris*» (6 авг. 1338, Франкфурт), к-рый утверждал, что избранный король одновременно становится императором, получая сан от Бога, а не от папы Римского. За папой сохранялось лишь право провести церемонию коронации. 6 авг. 1338 г. Л. Б. издал имперский мандат «*Fidem catholicam*» о своей приверженности католич. вере, он отстаивал легитимность своей власти, объявлял папское отлучение недействительным и запрещал повиноваться папскому интердикту. Впосл. эти до-

кументы вошли в корпус правовых документов Свящ. Римской империи и использовались курфюрстами и герм. королями для противодействия папским притязаниям.

В последние годы правления Л. Б. стремился консолидировать герм. владения и закрепить их за своей семьей. После начала боевых действий между Англией и Францией (осенью 1339) он фактически разорвал союз с англ. кор. Эдуардом III и безуспешно попытался выступить посредником между воевавшими сторонами. Не имели успеха и очередные попытки императора достичь соглашения с папой Бенедиктом XII и его преемником *Климентом VI* (1342–1352). В 1340 г., после пресечения правившей в Н. Баварии ветви династии Виттельсбахов, Л. Б. унаследовал это герцогство, объединив т. о. под своей властью всю Баварию. Осенью 1341 г. он попытался установить контроль над Тиролем, добившись развода Маргариты, графини Тирольской, с Иоганном Генрихом Люксембургом и выдав ее замуж за своего старшего сына Людовика. Трактаты, обосновывавшие законность развода, написали Марсилий Падуанский (*Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, 1341) и Оккам (*Consultatio de causa matrimoniali*, 1341), по-прежнему находящиеся под покровительством Л. Б.

Борьба за Тироль привела к открытому конфликту императора с Люксембургами. В 1345 г., после смерти брата своей жены, гр. Вильгельма II, Л. Б. унаследовал Голландию и Геннегау. Но 11 июля 1346 г. часть курфюрстов во главе с Балдуином Люксембургом, архиеп. Трирским, при поддержке папы Климента VI избрали антикоролем Карла Люксембурга, маркгр. Моравского (король Чехии с 1346, император Карл IV в 1355–1378). Л. Б. начал готовить военный поход против Карла Люксембурга, но в разгар приготовления скорострительно скончался от сердечного приступа во время охоты. Несмотря на то что Л. Б. умер, формально находясь под церковным отлучением, к-рое не было снято и посмертно, его похоронили рядом с 1-й женой Беатрисой Силезской в ц. Богоматери в Мюнхене (Фрауэнкирхе, с 1821 кафедральный собор). Во 2-й пол. XV в., во время перестройки церкви, по заказу герцога Баварии Альбрехта IV (1463–1508)





Имп. Людовик IV Баварский.
Рельеф папского дворца в Авиньоне.
XIV в.

было сооружено новое надгробие. В 1619–1622 гг. по заказу герц. Баварии Максимилиана I скульптором Х. Крумпером (ок. 1570–1634) была построена парадная гробница в стиле баварского барокко.

Л. Б. не удалось закрепить политическое доминирование династии Виттельсбахов в Свящ. Римской империи. Но его правление стало важным этапом в юридическом и идеологическом оформлении в империи секулярной политической общности, независимой от папы Римского. Начатая при Л. Б. реформа процедуры избрания герм. короля получила развитие в «Золотой булле» имп. Карла IV (1356). Длительное (более чем 20-летнее) противостояние Л. Б. с папами привело к падению их авторитета в Германии.

Ист.: Bayerische Chroniken des 14. Jh. / Hrsg. G. Leidinger. Hannover; Lpz., 1918. (MGH. Script. Rer. Germ.; 19); Die Register der Kanzlei Ludwigs des Bayern / Hrsg. H. Bansa. Münch., 1971–1974. 2 Bde; Regesta Imperii. Ser. 7 / Hrsg. J. F. Böhmmer et al. (<http://www.regesta-imperii.de> [Электр. ресурс]); *Iohannis, abbatis Victoriensis Liber certarum historiarum* / Hrsg. F. Schneider. Hannover; Lpz., 1909–1910. (MGH. Script. Rer. Germ.; 36. Tl. 1–2); Geschichte Ludwigs des Bayern / Hrsg. Ch. Lohmer. Essen; Stuttgart, 1987. 2 Bde.

Лит.: *Hundt B. Ludwig der Bayer: Der Kaiser aus dem Hause Wittelsbach, 1282–1347*. Esslingen; Münch., 1989; *Miethke J. Ludwig IV // TRE*. Bd. 21. S. 482–487; *Kaufhold M. Gladius spiritualis: Das päpstliche Interdikt über Deutschland in der Regierungszeit Ludwigs des Bayern*. Hdlb., 1994; *Benker G. Ludwig der Bayer: Ein Wittelsbacher auf dem Kaiserthron, 1282–1347*. Münch., 1997; *Ludwig der Bayer als bayerischer Landesherr: Probleme und Stand der Forschung*. FS f. W. Ziegler. Münch., 1997; *Menzel M. Ludwig der Bayer: Der letzte Kampf zwischen Kai-*

sertum und Papsttum // Die Herrscher Bayerns: 25 hist. Portraits von Tassilo III. bis Ludwig III. / Hrsg. A. Schmid, K. Weigand. Münch., 2001; *Kaiser Ludwig der Bayer: Konflikte, Weichensetzungen und Wahrnehmung seiner Herrschaft*. Paderborn etc., 2002; *Schütz A. Kronrat und Reichskanzlei als Zentralbehörden des Reiches unter Ludwig dem Bayern*. Paderborn, 2005; *Clauss M. Ludwig IV. der Bayer: Herzog, König, Kaiser*. Regensburg, 2014; *Ludwig der Bayer (1314–1347): Reich und Herrschaft im Wandel*. Regensburg, 2014.

С. Г. Мереминский

ЛЮДОВИК IX СВЯТОЙ [франц. Saint Louis] (25.04.1214, Пуаси, близ Парижа – 25.08.1270, Тунис), св. Римско-католической Церкви (пам. 25 авг.), король Франции (с 1226). Вошел в историю как король-крестоносец (был организатором 7-го и 8-го крестовых походов), образцовый рыцарь, идеальный правитель, миротворец. Сын франц. кор. Людовика VIII Льва (1223–1226) и Бланки Кастильской, внук кор. Филиппа II Августа (1180–1223). Взошел на престол в возрасте 12 лет, после внезапной смерти отца. 29 нояб. 1226 г.



Кор. Людовик IX Святой.
1585–1590 гг.
Худож. Эль Греко (Лувр, Париж)

в Реймсе коронован и посвящен в рыцари, однако до совершеннолетия (1234) находился под «заботой и опекой» матери, оставшейся соправительницей и главной советницей Л. С. до самой смерти (1252). В 1234 г. был заключен брак Л. С. с Маргаритой Прованской (1221–1295), дочерью Раймунда Беренгария V, гр. Прованса, от к-рой у него было 11 детей. Оставил «Наставления» сыну Филиппу (буд. кор. Филипп III Храбрый) и дочери Изабелле, кор. Наварры (оригинал утрачен, реконструкцию см.: *Carolus-Barré*. 1994. P. 61–67).

Первые годы правления. Мятеж баронов. Вступление на престол малолетнего короля и отсутствие точных распоряжений Людовика VIII о «регентстве» Бланки Кастильской (самого института еще не существовало) спровоцировали мятеж баронов, пытавшихся захватить короля и подчинить его своей воле. Усилением королевской власти были недовольны многие из грандов: Филипп Строптивый, гр. Булонский, сын кор. Филиппа II Августа от Агнессы Меранской, Тибо IV, гр. Шампанский, Пьер Моклерк, гр. Бретонский, Гуго де Лузиньян, гр. де Ла Марш. Подкупам и обещаниями Л. С. и матери удалось расколоть коалицию: гр. Филипп Строптивый получил 2 замка и графство Сен-Поль, а также пожизненную ренту в 6 тыс. турецких ливров; с др. представителями мятежной знати были заключены брачные союзы (1227). Бланка Кастильская убедила перейти на свою сторону гр. Тибо IV Шампанского, который передал короне графства Блуа, Шартр, Сансер и виконтство Шатодён. Главная угроза исходила от англ. кор. Генриха III (1216–1272): лишенный Филиппом II Августом своих франц. владений, он не оставил надежды их отвоевать. Весной 1227 г. между Генрихом III и Л. С. было заключено перемирие.

Несмотря на договоренности, летом 1227 г. бароны во главе с Филиппом Строптивым и Пьером Моклерком, собравшись в Корбее (ныне Корбей-Эсон), сделали попытку захватить Л. С., возвращавшегося из Вандома в Париж. Отряды мятежных грандов перекрыли дорогу возле Монлери, но на помощь королю пришли вооруженные парижане. Они сопроводили Л. С. до Парижа; вдоль всей дороги стояли люди, готовые защитить короля (*Жуанвиль*. 2007. С. 25). В 1228 г. коалиция недовольной знати возродилась: началась кампания по очернению Бланки Кастильской и ставшего ее союзником Тибо Шампанского (их обвиняли в любовной связи). В 1230 г. Л. С. во главе войска совершил 2 похода против графа Бретонского и один — для защиты графа Шампанского. Королю удалось захватить неск. городов в Анжу (Анже, Божё и Бофор) и Беллем. Граф Бретонский обратился за помощью к королю Англии. Войска Генриха III высадились в Сен-Мало, но в военные действия не вступали, оставаясь в Нанте. После ряда побед



Л. С. весной 1231 г. Пьер Моклерк подписал перемирие на 3 года; в окт. 1234 г. он полностью подчинился королю Франции.

Успех был одержан Л. С. и на юге Франции. Получив поддержку Папского престола в борьбе с еретиками (остатками *катаров*, *альбигойцами*, *вальденсами*) — папский легат кард. Романо Бонавентура проводил там политику «выжженной земли», — французский король помирился с Раймундом VII, гр. Тулузским. 11 апр. 1229 г. был подписан мирный договор, согласно к-рому Раймунд VII вернул себе владения в Тулузене, Керси и Ажне, Л. С. получил альбигойские земли на севере с г. Альби, а папа Римский стал хозяином территорий к востоку от Роны в бывш. Арелатском королевстве. Дочь графа Тулузского должна была выйти замуж за брата Л. С.; в качестве приданого она получала обл. Тулузен с г. Тулуза, а также 7 замков. Раймунду VII предписывалось основать в Тулузе ун-т, деятельность к-рого способствовала бы искоренению ереси в регионе. Граф примирился с католич. Церковью, принес публичное покаяние в Париже и признал Л. С. своим сюзереном. Т. о., Л. С. стал 1-м полноправным королем 2 частей Франции — северной и южной. По заключенному в сент. 1229 г. договору с др. мятежником, Раймундом Транкавелем, виконтом Безье и Нарбона, к владениям франц. короны был присоединен Каркасон и обеспечен выход к Средиземному м., где Л. С. распорядился построить портовый г. Эг-Морт.

В 1238 г. возникли новые распри между Гуго де Лузиньяном, гр. де Ла Марш, и братом короля Альфонсом, гр. Пуатье. Против короля объединились почти все бароны Пуату и Лангедока; к ним примкнул английский король, который объявил войну Л. С. (16 июня 1242). Война продолжалась почти год (до 7 апр. 1243). Французскому королю удалось собрать огромную и хорошо оснащенную армию; серия побед, где Л. С. проявил воинскую храбрость, завершилась разгромом англичан в битвах при Тайбуре и Сенте (21 и 23 июля 1242). К владениям короны были присоединены Пуату и Сентонж, Альби, сенешальства Ним-Бокер и Безье-Каркасон. В марте 1243 г. английский кор. Генрих III был вынужден заключить перемирие на 5 лет.

Благочестивый образ жизни. По описаниям современников Л. С. имел привлекательную внешность: светловолосый, «изящный и стройный, в меру худощавый и высокий, лицо у него было ангельское и вид приятный» (*Салмбене*. 2004. С. 241); был обаятелен, весел и остроумен, приветлив и искренен, но вспыльчив, хотя и отходчив. Владел даром красноречия, при этом был сдержан в речах, умел молчать. Любил охоту, устраивал щедрые пиры и пышные праздники; содержал зверинец (львов, дикобразов). Был авторитарен; по всем вопросам составлял свое мнение, мн. решения принимал вопреки доводам советников, но прислушивался к замечаниям. От матери, ревностной католички, Л. С. получил строгое религ. воспитание, внушившее ему значимость миссии монарха и защитника католич. Церкви. Мать окружила его набожными людьми, приучила с детства много молиться, по праздникам слушать все мессы и проповеди.

Как отмечают хронисты, король был хорошо знаком с текстами Свящ. Писания и творениями отцов Церкви, любил вести богословские споры. Кроме того, он получил разностороннее образование, прежде всего в сфере права, знал латынь и переводил лат. тексты на франц. язык. Познакомившись на Востоке с богатством мусульм. б-к, Л. С. первым из франц. королей основал б-ку и распорядился не приобретать, а копировать для нее рукописи ради приумножения числа книг. В б-ке были представлены творения блж. *Августина*, свт. *Амвросия* Медиоланского, свт. *Иеронима Стридонского*, свт. *Григория I Великого* и др. отцов Церкви. Б-ка находилась в королевском дворце в Париже на о-ве Сите, рядом с Сент-Шапель; король не только регулярно посещал б-ку и читал там книги, но и сделал ее доступной для всех желающих.

Л. С. был 1-м франц. монархом, к-рый проводил целенаправленную политику по отношению к ун-там. Парижский ун-т приносил славу Французскому королевству, обеспечивал франц. духовное и культурное влияние на др. страны, но в то же время был источником беспорядков в столице. В 1229 г. студенческая потасовка у кабатчика в парижском приходе Сен-Марсель переросла в столкновение с горожанами, в к-рые с целью навести порядок

вмешались королевские сержанты и лучники; были раненые и убитые. Кор. Бланка Кастильская при поддержке папского легата приняла суровые меры против студентов. В ответ ун-т начал забастовку, прекратив занятия; часть преподавателей и студентов покинули Париж (преподаватели из числа монахов нищенствующих орденов остались, нарушив корпоративную солидарность). Папа Римский *Григорий IX* (1227–1241) осудил богослова *Вильгельма Овернского*, еп. Парижского (1228–1249), за нерадение и потребовал от короля и его матери обеспечить студентам нормальные условия для обучения. Папа обратился с увещаниями и к уехавшим преподавателям, в то время как др. европ. правители приглашали парижских магистров в свои владения: англ. кор. Генрих III зазывал их в Оксфорд, правивший в Бретани как регент при своем малолетнем сыне Пьер I (1221–1237) планировал с их помощью создать ун-т в Нанте, в открытом в 1229 г. по настоянию властей ун-те в Тулузе (для борьбы с альбигойской ересью) тоже надеялись на приезд преподавателей из Парижа. Конфликт длился 2 года и был разрешен при содействии папы Григория IX благодаря личному вмешательству Л. С.: король заставил горожан возместить ун-ту ущерб и дать клятву не наносить более обид; он сам заплатил штраф за телесные повреждения, нанесенные студентам королевскими сержантами; возобновил университетские привилегии; установил фиксированную цену за жилье, которое снимали у парижан студенты; создал комиссию (она состояла из 2 университетских магистров и 2 горожан) для контроля за исполнением решения. Папа Римский признал действительными дипломы тех магистров, которые уехали, при условии, что они вернуться в Париж, и признал право ун-та на забастовку, если через 15 дней после убийства преподавателя или студента виновные не будут наказаны. Папская булла «*Ragens scientiarum*» (апр. 1231) окончательно закрепила за Парижским ун-том автономию и привилегии.

В 1257 г. при поддержке короля его ближайший сподвижник богослов Робер де Сорбон (1201–1274) основал коллегию для магистров свободных искусств, изучавших богословие (впосл. наименование «Сорбонна» стало использоваться как со-





бирательное для всего Парижского ун-та). В коллегии обучались бедные студенты, которым из выделяемых королем средств выплачивались стипендии (изначально 12, затем 20 чел.). Король купил для коллегии несколько домов в Латинском квартале и взял на себя содержание проживавших там студентов. В коллегии были введены правила благочестивой и уединенной жизни.

В описаниях современников Л. С. представлен воплощением идеала «благоразумного человека» (*prud'hom-*



Кор. Людовик IX Святой
перед Богоматерью с Младенцем.
1669 г.

Худож. К. Козльо (Прадо, Мадрид)

ме): набожного и имевшего чувство долга, следовавшего кодексу чести (куртуазность, дух справедливости, умеренность). Как отмечают историки, в сражениях король проявлял хладнокровие и смелость. Л. С. не имел фаворитов, при его дворе не было скандалов. Монарх был преисполнен искренней веры в Бога, предпочитая скорее быть проклятым, чем совершить смертный грех (*Жуанвиль. 2007. С. 14*); по «набожности сердца его скорее можно было назвать монахом, нежели рыцарем по воинскому оружию» (*Салимбене. 2004. С. 241*). Л. С. часто и подолгу молился, регулярно исповедовался; некоторое время он носил власяницу, но перестал делать это по настоянию духовного наставника. В Великий четверг и в кануны праздников омывал и лбызал ноги и руки 3 старым и больным монахам. Не избегал проклятых, навещал их, осенял крестным знаменем, собственноручно кормил (*Saint-Pathus. 1899. P. 93–96, 107–108*). Л. С. щедро раздавал милостыню, делал дары церквям, лепрозориям, богадельням, госпиталям, помогал бедным и нуждающимся, в т. ч. падшим женщинам, вдовам, калекам. Он закрепил об-

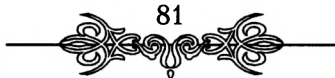
щую сумму королевской милостыни в размере 3 тыс. ливров в год и в 1260 г. учредил отдельную придворную службу для раздачи милостыни. Каждый день при дворе кормили до 120 стариков и калек (хлебом, вином, мясом и рыбой); 13 чел. получали пищу в королевский трапезной, 3 чел. ели за его столом; потом раздавал милостыню. В Великий и Рождественский посты число получавших милостыню возрастало.

Христианские реликвии. В 1237 г. из К-поля во Францию прибыл наследник престола Латинской империи Бодуэн де Куртене (в 1240–1261 лат. имп. *Балдуин II*) с целью просить о помощи для крестоносцев в противостоянии с никейскими императорами, к-рые пытались отвоевать земли Византийской империи. Уже во Франции он узнал, что бароны Латинской империи в поисках денег решили продать христ. реликвию — терновый венец Христа. Л. С. объявил о намерении приобрести терновый венец ради величия и славы Франции как «новой Святой земли» и послал за ним 2 доминиканцев (один из них был приором ордена в К-поле и мог удостовериться в подлинности реликвии). По прибытии королевские посланники узнали, что святыня была отдана в залог венецианским купцам-банкирам. После переговоров венецианцы согласились отдать королевским посланникам венец с условием, что на некоторое время он будет выставлен для поклонения в Венеции. Зимой по морю святыня была доставлена в Венецию. Пока она находилась в соборе св. Марка, один из королевских посланников поехал к Л. С. за необходимой суммой (точный размер неизвестен). Во Францию реликвию везли по суше; имп. *Фридрих II Штауфен* обеспечил сопровождавший ее кортеж охранной грамотой. Во Франции венец сначала был выставлен для поклонения в Вильнёв-л'Аршевек; 9 авг. 1239 г. туда прибыл Л. С. с матерью, братьями и сопровождавшими их рыцарями. Затем торжественная процессия с реликвией направилась в Санс; оттуда через 8 дней по Йонне и Сене венец привезли в Венсен. В Париж золоченый реликварий с венцом внесли Л. С. и его брат Роберт I, гр. Артуа (они были босые и в рубищах), следовавшие во главе процессии прелатов и рыцарей (также босых). Святыню ненадолго выставили для по-

клонения в соборе Нотр-Дам, а затем поместили в капелле св. Николая в королевском дворце на о-ве Сите. Нуждаясь в деньгах, лат. имп. Балдуин II предложил Л. С. и др. реликвии Страстей Христовых: часть Честного Креста, губку и наконечник *копья святого*; акт передачи реликвий был подписан Балдуином II в июне 1247 г. (*Exuviae sacrae Constantinopolitanae / Ed. P. E. D. Riant. Gen., 1878. Fasc. 2. P. 133–135*).

Для хранения святынь при королевском дворце в 1241–1247 гг. была возведена Св. капелла (Сент-Шапель; архит. Пьер де Монтрёй); освящение состоялось 26 апр. 1248 г. Л. С. лично следил за строительными работами; они обошлись казне в 40 тыс. турецких ливров, а на украшение капеллы и изготовление драгоценного ковчега для реликвий ушло более 100 тыс. ливров. Сент-Шапель была частной королевской капеллой, не предназначенной для широкой публики: здесь могли молиться только представители придворного клира, королевская семья и их приближенные. Капелла 2-ярусная: во время богослужения внизу находились придворные и королевские слуги, а наверху, где и помещались св. реликвии, — король и его приближенные. В янв. 1246 г. Л. С. основал при капелле капитул каноников; совершать торжественные богослужения он поручил доминиканцам и францисканцам; король сам участвовал в процессиях и нес реликвии на плечах. Капелла Сент-Шапель, поражающая воображение современников, считается шедевром готической архитектуры. В наст. время терновый венец и нек-рые др. реликвии находятся в ризнице собора Нотр-Дам; ежегодно выставляются для поклонения на Страстной неделе.

7-й крестовый поход (о подготовке и событиях 7-го крестового похода подробнее см. ст. *Крестовые походы*). В 1242 г., во время кампании против мятежных грандов, Л. С. тяжело заболел (возможно, дизентерией или малярией). 10 дек. 1244 г. в Понтуазе у него случился острый приступ, так что окружающие сочли, что он близок к смерти. Однако спустя несколько недель, после молитв и прошедших по всему королевству торжественных процессий, король пришел в себя. Сочтя исцеление чудом, Л. С. дал обет совершить крестовый поход (ему было видение о тяжелой для христиан





ситуации, сложившейся на Св. земле). Кор. Бланка Кастильская и члены ближайшего окружения короля пытались его отговорить, но безрезультатно; когда же они заявили, что Л. С. был не в себе, давая обет, он повторил его вновь, уже будучи здоров и в полном сознании. Седьмой крестовый поход Л. С. возглавлял практически в одиночку: европ. рыцарство к этому времени несколько охладело к крестоносной идее, имп. Фридрих II Штауфен был занят многолетним конфликтом с Папским престолом, большинство правителей уклонились от участия в походе (согласие дал только король Норвегии Хакон V, но затем и он отказался).

На *Лионском I Соборе* (26 июня — 17 июля 1245) папа Иннокентий IV объявил о подготовке нового крестового похода, к-рая заняла 4 года. Седьмой крестовый поход был не только самым крупным, но и наилучшим образом организованным: был заранее закуплен весь провиант, нанят флот у генуэзцев, венецианцев и марсельцев и собран в Эг-Морте. Расходы на подготовку крестового похода составили 1,5 млн ливров; основную финансовую помощь предоставили франц. города и Церковь. Л. С. сумел собрать огромное войско — 25 тыс. чел., из них 2500–2800 рыцарей (Richard. 1983. P. 198); к королю присоединились его братья и все крупные бароны Франции. Регентшей королевства была назначена Бланка Кастильская.

Поскольку крестовый поход являлся своего рода паломничеством, крестоносцу перед его началом необходимо было очистить свою совесть и рассчитаться с долгами. Своим главным долгом Л. С. считал умиротворение Французского королевства и удовлетворение жалоб подданных. В 1247 г. была организована ревизия с целью выявить злоупотребления королевских чиновников на местах (прево и бальи), наказать или отстранить их, возместив людям понесенный ущерб. Эту проверку король поручил монахам нищенствующих орденов, доминиканцам и францисканцам. Был урегулирован спор наследников гр. Маргариты Фландрской, имевшей 2 детей от 1-го брака с Бушаром д'Авенем, бальи Геннегау (Эно), и 3 сыновей от 2-го брака с Гийомом Дампьером. Л. С., избранный арбитром, способствовал примирению сторон: Генне-

гау отошло к Авенам, а Фландрия — к Дампьерам. Не менее важным делом было решение вопроса о наследовании гр. Раймунда Беренгария: в янв. 1246 г. дочь и наследница графа вышла замуж за брата короля, Карла Анжуйского (король Сицилии в 1266–1282; до 1285 правил Неаполитанским королевством).

12 июня 1248 г. Л. С. принял в базилике Сен-Дени *орифламу*, перевязь и посох паломника; из Парижа в окружении толп народа король отправился босым в аббатство Сент-Антуан-де-Шан и, поручив монахам молиться за него, отбыл в поход. По дороге Л. С. заехал в Санс на капитул францисканского ордена, затем ненадолго задержался в Лионе, ведя переговоры с папой Римским Иннокентием IV. 25 авг. 1248 г. король отплыл из Эг-Морта на Св. землю; в походе его сопровождали братья и жена, кор. Маргарита Прованская. Местом сбора крестоносцев был назначен Кипр; здесь войско задержалось на 8 месяцев (сент. 1248 — кон. мая 1249). Покинув Кипр, флот двинулся к Египту и достиг портового г. Дамьетта. Л. С. первым прыгнул в море и «со щитом на шее, в шлеме и с мечом в руках» бросился на сарацин (*Жуанвиль*. 2007. С. 43–44). Город был взят без больших потерь (5 июня 1249), многие освобожденные христиане примкнули к крестоносцам. Король не стал развивать первый успех, а остался дожидаться подхода основных частей под командованием брата Альфонса, гр. Пуатье. Разлив Нила задержал армию в Дамьетте, здесь войско поразила эпидемия (дизентерия, тиф, цинга); тяжело заболел и сам Л. С. Тем не менее в нояб. 1249 г. было решено двигаться к Каиру («убить змею, раздав ей голову»); к началу зимы армия крестоносцев достигла участка берега, противоположного крепости Эль-Мансура, где султан ас-Салих Айюб разместил свои войска. После 2 месяцев позиционной войны и строительства дамбы армия крестоносцев, переправившись через брод, начала наступление. Передовой отряд во главе с братом короля Робертом I, гр. Артуа, вместе с рыцарями из ордена *тамплиеров* ворвался в Эль-Мансуру, но атака захлебнулась, а Роберт погиб. Основная армия крестоносцев под командованием Л. С. одержала победу (11 февр. 1250).

Вскоре обозначились признаки стратегического поражения: сотни

рыцарей погибли, из-за крепости Эль-Мансура путь к Каиру был закрыт, египтяне взяли под контроль Нил и отрезали войско от подкрепления и продовольствия. Ослабленная армия начала отступление к Дамьетте, но была разгромлена в битве при Фарсикуре (6 апр. 1250). Король, в арьергарде защищавший отступающих, его братья и большая часть войска попали в плен. По условиям перемирия, заключенного в кон. апр. 1250 г., король получил свободу в обмен на возвращение египтянам Дамьетты, а за освобождение пленных христиан, в т. ч. тех, кто находились в плену после 5-го крестового похода, надлежало заплатить 800 тыс. безантов; половину суммы следовало внести до отбытия Л. С. из Египта. Кор. Маргарите Прованской удалось собрать эти деньги; 6 мая 1250 г. Л. С. был освобожден.

В плену Л. С. явил пример мужества и христ. благочестия; не испугался угроз пыток и распятия, отказался принести клятву, противоречащую христ. вере; разгневался, когда его люди при выплате выкупа обсчитали мусульман на 20 тыс. ливров. Спокойствием и мудростью он снискал уважение мусульман: Туран-шах II предоставил ему своих врачей; предполагалось, что в его честь будет дан пир и франц. монарх примет в нем участие, но Л. С. отказался, не желая быть осмеянным (*Gaposchkin*. 2013. P. 95). В посл. в агиографических сочинениях поведение Л. С. в плену рассматривалось как образец христ. смирения и добровольного страдания.

Л. С. отплыл в Акру и начал сбор денег для выкупа остальных пленных, запретив вести частные переговоры об освобождении и обещая заплатить за всех. Однако условия договора были нарушены новыми правителями Египта — мамлюками, пришедшими к власти в результате переворота (2 мая 1250): мн. пленные и раненые были убиты (те, кто не могли сразу заплатить выкуп или отказывались принять ислам), провиант и военные машины уничтожены. Тогда король сменил планы и, вопреки мнению большинства баронов, предлагавших вернуться во Францию и собрать новый поход, решил задержаться на Востоке, чтобы выкупить всех пленных христиан и укрепить города крестоносцев. Л. С. пробыл здесь дольше всех европ. государей — 6 лет (с сент. 1248 по апр. 1254). Он занимался восста-





новлением разрушенных крепостей и строительством новых. Так, вокруг укрепления на севере Акры была возведена крепостная стена (зима 1250/51). По его приказу строились городские укрепления в Кесарии Палестинской (близ совр. Кесарии), Яффе (ныне Тель-Авив-Яфо) и Сидоне (ныне Сайда, Ливан). Король не только оплатил строительные работы, но и лично в них участвовал. Султан Дамаска обещал выдать Л. С. охранную грамоту для посещения Иерусалима, но советники короля отговорили его от этого путешествия: воспользовавшись такой грамотой, он признал бы суверенитет мусульман над городом; к тому же увидеть Иерусалим и не попытаться его отвоевать было бы недостойно крестоносца. Поэтому Л. С. ограничился паломничеством в Назарет: 23 марта 1251 г. он выехал из Акры в Сефорию; посетив Кану Галилейскую и поднявшись на гору Табор, к вечеру следующего дня достиг Назарета. 25 марта, в праздник Благовещения, Л. С. пешком вошел в город и достиг церкви, возведенной на месте евангельского события, где отстоял мессу и причастился.

В авг. 1250 г. Л. С. направил послание во Францию, сообщив о своем решении задержаться на Востоке. В помощь матери-регентше он отправил во Францию своих братьев, Альфонса, гр. Пуатье, и Карла Анжуйского. Известие о поражении и пленении короля вызвало во Франции небывалый отклик: весной—летом 1251 г. народ в массовом порядке стал собираться в отряды, чтобы идти на подмогу королю и отомстить за него. Это движение, получившее название «восстание пастушков», началось во Фландрии, в Геннегау и в Пикардии и дошло до Парижа. Поначалу власти и Бланка Кастильская поддержали этот порыв, однако вскоре бесчинства «пастушков» (разбой, грабежи, убийства клириков и монахов, дворян и университетских магистров, а также евреев) вызвали ответную реакцию. После того как «пастушки» разграбили церкви в Туре, духовенство убедило регентшу принять меры: разрозненные отряды, разошедшиеся по стране, от Нормандии и Бретани до Гаскони, были разгромлены.

Забота о судьбе пленных христиан вынудила франц. короля пойти на союз с мамлюками: по заключенному в 1252 г. договору они обещали за выкуп в 200 тыс. ливров отпу-

стить всех пленных, выдать головы казненных христиан (с 1239 выставленные на стенах Каира), а также вернуть плененных христ. детей, обращенных к тому времени в ислам. Король должен был поддержать вторжение егип. армии в Сирию в обмен на передачу Иерусалима, Вифлеема и большей части территории на зап. берегу р. Иордан под власть крестоносцев. Это был большой дипломатический успех, и король в течение года оставался в Яффе в ожидании войск египтян. Однако перед угрозой нашествия монголов бывш. противники, султаны Сирии и Египта, договорились о совместных действиях против христиан (1 апр. 1253): Египет сохранил за собой юг Иудеи, Газу, Иерусалим и Наблус, но некоторые условия договора с Л. С. были выполнены (христианам передали 2 тыс. пленных и головы казненных).

Из Яффы Л. С. прибыл в Сидон, где помог похоронить жертв сир. резни — были убиты христиане, занятые на строительных работах. Король проявил исключительное смирение: переносил разложившиеся трупы, не затыкая нос от нестерпимого запаха; голыми руками собирал внутренности, убеждая окружающих, что погибшие «мученики и они уже на небесах» (*Carolus-Barré*. 1994. P. 101). В Сидоне он занимался восстановлением стен «Морского замка» и возведением вокруг города оборонительных стен с крепостью, именуемой «Замок на суше»; работы продолжались до конца пребывания Л. С. на Востоке. Весной 1253 г. он получил весть о смерти матери, но, несмотря на глубокое горе, не поменял свои планы.

Еще находясь на Кипре, Л. С. принял посольство от великого хана монголов Гуюка (1246—1248), к-рый предлагал ему помощь в завоевании Св. земли и освобождении Иерусалима. Король отправил к хану Гуюку проповедников (в их числе был доминиканец *Андрей из Лонжюмо*), надеясь обратить хана и его подданных в христианство; в дар хану был послан роскошный шатер из алой ткани в виде часовни, где были изображены сцены Благовещения, Рождества, Крещения, Распятия и Вознесения. С монахами были также отправлены литургические чаши, книги и все необходимое для совершения богослужений. Доминиканцы вернулись, когда Л. С. находился в Кесарии Палестинской (1251): великий

хан умер, а регентша потребовала признать власть нового хана, на что Л. С. не пошел. Узнав о предполагаемом обращении в христианство хана Сартака, внука Чингисхана, в 1253 г. Л. С. отправил к нему из Яффы францисканца Гильома де Рубрука, снабдив его всем необходимым для богослужений. В 1255 г. Рубрук адресовал Л. С. красочное повествование об увиденном по дороге в Орду, но миссия его также потерпела неудачу.

Помощи франц. монарха искала имп. Мария; она просила прислать отряды рыцарей на поддержку лат. имп. Балдуина II, теснимого византийцами. Во время пребывания Л. С. в Сидоне к нему прибыли послы от имп. *Мануила I Великого Комнина*, правителя Трапезундской империи, с драгоценными дарами и предложением породниться. Король Киликийской Армении Хетум I (1226—1269) прислал Л. С. в подарок шатер; в Киликийскую Армению отправилась часть крестоносцев для борьбы с турками-сельджуками Кониинского султаната. В 1254 г. Л. С. удалось положить конец конфликту между *Антиохийским княжеством* и *Киликийской Арменией*, при посредничестве франц. короля был заключен брак кн. Боэмунда VI Антиохийского и Сибиллы, дочери короля Армении.

На собрании с участием лат. патриарха Иерусалимского, магистров духовно-рыцарских орденов и баронов было решено, что миссия короля на Св. земле исполнена. События во Франции (бунты в Гаскони и во Фландрии, угроза вторжения англичан) требовали его возвращения. К этому времени Л. С. называли «королем всех земных королей» (имп. Фридрих II умер 13 дек. 1250). Его считали самым могущественным и авторитетным правителем Запада, но его слава распространилась и за пределами Зап. Европы: в 1253 г. к Л. С. прибыли следовавшие в Иерусалим паломники из Вел. Армении, желая увидеть «святого короля», а монг. хан Сартак якобы говорил Рубруку, что главным правителем Запада является не император, а король Франции.

Период реформ. Весной 1254 г. королевский флот (8 кораблей и 4 галеры) отплыл из Акры и 10 июля достиг Йера (Юж. Франция). 5 сент. Л. С. прибыл в Венсен, а 7 сент. вступил в Париж. Во время крестового





похода король пережил подлинное преобразование. Изменился и его внешний облик: в 40 лет он облысел, сгорбился, сильно состарился, а следуя присущим крестоносцу смиренности и скромности, больше не носил одежду из дорогих тканей и ярких цветов, отказался от драгоценных украшений. Неудачу крестового похода Л. С. приписал греховности, своей и всех жителей Французского королевства; он хотел очиститься от грехов и установить истинно нравственный порядок, обеспечить т. о. себе и своему народу вечное спасение. Эти мысли Л. С. получили идейное обоснование в проповедях францисканца Гуго из Диня (ок. 1205 — ок. 1256), с к-рым король встретился в Йере. Гуго наставлял, что долг государя состоит в поддержании справедливости и мира, ибо только справедливость и правосудие хранят гос-ва от гибели. Эта идея легла в основу масштабной программы Л. С. по нравственному очищению и преобразованию Французского королевства.

В дек. 1254 г. Л. С. издал «всеобщий статут» о реформировании королевства (также Большой ордонанс; франц. Grande ordonnance; уточнен и повторен в 1256). Он касался гл. обр. нравственного облика и поведения королевских чиновников. Им предписывалось вершить суд, невзирая на лица, охранять права и свободы Церкви и всех подданных, особенно бедных, обездоленных людей (впервые презумпция невиновности стала основным юридическим принципом), запрещалось брать подарки и получать взятки, торговать чинами, покупать недвижимость; по истечении срока службы королевским служащим следовало оставаться на месте в течение 40 дней, чтобы отвечать на возможные жалобы на них. Чиновники должны были вести безупречную в нравственном плане жизнь: не богохульствовать, не посещать таверны и бордели, не играть в кости и иные азартные игры. В королевской администрации стали регулярно проводиться ревизии злоупотреблений на местах (в 1254–1257 в Бокере; в 1258–1262 в сенешальстве Каркасон-Безье); так возникла постоянная служба ревизоров-реформаторов. Отменив систему откупа (продажи) должностей прево и бальи, король установил принцип отбора по пригодности к службе, повсюду искал и назначал на должности лучших специалистов.

Л. С. решительно взялся за наведение порядка в городах, видя в них политическую силу. В результате масштабной ревизии городских финансов (1258–1260) был выявлен существенный беспорядок; в 1262 г. Л. С. издал ордонансы об их реорганизации: каждый ноябрь мэры городов должны были приезжать в Париж и отчитываться перед королевской администрацией о финансовой деятельности; состав муниципалитетов следовало ежегодно обновлять; расходы строго лимитировались; жалование чиновников было фиксированным; деньги предписывалось хранить в городской казне. Эффективность вмешательства короля в жизнь городов видна на примере Парижа. В 1261 г. Л. С. назначил королевским прево Парижа Этьена Буало, определив ему жалование из казны вместо прежней системы откупа этой должности. Тот в короткие сроки навел в городе образцовый порядок: справедливо вершил суд, собирал налоги и контролировал деятельность цехов и гильдий. При нем был составлен уникальный документ — «Книга ремесел», свод записей обычаев (кутюм) 100 парижских цехов. Л. С. реорганизовал парижскую полицию, учредив службу пеших и конных сержантов во главе с рыцарем охраны. При Л. С. представители городов впервые стали участвовать в заседаниях королевского совета; их мнение учитывалось при принятии решений.

В программе преобразования королевства центральное место Л. С. отводил правосудию как главной функции христ. монарха. Ордонансами для парижского суда Шатле (1254) и для земель королевского домена (1258), а затем и для всего королевства (1261) был запрещен судебный поединок (ордалия) для разрешения споров в уголовных и гражданских делах. Вместо него вводилась практика подачи апелляции королю на приговор любого суда и расследования дел (сбор доказательств, опрос свидетелей). Указ 1258 г., запрещавший междоусобицы, применение насилия и ношение оружия, вводил перемирие на срок подачи апелляции и рассмотрения дела («40 дней короля») и способствовал некоторому умиротворению королевства. Число апелляций резко возросло, что свидетельствовало о росте доверия к королевскому правосудию.

Реформы Л. С. привели к окончательному отделению Парижского

парламента (верховного суда королевства) от королевской курии: с 1254 г. начинается регулярная запись судебных решений, с 1258 г. — запись судебных расследований верховного суда, с 1263 г. получивших статус офиц. архива ведомства; вокруг Л. С. еще до 1248 г. сложилась группа профессионалов — юристов и знатоков права (с 1258 они действуют в составе Парижского парламента); в 1268 г. в королевском дворце на о-ве Сите было выделено помещение для работы верховного суда («зал Людовика Святого»). С 1258 г. нормы ведения судопроизводства, принятые в Парижском парламенте, были распространены на все инстанции королевского правосудия. Тогда же оформляется Палата счетов (с 1256 — группа «магистров счетов»). В 1260 г. Л. С. выделил для хранения архива канцелярии («памяти государства») помещение рядом с Сент-Шапелью.

Король считал наилучшей формой судопроизводства максимально открытый, публичный судебный процесс. Важным шагом стала практика личного суда короля: сидя под дубом в Венсене или в саду королевского дворца, он был готов выслушать каждого, кто искал справедливости (*Жуанвиль*. 2007. С. 21–22). Для сбора жалоб и прошений была создана группа «судей у ворот (королевских замков)», разбиравших незначительные дела (эта практика предшествовала функциям Палаты прошений). Нередко король председательствовал на заседаниях Парижского парламента, к-рые стали открытыми для публики. Он являл собой пример сурового и беспристрастного судьи. Так, несмотря на заступничество королевских советников, Л. С. приговорил к смертной казни сира Ангеррана де Кузи, к-рый был осужден за убийство 3 юношей, заблудившихся во время охоты в его владениях; затем казнь была заменена огромным штрафом, конфискацией части владений и лишением некоторых прав (1259). Король настаивал на равенстве всех, в т. ч. своих братьев, перед законом; он мог рассудить дело и в ущерб себе, но главным его принципом всегда оставалась справедливость. Ее он считал выше правовых формул, выше традиц. обычаев; мог отменить тот или иной обычай как опасный для общественного порядка и судил по внутреннему убеждению, часто вопреки мнению боль-





шинства (см.: *Hilaire*. 2012. P. 105–108). Л. С. стал почитаться как «отец правосудия», и появление уникальной королевской инсигнии, к-рую получали только короли Франции, — т. н. длани правосудия — вполн. относились ко времени его правления (см.: *Цатурова*. 2013).

Программа Л. С. по нравственно-му очищению королевства включала непримиримую борьбу с богохульством, божбой и дурными клятвами. Король избегал бранных слов и любых упоминаний дьявола; он безжалостно карал богохульников за «грех языка»: в Кесарии Палестинской он поставил к позорному столбу золотых дел мастера, обмотав ему шею свиными кишками, которые доходили до носа (*Жуанвиль*. 2007. С. 161); в Париже приказал заклеить рот раскаленным железом одному горожанину (1255). В 1268/69 г., при подготовке к 8-му крестовому походу, Л. С. вновь издал ордонанс, осуждавший и запрещающий по всему королевству богохульство как акт оскорбления величия Бога. Богохульник должен был заплатить штраф или подвергнуться наказанию (у позорного столба или порке кнутом). Мн. современники осуждали Л. С. за суровость; папа Римский *Климент IV* в послании от 12 авг. 1268 г., поддерживая в целом действия короля, рекомендовал смягчить наказания (избегать членовредительства, казней). Л. С. не изменил своей позиции: указом от 25 июня 1270 г. он предписал своим наместникам вести борьбу с теми, кто бесчестят королевство.

Частью программы очищения нравов были суровые меры против проституток: согласно «всеобщему статуту» 1254 г., их надлежало изгнать из городов, особенно с центральных улиц, и разместить за городскими стенами, подальше от церквей и кладбищ; тем, кто сдавал проституткам жилье, грозила конфискация полученной за это платы. Ордонансом 1256 г. меры были немного смягчены: проститутки по-прежнему не имели права проживать в центре городов и близ церквей и кладбищ, но их терпели, создавая своеобразные гетто, и отныне контролировали городские власти.

В русле проводимой политики «исправления» королевства можно рассматривать двойственную позицию Л. С. в отношении евреев; при нем заметный при его предшественниках «антииудаизм» превратился в анти-

семитизм (*Chiffolleau*. 1998. P. 20). Как меньшинство в стране, евреи получали защиту короля, могли обращаться в королевские суды, однако Л. С. стремился «исправить» их ошибочную веру и религ. практики, а в идеале — побудить их принять христианство. Перешедшие в христианство евреи удостоивались от короля особых милостей и получали денежные вознаграждения, нередко он был их восприимчиком (некоторые исследователи отмечают, что антисемитская политика стала проводиться королем именно под влиянием принявших христианство евреев). В дек. 1230 г. Л. С. обнародовал на собрании баронов в Мелёне указ: отныне ни один еврей не мог заключать договорных сделок; евреи рассматривались как предмет собственности того сеньора, во владениях которого они проживали; если еврей покидал место проживания, его можно было вернуть силой; взятые у евреев в долг деньги выплачивались в рассрочку без процентов, предусмотренные в долговых обязательствах проценты отменялись, а уже уплаченные проценты ростовщик должен был вернуть в течение 3 лет и т. п.

9 июня 1239 г. папа Григорий IX под влиянием перешедшего в христианство иудея Николая Донино, представившего в своем докладе обвинения против Талмуда (сомнение в невинности Пресв. Девы Марии, поношение Христа, оскорбления христиан, аморальное содержание), отправил христ. государям послание, в к-ром призвал изъять у евреев все экземпляры Талмуда, передать их для изучения францисканским и доминиканским монахам и, если обвинения подтвердятся, сжечь. Во Франции книги были арестованы, но Л. С. пожелал убедиться в оскорбительности для христианства иудейских текстов и с этой целью организовал сначала в аббатстве *Клюни*, а затем в Париже (12 июня 1240) «суд над Талмудом»: в дебатах Парижский еп. Вильгельм Овернский выступил против 4 раввинов во главе с Иехиелем бен Йосефом. В итоге книга была признана вредоносной и приговорена к сожжению. Экземпляры Талмуда, погруженные на 22 повозки, были публично сожжены на Гревской площади в Париже. 9 мая 1244 г. папа Римский Иннокентий IV особо поблагодарил Л. С. за совершённые деяния и призвал уничтожить все рукописи Талмуда как еретические.

Во «Всеобщем статуте» 1254 г. повторялись требования прошлых лет: изгнать евреев из страны, сжечь все экземпляры Талмуда и проч. «богохульные книги». В 1269 г. король предписал иудеям посещать католич. проповеди, дабы они обратились в христ. веру, и носить — на груди и спине — круглый кусок алой ткани (сукна или фетра) (эти требования соответствовали решениям *Латеранского IV Собора* (1215) и *Нарбонского Собора* (1227)). Подобные меры имели успех: число обращенных евреев росло (в королевских счетах значатся выплаченные им суммы); королевским ордонансом 1260 г. на городских мэров было возложено право суда над обращенными евреями.

Меры против евреев усилились в связи с осуждением ростовщичества, к-рое долгое время было занятием гл. обр. евреев (христианам заниматься ростовщичеством запрещалось). Ростовщичество осуждалось как порок и грех; Л. С. считал его не только нарушением морали, но и угрозой экономике страны. Большим ордонансом 1254 г. евреям запрещалось заниматься ростовщичеством, надлежало «жить трудами рук своих». Небольшое смягчение мер произошло в 1257 или 1258 г.: комиссия из 3 клириков было поручено исправить допущенные ранее злоупотребления, вернуть евреям конфискованное имущество, восстановить синагоги и евр. кладбища, разрешить использование процента в кредитных операциях. Но ордонансом, выпущенным в 1258 г., вновь отменялся процент по ссудам у евреев и аннулировались долги христиан евреям. По ордонансу 1268 г., из королевства в 3-месячный срок изгонялись также иноземные ростовщички-христиане (ломбардцы, кагорцы и др.), а долговую сумму (без долгового процента) следовало выплатить сеньору займодавца.

В 1262 г. была запрещена подделка королевских денег, на землях королевского домена установлена монополия короля на чеканку монет (сеньоры, имевшие право чеканить монету, могли принимать такие деньги только в своих владениях); в 1262–1265 гг. запрещено хождение во Франции англ. денег «эстерлинов» (стерлингов). Ордонансом от 24 июля 1266 г. была возобновлена чеканка парижского денье с новым содержанием благородного металла, учрежден выпуск





турского гро; между 1266 и 1270 г. начата чеканка золотой монеты эюк.

Внешняя политика. 16 июля 1258 г. в Корбее был подписан мир с королем Арагона Хайме I: франц. король отказался от Испанской марки (Каталония, Руссильон и Серданья), а король Арагона — от своих прав в Лангедоке. Самой крупной мирной инициативой Л. С., искренне симпатизировавшего кор. Генриху III (они были женаты на родных сестрах), стало урегулирование конфликта с Англией. 28 мая 1258 г. в Париже был подписан мирный договор: англ. король отказывался от своих прав на Нормандию, Анжу, Турень, Мен и Пуату, но сохранял права на Ажне и Керси; брат и сестра Генриха III должны были отречься от всех прав во Французском королевстве. От Л. С. англ. король получил огромную сумму на содержание в течение 2 лет 500 рыцарей; кроме того, Л. С. пожаловал ему свои домены в диоцезах Лимож, Кагор и Перигё. В свою очередь Л. С. сохранял своего сенешаля в Перигоре, а Бордо, Байонна и Гасконь становились фьефами, за к-рые король Англии был обязан приносить оммаж королю Франции. Современники осуждали Л. С. за передачу Англии завоеванных земель, но король настаивал на важности установления мира и любви между родственниками, считая превращение короля Англии в своего вассала гарантией от буд. войн (*Жуанвиль*. 2007. С. 23, 159–160). В 1263 г. кор. Генрих III и англ. бароны обратились к Л. С. как к третьей стороне в конфликте по поводу т. н. Оксфордских провизий (11 июня 1258). Суд состоялся в Амьене («Амьенская миза», 23 янв. 1264), и решение было вынесено в пользу короля Англии: Л. С. посчитал неприемлемым посягательство баронов на суверенитет и полноту власти монарха и отменил «Оксфордские провизии» как «дурной обычай».

Церковная политика. В королевском окружении преобладали монахи *нищенствующих орденов*: он приглашал францисканца католич. св. *Бонавентуру* († 1274) читать ему проповеди в домашней обстановке (19 из 130 проповедей, произнесенных в Париже, Бонавентура прочел королю); католич. св. *Фома Аквинский* († 1274) и др. доминиканцы нередко обедали за королевским столом. Королевским исповедником, а впосл. 1-м биографом Л. С. был

доминиканец Жоффруа де Больё († кон. XIII в.). Доминиканец *Винцентий из Бове* (ок. 1190 — ок. 1264) при содействии короля составил энциклопедию «Большое зеркало». Ходили слухи, что король хотел отречься от престола и вступить в один из нищенствующих орденов, но не смог выбрать, в какой. По преданию, однажды некая Саретта бранила короля и удивлялась, что его до сих пор не свергли, ведь он «лишь король братьев миноритов и братьев проповедников, король священников и клириков». Король считался «главным благодетелем и защитником ордена [миноритов] не только в Париже, но и во всем королевстве» (*Салимбене*. 2004. С. 242).

Л. С. оказывал поддержку мон-рям. Он приобрел земли домена Кюимон близ королевской резиденции в Аньер-сюр-Уаз для новой обители во имя Пресв. Девы Марии; в 1229 г. она была передана ордену *цистерцианцев*. Л. С. переименовал мон-рь в Руайомон (франц. Royaumont; лат. Mons Regalis, букв. — Королевская гора), обозначив т. о. связь аббатства с королевской семьей. Монарх принимал участие в строительстве обители: он не только интересовался ходом работ, но и сам подносил камни и бревна; по его распоряжению мон-рю ежегодно выплачивалось из казны 500 ливров (см.: *Erlande-Brandenburg A. Royaumont: Abbaye royale*. P., 2004. P. 30–33). Впосл. в Руайомоне король часто молился и разделял трапезу с монахами. При Л. С. были отстроены цистерцианские аббатства: Сент-Антуан-де-Шан (ныне в черте Парижа; освящено в 1233); Нотр-Дам-ла-Руайаль (ныне Мобюисон) близ Понтуаза и Нотр-Дам-дю-Лис близ Мелёна (основаны кор. Бланкой Кастильской в 1236 и 1244); мон-рь *кларисс* в местности Лоншан у ворот Парижа (основан в 1255 младшей сестрой короля католич. св. Изабеллой Французской († 1270)) и др.; все они получили от короля большие пожертвования. В 1254 г., вернувшись из 7-го крестового похода (на Св. земле он посетил гору *Кармил*), Л. С. разрешил неск. франц. *кармелитам* основать мон-рь близ Шарантона; для него король приобрел землю и пожертвовал литургические одеяния и сосуды. Обитель регулярных каноников благодаря Л. С. получила обширный сельскохозяйственный комплекс за воротами Монмартра (ныне в чер-

те Парижа). В 1258 г. для монахинь нищенствующего ордена сервитов Л. С. купил землю у ворот Тампля (ныне в центре Парижа); помог обновиться в Париже регулярным каноникам Св. Креста (для них было приобретено неск. домов) и *бегинкам*. С его помощью орден тринитариев получил в Париже госпиталь св. Матурина (впосл. во Франции членов ордена стали называть *матюренцами*); позднее был основан мон-рь тринитариев в Фонтенбло.

Ок. 1248 г. Л. С. начал работы по ремонту и расширению парижского Отель-Дьё (букв. — Божий приют; в средние века — богадельня; в наст. время — госпиталь) на о-ве Сите; содержал там за свой счет врачей и хирургов. На пути из Парижа в аббатство *Сен-Дени* он основал «дом дочерей Господних» — приют для женщин, по причине бедности впадавших в распутство, и выделил на его содержание 400 ливров годовой ренты. У парижских ворот Сент-Оноре король построил госпиталь Трехсот («Кенз вен», букв. — «15 раз по 20»), изначально предназначенный для ослепших крестоносцев (строительство закончено в 1260), на его содержание он выделил 30 ливров ренты в год. В госпитале содержалось до 350 бедняков, их жизнь была организована по типу общин в нищенствующих орденах: проживавшие в госпитале должны были молиться за короля и королевский род; просить милостыню и хлеб, делясь со всеми остальными; имущество сельников после их смерти переходило госпиталю. В 1259 Л. С. основал Отель-Дьё в Понтуазе, поручив его содержание монахиням-августинкам (сначала их было 13 чел.); количество бедных и больных было так велико, что в 1261 г. король передал подвизавшимся в Отель-Дьё монахиням королевские дом и лес в Понтуазе (лес ежегодно приносил 400 ливров дохода). Л. С. выделил 30 тыс. ливров для строительства Отель-Дьё в Верноне; основал госпиталь в Компьене. Король заботился о вдовах погибших крестоносцев, обеспечивал их дочерей приданым.

С деятельностью Л. С. связывают введение *инквизиции* во Франции. Первоначально инквизиция была учреждена на юге Франции (в Монпелье, Тулузе, Каркасоне) для борьбы с ересью альбигойцев (о крестовом походе против еретиков см. ст. *Крестовые походы*). Затем чрезвы-





чайные трибуналы стали постоянными; утверждена новая процедура следствия и суда (сбор доказательств и улик, допросы, применение пыток). В 1233 г. папа Римский Григорий IX поручил доминиканцам расследование дел, связанных с преследованием еретиков и вероотступников. Во Франции инквизиция находилась под контролем короля; инквизиционные трибуналы действовали в Париже, Лане, Орлеане, Маконе, Туре и др. городах. В деле преследования вероотступников и еретиков к религ. рвению у Л. С. добавлялся и вполне прагматичный интерес: казна существенно пополнялась за счет конфискации их имущества.

Во взаимоотношениях католич. Церкви с императором Л. С. твердо отстаивал суверенитет королевской власти. В долгом конфликте Папского престола с имп. Фридрихом II французский король проводил политику уважительного нейтралитета, защищая, однако, интересы своего королевства и католич. Церкви во Франции. Он последовательно искал справедливости и мира, не принимая ничьей стороны: поддерживал дружеские отношения с императором, обменялся с ним вассальной клятвой, регулярно переписывался, называя «преданнейшим и дражайшим другом»; разрешил французским рыцарям сражаться в Ломбардии в войсках императора. Когда же франц. прелаты, следовавшие на Собор в Рим, были захвачены сыном имп. Энцо (1241) и в течение неск. лет находились в плену на о-ве Сицилия, то только по настоянию Л. С. они были освобождены. Король не дал убежища во Франции тайно бежавшему из Италии папе Иннокентию IV, и тот укрылся в Лионе, находившемся в прямой вассальной зависимости от императора, но тяготевшем к Французскому королевству и нередко воспринимавшемся современниками как часть Франции. Когда же к Лиону выдвинулась армия императора, Л. С. направил туда свои войска (1247). Король видел в политике Папского престола угрозу для истинной христ. веры, осуждал нетерпимость и озлобление в борьбе с императором, чрезмерную алчность Римских понтификов и членов папской курии.

Защищая и охраняя Церковь и духовенство во Франции, король был не доволен ростом материального

могущества Церкви и стремился к сокращению ее прав. Он способствовал разделению светской и духовной сфер в прерогативах католич. Церкви во Франции, что нашло отраже-



Золотой эску
кор. Людовика IX Святого.
Аверс, реверс.
1266–1270 (?) гг.
(Кабинет медалей
Национальной б-ки Франции
в Париже)

ние в начавшемся в 1232 г. конфликте с Милоном де Нантёйем, еп. Бове. В нарушение сеньориальных прав епископа король назначил мэром города своего ставленника Робера де Мюре. Недовольные этим назначением горожане подняли восстание. Противостояние, в которое были втянуты Годфруа де Клермон, преемник еп. Милона де Нантёйя, а также Реймский архиеп. Анри де Дрё и др. франц. прелаты, затянулось на 16 лет. Выдержав давление франц. духовенства и папы Римского Григория IX, грозившего ему церковным отлучением, и заручившись поддержкой знати (сент. 1235, собрание в Сен-Дени), Л. С. утвердил верховную юрисдикцию короля в светских делах (подробнее см.: *Pontal O. Le différend entre Louis IX et les évêques de Beauvais et ses incidences sur les Conciles (1232–1248)* // *Bibl. de l'École des chartes*. P., 1965. Vol. 123. N 1. P. 5–34). Л. С. приписывали авторство указа, запрещающего незаконную раздачу бенефициев, симонию и поборы Римской курии с франц. духовенства (датируется мартом 1269, но, вероятно, был сфабрикован в XIV в. королевскими легистами). В 1265 г. Л. С. оспорил требование папы Римского Климента IV единолично назначать кандидатов на вакантные церковные бенефиции. Король заявил о своем праве быть высшим судьей над франц. епископами в мирских делах, оставив за папой Римским право судить в делах, связанных с церковными вопросами.

Образ королевской власти. В своей политике Л. С. основывался на принципе «одно королевство, один король»: вся власть в гос-ве должна находиться в руках короля, к-рый равен в своих полномочиях императору и не признаёт над собой никакой власти на земле. При личном ас-

кетизме Л. С. не скупился на поддержание величия королевского достоинства, с блеском обставлял торжественные церемонии (заседания в Парижском парламенте, собрания баронов), тратил большие

средства на содержание двора. При Л. С. в 1250 г. был составлен новый коронационный чин (*ordo*), к-рым были зафиксированы изменения, внесенные уже при коронации Л. С. Помимо появления новой королевской инсигнии — т. н. длани правосудия, коронационный чин закреплял последовательность церемонии посвящения в королевский сан (обет короля, опоясывание мечом (посвящение в рыцари), переодевание, миропомазание на царство, аккламация, принятие знаков власти, коронавание) и провозглашал превосходство короля Франции над др. властителями как «христианнейшего монарха». Исцеление золотушных через королевское возложение рук с уверенностью фиксируется только со времени правления Л. С. (*Ле Гофф*. 2001. С. 626).

Величие франц. монархии было зримо воплощено в грандиозной перестройке королевской усыпальницы в Сен-Дени, осуществленной по инициативе Л. С. аббатом Матьё де Вандомом в 1263–1264 гг. Перемещение гробниц королей имело целью закрепить 2 концепции: возвращение к роду *Карла Великого* (*reditus ad stirpem Karoli*) и преемственность на троне Франции 3 династий королей — Меровингов, Каролингов и Капетингов. Важным представлялось не только сгладить династические разрывы, стерев память об узурпациях франц. престола Пипином Коротким и Гуго Капетом, и подчеркнуть преемственность королевской власти от Карла Великого, но и преодолеть опасное пророчество о том, что династия Капетингов будет править до 7-го колена (кор. Филипп II Август, дед Л. С., был 7-м королем из этой династии, но каролингское происхождение его матери Адели Шампанской, а также его 1-й жены и матери старшего сына Изабеллы





позволило возвести родословную Л. С. напрямую к Карлу Великому). Преемственность на троне Франции 3 династий обеспечивала легитимность и устойчивость королевской власти. 16 гробниц королей и королев были расположены следующим образом: в соборе справа, с запада на восток, от нефа к хорам, покоились



Взятие Туниса
кор. Людовиком IX в 1270 г.
Миниатюра из
«Больших хроник Франции».
1332–1350 гг. (Brit. Lib.
Royal. 16 G VI. Fol. 440v)

правители из династий Меровингов и Каролингов, а слева — из династии Капетингов; в центре были помещены усыпальницы деда и отца Л. С. — Филиппа II Августа и Людовика VIII. После всех преобразований в базилике Сен-Дени хоронили только коронованных особ. Новизна состояла и в том, что королевские останки были подняты из земли и выставлены на всеобщее обозрение, заново изготовлены надгробия со скульптурными изображениями монарших персон.

По указанию Л. С. в аббатстве Сен-Дени было начато офиц. летописание (впосл. этот свод летописей получил название «Большие хроники Франции»).

Восьмой крестовый поход. Ухудшение положения Иерусалимского королевства из-за наступления султана Египта побудило папу Римского Климента IV призвать к новому крестовому походу. 25 марта 1267 г. Л. С. объявил о своем решении принять крест. Поход был тщательно подготовлен: материальное обеспечение король взял на себя (были собраны дополнительные налоги с городов, введен налог в $\frac{1}{10}$ с доходов духовенства; значительные займы предоставили тамплиеры); специально для похода по приказу короля были построены корабли. В нач. 1270 г. король оформил завещание: управление королевством было поручено аббату Сен-Дени Матё де Вандому и ближайшему советнику короля Симону де Нелю; церковными вопросами должен был заниматься Парижский еп. Этьен Тампье.

14 марта 1270 г. в базилике Сен-Дени Л. С. принял орифламму, суму и посох паломника. На следующий день он босым пришел из королевского дворца в собор Нотр-Дам, где долго молился; затем простился с кор. Маргаритой в Венсене и вместе с 3 сыновьями направился в Эг-Морт. 2 июля он отплыл на Сардинию. Здесь состоялся совет, где был объявлен

план идти на Тунис. Современников удивило это решение, большинство историков считали его ошибкой: в том, что оно было принято, винули брата короля, Карла Анжуйского, втянувшего Л. С. в противостояние с эмиром Туниса Мухаммадом I аль-Мунтасиром (1249–1277); приписывали решение незнанию того, насколько далеко от Египта находится Тунис; объясняли это решение миссионерскими целями — слухами о возможном переходе эмира Туниса в христианство. Поход на Тунис решал важную стратегическую задачу в наступлении на Египет: помимо возможной христианизации (эмиру якобы была нужна поддержка, чтобы объявить об этом решении) завоевание Туниса выглядело легким делом; богатства страны могли использоваться на Св. земле, а Египет лишился бы поставок продуктов и источника пополнения армии (Richard. 1983. P. 558–565). 18 июля 1270 г. войско под командованием Л. С., практически не встретив сопротивления, заняло участок берега близ Туниса, без труда захватило крепость на месте древнего Карфагена. В ожидании подхода войск Карла Анжуйского крестоносцы страдали от жары и недостатка продуктов, армию поразила эпидемия (дизентерии, лихорадки или тифа). 3 авг. скончался сын короля, а 25 авг. — Л. С. Перед смертью он исповедался и причастился, последними словами Л. С. были: «Мы войдем в Иерусалим».

Старший сын короля Филипп, взяв власть в свои руки, решил перевезти останки отца на родину вопреки планам Карла Анжуйского похоронить Л. С. в Сицилийском королев-

стве. В итоге был достигнут компромисс: внутренности и плоть были захоронены в Монреале (близ Палермо, Сицилия), а кости — в королевском некрополе Сен-Дени. Сердце короля было либо отдано Карлу Анжуйскому и захоронено в Монреале, либо вместе с костями отправлено в Сен-Дени, либо оказалось в Сент-Шапелль вместе с почитаемыми Л. С. реликвиями Страстей Христовых (Le Goff. 2001. С. 233). 21 мая 1271 г. останки короля доставили в Париж. Гроб был выставлен в соборе Нотр-Дам. Похороны состоялись на следующий день в Сен-Дени.

Канонизация. Сразу же после кончины Л. С. распространилась молва, что король будет причислен к лику святых. Тем не менее этот процесс растянулся на 27 лет (сменились 10 пап Римских), поскольку, согласно решению IV Латеранского Собора (1215), канонизация должна основываться на подлинном процессе со строгими каноническими правилами: необходимо было доказать 2 проявления святости — добродетель при жизни, чудеса только после смерти. Все документы канонизационного процесса Л. С. исчезли, их можно лишь приблизительно восстановить по фрагментам (Carolus-Barré. 1994. P. 23–26). 4 марта 1272 г. папа Римский Григорий X (1271–1276) отдал распоряжение Жоффруа де Больё, исповеднику Л. С., представить сведения об образе жизни и о нравах короля; тайное расследование было поручено папскому легату кард. Симону де Бриону. Святость короля была признана несомненной, но в понтификат *Николая III* (1277–1280) было начато новое, публичное и более углубленное расследование (1277; его материалы не сохр.). В 1281 г. на Папский престол был избран папа *Мартин IV* (1281–1285), лично знавший Л. С., и процесс канонизации вступил в решающую фазу, ускоренный прошением от ассамблеи франц. духовенства; с просьбами о скорейшей канонизации Л. С. обращались к Папскому престолу и нищенствующие ордены. Расследование проходило в аббатстве Сен-Дени (с мая 1282 по март 1283) было сформулирован вопросник о жизни, добродетелях и чудесах Л. С.; 3 папских легата опросили 330 свидетелей, получив подтверждение 63 чудес; 38 чел., лично знавших короля (22 мирянина и 16 клириков), дали свидетельства о бла-



гочестивом образе жизни Л. С. Документы расследования отправили в Рим на рассмотрение комиссии, но из-за кончины папы Мартина IV процесс приостановился. При папе *Гонории IV* (1285–1287) изучение документов было продолжено. Папа *Николай IV* (1288–1292) назначил новую комиссию. Канонизационный процесс завершился с восшествием на Папский престол *Бонифация VIII* (1294–1303), лично знавшего и почитавшего Л. С.: для него святость короля была очевидной. 4 и 11 авг. 1297 г. в Орвьето состоялись торжественные церемонии канонизации Л. С. Буллой «Gloria, laus» (от 11 авг. 1297) Л. С. был причислен к лику святых. 25 авг. 1298 г. останки короля были помещены в раку за алтарем в базилике Сен-Дени. Папа *Климент V* (1305–1314) разрешил перенести главу Л. С. в Сент-Шапель (17 мая 1306 состоялась торжественная процессия перенесения мощей). Впосл. частицы мощей Л. С. были переданы в различные церкви и монастыри Зап. Европы. Большая часть его мощей, находившихся в Сен-Дени, и голова, хранившаяся в Сент-Шапель, были утрачены во время Французской революции (1789–1799). Частицы мощей Л. С.



Алтарь кор. Людовика IX Святого с частицей его мощей в соборе Санта-Мария-Нуова в Монреале

хранятся в ризнице парижского собора Нотр-Дам (там же находятся рубашка и плеть для покаянного бичевания, по преданию, принадлежавшие королю), в базилике Сен-Дени

и в др. местах. В XIX в. внутренности Л. С., ранее находившиеся в Монреале, были перевезены в Австрию, затем в Карфаген (Тунис). 16 окт. 2011 г. они были переданы кафедральному собору во имя Л. С. в Версале.

Л. С. был последним из средневековых монархов, причисленных к лику святых. Он почитался как небесный заступник Французского королевства, считается св. покровителем Парижского ун-та, нек-рых профессий, а также ветеранов французской армии. Во имя Л. С. названо множество храмов во Франции и за ее пределами (в т. числе в Москве — католич. храм св. Людовика Французского на ул. М. Лубянка, д. 12 А).

Ист.: Ordonnances des rois de France de la troisième race / Éd. E. de Laurière. P., 1723. Т. 1; Les Olim ou registres des arrêts rendus par la cour du roi sous le règne de St. Louis, de Philippe le Hardi etc. / Éd. A. Beugnot. P., 1839. Т. 1: 1254–1273; *Beaulieu G., de*. Vita et sancta conversatio piae memoriae Ludovici quondam regis francorum // Recueil des historiens des Gaules et de la France / Éd. C. F. Daunou, J. Nau-det. P., 1840. Т. 20. P. 3–27; *Saint-Pathus G., de*. Vie de St. Louis / Éd. H.-F. Delaborde. P., 1899; Le Sacre royal à l'époque de St. Louis: D'après le manuscrit latin 1246 de la BNF / Éd. J. Le Goff et al. P., 2001; *Салмбене [де Адам]*. Хроника / Пер. с лат.: И. С. Култышева и др. М., 2004; *Жуанвиль Ж., де*. Книга благоречивых речений и добрых деяний нашего св. кор. Людовика / Пер. со старофранц.: Г. Ф. Цыбулько; ред.: А. Ю. Карачинский; науч. ред. пер.: Ю. П. Малинин. СПб., 2007.

Лит.: *Gervais E.* Les croisades de St. Louis. P., 1860; *Langlois Ch.-V.* Doléances recueillies par les enquêteurs de St. Louis et des derniers capétiens directs // RH. 1906. Vol. 92. N 1. P. 1–41; 1909. Vol. 100. N 1. P. 63–95; *idem*. St. Louis, Philippe le Bel: Les derniers Capétiens directs (1226–1328). P., 1978; *Dressaire L.* Saint Louis en Palestine (1250–1254) // EO. 1913. Vol. 16. N 99. P. 155–162; N 100. P. 221–231; *Pfleger L.* Le culte de St. Louis en Alsace // RSR. 1921. T. 1. P. 222–227; *Garreau A.* St. Louis et son royaume. P., 1949 (рус. пер.: *Гарро А.* Людовик Святой и его королевство / Пер. с франц.: Г. Ф. Цыбулько; предисл. к рус. изд.: Ю. П. Малинин. СПб., 2002); *Fawtier R.* St. Louis et Frédéric II // Atti del conv. intern. di studi federiciani (Palermo, Catania, Messina, 10–18 dic. 1950). Palermo, 1952. P. 97–101; *Strayer J.* The Crusades of Louis IX // A History of the Crusades / Ed. K. M. Setton. Phil., 1962. Vol. 2. P. 487–521; *Cazelles R.* Une exigence de l'opinion publique depuis St. Louis: La réformation du royaume // Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France. P., 1964. Vol. 90. P. 91–99; *Erlande-Brandenburg A.* Le tombeau de St. Louis // Bull. monumental. P., 1968. T. 126. P. 7–30; *Labarge M. W.* St. Louis: Louis IX — Most Christian King of France. Boston; Toronto, 1968; *Levron J.* St. Louis ou l'apogée du Moyen âge. P., 1969; Le siècle de St. Louis. P., 1970; *Eydox H.-P.* St. Louis et son temps. P., 1971; *Folz R.* La sainteté de Louis IX d'après les textes liturgiques de sa fête // RHEF. 1971. Vol. 57. N 158. P. 31–45; *Labande E.-R.* St. Louis pèlerin // Ibid. P. 5–18; *Mollat M.* Le «passage» de St. Louis à Tunis: Sa place dans l'his-

toire des croisades // Revue d'histoire économique et sociale. P., 1972. T. 50. P. 289–303; *Thiébaud J.* Sculpture funéraire: Le tombeau de St. Louis // Bull. monumental. 1972. T. 130. N 3. P. 247–249; Septième centenaire de la mort de St. Louis: Actes des colloques de Royaumont et de Paris (20–27 mai 1970). P., 1976; *Carolus-Barré L.* La grande ordonnance sur la réforme de l'administration et la police du royaume // Ibid. P. 85–96; *idem*. Le procès de canonisation de St. Louis (1272–1297): Essai de reconstitution / Éd. H. Platelle. R., 1994. (Coll. de l'École française de Rome; 195); *Congar Y.* L'Église et l'État sous le règne de Saint Louis // Septième centenaire de la mort de St. Louis. 1976. P. 257–271; *Jordan W. C.* Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership. Princeton (N. J.), 1979; *idem*. The French Monarchy and the Jews: From Philip Augustus to the Last Capetians. Phil., 1989; *idem*. «Amen!» Cinq fois «Amen»: Les chansons de la croisade égyptienne de St. Louis, une source négligée d'opinion royaliste // Médiévales. St.-Denis, 1998. N 34. P. 79–90; *Labal P.* Le siècle de St. Louis. P., 1979; *Richard J.* St. Louis: Roi d'une France féodale soutien de la Terre Sainte. P., 1983; *idem*. L'adoubement de St. Louis // J. des savants. P., 1988. Vol. 3/4. P. 207–217; *Sivéry G.* Le mécontentement dans le royaume de France et les enquêtes de St. Louis // RH. 1983. T. 269. N 545. P. 3–24; *idem*. St. Louis et son siècle. P., 1983; *Pernoud R.* St. Louis et le crêpuscule de la féodalité. P., 1985; *Le Goff J.* Saint Louis. P., 1996 (рус. пер.: *Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой / Пер. с франц.: В. И. Матузова; коммент.: Д. Э. Харитонович. М., 2001); *Chiffolleau J.* St. Louis, Frédéric II et les constructions institutionnelles du XIII^e siècle // Médiévales. 1998. N 34. P. 13–23; *Frugoni C.* St. Louis et St. François // Ibid. P. 35–38; *Gouttebroze J.-G.* Deux modèles de sainteté royale: Edouard le Confesseur et St. Louis // Cah. Civ. Med. 1999. T. 42. N 167. P. 243–258; *Митрофанов А. Ю.* Людовик IX и Хетум I: Неудавшийся церк.-полит. альянс // Проблемы соц. истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени: Межвуз. сб. СПб., 2008. Вып. 7. С. 68–83; *Hilaire J.* St. Louis, souverain, juge et homme d'État // Bull. de l'Académie des sciences et lettres de Montpellier. N.S. 2013. T. 43. P. 101–111; *Gaposchkin C.* The Captivity of Louis IX // Quaestiones Medii Aevi Novae. Warsz., 2013. Vol. 18. P. 85–114; *Цатурова С. К.* Людовик IX Святой — отец правосудия // СВ. 2013. Вып. 74(3/4). С. 344–362; *Dejoum M.* Les enquêtes de St. Louis: Gouverner et sauver son âme. P., 2014.

С. К. Цатурова

ЛЮДОВИК XIII [Людовик Справедливый; франц. Louis le Juste] (27.09.1601, Фонтенбло — 14.05.1643, Сен-Жермен-ан-Ле), кор. Франции и Наварры (с 1610). Из династии Бурбонов; старший сын кор. *Генриха IV* (1589–1610) и его 2-й жены Марии Медичи. Детство Л. провел в королевской резиденции Сен-Жермен-ан-Ле вместе с др. детьми Генриха IV, рожденными как в браке, так и от связей с фаворитками. Крепчен 14 сент. 1606 г. в парижском соборе Нотр-Дам; его восприемником был папа Римский *Павел V* (1605–1621), от лица к-рого выступал кард.



Франсуа де Жуайёз. Ранние годы жизни Л. (с 1601 по 1628) подробно описаны в дневнике королевского медика Ж. Эроара (изд.: *Journal de J. Heroard / Éd. M. Foisil. P., 1989. 2 vol.*). В нач. 1609 г. Л. переехал в Лувр. Он изучал математику, географию, историю; занимался танцами, игрой на муз. инструментах и рисованием, конной ездой; учился владеть холодным и огнестрельным оружием. Как и мн. франц. короли, всем др. занятиям предпочитал охоту, псовую и соколиную (в 1635 посвятил соколиной охоте «Мерлезонский балет», выступив либреттистом, композитором, автором эскизов декораций и костюмов, а также хореографом и исполнителем неск. ролей).

После убийства Генриха IV (14 мая 1610) регентшей при малолетнем Л. была объявлена Мария Медичи. Желая укрепить положение сына, она организовала его коронацию в Реймсе (17 окт. 1610); 21 окт. Л. впервые совершил обряд исцеления золотушных (мальчик коснулся более 900 больных со словами «Король касается тебя, Бог тебя исцеляет»; серьезно относящийся к своим обязанностям «христианнейшего монарха», Л. и впосл. регулярно исполнял этот ритуал).

Во внешней политике Мария Медичи в отличие от Генриха IV стремилась поддерживать дружественные отношения с Испанией и со Свящ. Римской империей. Заключив в 1611 г. союз с Испанией, королева обручила Л. с инфантой Анной Австрийской (1601–1666), дочерью испан. кор. Филиппа III, а сестра Л. Елизавета стала невестой принца Астурийского, буд. испан. кор. Филиппа IV (1621–1665). Смена внешнеполитических ориентиров обеспокоила франц. *гугенотов*, к-рые увидели в этом курс на католич. реакцию. Министры покойного короля, недовольные пересмотром принципов внешней политики и мн. решениями регентши во внутренних делах, были отправлены в отставку. Мария Медичи практически полностью опустошила королевскую казну: деньги шли на подкуп мятежных принцев, на строительные проекты регентши, на покупку драгоценных камней и пенсии фаворитам. Принцы крови и гранды королевства, возмущенные возвышением итал. фаворитов регентши — ее подруги детства Леоноры Галигай и мужа последней Кончино Кончини (в 1611 он был назначен королев-



Кор. Людовик XIII.
Ок. 1643 г. Худож. Ю. ван Эгмонт
(Музей истории Франции, Версаль)

ским наместником Пикардии и губернатором Амьена, в 1613 стал маршалом Франции), оставили двор и начали готовить вооруженный мятеж. Однако 15 мая 1614 г. в Сен-Мену они заключили мир с королевой. Главными требованиями недовольных стали смена правительства и реорганизация королевского совета, в к-ром ведущая роль должна была принадлежать представителям высшей аристократии. Близившееся совершеннолетие Л. мятежные гранды связывали с концом периода регентства (с XIV в. короли Франции считались способными править самостоятельно с 13 лет).

2 окт. 1614 г. было отпраздновано совершеннолетие короля. По настоянию оппозиционеров, в Париже собрались Генеральные штаты (27 окт.



Коронация Людовика XIII
в Реймсе.
Рисунок для гравюры.
1610 г.
Худож. Ф. Кенель
(Отдел гравюр и фотографий
Национальной б-ки Франции
в Париже)

1614 — 23 февр. 1615), но политические притязания принцев там не встретили поддержки. На церемонии закрытия речь от сословия духовенства произнес Арман Жан дю Плесси де Ришелье, еп. Люсона, буд. кардинал.

28 нояб. 1615 г. в Бордо были заключены оба брака, Л. и его сестры. От-

ношения Л. с Анной Австрийской сразу не сложились. Л. предпочитал проводить время в обществе своих фаворитов, среди к-рых выделялся Ш. д'Альбер де Люин (1578–1621). Др. знаменитый фаворит короля — А. Куаффье де Рюзе, маркиз де Сен-Мар (1620–1642), участник последнего заговора против Ришелье. Однако обвинения короля как нек-рыми современниками, так и историками в любовных связях с фаворитами имеют под собой мало оснований (*Chevallier. 1979. P. 437–441*).

В февр. 1613 г. Мария Медичи впервые пригласила Л. на заседание совета, но при этом препятствовала ему в управлении королевством. Ее фаворит Кончини стал фактическим главой правительства; в 1616 г. в состав совета на правах главного министра был введен лидер оппозиции знати принц крови Анри II де Бурбон, принц де Конде (1588–1646), но через неск. месяцев он подвергся аресту. 24 апр. 1617 г. Кончини по личному приказу короля был убит гвардейцами во дворе Лувра, а 8 июля казнили Галигай. Л. отстранил королеву-мать от власти и сослал ее в Блуа. Ее министры были отправлены в отставку (в немилости оказались и Ришелье). Им на смену король призвал советников отца, «бородачей», старшему из к-рых было 75 лет.

Получив единоличную власть, Л. взялся рьяно исполнять обязанности монарха: регулярно участвовал в заседаниях королевского совета, вникал в дела управления государством, давал аудиенции иностранным послам. Во внешней политике Л. по-

казал себя сторонником курса отца: в соответствии с данным Генрихом IV

еще в 1609 г. обещанием он способствовал заключению брака своей сестры Кристины с Виктором Амадеем I, герц. Савойским. Первым советником Л. был назначен его фаворит де Люин, он получил от короля титулы герцога и пэра, почетные и доходные должности, земли и замки. Обижен-



ные принцы и гранды начали спланироваться вокруг высланной из столицы королевы-матери, к-рая стремилась вернуться к власти. В ночь на 22 февр. 1619 г. она бежала из Блуа. Король показал свою готовность в любой момент выступить против оппозиционных грандов (была собрана армия из 30 тыс. пеших воинов и 6 тыс. всадников). Благодаря посредничеству Ришелье удалось примирить бывш. регентшу с королем. 30 апр. 1619 г. был заключен договор: Марии Медичи позволялось вернуться ко двору с сохранением всех ее должностей, доходов и титулов. Однако спустя год королева-мать вновь поддержала недовольных принцев и грандов. В этот раз на стороне мятежников выступили гугеноты под предводительством Анри II, герц. де Рогана (1579–1638).

Мятеж, разгоревшийся на западе страны, вскоре охватил все провинции от Нормандии до Лангедока. Министры короля и герцог де Люин ратовали за мирное разрешение конфликта, но король и его троюродный брат принц де Конде преследовали свои цели: молодой монарх жаждал славы и военных подвигов, а принц стремился оттеснить от короля всецельного фаворита. 7 июля 1620 г. Л. во главе 18-тысячной армии выступил из Парижа. 10 июля из Руана был изгнан один из предводителей мятежных грандов принц крови Анри II д'Орлеан, герц. де Лонгвиль. 7 авг. армия короля одержала победу над войсками заговорщиков при Пон-де-Се. Королева-мать поспешила начать с Л. переговоры, важную роль в к-рых вновь сыграл Ришелье. 10 авг. 1620 г. в Анже был подписан договор: мятежники получили полное королевское прощение, королева-мать примирилась с сыном и вернулась ко двору. После победы над оппозицией знати основной задачей Л. стала борьба с гугенотами, поддержавшими мятеж принцев.

Подписанный в 1598 г. *Нантский эдикт* не решил окончательно религ. вопрос во Франции: это был очередной «религиозный мир», позволявший католикам жить бок о бок с протестантами в одном гос-ве (*Мунье Р. Убийство Генриха IV / Пер. с франц.: М. Некрасов. СПб., 2008. С. 175*). К концу царствования Генриха IV гугеноты располагали 84 крепостями и 18 городами. Кальвинизм во Франции исповедовали 1,2 млн чел. (5–6% населения) — ок.

274 тыс. семей, в т. ч. 2468 дворянских. Протестанты Беарна и Наварры на протяжении мн. лет всячески противились восстановлению католич. богослужений и возвращению католич. Церкви имущества (оно было передано кальвинист. общинам кор. *Жанной д'Альбре*). В 1620 г. собравшиеся в Лудёне гугеноты в очередной раз потребовали отменить эти постановления. 15 окт. в По прибыл Л. с армией. Король распустил суверенные советы Беарна и Наварры и создал в столице Беарна По провинциальный парламент (по примеру парламентов в др. провинциях Франции); королевским эдиктом Беарн был присоединен к Французскому королевству. Вместе с тем в регионе началось насильственное искоренение протестантизма.

Жители гугенотской Ла-Рошели, обеспокоенные столь решительными действиями монарха, обратились за поддержкой к англ. кор. Якову I (кон. дек. 1620). Кроме того, несмотря на содержащийся в Нантском эдикте запрет созывать без разрешения короля ассамблеи гугенотов, таковая была созвана, что по сути сделало протестант. провинции «государством в государстве». Король попытался уладить конфликт путем переговоров, но усилия его посланника, маршала Ф. де Бонна, герц. де Ледигьера, не увенчались успехом. В кон. марта 1621 г. Л. назначил герцога де Люина коннетаблем, что было расценено всеми как объявление войны гугенотам. 18 апр. Л. вместе с армией двинулся в сторону Сен-Жан-д'Анжели, где обосновался Бенжамен де Роган, герц. де Субиз. 16 мая королевская армия осадила город и 24 июня взяла его; путь на Ла-Рошель был открыт.

К этому времени генеральная ассамблея гугенотов приняла меры по управлению кальвинист. провинциями: они были поделены на 8 военных округов, откуда все деньги поступали теперь не в королевскую казну, а передавались в распоряжение руководства провинций. На эти средства гугеноты укрепили свои крепости и собрали армию. Первая осада Ла-Рошели оказалась неудачной: де Люин выделил для этой операции слишком незначительные силы. Основная часть королевских войск направилась к Монтобану, где находился один из предводителей гугенотов — Жак Номпар де Комон, герц. де Ла Форс (1558–1652), со

своими сыновьями. Осада хорошо укрепленного города-крепости началась 17 авг. 1621 г. и продлилась 3 месяца. Королевская армия (под стенами Монтобана насчитывалось ок. 25 тыс. чел.) потеряла половину своего состава, но взять город так и не смогла; началось массовое дезертирство. 9 нояб. был отдан приказ о снятии осады. Де Люину грозила опала, но 15 дек. он скончался от скарлатины.

Неудача при Монтобане свела на нет все предыдущие успехи королевской армии. В Лангедоке герцог де Роган оборонял подступы к Монпелье, где заседала ассамблея гугенотов. 20 марта 1622 г. вопреки мнению министров и придворных король вновь отправился на фронт. Л. взял на себя командование военными действиями на о-ве Ре близ Ла-Рошели, где укрепился герцог де Субиз, и одержал победу. В кон. апреля король взял Сен-Жан-д'Анжели, после чего ему сдались Руайан, Сент-Фуа-ла-Гранд и Эг-Морт; некоторые гугенотские лидеры получили за сдачу городов маршальские должности. Осада Монпелье, порученная принцу де Конде, затянулась и угрожала стать «вторым Монтобаном». После переговоров в Монпелье был заключен религиозный мир (18 окт. 1622): гугеноты добились подтверждения того, что им разрешено совершать протестант. богослужения в тех местах, к-рые были определены Нантским эдиктом, но сохранили только 2 крепости — Ла-Рошель и Монтобан; ассамблея была распущена; герцог де Роган получил в управление 3 города (Кастр, Ним и Юзес), ему была выделена пенсия в 60 тыс. экю.

Достигнутое примирение позволило королю заняться вопросами внешней политики, где традиционным оставалось противостояние франц. монархов династии Габсбургов, владения к-рой по-прежнему простирались от Лат. Америки до Центр. Европы. 7 февр. 1623 г. Л. встретился в Лионе с представителями Савойского герц-ства, Венеции и швейцар. кантонов, чтобы договориться о совместных действиях против испанцев в Вальтеллине, долине на севере Италии, обеспечивавшей сообщение между габсбургскими испан. и герм. землями. На стороне Испании выступил Папский престол; Франция поддержала швейцар. кантон Гризон в борьбе против испанцев.

В февр. 1625 г. французам удалось изгнать испанцев из Вальтеллины.

Однако в управлении королевством наметился кризис: Л. своим монаршим обязанностям стал предпочитать охоту, а министры — сюринтендант финансов Шарль де Ла Вьёвилль, хранитель печати и канцлер Никола Брюлар де Силлери, его сын гос. секретарь Пьер Брюлар, виконт Пюизё, — показали себя не слишком компетентными в делах управления королевством. 29 апр. 1624 г. Л. ввел в состав королевского совета Ришелье (в 1622 он был возведен в достоинство кардинала). Ришелье достаточно быстро смог стать ближайшим советником короля; 13 авг. 1624 г. он возглавил правительство. Уже при нем было сломлено сопротивление франц. протестантов, центром к-рого оставалась Ла-Рошель, получившая поддержку со стороны Англии.

8 мая 1625 г. Л. подписал брачный контракт своей сестры Генриетты Марии с англ. кор. Карлом I (1625—1649); в тайном приложении к нему говорилось о снятии ограничений в отношении католиков в Англии. Семейная жизнь Генриетты не заладилась. В авг. 1626 г. Карл I выслал из Англии франц. свиту жены (их обвинили в католич. заговоре), а королева оказалась фактически в заключении; круг ее приближенных был сильно ограничен. Поводом для эскалации конфликта стало обращение к англ. королю жителей Ла-Рошели. Они просили добиться от Л. выполнения обещания срыть Порт-Луи, построенный по приказу франц. монарха в 1622 г. в 2 км от Ла-Рошели (с целью присматривать за городом). В нач. 1627 г. Карл I приказал английским кораблям перехватывать все франц. суда в открытом море. 27 июня 5 англ. эскадр из 98 кораблей под командованием Джорджа Вильерса, герц. Бакингема, вышли из Портсмута и направились к о-ву Ре, где находился небольшой гарнизон под командованием бывш. королевского фаворита Жана де Кайлара де Туара. 20 июля англичане высадились на о-в Ре и через 2 дня начали осаду крепости Сен-Мартен. Солдаты де Туара, несмотря на малочисленность и нехватку продовольствия, неск. месяцев удерживали позиции. 10 сент. 1627 г. королевская армия осадила Ла-Рошель (в городе тогда проживало 27 тыс. жителей). В ночь на 8 окт. 1627 г. король направи-

вил небольшое подкрепление окруженному англичанами де Туару (из 35 лодок прорвались 25). 6 нояб. англичане, тоже получившие подкрепление, предприняли очередную попытку штурма Сен-Мартена, но атака была отбита. Л. укрепил гарнизон крепости, отправив туда отряд маршала А. де Шомберга. Англичане, понеся большие потери (из 7 тыс. солдат у герц. Бакингема осталось только 3 тыс.), вновь были отброшены, герцог вернулся в Англию. Поскольку в Ла-Рошели продолжали получать продовольствие, было решено блокировать подступы к городу не только на суше, но и на море. С нояб. 1627 по март 1628 г. по плану архит. К. Метезо и под наблюдением архит. Ж. Тиро была возведена плотина, закрывавшая с моря вход в город. 11—19 мая англичане попытались прорвать осаду, но их остановили пушки королевской армии. 20 мая англ. эскадра ушла, так и не доставив провиант в осажденный город. В Ла-Рошели начался голод, но на предложение о сдаче гугеноты не соглашались, надеясь на прибытие англ. эскадры под командованием герц. Бакингема. Но 23 авг. 1628 г. в Портсмуте, готовясь к отплытию, он был убит фанатиком-пуританином Дж. Фелтоном, что задержало отправку эскадры еще на месяц. В окт. англичанам вновь не удалось подойти к городу; жители Ла-Рошели (к тому моменту их число сократилось до 6 тыс.) были вынуждены вступить в переговоры с королем. Л. даровал прощение всем, кроме руководившего обороной города мэра Ж. Гитона (он отправился в изгнание в Лондон), упразднил все привилегии города, в частности право выбора мэра и эшевенов, и приказал срыть в Ла-Рошели крепостные сооружения (с этим не был согласен Ришелье, считавший, что укрепления необходимы Франции в противостоянии внешнему врагу). 1 нояб. 1628 г., в день Всех святых, состоялся торжественный въезд короля в Ла-Рошель. Л. распорядился как можно быстрее восстановить католич. богослужение в городе.

В янв. 1629 г. Л. командовал «молниеносной кампанией» в Пьемонте, благодаря к-рой Шарль де Невер, представитель франц. ветви рода Гонзага, наследовавший бездетному герц. Винченцо II Гонзаге, стал герцогом Мантуи (этому пытались помешать Габсбурги). Затем король

направился в Лангедок, чтобы уничтожить последний очаг сопротивления протестантов (апр.—июнь 1629). Герц. де Роган, желая помочь осажденной Ла-Рошели (в городе остались его мать и сестра), вновь собрал войска в Лангедоке. Чтобы воспрепятствовать соединению 2 протестант. армий, король, находясь под Ла-Рошелью, выслал против герцога-мятежника армию во главе с Конде, а также поручил парламенту Тулузы начать судебный процесс против де Рогана, обвиненного в гос. измене. Одержав победу под Ла-Рошелью, Л. сам возглавил кампанию по подавлению мятежа на юге Франции. 28 июня 1629 г. в Але был заключен мир (подтвержден и дополнен Нимским эдиктом в июле 1629): подтверждалась свобода совести и вероисповедания, но гугеноты лишали предусмотренных Нантским эдиктом крепостей, они не могли созывать генеральные ассамблеи политического характера (национальные церковные синоды собирались до 1659). С политической и военной организацией гугенотов во Франции было покончено.

В представлении современников и в исторических трудах укоренился миф о всеильном Ришелье, к-рый 18 лет правил Францией, и слабохарактерном короле, подчиненном его воле; такая т. зр. базируется гл. обр. на поверхностных суждениях некоторых современников (см., напр.: *Ла-рошфуко Ф., де*. Мемуары. Максимумы. М., 2003). В делах управления королевством последнее слово всегда оставалось за Л. (*Petitfils*. 2008. P. 612—613). В авг. 1636 г. испан. войска взяли Корби в Пикардии и оказались в неск. десятках километров от Парижа; в столице началась паника. Члены королевской семьи, члены совета, в т. ч. Ришелье, придворные уговаривали Л. укрыться в одном из замков на Луаре, но он решительно отказался. Король объявил о мобилизации, организовал отряды добровольцев; на деньги, собранные по приказу короля городскими властями Парижа, членами парламента и горожанами, удалось сформировать армию в 30 тыс. чел. Монарх, без охраны появлявшийся на улицах, обращался к парижанам со словами поддержки. Л. лично возглавил операцию по возвращению захваченной территории. В нояб. продвижение испанцев удалось остановить.



Несмотря на заговоры против кардинала и постоянное давление со стороны членов королевской семьи и приближенных лиц, Л. все 18 лет поддерживал Ришелье. Отставка кардинала требовала Мария Медичи, недовольная проводимой им антииспан. политикой. Однажды ей удалось добиться от сына обещания

с католич. державами, прежде всего с гос-вами, где правили Габсбурги.

В 1631 г. за границу бежал наследник престола, младший брат короля Гастон Орлеанский. Летом 1632 г. набранная им армия вторглась во Францию; на сторону мятежников открыто встал губернатор Лангедока маршал Анри II, герц. де Монморанси. 1 сент. 1632 г.



Золотой эску
с изображением
кор. Людовика XIII.
Аверс, реверс. 1642 г.
(Кабинет медалей
Национальной б-ки Франции
в Париже)

дать отставку Ришелье, но король за ночь переменял мнение (этот политический кризис известен как «День одураченных» (*Journée des Dupes*; 10–11 нояб. 1630)). Участники заговора, пытавшиеся через королеву-мать добиться отстранения от власти Ришелье, — хранитель печатей Мишель де Марийяк, а также его брат, маршал Луи де Марийяк, гр. де Бомонле-Роже, — были арестованы. 10 мая 1632 г. маршала казнили на Гревской площади; Мишель де Марийяк скончался в заключении в замке Шатодён (7 авг. 1632). Мария Медичи получила приказ удалиться в Компьень (в ночь на 19 июля 1631 она бежала из Франции; умерла 3 июля 1642 в Кёльне). Мишель де Марийяк, сторонник *Католической лиги* кон. XVI в., составитель т. н. Кодекса Мишо, «большого» королевского ордона, обнародованного 15 янв. 1629 г. и обобщившего требования Генеральных штатов 1614 г. и ассамблей нотаблей 1617 и 1626 гг. в том, что касалось гос. управления, был активным деятелем франц. *Контрреформации*, входил в окружение католич. блж. Барбары Акари (монашеское имя Мария Воплощения), монахини ордена босых кармелитов, основанной 1-й мон-рь босых кармелиток во Франции (1605), и кард. Пьера де Берюля, организовавшего французской общины католич. конгрегации ораториан (1611). Рьяные католики, сторонники папы Римского, к-рых называли «партия святош» (*dévots*), считали, что король Франции и его армия должны всеми силами бороться с протестантами как внутри страны, так и за ее пределами, а не вступать в противоборство

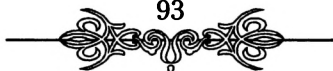
армия мятежников была разбита королевскими войсками при Кастельнодари; взятый в плен маршал был казнен (30 окт. 1632). Гастон Орлеанский покаяться, потом снова бежал за границу, через 2 года вернулся, но продолжал плести интриги и заключать тайные договоры с Испанией (1634 и 1642), отрекаясь от своих сообщников, когда из-за его нерешительности эти заговоры проваливались. Так, 12 сент. 1642 г. на эшафот взошли участники последнего заговора против Ришелье — фаворит короля маркиз де Сен-Мар и советник Парижского парламента Франсуа Огюст де Ту.

В конце правления Л. католич. Церковь во Франции столкнулась с *янсенизмом*, сторонники к-рого выступали против «обмирщения» церковной жизни, за возрождение чистоты раннехрист. учения. 15 мая 1638 г. по приказу Ришелье был арестован глава франц. янсенистов Жан дю Вержье де Оранн, аббат-коммендатор мон-ря Сен-Сиран (известен как аббат Сен-Сиран), исповедник общины аббатства Пор-Руайаль (Пор-Руайаль-де-Шан), ставшего центром франц. янсенизма (аббат Сен-Сиран поддерживал отношения с Пор-Руайалем еще с 20-х гг. XVII в., был духовным наставником аббатисы Анжелики Арно, одобрял проводимые ею преобразования монашеской жизни). При аббате Сен-Сиране, опытным духовным наставнике, талантливым проповеднике, прямолинейном человеке, сложилась группа его последователей, в т. ч. из аристократических и ученых кругов. В Пор-Руайале образовалось поселение отшельников — людей, оставивших светские обязанности, но не при-

несших монашеских обетов. Аббата Сен-Сирана обвинили в ереси (хотя при изучении его бумаг ничего противоречащего католич. доктрине обнаружено не было); в течение 5 лет он находился в заключении в Венсенском замке и был освобожден только после смерти Ришелье.

Во внешней политике король стремился избегать прямых военных конфликтов с Испанией и со Свящ. Римской империей. При этом правительство Франции всячески старалось создавать Габсбургам как можно больше трудностей: оно субсидировало Соединённые Провинции и поддерживало на территории империи князей-протестантов; одним из главных союзников Франции в нач. 30-х гг. XVII в. была протестант. Швеция. Гибель швед. кор. Густава II Адольфа в битве при Лютцене (16 нояб. 1632) стала для Л. тяжелым ударом. В 1635 г., накануне вступления Франции в *Тридцатилетнюю войну* (1618–1648), король подписал договор с Соединёнными Провинциями (8 февр.) и новый договор со Швецией (28 апр.). 26 марта 1635 г. испанцы вошли в Трир и пленили архиепископа-курфюрста, союзника Франции. 19 мая Л. объявил войну Испании, на стороне которой выступила Свящ. Римская империя. К 1642 г., после 7 первых лет войны против Испании и империи, Франция значительно увеличила свою территорию: на севере было занято Артуа, на востоке под ее власть попали Лотарингия и Эльзас. У нее были опорные пункты в Италии, на юге она оккупировала Руссильон и Каталонию. Однако Л. и Ришелье не успели увидеть плоды своих усилий: 19 мая 1643 г., через 5 дней после смерти Л., Луи II де Бурбон (Великий Конде, 1621–1686) разбил испан. армию при Рокруа. В 1659 г. был подписан мир с Испанией, утвердивший превосходство Французского королевства в Зап. Европе.

С 30-х гг. XVII в., особенно после вступления Франции в Тридцатилетнюю войну, страну стали сотрясать народные волнения, вызванные возросшим налоговым гнетом (положение усугубили суровые зимы в 1630–1632, уничтожившие урожай). До войны деньги нужны были Франции для того, чтобы платить армиям союзников, после 1635 г. — чтобы оплачивать и собственные военные расходы. В 20-х гг. XVII в. государственные военные расходы





составляли ок. 16 млн ливров в год, после 1640 г. — более 38 млн. Три крупных очага недовольства находились в Керси (1629), на юго-западе страны (1633–1637) и в Нормандии. Наиболее значительными были восстания «кроканов» («грызунов») (1636) и «босоногих» (1639). Восстание «кроканов», начавшееся в мае 1636 г. в неск. местах на юго-западе страны считается самым крупным крестьянским восстанием за всю историю Франции (подробнее см.: *Bercé Y.-M. Histoire des croquants. Gen.*; P., 1974). В 1639 г. бунты в Нормандии были жестоко подавлены канцлером П. Сегье. Крестьянские волнения и явное обнищание населения повлияли на налоговую политику королевской власти: размер податей был снижен, что способствовало восстановлению порядка.

4 дек. 1642 г. умер Ришелье, отношения к-рого с королем в последнее время ухудшились (письма Л. к главному министру стали подчеркнута сдержанными). Место Ришелье в королевском совете занял итал. кард. Джулио Мазарини (1602–1661). Предчувствуя скорую кончину, Л. занялся подготовкой к регентству. Долгие годы его брак с Анной Австрийской был бесплодным. 5 сент. 1638 г. род. наследник престола, буд. кор. *Людовик XIV*; через 2 года, 21 сент. 1640 г., род. 2-й сын (в общественном сознании рождение детей связывалось с тем, что в февр. 1638 Л. передал Французское королевство под особое покровительство Пресв. Богородицы). Не доверяя жене-испанке, у к-рой не было опыта ведения гос. дел, Л. в завещании определил порядок создания регентского совета: Анна Австрийская становилась регентшей, герц. Гастон Орлеанский — генеральным наместником при малолетнем короле и главой совета, в который вошли принц Конде, кард. Дж. Мазарини, канцлер и министры. Завещание короля было зарегистрировано Парижским парламентом.

Для Л. парламенты стали серьезным препятствием в проводимой им политике. После нескольких серьезных столкновений, которые привели к аресту и высылке отдельных магистратов, в февр. 1641 г. Парижский парламент был вынужден утвердить указ, ограничивавший полномочия парламентов в отношении гос. дел. После смерти Л. кор. Анна Австрийская в обмен на фактическое анну-

лирование завещания покойного короля и объявление ее полноправной регентшей вернула парламентам их политическую значимость, что ускорило буд. политический кризис в королевстве, к-рый привел к гражданской войне, Фронде (1648–1653). Лит.: *Vaunois L. Vie de Louis XIII. P.*, 1936, 1961³; *Vaulgrenant M., de. Le vœu de Louis XIII // Revue d'histoire de l'Église de France. P.*, 1938. Vol. 24. N 102. P. 47–58; *Dainville Fr., de. Cartes des places protestantes en 1620, dessinées à la fin du règne de Louis XIII // Journal des savants. P.*, 1968. Vol. 4. N 1. P. 214–243; *Chevalier P. Louis XIII: Roi cornélien. P.*, 1979; *idem. Louis XIII // Dictionnaire du Grand siècle. P.*, 2005. P. 896–900; *Bouyer C. Louis XIII (1601–1643): Le sceptre et la pourpre. P.*, 2001; *Hildesheimer Fr. La double mort du roi Louis XIII. P.*, 2007; *Petitfils J.-C. Louis XIII. P.*, 2008; *Глаголева Е. В. Людовик XIII. М.*, 2015; *Сидоренко М. А. Буффонадный балет Людовика XIII и репрезентативная политика кардинала де Ришелье // СВ. 2015. Вып. 76(1/2). С. 249–268.*

М. А. Сидоренко

ЛЮДОВИК XIV (5.09.1638, Сен-Жермен-ан-Ле, близ Парижа — 1.09.1715, Версаль), король Франции и Наварры (с 14 мая 1643). Из династии Бурбонов; сын кор. *Людовика XIII*

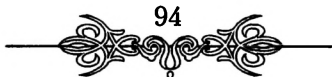


Кор. Людовик XIV.
1701 г. Худож. Г. Риго
(Лувер, Париж)

(1610–1643) и Анны Австрийской. Был прозван Великим (le Grand), а также «Королем-Солнцем» (le Roi-Soleil); его правление было самым продолжительным в истории Франции (более 72 лет). После 23 лет бездетного брака родители восприняли рождение Л. как дар свыше; современники усматривали связь между появлением на свет Л. и передачей Людовиком XIII Франции под особое покровительство Пресв. Богородицы (февр. 1638). Л. взшел на престол после смерти отца; регентшей при 5-летнем короле стала Анна

Австрийская, правившая совместно с главным министром кард. Джулио Мазарини. На Мазарини были также возложены обязанности по воспитанию Л. и его младшего брата Филиппа. Гувернером короля стал маршал Н. де Вильруа. Религ. образованием короля руководили Анна Австрийская и аббат Ардуэн де Перефикс (впосл. архиепископ Парижский).

Годы регентства были отмечены волнениями, Фрондой. Против политики кор. Анны Австрийской и кард. Дж. Мазарини последовательно выступили Парижский парламент (т. н. Парламентская Фронда (1648–1649)) и высшая знать (т. н. Фронда принцев (1650–1653)). Недовольство вызвали взимание высоких налогов и адм. методы управления, введенные главным министром Людовика XIII кард. Арманом Жаном дю Плесси де Ришелье в годы *Тридцатилетней войны* (1618–1648) и поддержанные Мазарини; чрезвычайные меры оправдывались, в частности, продолжавшейся войной с Испанией. Весной и летом 1648 г. магистраты 4 парижских верховных судов (парламента, Счетной и Налоговой палат и Большого совета) выдвинули политическую программу, к-рая предполагала расширение их контроля над гос. делами. Первоначально речь шла о защите интересов судейской элиты, однако вскоре члены парламента стали говорить о необходимости защиты народа, пострадавшего от тягот войны. В итоге программа встретила широкую поддержку в стране; начались массовые отказы от уплаты налогов. После ареста лидера оппозиции П. Брусселя в Париже стали строить баррикады («Дни баррикад», 26–28 авг. 1648). Королевский дворец был окружен, жителям города удалось добиться освобождения Брусселя. 22 окт. 1648 г. двор был вынужден одобрить декларацию, текст к-рой подготовил парламент. В декларации утверждался контроль парламента над гос. финансами и предусматривалось снижение поземельного налога (тальи) и нек-рых косвенных налогов. В результате правительство приняло решение блокировать Париж. После тайного бегства из города Анны Австрийской с Л. и Мазарини (в ночь на 6 янв. 1649) началась т. н. Парижская война (янв.—март 1649) — кульминационное событие Парламентской Фронды. Главным





требованием была отставка Мазарини, что привлекло на сторону парламента значительное число аристократов. Однако военный перевес был на стороне правительственных войск во главе с 1-м принцем крови Луи II де Конде (Великий Конде). В итоге парламент вступил в переговоры с правительством, завершившиеся подписанием Сен-Жерменского мира (1 апр. 1649).

В 1650 г. началась борьба между правительством Мазарини и аристократической группировкой во главе с Конде. В янв. 1650 г. правительство приняло решение арестовать Конде. Осенью война между правительством и сторонниками Конде возобновилась. После того как объединились противники Мазарини (аристократы и парламент), последний был вынужден покинуть двор (7 февр. 1651), а затем и страну. 9 февр. 1651 г. фрондеры окружили королевскую резиденцию Пале-Руайаль. В ночь на 10 февр. парижане, опасаясь бегства королевской семьи, проникли во дворец. Анна Австрийская показала им спящего монарха и убедила их в том, что он не собирается покидать город. На следующий день Л. подписал приказ об освобождении Конде. В сент. 1651 г., после достижения Л. 13-летнего возраста, было объявлено о совершеннолетию короля. Постепенно войска фрондеров были разбиты; летом 1653 г. был подавлен последний очаг Фронды в Бордо. Принц Конде перешел на службу к испан. королю.

7 июня 1654 г. Л. был коронован и помазан на царство в Реймсе. Кард. Дж. Мазарини еще в 1652 г. вернулся к делам и, опираясь на поддержку короля и королевсы-матери, продолжил прежнюю политику. В нояб. 1659 г. был подписан Пиренейский мир между Францией и Испанией, который положил конец противостоянию и определил границу между 2 странами; победившая Франция получила пров. Руссильон, а также большую часть пров. Артуа. Летом 1660 г. мирный договор был скреплен династическим браком Л. и Марии Терезы, дочери испан. кор. Филиппа IV (1621–1665), приходившейся Л. двоюродной сестрой как по отцовской, так и по материнской линии.

После смерти Мазарини (1661) начался период самостоятельного правления Л. В управлении страной монарху помогал назначаемый им королевский совет, обсуждавший зако-

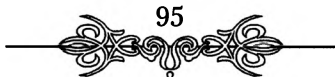
нопроекты и ведавший основными вопросами внутренней и внешней политики. На высшие гос. должности Л. назначал не аристократов, а лиц из числа новых дворян и буржуа, которые были обязаны своей карьерой исключительно королю. Опасаясь повторения событий, связанных с Фрондой, Л. подчинил себе высшую аристократию и парламенты, стремясь свести на нет их политическое влияние путем усиления централизации и адм. методов управления страной. В 1673 г. Л. сократил полномочия парламентов в области контроля над законодательной деятельностью монарха, обязав их регистрировать все поступавшие на рассмотрение законы и только после этого подавать королю ремонстрации (письменные возражения). Л. завершил формирование института провинциальных интендантов, ставших постоянными представителями короля на местах. Т. о., королевские указы быстро регистрировались парламентами и направлялись в провинции, где за их исполнением следили интенданты, вынужденные тем не менее считаться с местными обычаями и привилегиями. Важное значение Л. придавал кодификации гражданского и уголовного права. В целом при Л. был укреплен адм. аппарат монархии и значительно усилена личная власть короля. Для мн. современников Л. являлся образцом монарха, наделенного абсолютной властью; его правление считается «Великим веком».

Начало самостоятельного правления Л. было отмечено показательным арестом влиятельного сюринтенданта финансов Н. Фуке, обвиненного в казнокрадстве и многочисленных злоупотреблениях. Пост сюринтенданта был упразднен, а его полномочия перешли к генеральному контролеру финансов Ж. Б. Кольберу. По инициативе последнего Л. учредил должность начальника парижской полиции, уполномоченного бороться с преступностью, контролировать книготорговлю, ремесленные цехи, снабжение города водой и продовольствием, освещение улиц, а также борьбу с пожарами. Со временем возникла подчиненная ему сеть тайных агентов, следивших за поведением и разговорами на парижских улицах. Кольбер руководил экономической политикой Франции вплоть до своей смерти в 1683 г. Следуя политике меркантилизма и вво-

дя высокие пошлины на ввоз товаров из-за границы, Кольбер стремился обеспечить Франции экономическое преобладание в Европе. Для этого он считал необходимым развивать мануфактуры, получавшие заказы, льготы, субсидии; им предоставлялись и монопольные права на производство определенной продукции. Для развития торговли внутри страны осуществлялось строительство дорог и каналов. В итоге Кольберу удалось значительно увеличить поступления в казну. Др. направлением экономической политики Кольбера было поощрение заморской торговли; с этой целью он занимался строительством флота и организацией торговых компаний. Продолжилась колонизация Сев. Америки; в нач. 80-х гг. XVII в. французы основали там колонию, к-рую в честь короля назвали Луизианой. В ряде франц. колоний, в частности на Антильских о-вах, на плантациях использовался труд рабов. При Кольбере был подготовлен «Черный кодекс», узаконивший рабство в колониях (принят в 1685).

Л. покровительствовал искусствам и наукам. При нем были основаны Королевская академия танца (1661), Малая академия (1663), позже переименованная в Академию надписей и изящной словесности, Французская академия в Риме (1666), Академия наук (1666), Академия архитектуры (1671), Академия музыки (1672), Парижская обсерватория (1667–1672), ботанический сад (1673), театр «Комеди Франсез» (1680), королевская мануфактура Гобеленов (1662). В 1665 г. Академия живописи и скульптуры получила статус королевской. Л. покровительствовал труппе знаменитого комедиографа Мольера, оказывал протекцию музыканту Ж. Б. Люлли, а драматург Ж. Б. Расин получил должность придворного историографа короля. По инициативе Л. была построена королевская резиденция в Версале; двор окончательно переехал туда в 1682 г.

Внешняя политика Франции была ориентирована на борьбу с Габсбургами за гегемонию в Европе. Для демонстрации своего превосходства Л. использовал дипломатический протокол, добиваясь для франц. дипломатов первенства на офиц. международных приемах и церемониях. Кроме того, Л. стремился расширить границы Франции, к-рая располагала самой большой в Европе армией,





в военное время насчитывавшей вместе с ополчением до 600 тыс. чел. При Л. была проведена военная реформа, в ходе к-рой установлен контроль над армией со стороны гражданской администрации, ограничена продажа офицерских долж-



Кор. Людовик XIV,
покровитель искусств и наук.
1667 г.

Худож. Ж. Гарнье.
(Музей истории Франции,
Версаль)

ьясь на то, что они некогда находились в вассальной зависимости от земель, завоеванных французским королем. В 1681 г.

ностей, урегулирована выплата жалованья, введена униформа, с целью укрепления дисциплины отменена практика размещения солдат на постой у местных жителей. Для содержания немощных и увечных ветеранов, не располагавших достаточными средствами, в Париже был основан Дом инвалидов (1670). Источником пополнения наемной армии в военное время стала королевская милиция, формировавшаяся на основе воинской повинности. Военный инженер маршал С. Ле Претр де Вобан возвел на границах королевства защитный пояс крепостей; благодаря трудам Кольбера был создан сильный военный флот. Все это позволило Франции начиная с 60-х гг. XVII в. участвовать в боевых действиях (на первом этапе успешных) против мн. европ. гос-в: Республики Соединённых провинций (Голландии), Испании, Свящ. Римской империи герм. нации и Англии. Начиная эти войны, Л., как правило, ссылался на наследственные права королевского дома. Так, наследственное право 1-й жены Л. Марии Терезы, дочери испан. кор. Филиппа IV, на Испанские Нидерланды стало поводом для развязывания Деволюционной войны (1667–1668), в ходе к-рой Франция захватила неск. важных городов на территории провинций Фландрия и Геннегау (Эно).

Голландская война (1672–1678) против Республики Соединённых провинций, на стороне к-рой выступили Испания, Свящ. Римская им-

перия и герц-ство Лотарингия, завершилась Нимвегенским мирным договором. По его условиям Франция получила оставшуюся часть пров. Артуа, несколько городов в Испанских Нидерландах и пров. Франш-Конте, раньше входившую в состав Свящ. Римской империи. В 80-х гг. XVII в. Л. присоединил ряд приграничных территорий, ссыла-

ли причиной споров между Л. и Папским престолом по вопросу о полномочиях папской и королевской властей. Король стремился распространить условия *Болонского конкордата* (1516), действовавшего в границах Франции 20-х гг. XVI в., на новые провинции, вошедшие в состав Французского королевства по условиям Пиренейского мира, для чего требовалось офиц. согласие Папского престола. В 1663 г. Л. использовал нападение на франц. посольство в Риме, имевшее место 20 авг. 1662 г., как предлог для аннексии Авиньона (в 1664 город был возвращен понтифику, однако впосл. неоднократно аннексировался). Кроме того, Л. навязал папе *Александру VII* (1655–1667) подписание Пизанского трактата (1664), согласно которому предусматривалось распространение норм Болонского конкордата на новые франц. земли. Другим спорным вопросом был вопрос о т. н. королевской регалии. Согласно обычаю, принятому во всех северофранц. землях, после смерти епископа король временно замещал его до назначения преемника как в получении доходов от епископских земель (светская регалия), так и в назначении на вакантные бенефиции (духовная регалия). Эдиктами 1673 и 1675 гг. Л. распространил регалию на все королевство. Короля поддерживала ассамблея франц. духовенства; лишь 2 прелата — Никола Павийон, еп. Але, и Франсуа Этьен де Коле, еп. Памье, — отвергли распоряжения монарха и обратились с жалобой к папе, к-рый поддержал их действия.

Отличавшийся глубокой религиозностью, Л. ежедневно присутствовал на мессе, отступая от этого правила лишь в крайних случаях, в т. ч. во время военных кампаний. Л. подтвердил имевшиеся у Церкви привилегии, однако, следуя традиции королевского *галликанизма*, старался подчинить себе католич. Церковь во Франции и считал себя сувереном, неподвластным папе Римскому в мирских делах. Л. издал декларацию, согласно к-рой для учреждения мон-рей требовалось согласие короля (1659), запретил монахам самовольно покидать обители и бродяжничать (1661), ввел правило обязательного согласия короля на монашеский постриг (1671). Королевские указы послужи-

ли причиной споров между Л. и Папским престолом по вопросу о полномочиях папской и королевской властей.

Король стремился распространить условия *Болонского конкордата* (1516), действовавшего в границах Франции 20-х гг. XVI в., на новые провинции, вошедшие в состав Французского королевства по условиям Пиренейского мира, для чего требовалось офиц. согласие Папского престола. В 1663 г. Л. использовал нападение на франц. посольство в Риме, имевшее место 20 авг. 1662 г., как предлог для аннексии Авиньона (в 1664 город был возвращен понтифику, однако впосл. неоднократно аннексировался). Кроме того, Л. навязал папе *Александру VII* (1655–1667) подписание Пизанского трактата (1664), согласно которому предусматривалось распространение норм Болонского конкордата на новые франц. земли. Другим спорным вопросом был вопрос о т. н. королевской регалии. Согласно обычаю, принятому во всех северофранц. землях, после смерти епископа король временно замещал его до назначения преемника как в получении доходов от епископских земель (светская регалия), так и в назначении на вакантные бенефиции (духовная регалия). Эдиктами 1673 и 1675 гг. Л. распространил регалию на все королевство. Короля поддерживала ассамблея франц. духовенства; лишь 2 прелата — Никола Павийон, еп. Але, и Франсуа Этьен де Коле, еп. Памье, — отвергли распоряжения монарха и обратились с жалобой к папе, к-рый поддержал их действия.

В 1-й пол. XVII в. во Франции распространился *янсенизм*, приверженцев к-рого преследовали как церковные, так и светские власти. Главным идейным противником янсенистов стал орден *иезуитов*, его представители по традиции были духовниками короля и оказывали на него значительное влияние. Л. не только усматривал в янсенизме угрозу единству католич. Церкви во Франции, но и негативно относился к янсенистам из числа бывш. участников Фронды. Король требовал от клириков подписания формуляров, в к-рых осуждалась идея Корнелия *Янсения*. При посредничестве папы Римского *Климента IX* (1667–1669) конфликт короля с янсенистами был временно улажен, после чего во Франции установился церковный мир, т. н. мир Климента (1669–1679).





Взаимоотношения Л. с Римом обострились в понтификат *Иннокентия XI* (1676–1689), последовательно защищавшего прерогативы папской власти. Папа расценил позицию Л. по вопросу о регалии как узурпацию церковной власти и в своих бреве (1678, 1679, 1680) призывал отменить декларации о регалии, угрожая королю санкциями. Франц. епископат в этом конфликте единодушно занял сторону короля. Л. собрал чрезвычайную ассамблею франц. духовенства (1681–1682), к-рая подтвердила светскую регалию, но посоветовала королю отказаться от духовной регалии. Участники ассамблеи приняли «Декларацию духовенства Франции о церковной власти» («Декларация 4 статей»; 19 марта 1682), составителем к-рой был Жак Бенинь Боссюэ, еп. Мо. Декларация утверждала суверенитет короля Франции в мирских делах; провозглашала полноту папской власти в духовных делах, но при верховенстве Вселенских Соборов над папой; требовала неприкосновенности обычаев и сохранение особенностей галликанской Церкви и, наконец, оставляла за папой позицию арбитра в вопросах веры лишь при обязательном одобрении его постановлений ассамблеей франц. духовенства. Парижский парламент зарегистрировал декларацию, придав ей силу закона, а король подписал эдикт (март 1682), по к-рому изложенное в декларации учение должно было преподаваться в семинариях и на богословских фак-тах Франции. В ответ папа Иннокентий XI издал бреве (11 апр. 1682), в к-ром аннулировал решения ассамблеи 1682 г., постановил сжечь «Декларацию 4 статей», потребовал расторжения Болонского конкордата (1516) и полного подчинения католич. Церкви во Франции папской власти. Он отказал в *инвеституре* новым епископам из числа участников ассамблеи, назначенным королем на вакантные места; уже через неск. лет 35 франц. еп-ств оставались вакантными.

В итоге Л. пошел на уступки Папскому престолу, что было продиктовано дипломатическими интересами: желанием получить поддержку понтифика в решении вопроса об испан. наследстве. Правившая в Испании ветвь династии Габсбургов пресеклась со смертью бездетного кор. Карла II (1665–1700), ближайшими родственниками к-рого по жен. линии были члены семьи Л. и имп.

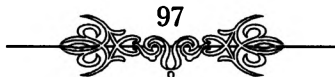
Леопольда I Габсбурга (1658–1705). Л. желал посадить на испан. престол своего внука и рассчитывал в этом на поддержку папы Римского.

Когда в 90-х гг. XVIII в. Л. перешел к решительным действиям в борьбе против янсенизма, эти меры совпали с планами Папского престола. По просьбе Л. папа *Климент XI* (1700–1721) издал буллу «*Vineam Domini*» (1705), осудившую янсенистские сочинения. Л. обязал франц. духовенство подписать формуляр, составленный на основе папской буллы. Монахини мон-ря Пор-Руайаль (Пор-Руайаль-де-Шан), ставшего духовным центром янсенизма, отказались это сделать, вслед. чего насельницы были насильно вывезены из обители (1709), а здания аббатства снесены (1713). Когда развернулась активная полемика вокруг соч. «Моральные размышления о Евангелии, или Христианские мысли о текстах четырех евангелистов» пресв. Паскье Кенеля, а также др. его трактатов, в к-рых содержалось большое число янсенистских положений, Л. и ряд франц. епископов обратились к Клименту XI с просьбой издать буллу с осуждением трудов Кенеля (ранее понтифик подписал бреве «*Universi Dominici gregis*», в к-ром осуждал книги Кенеля, в т. ч. за янсенизм). В булле «*Unigenitus*» от 8 сент. 1713 г. содержится осуждение не только янсенистского учения о благодати как о единственной причине морального блага в человеке, но и мн. положений галликанизма. Несмотря на одобрение папской буллы королем, значительная часть франц. клира отнеслась к ней отрицательно. Решительной была оппозиция Парижского парламента, отказавшегося зарегистрировать буллу и придать ей тем самым законную силу на территории Франции. Конфликт между королевской властью и Парижским парламентом вокруг буллы «*Unigenitus*» продолжался до 30-х гг. XVIII в.

Важным фактором сближения Л. с Папским престолом стала политика короля по отношению к протестантам. В 60–80-х гг. XVII в. королевская власть, последовательно отдалявшаяся от положений *Нантского эдикта* (1598), начала наступление на права *гугенотов*. Так, Л. определил время и место проведения протестант. проповедей, ограничил допустимое количество присутствующих на религ. церемониях (в т. ч. на

похоронах), запретил издание и распространение кальвинист. лит-ры. Запрету подверглось и пение псалмов вне храма, прекратился созыв синодов реформатских церквей Франции, а провинциальные синоды могли собираться лишь в присутствии королевского комиссара; протестант. общины нек-рых провинций были лишены права вести переписку друг с другом. Программа обучения в протестант. школах свелась к основам арифметики, чтения и письма, запрещался переход из католичества в протестантизм, протестанты не могли иметь слуг из числа католиков. Протестантам, обратившимся в католичество, выплачивалось значительное вознаграждение. Особое внимание Л. уделял обращению дворян, протестанты фактически были лишены возможности достичь высокого положения при дворе. Широкий общественный резонанс вызвал переход в католичество маршала А. де Тюренна (1668). Протестантов вытесняли с гос. должностей, для них вводились запреты на нек-рые профессии (врача, судьи, нотариуса, книгоиздателя и др.), запрещались смешанные браки, а дети от таких браков объявлялись незаконными. В 1681 г. с санкции военного министра Лувуа провинциальные интенданты начали практиковать т. н. драгонады — обязательный постой войск в домах гугенотов, во время к-рого жителям приходилось терпеть бесчинства с их стороны. В результате жители пров. Пуату, где впервые была опробована данная мера, стали в массовом порядке переходить в католичество.

Согласно эдикту Фонтенбло (17 окт. 1685), во Франции было запрещено отправление протестант. культа. Т. о., Нантский эдикт, к-рый трактовался как временная, компромиссная мера, призванная положить конец религ. войнам 2-й пол. XVI в., был отменен. Целесообразность этой меры аргументировалась тем, что все кальвинисты уже обратились в католич. веру, а также необходимостью предать забвению конфликты на конфессиональной почве. Отныне кальвинистам запрещалось собираться для совершения богослужений и др. религ. церемоний, их детей следовало крестить по католич. обряду и воспитывать в католич. вере; протестант. пасторам предписывалось покинуть страну в 2-недельный срок; все кальвинистские храмы на территории





Франции следовало передать католич. Церкви или разрушить. В обстановке обострившегося конфликта с Папским престолом из-за регалии отмена Нантского эдикта продемонстрировала верность Л. католич. Церкви. Папа Иннокентий XI своим бреве поблагодарил франц. короля за принятые им меры, что, впрочем, не способствовало урегулированию спора по поводу регалии. Компромисс был достигнут только при папе *Иннокентии XII* (1691–1700). Каждый из участников ассамблеи 1682 г. отправил понтифику письмо с отказом от «Декларации 4 статей», после чего папа признал за королем право регалии на всей территории Франции.

Действия по искоренению калвинизма ужесточились после издания эдикта Фонтенбло. Королевская декларация от 29 апр. 1686 г. установила меры наказания для новообращенных, к-рые на смертном одре отказывались принять последнее причастие у католич. священника. Оставшимся после этого в живых мужчинам предписывались публичное покаяние и пожизненная каторга с конфискацией имущества, а женщинам — публичное покаяние и тюремное заключение также с конфискацией имущества. Если больной умирал, его имущество следовало конфисковать, а тело, подвергнув поруганию, бросить на свалку. Королевская декларация от 13 дек. 1698 г. запрещала новообращенным поддерживать отношения с протестант. пасторами и обязывала их регулярно присутствовать на мессе, соблюдать посты и воспитывать детей в католич. вере. Декларация от 8 марта 1715 г. подтверждала все принятые ранее меры против новообращенных, отказавшихся принять последнее причастие у католич. священника. При этом оговаривалось, что для наказания виновных факт их перехода в католич. веру не требует доказательств, т. к. их проживание на франц. территории само по себе свидетельствует о принадлежности к католич. Церкви, т. е. предполагалось, что все подданные франц. короля должны быть католиками. В результате этих мер в кон. XVII — нач. XVIII в. страну покинули ок. 200 тыс. гугенотов, среди к-рых было много промышленников, торговцев, ремесленников и рабочих. Вынужденная массовая эмиграция квалифицированных мастеров и предпри-

нимателей негативно отразилась на состоянии франц. экономики.

Л. так и не удалось добиться религ. единства страны. Оставшиеся во Франции гугеноты тайно совершали богослужения. На юге страны, в Севеннах, вспыхнуло восстание *камизаров* — крестьян-гугенотов, вдохновленных призывами своих проповедников (1702–1705, отдельные волнения продолжались до 1715).

Восстание камизаров совпало с последней при жизни Л. войной за испан. наследство (1701–1714). Согласно завещанию Карла II, испан. королем был провозглашен внук Л. Филипп, герц. Анжуйский (кор. Филипп V (1700–1746)). Против Франции сформировалась большая коалиция европ. держав, поскольку сохранение в руках Филиппа V прав на франц. престол создавало угрозу объединения Франции и Испании под одной короной. В итоге армиям Л. пришлось воевать одновременно в Испании, Испанских Нидерландах, Германии, Италии, а также в колониях. Силы страны были истощены, королевская казна была пуста. Лишь благодаря дипломатическим усилиям и победам франц. войск на заключительном этапе войны Утрехтский (1713) и Раштаттский (1714) мирные договоры содержали относительно приемлемое для Франции условие: Филипп V оставался королем Испании, лишившейся своих итал. и нидерл. владений, однако испан. Бурбоны отказывались от прав на франц. престол. Нек-рые франц. колонии в Сев. Америке (Акадия, Нов. Земля (ныне Ньюфаундленд) и Гудзонов Залив), а также о-в Сен-Кристоф (Сент-Кристофер) отошли к Великобритании. На континенте Франция в основном сохранила сев. границу, хотя и сделала ряд уступок; на востоке граница была установлена по Рейну (Франция вернула захваченные города на правом берегу Рейна), а на юго-востоке — вдоль Альп. Франция по-прежнему оставалась великой европ. державой, хотя ее международные позиции были ослаблены.

Конец правления Л. был также ознаменован тяжелым финансовым положением. Трудности усугубляла неблагоприятная экономическая конъюнктура. Неурожаи вызывали массовую смертность (особенно серьезными оказались последствия голода 1693 и 1709 гг.). В 1715–1720 гг. численность населения Франции

была ниже, чем в 1640 г. Войны поставили гос-во на грань банкротства. Налоговых поступлений было недостаточно для покрытия военных расходов. В 1695 г. для финансирования Девятилетней войны правительство впервые предприняло попытку ввести новый налог (капитацию, или подушную подать), к-рый должны были платить все подданные короля, в т. ч. из привилегированных сословий. Во время войны за испан. наследство был введен подоходный налог в размере 10%. Полностью идею всесословного налога реализовать не удалось; тем не менее дворяне, включая членов королевской семьи, вынуждены были платить и капитацию и десятину. Клирики также фактически платили налоги, но в виде т. н. безвозмездного дара, размеры к-рого согласовывались с королем на ассамблеях духовенства, созывавшихся каждые 5 лет.

Л. скончался вскоре после завершения войны за испан. наследство. Король пережил своих сыновей и внуков, обладавших правом на престол. Чтобы обеспечить наследование престола прямым потомкам, Л. издал эдикт, предоставляющий это право его внебрачным сыновьям, что являлось нарушением неписаных законов франц. монархии (после смерти короля эдикт был опротестован Парижским парламентом). В итоге королем стал его 5-летний правнук Людовик XV (1715–1774). Л. был похоронен в королевской усыпальнице в базилике Сен-Дени. Гробница подверглась осквернению во время Французской революции 1789–1799 гг., существующая ныне построена в 1841–1842 гг.

Соч.: Lettres. P., 1930; Mémoires et divers écrits. P., 1960; Mémoires. P., 1978; Mémoires et instructions de Louis XIV pour le Dauphin / Éd. A.-G. Marquet e. a. P., 2010–2012. 3 vol.; Oeuvres / Éd. P. A. Grouvelle, P. H. de Gri-moard. P., 1806. 6 vol.

Лит.: *Orcibal J.* Louis XIV et les protestants. P., 1951; *Mandrou R.* Louis XIV en son temps. P., 1978; *Armogathe J.-R.* Croire en liberté: L'Église catholique et la Révocation de l'Édit de Nantes. P., 1985; *Garrisson-Estèbe J.* L'édit de Nantes et sa révocation: Histoire d'une intolérance. P., 1985; *Labrousse E.* «Une foi, une loi, un roi?»: Essai sur la révocation de l'édit de Nantes. P., 1985; *Blet P.* Le clergé de France: Louis XIV et le Saint-Siège de 1695 à 1715. Vat., 1989; *Борисов Ю. В.* Дипломатия Людовика XIV. М., 1991; *Halton R.* L'époque de Louis XIV. P., 1992; *Corvisier A.* La France de Louis XIV: Ordre intérieur et place en Europe. P., 1994; *Méthivier H.* Le Siècle de Louis XIV. P., 1995; *Манов В. Н.* Людовик XIV: Опыт психологической характеристики // Новая и новейшая история. М., 1996. № 6. С. 152–169; *Cornette J.* Chronique





du règne de Louis XIV. P., 1997; *Goubert P.* Louis XIV et vingt millions de Français. P., 1998; *Sabatier G.* Versailles ou la figure du roi. P., 1999; *Bluche F.* Louis XIV. P., 2000; *Dessert D.* 1661, Louis XIV prend le pouvoir: Naissance d'un mythe? P., 2000; *Petitfils J.-C.* Louis XIV. P., 2001. 2 vol.; *Лысяков В. Б.* Людовик XIV и Церковь // Французский ежегодник. М., 2004. С. 135–161; *Bercé Y.-M.* Louis XIV. P., 2005; *Chaline O.* Le Règne de Louis XIV. P., 2005; *Burke P.* Louis XIV: Les stratégies de la gloire. P., 2007; *Gallo M.* Louis XIV. P., 2007. 2 vol.; *Maral A.* Le Roi-Soleil et Dieu: Essai sur la religion de Louis XIV. P., 2012; *Bély L.* Les secrets de Louis XIV. P., 2013; *Lynn J. A.* Les guerres de Louis XIV. P., 2014; *Sarmant T.* Louis XIV: Homme et Roi. P., 2014.

Л. А. Пименова

ЛЮДОВИК БЛАГОЧЕСТИВЫЙ [лат. *Hludovicus Pius*; нем. *Ludwig der Fromme*; франц. *Louis le Pieux*] (июнь/авг. 778, Кассино-гил (ныне Шаснёй-дю-Пуату, деп. Вьенна, или Касёй, деп. Жиронда, Франция) — 20.06.840, Ингельхайм (ныне Ингельхайм-ам-Райн, Германия)), кор. Аквитании (с 781), имп. франков (с 814). Младший сын *Карла Великого* и его 2-й жены Хильдегарды. От 1-й супруги Ирмингарды (с 794 по 818) у Л. Б. было 6 детей: Лотарь I (795–855, император с 817), Пипин I Аквитанский (797–838, король Аквитании с 817), Ротруда (?), Берта (?), Хильдегарда и Людовик Немецкий (ок. 805–876, король Баварии с 817, король вост. франков с 843). От 2-го брака с Юдифью (с 819 по 840) имел дочь Гизелу (ок. 820–876) и сына *Карла Лысого* (823–877). От Теоделинды Сансской († 794) у Л. Б. были дочь Альпаида (род. в 793/4) и сын Арнульф (793/4–841).

Вошедший в историю эпитет «Благочестивый» (лат. *Pius*) в имени монарха встречается у т. н. Астронома, анонимного автора «Жизни Людовика Благочестивого» (*Vita Hludowici Pii*, после 842), в грамотах и легендах на монетах. Как личное прозвище императора его использовал Ноткер Заика (*Hludowicus agnominis pius — Notker der Stammler*. *Taten Kaiser Karls des Grossen / Hrsg. H. F. Haefele*. B., 1959. S. 81. (MGH. SRG. N. S.; 12)); прозвище стало общеупотребительным не ранее X в. Современники и потомки давали противоречивые оценки деятельности Л. Б. Мн. исследователи, гл. обр. франкоязычные, обвиняли императора в политической слабости, нерешительности, несамостоятельности и непоследовательности, полагая, что ему больше подходит про-



Имп. Людовик Благочестивый, воин Христов.
Миниатура из сочинения Рабана Мавра «Похвала Св. Кресту». 20-е гг. IX в.
(*Vat. Reg. Lat. 124. Fol. 4v*)

звище Простоватый (франц. *le Débonnaire*). В 80-х гг. XX в. исследователи стали положительно оценивать личность и политику Л. Б. (П. Гудман, Р. Коллинз; в нач. XXI в. — М. де Йонг, К. Букер); его правление рассматривается как кульминация каролингского периода европ. истории (Т. Шиффер).

Л. Б. род. в королевской усадьбе Кассиногил, когда Карл Великий возглавлял военный поход в Испанию. У Л. Б. был брат-близнец Лотарь, умерший вскоре после рожде-



Папа Римский Адриан I коронует Людовика Благочестивого.
Миниатура из «Больших хроник Франции». Ок. 1460 г.
(*Châteauroux. Bibl. municip. 5. Fol. 132v*)

ние. Имена, к-рые получили сыновья Карла Великого и Хильдегарды (Людовик (Хлодвиг) и Лотарь (Хлотарь)), некогда использовались Меровингами и были призваны подчеркнуть историческую преемственность франк. династий (впосл. эта идея получила отражение в «Деяниях Мецских епископов» Павла Диакона, в королевских генеалогиях и др. текстах). К нач. 80-х гг. VIII в. держава Каролингов достигла таких

размеров, что ею было трудно управлять из единого центра, поэтому Карл Великий выделил Аквитанию и Италию как автономные королевства. Он привез Л. Б. в Рим, где 15 апр. 781 г. папа Адриан I помазал его на царство и провозгласил королем Аквитании. В Орлеане король попрощался с сыном и отправил его в Аквитанию, где тот безвыездно провел неск. лет.

Король Аквитании (781–814). О детстве Л. Б. сохранились отрывочные сведения в трудах более поздних историков, прежде всего Астронома. Л. Б. получил хорошее образование, был обучен военному делу, знал религ. и светскую лит-ру, античную поэзию, герм. героические песни, историописание. Он говорил на старофранц. и древневерхненем. языках, прекрасно владел латынью и в какой-то мере понимал греч. язык. С ранних лет был очень религиозен. По словам Астронома, Л. Б. тяготился обязанностями правителя, проводил время в молитвах и пении псалмов, даже намеревался отказаться от трона и уйти в мон-рь, как некогда поступил его дядя *Карломан*, но отец и жена удержали его от этого шага.

Л. Б. формально обладал полнотой власти в Аквитанском королевстве. Под его руководством прошло неск. гос. собраний (789, 790, 795, 801, 814). В его распоряжении находился большой королевский домен с дворцами и виллами. У него были собственная канцелярия, казна и монетный двор.

Ему подчинялись мест-

ные графы, аббаты и т. н. королевские вассалы из числа франков, получившие от императора поместья в Аквитании. До совершеннолетия Л. Б. королевством управляли регенты и советники, назначенные Карлом Великим, преимущественно клирики. Самыми влиятельными из них считались св. *Бенедикт Анианский*, канцлер пресв. Элизахар, *Клавдий Туринский*, Агобард (впосл. архиепископ Лионский) и *Иона* (впосл. епископ Орлеанский), а также библиотекарь Эббон (впосл.



архиепископ Реймский), сын королевской кормилицы Химильтруды. Под влиянием советников Л. Б. проводил церковные преобразования. Он поддерживал монастырскую реформу Бенедикта Анианского, строил церкви и мон-ри, жаловал им земли и даровал привилегии. Астроном называл его «скорее священником, нежели королем».

Иногда по приглашению Карла Великого Л. Б. посещал двор отца, обсуждал с ним вопросы, связанные с гос. управлением, принимал участие в гос. собраниях. Карл признал налоговую реформу, проведенную сыном, настолько эффективной, что велел начать ее в др. частях Франкского королевства. В 806 г. император издал эдикт «*Divisio regnorum*» о распределении королевств и порядке наследования власти; Л. Б. получил не только Аквитанию и Васконию, но и юж. часть совр. Франции, к-рой он управлял до смерти отца. Осознавая важность стратегического положения Аквитании на границе с мусульм. Испанией, Карл побуждал Л. Б. заниматься дипломатией и участвовать в военных походах, чтобы обезопасить юж. рубежи Франкского королевства. В 794 г. Л. Б. заключил с Альфонсо II, кор. Астурии, союз против мавров; в 799 г. после неск. военных экспедиций он овладел Балеарскими о-вами. В ходе успешных походов в Сев.-Вост. Испанию (800–801) король захватил Барселону и заложил основу буд. Испанской марки. Вскоре он занял Таррагону и разорил земли до Тортозы, хотя сам город ему удалось захватить лишь в 809 г. После жестокого подавления антифранк. мятежа в Памплоне (806) этот город также был включен в Испанскую марку. В 812 г., завершив создание буферной зоны между королевством франков и мусульм. землями, Л. Б. провел заседание королевского совета в Памплоне, на к-ром была упорядочена система местного управления. Границы Испанской марки с центром в Барселоне, включавшие территорию совр. Наварры, Каталонии и части Арагона, стали надежно защищать Аквитанию от мусульм. вторжений, а христ. правители Испании получали оттуда поддержку в борьбе с маврами.

Император (814–840). После кончины старших братьев Пипина (810) и Карла (811) Л. Б. остался единственным законнорожденным сыном

Карла Великого. На имп. собрании знати он был провозглашен императором-соправителем и наследником; в дворцовой капелле в Ахене состоялась церемония его помазания и коронации (11 сент. 813), на к-рой Карл велел сыну самостоятельно взять корону, лежавшую на алтаре, и возложить ее себе на голову. Исключив участие церковных иерархов в коронации, император стремился ослабить влияние духовенства на сына. Вероятно, по той же причине он не пригласил на церемонию представителей Папского престола.

Получив известие о кончине отца (28 янв. 814), Л. Б., опасаясь мятежа группировок франк. знати, поспешно отправился из Аквитании в Ахен и принял власть над империей. Его наследственные права и имп. титул были подтверждены на собрании знати. Пытаясь подчеркнуть легитимность и укрепить свою власть, Л. Б. организовал повторную имп. коронацию, проведенную 5 окт. 816 г. папой Римским *Стефаном IV (V)* в кафедральном соборе в Реймсе. Понтифик возложил на головы Л. Б. и его супруги Ирмингарды золотые короны, доставленные из Рима (одна из них якобы принадлежала имп. Константину Великому). Прибыв в Ахен, Л. Б. сразу попытался упрочить контроль над придворными: он отправил в мон-ри своих незамужних сестер и незаконнорожденных сводных братьев Гуго, Дрогона и Теодориха, а сподвижников Карла Великого выслал в провинции (Вала был вынужден стать монахом в *Корби*, Агобарда назначили на архиепископскую кафедру Лиона). Их место заняли люди из аквитанского окружения Л. Б., к-рые вскоре получили важнейшие гос. и церковные должности. Имп. канцелярию возглавил пресв. Элизахар, королевский библиотекарь Эббон был возведен на Реймскую архиепископскую кафедру (816), Клавдий стал епископом Турина (816/7), а Иона — епископом Орлеана (818). Смена придворных советников свидетельствовала о новом политическом курсе Л. Б., направленном на унификацию всех сторон жизни в империи франков (т. н. обновление империи — *renovatio imperii Francorum*).

Церковная политика. После воцарения Л. Б. Бенедикт Анианский, Элизахар, Эббон и Агобард получили возможность распространить на всю империю церковную реформу, начатую в Аквитании. На Соборах

в Ахене (816–819) были приняты постановления, призванные более четко разграничить монашеские общины, обязанные следовать единому для всех уставу св. Бенедикта



Монета с изображением имп. Людовика Благочестивого. 814–840 гг. (Кабинет медалей Национальной б-ки Франции в Париже)

(см. ст. *Бенедикт Нурсийский*), и общины каноников, для которых был разработан особый свод правил — «*Institutio canonicorum*» (подробнее см. ст. *Каролинги*, разд. «Монашеская реформа»). Участники Соборов высказались в пользу унификации монастырских «обычаев» (*consuetudines*) и свободных выборов аббатов. Церковные преобразования продолжались и после отставки Элизахара (819) и кончины Бенедикта Анианского (821).

Л. Б. придерживался политики Карла Великого, направленной на укрепление церковной орг-ции на герм. землях, в т. ч. для развития миссионерской деятельности. В годы его правления были основаны епископские кафедры в Хальберштадте (814) и Хильдесхайме (815); в 831 или 832 г. были основаны архиеп-ство Гамбург—Бремен, ставшее центром проповеди христианства в Скандинавии, а также крупные аббатства Корвей (822) и Херфорд (823), сыгравшие важную роль в христианизации Саксонии.

В правление Л. Б. продолжался процесс укрепления *имперской Церкви*. Император принимал под защиту епископские кафедры, мон-ри и капитулы на всей территории гос-ва, жаловал им земельные владения и даровал привилегии. Мн. церковные структуры стали напрямую подчиняться императору. Это должно было способствовать превращению духовных учреждений в органы управления гос-вом через расширение системы имперской Церкви.



В 817 г. Л. Б. впервые даровал Папскому престолу имп. привилегию (*Pactum Hludovicianum*), подтвердив автономию Папского гос-ва и право свободного избрания папы Римского при условии его утверждения императором. Впосл. этот документ стал образцом мн. др. имп. привилегий, изданных в пользу Римской кафедры. Им император продемонстрировал, что не нуждается в папской легитимации и намерен упрочить свое влияние на Римскую Церковь.

Внутренняя политика Л. Б. была направлена на укрепление единства империи. Франк. политическая элита воспринимала державу Каролингов как универсальное христ. гос-во, обладавшее важной эсхатологической функцией: христ. мир, объединенный под властью императора, готовился ко Второму пришествию Христа. Каролингское гос-во осознавалось как продолжение Римской империи, 4-го и последнего царства в истории человечества, к-рое возникло с рождением Христа и должно было просуществовать 1 тыс. лет. В ранних грамотах Л. Б. империя представлена как надэтническое образование; из имп. титула исчезло упоминание о власти над франками и лангобардами. Издание многочисленных капитуляриев было направлено на унификацию имп. законодательства. Однако представления о единстве империи вступили в противоречие с традиц. порядком наследования власти, т. к. у императора было 3 законнорожденных сына — Лотарь, Людовик и Пипин, каждый из к-рых претендовал на долю наследства. Для того чтобы урегулировать этот вопрос, летом 817 г. на имп. собрании в Ахене Л. Б. издал капитулярный «*Ordinatio imperii*». Старший сын, Лотарь, был провозглашен императором-соправителем; со временем под его власть должна была перейти почти вся империя, за исключением Баварии и вост. территорий (там было образовано королевство, к-рое возглавил Людовик), а также Аквитании (это королевство вместе с Испанской маркой получил Пипин). Младшие братья подчинились Лотарю в решении военных и дипломатических вопросов и не могли жениться без его согласия. В случае смерти одного из братьев нового раздела не предусматривалось (долю умершего получал старший брат). Определив порядок наследования

власти без к.-л. участия папы Римского, Л. Б. попытался подчеркнуть верховенство имп. власти и подчиненную роль Папского престола в политической жизни христ. мира.

Реализация программы, изложенной в «*Ordinatio imperii*», натолкнулась на сопротивление Бернарда, кор. Италии, племянника Л. Б., к-рый еще в 814 г. присягнул на верность императору и получил подтверждение своих прав на итал. корону. Осенью 817 г. Бернард, фактически отстраненный от участия в наследовании, поднял мятеж. Вскоре восстание было подавлено, арестованные мятежники казнены или отправлены в изгнание. К смертной казни был приговорен и Бернард; хотя Л. Б. велел просто ослепить его, вскоре после этого король умер от полученных травм (17 апр. 818). Смерть Бернарда произвела тяжелое впечатление на императора, к-рый помиловал всех мятежников на имперском собрании в Тьонвиле (821). Адальхард и Вала, находившиеся в опале, получили возможность вернуться ко двору; Дрого, незаконнорожденный брат Л. Б., был назначен епископом Меца (823–855) и сохранял верность императору до конца его жизни. В авг. 822 г., создав мн. представителей франк. аристократии в имп. резиденции Аттиньи, Л. Б. принял на себя ответственность за смерть племянника и публично покаяться в содеянном.

Покаяние в Аттиньи явилось логическим следствием особых взаимоотношений светской и духовной властей, к-рые сложились в предшествующие годы правления Л. Б. Под влиянием церковного окружения император рассматривал свою власть как особого рода религ. «служение» (*ministerium*), совершаемое во благо всего христ. народа (*populus christianus*) под контролем епископов. В качестве идеальной модели для такого взаимодействия были выбраны отношения имп. Феодосия I Великого и свт. Амвросия Медиоланского (за к-рыми в свою очередь просматривалась ветхозаветная модель взаимоотношений царя Давида и свещ. Нафана), а публичное покаяние императора за грехи, неизбежные при реализации светской власти, стало ключевым элементом таких отношений. На подражательный характер покаяния Л. Б. указывали еще его современники. Астроном утверждал, что император покаяться «по-

добно Феодосию», и оценивал его покаяние как важнейший религиозно-политический акт.

Внешняя политика. При Л. Б. расширение территории империи почти прекратилось. Тем не менее время от времени вдоль границ наблюдались всплески военной активности, связанные преимущественно с подавлением мятежей или оборонной границ от внешних вторжений. В 817–819 гг. было подавлено восстание ободритов, в 819–822 гг. усмирен мятеж в Паннонской Хорватии. Между 818 и 830 гг. против франк. господства периодически восставали бретонцы. В 818 и 824 гг. Л. Б. лично принимал участие в военных экспедициях в Бретань, но они не были успешными. Волнения прекратились лишь с признанием со стороны Л. Б. власти герц. Номиноэ. До 831 г. с переменным успехом продолжалась борьба с маврами в Испанской марке, а в Памплоне, Арагоне и Васконии вспыхивали антифранк. мятежи. Подавляя один из них (827), франки во главе с графами Гуго Турским и Матфридом Орлеанским потерпели неудачу; оба военачальника были лишены должностей и пожалованных земель и впосл. стали противниками Л. Б. На северо-западе обострилась борьба с датчанами. Но Л. Б. удалось на время приостановить норманнскую агрессию, обратив в христианство кор. Харальда: в качестве крестного отца он принял того из купели в 826 г. в Майнце. Однако после 834 г. норманнские набеги стали практически регулярными. При этом центральная власть не предпринимала практически никаких действий для отражения внешней агрессии. На протяжении всего правления Л. Б. обменивался посольствами с визант. императорами; греч. миссии прибывали к его двору в 817, 824, 826, 827, 833 и 839 гг.

Междоусобная война. Первое десятилетие правления Л. Б. считается кульминацией эпохи Каролингов. Даже опасный кризис, вызванный гибелью кор. Бернарда, удалось благополучно преодолеть. В 822 г. Лотарь в сопровождении аббата Вальи отправился в Рим, где папа *Пасхалий I* совершил его имп. коронацию (5 апр. 823). После кончины Пасхалия Вала добился избрания на Папский престол лояльного к франкам *Евгения II*. В 824 г. Лотарь издал «*Constitutio Romana*», поставив Папский престол под контроль имп. власти,





и в 825 г. вернулся ко двору отца. Его имя и титул соправителя появляются в королевских дипломах. В том же году было принято «Admonitio ad omnes regni ordines», одно из важнейших постановлений Л. Б., ориентированных на продолжение и углубление государственно-церковных преобразований.

Но во 2-й пол. 20-х гг. IX в. во внутривосточном развитии империи произошел резкий поворот, определивший характер ее существования на ближайшие 20 лет. Его причиной стало недовольство нараставшей политической пассивностью, безволием и непоследовательностью Л. Б., которое накапливалось среди разных кругов франк. знати, как мирян, так и духовенства. Уже покаяние в Агтении, продемонстрировавшее нек-рые сущностные принципы гос. политики Л. Б., было расценено мн. влиятельными аристократами как проявление слабости императора, готового подчиниться радикальным реформаторам и сделать церковную иерархию движущей силой империи. К этому добавились и др. не менее важные обстоятельства. В 823 г. у Л. Б. от 2-го брака с Юдифью родился сын, буд. король и имп. Карл Лысый; его крестным отцом стал имп. Лотарь. В 829 г. на гос. собрании в Вормсе под давлением супруги Л. Б. выделил новому наследнику часть земель из доли братьев, чем вызвал их недовольство. Карл получил Алеманнию с Редией и Эльзас с частью Бургундии. Это решение означало отказ от принципов «*Ordinatio imperii*» и указывало на смену внутривосточного курса двора.

Заметно изменился персональный состав двора. Нек-рые аквитанские соратники Л. Б. умерли, другие, напр. Гуго Турский и Матфрид Орлеанский, впали в немилость. Их место заняли новые фавориты, среди к-рых выделялся Бернард Септиманский, граф Барселоны, занявший пост королевского камерария. В 829 г. Лотарь, Пипин и Людовик при поддержке Гуго Турского, Матфрида Орлеанского, аббата Сен-Дени Хильдуина и мн. др. представителей высшей франк. знати подняли мятеж. Формально они выступали за возвращение к принципу «*Ordinatio imperii*», но в действительности шла борьба между группами за контроль над положением дел при дворе. Для всего периода мятежей характерна чрезвычай-

чайная подвижность персонального состава аристократических группировок. Влиятельные магнаты часто переходили из одного лагеря в другой, причем сохранившиеся документы далеко не всегда позволяют точно отследить такие переходы.

К весне 830 г. волна напряжения спала. Мятежники добились успеха. На гос. собрании в Компьене, на котором председательствовал вернувшийся из Италии Лотарь, были формально восстановлены принципы «*Ordinatio imperii*». Бернард Септиманский бежал в Барселону, Юдифь укрылась в мон-ре св. Радегунды в Пуатье. Однако Л. Б. сумел быстро добиться перевеса. Осенью того же года он уже председательствовал на собрании в Нимвегене (ныне Неймеген). Юдифь вернули ко двору, а Лотаря заставили принести клятву верности отцу и лишили титула соправителя. На собрании 831 г. в Ахене аббаты Вала и Хильдуин были низложены и отправлены в изгнание. Состоялся новый раздел империи: под контролем Лотаря осталась только Италия, за его счет были увеличены доли Пипина Аквитанского и Людовика Немецкого. Однако их недовольство вызвало то, что и Карл Лысый получил дополнительные земли на Мозеле и Роне. Вскоре Лотарь помирился с отцом и добился амнистии нек-рых своих сторонников. В 832 г., после того как Л. Б. передал Аквитанию Карлу Лысому, Людовик Немецкий поднял восстание, но был разбит войсками императора и бежал в Баварию. Империю снова разделили, но теперь уже только между Лотарем и его крестником Карлом. Предыдущие разделы были аннулированы, но такое решение опять никого не устроило.

В 833 г. конфликт вспыхнул с новой силой. Пипин и Людовик объединились с Лотарем, к-рый не оставлял надежды вернуть себе статус императора и единственного соправителя, предусмотренный «*Ordinatio imperii*». На его сторону встали влиятельный аббат Вала и архиепископы Эббон Реймский и Агобард Лионский, лидеры группы церковных реформаторов, возглавлявшие на Лотаря свои надежды на продолжение церковных преобразований. На т. н. Красном поле близ Кольмара в Эльзасе сошлись 2 армии. Одной командовал Л. Б., 2-й — его сыновья, сумевшие привлечь в лагерь своих

сторонников папу Римского Григория IV. Путем длительных переговоров, а также из-за измены части сторонников императора битвы удалось избежать, а Л. Б. сдался в плен. После этого современники переименовали Красное поле в Поле лжи.

Партия Лотаря попыталась законодательно закрепить успех. Имп. Юдифь сослала в Тортозу, принца Карла поместили в аббатство Прюм, а самого Л. Б. держали под стражей в аббатстве св. Медарда в Суассоне. В нач. окт. 833 г. в Компьене над Л. Б. устроили церковный суд. Императора заставили сложить перед алтарем оружие и королевские регалии, публично признаться в прегрешениях, перечень к-рых был записан в отдельной книжице, сместили с трона и определили к вечному покаянию. Формальным основанием для столь сурового приговора послужило утверждение, что своими действиями Л. Б. разрушил единство империи, чем нанес непоправимый ущерб ее высшему сакральному предназначению. В качестве судей выступили Агобард Лионский и др. бывш. ближайшие сподвижники Л. Б.; процедурой низложения руководил Эббон Реймский. Торжественная церемония детронизации состоялась в Суассоне. После суда Лотарь держал отца при себе, вероятно намереваясь заставить его стать монахом.

Мн. влиятельные франк. аристократы сочли несправедливым суровый приговор, вынесенный императору. Церковные иерархи, гл. обр. из вост. части империи, потребовали отменить его и вернуть Л. Б. власть. Вскоре между братьями начались разногласия, спровоцированные претензиями Лотаря на первенство. Людовик и Пипин объединили силы и решили освободить отца. Лотарь не стал дожидаться встречи с братьями и бежал (28 февр. 834), оставив Л. Б. в аббатстве Сен-Дени. Уже на следующий день императора восстановили на троне; офиц. церемония состоялась через год (28 февр. 835) в кафедральном соборе Меца. Тогда же был низложен архиеп. Эббон Реймский.

В 834 г. руководство имп. канцелярией перешло к одному из сводных братьев Л. Б., аббату Гуго. В 836 г. во главе королевской капеллы встал др. брат императора — Дрогон Мецкий. Благодаря этим назначениям удалось добиться нек-рой стабильности при дворе, но из-за непоследователь-





Имп. Людовик Благочестивый
изгоняет своего сына Пипина.
Миниатюра из
«Больших хроник Франции».
XIV в.
(Paris. 2813. Fol. 140v)

ной политики продолжались конфликты в империи. Последние годы жизни Л. Б. провел в распрях со старшими сыновьями, провоцируя их на мятежи тем, что время от времени изменял порядок наследования власти над отдельными территориями. Лишь в 838 г. он организовал коронацию Карла Лысого. В том же году после смерти Пипина Аквитанского Л. Б. проигнорировал права его сына Пипина II на наследование Аквитании и передал ее Карлу. Это решение вызвало негодование части аквитанской аристократии, края не подчинилась решению императора и выбрала своим королем Пипина II. Незадолго до смерти Л. Б. под давлением Юдифи помирился с Лотарем. Летом 839 г. на гос. собрании в Вормсе он в очередной раз поделил империю между Лотарем и Карлом. Претензии Пипина II на Аквитанию были отвергнуты, а Людовику Немецкому оставили только Баварию. Людовик и Пипин подняли восстание. В 839 г. Л. Б. отправился подавлять мятеж в Аквитании, в 840 г. с той же целью возглавил поход в Баварию, но по дороге почувствовал себя плохо. Он остановился в имп. дворце в Ингельхайме и вскоре скончался. Из его родственников при этом присутствовал лишь Дрого Мецский, к-рый похоронил императора в аббатстве св. Арнульфа в Меце, рядом с могилами его матери Хильдегарды и сестер Ротруды и Хильдегарды. После кончины Л. Б. в гос-ве Каролингов продолжались распри между наследниками, вызванные его непоследовательными политическими решениями, не по-

зволившими уберечь империю от распада. «Война братьев» завершилась т. н. Верденским разделом империи между имп. Лотарем I, Людвигом Немецким и Карлом Лысым (843).

Лит.: *Ganshof F.-L.* The Carolingians and the Frankish Monarchy. L., 1971; *Bischoff B.* Die Hofbibliothek unter Ludwig dem Frommen // *Idem.* Mittelalterliche Studien. Stuttg., 1981. Bd. 3. S. 170–186; *Schieffer Th.* Ludwig der Fromme // *NDBiogr.* 1987. Bd. 15. S. 311–318; *Coupland S.* Money and Coinage under Louis the Pious // *Francia.* Münch., 1990. Bd. 17. N 1. S. 23–54; *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)* / Ed. P. Godman, R. Collins. Oxf.; N. Y., 1990; *Boshof E.* Ludwig der Fromme. Darmstadt, 1996; *Depreux Ph.* Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux: (781–840). Sigmaringen, 1997; *Goby I.* Louis I^{er}, premier successeur de Charlemagne (814–840). P., 2002; *Kölzer T.* Kaiser Ludwig der Fromme (814–840) im Spiegel seiner Urkunden. Paderborn, 2005; *Eichler D.* Fränkische Reichsversammlungen unter Ludwig dem Frommen. Hannover, 2007; *Booker C. M.* Past Convictions: The Penance of Louis the Pious and the Decline of the Carolingians. Phil., 2009; *De Jong M.* The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814–840. N. Y., 2009; *Сидоров А. И.* Казус Людовика, или О чем рассказывает каролингская книжная миниатюра // *Universitas historiae: Сб. ст. в честь П. Ю. Уварова.* М., 2016. С. 451–460.

А. И. Сидоров

ЛЮДОГОЩИНСКИЙ КРЕСТ, поклонный деревянный крест 1359 г. из новгородской ц. во имя святых Флора и Лавра на Людогощей ул. (ныне в НГОМЗ); памятник церковного убранства и ставрографии эпохи расцвета Новгородской республики. Датируется и атрибутируется по вкладной надписи на основании, к-рое представляет собой часть цельного ствола сосны, на треть стесанного с тыльной стороны. Акад. Б. А. Рыбаков расшифровал тайнопись в заключительном фрагменте надписи как имя мастера-резчика — Яков Федосов (мастер говорит о себе как о «написавшем», возможно расписавшем, Л. к.). Крест был создан по заказу «людгощичей», жителей Людогощей (Легощей) ул. Загородского конца Новгорода, прихожан ц. святых Флора и Лавра (до 1379 деревянная), из к-рой он поступил в 30-х гг. XX в. в Новгородский музей. В 1942 г., во время оккупации, был вывезен, после войны возвращен на реставрацию в Москву, в 1957 г. — в Новгород. Сравнение с фотоснимком Л. к. нач. XX в. позволяет заключить, что оказались утрачены верхние элементы резьбы, отростки по боковым сторонам,

круглые иконы, размещавшиеся внутри. Покрывавшая Л. к. темперная роспись была удалена в процессе реставрации 1947–1949 гг.

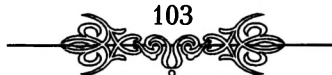
С развитием отечественного искусствоведения Л. к. стал одним из ключевых памятников изобразительного искусства Вел. Новгорода. В трудах историков и искусствоведов сер.— 2-й пол. XX в. (Рыбакова, Н. Е. Мневой) Л. к. относили к памятникам народного (фольклорного) направления в искусстве Вел. Новгорода. Как произведение элитарной городской культуры его рассматривают А. В. Рындина и А. Н. Трифонова.

Форма Л. к. (широкие перекрестья, образующие внутри 4 малых круга «окошца»), редкая в типологии памятного креста, не имеет аналогов среди др. примеров новгородской пластики и скорее напоминает форму ставротек (ковчег свт. Дионисия



Людогощинский крест.
1359 г. (НГОМЗ)

Суздальского, «Страсти большие», 1383, ГММК). Также неизвестны др. примеры подобной декоративной программы, в к-рой активно используются образы креста и святых. Тема прославления креста как орудия казни и древа спасения, жизни, бессмертия и победы над дьяволом находит различные варианты в облике Л. к., его лицевых и орнаментальных деталях. Выдающиеся далеко за границы перекрестий вьющиеся отростки, маленькие кресты, вставленные внутри «окошек» и по внешнему краю, создают динамичный, сложный контур. Орнамент, покрывающий поверхность Л. к., декоративные элементы, выходящие за границы его основного поля, также связаны с темой прославления креста: образы креста, вписанного в круг





и покрытого плетенкой, процветшего креста, Креста Голгофского. Как полагает Трифонова, эти мотивы могли быть заимствованы новгородскими мастерами из декоративного оформления предметов богослужения и церковного убранства «корсунского» происхождения (малый сион Софийского собора, детали Корсунских врат — оба XI в.).

Сложной программой отличается и выбор святых для лицевых медальонов. В их сопоставлении различные сюжетные «блоки» соединены темой молитвы Спасителю, святым воинам и целителям. Верхняя часть Л. к. по центру включает различные образы Христа и Креста Господня. По оси расположены медальоны с поясным изображением Христа, который держит 8-конечный крест в левой руке (Трифонова считает, что монограмма Христа появилась позднее, а образ представляет столпника); с Распятием; со сценой моления святых Флора и Лавра Христу и Его благословения им и горожанам. В центре и по горизонтальной оси Л. к. размещены медальоны с царственным Деисусом — сидящие на тронах Христос, Богородица и Иоанн Предтеча. В медальонах по сторонам этих изображений воспроизведены эпизоды заступничества святых, чудесных исцелений и избавлений от власти дьявола; по сторонам Распятия представлены скачущий на коне св. всадник (вероятнее всего, вмч. Евстафий Плакида) и 3 воина в шлемах, один из которых указывает на Распятие. На правой стороне (по вертикали) 3 медальона — с образами арх. Михаила, Феодора Тирона как змеборца и Феодора Тирона с матерью; они рассказывают о спасении вмч. Феодором своей матери от «змия»-дракона. На левой стороне находятся медальоны с образами ветхозаветных персонажей: Самсона, раздирающего пасть льву, и прор. Илии. С темами змеборчества, борьбы со злом, противостояния греху связан и сюжет «Чудо вмч. Георгия о змие». В нижней части 3 медальона посвящены темам исцеления и аскезы, а также чудесного заступничества — в них помещены фигуры святых врачей Космы и Дамиана, преподобных Симеона Столпника и Герасима Иорданского. С темой креста связано расположение по диагонали композиций со сходными элементами: медальонов



Фрагмент резьбы
Людогощинского креста.
1359 г. (НГОМЗ)

с образами львов (Самсон и прп. Герасим Иорданский), ангелов (арх. Михаил с мечом и копьем, ангел с крестом (ангел-хранитель?)).

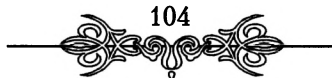
Разнообразие орнаментаки выделяет правую (от зрителя) сторону, где располагается наиболее крупный медальон с образом вмч. Феодора-змеборца; в окружающей его резьбе присутствуют не только сердечки, завиток, но и «восьмерки», вписанные по размеру в сложное по форме поле. Надпись-летописец в подножии креста играет роль украшения, своеобразного аналога ктиторскому портрету, и напоминает о коллективной молитве соседей-«уличан». В роли орнамента выступают также надписи при некоторых медальонах — с образами Феодора Тирона, врачей Космы и Дамиана и прп. Герасима Иорданского. Ковровое расположение орнамента, сочетающего растительные мотивы и новгородскую «плетенку», излюбленную в оформлении рукописей Др. Руси XIV–XV вв., упрощенные пропорции фигур в лицевых медальонах и приемы резьбы в личном позволяли отнести мастеров Л. к. к народному (фольклорному) направлению искусства Вел. Новгорода.

Идеи и образы Л. к. принадлежат к самому высокому рангу, некоторые качества позволяют оценить его создателей как выдающихся мастеров, свободно владеющих пластической техникой. Высочайшим профессионализмом отмечена работа мастеров с материалом; собранный из отдельных элементов Л. к. отличается хорошей сохранностью. Мастерам свойственно чувство художественного ритма и композиции: сцены схватки со змием-дьяволом

св. воинов Георгия и Феодора Тирона динамичны. Конь вмч. Георгия встает на дыбы перед поднявшимся в рост чудовищем; вмч. Феодор Тирон, держась за дерево, взбирается по кольцам свившегося змея, как по ступеням. С символикой силы как добродетели связано, видимо, изображение ветхозаветного героя Самсона.

Различия в лицевых и орнаментальных мотивах Л. к. могут указывать на участие неск. мастеров, которые использовали разные художественные приемы. Возможно, они обращались к образцам, как традиционным для резчика, так и предложенным заказчиком из византийской пластики или миниатюры. Среди фигурных медальонов наиболее сложная техника исполнения отличается рельеф с поясным образом Христа с 8-конечным крестом. К числу уникальных приемов можно отнести исполнение правой части Л. к. с сюжетом «Чудо о змие» вмч. Феодора Тирона: центральный медальон выделен размером и окружен орнаментом в виде уложенных друг на друга плетенок-«восьмерок». Возможно, внимание к этой части декора Л. к. было продиктовано его патрональной программой.

Орнаментика Л. к., а также некоторые детали лицевых изображений, прежде всего поясной образ Христа с 8-конечным крестом в наверхи, находят параллели в сохранившихся памятниках новгородского искусства малых форм XIV в., предметов церковного убранства или реликвариев самого высокого уровня исполнения. По мнению Рындиной, мотивы сердечек и спиралей, квадрифолия форма, круглые медальоны сближают Л. к. и серебряный крест-мошевик (рубеж XIII и XIV вв., ныне в сокровищнице собора в Хильдесхайме), а также серебряную рипиду 2-й пол. XIV в. из новгородского Антониева монастыря (ныне НГОМЗ). Соединение лицевых медальонов с орнаментом-плетенкой близко к оформлению погони архиеп. Моисея (1329, ныне ГММК). Поясной образ Христа в медальоне по характеру личного (крупный прямой нос, нависшие бровные дуги, классический овал лица) имеет аналогии в произведениях новгородского искусства кон. XIII — 1-й пол. XIV в., напр. в композициях Васильевских врат (1335–1336). Мнения исследователей о при-





чинах создания Л. к. расходятся. Как полагает Рындина, к заказу Л. к. мог быть причастен свт. Моисей, архиеп. Новгородский; Трифонова считает, что «людгощичи» создали памятник своим сродникам — павшим воинам-новгородцам.

Лит.: Лазарев В. Н., Мнёва Н. Е. Памятник новгородской деревянной резьбы XIV в.: (Людогощинский крест) // Лазарев В. Н. Визант. и древнерус. искусство: Сб. ст. М., 1978. С. 181–195; Трифонова А. Н. Резное дерево XIV–XVII вв.: 125 лет Новгородскому музею. Новг., 1990. Кат. 1. С. 3–4, 33; она же. Деревянная пластика Вел. Новгорода XIV–XVII вв.: Кат. М., 2012. Кат. 1. С. 9–17; она же. Крест 1359 г. мастера Якова Федосова // София. Вел. Новг., 2015. № 1. С. 14–25; Рындина А. В. Новгородское серебряное дело XIII–XV вв. // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. / Отв. ред.: И. А. Стерлигова. М., 1996. С. 88–90; она же. Деревянная скульптура в новгородском храме: Людогощинский крест 1359–1360 гг. // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 225–245.

М. А. Маханько

«LUX MUNDI» [лат. «свет миру»], сборник из 12 статей англ. теологов, изданный в 1889 г. под ред. Ч. Гора, оказавший значительное влияние на богословие и церковную жизнь Великобритании кон. XIX — нач. XX в. Цель издания, указанная в предисловии, — «приведение христианского исповедания веры в правильное соотношение с современным развитием естественнонаучных, исторических и критических взглядов и с современными политическими и этическими проблемами». Издание «L. М.» было подготовлено членами трактарианского и Оксфордского движений. Но «L. М.» стал своеобразным продолжением сб. «Essays and Reviews» (Л., 1860), в к-ром отстаивалось право на свободу исследований в области богословия и высказывалось требование историко-критического подхода к изучению Библии. По инициативе приверженцев *Высокой Церкви*, к либеральному крылу к-рой принадлежали авторы «L. М.», была проделана большая издательская работа, напр. выпуск в свет в 1841–1863 гг. 95 томов «Library of Anglo-Catholic Theology», также повлиявшая на развитие англ. богословия 2-й пол. XIX — нач. XX в.

Авторы сборника, большинство из к-рых были оксфордскими теологами, полагали, что католицизм и протестантизм дополняют друг друга, однако необходимо избегать «излишнего следования ритуалам»; отличительной чертой англиканст-

ва является традиционализм, поэтому необходимо возвращение к теологии ранней церкви и к классической англиканской теологии XVI–XVII вв.; положение Церкви требовало соединения ее принципов с научными достижениями (теорией эволюции, философскими течениями — экзистенциализмом, позитивизмом и др.). В «L. М.» авторы попытались соединить божественный авторитет Свящ. Писания с критическим взглядом на библейские тексты. Центральной богословской проблемой сборника стало Боговоплощение, что отличало авторов труда от последователей Низкой и Широкой Церквей, хотя в целом «L. М.» объединил тех, кто придерживались примирительной либеральной позиции.

Авторский коллектив сборника: Гор (ст. «Святой Дух и богодухновенность»); Г. С. Холланд (1847–1918), проф. теологии Оксфордского ун-та (ст. «Вера»); Дж. Р. Иллингворт (1848–1915) (статьи «Проблема боли и ее влияние на веру в Бога» и «Боговоплощение и его связь с развитием»); Э. С. Толбот (1844–1934), англиканский епископ, оксфордский теолог (ст. «Подготовка ко Христу в истории»); О. Л. Мур (1848–1890), ученый, один из первых теологов-дарвинистов (ст. «Учение о Боге в христианстве»); Р. К. Моуберли (1845–1903), оксфордский теолог (ст. «Боговоплощение как основа христианской веры»); А. Т. Литтелтон (1852–1903), д-р теологии, англикан. епископ (ст. «Искушение»); У. Лок (1846–1933), англикан. священник и теолог (ст. «Церковь»); Ф. Паджет (1851–1911), д-р теологии, англикан. епископ, писатель (ст. «Таинства»); У. Дж. Х. Кампион (1814–1888) (ст. «Христианство и политика»); Р. Л. Оттли (1856–1933) (ст. «Христианская этика»).

Ист.: Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation / Ed. Ch. Gore. L., 1889.

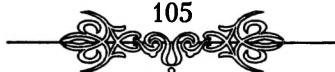
Лит.: Carpenter J. Gore: A Study in Liberal Catholic Thought. L., 1960; Ramsey A. M. From Gore to Temple. L., 1960; Langford T. A. In Search of Foundations: English Theology, 1900–1920. L., 1969; Reardon B. M. G. Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore. L., 1995².

Н. А. Смирнова

ЛЮКСЕМБУРГ [Великое герцогство Люксембург; люксембургское Groussherzogtum Lëtzebuerg; франц. Grand-Duché de Luxembourg;



нем. Großherzogtum Luxemburg], гос-во в Зап. Европе. Граничит на севере и западе с *Бельгией*, на востоке — с *Германией*, на юго-западе — с *Францией*. Выхода к морю не имеет. Территория — 2586 кв. км. Столица — Люксембург (111,3 тыс. чел., 2015). Наиболее крупные города: Эш-сюр-Альзет (33,3 тыс. чел.), Дифферданж (24,3 тыс. чел.), Дюделанж (19,7 тыс. чел.). Исторические области: Эслинг (сев. часть) и Гутланд (юж. часть). Административно-территориальное деление: 3 округа — Люксембург, Дикирх и Гревенмахер, состоящие из 12 кантонов, включающих 118 городских и сельских коммун. Л. — член ООН (1945), МВФ (1945), МБРР (1945), СЕ (1949), НАТО (1949), Бенилюкса (1960), ОБСЕ (1973), ЕС (1993; в 1958–1967 ЕЭС, в 1967–1992 Европейское сообщество), ВТО (1995). Офиц. языки — французский (доминирует), немецкий, люксембургский (относится к зап. группе герм. языков; согласно Закону о языках (1984), имеет статус национального языка). **География.** Для большей части территории Л. характерен куэстовый рельеф (высота 250–400 м). На севере страны, занятом предгорьями Арденн, рельеф с высотами





до 559,8 м (гора Кнайфф — высшая точка) сильно расчленен. Юж. часть Л. представляет собой продолжение Лотарингского плато с выраженной системой гряд и уступов, постепенно понижающихся к востоку. Низшая точка — впадение р. Зауэр (Сюр) в р. Мозель (129,9 м). Преобладают культурные ландшафты. Л. расположен в междуречье Мозеля и Мааса. Реки Л. относятся к бассейну Рейна. Самая крупная — р. Зауэр; ее юж. приток Альзет протекает через столицу и промышленные города Эшсюр-Альзет, Мерш и Эттельбрюк. Климат умеренный, переходный от морского к континентальному. Средняя температура янв. — 0°С, июля — +17°С. Осадков выпадает от 800 мм на юге до 1200 мм на севере. Несмотря на хорошую освоенность территории и высокую плотность населения, примерно 1/3 страны покрывают леса (на севере — хвойные, на юге — гл. обр. из дуба и бука). Распространены верещатники и торфяные болота.

Население. По данным на 2015 г., в Л. проживает 563 тыс. чел. Коренное население — люксембуржцы (самоназвание — лётцебургер). За пределами страны люксембуржцы живут в Италии, в Германии и во Франции. Более 30% жителей — иностранцы, среди которых преобладают португальцы и итальянцы. Есть также французы, бельгийцы, турки, немцы, поляки и др. Не живут постоянно в Л., но ежедневно приезжают сюда на работу ок. 40 тыс. жителей приграничных районов соседних стран (т. н. фронталье).

В XX в. численность населения Л. увеличилась более чем вдвое (236 тыс. чел. в 1900; 291 тыс. чел. в 1947; 365 тыс. чел. в 1981; 435,5 тыс. чел. в 2001). Общий прирост населения происходит гл. обр. за счет иммиграции (в 1981–2001 миграционный прирост населения в 3 раза превышал естественный прирост). Рождаемость — 11 чел. на 1 тыс. жителей (в т. ч. в семьях коренных люксембуржцев — 11, иммигрантов и их потомков — 11; 2014), смертность — 7 чел. на 1 тыс. жителей (соответственно 10 и 3). Показатель фертильности — 1,5 ребенка на 1 женщину (соответственно 1,31 и 1,71); младенческая смертность — 4,94 на 1 тыс. живорожденных. Сальдо внешних миграций устойчиво положительное (19,6 на 1 тыс. чел., 2014). В возрастной структуре населения: доля

детей до 14 лет — 16,7%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 68,5%, лиц 65 лет и старше — 14,8%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 82,2 года (женщины — 84,8, мужчины — 79,7; 2014); степень урбанизации — 90,2% (2014; 69,6% в 1960).

Государственное устройство. Л. — унитарное гос-во, по форме правления — наследственная конституционная монархия. Глава гос-ва — Великий герцог. Согласно конституции (гл. 3 ст. 32), «суверенитет принадлежит нации», его осуществление в рамках закона возложено на монарха. Великий герцог командует Вооруженными силами, заключает международные договоры, утверждает законы, назначает на гражданские и военные должности, с учетом рекомендаций премьер-министра и парламента назначает пожизненно членов Гос. совета, к-рый исполняет функции консультативного органа по вопросам законодательства и права (дает заключения по законопроектам и проч.).

Великий герцог является главой исполнительной власти. Он определяет порядок формирования правительства и его состав. Правительство должно состоять не менее чем из 3 членов во главе с премьер-министром, назначаемых и увольняемых Великим герцогом.

Законодательную власть осуществляет парламент (Палата депутатов) в составе 60 представителей, избираемых сроком на 5 лет путем прямых и пропорциональных выборов, участие в которых является обязательным. Члены правительства, равно как и члены контролирующих органов (Гос. совет, Счетная палата), не могут одновременно являться депутатами парламента. Великий герцог имеет право на роспуск парламента и на отсрочку проведения его очередных заседаний. По требованию 1/3 депутатов монарх обязан созвать чрезвычайную сессию парламента.

Органы местного самоуправления — коммуны — обладают значительной автономией. Конституция определяет систему коммунальной власти (Совет коммуны, коллегия бургомистра, бургомистр) и закрепляет за коммунами право самостоятельного распоряжения имуществом в собственных интересах. Советы коммун избираются непосредственно жителями. Великий герцог

имеет право распускать советы, без его ведома коммуны не могут устанавливать местные налоги. Контроль над деятельностью коммун помимо монарха осуществляют законодательные органы, к-рые обладают правом отменять местные постановления, если они несовместимы с общегос. интересами.

Судебную власть образуют 3 мировых суда, 2 окружных и Верховный апелляционный суд, адм. суды и трибуналы, Гос. прокуратура, Конституционный суд. Судьи для всех уровней назначаются пожизненно Великим герцогом.

В стране существует многопартийная политическая система. Ведущие партии: Христианско-социальная народная партия (ХСНП; христианско-демократическая), Альтернативная демократическо-реформаторская партия (правоконсервативная), Демократическая партия (либеральная), Люксембургская социалистическая рабочая партия (социал-демократическая), левоцентристское движение «Левые», партия «Зеленые».

Религия. Согласно оценочным данным Люксембургского ин-та социально-экономических исследований, в 2008 г. ок. 73% жителей Л. были христианами, в т. ч. 68,7% — католиками, 1,8% — протестантами, 1,9% — верующими др. христ. деноминаций; 2,6% исповедовали нехрист. религии; 24,9% были атеистами или не относили себя ни к какой религии.

Поскольку с 1979 г. закон запрещает выяснять религ. принадлежность при проведении переписи, последние офиц. статистические данные по религиозной структуре населения Л. относятся к 1970 г. В тот год 96,9% жителей причисляли себя к католикам, 1,2% — к протестантам, 0,2% — к иудеям, 1,7% — к адептам др. религий.

В последние годы наблюдается постепенный рост секуляризации населения. В 2008 г. 37% респондентов заявили, что никогда не посещают церковь (33% в 1999), 24% — посещают ее изредка (35% в 1999), 10% — раз в месяц (столько же в 1999), 3% — не реже одного раза в неделю (22% в 1999).

Межконфессиональной экуменической христианской организацией является Совет христианских Церквей Великого герцогства Люксембург (создан в 1997), объединяющий основные присутствующие в стране





Церкви: католич. Церковь, Греческую Православную Церковь (представляет также интересы РПЦ), Сербскую Православную Церковь, Румынскую Православную Церковь, Англиканскую церковь в Люксембурге, Протестантскую церковь Великого герцогства Люксембург, Протестантскую реформатскую церковь Люксембурга, Датскую церковь в Люксембурге, Евангелическую общину говорящих на немецком языке, Голландскую протестантскую общину.

Православие. В Л. действуют неск. правосл. приходов: ц. св. апостолов Петра и Павла в г. Люксембурге Русской Православной Церкви за границей (Женевская и Западноевропейская епархия), 2 прихода (кафедральный собор свт. Николая Чу-



дотворца в г. Вейлер-ла-Тур и часовня св. бессребреников Космы и Дамиана в г. Люксембурге) в юрисдикции К-польского Патриархата (Бельгийская митрополия, Экзархат Нидерландов и Люксембурга), приход Рождества Христова в г. Люксембурге Румынской Православной Церкви (Епархия Германии, Австрии и Люксембурга), приход святых Константина и Елены в г. Люксембурге Сербской Православной Церкви (Западноевропейская епархия).

Общее количество православных, по разным оценкам, — от 1 до 5 тыс. чел., гл. обр. греков. 10 июля 1998 г. вступил в силу закон, утверждающий Конвенцию от 31 окт. 1997 г. между правительством и Греческой Церковью Л. Согласно этому документу, Православие приобрело статус официально признанной конфессии, интересы православных всех юрисдикций перед властями Л. представляет митрополит Бельгийский, экзарх Нидерландов и Люксембурга.



Церковь св. апостолов Петра и Павла в г. Люксембурге. 1982 г. Архит. М. Шолл

В 20-х гг. XX в. в Л. прибыли первые рус. эмигранты, гл. обр. из частей бывшей Добровольческой Армии (по разным данным, от 120 до 300 чел.), к-рые устроили для себя молеальный дом. В 70-х гг. XX в. свящ. Сергей Пух, сын одного из офицеров-эмигрантов,

Собор свт. Николая Чудотворца в г. Вейлер-ла-Тур. 2008 г.

Р. Ф. Пуха, собрал необходимые средства для строительства 1-го в Л. православного храма, построенного по проекту

М. Шолла в центре столицы и освященного в 1982 г. во имя св. апостолов Петра и Павла.

Римско-католическая Церковь представлена архиеп-ством Люксембург (274 прихода, 249 священников, 55 монахов, 354 монахини; по данным на 2014), не являющимся митрополией (не имеет суффраганных епископств). Количество верующих оценивается от 380 до 415 тыс. чел. Территория архиеп-ства соответствует территории Великого герцогства Люксембург. Папский престол поддерживает дипломатические отношения с Л. через своего нунция, резиденция которого находится в Брюсселе. Соблюдаются старинные католич. религ. праздники: «Октав» (с 1666) и «Танцующая процессия» (с XV в. в Эхтернахе; праздник внесен в Список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО).

Протестантские церкви, деноминации и секты. В Л. насчитывается ок. 10 протестант. деноминаций общей численностью от 7,5 до

10 тыс. чел. Крупнейшей орг-цией является Протестантская церковь Великого герцогства Люксембург (франц. Église Protestante du Grand-Duché de Luxembourg), объединяющая верующих лютеранской и кальвинистской (реформатской) традиций. В нач. XXI в. она насчитывала ок. 4,8 тыс. верующих в 5 общинах. Кроме того, действуют независимая Протестантская реформатская церковь Люксембурга (Église Protestante Réformée du Luxembourg; ок. 3,5 тыс. чел., 4 общины), а также немногочисленные Англиканская церковь в Люксембурге, Датская церковь в Люксембурге, Евангелическая община говорящих на нем. языке, Голландская протестантская община. Все вышеперечисленные протестант. орг-ции входят в Совет христианских Церквей Великого герцогства Люксембург.

Приход *Новоапостольской церкви*, подчиняющейся центру в Цюрихе (Швейцария), объединяет ок. 1,5 тыс. верующих. *Иеговы свидетели*, действующие в Л. с 1929 г., имеют 22 общины, ок. 2,5 тыс. адептов.

Иудаизм. Первое упоминание о присутствии евреев в Л. относится к 1276 г. В сер. XIV в. евр. погромы в Л. были связаны с обвинениями евреев в отравлении колодецев и распространении чумы. Многие из них погибли, оставшиеся в живых были изгнаны в 1349 г., несмотря на попытки имп. Карла IV Люксембургского воспрепятствовать этому. Вскоре евреи вернулись в Л., но в 1370 и 1391 гг. последовали новые изгнания. На протяжении XV — нач. XVI в. в Л. проживало неск. евр. семей. В нач. XVI в. здесь поселились марраны, среди которых известен военный инженер И. фон Трайбах, построивший городские укрепления Люксембурга, превратив его в одну из мощнейших крепостей Европы. В 1530 г. евреи были вновь изгнаны из страны, и до кон. XVIII в. здесь оставались только марраны. В 1795–1815 гг. Л. входил в состав Франции, евреям было разрешено здесь поселиться и организовать общину, вошедшую в консисторию Трира. В 1823 г. была открыта 1-я синагога. После подтверждения независимого статуса Л. (1839) здесь была организована собственная консистория и учрежден раввинат. В 1894 г. в столице Л. была построена Большая синагога в неомавританском стиле. В XIX — нач. XX в. происходила



иммиграция в Л. евреев из Лотарингии и Германии, благодаря чему евр. население выросло с 75 чел. в 1808 г. до 1171 чел. в 1927 г. В 30-х гг. XX в. в Л. бежало неск. тыс. евреев из Германии. До оккупации (10 мая 1940) здесь находилось от 3,4 до 4,2 тыс. евреев, в т. ч. беженцев. Во время второй мировой войны погибло ок. 2 тыс. евреев Л. После войны ок. 1,5 тыс. возвратились в страну, и община была восстановлена. В 1953 г. в столице построена новая центральная синагога (Большая синагога была уничтожена нацистами в 1943). Во 2-й пол. XX в. евр. население постепенно сокращалось ввиду эмиграции в Израиль и другие страны: если в 1970 г. в Л. проживало ок. 1,2 тыс. евреев, то в 2000 г. — ок. 600. В нач. XXI в. Л. вновь стал привлекательным для молодых евреев, особенно из Франции, в связи с благоприятными экономическими и трудовыми условиями.

Ислам. Согласно данным Исламского культурного центра в Люксембурге, в сер. 70-х гг. XX в. в стране было ок. 300 мусульман, в сер. 90-х гг. — ок. 3 тыс., в сер. 2000-х гг. — ок. 6 тыс. По данным на 2007 г., 65% мусульман Л. прибыли сюда из Балканских стран; 6% мусульман родились в Л. В 2014 г. 6 мусульм. общин создали Совет (Шура) мусульманских общин Люксембурга, зарегистрированный как юридическое лицо. По оценкам этой организации, в наст. время число исповедующих ислам в герц-стве составляет от 10 до 15 тыс. чел. (данные, вероятно, завышены и учитывают не только граждан Л., но и приезжих из др. стран). С 2015 г. ислам является официально признанной религией.

Религиозное законодательство. Гос-во Л. формально носит светский характер. Конституция Л. (принята 17 окт. 1868; действует с поправками) гарантирует свободу вероисповедания и публичного отправления религ. обрядов, как и свободу выражения религ. убеждений, с сохранением ответственности за правонарушения, совершённые при пользовании этими свободами (ст. 19). Запрещается принуждение к участию в религиозных актах и обрядах и к соблюдению религ. праздников (ст. 20). Гражданская регистрация брака должна предшествовать церковному браку (ст. 21).

Отношения между религ. организациями и гос-вом определяются

в специальных соглашениях, что отмечено в ст. 22 конституции: «Участие государства в назначении и допущении к должности глав религиозных культов, порядок назначения на должность и отрешения от должности других служителей культов, права тех и других должны быть согласованы с высшестоящими властями и необходимо публиковать их акты, а также отношения Церкви с государством являются предметом соглашений, подлежащих рассмотрению палатой депутатов по тем вопросам, которые требуют ее участия».

Согласно ст. 26, учреждение любого религ. сообщества должно быть разрешено законом. В Л. действует понятие т. н. признанных религ. общин, к к-рым до недавнего времени отнесли католич. Церковь, лютеран. церковь, кальвинист. церковь, правосл. Церковь и иудейская община. В янв. 2015 г. между правительством и религ. общинами Л., в т. ч. православной, католической, англиканской, протестантской, иудейской и мусульманской, было подписано новое соглашение, заменившее предыдущие отдельные соглашения. Подписанный документ предусматривает включение англикан. Церкви и мусульманской общины в число признанных религ. организаций, установление для всех признанных общин ежегодной финансовой субсидии от гос-ва (ст. 7), выведение религ. групп из сферы публичного права в сферу частного (ст. 4).

История. Древнейшие следы пребывания человека на территории совр. Л. относят к эпохе палеолита (более 35 тыс. лет назад). В I тыс. до Р. Х. и нач. I тыс. по Р. Х. территорию совр. Л. населяли кельт. племена (известные античным историкам как треверы); в I в. до Р. Х. она вошла в состав Римского гос-ва; с кон. III в. по Р. Х. была в составе пров. Первая Белгика, столицей которой был г. Августа Треверов (ныне Трир), где еще с сер. III в. находился епископский стол. По всей видимости, под влиянием Августы Треверов началась христианизация территории совр. Л.

С IV в. пров. Первая Белгика подвергалась регулярным вторжениям герм. племен франков, в нач. V в. была оставлена римскими войсками и к сер. — кон. века вошла в Австрию — историческое ядро Франкского государства. Территория совр.



Статуя треверов.
II–I вв. до Р. Х.
(Музей Парижского
монетного двора)

Л. по-прежнему находилась под влиянием Треверского (Трисского) епископства (с VIII в. архиеп-ство), во времена Меровингов пользовавшегося независимостью. В VI–VII вв. формируется структура приходов. В 697/8 г. св. Ирмина, аббатиса треверского мон-ря св. Марии (Эрен), теща франк. майордома Пипина II Геристальского, даровала англосакс. миссионеру «архиепископу фризов» св. Виллиброрду половину своего семейного поместья Эхтернах в нижнем течении р. Зауэр (ныне на территории Л.), которое включало небольшой мон-рь (monasteriolum), церковь и ксенодохий для странствующих монахов. Неск. лет спустя Пипин II и его жена даровали мо-



Порта Нигра (Черные ворота)
в Трире. II в.

настырю свою половину поместья. На этом месте Виллиброрд в нач. VIII в. выстроил новый мон-рь и стал его 1-м аббатом. В 739 г., согласно завещанию, Виллиброрд был похоронен в базилике обители; все дары, полученные им, были переданы братии. Когда Пипин III вззошел на франк. престол в 751 г., Эхтернах получил статус «королевского монастыря», т. е. находился под особой королевской защитой. На протяжении VIII в. благодаря щедрым по-



жертвованиям местной аристократии и покровительству Каролингской династии Эхтернах превратился в один из крупнейших церковных и миссионерских центров в Сев. Европе, часто посещаемый монахами и паломниками, прежде всего из Англии и Ирландии; вокруг мон-ря образовалось поселение, в посл. превратившееся в город. В сер. IX в. аббатство было передано в управление каноникам.

Согласно Верденскому договору (843), территория совр. Л. отошла т. н. Срединному королевству (земли Лотаря I), после его распада в 855 г. — Лотарингии; после ее разделения на Нижнюю и Верхнюю (959) оказалась на границе между ними в составе Свящ. Римской империи.

Собственно история Л. начинается со 2-й пол. X в. В апр. 963 г. Зигфрид, граф в Мозельгау, обменял у монастыря св. Максимиана в Трире часть своих земель на укрепление под названием Люцилинбург (*castellum quod dicitur Lucilinburgus*), расположенное на возвышенном месте Бокк, при впадении р. Петрус в Альзет, где была естественная защита от нападения врагов — крутые обрывы к рекам. Преимущество географического положения и покровительство владетелей способствовали постепенному развитию замка и поселения вокруг него. В 973 г. по просьбе Зигфрида имп. Оттон I направил 40 монахов из трирского аббатства св. Максимиана в мон-рь Эхтернах, чтобы реорганизовать его в соответствии с идеями *кльонийской реформы*. Новый аббат Равангер вернул в мон-рь бенедиктинский устав (см. ст. *Венедикт Нурсийский*). Действовавший с момента основания обители монастырский скрипторий достиг своего расцвета в XI — нач. XII в., при аббатах Гумберте (1028–1051), Регимберте (1051–1081) и Тиофриде (1081–1110).

Правнук Зигфрида Конрад, унаследовав в 1059 г. владения отца, стал 1-м носителем титула «граф Люксембургский» (в совр. историографии известен как Конрад I, гр. Люксембургский). До своего паломничества на Св. землю Конрад I в 1083 г. основал напротив замка Люксембург бенедиктинский мон-рь во имя св. ап. Петра (в посл. известный как Альтмюнстер), ставший важным религ. центром и усыпальницей потомков своего основателя. В 1123 г. монастырь перешел в непосред-

ственное подчинение Папскому престолу. В том же году гр. Вильгельм I получил от папы разрешение на изменение маршрута крестных ходов 26 соседних с г. Люксембургом приходов, к-рые совершались ежегодно в 3-ю пятницу после Пасхи. С тех пор жители окрестностей города сходились к мон-рю Альтмюнстер, а не к кафедральному собору в Трире, как ранее, что предоставляло местным ремесленникам и земледельцам возможность более успешно вести торговлю и обмен товарами.

В 1136 г. род Зигфрида по муж. линии прервался, и Л. перешел во владения графа Намюрского, а в 1214 г. — графа Лимбургского. В XIII в. города, расположенные на территории совр. Л., превратились в значимые центры торговли и ремесла и вступили в борьбу с феодальными сеньорами. В 1244 г. право самоуправления получил г. Люксембург, несколько раньше — города Эхтернах (1236) и Тьонвиль (1239).

В 1308 г. граф Люксембургский был избран герм. королем (в 1312 — императором Свящ. Римской империи) под именем Генрих VII, тем самым было положено начало правления Люксембургской династии в Германии. В 1354 г. имп. Карл IV Люксембургский преобразовал Л. в герц-ство. К кон. XIV в. Л. занимал территорию, примерно в 4 раза большую, чем в наст. время. Его земли простирались от Меца на юге до Лимбурга и Льежа на севере, а с запада на восток — от Рошфора до Трира. Вокруг Л. располагались церковные владения: на западе — епископство Льежское, на востоке — Трирское и Майнцское, на севере — Кёльнское, на юге — Страсбургское. Они оказывали огромное влияние на внутреннюю жизнь Л.

В 1443 г. наследники имперского престола лишились своего родового домена в борьбе с бургундским герц. Филиппом Добрым, к-рый присоединил Л. к своим владениям. После раздела Бургундского герцогства Л. в 1477 г. (окончательно в 1482) отошел во владение Габсбургов, а с 1555 г. — их испан. ветви и стал одной из 17 провинций Испанских Нидерландов. После войны за независимость во 2-й пол. XVI в. (т. н. Нидерландская революция) Л., где были сильны позиции католич. Церкви, остался в составе Испанских Нидерландов.

В 1493 г. новая группа монахов из аббатства св. Максимиана в Трире

прибыла в Эхтернах, находившийся в упадке с кон. XIII в., для возрождения здесь монашеской жизни. Во время Итальянских войн, в 1542–1546 гг. (4-я война между франц. кор. Франциском I и имп. Карлом V), Франциск I захватил г. Люксембург и предположительно разрушил монастырь Альтмюнстер с целью не допустить его захват войсками имп. Карла V, предпринимавшими попытки отбить город. Изгнанные монахи стали жить в подаренном им имп. Карлом V госпитале св. Иоанна, обустроив его как мон-рь. Однако после смерти аббата Уильяма д'Орли в 1560 г. мон-рь фактически прекратил свое существование. Маргарита Пармская, наместница (генеральный штатгальтер) испан. кор. Филиппа II в Нидерландах (1559–1567), попыталась использовать сложившуюся ситуацию для создания самостоятельного Люксембургского епископства, финансирование которого должно было осуществляться из причитавшихся монастырю средств. Территория герцогства в то время была распределена между 6 епархиями, наиболее значимыми из них были Трирское и Льежское архиепископства. Однако данный проект не был реализован. Вместо этого кор. Филипп II назначил нового аббата, который вместе с 2 послушниками из Лёвена вновь заселил мон-рь в Люксембурге. В 1602 г. была предпринята 2-я попытка учреждения Люксембургского еп-ства: штатгальтер Испанских Нидерландов Альбрехт Австрийский хотел возвести в сан епископа Петра Роберти, аббата мон-ря в Люксембурге (1602–1636), но безуспешно. Вместо этого Роберти принял за возрождение своей обители, получившей новое название — Ноймюнстер.

Ввиду сильной позиции Римско-католической Церкви и активной деятельности ордена *иезуитов* (с 1594) Реформация не затронула Л. В 1603 г. иезуиты, приобретшие в герц-стве большое влияние, открыли коллегию в г. Люксембурге, ставшую важным центром образования; в 1621 г. здесь был освящен иезуитский храм Непорочного зачатия.

По результатам испано-франц. войны 1635–1659 гг. часть Л. (Тьонвиль, Монмеди) была передана Франции. В 1684–1697 гг. войска франц. кор. Людовика XIV заняли всю территорию Л. В 1714 г. в результате войны за испанское наследство Л. перешел





ривалось как независимое от Нидерландов государство при сохранении личной унии с Оран-

*Здания
аббатства Ноймюнстер
в г. Люксембурге.
XVI–XVII вв.*

ско-Нассауской династией. В 1841 г., после волнений в Л., нидерланд. кор. Вильгельм II даровал Великому герцогству конституцию. В 1842 г. Л. вошел в Таможенный союз герм. гос-в.

Происшедшие изменения существенно отразились и на религиозной жизни Л. В результате секуляризации в эпоху Наполеоновских войн и заключения династической унии с кальвинист. Нидерландским королевством несколько ослабло влияние католич. Церкви. До XIX в. лишь в исключительных случаях протестанты получали разрешение на поселение в сугубо католич. Л. Но размещение прусского гарнизо-

под власть австр. Габсбургов. После того как иезуиты в 1733 г. покинули Л., эрцгерцогиня Австрии Мария Терезия передала городу в 1778 г. иезуитскую ц. Непорочного зачатия, к-рая, став новой приходской ц. во имя свт. Николая и св. Терезы, заменила обветшавшую ц. свт. Николая.

В 1794 г. Л. был оккупирован французскими войсками и в 1795 г. присоединен к Франции как департамент Форе. В соответствии с франц. законодательством были секуляризованы и прекратили свое существование монастыри Ноймюнстер (1796) и Эхтернах (1797). С 1801 г. территория Л. входила в юрисдикцию еп-ства Мец, с 1823 г. — еп-ства Намюр.

В ходе Венского конгресса 1814–1815 гг. претензии на аннексию Л. выдвигались со стороны Пруссии, Нидерландов и Франции. В итоге была провозглашена формальная независимость Л., которому предоставлялся статус Великого герцогства в составе Германского союза, но в династической унии с Нидерландским королевством (Оранско-Нассауская династия). 16 марта 1815 г. Вильгельм I был одновременно провозглашен королем Нидерландов и великим герцогом Люксембурга. В 1815 г. Пруссия получила родовые земли Оранско-Нассауской династии в Центр. Германии. В г. Люксембурге был размещен прусский военный гарнизон, часть вост. земель Л. отдана герц-ству Юлих, подконтрольному Пруссии, тем самым была очерчена современная восточная граница страны.

Совр. территория Л. окончательно сложилась к 1839 г., когда Лондонский договор закрепил переход к независимой Бельгии большей части Л., населенной валлонами, и образование бельг. пров. Люксембург. Согласно договору, герц-ство, уменьшившееся в размерах на $\frac{2}{3}$, рассмат-

Для усиления позиции католической Церкви в границах герц-ства в 1833 г. была учреждена префектура, а в 1840 г. в непосредственном подчинении Папскому престолу был образован апостолический викариат Люксембург. Активная деятельность первых викариев, прежде всего И. Т. Лорана (1841–1856), реорганизовавшего структуру приходов и деканатов и основавшего 1-ю семинарию для священников (1845), создала предпосылки для учреждения 27 сент. 1870 г. самостоятельного епископства Люксембург. Первым епископом был назначен Н. Адан (1870–1883), до этого (с 1863) бывший викарием. Кафедральным собором стала бывш. ц. свт. Николая и св. Терезы, еще в 1848 г. названная в честь Богоматери (Notre-Dame).

В 1866 г., после роспуска Германского союза, кор. Вильгельм III попытался продать свои права на герцогство франц. имп. Наполеону III, что вызвало резкую реакцию со стороны Пруссии, имевшей в Л. свои геостратегические интересы. Люксембургский кризис грозил разрешиться открытым военным противостоянием между Францией и Пруссией, однако в 1867 г. в Лондоне при непосредственном участии России была созвана конференция великих держав для мирного урегулирования конфликта. Согласно 2-му Лондонскому договору (1867), Л. был объявлен независимым и вечно нейтральным гос-вом, прусский гарнизон был выведен из г. Люксембурга, значительная часть укреплений была срыта. Династическая уния с нидерланд. королевским домом сохранялась и ее соблюдение гарантировалось Россией, Великобританией, Австро-Венгрией, Пруссией и Францией.

17 окт. 1868 г. в Л. была введена ныне действующая Конституция, закрепившая статус Великого герцогства как независимого и нейтрального государства. В 1890 г., после смерти Вильгельма III, не имевшего наследников муж. пола, личная уния Л. с Нидерландами распалась. Престол перешел к герц. Адольфу (1890–1905) из Вайльбургской ветви Вальрамской линии Нассауского дома.

После ухода прусского гарнизона в 1867 г. протестант. общины в Л. не имели собственной орг-ции и относились к Евангелическо-лютеранской земской церкви Саксонии. По-



*Интерьер ц. Св. Троицы
в г. Люксембурге*

на в столице герц-ства потребовало пастырской заботы о протестант. солдатах, чиновниках и об их семьях. По указу Вильгельма I от 1817 г. для солдат-протестантов была восстановлена бывшая католическая церковь, названная в честь Св. Троицы. Служба проводилась гарнизонными и придворными священниками при поддержке правящего дома. С сер. XIX в. вокруг церкви сложилась и гражданская протестант. община.



сле вступления на престол вел. герц. Адольфа статутом 1894 г. была образована Евангелическая консисторияльная церковь Люксембурга (ныне Протестантская церковь Великого герцогства Люксембург), тем самым кальвинист. и лютеран. общины на территории Л. были объединены в единую орг-цию, признанную гос-вом.

Благодаря открытым в сер. XIX в. залежам железной руды (вблизи г. Эш-сюр-Альзет) Л. из аграрной страны постепенно превратился в крупного производителя стали. С посл. трети XIX в. начала интенсивно развиваться промышленность, гл. обр. металлургическая (в городах Эш-сюр-Альзет, Дифферданж, Дюделанж и др.). С сер. XIX в. увеличился приток предпринимателей, квалифицированных рабочих, ремесленников и торговцев из соседних стран, к-рые расселялись преимущественно на юге Л., в кантоне Эш. Многие из них были протестантами и работали на шахтах, металлургических заводах, были заняты на строительстве железных дорог. К нач. XX в. они сформировали протестант. диаспору.

Несмотря на увеличивавшийся приток мигрантов, исповедующих различные течения протестантизма, Л. оставался сугубо католич. страной: в 1900 г. католики составляли 98,5% населения (99,5% в 1871), протестанты — 0,9 (0,2% в 1871), иудеи — 0,5% (0,2% в 1871).

В нач. XX в. бенедиктинские монахи Гланфёйского мон-ря во имя св. Мавра (Сен-Мор-де-Гланфёй; др. название — Сен-Мор-сюр-Луар), история к-рого восходит к VI в., были изгнаны из Франции ввиду антиклерикальной политики 3-й Республики и в посл. получили разрешение поселиться в Л., близ Клерво. В 1908 г. на собрании монахов было принято решение распустить существующую обитель и основать здесь новый мон-рь во имя св. Маврикия (с 1926 также во имя св. Мавра), что было официально одобрено папой Римским Пием X в следующем году. В 1909–1910 гг. был построен монастырский комплекс в неороманском стиле.

В нач. XX в. в Л. складываются первые политические партии. В 1905–1910 гг. в стране прошли забастовки с требованием изменения социального законодательства, что способствовало созданию первых проф-

союзов. В 1912 г. был изменен закон о престолонаследии, разрешивший наследникам жен. пола возглавлять гос-во. Великой герцогиней стала Мария Аделаида (1912–1919).

Во время первой мировой войны Л. был оккупирован герм. войсками. Тогда возникло широкое общественное движение, требовавшее отречения Марии Аделаиды, терпимо относившейся к Германии, и про-



Кафедральный
католич. собор Девы Марии.
1613–1621 гг.
Архит. Ж. дю Блок

ведения демократических реформ. В 1919 г. Мария Аделаида отрелась в пользу своей сестры Шарлотты, к-рая правила до 1964 г. В 1919 г. прошел референдум, на к-ром большинство населения высказалось за сохранение монархии с правящим домом Нассау и за заключение экономического союза с Францией. Началось проведение демократических реформ: Л. был объявлен конституционной монархией, введено всеобщее избирательное право, приняты соответствующие поправки к Конституции 1868 г.

После того как Франция отклонила предложение об экономическом союзе, в 1921 г. Л. заключил таможенный и валютный союз с Бельгией (Бельгийско-Люксембургский экономический союз) сроком на 50 лет (после истечения срока несколько раз продлевался; действует и поныне: в 2002 было подписано новое соглашение Л. с 3 регионами Бельгии).

В мае 1940 г. территория Л. была оккупирована нацистской Герма-

нией. Правительство вместе с вел. герц. Шарлоттой эмигрировало сначала во Францию, затем в Великобританию и Канаду. В Лондоне, где находилась Шарлотта, и в Монреале было сформировано правительство Л. в изгнании. Оккупационными властями проводилась политика нацификации и германизации Л. В ответ на объявление всеобщей воинской повинности 31 авг. — 3 сент. 1942 г. прошла общенациональная забастовка, парализовавшая все сектора экономики. Нацистские власти жестко подавили сопротивление, казнив 21 его лидера; сотни человек были арестованы, отправлены в тюрьмы и концентрационные лагеря или высланы из страны. В 1943 г. эмиграционное правительство Л. подписало валютную, а в 1944 г. — также таможенную конвенцию с Бельгией и Нидерландами, положив начало экономическому союзу стран Бенилюкса. Союзнические войска освободили большую часть Л. в сент. 1944 г., однако в ходе Арденнской операции в дек. 1944 — янв. 1945 г. сев. районы страны были вновь захвачены и неск. недель удерживались герм. войсками. Л. был окончательно освобожден к февр. 1945 г.

За время второй мировой войны погибло ок. 5,7 тыс. граждан Л., что соответствовало 2% населения страны в 1940 г. (в процентном отношении Л. находится на 3-м месте по количеству людских потерь после Советского Союза и Польши). До оккупации в Л. проживали от 3,4 до 4,2 тыс. евреев, в т. ч. беженцы из Германии. После войны в живых осталось ок. 1,5 тыс. чел., большей частью те, кто покинули страну в 1-ю ночь вторжения (10 мая 1940).

Во время нем. оккупации католич. Церковь была вытеснена из общественной жизни Л.: нацистский режим вел антирелиг. пропаганду; отменялось религ. образование в школе; были запрещены деятельность христ. орг-ций, в т. ч. католич. орденов и братств, и традиц. церковные праздники, собиравшие множество верующих, такие как «Окtav» и «Танцующая процессия». В янв. 1941 г. монахи монастыря в Клерво были изгнаны из обители оккупационными властями. Насельники смогли вернуться в разрушенный войной мон-рь лишь в 1945 г. В следующем году мон-рь потерял статус независимого территориального аббатства, каким он был провозглашен



в 1937 г., и стал подчиняться Люксембургскому епископу.

В 1948 г. Л. официально отказался от нейтралитета, чтобы на равных основаниях участвовать в междуна-



«Танцующая процессия»
в Эттернахе.
Фотография. 2008 г.

родных и европ. политических, экономических и военных орг-циях. В том же году между Л., Бельгией, Великобританией, Нидерландами и Францией был подписан Брюссельский пакт, заложивший основы ЕС. В 1949 г. Л. вошел в НАТО. В том же году в пользу герц-ства были сделаны нек-рые исправления вост. границы с ФРГ, когда к Л. были присоединены 538 га лесных площадей.

В 50–60-х гг. XX в. быстро развивалась сталелитейная и металлургическая промышленность. Л. превратился в одного из основных мировых производителей стали (в наст. время по производству стали на душу населения Л. занимает 1-е место в мире; металлургический концерн «АРБЕД» является крупнейшим частным работодателем в Л.). После окончания второй мировой войны в Л. были созданы предприятия по производству алюминия, стекла, автомобильных покрышек, магнитных лент и т. д. С 1950 г. мировые финансовые институты и промышленные гиганты, такие как «Гудиер», «Дюпон» и др., вкладывали свои капиталы в Л., учитывая стабильность экономики страны и ее центральное расположение внутри европ. рынка.

В 1951 г. Л. стал одним из инициаторов создания Европейского объединения угля и стали. В 1955 г. Л. принял Парижские соглашения 1954 г., присоединившись к Западноевропейскому союзу. В 1958 г. Л. вступил в Европейское сообщество по атомной энергии и в Европейское

экономическое сообщество. В 1958 г. был подписан договор об учреждении Бенилюкса (вступил в силу в 1960). В 1990 г. Л. подписал Шенгенское соглашение, в 1992 г. — Маастрихтский договор и стал одним из основателей ЕС; в 2002 г. в Л. введена общеевроп. валюта. Столица Л. является резиденцией мн. потестар-

ных органов и финансовых структур ЕС, в т. ч. Европейского суда и Суда первой инстанции, Европейского инвестиционного банка, Европейской счетной палаты, Европейской статистической службы, Управления по ядерной безопасности, Генерального секретариата Европейского парламента и проч.

В 1964–2000 гг. престол Великогерц-ства занимал сын Шарлотты вел. герц. Жан, который весной 2000 г. объявил о своем отречении в пользу старшего сына Анри. В кон. XX — нач. XXI в. доминирующие положения сохраняли лидеры ХСНП, пост премьер-министра занимали: П. Вернер (1979–1984), Ж. Сантер (1984–1995), Ж. К. Юнкер (1995–2013), Кс. Беттель (с 2013).

В июне 2005 г. в Л. состоялся референдум по вопросу принятия Европейской конституции, одним из авторов которой был видный люксембургский и общеевропейский политик Юнкер. Большая часть жителей Л. высказалась за введение конституции.

В 2008 г. в Л. возник конституционный кризис, поскольку вел. герц. Анри как католик отказался подписать принятый в парламенте закон об эвтаназии. Впосл. по согласованию с герцогом была принята поправка к конституции, снимавшая с монарха обязанность контрасигновать все законы. 17 марта 2009 г. Л. стал 3-й страной в мире после Нидерландов и Бельгии, узаконившей эвтаназию. В 2010 г. вступило в силу новое соглашение о Бенилюксе, продлившее существование союза до сер. XXI в.

Во 2-й пол. XX в. ввиду интенсификации интеграционных процессов и постепенного превращения Л.

в крупный адм., промышленный и финансовый центр объединенной Европы усилилось миграционное движение в герц-стве: сюда стали приезжать жители разных стран различной конфессиональной принадлежности. Постепенно увеличивалась доля протестант. населения в Л., возникли протестант. общины разных деноминаций, говорящие на нем., англ., голл. и сканд. языках. В 1982 г. неск. кальвинист. общин отделилось от Протестантской церкви Великого герцогства Люксембург (основной протестант. орг-ции в стране) и объединились в независимую Протестантскую реформатскую церковь Люксембурга с центром в г. Эш-сюр-Альзет. Увеличилось также количество православных мигрантов, приезжавших в Л. из восточноевроп. стран, в т. ч. в поисках работы на промышленных предприятиях страны. В 1963 г. в юрисдикции К-польского Патриархата была создана Французская митрополия, к которой были отнесены существующие в Л. греч. правосл. приходы; в 1969 г. были образованы митрополия Бельгии и экзархат Нидерландов и Люксембурга. Эмилианос (Захаропулос) стал 1-м митрополитом Бельгийским, экзархом Нидерландов и Люксембурга. С 60-х гг. XX в. в Л. появляются первые мультим. семьи.

Несмотря на изменения в конфессиональной структуре, католическая Церковь по-прежнему оставалась доминирующей в Л. конфессией. В 1972–1981 гг. в духе *Ватиканского II Собора* состоялся IV Синод Люксембургского еп-ства. 23 апр. 1988 г. папа *Иоанн Павел II* возвысил его до статуса архиеп-ства, 1-м иерархом которого был назначен Ж. Анжен, бывший до этого (с 1971) епископом, а затем (с 1985) носивший персональный сан архиепископа еще до офиц. образования архидиоцеза. Тенденция к экуменизму между различными христ. конфессиями была ясно продемонстрирована в 1997 г., когда в Л. был создан Совет христианских церквей Люксембурга.

В наст. время в стране ведутся дебаты по поводу степени светского характера Люксембургского гос-ва. Особенности законов Л., регулирующих деятельность религ. групп в стране, субсидирование религ. общин из госбюджета, обязательное преподавание в школе основ



вероучения и проч. дают основные критикам и скептикам говорить о значительном взаимном слиянии религ. орг-ций (прежде всего католич. Церкви) и гос-ва. В этой связи в последние годы усилилось движение за секуляризацию и фактическое отделение Церкви от государства, что привело к образованию в 2010 г. Альянса гуманистов, атеистов и агностиков. Тенденции к секуляризации отразились в т. ч. и в заключенном в янв. 2015 г. новом соглашении между гос-вом и признанными религ. общинами, к-рое демонстрирует желание реформировать отношения между гос-вом и религ. орг-циями в сторону их большей адаптации к социальной действительности и предусматривает введение в общеобразовательных гос. школах курсов общей этики вместо основ веры (обязательной ныне дисциплины), а также пересмотр имущественных отношений между коммунами и религ. общинами.

Лит.: Шафир М. А. Государственный строй Люксембурга. М., 1958; Матаев Г. П. Люксембург. М., 1960; Weber P. Histoire du Grand-Duché de Luxembourg. Врх., 1961⁴; Киль Ж. Тысячелетний Люксембург: Пер. с нем. М., 1965; Heiderscheid A. Aspects de sociologie religieuse du diocèse de Luxembourg. Luxembourg, 1961–1962. 2 vol.; Calmes A., Calmes C. Histoire contemporaine du Grand-Duché de Luxembourg. Luxembourg, 1971–1994. 13 vol.; СССР – Люксембург: Страницы истории, 1867–1984: Док-ты и мат-лы. М., 1985; Raully A. Les cultes au Luxembourg. Luxembourg, 1989; Histoire de Luxembourg: Le destin européen d'un petit pays / Sous la dir. de G. Trausch. Toulouse, 2003; Государства Альпийского региона и страны Бенилюкс в меняющейся Европе / Ред.: В. Я. Швейцер. М., 2009. С. 473–513.

А. С. Намазова

ЛЮКСЕЙ [Луксовий; лат. Luxovium; франц. Luxeuil], бенедиктинское аббатство св. апостолов Петра и Павла на месте совр. г. Люксей-ле-Бен в архиеп-стве Безансон (деп. В. Сона, Франция).

Основание. Эпоха Меровингов. Мон-рь был основан на месте одноименного галло-рим. поселения, расположенного у подножья Вогезов, в зап. части пров. Секванская Галлия. Поселение находилось у пересечения путей из Везонциона (ныне Безансон) в Треверы (ныне Трир) и из Лингон (ныне Лангр) в Эпомандуодур (ныне Мандёр, деп. Ду). Оно получило известность благодаря горячим и холодным источникам, к-рым приписывали целитель-

ную силу; там действовало святилище в честь местных божеств Луксовия (Луссоя) и Бриксты (Брикты). Во время археологических раскопок (с 2005) близ монастыря были обнаружены остатки усадьбы городского типа, построенной во II в.; примерно в сер. IV в. дом был заброшен. В это время численность населения сократилась. Возможно, в связи с вторжениями варваров жители переселились в укрепление (castrum), следы к-рого еще не обнаружены. На месте жилого квартала



Аббатство Люксей.
Фотография. Нач. XX в.

возникло кладбище, где в кон. V в. или в VI в. была построена 3-нефная базилика с прямоугольной апсидой (примерно 26,8×19,3 м). К более раннему времени (сер. или 2-я пол. V в.) относится строительство крупного здания, скорее всего базилики, на месте средневек. монастырской ц. Нотр-Дам (Bully et al. 2014. P. 335–345).

Основатель Л., св. Колумбан, вместе с учениками прибыл в Галлию из Ирландии (ок. 590). В Житии Колумбана, составленном Ионой из Боббио (VHL, N 1898), сообщается, что святой поселился в опустевшем укреплении Анаграта (ныне Аннегре), к-рое располагалось в глухой местности. Впосл. из-за материальных трудностей и увеличения количества насельников Колумбан перенес обитель в Л., где находились заброшенная крепость, термы и изваяния языческих богов. Там были построены здания нового мон-ря (monasterium construere coepit – Ioniae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis / Ed. V. Krusch. Hannover; Lpz., 1905. P. 169. (MGH. Scr. Germ.; 37)). В Житии св. Германа упоминается, что обитель Колумбана находилась в древних зданиях (antiquorum opere constructum – Vita Germani abbatis Grandivallensis // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 35). Иона из

Боббио описывал местность как пустынную, а старинные постройки – как обиталища диких зверей, однако, по данным совр. археологических исследований, ко времени прибытия Колумбана этот регион оставался довольно населенным. Иона упоминал о находившемся поблизости от Анаграта монастыре, который возглавлял аббат Каранток. Позднеантичное поселение продолжало существовать, а в базилике на кладбище, построенной до основания обители, не прекращались богослужения (впосл. была включена в монастырский комплекс – Bully et al. 2014). Раскопки на месте монастыря в Анаг-

ратах также поставили под сомнение достоверность житийных сведений, в т. ч. о причинах, побудивших монахов искать новое место (см.:

Marron E. «In his silvis silere»: The Monastic Site of Annegray: Studies in a Columbanian Landscape: Diss. Galway, 2012).

Согласно Житию св. Садальберги, составленному, возможно, в кон. VII в., Л. был построен на средства кор. Хильдеберта II, правившего в Австразии (575–596), а затем и в Бургундии (с 592) (VHL, N 7463; Vita Sadalbergae. 1 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 51), хотя Иона из Боббио об этом умалчивает. Среди монастырских зданий в Житии Колумбана упоминаются церковь с прилегающим двором, рефекторий, амбар (horreum) и дом для гостей. Монастырскую церковь или переносной алтарь, к-рый использовали монахи, освятил еп. Аэд, скорее всего прибывший из Ирландии (Columban. Ep. 4. 4). Во внутренние помещения обители, где жили монахи (septa secretiora), доступ мирянам был закрыт. Когда количество насельников увеличилось, Колумбан основал близ Л. др. мон-рь – Фонтаны (ныне Фонтен-ле-Люксей), где, по свидетельству Ионы, было 60 монахов. Обоиими мон-рями управляли препозиты (praepositi).

Благодаря строгому уставу, введенному св. Колумбаном, и аскетическому образу жизни монахов Л. получил известность как важный



духовный центр Галлии. Среди насельников были представители франкской аристократии, напр. св. Донат (впосл. епископ Везонциона). Однако ирл. обычаи, которых придерживался Колумбан, и его отказ от компромиссов в отношениях с франк. церковными иерархами приводили к конфликтам: основатель Л. успешно отстаивал независимость своих мон-рей от галльских епископов. В 610 г. Колумбан был изгнан из королевства Бургундия по указанию кор. Теодориха II (596–613) и его бабки кор. Брунхильды; вместе с ним из обители ушли ирл. монахи. Согласно более позднему преданию, некоторые др. монахи во главе со святыми *Евстасием* († 629) и *Агилом* († ок. 650) временно покинули Бургундию и основали мон-рь Вельтенбург в Баварии. В 613 г. Колумбан основал мон-рь Бобий (см. *Боббио*), монахи которого сохранили тесные связи с насельниками Л. С разрешения настоятелей монахи могли переходить из одной обители в другую. Так, Бертульф, ученик Евстасия, перешел из Л. в Бобий по приглашению аббата *Атталы* и впосл. стал его преемником. По поручению Бертульфа агиограф Иона отправился в Галлию, где он собирал сведения для написания Жития Колумбана.

Перед тем как покинуть Л., Колумбан назначил аббатом своего ученика св. Евстасия, к-рый проводил более гибкую политику и со временем благодаря отказу от некоторых ирл. обычаев достиг взаимопонимания с франк. епископами. При Евстасии в Л. произошла смута, вызванная действиями мон. Агрестия, который, заручившись поддержкой ряда франкских церковных иерархов и представителей знати, выступал против монашеской традиции Колумбана. Среди противников аббата Евстасия был майордом Бургундии Варнахарий, пользовавшийся доверием Хлотаря II (король франков в 584–629). По свидетельству Ионы, только внезапная смерть майордома спасла Евстасия от осуждения на Матисконском (Маконском) синоде (626/7). Тем не менее насельники Л. находились под покровительством Хлотаря II. Установив контроль над Бургундией, король послал Евстасия в Италию, чтобы уговорить Колумбана вернуться в Галлию. Святой отказался, но попросил Хлотаря II заботиться

о мон-ре, и король щедро одарил обитель. До того как Колумбан поспорил с Теодорихом II, монахи Л. получали от этого короля не только богатые пожертвования, но, вероятно, и привилегии (*Wood*. 1998. P. 108–109; *Fox*. 2014. P. 21–23, 43–44). При Хлотаре II аббатство получило большие земельные владения и средства из казны. Грамоты, выданные мон-рю королями или епископами, не сохранились. В сборнике формул Маркульфа, составленном, вероятно, на рубеже VII и VIII вв., Л. назван в числе важнейших франк. монастырей, обладавших иммунитетом на основании королевских привилегий (*libertatis privilegium* — *MGH. Leges*. 5: *Formulae*. P. 39).

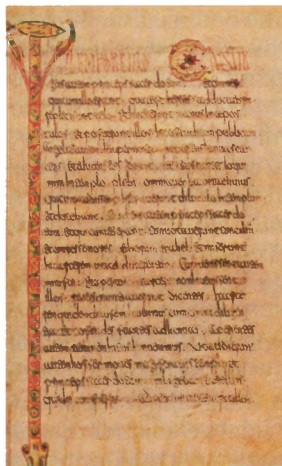
Расцвет Л. связывают с деятельностью аббата св. *Вальдеберта* (629–670), ученика св. Евстасия. В этот период выходцы из обители основали множество мон-рей в Галлии. Так, св. *Филиберт* основал мон-рь Гемметик (см. *Жюмьез*); св. Садальберга — мон-рь в Лингонах, впосл. перенесенный в Лавдун (ныне Лан; епископом Лавдуна стал Хагноальд, брат Садальберги, прежде бывший монахом в Л.); св. Бургундофара (Фара) возглавила мон-рь Эбориак (ныне Фармутье), основанный для нее Евстасием. Насельники Л. и др. мон-рей колумбановской традиции следовали «уставу Колумбана» (*regula Columbani*). По свидетельству Ионы, Колумбан составил монашеское правило для Л. и Фонтан, но совр. исследователи полагают, что речь идет о своде устных предписаний, а не о полноценном письменном уставе или тех правилах, к-рые сохранились в рукописях как сочинение Колумбана (напр.: *Diet*. 2002; *Idem*. 2011). По мере увеличения числа насельников в Л. и расширения сети монастырей правила Колумбана были либо дополнены, либо заменены уставом св. Бенедикта (см. *Венедикт Нурсийский*), менее строгим и более четко регламентировавшим внутреннюю жизнь монастырей. В источниках VII в. Л. упоминается как образцовая монашеская обитель, правила которой были примером для насельников мн. др. мон-рей (подробнее см. в ст. *Колумбан*).

Скрипторий, действовавший в Л. в VII–VIII вв., был одним из самых значительных в Галлии. Известно ок. 30 рукописей, выполненных в этом

скриптории или в его «филиалах» (см.: *Ganz*. 2002). В манускриптах использовались не только унциал и полуунциал, но и каллиграфический минускульный почерк, известный как люксейский минускул. По определению Б. Бишоффа, это «стилизованый полукурсив... стройный и несколько наклоненный влево» (*Bischoff B. Latin Palaeography: Antiquity and the Middle Ages*. Camb., 1990. P. 104–106). Согласно М. Брауну, люксейский минускул — «весьма неуверенный дукт, в котором округлые формы совмещаются с угловатыми, изломанными контурами, а верхние и нижние выносные линии подчеркнута длинные и толстые»; в нем смешаны формы нового рим. курсива, унциала и полуунциала (*Brown M. P. A Guide to Western Historical Scripts from Antiquity to 1600*. Toronto, 2002. P. 42).

Время деятельности скриптории определяется условно. Единственный датированный манускрипт — унциальная рукопись проповедей блж. Августина на послание ап. Иоанна (N. Y. Pierpont Morgan Lib. M.334), созданная в Л. (apud coenobium Lussovium) в 12-й год правления кор. Хлотаря III (657–673). Рукопись «Пастырского правила» свт. Григория I Великого, папы Римского, была выполнена для Дезидерия, занимавшего епископскую кафедру в Иврее во 2-й пол. VII в. (Ivrea. *Bibl. capit.* 1(I); см.: *Leproni F. II «Liber regulae pastoralis» di Gregorio I nel codice merovingio d'Ivrea*. Torino, 1993). По-видимому, люксейский минускул оказал влияние на почерк «a-z», который использовался в VIII в. в Лане (напр.: *Laop. Bibl. municip.* 137; *Camb. Corp. Christ.* 334), а также, возможно, на деятельность скриптории в аббатстве *Корби*: в рукописи «Истории франков» Григория Турского (Paris. lat. 17655) на первых листах текст написан люксейским минускулом, в остальной части манускрипта — меровингским минускулом др. типа (скорее всего, основная часть текста была переписана в Корби). По мнению Л. Уильямс, в IX в. люксейский минускул вышел из употребления; в это время писцы из Л. стали использовать «люксейский каролингский минускул», имевший ряд общих черт со своим предшественником (известны 9 рукописей, выполненных в 1-й пол. IX в. в Л.; см.: *Williams*. 2009).





Люксейский лекционарий.
Кон. VII — нач. VIII в.
(Paris. lat. 9427. Fol. 144)

Среди рукописей, созданных в Л., — Люксейский лекционарий (Paris. lat. 9427), важный источник по истории богослужения *галликанского обряда*. В XVII в. манускрипт хранился в монастыре, где он был обнаружен Жаном *Мабильоном* (*Mabillon J. De Liturgia Gallicana Libri III. P., 1685. P. 106–173*); с 1857 г. находится в Национальной б-ке Франции. По мнению большинства исследователей, рукопись датируется кон. VII — нач. VIII в.; текст сохранился не полностью (246 листов из 367 или 375). Чтения начинаются с вигилии Рождества Христова и обрываются на середине рядовых чтений (*lectiones cotidianae*). Для каждой мессы в соответствии с галликанской традицией указаны 3 чтения (Пророки, Апостол, Евангелие), но некоторые мессы содержат 2 или 4 чтения. Кроме библейских текстов в рукописи присутствуют несколько чтений из пассионария и патристического гомилярия, а также библейские песни (в составе пасхальной службы). Помимо чтений для мессы имеются неск. чтений для утрени (*ad matutinos*); для Великой пятницы выписаны чтения часов (2-го, 3-го, 6-го и 9-го); для пасхального бдения — 12 ветхозаветных чтений; для Рогаций — чтения для утрени и 3-го, 6-го, 9-го часов; имеются также чтения на разные случаи (напр.: «Это чтение должно читаться, когда епископу полагается проповедовать, чтобы народ платил десятину» — Paris. lat. 9427. Fol. 239v). По мнению *Мабильона*, Л. *Дюшена* и Ж. *Морена*, лекционарий предназначался для одного из храмов в Парижах (ныне Париж), т. к. в нем ука-

зан день памяти св. Геновефы и есть сходство с рукописями из аббатства *Сен-Дени*. П. *Сальмон* пришел к выводу, что манускрипт был выполнен для Лингонской епископской кафедры (исследователь указывал на близость санкторала лекционария к календарю-мартирологу Paris. lat. 14086 и на наличие памяти мучеников *Иулиана* и *Василиссы*, Житие к-рых выписано полностью для чтения на вигилию *Епифании* 5 янв. (Paris. lat. 9427. Fol. 33–72); см.: *Salmon. 1944; 1953*). Др. исследователи полагали, что заказчики лекционария происходили из Юго-Вост. Галлии или *Августодуна* (ныне *Отён*). Согласно Ф. *Масе*, рукопись предназначалась для церкви в *Мориньи* близ *Парижа*, где в 1648 г. были обретыны мощи мч. *Иулиана*, подаренные церкви кор. *Брунхильдой*, которая оказывала покровительство Л. (*Masai. 1948*). Однако рукопись была создана намного позже гибели *Брунхильды*, хотя образцом для нее мог послужить более ранний манускрипт. Кор. *Брунхильда* была вестгот. принцессой, поэтому протограф лекционария мог быть связан с Испанией (использованный в нем текст *Вульгаты* близок к испан. группе рукописей; см.: *Alwis. 2003*).

Эпоха Каролингов. Об истории мон-ря в VIII в. почти ничего не известно. Считается, что в 732 г. Л. был разорен арабами, но точных данных об этом нет (*Baumont. 1896. P. 5*). Более подробные сведения о Л. относятся к эпохе Каролингов, когда насельники мон-ря следовали *бенедиктинскому уставу*. Ранее 817 г. был заключен договор с аббатством *Райхенау* о взаимном поминовении насельников: в поминальной книге этого мон-ря перечислены 146 монахов Л. во главе с аббатом *Дадинном* (*Libri confraternitatum S. Galli, Augiensis, Fabariensis / Ed. P. Piper. V., 1884. P. 217. (MGH. Nscr. Germ.; Suppl.)*). Примерно к этому же времени относится перечень 25 книг, вероятно, из б-ки Л., составленный мон. *Виградом* (см.: *Williams. 2009. P. 95–102*). Имп. *Людвиг Благочестивый* назначил настоятелем Л. влиятельного аббата *Ансегиза* (817–823; † 833/4), который укрепил дисциплину в обители. В это время Л. славился строгим соблюдением устава, а его насельников приглашали в др. мон-ри, где требовалось восстановить монашескую дисцип-

лину (*Gesta abbatum Fontanellensium / Ed. S. Loewenfeld. Hannover, 1886. P. 51. (MGH. Scr. Germ.; 28)*). *Ансегиз* провел в Л. масштабные строительные работы: согласно «*Деяниям Фонтенельских аббатов*», он перестроил и расширил монастырскую ц. св. *Петра*; восстановил галерею, которая вела от этого храма к ц. св. *Мартина*; украсил алтарь Пресв. *Девы Марии* и т. д. (*Ibid. P. 52, 59; ср.: ActaSS. Mai. T. 1. P. 280*). По словам *Валафрида Страбона*, ораторий, построенный св. *Колумбаном* при основании монастыря, был посвящен ап. *Петру* (*Walahfridus Strabo. Vita S. Galli confessoris. I 2 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 286*). За главным алтарем ц. св. *Петра* находилась гробница св. *Евстасия*; св. *Вальдеберт* был похоронен в крипте за алтарем ц. св. *Мартина*, расположенной к северу от основного монастырского комплекса (*ActaSS. Mai. T. 1. P. 278–289*). Во время археологических раскопок выяснилось, что ц. св. *Мартина* была перестроена и расширена в IX в., скорее всего, при аббате *Ансегизе*. В 1-й пол. IX в. в Л. трудился богослов и экзегет мон. *Ангелом*; его основные сочинения — комментарии на различные книги ВЗ (см.: *Cantelli. 1990*).

Преємником Ансегиза, переведенного в аббатство *Фонтенель* (*Сен-Вандрий*), стал *Дрого*н, незаконнорожденный сын *Карла Великого*, к-рый был сослан в Л. после подавления восстания кор. *Италии* *Бернарда* (818). Впосл. *Дрого*н занимал епископскую кафедру в *Меце* (823–855). Согласно более позднему свидетельству *агиографа* *Адсона*, при аббате *Дрого*не монастырю принадлежало 15 тыс. крестьянских хозяйств (*mansi*), но эта цифра скорее всего сильно завышена (*Moyses. 1973. P. 461*). Ослабление власти франк. правителей из династии *Каролингов* негативно сказалось на положении Л. По словам *Адсона*, аббат *Гибард* и некоторые монахи были убиты *норманнами*, когда они путешествовали. Хотя обитель не пострадала от *викингов*, монастырские владения были разорены и частично захвачены местной знатью во время *междоусобиц* (*ActaSS. Mai. T. 1. P. 280*). В 857 г. *Хукберт*, шурин имп. *Лотаря II* (брат его жены *Теутберги*), вместе со свитой устроил беспорядки в аббатстве (*Moyses. 1993. P. 181–182*). По *Мерсенскому*



договору (870) Л. достался кор. Людовику Немецкому и, т. о., вошел в состав королевства вост. франков (MGH. Capit. T. 2. P. 194). В 891 г. кор. Арнульф Каринтийский передал мон-рь епископской кафедре Меца (*Moyse*. 1973. P. 32).

Об истории Л. в X в. сведений немного. Сохранились данные об обменах земельными владениями с аббатством *Клюни* (*Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny / Éd. A. Bernard, A. Bruel. P., 1876. T. 1. N 650; 1880. T. 2. N 1702*). Агиограф Адсон, монах в Л. и вполн. аббат Монтье-ан-Дер († 992), составил «Книжицу о чудесах св. отцов, аббатов Евстасия и Вальдеберта», посвященную гл. обр. чудесам от мощей св. Вальдеберта (BNL, N 8775; изд.: ActaSS. Mai. T. 1. P. 277–281; MGH. SS. T. 15. Pars 2. P. 1170–1176).

XI–XII вв. Папа Римский *Бенедикт VIII* по просьбе имп. *Генриха II* даровал монахам Л. во главе с аббатом Милоном привилегию иммунитета от епископской юрисдикции и перевел обитель в непосредственное подчинение Папского престола (13 апр. 1018 — *Jaffé*. RPR. N 4023). Подлинность этой грамоты оспаривалась нек-рыми исследователями (см.: *Böhmer*. Reg. Imp. 2. Bd. 5. N 1202; *Locatelli*. 1992. P. 60). Однако привилегия папы *Льва IX* с почти аналогичным содержанием несомненно является подлинной, хотя некоторые фразы могли быть добавлены позднее (18 нояб. 1049 — *Jaffé*. RPR. N 4202; *Böhmer*. Reg. Imp. 3. Bd. 5. T. 2. N 698). Вполн. иммунитет Л. от власти архиепископа Безансонского неоднократно подтверждался и уточнялся в папских грамотах XII–XIII вв. (*Locatelli*. 1992. P. 60–61). В сер. XI в. аббат Герард II построил новую монастырскую церковь в романском стиле (сохр. капеллы юж. трансепта и неск. резных капителей) и провел работы в приоратах Аннегре и Фонтен.

К XII в. Л. был одним из богатейших монастырей Бургундии, обладал крупными земельными владениями в радиусе 50 км от аббатства, ему подчинялись приораты Аннегре, Гранж, Жонвель, Жюсе, Сен-Вальбер, а также ок. 40 церквей. Однако ранее, по-видимому, монастырские владения были еще более обширными, т. к. монахи неоднократно вели судебные процессы о возвращении имущества, в прошлом незаконно захваченного др. церковными

и светскими сеньорами. Так, в 20-х гг. XII в. монахи Л. обвинили насельников аббатства Сен-Бенинь в Дижоне в захвате 3 монастырских приоратов; по решению судей, назначенных папой Римским *Гонорием II*, им был передан приорат Клермон, но др. обители остались за дижонским аббатством. В этом конфликте Бернард Клервоский выступил против монахов Л., обвинив их в алчности и стяжательстве. Вполн., несмотря на имущественные споры, люксейцы установили дружественные отношения с др. бенедиктинскими мон-рями региона (Ремирмон, Люр, Фаверне) и даже поддерживали новые цистерцианские обители (Битен, Ла-Шарите).

В 30-х гг. XII в. насельники Л. воспротивились попыткам *Петра Достопочтенного* реформировать монастырь и включить его в *Клюнийскую конгрегацию*. В письмах папе *Иннокентию II* клюнийский аббат указывал на древность и былое величие обители, в которой следовало восстановить соблюдение уставной дисциплины (см.: *Locatelli*. 1992. P. 279–281). По словам *Гuibерта Ножанского*, богатства Л. способствовали упадку монашеской жизни в некогда прославленной обители (*Guibertus de Novigento*. De vita sua // PL. 156. Col. 850). В то же время папы Римские неоднократно подтверждали привилегии Л. и поддерживали власть аббатства над монастырскими приоратами, которые стремились к самостоятельности (*Baumont*. 1896. P. 12). В 1123 г. имп. Генрих V подтвердил привилегии Л., сославшись на пожалования *Питина Короткого*, *Карла Великого*, Людовика Благочестивого и Лотаря I. Вполн. в Л. были сфабрикованы грамоты папы *Иоанна IV* об освобождении мон-ря от епископской юрисдикции и о его подчинении Папскому престолу еще в VII в., а также грамоты имп. Карла Великого с подтверждением владельческих прав обители (*Moyse*. 1973. P. 31–32).

XIII–XVIII вв. В кон. XII в. положение Л. ухудшилось. Отчасти это было связано с борьбой за власть в Германском королевстве между Филиппом Швабским и Оттоном Брауншвейгским. Знать в Бургундии и Лотарингии пользовалась политической нестабильностью, чтобы устраивать междоусобицы и беспрепятственно грабить церковные земли. Ок. 1200 г. местные сеньоры, враж-

довавшие с монахами, подожгли Л.; при этом был утрачен монастырский архив. Аббатство вновь сгорело в 1214 г. во время очередной междоусобицы. Некоторые данные указывают на ослабление монашеской дисциплины. Так, папа Римский *Иннокентий III* отказался утвердить аббата Гуго, к-рый к моменту избрания еще не был монахом (11 янв. 1199).

Насельники Л. искали поддержки как у правителей Германии, так и у местных аристократов. С нач. XIII в. многие аббаты принадлежали к знатному семейству Фоконье, которое фактически контролировало обитель. Кор. Филипп Швабский подтвердил привилегии, дарованные Л. прежними правителями (5 дек. 1201 — *Böhmer*. Reg. Imp. 5. Bd. 1. T. 1. N 63), а кор. Фридрих II Штауфен принял аббатство под защиту (февр. 1218 — *Ibid.* N 928). В соответствии с грамотой кор. Генриха VII, сына имп. Фридриха II, монахи получили разрешение построить крепостную стену вокруг аббатства и возникшего при нем города (29 дек. 1228 — *Ibid.* T. 2. N 4124). Однако этих мер оказалось недостаточно, чтобы обеспечить безопасность Л. и защитить его владения от посягательств местной знати. После переговоров с герцогом Лотарингии и графом Бара монахи заключили соглашение с Тибо V, гр. Шампани (1258). Он обязался защищать аббатство и его владения (45 селений в окрестностях Л.); за это он получил значительную часть доходов, право назначать судей наравне с аббатом, построить на монастырских землях не более 4 замков и т. д. Однако Гуго из Шалона, пфальцгр. Бургундии (Франш-Конте), также выдвинул претензии на роль «защитника» аббатства и начал военные действия против Тибо V. Конфликт удалось уладить благодаря вмешательству франц. кор. Людовика IX Святого, но вполн. Алиса, вдова Гуго, захватила мон-рь и потребовала от монахов расторгнуть договор с Тибо V. Когда графство Шампань перешло к франц. кор. Филиппу IV Красивому, тот воспользовался правами «защитника» Л., чтобы упрочить свои позиции в обл. Франш-Конте. Притязания короля привели к новым столкновениям. Первоначально аббат Теобальд III (Тибо де Фоконье; 1287–1308) занял антифранц. позицию: в 1294 г.





он принял участие в собрании бургундских баронов в Безансоне, которые обязались оказывать сопротивление французам (договор был возобновлен в 1295, когда пфальцгр. Оттон IV решил продать графство франц. королю). Однако кор. Филипп Красивый, установив контроль над Франш-Конте, не пренебрегал обязанностями «защитника» Л.: королевские чиновники выносили судебные решения в пользу обитателей, заставляли местную знать возмещать убытки, нанесенные мон-рю. Поэтому аббат Теобальд III поддерживал франц. короля в конфликте с папой Римским *Бонифацием VIII*, а его преемники также поддерживали хорошие отношения с королями Франции. В 1291 г. аббат признал права и свободы горожан Л., в т. ч. право наследования, свободной торговли, сбора муниципальных налогов (к этому времени большинство городов Франш-Конте имели подобные грамоты). При аббате Одоне II (Эде из Шарантона; 1319–1345) было завершено строительство готической монастырской церкви (освящена 7 дек. 1340 во имя апостолов Петра и Павла). При аббате Гийоме де Бюссюле (1382–1416) началось возведение клуатра, была перестроена ц. Нотр-Дам, за пределами крепостных стен сооружен госпиталь св. Ромарика. С сер. XIV в. аббат обычно жил в замке Бодонкур, находившемся в 3 км от Л.

По условиям Аррасского договора (1435) франц. кор. Карл VII уступил право «защищать» Л. герц. Филиппу III Доброму. С этого времени аббатство перешло под контроль герцога Бургундии, к-рый притеснял монахов, нарушал их привилегии, взимал с них поборы. Из-за того что смена аббатов нередко сопровождалась столкновениями враждующих партий, в к-рых участвовали представители местной знати, выборы настоятеля были отменены. С назначением аббатом Жана де Жюффрау (1449–1468; кардинал с 1461) в Л. был введен режим *комменды*; право назначать настоятеля перешло к герцогу Бургундии. Занимая должность аббата Л., Жан де Жюффрау был также епископом Арраса и Альби, аббатом Сен-Дени. Герц. Карл Смелый (1467–1477) неоднократно посещал Л. и проводил там собрания бургундской знати. После гибели герцога аббат Антуан де Нёшатель, еп. Тульский, вы-

ступил против притязаний франц. кор. Людовика XI на обл. Франш-Конте, поддержав Марию Бургундскую и ее супруга имп. Максимилиана I. По условиям Санлисского



Луи Энар де Клермон-Тоннер (1743–1790) получил известность как знаток охотничьих собак, в аббатстве существовал питомник фарфоровых гончих. В 1774 г. под давлением горожан аббат упразднил феодальные повинности, тем самым прекратив

Аббатство Люксей.
Рисунок. 1665 г.
(*Württembergische
Landesbibliothek, Stuttgart.
HBV 15a. P. 529*)

длительное противостояние мон-ря и городских властей. В июле 1789 г.

договора (1493) Л. и обл. Франш-Конте стали принадлежать императору.

С согласия аббата Франсуа де ла Палю де Варамбона, надеявшегося защитить монастырские владения от притязаний знати, имп. *Карл V* упразднил иммунитет домена Л. и включил его в графство Бургундия (1534). К этому времени относится обострение конфликта между аббатами и городской буржуазией, стремившейся расширить свои права и упразднить феодальные повинности. В сер. XVI в. началось строительство настоятельского дворца (ныне городской мэрия). При аббате кард. Антуане Перно де Гранвеле (1560–1568), советнике Карла V, архиеп. Мехелена и еп. Арраса и Безансона, на землях, прилегавших к Франш-Конте, получили распространение идеи Реформации; монастырь утратил часть владений, занятых протестант. знатью. За аббата Антуана де ла Бома (1601–1622), захваченного в плен кальвинистами, монахам пришлось заплатить выкуп. По инициативе аббата для противодействия протестант. влиянию в Л. была основана обитель капуцинов.

Положение Л. ухудшилось во время эпидемии чумы (1628–1636) и в период военных действий, которыми сопровождалась франц. оккупация Франш-Конте (с 1636). В 1634 г. по инициативе аббата Жерома Коклена мон-рь был включен в бенедиктинскую конгрегацию святых Витона и Хидульфы. В XVII в. были перестроены или воздвигнуты заново мн. монастырские здания. Ослабление дисциплины и упадок монашеской жизни в Л. связывают с распространением идей *янсенизма*, а затем — *масонства*. Последний аббат Жан

монастырские крестьяне подняли мятеж, ворвались в Л. и заставили аббата отречься от всех сеньориальных прав. Через год аббат бежал в Лотарингию; мон-рь был закрыт (1790), здания проданы с аукциона и частично разрушены (в 1797 была снесена ц. св. Мартина). Ц. святых Петра и Павла действовала до янв. 1794 г., когда она была превращена в храм Разума. Приход при церкви был возрожден в 1801 г. По инициативе имп. Наполеона III, посетившего Л. в 1856 г., были проведены восстановительные работы под рук. Э. Вьолле-ле-Дюка. В 1925 г. церковь получила статус малой базилики.

В основных зданиях бывш. аббатства с 1812 г. размещалась подготовительная семинария архиеп-ства Безансон; в наст. время — пастырский и культурный центр и коллеж св. Колумбана. В Л. существует Об-во друзей св. Колумбана (основано в 1948).

Лит.: *Baumont H.* Étude historique sur la ville et l'abbaye de Luxeuil. Luxeuil, 1896; *Leclercq H.* Luxeuil // DACL. T. 9. Col. 2722–2787; *Bos-suat A.* Une clause du traité d'Arras: Philippe le Bon et l'abbaye de Luxeuil // *Annales de Bourgogne*. 1937. T. 9. P. 7–23; *Salmon P.* Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427): Édition et étude comparative. P., 1944. T. 1; *Vat.*, 1953. T. 2; *Masai F.* Pour quelle église fut exécuté le Lectionnaire de Luxeuil? // *Scriptorium*. Brux. etc., 1948. T. 2. N 1. P. 37–46; *Mélanges colombaniens: Actes du congrès intern. de Luxeuil (20–23 juillet 1950)*. P., 1951; *Bran-ner R.* The Art of the Scriptorium at Luxeuil // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1954. Vol. 29. N 4. P. 678–690; *Putnam M. C. J.* Evidence for the Origin of the «Script of Luxeuil» // *Ibid.* 1963. Vol. 38. N 2. P. 256–266; *Prinz F.* Frühes Mönchtum im Frankenreich. Münch., W., 1965; *Tribout de Morembert M. H.* Le plus ancien manuscrit de Luxeuil (VII^e siècle): Les fragments de Metz et de Yale // *Mémoires de l'Académie Nationale de Metz*. Sér. 5. 1969–1971. T. 14. P. 87–98; *Moysse G.* Les origines du monachisme dans





le diocèse de Besançon (V^e–X^e siècles) // *Bibl. de l'École des chartes*. P., 1973. Vol. 131. P. 21–104, 369–485; *idem*. Luxeuil et la papauté jusqu'au XI^e siècle // *L'Église de France et la papauté (X^e–XIII^e siècle): Actes du XXVI^e colloque hist. franco-allemand (Paris, 17–19 oct. 1990)* / Éd. R. Grosse. Bonn, 1993. P. 179–196; *idem*. Luxeuil // *LexMA*. Bd. 6. Sp. 33–35; *Locatelli R.* Luxeuil aux XII^e et XIII^e siècles // *Rev. Mabillon*. 1981. T. 60. P. 77–96; *idem*. Sur les chemins de la perfection: Moines et chanoines dans le diocèse de Besançon vers 1060–1220. St.-Étienne, 1992; *Cantelli S.* Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil. Spoleto, 1990. 2 vol.; *Wood I. N.* Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius: Diplomata and the Vita Columbani // *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History* / Ed. A. C. Murray. Toronto, 1998. P. 99–120; *Diem A.* Was bedeutet «Regula Columbani»? // *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter* / Hrsg. M. Diesenberger, W. Pohl. W., 2002. S. 63–89; *idem*. Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West // *Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. H. Dey, E. Fentress. Turnhout, 2011. P. 53–84; *Ganz D.* Texts and Scripts of Surviving Manuscripts in the Script of Luxeuil // *Ireland and Europe in the Early Middle Ages: Texts and Transmission* / Ed. P. Ní Chatháin, M. Richter. Dublin, 2002. P. 186–204; *Alwis A.* The Luxeuil Connection: The Transmission of the Vita of Julian and Basilissa (BHG 970) // *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium in Honour of Julian Chrysostomides*. Aldershot, 2003. P. 131–136; *Cugnier G.* L'histoire du monastère de Luxeuil à travers ses abbés (590–1790). Langres, 2004. T. 1; 2005. T. 2; Luxeuil, 2005. T. 3; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 2006. T. 10; 2007. T. 11; *Williams L.* Continuities at the Luxeuil Scriptorium: Merovingian to Carolingian // *Manuscripta*. 2009. Vol. 53. N 1. P. 87–130; *Tewes B.* Die Handschriften der Schule von Luxeuil: Kunst und Ikonographie eines frühmittelalterlichen Skriptoriums. Wiesbaden, 2011; *Bully S. et al.* Les origines du monastère de Luxeuil (Haute-Saône) d'après les récentes recherches archéologiques // *L'empreinte chrétienne en Gaule, du IV^e au IX^e siècle* / Éd. M. Gaillard. Turnhout, 2014. P. 311–355; *Fox Y.* Power and Religion in Merovingian Gaul: Columbanian Monasticism and the Frankish Elites. Camb., 2014.

А. А. Королёв, А. А. Ткаченко

«LUMEN GENTIUM», догматическая конституция о Церкви, принятая *Ватиканским II Собором*. Утверждена папой Римским *Павлом VI* и торжественно провозглашена 21 нояб. 1964 г. Один из самых значительных по объему (16 200 слов) и богословскому содержанию текстов II Ватиканского Собора.

История составления документа тесно связана с эkkлезиологическими решениями *Ватиканского I Собора* (1869–1870), который конституцией «*Pastor aeternus*» догматизировал высшую вероучительную

и юрисдикционную власть папы Римского, не соотносящуюся с соборным характером католич. Церкви и учением о епископате. Многие католики уже в то время считали неудовлетворительной такую абсолютистскую и монархическую эkkлезиологию, которая была обусловлена сложной общественно-политической ситуацией (ликвидация Папского гос-ва в результате объединения Италии и утрата Римским папой светской власти). Захват Рима войсками Итальянского королевства помешал нормальному завершению работы I Ватиканского Собора, вслед чего католич. эkkлезиология, дополненная догматом о папском примате, представлялась незаконченной. Развитию католич. эkkлезиологии была посвящена энциклика папы Римского *Пия XII* «*Mystici corporis*» (1943); она оказала влияние на концепцию «*L. g.*». Усилившийся в 1-й пол. XX в. интерес католич. исследователей к библейскому и патристическому учению о Церкви, к эkkлезиологии других христ. конфессий, в частности к евхаристической эkkлезиологии протопр. *Николая Афанасьева*, а также труды видных католич. богословов *И. Конгара*, *А. де Любака*, *К. Ранера*, *Й. Ратцингера*, *Г. Кюнга*, принимавших участие в работе Собора в качестве экспертов-консультантов, делали еще более явной неполноценность существовавшей офиц. доктрины. Необходимость ее дополнения или развития была для прогрессивно настроенных участников II Ватиканского Собора очевидной. Вместе с тем дискуссии в процессе составления «*L. g.*» были на Соборе одними из самых напряженных.

Разработанный подготовительной комиссией проект документа претерпел значительные формальные и содержательные изменения в ходе дискуссий на 1-й, 2-й и 3-й сессиях — от наполненного традиционалистским догматизмом изложения до искомого Собором выражения обновленного взгляда на сущность, структуру, вселенскую миссию и пастырские задачи Римско-католической Церкви в современности. Также было принято решение включить непосредственно в текст конституции главу о Пресв. Богородице и отказаться от подготовки задуманного ранее отдельного мариологического документа. В окончательном виде текст, изобилующий ссылками не

только на лат. христ. тексты, но и на Свящ. Писание и творения вост. отцов Церкви (ср.: *Lubac H., de.* La costituzione «*Lumen gentium*» e i padri della Chiesa // *La teologia dopo il Vaticano II: Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica* / Ed. J.-M. Miller. Brescia, 1967. P. 191–219; *Gianotti*. 2010), составил 8 глав, разделенных на 69 параграфов: о Церкви, о народе Божием, об иерархическом строении Церкви, о мирянах, о всеобщем призвании к святости, о монашествующих, об эсхатологической природе Церкви, о Пресв. Деве Марии. Конституция была принята подавляющим большинством голосов (2151 голос против 5) на 3-й сессии Собора и 21 нояб. 1964 г. торжественно обнародована папой Римским *Павлом VI*.

«Неукоснительно следуя указаниям предыдущих Соборов» (CVatII. LG. 1), «*L. g.*» не отменяет прежних и не провозглашает новых догматов в области эkkлезиологии. Тем не менее наименование конституции догматической указывает на ее высшую вероучительную значимость в Римско-католической Церкви и предполагает намерение II Ватиканского Собора дать на совр. этапе истории ориентиры, вызывающие к совести и сознанию верующих (*Rahner, Vorgrimler*. 1979. S. 105).

В связи с опасениями консервативных участников Собора, т. н. интегралов, по поводу того, что заявленная в 3-й гл. конституции коллегиальность епископата во главе с Римским понтификом будет превратно понята и тем самым приведет к недолжной демократизации исконно иерархической церковной структуры управления, сделал Римского епископа «первым среди равных» (см.: *История II Ватиканского Собора*. 2007. Т. 4. С. 82), папа *Павел VI* инициировал издание «Предварительного пояснительного примечания» (*Nota explicativa praevia*) к основному тексту, где оговаривается, что коллегиальность в Римско-католической Церкви имеет не юридическую основу, а зиждется на Откровении, в связи с чем сохраняет устойчивый порядок (*ordo*) и не предполагает равенства между членами епископской коллегии и ее главой. Указывается на то, что присущая епископам церковная власть фактически может осуществляться только с согласия Римского папы, так же как и коллегия епископов может





действовать только с его согласия. Само существование коллегии епископов немислимо вне тесного союза и иерархического общения с Римским первосвященником. Напротив, особо подчеркивается исключительность целого ряда прерогатив Римского папы и его принципиальная юрисдикционная самостоятельность, а также то, что право решать, какой способ церковного управления — коллегиальный или личный — более отвечает потребностям Церкви, меняющимся в ходе истории, предоставлено его собственному усмотрению (подробнее см.: История II Ватиканского Собора. 2007. Т. 4. С. 533–550; *Ratzinger J.* Kommentar zu den «Bekanntmachungen» // *Das II Vatikanische Konzil.* 1966. S. 348–359; *Hünemann.* 2004. S. 539–547).

Богословское содержание. Сущность Церкви не получает в «L. g.» строгого определения; утверждается, что ее глубина поддается познанию лишь через различные образы (CVatII. LG. 6). Церковь представлена в первую очередь христоцентрично, поскольку неотъемлемо связана с божественным домостроительством, основана как союз веры, надежды и любви Воплощенным Словом и уподоблена Ему (Ibid. 8). Изъяснению иерархической структуры Церкви предпосылается характеристика ее как сообщества (congregatio) верующих в Иисуса Христа и их уподобление возглавляемому Им новому мессианскому народу Божию (Ibid. 9), все представители которого участвуют в священническом, пророческом и царском служениях Спасителя (Ibid. 31).

Сущность Церкви описывается в сотериологических и сакраментологических категориях: она коренится в тайне (mysterium) совершённого Христом спасения и выражается в Его славе, «отраженно сияющей на лике Церкви» (Ibid. 1; ср.: Ibid. 52). Церковь необходима для спасения, «ибо только Христос есть Посредник и путь ко спасению» (Ibid. 14). В этом отношении «Церковь составляет во Христе своего рода таинство (sacramentum) — то есть знамение и орудие (signum et instrumentum) — глубокого единения с Богом и единства всего рода человеческого» (Ibid. 1), «всеобщее таинство спасения» (Ibid. 48).

Церковь есть в то же время плод деяний всей Пресв. Троицы: ее существование от начала мира пре-

допределено и изволено Отцом, основоположено в последние (novissimis) времена послушанием и искупительной жертвой Сына на Кресте, явлено изливанием Св. Духа в день Пятидесятницы. Само единство Церкви зиждется на предвечном единстве троических Лиц (Ibid. 4).

Церковь наделена дарами и заповедями своего Основателя, богатством Его славы. Однако главным даром служит живущий в ней и в сердцах верующих Св. Дух. Его действия пронизывают все стороны церковной жизни, Он есть ее жизненное начало, обеспечивающее возможность достижения всеми ее членами евангельской святости (Ibid. 39). Св. Дух непрестанно освящает, животворит, обновляет и наставляет Церковь, «наделяет и направляет ее различными иерархическими и благодатными дарами», объединяет «в общении и служении» (Ibid. 4). При этом подчеркивается важность социального устройства Церкви (socialis compago), к-рое Дух Христов использует для изливания на всех истины и благодати (Ibid. 8). Акцент, к-рый делается в «L. g.» на пневматологическом аспекте, служит преодолению разрыва между институциональной и харизматической составляющими эклезиологии, ибо «один и тот же Дух разделяет на пользу Церкви Свои различные дары по богатству Своему и согласно потребностям служений» (Ibid. 7), так что она наделена подобающими средствами достижения социального единства (Ibid. 9; ср.: Ibid. 12). По аналогии с Бого-человеком Христом в Церкви невидимые небесные блага и зримое иерархическое сообщество (societas organice hierarchice instructa) суть «составляющие одной сложной реальности, образуемой божественным и человеческим началами (elemento)». Поскольку человек не безгрешен, святость Церкви несовершенна (Ibid. 48): будучи подлинно святой благодаря действующему в ней Богу, Церковь одновременно всегда нуждается в очищении (sancta simul et semper purificanda), покаяния и обновлений под действием Св. Духа (Ibid. 8, 9).

Привлекая новозаветный образ, «L. g.» называет Церковь телом (corpus) (ср.: 1 Кор 12. 12–13, 27; 1 Кол 1. 18; Еф 1. 22–23), мистическое единство к-рого обеспечивают таинства. «В этом теле жизнь Христова пере-

ливается в верующих, которые через таинства сокровенным и действительным (reali) образом соединяются со Христом, принявшим страдания и прославленным» (CVatII. LG. 7). Особую роль в этом играют Крещение и Евхаристия. Крещение служит приобщению (consociatio) к искупительным Смерти и Воскресению, человек становится членом церковного тела, глава которого — Христос. В преломлении евхаристического хлеба происходит действительное (realiter) общение верующих с Господом и друг с другом, «осуществляется (efficitur) единство верных, составляющих одно тело во Христе» (Ibid. 3). Питая их Своим Телом и Кровью, Господь желает «сделать их причастниками Своей жизни во славе» (Ibid. 48).

Сила и разнообразные дары всех таинств делают верующих сложившейся священнической общиной (communitas sacerdotalis), призванной к действенной любви и совершенству святости (Ibid. 11). «Ибо крещенные через возрождение и помазание Святым Духом посвящаются в дом духовный и священство святое, чтобы приносить духовные жертвы всеми делами христианина» (Ibid. 10). В местных собраниях (congregationibus localibus) верных, сплоченных вокруг своих пастырей, истинно наличествует единая Церковь Христова, и именно они называются в НЗ Церквами (Ibid. 26). Церковная община во всей совокупности (universitas) верующих, имеющих помазание, обладает сверхъестественной способностью разумения (sensus) и различения истины и потому не может заблуждаться в вопросах веры и нравов (Ibid. 12). Става во главу угла жизни Церкви всеобщее единение в Св. Духе и таинствах, прежде всего в Евхаристии, благодаря к-рой «Церковь непрестанно живет и возрастает» (Ibid. 26), «L. g.» закладывает в католич. богословии основы эклезиологии общения (ср.: *Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopis de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio* // AAS. 1993. Vol. 85. P. 838–850).

В бытии Церкви «L. g.» открывает одновременно эсхатологическое измерение в силу того, что Церковь отождествляется с ростком и началом Царства Небесного, или Царства Христа, на земле (CVatII. LG. 5), и историческую динамику, поскольку это Царство, образованное





и предуготовленное в истории ветхозаветного Израиля (CVatII. LG. 9), существуя в тайне (in mysterio), «зримо возрастает в мире силою Божией» и «обретет славное завершение в конце веков» (Ibid. 3, 2), когда Церковь в славе сочетается со своим Царем (Ibid. 5). Обетованное восстановление (restitutio) «уже началось во Христе, развивается ниспосланием Святого Духа и через Него продолжается в Церкви» (Ibid. 48). При этом мессианская задача Церкви носит универсальный характер: входя в человеческую историю и неся на себе «преходящий образ мира сего» (Ibid. 48), она «вместе с тем превосходит времена и границы народов» (Ibid. 9), «молится и трудится, чтобы мир во всей своей полноте превратился в народ Божий, тело Господне и храм Святого Духа» (Ibid. 17). Знаком и залогом ее возрастания является Евхаристия, в которой всякий раз совершается (exeretur) дело искупления (Ibid. 3).

Эсхатологическая природа Церкви сказывается также в превосходящем временные границы единстве всех ее членов: те, кто еще странствуют по земле, находятся в духовном общении с теми, кто, окончив земную жизнь, подвергаются посмертному очищению в *чистилище* или пребывают в блаженном богосозерцании. «Ибо все те, кто Христовы, кто имеют Его Духа, созидаются в единую Церковь» (Ibid. 49), составляют единое мистическое тело Иисуса Христа, единую семью (Ibid. 50, 51). При этом, как отмечают комментаторы, составители «L. g.» сознательно избежали характерных для прежней католич. экклезиологии небиблейских терминов, обозначающих Церковь в 3 состояниях: «воинствующая» (militans), «страждущая» (patiens), «торжествующая» (triumphans) (Rahner, Vorgrimler. 1979. S. 120). Единение Церкви земной и Церкви небесной осуществляется в литургии, прежде всего в Евхаристии и др. таинствах, проявляется в практике поминовения усопших в заупокойных молитвах, в предстательстве святых перед Отцом за грешников.

Несмотря на то что Церковь находится в становлении и называется, как у блж. *Августина*, «странствующей» (peregrinans), «L. g.» утверждает существование на земле в зримых формах истинной — единой,

святой, соборной и апостольской — Церкви Христа: «Эта Церковь, установленная и устроенная в мире сем как общество, пребывает в католической Церкви (subsistit in Ecclesia catholica), управляемой преемником Петра и епископами в общении с ним» (CVatII. LG. 8). Это утверждение, тесно увязывающее истинность Церкви и общение с Римским престолом, не только явилось одним из самых спорных в конституции с т. зр. членов др. христ. Церквей (см., напр.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Догматическое постановление «О Церкви» II Ватиканского Собора с православной точки зрения // ВРЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 222–238; *Thönissen W.* Über Einheit und Wahrheit der Kirche: Zum Verständnis des «Subsistit» im gegenwärtigen ökumenischen Disput // *Catholica*. Münster, 2007. N 61. S. 230–240), но и вызывало многочисленные разногласия в процессе рецепции в самой католич. Церкви. Проблема возникает также в связи с амбивалентностью понимания слова «пребывает» (subsistit) (см.: *Teuffenbach*. 2002. S. 23–37). С одной стороны, считается, что его употребление взамен предполагавшегося первоначально «есть» (est Ecclesia catholica) указывает на признание Собором более широкой области действия спасительной воли Божией, не отождествляемой с каноническими границами лат. Церкви. С др. стороны, его семантическое и метафизическое содержание ведет к мысли, что исключительно Римско-католическая Церковь является действительным, субсистентным выражением и совершенным осуществлением единственной Церкви Христовой, в то время как за ее институциональными пределами находятся только «многие начала (elementa) освящения и истины» (CVatII. LG. 8), происходящие от полноты вверенной ей благодати, что в посл. было отражено в декларации Конгрегации вероучения «Dominus Jesus» (AAS. 2000. Vol. 92. P. 757–758). Так, Римско-католическая Церковь признаёт свою связь со всеми, кто через крещение соединились со Христом и стали Его учениками, и желает объединения с ними «в единое стадо под одним Пастырем» (CVatII. LG. 15); однако глубина и полноценность церковности др. христ. общин напрямую зависит от степени их близости к ее каноническому и сак-

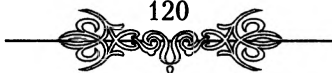
раментальному строю как Церкви-Матери.

Структура Церкви. «L. g.» указывает на иерархическое строение Церкви и выделяет в нем 2 основных уровня: рукоположенное священство и миряне. Особое положение занимает монашество, которое, «хотя и не относится к иерархическому строю Церкви... тем не менее неотъемлемо принадлежит ее жизни и святости» (CVatII. LG. 44).

Священническое служение поставленных в Церкви пастырей реализуется в полноте епископами и берет свое начало от апостолов, поставивших их своими преемниками в миссии собирания вселенской Церкви. Будучи священством служебным, или иерархическим (sacerdotium ministeriale seu hierarchicum), оно отличается от общего священства (sacerdotium commune) всех верных «по существу [essentia], а не только по степени» (Ibid. 10), т. к. основано на особом духовном даре, передаваемом в Св. Духе с апостольских времен через возложение рук при епископском посвящении. Т. о. подчеркивается, что, происходя в силу таинства, церковная власть епископов носит в первую очередь не административный, а сакраментальный характер. «Поэтому в лице епископов... среди верующих присутствует Господь Иисус Христос, верховный Первосвященник... Епископы преимущественным и очевидным образом замещают [partes sustineant] Самого Христа, Учителя, Пастыря и Первосвященника, и действуют от Его лица [in Eius persona]» (Ibid. 21).

Епископы поставлены пасти церковное стадо с помощью пресвитеров и диаконов: наставлять в вероучении и нравственной жизни, совершать свящ. обряды, управлять общиной (Ibid. 20). Поэтому на пастырей возложена особая ответственность, к ним обращено призвание стремиться к полноте христианской жизни по заповедям, ревностно следовать примерам святости (Ibid. 40–41), сообразовываться в учительных и практических вопросах с Откровением (Ibid. 25).

Указывая на апостольское преемство и полноту священства не только Римского епископа, но и каждого из епископов, «L. g.», с одной стороны, придает их служению значительную самостоятельность, ограничиваемую верховной церковной





властью «в известных пределах ради блага Церкви и верных» лишь в исключительных случаях. Власть (potestas) епископов проистекает из таинства, а не из назначения Римским папой, поэтому является «собственной, ординарной и непосредственной» и осуществляется лично: как наместники и посланники Христа они правят порученными им отдельными Церквями (Ecclesiae particulares) (CVatII. LG. 27), «в которых и из которых состоит единая и единственная вселенская [catholica] Церковь» (Ibid. 23); епископами управляется (dirigitur) также каждая Евхаристия, совершаемая в собраниях верующих на местах (Ibid. 26). На этих основаниях «их не следует рассматривать как наместников Римского понтифика» (Ibid. 27).

С др. стороны, по образу единства апостолов во главе с ап. Петром епископат образует коллегия под верховенством папы и связан узами единства и взаимного общения. При этом «L. g.» подтверждает и оставляет в неприкосновенности абсолютное первенство (primatus) «полной, верховной и универсальной», свободно и независимо осуществляемой учительной и юрисдикционной власти Римского первоиерарха над всеми членами Церкви в силу его должности (muneris) (Ibid. 22). Папа представлен зримым началом и основой единства (Ibid. 23), конституирующим и объединяющим принципом епископата (Ibid. 18) и, следовательно, всей Церкви. Коллегия епископов обладает безошибочностью учительства (Ibid. 25) и церковной властью «лишь совместно с Римским понтификом» и никогда без него или без его согласия. То же относится и ко вселенским Соборам (Ibid. 22). Поэтому в отличие от отношений внутри собрания апостолов общение коллегии епископов с папой Римским является в строгом смысле общением иерархическим (communio hierarchica).

Первенство и вселенское председательство кафедры Петра должно также объединять литургические, духовные, богословские и канонические традиции отдельных Церквей, скрепляя их единой верой и единым устройством (constitutione), и одновременно оберегать их многообразие (varietates), следя, чтобы оно не препятствовало, но скорее способствовало единству (Ibid. 13, 23).

Миряне (laici) в «L. g.» впервые признаны полноценной, органической составляющей Церкви. Между ними и пастырями должно происходить тесное взаимообогащающее общение, царить уважение к личной свободе (Ibid. 37), «истинное равенство в отношении достоинства и общего всем верующим труда по созиданию Тела Христова» (Ibid. 32). Мирянам отводится активная роль, поднимается тема *апостольства мирян*, которой будет посвящен соборный декрет «*Apostolicam actuositatem*».

Став через крещение «участниками священнического, пророческого и царского служения Христа», миряне призваны стяжать Царство Божие, возвещать Евангелие и обеспечивать своей праведной повседневной жизнью действенное присутствие Церкви в мире, исполняя спасительную христ. миссию по его освящению «как бы изнутри»; им дана возможность выполнять некоторые церковные служения (Ibid. 31–33, 35). «В меру тех знаний, компетентности и авторитета, которыми обладают миряне, они имеют право, а иногда и прямую обязанность, выражать свое суждение о том, что касается блага Церкви» (Ibid. 37). Мирянам, как и всем др. членам церковного тела, дано под воздействием Св. Духа через участие в таинствах, особенно в Евхаристии, и богослужениях, через прилежание в молитве, деятельное служение ближним и упражнение в добродетелях достичь совершенства христ. любви и святости, в полноте проявить плоды благодати (Ibid. 39–42).

Особое значение для возрастания святости в Церкви, для «укоренения и укрепления в душах Царства Христова и его распространения по всем странам света» (Ibid. 44) имеет монашество — «божественный дар, который Церковь получила от своего Господа и по Его благодати всегда хранит» (Ibid. 43). Духовные усилия монашествующих должны быть посвящены благу всей Церкви. Из-за высоких требований к образу их жизни монашествующие могут с большей силой возвещать другим верующим и всему миру о величии Христа и могуществе Св. Духа, о евангельских добродетелях и небесных благах, свидетельствовать о новой вечной жизни, благовестить о славе Царства Божия, превосходящей все земное (Ibid. 44, 46).

Говоря о монашестве, «L. g.» определяет, что оно не является промежуточным звеном между состояниями клирика и мирянина: «как из тех, так и из других Бог призывает некоторых верных Христу, чтобы они вкушали от этого особого дара в жизни Церкви и, каждый по-своему, приносили пользу ее спасительной миссии» (Ibid. 43). Монашеские институты, имея юрисдикционную автономию в пределах отдельных Церквей, обязаны подчиняться верховной власти Римского епископа в силу присущего ему вселенского первенства. Уставы монашества обретают канонический статус после их офиц. утверждения церковной властью (Ibid. 45).

Церковь и Богородица. Посвятив отдельную главу в «L. g.» Богородице, II Ватиканский Собор обстоятельно рассмотрел вопрос о Ее месте в домостроительстве спасения и значении для Церкви, т. е. представил экклезиологический аспект мариологии. Поскольку Богородице была уготована особая роль в тайне воплощенного Слова — «дар и служение богоматеринства, которые соединяют Ее с Сыном Искупителем» (CVatII. LG. 63), Она нераздельно связана с созиданием и жизнью Его мистического тела и занимает высочайшее после Христа положение (Ibid. 54), стоит на первом месте в тайне Церкви, «выше всех блаженных и ангелов» (Ibid. 69), являясь «наипревосходнейшим и совершенно особым членом» Церкви (Ibid. 53). В лице прославленной душой и телом Пресв. Девы Церковь, еще находящаяся на пути к своей полноте в Царстве буд. века, уже достигла совершенства (Ibid. 65). В то же время Богородица очень близка верующим, поскольку стала для них Матерью по благодати и участвует с материнской любовью в их духовном рождении и воспитании (Ibid. 63). Содействовав на земле «послушанием, верой, надеждой и горячей любовью делу Спасителя», Она не оставила спасительного служения и по взятии Ее на небо, но Своим многообразным заступничеством помогает обретению верными даров вечного спасения и соединению их со Христом (Ibid. 61, 62) и «сияет как знамение [signum] твердой надежды и утешения странствующему народу Божию» (Ibid. 68).

Высочайшие добродетели, святость и участие в домостроительстве





благодати делают Богородицу прообразом (typus) Церкви (CVatII. LG. 63), ее образом и началом (imago et initium) (Ibid. 68). Взирая на Родившую Христа и подражая Ей, Церковь печется о том, чтобы Он «родился и возрастал также в сердцах верующих» (Ibid. 65). Церковь «сама становится матерью, ибо проповедью и крещением своих сынов, зачатых от Святого Духа и рожденных от Бога, она рождает к новой и бессмертной жизни», и девой, ибо блюдет неповрежденной и чистой верность Жениху (Ibid. 64).

Истинное почитание Богородицы, как, напр., в Вост. Церквях, провозглашается в «L. g.» одним из признаков близости христиан и одновременно залогом их чаемого согласия и единства (Ibid. 69).

Отношение Церкви к миру. Происхождение и природа Церкви обуславливают образ ее существования и деятельности: уповая на буд. блага, завершить порученное ей Богом дело на земле — «верно открывать в мире Его тайну» (CVatII. LG. 8), гл. обр. через миссию и служение. Миссия Церкви в совр. мире должна соответствовать особому характеру исторического момента: ее конечная цель заключается в том, чтобы в условиях нарастающей социально-культурной и технической глобализации... безотлагательно содействовать достижению «полного единения во Христе» (Ibid. 1), «возвещать и устроить Царство Христово и Божие во всех народах» (Ibid. 5), потому что «все люди призываются к этому единению со Христом, Который есть Свет миру» (Ibid. 3).

Новая стратегическая направленность церковной миссии определяется в «L. g.» открытостью — признанием законной автономии профанного мира, т. е. гражданского общества, уважением к его свободе, принципам развития, национальным особенностям, культуре и ценностям. Предуготовляя Царство Божие, Церковь «не умаляет ничего из временных благ какого бы то ни было народа, но, напротив, поощряет и осваивает способности, ценности и обычаи народов, если они хороши, и, осваивая, очищает, укрепляет и возвышает их» (Ibid. 13). При этом она не соглашается с крайним секуляризмом и отвергает «то злополучное учение, которое стремится построить общество, не уделяя никакого внимания религии, борется

против религиозной свободы граждан и разрушает ее» (Ibid. 35).

Отправным пунктом служения Церкви является пример ее Главы — Христа, уничтожившего Себя, совершившего дело искупления в бедности и среди гонений. Поэтому, как подчеркивается в «L. g.», Церковь «воздвигнута не для искания земной славы, но для того, чтобы также и своим примером распространять смирение и самоотречение» (Ibid. 35). Документ подчеркивает особый долг Церкви по отношению к малым мира сего — к страждущим, немощным и бедным: признавая в них «образ Своего Основателя, нищего и страждущего, старается облегчить их нужду и стремится послужить в них Христу» (Ibid. 8). Обязанность особого пастырского попечения о бедных и гонимых членах церковного тела вменяется епископам (Ibid. 23). Развитие затронутого в «L. g.» вопроса о месте катол. Церкви в совр. мире было продолжено II Ватиканским Собором в пастырской конституции «*Gaudium et spes*».

Ист.: Sacrosanctum concilium oecumenicum Vaticanum II: Constitutio dogmatica de Ecclesia // AAS. 1965. Vol. 57. P. 5–67; Догматическая конституция о Церкви «Lumen gentium» // Док-ты II Ватиканского Собора. М., 1998². С. 63–127.

Лит.: Das II Vatikanische Konzil: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen: Kommentare. Freiburg i. Br. (LTK²; Suppl. 1966. T. 1); De Ecclesia: Beiträge z. Konstitution «Über die Kirche» des II Vatikanischen Konzils / Hrsg. G. Baraúna. Freiburg i. Br., 1966; Philips G. L'Église et son mystère au 2^{ème} Concile du Vatican: Histoire, texte et comment. de la constitution «Lumen gentium». P., 1967–1968. 2 vol.; Holstein H. Hiérarchie et peuple de Dieu d'après «Lumen gentium». P., 1970; Acerbi A. Due ecclesie: Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium». Bologna, 1975; Rahner K., Vorgrimler H. Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br., 1979¹³; Ghirlanda G. «Hierarchia communio»: Significato della formula nella «Lumen gentium». R., 1980; Brun M. Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum: Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Freiburg (Schweiz), 1988; Keller E. Vom grossen Geheimnis der Kirche: Betrachtungen zu «Lumen gentium». Graz, 1993; Teuffenbach A., von. Die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8): Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche. Münch., 2002; Hünemann P. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» // Herders theologischer Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil / Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath. Freiburg i. Br., 2004. Bd. 2. S. 269–547; История II Ватиканского Собора / Ред.: Дж. Альберго; пер.: А. Киселев и др. М., 2005. Т. 2. С. 397–414, 475–521; 2007. Т. 4. С. 46–113, 512–553; Malloy Ch. J. «Subsistit in»: Nonexclusive Identity or Full Identity? // The Thomist. Wash., 2008. Vol. 72. N 1.

P. 1–44; Gianotti D. I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II: La teologia patristica nella «Lumen gentium». Bologna, 2010; Villemain L. La constitution «Lumen gentium» et sa réception // RThL. 2014. Vol. 45. N 3. P. 329–359; Ekpo A. The Sensus Fidelium and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of «Lumen gentium» No. 12 // ThSt. 2015. Vol. 76. N 2. P. 330–346; Famerée J. L'Église locale selon «Lumen Gentium»: Réactions orthodoxes à l'époque du concile // Irénikon. 2015. Vol. 88. N 2. P. 164–180.

Е. А. Пилипенко

ЛЮСТИЖЕ́ [франц. Lustiger] Жан Мари (17.09.1926, Париж — 5.08.2007, там же; имя до крещения Арон), кард., архиеп. Парижский (с 1981 по 2005). Род. в семье евре-



Кард. Ж. М. Люстиже.
Фотография. 2002 г.

ев-ашкеназов; отец Л. в конце первой мировой войны эмигрировал во Францию. До 1939 г. Л. учился в лицее Монтеня в Париже. В связи с началом второй мировой войны Л. вместе с сестрой пришлось переехать в Орлеан, где он продолжил учебу в лицее им. Р. Ж. Потье. Под влиянием чтения Свящ. Писания и бесед с духовником лицея пресв. А. Фейатром и с лицейской преподавательницей С. Комб, в доме которой он жил, весной 1940 г. Л. принял решение стать католиком. 25 авг. Л. и его сестра были крещены Орлеанским еп. Жюлем Мари Виктором Курку в епископской капелле. В 1942 г. из-за преследования евреев его отец с сестрой перебрались на юг Франции, мать была арестована в Париже (депортирована в концлагерь в Освенциме, погибла в февр. 1943). Заявив о намерении стать католич. священником, Л. нашел убежище в Парижской малой семинарии, расположенной в Конфлане, где в июне 1943 г. сдал экзамены, получив т. о. среднее образование. До окончания войны проживал вместе с отцом и сестрой в г. Деказвиль (деп. Аверон), в 1944 или 1945 г. вернулся в Париж, где стал изучать филоло-





гию в Сорбонне, а в 1946 г. вопреки воле отца поступил в семинарию в парижском пригороде Иси-ле-Мулино, и затем продолжил учебу в семинарии при *Католическом институте в Париже*. По окончании семинарии 17 апр. 1954 г. ректор ин-та титулярный еп. Эмиль Арсен Бланше рукоположил Л. в сан пресвитера, после чего он был направлен в «Центр Ришелье», занимавшийся духовным окормлением парижских студентов; в 1959 г. назначен его руководителем. В мае 1968 г. Л. призывал студентов прекратить волнения, к-рые, как он считал, могли привести к тоталитаризму и богоборчеству. В 1969 г. Л. оставил руководство «Центром Ришелье» и был назначен настоятелем храма св. Жанны де Шанталь в 16-м округе Парижа. В рамках проведения литургической реформы, провозглашенной *Ватиканским II Собором*, Л. выступил инициатором обновления всех аспектов литургической жизни своего прихода, включая не только переход на изданный в апр. 1969 г. новый чин мессы (см. *Novus ordo*), но и изменение храмового убранства. Активная позиция в отношении послесоборных изменений церковной жизни принесла Л. известность в кругах сторонников обновления католич. Церкви.

10 нояб. 1979 г. папа Римский *Иоанн Павел II* назначил Л. епископом Орлеана. Епископскую хиротонию Л., состоявшуюся 8 дек. 1979 г. в кафедральном соборе Орлеана, возглавил Парижский архиепископ кард. Франсуа Марти. Л. отказался от права на епископский герб и взял себе только девиз «Богу все возможно» (Мф 19, 26). Несмотря на короткий период служения в Орлеане, он успел там основать диоцезиальную семинарию. 31 янв. 1981 г. Л. был назначен архиепископом Парижским вместо ушедшего на покой кард. Ф. Марти. 27 февр. того же года он вступил в управление Парижским архиеп-ством, 12 марта также был назначен правящим ординарием для католиков вост. обряда. На консистории 2 февр. 1983 г. папа Иоанн Павел II возвел Л. в достоинство кардинала-пресвитера римской ц. святых Марцеллина и Петра; 26 нояб. 1994 г. Л. был переведен в титулярный храм св. Людовика (Сан-Луиджи-деи-Франчези).

На Парижской кафедре Л. придерживался курса церковного об-

новления, самым заметным проявлением к-рого в архитектуре стало сооружение нового алтаря-куба в центре собора Нотр-Дам. Реформируя систему семинарского образования, в сент. 1984 г. Л. основал «дом св. Августина», куда сроком на год принимались молодые люди, получавшие возможность в атмосфере углубленной духовной жизни определиться с призванием. Кардинал основал Парижскую семинарию, находившуюся в его непосредственном ведении, воспитанники к-рой проживали небольшими группами в неск. центрах-квартирах в разных районах Парижа. В это же время кардинал создал Парижскую кафедральную школу, при которой был открыт богословский фак-т; богословское образование вместе с семинаристами здесь могли получить и миряне. Л. внес вклад в реформирование благотворительной деятельности архиеп-ства. В 1992 г. им был основан «Фонд Нотр-Дам» (Fondation Notre-Dame), оказывавший поддержку бездомным, бывш. заключенным и другим социально не защищенным категориям населения. При Л. получили развитие католич. СМИ Парижского архиепископства: в авг. 1981 г. было создано «Radio Notre-Dame», с нояб. 1983 г. стал выходить еженедельный ж. «Paris Notre-Dame», в дек. 1998 г. появился официальный интернет-сайт архиепископства, в дек. 1999 г.— католический телевизионный канал «КТО».

Стремясь «разгрузить» большие парижские приходы, Л. учредил ряд новых приходов, что, по его мнению, позволяло формировать небольшие, но сплоченные приходские общины. Для обеспечения легкого доступа к участию в богослужениях Л. организовал строительство неск. новых храмов в густозаселенных районах Парижа. Противодействуя деятельности католиков-традиционалистов, поддерживавших отлученного в 1988 г. от Церкви архиеп. Марселя *Левевра*, Л. разрешил совершать в парижском храме святых Евгения и Цецилии (Сент-Эжен-Сент-Сесиль) богослужения по рим. обряду, использовавшемуся до литургической реформы II Ватиканского Собора, потребовав служить в храме мессы как по старому, так и по новому чинам. В 1993 г. архиепископу удалось вернуть в свою юрисдикцию ц. Сен-Жермен-л'Осе-

руа, которую пытались захватить католики-традиционалисты.

В качестве ординария для католиков вост. обряда, не имевших собственного духовенства во Франции, Л. активно помогал рус. католич. приходу во имя Пресв. Троицы в Париже, а также русско-франц. культурному центру «У двух медведей». Архиепископ оказывал поддержку католич. орг-циям «харизматического обновления»: 8 дек. 1982 г. он представил канонический статус возникшей в Париже в 70-х гг. «Общине Эммануэль», долгое время являлся ее епископом-опекуном; в состав Парижского архиеп-ства была включена экуменическая харизматическая община «Новый путь», возникшая в Лионе в 70-х гг. XX в. 19–24 авг. 1997 г. в Париже проходил Всемирный день молодежи, на к-рый приехал папа Иоанн Павел II.

Ближайшим помощником Л. по управлению архидиоцезом стал его викарий на приходе св. Жанны де Шанталь пресв. Андре Арман Вентруа; сначала он был назначен генеральным викарием, а затем вспомогательным епископом. В 1986 г. Л. основал неформальный «Клуб архиепископа», куда вошли его близкие друзья и единомышленники. Л. никогда не возглавлял епископскую конференцию Франции, т. к. не пользовался популярностью среди франц. епископата, в т. ч. из-за недостаточного внимания к интересам франц. католицизма на фоне широкой деятельности кардинала в католич. Церкви в мировом масштабе.

Л. участвовал в 6-й (1983) и 8-й (1990) ординарных генеральных ассамблеях, а также во 2-й чрезвычайной ассамблее (1985) Всемирного синода католических епископов, был одним из 3 сопредседателей на 1-й специальной ассамблее по Европе (1991), участвовал в работе 2-й специальной ассамблеи по Европе (1999) Всемирного синода католич. епископов. В 1990–1994 гг. являлся членом совета генерального секретариата Всемирного синода католических епископов. Папа Римский Иоанн Павел II обращался к Л. за консультациями по вопросам беатификации. Кардинал вмешался в процесс беатификации *Изабеллы I*, королевы Кастилии и Леона (1474–1504), затормозив его из-за проводившейся королевой политики в отношении евреев.



Весной 1989 г. Л. совершил поездку по СССР, посетив сохранившиеся после гонений католические общины, и встретился с представителями РПЦ. С прот. А. Менем он обсуждал вопросы обновления католической Церкви. Папа Иоанн Павел II направлял Л. в качестве специального папского представителя на различные мероприятия: на празднование 100-летия евангелизации Бурунди в г. Гитеге (22 нояб. 1998), на торжества в честь 150-летия еп-ства Бас-Тера и Пуэнт-а-Питра (заморский деп. Гваделупа, 19 нояб. 2000), на церемонию в честь 60-летия освобождения узников концентрационного лагеря в Освенциме (Аушвице), где погибла мать кардинала (27 янв. 2005). Л. играл важную роль в иудео-христианском диалоге Римско-католической Церкви при папе Иоанне Павле II. В 2000 г. благодаря интенсивным контактам кардинала с израильскими политическими деятелями был организован визит папы на Св. землю; Иоанн Павел II посетил мемориальный комплекс Яд Вашем и Стену Плача.

15 июня 1995 г. Л. был избран во Французскую академию. Л. пользовался влиянием в политических кругах Франции, установил хорошие отношения с избранным в 1981 г. президентом-социалистом Ф. Миттераном. В 1984 г. кардинал поддержал массовые протесты против правительственного решения о закрытии независимых частных школ, что привело бы к ликвидации частного католич. школьного образования; итогом протестов стала отмена этого решения президентом Миттераном. Перед президентскими выборами 1995 г. кардинал основал «Пастырскую службу политических исследований» (Service pastoral d'études politiques), целью которой было установление прямого диалога католич. Церкви с политиками, входящими в состав правительства и парламента. 11 янв. 1996 г. в соборе Нотр-Дам кардинал возглавил заупокойное богослужение по Миттерану, на к-ром присутствовали лидеры мн. гос-в мира. В авг. 2003 г. Л. поддержал предложенный премьер-министром Ж. П. Раффареном проект закона об отмене выходного дня в понедельник после Пятидесятницы. В 2004 г. он высказался против закона, запрещающего мусульманкам носить традиционные эле-

менты одежды в общеобразовательных учреждениях.

В связи с достижением 75-летнего возраста в 2001 г. Л. подал прошение об отставке с должностей Парижского архиепископа и ординария для католиков вост. обряда во Франции, однако папа Иоанн Павел II отклонил его. В авг. 2004 г. Л. сопровождал тяжелобольного Иоанна Павла II в его последней поездке в Лурд. 11 февр. 2005 г. отставка Л. с пастырских должностей была принята. До 5 марта он в качестве апостольского администратора продолжал возглавлять Парижское архиеп-ство, до 14 марта 2005 г. являлся ординарием для католиков вост. обряда, не имеющих собственного ординариата во Франции. Преемником кардинала был назначен архиеп. А. А. Вен-Труа.

18–19 апр. 2005 г. Л. участвовал в конклаве, избравшем папу Римского Бенедикта XVI. В мае 2006 г. кардинал сопровождал папу во время посещения им бывшего концентрационного лагеря в Освенциме. В окт. того же года Л. обратился к парижскому духовенству с сообщением о своей тяжелой болезни. В апр. 2007 г. Л. был помещен в хоспис им. Жанны Гарнье, находящийся в ведении Парижского архиепископства, 31 мая он нанес прощальный визит во Французскую академию. Отпевание Л., на котором присутствовали президент Франции Н. Саркози, бывший президент Польши Л. Валенса, члены Французской академии, состоялось 10 авг. 2007 г. в соборе Нотр-Дам. Участие в службе приняли ок. 500 священников, 36 епископов, 23 архиепископа, 16 кардиналов; папу Бенедикта XVI на церемонии представлял кард. Поль Пупар. Л. был погребен в крипте собора Нотр-Дам.

8 дек. 2007 г. Парижский архиепископ кард. А. А. Вен-Труа объявил о создании Института Жана Мари Люстиже для изучения духовного наследия Л. В 2013 г. в Париже имя Л. было присвоено Малому мосту, соединяющему о-в Сите, где расположен собор Нотр-Дам, с левым берегом Сены (ныне Petit-Pont-Cardinal-Lustiger).

Соч.: Sermons d'un curé de Paris. P., 1978; Pain de vie et peuple de Dieu. P., 1981; Osez croire. P., 1985; Osez vivre. P., 1985; Premiers pas dans la prière. P., 1986 (рус. пер.: Первые шаги в молитве. СПб., 2011); Prenez place au cœur de l'Église: Conférence donnée à l'Office chrétien des handicapés de Paris. P., 1986; Six ser-

mons aux élus de la Nation, 1981–1986. P., 1987; La Messe. P., 1988 (рус. пер.: Mecca / Пер. с франц.: П. Сахаров. М., 2001); Dieu merci, les droits de l'homme: Articles, conférences, homélies, interviews: 1984–1989. P., 1990; Le Sacrement de l'onction des maladies. P., 1990; Le Saint-Ayoul de Jeanclous. P., 1990; Nous avons rendez-vous avec l'Europe. P., 1991; Petites paroles de nuit de Noël. P., 1992; Devenez dignes de la condition humaine. P., 1995; Le Baptême de votre enfant. P., 1997; Soyez heureux: Entretiens sur le bonheur et les béatitudes. P., 1997; Pour l'Europe, un nouvel art de vivre. P., 1999; Les prêtres que Dieu donne. P., 2000; Comme Dieu vous aime: En pèlerinage vers Jérusalem, Rome, Lourdes. Saint-Maur, 2001; La Promesse. P., 2002; Comment Dieu ouvre la porte de la foi. P., 2004; Contempler l'Apocalypse. Saint-Maur, 2005.

Лит.: Serrou R. Lustiger: «Cardinal, juif et fils d'immigrés». P., 1996; Tincq H. Aron Jean-Marie Lustiger: Le cardinal prophète. P., 2012; Trojan M.-Chr. Aron Jean-Marie Lustiger: Bibliographie. P., 2013.

А. Г. Крысов

ЛЮ́ТЕР [нем. Luther; лат. Lutherus] Мартин (10.11.1483, Айс-лебен, Саксония — 18.02.1546, там же), нем. богослов, проповедник, религ. и общественный деятель; один



М. Лютер.

Портрет в одеянии августинца.

1546 г. Мастерская

худож. Л. Кранаха Старшего

(Германский национальный музей, Нюрнберг)

из лидеров европ. Реформации, основатель лютеранства, ведущего направления в протестантизме.

Происхождение и образование. Л. род. в семье Ганса Людера (ок. 1459–1530; оригинальная форма фамильного имени — Luder; форму Luther Л. стал постоянно использовать только после 1517 г.) и Маргареты Линдемманн (ок. 1459–1531). Отец Л. происходил из крестьян; он приехал в Айсleben в поисках заработка, вступил здесь в брак с Мар-

гаретой, уроженкой этого города, и вскоре после рождения Л., в 1484 г., занялся добычей меди на рудниках в окрестностях Мансфельда, куда переехал с семьей. Вопреки позднему заявлению Л., по общественному положению его отец в период жизни в Айслебене относился не к крестьянам или рабочим, а к мелкой буржуазии, т. к. он был управляющим несколькими взятymi в аренду рудниками. Помимо Л. в семье было не менее 7 детей, однако подробные сведения о них (за исключением брата Якоба, поддерживавшего отношения с Л.) не сохранились. Хотя семья не была состоятельной, Л. рос в достатке, не испытывал нужды и впоследствии имел возможность получить достойное образование. Родители Л. были весьма религиозны; в воспитании детей они придерживались обычных в то время строгих методов, не исключая и телесных наказаний. Однако предположения некоторых исследователей о том, что Л. в раннем возрасте получил психологическую травму из-за строгого отношения к нему родителей, не имеют под собой фактических оснований; на протяжении всей жизни, даже несмотря на позднейший конфликт с отцом из-за избрания Л. монашеской жизни, он отзывался о родителях с почтением, любовью и признательностью (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 1–12).

Ок. 1490 г. Л. стал посещать начальную школу (*Trivialschule*) в Мансфельде, где обучался основам тривиума — лат. языку, логике и риторике, а также церковному пению. В 1497 г. Л. отправился для продолжения обучения в Магдебург, где занимался в школе при городском соборе; он жил в местной общине *братьев общей жизни* фактически на положении послушника (см.: *Ibid*. P. 12–17). По неизвестным причинам после года учебных занятий Л. переехал в Айзенах, где жили родственники его родителей; здесь с 1498 по 1501 г. он посещал приходскую школу св. Георгия (*Pfarrschule St. Georg*). Точное содержание курсов, которые слушал Л. в 3 школах, установить невозможно. В позднейших воспоминаниях он высказывался о герм. начальных школах в целом и о школах, которые посещал лично, весьма критично, отмечая низкий уровень преподавателей, которые учили латыни и рито-

рике не по лучшим образцам классической лит-ры, а по компендиумам сомнительного качества и нередко жестоко обращались с учениками, наказывая их за малейшие провинности. Однако эти оценки верны лишь отчасти; Л. смог получить в школах базовые знания, необходимые для дальнейшего обучения в ун-те; он прочел и полюбил мн. классические сочинения лат. лит-ры, знание к-рых оказало влияние на его лит. стиль и в посл. способствовало его сближению с гуманистами (*Ibid*. P. 19–21).

В мае 1501 г. имя Л. было внесено в матрикул Эрфуртского ун-та (*Martinus Ludher ex Mansfeldt*; см.: *Acten der Erfurter Universitaet*. Halle, 1884. Тl. 2. S. 219); запись является наиболее ранним документальным свидетельством о Л. В Эрфуртском ун-те Л. принадлежал к коллегии (бурсе) Химмельспорте (*Himmelspforte*; букв. — Небесные врата), основанной в нач. XV в. В этот период в Эрфурте как в области свободных искусств (см. ст. *Artes liberales*), так и в сфере теологии господствующее положение занимали идеи номинализма, восходящие к У. Оккаму. Философию Л. преподавали убежденные окканисты Й. Труветтер (ок. 1460–1519) и Б. Арнольди (ок. 1465–1532). В посл. Л. заявлял, что по своим философским взглядам он принадлежит к «секте» (т. е. направлению) окканистов, которые также именовались номиналистами или терминистами (см.: *Luther M. WA*. Bd. 6. S. 600; *Idem. WA*: TR. Bd. 5. S. 653), и даже называл Оккама своим учителем (см.: *Idem. WA*: TR. Bd. 2. S. 516; ср.: *Idem. WA*. Bd. 38. S. 160). У определявших интеллектуальный климат Эрфурта представителей окканизма Л. мог уже в этот период заимствовать нек-рые фундаментальные убеждения, определившие путь его дальнейшего развития как философа и теолога: критическое отношение к признанным авторитетам в философии и теологии, признание условности и относительности всех человеческих знаний о Боге и о мире; волюнтаризм в области учения о человеке и релятивизм в сфере религ. этики; представление об ограниченности папской власти и о важности естественного права, и т. п. Довольно сильным в Эрфурте было также влияние проповедников, ориентировавшихся на мистико-религ. идеалы дви-

жения «нового благочестия» (см. ст. *Devotio moderna*); их призывы к культивированию личной религиозности и осторожная критика положения совр. католич. Церкви были весьма близки Л. Вероятно, Л. не принадлежал в Эрфурте к кругу гуманистов и сторонников светской учености, число к-рых в ун-те было значительным, однако многие из его эрфуртских друзей, в т. ч. И. Ланг (ок. 1487–1548) и Крот Рубеан (ок. 1480 — ок. 1545; настоящее имя — Й. Йегер), входили в этот круг; в посл. они выполняли роль посредников между Л. и влиятельными представителями европ. гуманизма (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 32–44; *Rogge*. 1985. S. 66–71).

В сент. 1502 г. Л. стал бакалавром свободных искусств; 7 янв. 1505 г. он завершил курс обучения вторым из 17 студентов со степенью магистра искусств (*magister artium*). Следуя пожеланию отца, в мае 1505 г. Л. поступил на юридический факт Эрфуртского ун-та. Однако обучение Л. праву завершилось, не успев начаться. 2 июля 1505 г. Л., возвращаясь в Эрфурт из Мансфельда, где он навещал родителей, попал в сильную грозу; одна из молний ударила возле ног Л., ослепив его и свалив на землю. Опасаясь гибели, Л. обратился к св. Анне (т. е. к матери Пресв. Богородицы; см. в ст. *Иоаким и Анна*; культ св. Анны был в это время весьма популярен в народе): «Спаси меня, и я стану монахом» (об этом событии известно из воспоминаний Л. и его друзей, к-рым он сообщил о происшедшем; см., напр.: *Luther M. WA*: TR. Bd. 4. S. 440; *Idem. WA*: BW. Bd. 1. S. 543). Вскоре по возвращении в Эрфурт Л., и ранее тяготившийся изучению права, размышлявший о собственной греховности и пытавшийся самостоятельно изучать Библию, чтобы понять, как он может стать угодным Богу, принял окончательное решение покинуть мир и избрал для этого эрфуртский мон-рь ордена *августинцев-еремитов*. 17 июля 1505 г. Л. поселился в мон-ре (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 46–50, 58).

Монашеская жизнь в Эрфурте (1505–1511). Эрфуртский мон-рь августинцев-еремитов относился к реформированной ветви ордена, поэтому распорядок жизни в нем был довольно строгим. Однако университетский город накладывал особый отпечаток на жизнь монахов,



среди к-рых было немало бывших и действующих университетских преподавателей, в т. ч. и докторов теологии (мон-рю принадлежала одна из кафедр теологии в ун-те). В мон-ре действовала школа для монахов (*studium generale*), готовившая их к занятиям теологией в ун-те. В течение годового периода послушничества и неск. лет монашеской жизни в Эрфурте Л. скрупулезно следовал монашескому уставу: уделял бóльшую часть времени богослужению и частной молитве (от ежедневного уставного вычитывания монашеских часов Л. отказался лишь в 1520 г.), строго соблюдал посты, регулярно приносил подробную исповедь перед духовником. В свободное время он усиленно читал Библию, к к-рой получил доступ в монастырской б-ке. После принесения монашеских обетов в 1506 г. Л. по распоряжению руководства мон-ря стал готовиться к принятию священного сана. В период подготовки Л. изучал трактат влиятельного эрфуртского теолога Г. Биля († 1495) «Объяснение канона мессы» (*Sacri canonis missae exposito*; 1-е изд. — 1488), в к-ром обсуждался среди прочего и вопрос о том, каким должно быть духовное состояние предстоящего перед Богом во время мессы пресвитера. Чтение аскетической лит-ры, житий святых и трудов представителей монашеского богословия привело к значительному усилению у Л. чувства собственного недостойнства и греховности. Сравнивая собственную жизнь и предлагавшиеся в духовной лит-ре идеалы с реальной монашеской жизнью и с собственным внутренним состоянием, Л. приходил к заключению, что его подвиги не могут загладить его внутреннюю вину перед Богом и не могут даровать ему уверенность в собственном спасении. Подобные мысли повергали его в уныние и отчаяние, однако первоначально Л. удавалось преодолевать их благодаря беседам с духовниками и братьями по ордену (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 56–90).

После рукоположения во пресвитера в 1507 г. Л. было дозволено заняться систематическим изучением теологии и он был приписан к теологическому фак-ту Эрфуртского ун-та; одновременно с этим он преподавал в монастырской школе философию. Постепенно о талантах Л.

как преподавателя стало известно руководству ордена. В 1508 г. он был направлен генеральным викарием ордена И. фон Штаупицем († 1524) в незадолго до этого основанный Виттенбергский ун-т, к преподаванию теологии и нравственной философии в котором были привлечены августинцы-еремиты, имевшие в Виттенберге небольшой монастырь. Л. читал в Виттенберге курс лекций по аристотелевской этике и изучал теологию в 1508/09 г.; здесь же 9 марта 1509 г. ему была присвоена степень библейского бакалавра, после чего он начал читать в ун-те также лекции по Свящ. Писанию. По возвращении в Эрфурт осенью того же года Л. получил в Эрфуртском ун-те степень сентенциарного бакалавра. Ко времени пребывания в Эрфурте в 1509 г. относится 1-е документально подтвержденное знакомство Л. с сочинениями блж. Августина; сохранились издание малых трактатов блж. Августина 1489 г., а также издания сочинений «О Троице» и «О граде Божием» с краткими заметками учебного характера, сделанными Л. на полях (состав изданий и текст заметок см.: *Luther M. WA. Bd. 9. S. 2–27*). К периоду чтения Л. лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского († 1160) в Эрфурте в 1509–1511 гг. относится сохранившаяся серия кратких заметок на полях этого сочинения (см.: *Ibid. S. 28–94*). Л. впоследствии высоко оценивал «Сентенции», противопоставляя их теологическим сочинениям схоластов, «суммам» и «вопросам»; такое отношение объясняется тем, что Петр Ломбардский преимущественно приводил в своем компендиуме упорядоченные мнения отцов Церкви, объясняя смысл этих мнений и их взаимную непротиворечивость в собственном богословском комментарии. В «Сентенциях» блж. Августин является наиболее часто цитируемым из всех отцов Церкви, а его мнения представляются в оригинальном виде, а не в философской интерпретации, как у схоластов XIII–XV вв. Т. о., к 1511 г. Л. достаточно хорошо ориентировался в богословии блж. Августина как в оригинальной форме, так и в том виде, в каком оно использовалось в схоластике, однако, вероятно, еще не знал поздних трудов блж. Августина, посвященных тематике первородного греха и благодати (ср.:

Hamel. 1934. Bd. 1. S. 1–25; *Rogge*. 1985. S. 89–90).

В окт. 1510 г. Л. отправился в Рим в составе посланной руководством эрфуртского монастыря делегации. Эрфуртские монахи стремились воспрепятствовать воплощению в жизнь принятого папской курией решения об объединении реформированных монастырей обсервантов с др. монастырями саксонской провинции августинцев-еремитов в единую провинцию, инициаторами к-рого были Штаупиц и генеральный приор ордена Эгидий из Витербо († 1532). Хотя вполн. Л. красочно описывал множество церковных злоупотреблений и суеверий, которые он имел возможность лично наблюдать в Риме, нет оснований полагать, что поездка оказала к.-л. непосредственное влияние на его взгляды. В этот период Л. оставался глубоко верующим католическим монахом, положительно оценивавшим все дела благочестия и церковные обряды; во время пребывания в Риме он стремился посетить все его св. места, отслужить как можно больше месс, поклониться реликвиям и т. п. Если Л. и наблюдал отдельные соблазнительные явления римской церковной жизни, он не придавал им большого значения и переоценил свой опыт лишь позже, когда поменялись его церковная и богословская позиции (ср.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 98–104; *Rogge*. 1985. S. 91–94). После возвращения из Рима, где делегация не добилаь никакого результата, Л. встал на сторону Штаупица и выступил в поддержку его решения. Поскольку большинство эрфуртских монахов придерживались противоположной позиции, пребывание Л. в Эрфурте стало нежелательным ни для руководства монастыря, ни для Штаупица, стремившегося избежать открытого конфликта в ордена. Вследствие этого осенью 1511 г. было принято решение о постоянном переводе Л. в виттенбергский монастырь августинцев-еремитов и о назначении его преподавателем теологии в местном ун-те.

Преподавание в Виттенбергском университете (1512–1517). Виттенбергский ун-т был основан курфюрстом Саксонским Фридрихом III Мудрым (1463–1525) преимущественно по политическим причинам: курфюрст был недоволен тем, что талантливые юноши из его владе-





ний уезжают учиться в ун-ты, расположенные во владениях его политических противников (Эрфуртский, Лейпцигский, Кёльнский и др.), и пожелал создать способное конкурировать с ними учебное заведение. Разместив ун-т в Виттенберге, являвшемся его 2-й резиденцией, курфюрст пригласил в него ряд талантливых, хотя и малоизвестных преподавателей. Преподавание теологии в Виттенберге имело эклектичный характер: лекторами были убежденный томист М. Поллих (1455–1513), последователь *Иоанна Дунса Скота* († 1308) Н. фон *Амсдорф* (1483–1565), а также Штаупиц, представитель схоластического августинизма. С 1505 г. в ун-те преподавал философию, а затем и теологию А. Карлштадт (1486–1541), к-рый до сер. 10-х гг. XVI в. пытался совместить в теологии и в философии томистские и скотистские концепции.

В Виттенберге Л. поселился в монастыре августинцев-еремитов, в котором он также с 1512 г. исполнял обязанности супериора и руководителя учебных занятий монахов (*studium generale*). Вместе с Л. в Виттенберг из эрфуртского мон-ря переселился его друг Ланг, к этому времени зарекомендовавший себя как видный гуманист; Ланг был постоянным собеседником Л., обучал его греческому языку и способствовал его приобщению к гуманистической учености. Дружеские отношения сложились у Л. также с приором монастыря В. Линком (1483–1547), впоследствии поддержавшим Реформацию. Уже через год после приезда в Виттенберг, в окт. 1512 г., Л. получил степень доктора теологии. Инициатива привлечения Л. к преподаванию богословия в ун-те принадлежала Штаупицу, которого в этот период Л. рассматривал как своего учителя и духовного руководителя; Л. регулярно обсуждал с ним устно и в переписке богословские вопросы и делился собственными религ. переживаниями и сомнениями. После получения Л. докторской степени Штаупиц уступил ему свое место лектора в Виттенбергском ун-те. С 1513 г. Л. стал читать курсы лекций по Свящ. Писанию; значительная часть лекций сохранилась в виде предварительных набросков Л. или записей слушателей. Прочитанные Л. до разрыва с католической Церковью и вызванного этим перерыва в препода-



М. Лютер.
Портрет в одеянии августинца.
1520 г.
Худож. Л. Крапах Старший

вательской деятельности курсы распределяются следующим образом: 1513–1515 гг.— Псалтирь (опубл.: *Luther M. WA. Bd. 3–4; Bd. 55. Tl. 1–2*); 1515–1516 гг.— Послание к Римлянам (опубл.: *Ibid. Bd. 56; Bd. 57. S. 3–232*); 1516–1517 гг.— Послание к Галатам (опубл.: *Ibid. Bd. 57. S. A5–A108*); 1517–1518 гг.— Послание к Евреям (опубл.: *Ibid. Bd. 57. S. B3–B238*), Послание к Титу (записей не сохр.); 1518–1521 гг.— Псалтирь (опубл.: *Ibid. Bd. 5*).

Уже в ранних лекциях по Псалтири исследователи обнаруживают формирование основных идей буд. теологии Л. (общий анализ и обзор мнений см.: *Rogge. 1985. S. 106–117*). Опираясь преимущественно на рассуждения блж. Августина, а также самостоятельно соотнося различные отрывки из Свящ. Писания ВЗ и НЗ, Л. пытался извлечь из псалмов представление о надлежащем отношении между человеком и Богом. По мысли Л., оправдание человека возможно лишь в том случае, если человек смиренно принимает обращенный на него гнев Божий и божественный суд, признаёт себя полным грешником. Оправданным может стать лишь тот, кто сам себя обвинил перед Богом, кто не уклоняется от того, чтобы признать себя погибшим. Лишь смиренно возложив всю надежду на Бога, человек становится способен получить спасение, даруемое ему во Христе. При толковании христологического смысла псалмов Л. помещает традиц. учение об Иисусе Христе в контекст наиболее волновавшего его

вопроса о том, каким образом человек может оправдаться перед Богом и получить спасение. По словам Л., «нет никого без нечестия, нет никого, кто не был бы сыном гнева», поэтому отпущение грехов возможно лишь «через Христа», так что «никто не бывает спасен сам по себе (*ex se*), но это происходит только через Христа (*per solum Christum*)» (*Luther M. WA. Bd. 3. S. 174*), причем грехи отпускаются лишь пребывающим «в вере Христовой» (*in fide Christi*), т. к. только им не вменяется грех, но вменяется праведность (*Ibid. S. 175*). Т. о., в лекциях по Псалтири «праведность», к-рой человек оправдывается перед Богом, была прямо отождествлена с Самим Христом, Который является единственным источником праведности и спасения для верующих в Него.

Дальнейшее развитие тематика греха и способов освобождения от него получила в лекциях по Посланию к Римлянам (общий обзор см.: *Rogge. 1985. S. 117–129*). Излагая во введении к этим лекциям общее содержание и основной смысл Послания, Л. впервые однозначно противопоставил человеческие дела, совершаемые теми, кто надеются оправдаться перед Богом собственными усилиями, и праведность Божию, оправдывающую человека, признавшего себя погибшим грешником: «Назначение этого Послания заключается в том, чтобы уничтожить, искоренить и погубить всю мудрость и праведность плоти... а также насадить, утвердить и возвеличить грех... Бог желает спасти нас не посредством нашей собственной (*domesticam*) праведности, но посредством внешней (*extraneam*) праведности... не той праведности, которая происходит и рождается от нас, но той, которая извне приходит в нас» (*Luther M. WA. Bd. 56. S. 157–158*). При объяснении ключевых для учения о спасении мест Послания Л. опирался помимо самого текста Свящ. Писания гл. обр. на толкования блж. Августина, а также на его трактат «О духе и букве» (*De spiritu et littera*; критическое изд.: *CSEL. 1913. Vol. 60. P. 155–229*), в к-ром излагается характерное для позднего периода творчества блж. Августина учение о первородном грехе и благодати. Именно из этого сочинения Л. заимствовал наиболее важный для него в это время тезис об оправдании человека перед Богом





«праведностью Божией», т. е. вмняемой Богом человеку по благодати праведностью, и «верой Христовой», т. е. верой в Иисуса Христа и совершённое Им искупление, являющееся основанием оправдания (см.: *Aug. De Spirit. ad Marcel.* 9. 15; 11. 18). Опираясь на идеи блж. Августина, Л. заявлял: «Только в Евангелии открывается праведность Божия (*iustitia Dei*), то есть, кто и каким образом бывает и становится праведным перед Богом, [а именно что это совершается] одной только верой, посредством которой человек верует в слово Божие (*per solam fidem, qua Dei verbo creditur*)» (*Luther M. WA. Bd. 56. S. 171–172*). Человек становится спасённым вслед веры в совершаемое Христом искупительное замещение грешника: «Он принес удовлетворение [Богу], Он — праведный, Он — моя защита, Он умер ради меня, он сделал Свою праведность моей, а мой грех сделал Своим. Если Он сделал мой грех Своим, то я уже не имею этого греха, а потому свободен. И если Он сделал Свою праведность моей, то я уже праведен той же праведностью, какой праведен Он. Мой грех не может поглотить Его, но сам поглощается в бесконечной бездне Его праведности» (*Ibid. S. 204*). В лекциях по Посланию к Римлянам Л. оспорил представление о праведности, сложившееся в поздней схоластике, и осознанно противопоставил ему «евангельское» представление. Схоласты считали, что праведность есть некое «качество души», результат исполнения заповедей и добродетельной жизни; напротив, Свящ. Писание, по убеждению Л., учит, что праведность — это состояние человека пред Богом, выносимый о человеке божественный суд. Л. предлагал понимать это состояние динамически: возлагающий свое упование на Бога и верующий в Его обетование спасения грешник «в действительности» не становится тотчас же праведным и остаётся грешником, однако «по твердому обещанию Бога» и «в надежде» он уже является праведным; т. о., он есть «одновременно грешник и праведный (*simul peccator et iustus*)» (см.: *Ibid. S. 272*). Продолжая интерпретировать темы богословия ап. Павла в лекциях по Посланию к Галатам, Л. выделил в качестве центральной идеи Послания представление о спасительной вере. Поскольку

вера образует основание оправдания и праведности, по своему существу праведность неотделима от веры: «Праведность есть вера в Иисуса Христа» (*Ibid. S. A69; ср.: Rogge. 1985. S. 129–131*).

Влияние религ. идей Посланий ап. Павла и их интерпретации, предложенной блж. Августином, дополнялось интересом Л. к лит-ре христ. мистиков. В 1516 г. Л. впервые познакомился с проповедями И. Таулера (ок. 1300–1361); в них его особое внимание привлекли рассуждения о страданиях и об испытаниях, с помощью к-рых Бог воспитывает человека, очищает его от горделивой самонадеянности и создает в его сердце место для принятия благодати и зарождения спасительной веры. Во многом под влиянием Таулера Л. в лекциях и проповедях стал отстаивать представление о том, что истинное христианство не может существовать без страданий, которые являются необходимым для всякого христианина воспитательным средством и должны служить укреплению веры в помощь Божию; впоследствии эта сторона богословских рассуждений Л. получила наименование «теология креста». Еще более сильное влияние на развитие религ. представлений Л. оказал найденный и дважды опубликованный им (1-е изд. по неполной рукописи — 1516; 2-е, полное изд. — 1518) анонимный религиозно-мистический трактат «Немецкая теология» (*Eyn deutsch Theologia*), в к-ром традиционное для мистиков учение о соединении души с Богом было совмещено с рассуждениями о том, что такое соединение возможно только в Иисусе Христе и через Него (подробнее см.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 137–144*).

Внешняя деятельность Л. во 2-й пол. 10-х гг. XVI в. была весьма бурной и многообразной. Помимо исполнения обязанностей университетского лектора и преподавателя в мон-ре он с 1514 г. регулярно читал в городской церкви Виттенберга проповеди для жителей города. Обычно темой проповедей, произносимых в воскресные дни, становились положенные по церковному уставу евангельские и апостольские чтения; Л. также предлагал последовательное толкование некоторых библейских книг и излагал основы христианской веры и нравственности, т. е. катехизис (сохранившиеся записи нек-рых ранних проповедей

опубл.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 18–141*). В 1515–1518 гг. Л. занимал должность окружного викария ордена августинцев-еремитов; его надзору были подчинены ок. 10 монастырей. Л. посещал эти монастыри с административными и пастырскими целями, а также вел оживленную переписку с приорами и монахами. Преподавательская и церковная деятельность Л. способствовала тому, что его имя стало известно не только широким кругам духовенства Сев. Германии, но и представителям светской власти. Курфюрст Фридрих высоко оценивал труды Л. в Виттенберге и гордился тем, что в его владениях трудится теолог, молва о к-ром распространялась по всем герм. землям. Ок. 1514 г. секретарем курфюрста и одним из наиболее приближенных к нему лиц стал Г. Спалатин (1484–1545), который в течение неск. последующих десятилетий представлял и защищал интересы Л. и его сподвижников при дворе Саксонских курфюрстов. Как и Л., Спалатин учился в Эрфуртском и в Виттенбергском ун-тах, однако где и когда именно Л. познакомился со Спалатином — неизвестно (первые сохранившиеся письма Л. Спалатину датированы 1514 г.; см.: *Idem. WA: BW. Bd. 1. S. 19–24. N 7; S. 27–29. N 9*). Спалатин принадлежал к кругу гуманистов и не проявлял значительного интереса к теологии, однако поддерживал реформационную деятельность Л. как по политическим причинам, так и в силу личного уважения к занятой Л. религ. позиции. Благодаря Спалатину Л. был всегда хорошо осведомлен о текущей политической ситуации и мог оказывать значительное влияние на религ. политику курфюрста.

Нападки на схоластическую теологию, звучавшие в лекциях Л. с самого начала, к 1516 г. превратились в неприкрытую критику схоластики, что привело к конфликту Л. с теологами, преподававшими в Виттенбергском ун-те, и способствовало последующему формированию негативного отношения к нему теологов других католических ун-тов. Л. противопоставлял истинное учение об оправдании и о спасении, обоснованное авторитетом блж. Августина, теориям схоластов: Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Оккама, Биля и др. Поскольку Л. ориентировался на августиновское богосло-





вие, основным упреком, выдвигаемым им в адрес схоластов, стал упрек в *пелагианстве*. Л. утверждал, что схоласты, полагавшиеся на авторитет Аристотеля и собственный разум, извратили подлинное евангельское и святоотеческое учение о спасении, т. к. они признали, что человек может по собственной воле обратиться к Богу, начать делать добрые дела, получить спасающую благодать, заслужить оправдание, загладить грехи и т. п. В ходе университетского диспута в Виттенберге 25 сент. 1516 г. Л. заявил о том, что блж. Августину не может принадлежать приписываемое ему соч. «Об истинном и ложном покаянии» (*De vera et falsa poenitentia*; опубл.: PL. 40. Col. 1113–1130; в наст. время сочинение признано неподлинным), т. к. оно содержит высказывания, противоречащие августиновской теологии благодати. Присутствовавший на диспуте Карлштадт обвинил Л. в том, что он отвергает авторитет блж. Августина и церковной традиции; Л. в ответ предложил Карлштадту прочитать трактаты блж. Августина и отказаться от пелагианской ереси (см.: *Luther M. WA. BW. Bd. 1. S. 65–66*). В янв. 1517 г. Карлштадт последовал совету Л. и убедился в том, что тот корректно представлял мнения блж. Августина. С этого времени Карлштадт, пользовавшийся значительным влиянием в ун-те, стал идейным союзником Л., параллельно с ним разрабатывал темы августиновского богословия и критиковал католич. схоластическую теологию, нередко высказывая даже более радикальные и смелые идеи, чем Л. (подробное изложение и лит-ру см. в ст. *Карлштадт* Андreas). Чтение трудов блж. Августина привело в лагерь союзников Л. и еще одного влиятельного виттенбергского теолога, Амсдорфа. Примерно в это же время горячим пропагандистом идей Л. в Виттенберге стал один из его студентов, И. Агрикола (1492–1566), который начал заниматься публикацией проповедей Л. (см.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 161–171*). К сент. 1517 г. Л. и его единомышленникам удалось почти полностью преобразовать процесс обучения теологии в Виттенберге. Л. с удовлетворением сообщал Лангу, находившемуся в это время в Эрфурте: «Наше богословие и богословие святого Августина возрастают и првят в нашем университете по

действию Божию. Аристотель постепенно низвергается со своего трона... Студенты удивительным образом отвращаются от лекций по «Сентенциям», так что безнадежно будет искать себе слушателей тот, кто захочет преподавать что-то, кроме богословия Библии, святого Августина или другого авторитетного учителя Церкви» (*Luther M. WA. BW. Bd. 1. S. 99*). 4 сент. 1517 г. Л. в публичном диспуте в Виттенбергском ун-те представил серию из 97 тезисов с показательным названием «Против схоластической теологии» (*Disputatio contra scholasticam theologiam*; опубл.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 221–228*). В тезисах подтверждалось августиновское учение о грехе, свободе воли и благодати, а также отвергались противоположные ему мнения. В число истинных богословских положений Л. включал среди прочих следующие: весь Аристотель по отношению к теологии есть то же самое, что тьма по отношению к свету (*Ibid. N 50*); воля человека без благодати Божией по необходимости избирает злой акт (*Ibid. N 7*); воля не свободна и не может выбирать добро (*Ibid. N 10*); падший человек не может любить Бога, но желает сам стать богом (*Ibid. N 16–17*); единственным приготвлением и расположением к благодати является вечное избрание и предопределение Божие (*Ibid. N 29*); нет никакой естественной добродетели, которая не была бы соединена с грехом (*Ibid. N 38*); человек не становится праведным вслед. того, что он праведно действует, но праведно действует вслед. того, что он уже стал праведным (*Ibid. N 40*); закон никоим образом не может быть исполнен без благодати (*Ibid. N 68*); всякое дело закона без благодати Божией снаружи кажется благом, однако внутри есть грех (*Ibid. N 76*); прокляты все, кто совершают дела закона (*Ibid. N 79*); благословенны все, кто совершают дела благодати Божией (*Ibid. N 80*); не только ритуальные предписания закона, но и Десять заповедей могут быть как благим законом, так и злым законом (*Ibid. N 82–83*); благой и оживотворяющий закон — это любовь Божия, излитая в сердца людей Св. Духом (*Ibid. N 84*); любить Бога — значит ненавидеть самого себя и не знать ничего, кроме Бога (*Ibid. N 95*). Т. о., к сент. 1517 г. Л. окончательно отказался от следования схоластической

теологии и от использования схоластического метода исследования богословских вопросов. Даже бывшие ранее близкими ему представители оккаизма были объявлены лжеучителями и врагами Евангелия (ср.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 172–174; Rogge. 1985. S. 153–155*). Тем самым завершился 1-й критический этап развития богословия Л. С этого времени единственным признаваемым им богословским авторитетом стало Свящ. Писание, при толковании к-рого он использовал как авторитетные мнения древних отцов Церкви, так и собственные богословские интуиции, постепенно все более предпочитая опираться на последние, а не на первые.

Символическим выражением занимавших Л. в 1512–1518 гг. размышлений об оправдании и о праведности является событие из его жизни, получившее в лит-ре название «переживание в башне» (*Turmerlebnis*). Впервые о нем стало известно из предисловия Л. к 1-му тому собрания его трудов, вышедшему в 1545 г. (текст предисловия см.: *Luther M. WA. Bd. 54. S. 179–187*). Хотя из контекста можно заключить, что Л. рассматривал это событие как относящееся к 1518 или 1519 г., некоторые совр. исследователи скептически оценивают эту датировку, полагая, что, если описываемое событие действительно имело место, оно должно быть датировано периодом до лекций по Посланиям ап. Павла, поскольку в этих лекциях Л. уже выражал будто бы открывшееся ему во время «переживания» учение об оправдании. Однако поздняя датировка допустима, если рассматривать «переживание» не как первичную интуицию, а как уверенное и твердое принятие Л. в качестве безусловного истинного формировавшегося у него в течение неск. лет представления об оправдании и признании его центральным положением христ. веры (см.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 225–231*). По сообщению Л., когда он готовился в башне монастыря августинцев-еремитов, где находился его рабочий кабинет, к лекциям по Псалтири, он постоянно размышлял о смысле выражения из Послания к Римлянам, согласно которому во Христе «открывается праведность Божия (*iustitia Dei*)» (ср.: Рим 1. 17; в синодальном переводе — «правда Божия»). Л. отмечает, что он понимал





это выражение в духе схоластики, т. е. в субъективном и активном смысле, как откровение той справедливости, к-рую Бог имеет Сам и сообразно к-рой Он судит людей. Особое внутреннее возмущение у Л. вызывало то, что Бог оказывается судящим человека не только посредством Закона, т. е. Десяти заповедей, но и посредством Евангелия, в к-ром также открываются справедливый суд и гнев Божий, обращенные на грешников. После долгих размышлений над 2-й частью этого отрывка: «Праведный верою жив будет» (Рим 1. 17; ср.: Авв 2. 4) — Л. пришел к выводу, что выражение «праведность Бога» следует понимать объективно и пассивно, т. е. как указание на ту праведность, «благодаря которой праведный будет жить по дару Божию». Эта праведность происходит «от веры»; Бог наделяет ей человека, когда оправдывает его, вменяя человеку праведность Иисуса Христа. По словам Л., после осознания он почувствовал себя «полностью перерожденным» и перед ним «словно открылись райские двери» (см.: *Luther M. WA. Bd. 54. S. 185–186*).

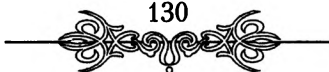
Т. о., к кон. 10-х гг. XVI в. у Л. сложилась стройная и логически безупречная система отношений к учению о спасении богословских убеждений, к-рые имели для Л. не только теоретическое, но и практическое, экзистенциальное значение, поскольку они позволили ему преодолеть личный страх перед судящим и карающим Богом. По происхождению эти убеждения были связаны с августиновской теологией, однако у Л. они получили более радикальную дуалистическую интерпретацию. Человек в его естественном состоянии был признан неисправимым грешником; естественная добродетель и возможность естественного появления у человека любви к Богу и веры в Бога были отвергнуты; единственным способом оправдания перед Богом была признана вера, которая в свою очередь есть исключительно дар Божий, а не дело самого верующего человека. Т. о., всякий христианин, получивший от Бога веру, вместе с ней получил и оправдание, к-рое совершается не по делам и заслугам человека, но по благодати Бога, оправдывающего верующих посредством вменения им праведности Иисуса Христа. Именно эта си-

стема богословских убеждений являлась основанием, на которое Л. опирался во время спора об индульгенциях, а также во всех последующих дискуссиях с католическими теологами.

Спор об индульгенциях (1517–1518). До 1517 г. вопрос об индульгенциях не привлекал особого внимания Л.; он лишь изредка высказывался о них в проповедях и лекциях, осторожно выражая сомнения в их спасительности и полезности для христиан (см.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 183–190*). Перемещение тематики индульгенций с периферии на передний план было обусловлено сложным комплексом исторических, богословских и политических факторов. С исторической т. зр. в процессе постепенного развития католич. практики индульгенций они превратились из дара, бескорыстно подаваемого Церковью человеку для облегчения принесения им удовлетворения Богу за совершённые грехи, в объект торговли, что привело к появлению множества связанных с ними злоупотреблений и суеверий (подробнее об истории см. в ст. *Индульгенция*). Торговцы индульгенциями в погоне за наживой вырабатывали собственное учение об индульгенциях, наделяя их всевозможными магическими свойствами: способностью отпускать все грехи разом, в т. ч. и будущие; властью мгновенно освобождать души умерших не только из чистилища, но даже из ада, и т. п. Такое богословие покупаемого за деньги спасения не могло не вызывать возмущения у Л., видевшего в нем полную противоположность сложившимся у него убеждениям, что оправдание и спасение не могут быть заслужены человеком. При этом Л., вероятнее всего, осознавал, что по политическим причинам именно в области вопроса об индульгенциях можно было с наибольшим успехом показать отступление служителей и теологов католической Церкви от того евангельского христ. учения, к-рое он противопоставлял схоластической теологии. Если богословские тонкости учения об оправдании, излагаемого Л. с кафедры и с амвона, интересовали лишь узкую группу университетских теологов и благочестивых христиан, то вопрос об индульгенциях затрагивал интересы всех слоев европ. общества. Некоторые князья и епископы испол-

зовали торговлю индульгенциями для повышения собственных доходов, другие порицали ее, т. к. видели в ней лишь средство обогащения Римских пап, способ узаконенного изъятия денег верующих, к-рые не могли противостоять сложившейся церковной практике и красноречивым обещаниям торговцев индульгенциями. Выступая против индульгенций, Л. мог привлечь на свою сторону и герм. дворянство, недовольное финансовыми поборами со стороны Рима, и гуманистов, осуждавших связанные с ними суеверия и злоупотребления, и сторонников церковных реформ среди католич. духовенства и монашеских орденов, критиковавших упадок духовной и нравственной жизни в католич. Церкви. Т. о., сознательно или неосознанно Л. выявил болезненную точку, в к-рой пересекались не только богословские концепции, связанные с учением о спасении и покаянии, но и церковно-политические интересы; именно этим был обусловлен широкий резонанс, к-рый получило выступление Л.

Формальной причиной, побудившей Л. подвергнуть критике практику продажи индульгенций, стала деятельность И. Тетцеля († 1519), который по поручению Альберта (1490–1545), курфюрста Бранденбургского и архиеп. Майнцского и Магдебургского, руководил проходившей в его владениях кампанией по продаже индульгенций. Эти индульгенции были выпущены от имени папы Римского Льва X (1513–1521); доходы от них должны были пойти на строительство собора св. Петра в Риме, а также на погашение долга архиеп. Альберта перед Папским престолом (текст папской буллы см.: *Köhler. 1902. S. 83–94*). Поскольку курфюрст Фридрих был против продажи этих индульгенций, в его владениях торговля не осуществлялась, так что Л. не был непосредственным свидетелем деятельности Тетцеля, однако получал от друзей и духовных детей сообщения о продажах в Айслебене, Галле, Берлине, Магдебурге и др. городах; при этом продажа сопровождалась яркими проповедями о спасительной силе индульгенций (основные темы см. в инструкции для продавцов индульгенций, вероятно, составленной Тетцелем: *Ibid. S. 104–124*). Л. посчитал своим долгом как богослова и священнослужителя вы-





ступить с критикой порочной практики и использовавшихся для ее обоснования богословских представлений. 31 окт. 1517 г. он отправил письмо архиеп. Альберту (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 108–112. N 48*), в к-ром в вежливых и осторожных, однако весьма определенных выражениях требовал от архиепископа положить конец торговле индульгенциями и проповеди ложного учения о спасении, осуществляемым от его имени, а также запретить распространение инструкций для торговцев индульгенциями, содержащих множество лжеучений. Основную критику Л. обращал на ошибочное мнение, согласно к-рому каждый купивший индульгенцию может быть уверен в своем спасении, поскольку получает через нее отпущение грехов, а также освобождается от вины перед Богом и от причитающегося наказания за грехи. Л. в письме противопоставлял индульгенциям не веру, а «дела любви и благочестия» и подчеркивал, что человек не может быть уверен в собственном спасении и должен всегда иметь страх перед судом Божиим; т. о., первоначально Л. пытался противопоставить учение об индульгенциях традиц. католич. представления, а не выработанную им концепцию оправдывающей веры. К письму Л. приложил ставшие в посл. знаменитыми 95 тезисов для богословской дискуссии под заглавием «Диспут для прояснения действительности индульгенций» (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*; критическое изд.: *Idem. WA. Bd. 1. S. 229–238*; рус. пер.: Диспут. 1996; 95 тезисов. 2002. С. 3–16); тезисы были призваны продемонстрировать архиепископу заблуждения, связанные с учением об индульгенциях, а также представить противоположное им истинное христ. учение. По нек-рым свидетельствам, в тот же день Л. отправил похожие по содержанию письма еще неск. епископам, в т. ч. Иерониму Шульцу (ок. 1465–1522), еп. Бранденбургскому, к диоцезу которого он формально принадлежал, однако эти письма не сохранились и не все исследователи признают, что они вообще существовали (см.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 190–192*).

До сер. XX в. считалось, что в тот же день, 31 окт. 1517 г., Л. вместе с единомышленниками вывесил от-



М. Лютер.
Медаль. XVI в.
(Гос. музеи Берлина)

печатанный в виде плаката текст 95 тезисов на дверях Замковой ц. в Виттенберге. В процессе героизации Л. в лютеранстве его поступок было интерпретирован как смелый вызов, брошенный всей католич. Церкви, как символический акт, положивший начало Реформации. Однако в совр. историографии достоверность сообщений об этом событии была оспорена (обзор истории вопроса и лит-ру см.: *Leppin. 2014*). Исследователи обратили внимание на то, что ни сам Л., ни его сподвижники, бывшие в это время в Виттенберге, ничего не сообщают об обнародовании тезисов. Л. в переписке упоминает день Всех святых (т. е. 1 нояб. 1517 г.) как дату «попрашения индульгенций», однако не связывает это с вывешиванием тезисов (см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 4. S. 275*). Более того, в письме курфюрсту Фридриху Л. отмечал, что сначала послал свои мнения относительно индульгенций епископам тайно и лишь затем начал открытую дискуссию по этому вопросу (см.: *Ibid. S. 245*), что противоречит традиц. датировке отправки тезисов епископам и их обнародования в Виттенберге одним и тем же днем. Наиболее ранними свидетельствами о вывешивании тезисов являются не поддающаяся точной датировке заметка Г. Рёпера (1492–1557), виттенбергского теолога и издателя сочинений Л., а также сообщение Ф. Меланхтона (1497–1560), впервые появившееся в 1546 г. в написанном им биографическом предисловии ко 2-му тому собрания сочинений Л. В современной науке господствуют 2 позиции по вопросу о вывешивании тезисов. Сторонники умеренной позиции считают, что Л. действительно вывесил тезисы, однако это был не некий героичес-

кий акт, а рядовое вывешивание объявления о диспуте, к-рый Л. намеревался провести в Виттенбергском ун-те (в соответствии с уставом ун-та, тезисы перед их обсуждением следовало обнародовать именно таким способом, однако обычным местом вывешивания была городская церковь, а не Замковая ц., с которой традиционно связывается поступок Л.). Сторонники критического подхода отрицают вывешивание тезисов, однако допускают, что Л. не только послал их архиеп. Альберту, но и познакомил с ними своих единомышленников, а также (возможно, не сразу, а в нач. нояб.) разослал их др. церковным деятелям и теологам. Бесспорным является то, что первоначально тезисы Л. не привлекли большого внимания и их обнародование 31 окт. 1517 г., даже если оно имело место, осталось незамеченным современниками. Лишь после публикации тезисов в виде брошюры и их последующего распространения по Германии, происходившего в кон. 1517 — нач. 1518 г., высказанные Л. идеи стали предметом широкого обсуждения и бурных дискуссий (ср.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 200–202*).

С т. зр. содержания 95 тезисов занимают промежуточное положение между предшествующими сочинениями Л., написанными с позиций католического теолога и священника, и позднейшими трактатами, в к-рых Л. перешел к прямой критике учения и практик католической Церкви. Тезисы открываются программным заявлением, сразу же помещающим обсуждение темы индульгенций в более широкий контекст учения о христианском покаянии: согласно Л., слова Иисуса Христа: «Покайтесь!» (см.: Мф 4. 17) — следует понимать не как призыв к однократному покаянию, но как указание на то, что «вся жизнь верующих должна быть покаянием» (*Luther M. WA. Bd. 1. S. 233*). Л. подчеркивает неразрывную связь внешнего покаяния, т. е. исповеди и отпущения грехов, с внутренним покаянием, к-рое предполагает сердечное сокрушение и терпеливое перенесение человеком налагаемого Богом наказания за грехи. Поскольку папа Римский может освобождать лишь от тех наказаний, к-рые он сам наложил, индульгенции не могут освободить от наложенных Богом наказаний ни живых людей, ни тем





более души умерших людей, пребывающие в чистилище. Не отрицая существования чистилища, Л. утверждает, что участь находящихся в нем душ, к-рые посредством наказаний возводятся от страха к любви, подвластна лишь Богу; Церковь может лишь предстательствовать за них в молитвах, но не может гарантировать их спасение. Индульгенции, подчеркивает Л., не следует рассматривать как замену добрых дел, напротив, дела любви создают несравненно более высокие заслуги, чем покупка индульгенций. Представляя себя защитником истинного учения о покаянии и отпущении грехов, Л. в тезисах высказывает собственные оценки торговли индульгенциями как позицию, к-рой должна придерживаться католич. Церковь и в защиту к-рой должен выступить папа Римский как ее предстоятель. Тезисы завершаются перечислением тех соблазнов и пагубных последствий, к к-рым может привести невнимание Римского папы к сложившейся ситуации и нежелание устранить злоупотребления. В число неразрешимых и соблазнительных вопросов, к-рые могут поставить верующие после ознакомления с проповедями торговцев индульгенциями, Л. включает, напр., следующие: почему папа избавляет души от чистилища только за плату, а не делает это просто по христианской любви; почему папа, если у него есть власть избавить от чистилища кого угодно, не избавляет сразу все души; как папа может отменять индульгенции, если они обладают немедленным действием, и т. п. Т. о., в 95 тезисах Л. внешне выступал как защитник католич. вероучения и Папского престола от возможных обвинений в соблазнах и злоупотреблениях, связанных с торговлей индульгенциями. Среди исследователей нет единого мнения о том, была ли искренней выраженной в тезисах позиция и надеялся ли Л. на то, что ему удастся убедить папу Римского и епископов в собственной правоте, или же форма защиты церковного учения была намеренно избрана им с целью продемонстрировать широкой публике, что в католич. Церкви проповедуется ложное богословие спасения при явном или молчаливом согласии папы Римского и епископов (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 192–200; *Rogge*. 1985. S. 143–144).

До кон. 1517 г. тезисы Л. были известны лишь ограниченному кругу лиц, в который входили, с одной стороны, друзья и покровители Л., с др. стороны, архиеп. Альберт, а также, вероятно, нек-рые др. католич. иерархи и теологи, в т. ч. Тетцель, подлинные и предполагаемые мнения к-рого являлись основным объектом критики в тезисах. Единомышленники Л. восприняли появление и последующее распространение тезисов с энтузиазмом; многие из них разделяли надежду на то, что выступление Л. приведет к широкому церковным реформам и искоренению злоупотреблений. Однако опытные в богословских и церковно-политических вопросах лица как из лагеря противников индульгенций, так и из лагеря защитников этой практики сразу же увидели, что тезисы, несмотря на всю осторожность выражений, ставят под сомнение церковную власть папы Римского. Такое мнение высказал в беседе со Спалатином курфюрст Фридрих, открыто не выражавший в это время свою позицию, но негласно поддерживавший нападки Л. на индульгенции. Архиеп. Альберт получил письмо Л. с тезисами лишь в кон. нояб. 1517 г. Он запросил мнение о взглядах Л. theologов Майнцского ун-та; первоначально он также намеревался начать против Л. т. н. запретительный процесс (*processus inhibitorius*), т. е. воспользоваться оговоренным в папской булле о выпуске индульгенций правом принуждать к молчанию всех противников этой практики. Однако это намерение осталось неосуществленным, поскольку архиепископ решил не провоцировать конфликт с курфюрстом Фридрихом, поданным которого являлся Л. Вместо этого в дек. 1517 г. он отправил тезисы Л. и др. сопроводительные материалы в Рим для рассмотрения в папской курии, сославшись на то, что Л. высказывает в них «новое учение», содержащее опасные посягательства на власть папы Римского (материалы и комментарий см.: *DCLuth*. Bd. 1. S. 293–309). Тем самым было положено начало рассмотрению «дела Лютера» (подробный исторический и церковно-канонический анализ дела см.: *Borth*. 1970; *Lutherprozess und Lutherbann*. 1972; публикация всех связанных с делом материалов с комментариями: *DCLuth*. Bd. 1–2). Первоначально папа Римский Лев X

не стал открывать офиц. процесс против Л. По его поручению богословским анализом присланных материалов занялся С. Приериас (ок. 1456–1523), к-рый в это время исполнял обязанности магистра священного дворца, т. е. высшего теолога-эксперта в папской курии. Одновременно, следуя папскому распоряжению (текст бреве см.: *DCLuth*. Bd. 2. S. 19–21; подлинность документа признают не все исследователи, см.: *Ibid*. S. 17–19), генеральный викарий и протомагистр (с 1519 генеральный приор) ордена августинцев-еремитов Г. делла Вольта († 1537) поручил Штаупицу, в непосредственном подчинении которого находился Л., оказать воздействие на Л. и побудить его к молчанию. Однако Штаупиц исполнил это поручение лишь формально, обратившись к Л. с призывом проявлять осторожность в суждениях и избегать конфликтов с католическими theologами. До сер. 1518 г. папская курия не принимала к.-л. др. адм. или процессуальных мер против Л., однако в Рим поступали донесения о распространении нового учения, направляемые обеспокоенными прелатами и theologами.

Инициатором богословской полемики с Л. по поводу содержания 95 тезисов с католической стороны стал Тетцель, который уже в нояб. 1517 г. прочел тезисы, немедленно объявил Л. опасным еретиком и в публичных проповедях угрожал ему скорым сожжением (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 206–207). В янв. 1518 г. Тетцель в ун-те Франкфурта-на-Одере (где он готовился к получению степени доктора теологии) представил в ходе диспута серию тезисов (текст см.: *DCLuth*. Bd. 1. S. 321–337), содержащих обоснование учения об индульгенциях и опровержение критических замечаний Л.; автором тезисов был преподававший в ун-те авторитетный католич. theolog и гуманист К. Вимпина (ок. 1460–1531). В тезисах, по форме и содержанию являющихся прямыми ответами на большую часть 95 тезисов Л., излагается обычное для того времени католич. учение об индульгенциях: индульгенции связываются с 3-м этапом покаяния, т. е. с принесением Богу удовлетворения за грехи; признаётся право папы выпускать индульгенции как для живых, так и для умерших; подчеркивается, что индульгенции, вопреки критическому замечанию Л., не считаются в ка-





толич. учении отпускающими грехи, но служат лишь заменой необходимого наказания за грехи; некоторые др. обвинения Л. также признаются не соответствующими действительности и клеветническими. Когда в сер. марта 1518 г. книготорговец привез экземпляры тезисов Тетцеля в Виттенберг, студенты ун-та отобрали их у него и сожгли на городской площади; Л. осудил этот грубый акт в одной из проповедей и неодобрительно высказывался о нем в письмах друзьям, однако полагал, что содержание тезисов заслуживает подобного обращения с ними (см.: *Ibid.* S. 314). Ответ Тетцелю Л. дал в нем. трактате «Проповедь об индульгенции и благодати» (*Eynn Sermon von dem Ablass unnd gnade*; текст см.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 239–246*); в действительности это не проповедь, а подборка из 20 тезисов, в которых кратко и доступно излагается учение о покаянии и подвергаются критике индульгенции. Л. отмечает, что схоластическое деление покаяния на 3 части не имеет основания в Свящ. Писании и потому принятие его не является чем-то обязательным для христианина. Вместе с тем Л. считает допустимым рассуждать о 2 первых этапах, сокрушении и исповедании грехов, однако касательно 3-го этапа замечает, что справедливость Бога не требует от грешника никакого удовлетворения, кроме его искреннего раскаяния и обращения к Богу, соединенного с намерением впредь «нести крест Христов» и совершать полагающиеся добрые дела. Поскольку индульгенции, даже если они действительно имеют какую-то силу, не могут сделать ничего, кроме того, что и так совершается посредством терпения справедливых наказаний и добродетеля, они лишь приучают христиан к беспечности и лености, а потому не могут быть полезны. Написанные на народном языке, тезисы Л. быстро разошлись по всей Германии; до 1520 г. вышло более 10 изданий в разных городах. В кон. апр. или в нач. мая 1518 г. Тетцель подготовил и опубликовал ответное соч. «Рассуждение против дерзкой проповеди, состоящей из двадцати ошибочных артикулов касательно папской индульгенции и благодати» (*Vorlegung wider einen vermessenened Sermon von zwanzig irrigen Artikeln päpstlichen Ablass und Gnade belan-*

gend; текст см.: *DCLuth. Bd. 1. S. 337–363*); одновременно с ним Тетцель обнаружил 50 тезисов (текст см.: *Ibid.* S. 363–375). В «Рассуждении...» и тезисах борьба Тетцеля с Л. перешла на новый уровень: взгляды Л. впервые были соотнесены с мнениями Дж. Уиклифа († 1384) и Я. Гуса († 1415), осужденными католической Церковью на *Констанцском Соборе* (1414–1418); основываясь на этом, Тетцель обвинял Л. в сознательной проповеди еретических мнений, противоречащих учению Церкви и ранее уже осужденных. В тезисах Тетцель полностью переключился с вопроса об индульгенциях на вопрос о церковном авторитете, выступив в роли защитника абсолютной папской власти. В частности, в тезисах содержатся утверждения, что власть папы Римского в Церкви получена напрямую от Бога и не может быть ограничена никем, кроме Бога (*Ibid.* S. 369. N 1); что лишь папа Римский может решать, какое толкование Свящ. Писания является допустимым и правильным (*Ibid.* S. 371. N 1); что папа Римский не ошибается в вопросах веры и спасения (*Ibidem.* N 5–6). Поскольку полнота власти ключей, являющаяся основанием права выпуска индульгенций, принадлежит в Церкви лишь папе Римскому, ни епископы, ни теологи, ни церковные Соборы не могут определять, как папе следует распоряжаться своей властью, но должны проявлять полную покорность ему (*Ibid.* S. 372. N 13–14). Всех несогласных с этим Тетцель объявлял еретиками, подлежащими отлучению от Церкви. Л. составил краткий ответ на сочинение Тетцеля и опубликовал его в июне 1518 г. (текст см.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 380–393*). В нем Л. последовательно проводил мнение о том, что в Церкви не может быть более высокого авторитета, чем авторитет Свящ. Писания. Поскольку учение об индульгенциях отсутствует в Свящ. Писании, его отвержение нельзя считать ересью, а подтверждающие его мнения церковных авторитетов — обязательными для всякого христианина. Ответ на обе серии тезисов Тетцеля дал также Карлштадт в собрании тезисов, направленных против оппонентов Л., известном как «370 заключений» (текст см.: *Vollständige Reformation-Acta und Documenta / Hrsg. V. E. Löscher. Lpz., 1723. Bd. 2. S. 78–104*; фактически общее количество

тезисов — 405; опровержению 50 тезисов Тетцеля посвящены тезисы 344–380). К сер. 1518 г. дискуссия с Тетцелем отошла на второй план и вскоре прекратилась, поскольку у Л. и его единомышленников появились новые, более серьезные и опасные оппоненты (ср.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 208–210*).

Весной 1518 г. Л. вступил в дискуссию с И. Экком (1486–1543), преподававшим теологию в Ингольштадтском ун-те, к-рый был широко известен в герм. землях как богослов и проповедник, по своим взглядам близкий к гуманистам. Л. рассчитывал, что Экк поддержит 95 тезисов, однако Экк после ознакомления с ними составил краткие критические замечания к некоторым из них, весьма резкие по стилю и содержанию. Эти замечания получили название «Обелиски», т. е. «Клиники», т. к. в средневековых рукописях изображение на полях клинка (кинжала) указывало на высказывание или мнение, к-рое считалось спорным или ошибочным. Экк не предназначал замечания для публикации, однако уже в марте 1518 г. Л. получил их рукопись от друзей; рассерженный и огорченный нападками Экка, он немедленно принялся за написание ответного трактата, к-рому дал название «Астериски», т. е. «Звездочки», т. к. это условное обозначение помечало по средневек. традиции важные места текста (замечания Экка и ответы Л. см.: *DCLuth. Bd. 1. S. 401–447*; анализ богословского содержания см.: *Ibid.* S. 383–397). Л. не стал публиковать свой ответ, который имел хождение лишь в рукописном виде и был впервые напечатан лишь в 1545 г. Однако с публичной и печатной критикой тезисов выступил Карлштадт, ответивший на тезисы Экка в соч. «370 заключений». Экк вынужден был издать ответное сочинение; завязалась полемика между ним и виттенбергскими теологами, кульминацией к-рой стал Лейпцигский диспут 1519 г. В «Обелисках» Экк ограничивался кратким указанием на то, в чем тезисы Л. расходятся с общепринятым учением Церкви, не приводя для подтверждения этого учения к.-л. цитат из Свящ. Писания или мнений отцов Церкви. Это позволило Л. в ответном сочинении выдвинуть в качестве основного упрека в адрес Экка то, что он слепо следует мнениям схоластических





учителей и канонистов, не желая проверить, насколько такая теология согласна со Свящ. Писанием. Т. о., Экк и Л. рассуждали в принципиально разных системах богословских координат, что исключало возможность не только достижения согласия между ними, но и к.-л. взаимопонимания.

Спор об индульгенциях первоначально не оказал негативного влияния на положение Л. в орденах августинцев-еремитов. На очередной капитул реформированной ветви ордена, к-рый собрался в апр. 1518 г. в Гейдельберге, Л. прибыл не как обвиняемый еретик, а как авторитетный орденский теолог. 26 апр. 1518 г. Л. возглавил богословский диспут августинских теологов, прошедший в местном ун-те. По договоренности со Штауплицем, желавшим избежать скандала, в ставших темой диспута тезисах Л. не затрагивал тему индульгенций; в 28 богословских тезисах было представлено общее учение об оправдании и о спасении, а 12 философских тезисов содержали критику аристотелевской метафизики (текст тезисов и обосновывающих их доказательств см.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 350–374*). Яркое выступление Л. произвело большое впечатление на всех присутствовавших. Во время диспута с богословскими взглядами Л. впервые познакомились некоторые студенты и теологи, впосл. ставшие ведущими пропагандистами лютеран. и протестант. идей, в т. ч. М. Буцер (1491–1551), Й. Бренц (1499–1570), Э. Шнейф (1495–1558), М. Фрехт (1494–1556), Т. Билликан (ок. 1491–1554). В тезисах Л., развивая идеи собственного августинизма, противопоставляет «теологию славы» и «теологию креста», «дела» и «веру», «закон» и «благодать». Основной религиозный смысл противопоставлений был кратко выражен Л. следующим образом: «Не тот праведен, кто совершает многие дела (*multum operatur*), но тот праведен, кто без дел сильно верует (*sine opere multum credit*) во Христа; закон говорит: «Делай это!» — но ничего не делается, вера говорит: «Веруй в это!» — и уже все сделано» (*Ibid. S. 354. N 25–26*). Т. о., Л. приходит в тезисах к представлению о бесполезности и даже вреде любых добрых дел, в т. ч. связанных с исполнением заповедей, если эти дела совершаются без веры и без участия благодати; такие дела

не приносят оправдания, но, напротив, «удваивают вину». Хотя это утверждение Л. открывает путь для представления о том, что добрые дела вообще излишни и совершать их христианину не требуется, такое упрощенное понимание, имевшее место у нек-рых последователей Л. и приписывавшееся в католич. полемической лит-ре всем лютеранам, не соответствует богословской логике Л. В тезисах Л. различает «действующее дело» (*opus operans*) Христа и «сделанное дело» (*opus operatum*) человека (*Ibidem. N 27*). Сделанное дело, т. е. конкретный добродетельный акт, может быть угодно Богу только в том случае, если его источником является действующее дело, т. е. если в человеке и через человека действует Христос, с Которым человек соединяется верой. Т. о., Л. стремился подчеркнуть неразрывную связь веры и дел, настаивая на том, что содержание веры человека определяет статус совершаемых им дел (ср.: *Rogge. 1985. S. 155–157*).

Во время поездки в Гейдельберг Л. утвердился во мнении, что в папской курии готовится процесс против него как против еретика. Впосл. Л. обвинял своих оппонентов (Тетцеля, Экка, доминиканских монахов, университетских теологов и др.) в том, что они посылали в Рим доносы и жалобы, содержавшие критику его учения об индульгенциях и необоснованные обвинения против него в ереси, что и дало повод папе Римскому начать против него инквизиционный процесс. Однако документальные подтверждения подобных жалоб и доносов отсутствуют, поэтому одни исследователи допускают их существование, а другие считают, что процесс не был связан с новыми обращениями в Рим и начался после того, как Приериас завершил рассмотрение присланных архиеп. Альбертом в Рим еще в кон. 1517 г. 95 тезисов Л. (обзор мнений и литературу см.: *Lutherprozess und Lutherbann. 1972. S. 23–25; DCLuth. Bd. 1. S. 19–28*). Вероятно, в апр. или в мае 1518 г. Приериас представил папе Римскому Льву X свое подробное заключение о 95 тезисах и опубликовал его в Риме под названием «Диалог против самонадеянных заключений Мартина Лютера о власти папы» (*In praesumptuosas Martini Luther conclusiones de potestate papae dialogus*; текст см.: *DCLuth. Bd. 1. S. 52–107*). Критике

отдельных тезисов Приериас предпослал преамбулу общего характера, в к-рой в качестве фундамента для всех последующих рассуждений было сформулировано учение о безусловной безошибочности суждений Римского папы и общецерковных традиций. Согласно рассуждению Приериаса, папа Римский по силе и власти есть установленный Богом глава Церкви; как не может ошибаться Церковь в целом, так не может ошибаться и папа Римский, когда он «по своему служению делает все, что может, чтобы познать истину». Церковь может выражать свое учение не только в слове, но и в деле, причем оба способа равноправны, так что церковный обычай имеет «силу закона». Поэтому еретиком является не только тот, кто выступает против учения Церкви, т. е. предлагаемого в Церкви истолкования Свящ. Писания и изложения догматов, но и тот, кто оспаривает практическую сторону церковной жизни, т. е. по собственному усмотрению отвергает принятые в Церкви обычаи. На этом основании Приериас делал основной вывод: «Тот, кто, рассматривая вопрос об индульгенциях, говорит, что Римская Церковь не может делать то, что она в действительности уже делает, является еретиком» (см.: *Ibid. S. 53–56*). Конкретные утверждения Л., касавшиеся покаяния и индульгенций, Приериас опровергал, соотнося их с мнениями Фомы Аквинского и др. авторитетных схоластических теологов, а также приводя нормы канонического права. Приериас следовал занятой им богословской позиции и использовал такой же метод рассуждения и в последующие полемические сочинениях против Л., созданных в 1519–1520 гг. (подробнее о них см.: *Ibid. S. 107–201*).

Л. был осведомлен о подготовке заключения Приериаса еще до его офиц. публикации. С нач. 1518 г. он работал над подробным разъяснением к 95 тезисам, которое намеревался представить папе Римскому, предложив в нем собственную апологию и обосновав свои взгляды текстами Свящ. Писания и мнениями отцов Церкви. Трактат, получивший название «Решения разногласий о силе индульгенций» (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute // Luther M. WA. Bd. 1. S. 522–628*), Л. 30 мая 1518 г. отправил вместе с адресованным





папе сопроводительным письмом Штаупицу для пересылки в Рим. Письмо и трактат по настроению и по содержанию имели двойственный характер: с одной стороны, Л. настаивал на том, что он ведет лишь богословскую дискуссию, не хочет вводить в Церкви новое учение и готов подчиниться церковному суду; с др. стороны, Л. писал, что он «не может отречься» от тех истинных утверждений, к-рые были высказаны им в 95 тезисах (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 218–221).

Неизвестно, были ли письмо Л. и трактат получены в Риме до офици. начала процесса против него; большинство исследователей принимают в качестве наиболее вероятной датировки перехода процесса в активную фазу июнь–июль 1518 г. По распоряжению папы Приериас в качестве теолога и Дж. Гинуччи (1480–1541) в качестве канониста подготовили предварительное обвинение в адрес Л.; он признавался «заподозренным еретиком», и ему надлежало явиться в Рим для допроса и участия в дальнейших процессуальных действиях. Из письма Л. Спалатину известно, что офици. письменный вызов в Рим (*citatio*) был вручен Л. в Виттенберге 7 авг. 1518 г. (письмо см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 188*; документ не сохр.). Как согласие приехать в Рим, так и отказ это сделать были для Л. одинаково опасны: в 1-м случае ему грозил инквизиционный процесс с предсказуемым осуждением и возможной казнью; во 2-м случае папа получал формальное право требовать от светских властей его ареста. Вследствие этого Л. через Спалатина обратился к курфюрсту Фридриху с просьбой добиться от папы прекращения рассмотрения дела в Риме и его перенесения в пределы Германии, где Л. мог бы рассчитывать на принятие справедливого решения. Курфюрст, находившийся в это время на рейхстаге в Аугсбурге, отнесся к этой идее благосклонно; он начал соответствующие переговоры с прибывшим для участия в рейхстаге папским легатом кард. Ф. Каэтано (1469–1534). Однако переговоры осложнились тем, что политическим оппонентом курфюрста и убежденным противником Л. был имп. Максимилиан I (1508–1519). В отправленном в Рим из Аугсбурга 5 авг. 1518 г. письме (текст и комментарий см.: *DCLuth. Bd. 2. S. 37–44*) император сообщал

папе о «могущественных покровителях» Л., благодаря к-рым тот может беспрепятственно проповедовать и издавать сочинения, полные нападок на католич. Церковь, а также заверял папу, что он не станет защищать Л., учащего многим вещам, «которые представляются опасными и еретическими», и готов поддержать любые законные санкции против него. Вероятно, именно свидетельство императора позволило папским следователям считать Л. «известным и объявленным еретиком» (*haereticus declaratus*) и санкционировать ведение против него судебного процесса по ускоренной форме (*processus summarius*): ввиду того, что факт его виновности в ереси отныне считался установленным, Л. должен был, предстать перед следователями, либо отречься от тех мнений, которые были признаны еретическими, либо подвергнуться осуждению и отлучению от католич. Церкви как упорствующий еретик. Полагая, что соблюдение данного Лютеру на явку в Рим 60-дневного срока с учетом новых обстоятельств является излишним, 23 авг. 1518 г. папа Римский Лев X направил в Германию 2 бреве: адресованное курфюрсту Фридриху «*Cum memoria recolimus*» (см.: *Ibid. S. 48–50*) и адресованное Каэтано «*Postquam ad aures*» (см.: *Ibid. S. 62–66*). Папа сообщал курфюрсту, что Л. вызван в Рим для допроса; заявлял, что самого Фридриха он считает верным сыном Церкви, свободным от всякой вины; призывал обеспечить, чтобы Л. «был предоставлен власти и суду святого престола» (*Ibid. S. 48–49*). Каэтано поручалось «незамедлительно» (*absque ulla mora*) вызвать Л. в Аугсбург и обеспечить его отправку в Рим. В случае уклонения Л. от явки Каэтано предоставлялось право под угрозой отлучения от Церкви требовать от светских властей розыска и ареста Л. и всех его последователей (*Ibid. S. 65*). В посл. Л. опубликовал бреве Каэтано со своими критическими комментариями (*Postilla super Breve // Ibid. S. 66–69*), в к-рых поставил под сомнение подлинность бреве на том основании, что оно было выпущено до истечения данных ему на явку в Рим 60 дней; несмотря на это, совр. исследователи единогласно признают бреве подлинным.

В кон. авг. 1518 г. курфюрсту Фридриху удалось переломить ситуацию,

к-рая складывалась крайне неблагоприятным для Л. образом. Курфюрст убедил Каэтана обратиться в Рим с просьбой о рассмотрении дела Л. в Аугсбурге; эта просьба была удовлетворена. В датированном 11 сент. 1518 г. бреве «*Cum pure*» (текст см.: *Sacrum Theatrum Dominicanum / Ed. V. M. Fontana. R., 1666. P. 346*) Каэтано было поручено самостоятельно допросить Л., принять его отречение от заблуждений либо в случае отсутствия такового объявить его еретиком. 12–14 окт. 1518 г. состоялись 3 собеседования между Каэтано и Л. в Аугсбурге (подробное изложение и лит-ру см. в ст. *Каэтан* Фома; публикацию документов с комментариями см.: *DCLuth. Bd. 2. S. 69–215*). Каэтан предварительно внимательно изучил доступные ему сочинения Л., однако не имел намерения вести с Л. обстоятельную богословскую дискуссию и ограничивался во время встреч изложением католич. учения и призывами признать его истинность. Каэтан выделил 2 ошибочных заключения Л.: 1-е относилось к учению об индульгенциях, а 2-е касалось понимания таинства Покаяния. К. обратил внимание на то, что в 58-м тезисе из 95 тезисов, согласном к-рому «заслуги Христа и святых» не являются теми «сокровищами Церкви», из к-рых папа дает индульгенции (текст с комментарием Л. см.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 605–614*), отвергается учение декреталии папы Римского *Климента VI* (1342–1352) «*Unigenitus Dei Filius*» (текст см.: *CorpICan. Pars 2. Col. 1304–1306*; ср.: *Denzinger. Enchiridion. N 1025–1027*). В ней говорится, что Христос Своим искупительным подвигом «приобрел сокровище для воинствующей Церкви» и Сам стал «сокровищем заслуг», вверенным «преемникам Петра и Своим земным vicaribus» для «спасительного распределения верующим». Каэтан потребовал от Л. признать авторитет декреталии как церковного учительства и отречься от противоположных мнений. В качестве 2-го ошибочного положения Каэтан привел мнение Л. о том, что при совершении таинства Покаяния определяющее значение имеет вера человека в его непосредственную действенность: принесший истинное покаяние человек верует, что «все его грехи отпущены ему перед Богом», поэтому в каждом приступающем





к таинству «вера производит мир совести», к-рый и является истинным плодом покаяния (см.: *Luther M. WA. Bd. 1. S. 539–545*; также ср.: *Ibid. S. 323, 595–596*). Л. попытался завязать с Каэтаном богословский диспут, представив ему записку с критикой в адрес папской декреталии и со множеством библейских цитат, путем комментирования к-рых он пытался обосновать правильность своих взглядов, однако кардинал отказался от обсуждения поднятых вопросов по существу и упорно требовал от Л. отречения от заблуждений.

После 3-й встречи с Каэтаном Л. провел несколько дней в Аугсбурге в ожидании дальнейших действий кардинала. 16 окт. 1518 г. он составил «Апелляцию папе» (*Appellatio ad Papam // Ibid. Bd. 2. S. 28–33*), в которой сообщал историю процесса против него и заявлял, что папа санкционировал следствие лишь потому, что был введен в заблуждение врагами Л. Против Каэтана Л. выдвигал обвинение, что тот под угрозой отлучения от католич. Церкви принуждал его отречься от взглядов, к-рые не противоречат церковному учению, и тем самым превысил свои полномочия легата (см.: *Ibid. S. 31–33*). По-видимому, в это время Л. все еще сохранял надежду на то, что папа Римский Лев X не станет поддерживать мнения, противоречащие Свящ. Писанию, и изложит истинное церковное учение. Это позволяло Л. заявлять, что он признаёт голос папы «голосом правящего через него Христа» (*Ibid. S. 32*). Однако, совершив внутренний выбор в пользу Свящ. Писания и не получив ожидаемой им реакции со стороны папы, Л. в посл. был вынужден перейти к последовательной и решительной критике папства. Опасаясь ареста, Л. между 19 и 22 окт. 1518 г. по совету друзей тайно покинул Аугсбург и к 1 нояб. вернулся в Виттенберг.

Узнав об отъезде Л. из Аугсбурга, Каэтан посчитал переговоры с ним законченными и отправил в Рим отчет с приложением представленных Л. письменных объяснений. Поскольку Л. оспаривал вероучительное содержание декреталии «*Unigenitus Dei Filius*» и заявлял, что в католической Церкви нет официально утвержденного учения об индульгенциях, Каэтан предложил выпустить новую декреталию, что-

бы внести полную ясность в обсуждаемый вопрос. 9 нояб. 1518 г. папа Римский Лев X издал декреталию об индульгенциях «*Cum postquam*» (полный текст см.: *DCLuth. S. 191–202*; фрагмент см.: *Denzinger. Enchiridion. N 1147–1149*). Составители документа постарались свести в нем богословские рассуждения к минимуму и фактически повторили учение декреталии «*Unigenitus Dei Filius*» в более строгих и однозначных формулировках, не пытаясь как-либо обосновать его богословски и апеллируя исключительно к церковной традиции. Содержание декреталии стало известно Л. не позднее янв. 1519 г.; об отношении к ней он сообщал в письме к курфюрсту Фридриху (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 306–308*). По утверждению Л., папа Римский Лев X лишь повторил учение предшественников, не предложив в качестве его источника и подтверждения ни слов Свящ. Писания, ни мнений отцов Церкви, ни канонических или рациональных доводов. Л. заявил, что на этом основании он имеет право «не признавать эту декреталию прямым и достаточным учением святой Церкви»; он не собирается прямо выступать против нее, но не собирается и соглашаться с ней (*Ibid. S. 307–308*). Издание декреталии, подтвердившей практику выпуска индульгенций и введшей ее в строгие церковно-канонические границы, стало формальным завершением спора об индульгенциях внутри католич. Церкви. С этого момента Л. более не мог представлять себя защитником церковного учения и выступать от имени Церкви как борец с злоупотреблениями; ему оставалось либо признать решение папы Римского, либо выступить против папской власти и всей в целом католич. экклезиологии и тем самым встать на путь, ведущий к отделению от католич. Церкви.

Разрыв с католической Церковью (1519–1521). После возвращения в Виттенберг Л. занялся составлением новой апелляции, на этот раз адресованной вселенскому Собору католич. Церкви (текст см.: *DCLuth. Bd. 2. S. 218–227*). Представление о том, что власть Собора в христианской Церкви выше власти Римского папы, было почерпнуто Л. у идеологов средневеков. концилиаризма (см. в ст. *Соборное движе-*

ние). В дек. 1518 г. вышло неск. изданий этой апелляции в разных городах; хотя Л. в посл. заявлял, что текст был обнародован без его ведома, совр. исследователи склонны видеть в публикации сознательный церковно-политический маневр, посредством которого Л. рассчитывал заранее склонить на свою сторону общественное мнение и представить ожидаемое им отлучение от католической Церкви как незаконное (*Ibid. S. 216*). С религ. т. зр. апелляция является важным свидетельством постепенного изменения экклезиологической позиции Л.: он более не ожидал «суда Христова» из уст Римского папы, но обращался с призывом выступить в защиту Христа и Евангелия ко всем христианам, идеальным олицетворением к-рых выступал Собор, на реальный созыв к-рого Л. едва ли мог рассчитывать. Т. о., вероучительный и судебный авторитет Римского папы в Церкви был поставлен Л. под сомнение, однако сама историческая католич. Церковь еще воспринималась как христ. сообщество, способное руководствоваться Свящ. Писанием и на его основе вырабатывать истинное религ. учение (подробнее о значении идеи церковного Собора для развития взглядов Л. см.: *Spehr. 2010*).

Несмотря на недовольство упорством Л. в Риме были вынуждены считаться с твердой позицией, занятой курфюрстом Фридрихом, который выступал решительно против высылки Л. в Рим и требовал, чтобы вопрос о взглядах Л. рассматривали университетские теологи в Германии. Политический вес курфюрста значительно усилился после кончины 12 янв. 1519 г. имп. Максимилиана. Поскольку курфюрст был одним из выборщиков буд. императора и возможным претендентом на имперскую корону, папа Римский Лев X не желал портить с ним отношения, и процесс против Л. был фактически приостановлен до сер. 1520 г. С кон. 1518 г. переговоры с курфюрстом Фридрихом и Л. вел папский нунций в Германии К. фон Мильтиц (ок. 1490–1529), к-рому удалось добиться от Л. обещания не вести публичных споров об индульгенциях и о папской власти, а также формального заявления о покорности папскому суду. Получив отчет Мильтица, папа Римский Лев X в доброжелательном бреве от 29 марта 1519 г. предложил Л. явиться в Рим и «про-





изнести отречение» лично перед ним (подробнее см.: DCLuth. Bd. 2. S. 220–240; *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 265–273). Однако достигнутый компромисс был мнимым: вместо поездки в Рим Л. летом 1519 г. принял участие в Лейпцигском диспуте, в ходе которого открыто выступил с критикой католич. представлений о церковном и вероучительном авторитете папы Римского.

Диспут theologов, проходивший в Лейпцигском ун-те, был организован с одобрения курфюрста Фридриха и при поддержке герц. Саксонского Георга Бородатого (1471–1539); он являлся продолжением письменной полемики виттенбергских theologов с Экком. Первоначально предполагалось, что оппонентом Экка будет только Карлштадт, однако Л. настоял, чтобы его также допустили к участию. Дискуссия Экка и Карлштадта по вопросу о свободе воли заняла неск. сессий с 27 июня по 3 июля 1519 г.; с 4 по 14 июля шел диспут между Экком и Л.; 14 и 15 июля состоялись 2 заключительных обмена мнениями между Экком и Карлштадтом (изложение общего хода диспута и лит-ру см. в ст. *Карлштадт*, Андреас; стенограмма заседаний опубли.: *Der authentische Text der Leipziger Disputation* / Hrsg. O. Seitz. B., 1903; обзор и публикацию др. мат-лов см.: DCLuth. Bd. 2. S. 241–315; ср. также: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 299–322). Задавая тему диспута с Л., Экк выдвинул тезис, что папа Римский, преемник ап. Петра, есть «монарх» Церкви, т. е. ее единственный земной глава. Согласившись с тем, что у Церкви есть лишь один глава, Л., однако, решительно отверг, что этим главой является папа Римский, и заявил: «Я исповедую монархию в воинствующей Церкви, но признаю ее главой не человека, но Самого Христа, следуя в этом божественному авторитету» (см.: *Der authentische Text der Leipziger Disputation*. 1903. S. 58). Для подтверждения выдвинутого тезиса Л. привел заранее подобранные им отрывки из Свящ. Писания и сочинений отцов Церкви: свт. *Киприана* Карфагенского, блж. *Иеронима Стридонского*, блж. *Августина* и др. После продолжительного спора о том, как следует толковать приведенные свидетельства, Экк заявил, что учение Л. совпадает с осужденными католич. Церковью мнениями последовате-



М. Лютер и Я. Гус
причащают хлебом и вином.
Гравюра. 3-я четв. XVI в.
Мастер из Саксонии
(Гос. музеи Берлина)

лей Гуса: Я. *Рокицаны* († 1471) и др. чешских проповедников. Л. осудил отделение *Чешских братьев* от католич. Церкви, однако отметил, что на их стороне «божественное право», поскольку они защищают истину. Л. указал также на правосл. Вост. Церкви, к-рые в древности не признавали и продолжают оспаривать верховную власть папы Римского; он подчеркнул, что в этих Церквях просияло множество святых, поэтому нельзя считать их раскольническими и еретическими (см.: *Ibid*. S. 82–88). Экк в ответ указал, что мнения Гуса осудил Констанцкий Собор, поэтому Л. должен либо согласиться с вердиктом католической Церкви, либо заключить, что осуждение было несправедливым, а значит, что вселенский Собор может заблуждаться (см.: *Ibid*. S. 107–108). Л. был вынужден сделать вывод, к к-рому его искусно подводил Экк; он объявил, что единственным непогрешимым и безошибочным источником истины является Свящ. Писание. Любые авторитетные суждения, будь то решения вселенских Соборов, постановления папы Римского или мнения отцов Церкви, являются обязательными для христиан лишь тогда, когда они согласны с учением Свящ. Писания. Осознание этого позволило Л. в последующих выступлениях и сочинениях уже без всякой оглядки на традиц. богословские авторитеты критиковать учение католич. Церкви и церковные обряды, представляя их противоречащими Свящ. Писанию. Выражая свою позицию в изданных после завершения Лейпцигского дис-

пута комментариях обсуждавшимся на нем тезисам (текст см.: *Luther M. WA. Bd. 2. S. 388–435*), Л. писал: «Я — христианский theolog и живу в царстве истины, поэтому мой долг — не только утверждать истину, но и защищать ее даже ценой крови и смерти. Я хочу быть свободным и не допущу, чтобы меня пленил какой-то авторитет, будь то Собора, или власти, или университета, или папы; никто не помешает мне с уверенностью исповедовать то, что я считаю истинным, не важно, сказано ли это католиком, или еретиком, одобрено это неким Собором, или отвергнуто» (*Ibid*. S. 404). После Лейпцигского диспута по всей Германии разгорелись споры между сторонниками Экка и сторонниками Л. К лагерю Л. примкнули мн. гуманисты, которые были недовольны постоянными апелляциями Экка к церковному авторитету, а также мн. представители преподавательской и студенческой корпораций европ. ун-тов. Значительный вклад в пропаганду идей Л. среди гуманистов и студенчества в этот период внес Меланхтон, в 1518 г. ставший преподавателем в Виттенбергском ун-те, с энтузиазмом воспринявший библейскую theologию Л., выступавший ее пропагандистом и апологетом в обширной переписке и полемических сочинениях. Экка поддерживали церковная иерархия, католич. князья, влиятельные theologы-схоласты, представители высших слоев духовенства и монашеских орденов. Путешествуя по Германии и проповедуя в разных городах, Экк представлял себя защитником папской и княжеской власти от хаоса и анархии; он считал их опасными и неизбежными следствиями того ниспровержения общепринятых авторитетов, в к-ром он обвинял Л. С критикой учения Л. выступили также theologы Кёльнского и Лувенского ун-тов, подготовившие списки извлеченных из трудов Л. ошибочных и еретических положений (подробнее о полемике 1519–1520 гг. см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 322–341).

Избранный 28 июня 1519 г. императором Свящ. Римской империи *Карл V* (1519–1556) был ревностным католиком, однако вместе с тем являлся политическим и военным противником папского престола; в герм. политике он был вынужден считаться с влиянием курфюрста Фридриха и поддерживавшего курфюрста





дворянства. Прямым следствием завершения периода политической неопределенности стало возобновление переговоров между папским нунцием Мильтицем и курфюрстом Фридрихом по поводу процесса против Л.; император в эти переговоры не вмешивался. Была достигнута предварительная договоренность о том, что во время буд. рейхстага архиеп. Трирский встретится с Л. и вынесет суждение относительно его учения. Однако, развивая собственные религ. идеи, Л. вступал во все более сильную конфронтацию с вероучением католич. Церкви, так что даже внешнее и формальное примирение с ней становилось для него невозможным. Хотя в переписке с курфюрстом Фридрихом Л. поддерживал все компромиссные инициативы и выражал готовность к переговорам, в письмах друзьям и полемических сочинениях он уже во 2-й пол. 1519 г. недвусмысленно заявлял об отказе признавать папу Римского главой Церкви и неуклонно расширял перечень подвергаемых критике вероучительных положений, обрядов и практик католич. Церкви.

Не ограничиваясь печатной полемикой с противниками, Л. в 1519–1520 гг. работал над экзегетическими сочинениями, обрабатывал и издавал на лат. и нем. языках тексты произносимых им в Виттенберге проповедей, а также опубликовал неск. трактатов и памфлетов общего характера, в которых впервые были очерчены религ. и идейные принципы, легшие в основу лютеранства как самостоятельной христ. конфессии. Среди экзегетических трудов Л. этого времени наиболее значительным является «Комментарий на Послание к Галатам» (In epistolam Pauli ad Galatas Commentarius; текст см.: *Luther M. WA. Bd. 2. S. 436–618*), в к-ром Л. представил лит. обработку курса лекций 1516–1517 гг. Л. последовательно излагал и обосновывал текстом Послания учение об оправдании верой и проводил мысль о тщетности «дел закона», т. е. любых добрых дел, к-рые человек пытается совершать собственными силами. В кон. 1519 г. Л. издал нем. тексты проповедей, посвященных учению о трех церковных таинствах: Покаянии (Ein Sermon von dem Sakrament der Busse // Ibid. S. 709–723), Крещении (Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sak-

rament der Taufe // Ibid. S. 724–737) и Евхаристии (Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften // Ibid. S. 738–758). Рассуждая о Покаянии, Л. развивал ранее уже неоднократно озвученную им идею, что подлинным содержанием и смыслом покаяния как таинства является даваемое в нем удостоверение того, что грех и вина отпущены, которое умиротворяет совесть кающегося. В покаянии вера кающегося открывает ему путь к оправданию, тождественному отпущению грехов, поэтому принимающий покаяние пресвитер исполняет лишь роль свидетеля, вестника и советника; никакой особой властью он не обладает. Л. подчеркивал, что степень сокрушения о грехах не влияет на действительность таинства; источником оправдания является только вера, а не сокрушение, относящееся к сфере дел. Крещение Л. интерпретировал как заключение завета, т. е. договора, между Богом и человеком: человек приступает к Богу с верой и обязуется хранить ее, а Бог обещает человеку, что не будет вменять ему совершенных им грехов и примет оправдывающую жертву, принесенную Христом. Т. о., Крещение, согласно Л., есть акт оправдания, меняющий всю последующую жизнь человека, к-рая становится умиранием для греха и воскресением для праведности. Излагая учение о Евхаристии, Л. признавал реальное присутствие Иисуса Христа в Св. Дарах, однако подвергал сомнению понятие евхаристической жертвы; он одобрял, хотя и весьма осторожно, практику приобщения мирян под двумя видами, за к-рую выступали гуситы, но к-рую не допускала католич. Церковь (обзор содержания проповедей 1518–1520 гг. см.: *Brecht. 1985. Vol. 1. P. 358–365; Rogge. 1985. S. 184–193*).

В июне 1520 г., отвечая на критику францисканского монаха и теолога Августина из Альфельда (ок. 1480 — ок. 1535), Л. опубликовал нем. соч. «О римском папстве» (Vom Papsttum zu Rom; текст см.: *Luther M. WA. Bd. 6. S. 277–324*). Переосмысляя учение о Церкви, Л. использовал для его раскрытия представление о «христианстве» (Christenheit), т. е. о совокупности всех имеющих истинную веру христиан. По словам Л., «подлинное христианство, кото-

рое одно только и есть истинная Церковь, не может и не должно иметь никакого главы на земле»; ни папа Римский, ни епископы не имеют законной власти над христ. Церковью, главой и руководителем к-рой является лишь Христос (Ibid. S. 297). Внешнее церковно-каноническое единство с Римом, по убеждению Л., не делает человека истинным христианином, а отсутствие такого единства не делает его еретиком; и в Римской Церкви, и вне ее есть христиане, имеющие истинную веру, и есть лжехристиане, не имеющие веры и потому исключенные из «христианства» как общности верующих. Т. о., Л. выдвинул концепцию «невидимой Церкви», границы которой не совпадают с земными церковными границами, единственным главой которой является Христос, а единственным авторитетом — слово Божие, Свящ. Писание (Ibid. S. 294–297). Отвергая первенство в Церкви ап. Петра и его преемников, а также представление о наличии у них особой «власти ключей», Л. утверждал, что апостолам и их преемникам доверена от Христа не особая власть, но лишь служение проповеди Евангелия и совершения таинства. Опираясь на слова *Апостольского Символа веры*, в которых выражается вера в «Святую Вселенскую Церковь» и в «общение святых», Л. утверждал, что истинная Церковь, в которую обязан верить христианин — это «община или собрание святых в вере». Признаками истинной Церкви являются «Крещение, Таинство [Евхаристии] и Евангелие», а не Рим или какое-то другое место (Ibid. S. 300–301). Полное переосмысление закономерно привело Л. к выработке следующего принципиально важного утверждения: если христианство возможно без Римской Церкви, то верно и обратное, а именно, Римская Церковь может быть не истинной Церковью, а отпавшей от христианства земной церковной организацией, глава которой претендует на место Христа, а потому должен быть признан «антихристом». Публично Л. впервые высказал подобные суждения в датируемых сер. июня 1520 г. критических предисловии и послесловии, которыми он сопроводил подготовленное им переиздание с насмешливыми «глоссами» в Виттенберге сочинения Приериаса «Эпитома ответа Мартину Лютеру» (Epitoma





responsionis ad Martinum Luther; текст см.: Ibid. S. 325–348; предисловие Л.: Ibid. S. 328–329; послесловие Л.: Ibid. S. 347–348). Л. заявлял, что если Римская Церковь в лице папы и кардиналов поддерживает изложенное Приериасом учение о том, что папа Римский по своему авторитету выше Свящ. Писания, то он, со своей стороны, «не согласен с таковой Римской Церковью и отрекается от нее с ее папой и кардиналами как от мерзости, занявшей святое место». В Римской Церкви, по словам Л., «давно уже истреблена вера, запрещено Евангелие, изгнан Христос и господствуют варварские нравы» (Ibid. S. 329). В «глоссах», т. е. кратких заметках на полях, Л. утверждал, что «наиболее христианским делом» было бы «устранить самого папу Римского со всеми его нечестивыми законами»; что еретические папские декреты служат основанием «еретической Церкви»; что «папа не является главой вселенской Церкви, поэтому его власть — это не церковная власть, но власть тираническая и дьявольская» (Ibid. S. 333–334). В заключительном послесловии Л. открыто противопоставляет себя папе Римскому и «папистам» (papistae, 1-й случай употребления им неологизма, в посл. ставшего крайне популярным в полемической лит-ре), т. е. всем защитникам папского авторитета (Ibid. S. 348). Называя папу «римским антихристом», Л. призывал «императора, царей и князей» к открытой борьбе с ним и его сторонниками, причем не только идейной, но и силовой: «Если мы наказываем воров галерами, разбойников мечом и еретиков огнем, почему бы нам не поразить любым доступным оружием этих учителей погибели, этих кардиналов, этих пап, всю эту кучу нечистот римского Содома, тех, кто без конца бесчестят Церковь Божию? Почему бы нам не омыть наши руки в их крови, дабы избавить самих себя и своих ближних от всеобщей и грозящей всем опасности?» (Ibid. S. 347). Л. осознанно придавал богословским разногласиям с католич. Церковью политическую окраску, справедливо рассчитывая, что мн. герм. князья и дворяне, уже давно выступавшие с критикой религ. политики Рима, встанут на его сторону. Т. о., к июню 1520 г. Л. уже не считал себя членом католич. Церкви как подвластной папе Римскому земной

организации; он готовил богословскую и политическую почву для реформирования вероучения и внешнего устройства Церкви в соответствии с «евангельским учением», т. е. со сформировавшимся у него в процессе изучения Свящ. Писания и полемикой с католич. теологами комплексом религ. идей.

Одна из наиболее ранних и ярких попыток изложения этих идей представлена в опубликованном в нач. авг. 1520 г. соч. «К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния» (An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung; текст см.: *Luther M. Werke. Bd. 6. S. 381–469*; рус. перевод см.: *Лютер М. 95 тезисов. 2002. С. 17–86*), к-рое открывает группу 3 созданных Л. в 1520 г. программных трактатов, в лит-ре нередко называемых «реформационной трилогией». В преамбуле сочинения Л. отмечал, что злоупотребления в католич. Церкви достигли величайших масштабов; поскольку духовное сословие отказывается исправлять их, он вынужден обратиться к мирскому сословию. Т. о., Л. усиливал стратегию противопоставления общности нем. христиан, готовых защищать истинную веру, и католического духовенства, «римлян», к-рые незаконно подчинили своей власти всю христ. Церковь и ввели в ней противоречащие духу христианства порядки. Л. указывал на «три стены», с помощью которых папа Римский и его сторонники защищаются от любых попыток реформировать Церковь и исправить ее состояние: 1) признание превосходства духовной власти над светской; 2) предствление о том, что никто кроме папы Римского не может решать, какое толкование Свящ. Писания является истинным; 3) утверждение, что никто кроме папы Римского не может созвать законный церковный Собор (см.: *Luther M. WA. Bd. 6. S. 406–407*). В качестве средства, позволяющего разрушить 1-ю стену, Л. предлагал использовать концепцию всеобщего священства. По его словам, не существует какого-то «духовного сословия» с принадлежащей ему особой властью, поскольку «все христиане поистине принадлежат к духовному сословию и между ними нет никакого иного различия, кроме только различия должностей» (Ibid. S. 407). Отвергая

католич. учение об особой благодати, связанной со священством, а тем самым и о том, что ординация (рукоположение) является таинством, Л. утверждал: «Если бы кучка благочестивых мирян-христиан была захвачена в плен и брошена в пустыне и при них не было бы посвященного епископом священника; они согласились бы между собой, выбрали одного, состоит он в браке или нет, поручили бы ему крестить, служить мессу и проповедовать; этот избранный ими был бы таким же истинным священником, как если бы его посвящали все папы и все епископы» (Ibid. S. 407–408). Т. о., хотя существующая в Церкви система поставления на церковные должности допустима, она представляет собой лишь исторически сложившийся внешний порядок, к-рый при необходимости может быть изменен. Обязанностью духовных лиц являются проповедь Евангелия и совершение таинств, а обязанностью светской власти — «наказание злых и защита благочестивых»; при исполнении своих обязанностей светская власть не зависит от духовных лиц и должна действовать, «не обращая внимания на личность тех, кого она касается, будет ли это папа, епископ или священник: кто виновен, тот и должен терпеть наказание» (Ibid. S. 409). Против 2-й стены Л. выступал, используя учение о личной вере и непосредственном просвещении от Св. Духа, которого может удостоиться любой человек, желающий понять смысл Свящ. Писания. Поскольку Свящ. Писание и содержащееся в нем учение даны для всех христиан, «каждому христианину надлежит принимать на себя дело веры, понимать и защищать ее и осуждать все заблуждения» (Ibid. S. 412). Разрушение 2 первых стен, согласно Л., приведет и к разрушению 3-й стены. Если папа Римский учит или поступает не так, как этого требует Свящ. Писание, христиане «должны стать на сторону Писания, наказать его и воздействовать на него» (Ibid. S. 413). Законным средством для этого является церковный Собор; если такой Собор отказывается созвать папа и епископы, его обязаны созвать светские власти, исполнив тем самым свою обязанность защищать христ. веру. Во 2-й части сочинения Л. приводил перечень вопросов, к-рые необходимо рассмотреть



на буд. Соборе, предлагая возможные пути их решения и тем самым создавая предварительную программу реформирования католич. Церкви. Первый блок предложений касается папской власти и папских налогов; предлагается признать папу Римского лишь одним из епископов, прекратить выплату уходящих в Рим церковных налогов, отказать папе в праве назначать в герм. государствах духовенство на церковные приходы и распределять получаемые от них доходы, упразднить папскую судебную юрисдикцию и т. п. Во 2-м блоке Л. рассматривает некоторые церковные и обрядовые практики, вызывавшие наибольшее число злоупотреблений. Среди прочего он предлагает: упразднить паломничества и осудить учение об их духовной пользе; запретить открытие новых мон-рей нищенствующих монашеских орденов и пересмотреть представление о монашеских обетах; отменить celibat и предоставить самому священнику право решать, вступать в брак или хранить целомудрие; упразднить или свести к минимуму праздники в честь святых и заупокойные мессы и сделать главным еженедельным праздником посвященный Христу воскресный день; ограничить налагаемые на христиан церковные наказания, особенно финансового характера; упразднить обязательные посты и предоставить христианам право воздерживаться от пищи по собственному усмотрению; запретить прошение подаяния и нищенство и для мирян и для монахов, вменив обязанность заботиться о бедняках светским властям; реформировать ун-ты, запретив преподавание аристотелевской философии и даже уничтожив сочинения Аристотеля по физике и метафизике; ограничить занятия theologов схоластическими вопросами и сделать главным предметом изучения Свящ. Писание. Помимо церковных проблем Л. затрагивает и некоторые вопросы светского характера, отмечая, что власти должны заботиться о нравственном благополучии народа, вверенного Богом их попечению. В частности, он предлагает запретить роскошные одежды и дорогие пряности, упразднить или поставить под жесткий контроль ростовщичество, принять меры против обжорства, пьянства и распутства (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 369–379). Публикация сочинения Л. бы-

ла с энтузиазмом воспринята сторонниками Реформации в Германии; напр., Буцер отмечал, что все идеи Л. почерпнуты из Свящ. Писания, что в сочинении царят «свобода» и «дух Христа». Выступление Л. против папства поддержал дворянин и гуманист У. фон Гуттен (1488–1523), который в острых сатирических памфлетах критиковал католич. Церковь и призывал нем. дворянство услышать призыв Л. и с мечом в руках встать на защиту истинного евангельского христианства. Реакция католической стороны также была весьма бурной; трактаты против Л. выпустили Экк, влиятельный страсбургский францисканский теолог, проповедник и публицист Т. Мурнер (1475–1537), а также придворный теолог герц. Саксонского Георга И. Эмзер (1478–1527).

Важное значение для формирования теологии буд. лютеранства имело опубликованное Л. 6 окт. 1520 г.



Истинная и ложная церковь.
Гравюра. Ок. 1546 г.
Мастер Л. Кранх Младший
(Гравюрный кабинет
Гос. художественного
собрания, Дрезден)

ла как «таинство завета», т. е. как «обетование отпущения грехов, скрепленное кровью Сына Божия», поэтому ее духов-

2-е программное соч. «О вавилонском пленении Церкви» (*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*; текст см.: *Luther M. WA. Bd. 6. S. 484–573*). В трактате Л. завершил полный пересмотр католич. учения о таинствах и представил ранее уже изложенные им отрывочно в др. сочинениях и проповедях мнения в упорядоченном виде. После вводных заявлений о том, что учение об индульгенциях следует признать незаконным изобретением Римских пап, которые «пленили» христ. Церковь и используют ее исключительно для собственной наживы, Л. выдвигал основной тезис новой сакраментологии: «Следует отвергнуть представление о семи таинствах и утверждать, что таинств только три, а именно Крещение, Покаяние и Хлеб», т. е. Евхаристия (*Ibid. S. 501*).

Согласно Л., даже эти 3 таинства в католич. Церкви существуют в искаженном виде и сопряжены с разного рода лжеучениями и суевериями. Рассмотрение таинств Л. начинал с Евхаристии. Он отмечал, что приобщение всех христиан под двумя видами, упраздненное в католич. Церкви, является установленной Христом практикой, поэтому ей и необходимо следовать. Л. отвергал выраженное на философском языке учение о пресуществлении, согласно которому после освящения Св. Даров субстанции Тела и Крови существуют вместе с акциденциями Хлеба и Вина. По утверждению Л., «прославленное тело Христа присутствует во всякой части субстанции Хлеба»; т. о., в Евхаристии имеет место не пресуществление, а сосуществование двух субстанций, реальное присутствие Христа в реальном Хлебе (см.: *Ibid. S. 508–512*). Л. отказывался признавать, что таинство Евхаристии

и месса являются некими добрыми делами или приносимой Богу жертвой. Евхаристия возник-

ный смысл состоит в принятии верой таинства искупления и оправдания, видимо являемого верующим в Св. Дарах (см.: *Ibid. S. 513–522*). Таинство Крещения, согласно Л., менее всего было повреждено злоупотреблениями; вслед. этого он принимал и повторял основные положения католич. учения об этом таинстве. Однако, развивая представление об оправдании верой, Л. особо подчеркивал абсолютное значение Крещения: получив в Крещении отпущение всех грехов, христианин может быть уверен, что уже никакой грех не погубит его, если только он не утратит веру. Т. о., отпущение грехов уже дано в Крещении; последующее покаяние есть лишь возвращение верой к благодати Крещения (см.: *Ibid. S. 528–529*). Вслед такой интерпретации Крещения Покаяние у Л. при-

обретает неопределенный статус. Он сохранял представление о нем как о таинстве, однако критиковал католич. учение о том, что истинное Покаяние включает в себя сокрушение о грехах, их устное исповедание священнику и последующее принесение удовлетворения за них. Рассматривая Покаяние с т. зр. концепции оправдывающей веры, Л. считал сокрушение и исповедание грехов внутренними состояниями человека, обращающегося к Богу с верой, поэтому признавал необязательными, хотя и допустимыми установленные внешние формы Покаяния. Поскольку, согласно Л., для проч. священнодействий, признаваемых таинствами в католич. Церкви, невозможно найти в Свящ. Писании устанавливающего их обетования Божия, они являются лишь благочестивыми обрядами или обычаями. Их существование допустимо в той мере, в какой человек выражает в них свою веру в Бога и обращается к Богу с некими молитвенными просьбами, однако представления о том, что через них подается особая благодать, Л. объявил ложными и суеверными. После публикации трактата по всей Европе начались ожесточенные споры сторонников и противников учения Л. и предложенных им реформ. Осуществленная в трактате масштабная критика католич. sacramентологии заставила пересмотреть отношение к Л. мн. гуманистов и сочувственно относившихся к его прежним реформационным программам католич. теологов. Многие были готовы вместе с Л. критиковать церковные злоупотребления, однако резко негативно относились к пересмотру церковной догматики и вероучения. К лагерю противников Л. присоединился даже кор. Англии Генрих VIII (1509–1547), который после прочтения трактата создал соч. «Защита семи таинств против Мартина Лютера» (*Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum*, 1521). Изложенное в соч. «О вавилонском пленении Церкви» учение о таинствах Л. неоднократно повторял и в последующих сочинениях; его основные положения не претерпели существенных изменений и стали нормативными для лютеранства (см.: Rogge. 1985. S. 199–206).

Цикл 3 программных сочинений завершает трактат «О свободе христианина» (*Von der Freiheit eines Chri-*

stenmenschen; текст см.: Luther M. WA. Bd. 7. S. 12–38; рус. пер.: Лютер М. 95 тезисов. 2002. С. 87–107), изданный в нояб. 1520 г.; лат. версию этого сочинения Л. послал папе Римскому Льву X (см.: Luther M. WA. Bd. 7. S. 39–73). Сочинение разделяется на 2 части, соответствующие вынесенным в его начало и диалектически противопоставленным тезисам: 1) «христианин является свободным господином над всем и никому не подчиняется»; 2) «христианин является покорным слугою всему и всем подчиняется» (Ibid. S. 21). В трактате Л. ставил задачу изложения основных принципов христ. жизни; при этом, по его мнению, вообще невозможно рассуждать о надлежащем образе жизни, если не отделить подлинные обязанности христианина, установленные Богом и открытые в Свящ. Писании, от мнимых обязанностей и ограничений, налагаемых земными авторитетами, в т. ч. католич. Церковью. Противопоставляя жизнь внутреннюю и жизнь внешнюю, жизнь души и жизнь тела, Л. утверждал, что ни внешние обстоятельства жизни, ни внешние дела благочестия не могут повлиять на состояние души человека. Это состояние определяется исключительно отношением души к Богу. По словам Л., «у души нет ничего другого, ни на небе, ни на земле, внутри чего бы она жила и была праведной, свободной и христианской, кроме Святого Евангелия, Слова Божия» (Ibid. S. 22). Никакие дела не могут превратить падшего человека в истинного христианина; лишь «вера, в которой определено содержится исполнение всех заповедей, сполна оправдает всех, кто имеет ее, так что ни в чем они больше не нуждаются, чтобы быть праведными и благочестивыми» (Ibid. S. 23). Л. заявлял, что вера освобождает человека от обязанности совершать какие бы то ни было дела: «Никакие добрые дела человеку не нужны, чтобы быть праведным и блаженным, но вера делает для него это излишним... если бы он был настолько безумен, что полагал бы стать праведным, свободным, блаженным или христианином через добрые дела, то он утратил бы веру, а вместе с нею и все остальное» (Ibid. S. 28). Однако во 2-й части трактата Л. уточняет это положение: дела не могут сделать человека праведным и блаженным, од-

нако, став праведным благодаря вере, «добрый и праведный человек исполняет доброе и праведное дело» (Ibid. S. 32). Человек, имеющий превратное представление о христ. свободе, отдает себя в подчинение внешним делам, тщетно пытаясь с их помощью приобрести праведность. Напротив, освобожденный верой человек совершает лишь те дела, которые проистекают из веры, которые являются служением ближнему и средствами выражения любви к нему, и избегает тех дел, которые никому не приносят пользы (см.: Rogge. 1985. S. 206–209).

Становившиеся все более резкими по тону нападки Л. на католич. Церковь в сочинениях 1520 г. по времени совпадали с активизацией и завершением процесса против него в Римской курии. Отлучение Л. от католич. Церкви готовилось с нач. 1520 г. на основе его более ранних сочинений; новые публикации не оказывали существенного влияния на ситуацию, однако давали дополнительные аргументы римским противникам Л., требовавшим принятия против него самых жестких мер. Первоначально папа Римский Лев X поручил подготовку решения по делу Л. комиссии из теологов и францисканских монахов под рук. кардиналов Каэтана и П. Аккольги (1455–1532), однако после неск. заседаний эта комиссия была распущена и образована новая, в которой ведущую роль играли руководители и теологи представленных в Риме монашеских орденов, а также Экк, который (неизвестно, по собственной инициативе, или по вызову папы) прибыл в Рим в нач. 1520 г., был весьма благоклонно принят в курии и возглавил антилютеровскую партию в Риме, побуждая папу как можно скорее осудить опасное для всей католической Церкви учение Л. К апр. 1520 г. с опорой на заключения теологов Кельнского и Лувенского ун-тов и на мат-лы Экка был составлен проект осуждавшей Л. буллы, над к-рым работали члены еще одной комиссии, состоявшей из Каэтана, Аккольги, Экка и теолога из ордена августинцев-еремитов Иоанна Испанского. Считается, что автором окончательной версии основного текста буллы был Аккольги, а присоединенный к булле список заблуждений и еретических утверждений Л. был составлен гл. обр. Экком. В мае 1520 г. проект буллы

обсуждался на заседаниях консистории кардиналов; предложение Катана отделить спорные утверждения Л. от явно еретических, а также представить альтернативное изложение истинного церковного учения было отвергнуто; было решено оставить список тезисов, причем не пересказывать их и не осуждать все сразу, а сохранить в том виде, в каком они были извлечены из текстов Л. (см.: DCLuth. Bd. 2. S. 317–323).

15 июня 1520 г. папа Римский Лев X подписал буллу «Exsurge Domine», в к-рой осуждался 41 еретический тезис Л. (текст см.: Ibid. S. 364–413; ср.: *Denzinger. Enchiridion*. N 1451–1492). Булла начинается с торжественных призывов к Господу и святым «восстать» на защиту католич. Церкви; учение Л. связывается с ранее осужденными ересями, в т. ч. с гуситской; упоминаются осуждающие Л. заключения теологов; отмечается, что папа Римский не может более терпеть распространение лжеучения. После этого приводится 41 осуждаемое положение, от к-рых Л. предлагается отречься. Положения не имеют строго систематического порядка, однако охватывают основные темы, по к-рым Л. вел полемику с католич. теологами: оправдание и грех (N 1–4), покаяние (N 5–14), Евхаристия (N 15–16), индульгенции (N 17–22), власть папы Римского в Церкви (N 23–29) и т. п. Уже католические полемисты XVI в. (в т. ч. сам Экк) отмечали, что в ряде случаев сложно понять, почему то или иное положение объявлено еретическим. Л. сразу же после ознакомления с текстом буллы также указал на отсутствие в ней обоснований ложности осужденных положений и изложения истинного учения. После положений в булле перечисляются церковно-канонические меры, направленные против распространения учения Л.: все сочинения, содержащие осужденные положения, должны быть сожжены; университетским преподавателям и проповедникам под угрозой отлучения от Церкви запрещается обсуждать и защищать мнения Л. В булле перечисляются предшествующие безуспешные попытки вызвать Л. в Рим и объявляется, что ему дается последняя возможность в течение 60 дней с момента обнародования буллы и в Германии отречься от заблуждений и явиться в Рим с покаянием. В случае отказа от явки он

и все его единомышленники будут считаться известными и закоренелыми еретиками, отлученными от католич. Церкви. Всем христианам предписывается при отсутствии покаяния со стороны Л. прекратить с ним церковное общение, при первой же возможности задержать его и способствовать его высылке в Рим (ср.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 389–395).

Обязанность публичного оглашения и распространения текста буллы в герм. землях была возложена на Экка и Дж. Алеандера (1480–1542), получивших статус специальных папских нунциев. В сент. 1520 г. Экк официально огласил и опубликовал буллу в 3 городах Саксонии, а также отправил ее с посыльным в Виттенберг; 11 окт. в письме Спалатину Л. сообщал о публикации буллы у покровителей и единомышленников Л. сохранялась надежда на его примирение с Римом. Исполняя желание курфюрста Фридриха, Л. 12 окт. 1520 г. встретился с Мильтицем, к-рый смог убедить его написать вежливое письмо папе Льву X (текст см.: *Luther M. WA*. Bd. 7. S. 42–49). Письмо было отправлено в Рим вместе с соч. «О свободе христианина»; для создания видимости того, что письмо было создано еще до обнародования папской буллы в Германии, оно было датировано 6 сент. 1520 г. В письме Л. обвиняет в плачевном положении католич. Церкви окружение папы Римского, утверждает, что от имени папы действуют злодеи, главным из которых назван Экк. Л. заверяет папу, что не видит в нем своего врага и готов во всем быть ему покорен, однако немедленно делает оговорку, что об отречении от тех мнений, к-рые он считает истинными, не может быть и речи. Едва ли Л. писал это письмо искренне или рассчитывал на какой-то положительный результат; вероятно, он лишь пытался продемонстрировать курфюрсту и нунцию свои добрые намерения. Почти одновременно с отправкой письма Л. опубликовал в лат. и нем. версиях соч. «Против буллы антихриста» (*Adversus execrabilem Antichristi bullam*; текст см.: Ibid. Bd. 6. S. 595–629). В нем он сделал основным объектом нападок Экка, однако также высказывал порицания и угрозы в адрес папской курии, избрав для них уклончивую условную форму: «Я обвиняю тебя, папа

Лев X, вас, господа римские кардиналы и все прочие в Риме, и вам в лицо заявляю: если эта булла издана от вашего имени и с вашего ведома, если вы признаете ее вашей, то я... именем Господа призываю вас опомниться и прекратить эти диавольские богохульства... если же вы это не сделаете, то знайте, что я вместе со всеми почитающими Христа буду считать ваш престол захваченным и покоренным самим сатаной, буду признавать его престолом проклятого антихриста... если вы продолжите пребывать в вашем безумии, мы проклинаем вас и вместе с вашей буллой, вместе с вашими декреталями предаем сатане» (Ibid. S. 604). Л. объявлял, что кто бы ни был автором буллы, он признает его антихристом и будет продолжать вести с ним борьбу, защищая учение Христа. В нояб. 1520 г. Л. составил новую апелляцию к Собору; он объявил, что до рассмотрения его учения Собором все решения церковной администрации по его делу не имеют никакой законной силы. В нач. дек. 1520 г. Л. по просьбе курфюрста Фридриха написал комментарий к осужденным в булле положениям, в к-ром подчеркивал, что считает их истинными и никогда не согласится отречься ни от одного из них (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 412–415).

Символическим актом, засвидетельствовавшим отделение Л. от католич. Церкви, стало публичное сожжение им в Виттенберге 10 дек. 1520 г. буллы «Exsurge Domine». Об обстоятельствах сожжения известно из опубликованного в посл. Л. объяснения смысла этого акта, а также из сообщений ряда свидетелей (см.: *Luther M. WA*. Bd. 7. S. 161–186). Внешним поводом стали дошедшие до Л. сообщения о сожжении его книг в Кёльне и в Майнце католич. духовенством, решившим исполнить соответствующее предписание папской буллы. Объявление о планируемом сожжении вывесил Меланхтон; для участия в нем были приглашены преподаватели и студенты Виттенбергского ун-та. Первоначально планировалось сжечь вместе с буллой сочинения схоластов, Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота, а также католич. канонистов. Однако профессора теологии отказались отдавать для сожжения трактаты схоластов, поэтому в костре оказались неск. сборников канонического права, трактаты Экка и Эмзера, а также



соч. «Ангельская сумма» (*Summa angelica*), составленное францисканским теологом А. Карлетти († 1495) подробное руководство для принимающих исповедь священников. Л. собственноручно бросил в костер экземпляр буллы; согласно некоторым свидетельствам, он произнес при этом слова, обращенные к папе Римскому как автору буллы: «Поскольку ты погубил правду Божию, да погубит тебя самого вечный огонь». В последующих сочинениях Л. отмечал, что как проповедник Евангелия и доктор теологии он обладает правом уничтожать книги, содержащие лжеучение. Чтобы показать, что книги заслуживали сожжения, Л., имитируя стиль папской буллы, приводил и кратко критиковал 30 положений, извлеченных из католич. корпуса канонического права (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 412). Т. о., более важным, чем сожжение буллы, был выраженный в акте сожжения канонических сборников и в последующих разъяснениях отказ Л. признавать каноническое право католич. Церкви. С формальной т. зр. этот отказ означал, что Л. более не считал себя членом католич. Церкви, подчиненным ее канонам и законам.

Согласно булле «*Exsurge Domine*», после истечения отпущенных для принесения покаяния 60 дней Л. автоматически становился отлученным от Церкви еретиком; дополнительного папского постановления формально не требовалось. Поскольку булла была доставлена в Виттенберг 10 окт. 1520 г., 60 дней истекли 10 дек.; именно в этот день Л. намеренно сжег папскую буллу, тем самым признав состоявшийся разрыв с католич. Церковью. Импер. Карл V в переговорах с Алендером и курфюрстом Фридрихом в дек. 1520 г. уже рассматривал Л. как еретика. Однако окончательным подтверждением отлучения стала подписанная папой Римским Львом X 3 янв. 1521 г. булла «*Decet Romanum Pontificem*» (текст см.: *DCLuth*. Bd. 2. S. 457–467). В булле пересказываются обстоятельства процесса против Л., сообщается о его отлучении, а также разъясняется, что все лица, даже обладающие «немалой властью и достоинством», если они любым способом поддерживают осужденных Церковью еретиков, сами подпадают под отлучение. Исследователи видят в этих словах очевид-

ный намек на курфюрста Фридриха; его имя в булле не было упомянуто, однако было объявлено об отлучении вместе с Л. 2 членов городского совета Нюрнберга: В. Пиркгеймера (1470–1530) и Л. Шпенглера (1479–1534), а также Гуттена. Завершается булла перечислением обычных канонических наказаний за поддержку еретика, в т. ч. угрозой interdictiona городам и княжествам, правители которых решат укрывать Л. Булла с сопроводительным бреве «*Alias Celsitudini*» от 18 янв. 1521 г., адресованным импер. Карлу V (текст см.: *Ibid*. S. 472–476), была получена папским нунцием в Германии Алендером в нач. февр. 1521 г. Однако, желая избежать возможных политических осложнений, связанных с тем, что в булле осуждались помимо Л. представители дворянства и гос. власти, Алендер не стал обнародовать буллу и обратился в Рим с просьбой подготовить смягченный вариант текста. Новая версия была получена уже после завершения Вормского рейхстага 1521 г.; Алендер решил также не обнародовать ее, поскольку к этому времени Л. и без того был признан имперскими властями еретиком. Т. о., текст буллы не был известен в Германии; если Л. и имел к нему доступ через друзей, он никак не отреагировал на него. Еще одним офиц. подтверждением со стороны папского престола статуса Л. как отлученного от Церкви еретика стало включение его имени в подписанную 28 марта 1521 г. буллу «*Consueverunt Romani pontifices*» (текст см.: *Ibid*. S. 476–484). Это была т. н. булла отлучений, к-рая, согласно принятому в то время обычаю, торжественно оглашалась в Великий четверг и содержала перечисление отлученных от Церкви еретиков, лжеучителей и врагов папского престола. Л. получил текст этой буллы в кон. 1521 г. и вскоре опубликовал нем. перевод буллы с насмешливыми маргиналиями и комментариями к ней (см.: *Luther M. WA*. Bd. 8. S. 688–720).

Вормский рейхстаг (1521). В нач. 1521 г. во всех католич. княжествах Германии отлучение Л. от Церкви стало признанным фактом; светские и церковные власти начали принимать предписанные папской буллой меры, направленные против проповеди и распространения его учения, сообщения о к-рых доходили до Л. Мн. прежние единомышленники Л.

под давлением церковного авторитета отказались далее поддерживать его; напр., Штаупиц после получения требования осудить еретические положения Л. заявил, что не разделяет их и во всем полагается на суждение папы Римского. Книги Л. изымали и сжигали во мн. городах Германии, в т. ч. в Майсене, Магдебурге, Хальберштадте и др. городах герцогской Саксонии. Однако Л., воодушевленный поддержкой курфюрста Фридриха, не терял присутствия духа и вел бурную деятельность в Виттенберге. Он продолжал печатную полемику с прежними католическими оппонентами и вступил в дискуссию с католич. теологом А. Катарином (1484–1553; см. ст. *Полити* Ланселот), к-рый опубликовал в 1520 г. подробный критический разбор мнений Л. Активно занимаясь библейской экзегезой, Л. читал и публиковал лекции и проповеди по Свящ. Писанию, в т. ч. по Псалтири и Евангелиям (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 427–432).

Курфюрст Фридрих с янв. 1521 г. находился в Вормсе, где в кон. янв. начались заседания очередного имперского рейхстага. В ходе личных переговоров с импер. Карлом V он смог добиться от него согласия на то, чтобы Л. был вызван в Вормс и выслушан императором и участниками рейхстага до того, как предписанные в папской булле адм. меры против него получат силу имперского закона. Противником приглашения Л. на рейхстаг был папский нунций Алендер, убеждавший императора, что приезд Л. послужит лишь росту его популярности среди герм. дворянства, и настаивавший на том, чтобы император незамедлительно инициировал арест Л. и законное преследование его сторонников. Однако Карл V был вынужден учитывать позицию князей и дворянства. Судьбу Л. он считал слишком значительным поводом для начала нежелательной для него конфронтации с могущественным курфюрстом. О том, сколь широкой была поддержка идей Л. и его лично со стороны герм. дворянства и народа, красноречиво свидетельствует Алендер, в отправленном в Рим отчете отмечавший, что «девять десятых» немцев кричат: «Лютер!», а прочие, не поддерживая Л., тем не менее требуют положить конец рим. церковным судам и налогам, а также настаивают на проведении в Германии





церковного Собора (см.: *Brieger*. 1884. S. 47–57). В такой ситуации принятие любых насильственных мер против Л. могло привести к масштабным беспорядкам и восстаниям. Осознавая это, имп. Карл V отклонял все просьбы Алеандера о начале реальной борьбы с Л. и лютеранством, ограничиваясь лишь угрожающей риторикой. После продолжительных переговоров участниками рейхстага было принято компромиссное решение: Л. предстанет перед рейхстагом, однако его взгляды не будут предметом дискуссии; участники рейхстага ограничатся выяснением, признаёт ли он своими осужденные Церковью сочинения и положения, а также готов ли он покаяться и отречься от них. Офиц. вызов был подписан императором 6 марта 1521 г.; он был выдержан в почтительных выражениях и не содержал именованя Л. еретиком. Император также выдал Л. охранную грамоту (*salvus conductus*), гарантировавшую его личную безопасность на время поездки и пребывания в Вормсе. Хотя виттенбергские юристы предупреждали Л., что в случае признания его еретиком охранная грамота не будет иметь законной силы и он может оказаться задержан по приказу императора (как это произошло в деле Гуса), Л. принял решение отправиться в Вормс. В переписке он выражал готовность идти даже на смерть ради защиты евангельской истины, однако в значительной мере это было лишь риторикой, т. к. Л. осознавал, что курфюрст Фридрих и герм. дворяне ни при каких условиях не допустят его ареста, а тем более казни (*Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 433–448; ср.: *Гобри*. 2000. С. 195–202).

Л. выехал из Виттенберга в нач. апр. 1521 г. в сопровождении имп. герольда и неск. друзей. По пути к кортежу присоединялись сочувствовавшие Л. дворяне и др. лица, во многих городах Л. восторженно встречали друзья и единомышленники. С наибольшими почестями Л. был принят в Эрфурте: с приветственным словом к нему обратился исполнявший обязанности ректора ун-та Крот Рубеан; Л. произнес при большом стечении народа проповедь в местном храме. В Эрфурте еще одним спутником Л. стал Ю. Йонас (1493–1555), входивший в кружок эрфуртских гуманистов. По мнению исследователей, именно Йонас яв-

ляется автором «Деяний и свершений Мартина Лютера» (*Acta et res gestae D. Martini Lutheri // Luther M. WA. Bd. 7. S. 825–857*), выпущенного анонимно трактата, в к-ром с лютеран. т. зр. описываются события в Вормсе, происходившие с 16 по 25 апр. 1521 г. Вскоре после возвращения из Вормса Йонас переселился в Виттенберг и стал одним из наиболее близких друзей и сотрудников Л. 16 апр. 1521 г. Л. торжественно въехал в Вормс в сопровождении свиты из теологов и дворян; по нек-рым свидетельствам, в городе его встречали ок. 2 тыс. чел. (см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 448–452).

Уже на следующий день Л. был вызван на заседание рейхстага. В зал заседаний были внесены подобранные Алеандером книги Л.; официальный от имени императора обратился к Л. с вопросом, признаёт ли он эти книги своими и если признает, то желает ли отречься от чего-либо, написанного в них. Был оглашен перечень книг; Л. признал себя их автором, однако неожиданно для всех запросил дополнительное время на раздумья по вопросу об отречении. Исследователи расходятся в мнениях о том, чем была мотивирована просьба Л.; едва ли он действительно раздумывал об отречении, более вероятно, что он желал воспользоваться дополнительным временем для подготовки точного и аргументированного ответа. На состоявшемся 18 апр. 1521 г. следующем заседании рейхстага Л., отвечая на ранее поставленный вопрос, отметил, что его книги различны по содержанию: часть касается общих вопросов христианской веры и нравственности, часть — церковного устройства и связанных с ним злоупотреблений, а часть является реакцией на сочинения его противников. Он признал, что в нек-рых книгах он мог допустить неосторожные высказывания в адрес оппонентов, однако решительно заявил, что от содержащегося в них учения он согласится отречься только после того, как ему докажут ложность высказанных им мнений. После повторного вопроса об отречении Л. дал строго сформулированный ответ, получивший вполн. широкую известность: «Если я не буду убежден свидетельствами Писания или очевидными разумными доводами (поскольку я не верю самим по себе ни Римским папам, ни Соборам, ведь известно, что они

часто ошибались и вступали в противоречие между собой), я остаюсь связан тем Писанием, на которое я ссылаюсь, и моя совесть пребывает во власти слова Божия, а потому я не могу и не хочу отречься ни от чего, ибо поступать против совести и небезопасно, и нечестно. Да поможет мне Бог! Аминь». Позднее сложилась легенда о том, что Л. завершил ответ словами: «Я не могу иначе, на этом я стою (*Ich kan nicht anderst, hie stehe ich*). Да поможет мне Бог! Аминь», однако в наиболее ранних и надежных источниках, содержащих речь Л., расширенная версия окончания не встречается (текст речи Л., приводимый в отчете Йонаса, см.: *Luther M. WA. Bd. 7. S. 831–838*; также см.: *Deutsche Reichstagsakten: Jüngere Reihe*. Gotha, 1896. Bd. 2. S. 551–557). Т. о., Л. провел демаркационную линию между традиционным католическим христианством, опиравшимся на авторитет Церкви, которую представляют Римские папы и Соборы, и новым реформационным христианством, в котором место высшего авторитета заняло Свящ. Писание, толкуемое каждым человеком с помощью данного ему Богом разума и с использованием «очевидных разумных доводов» (*ratio evidens*). Имп. Карл V счел нежелательными дальнейшие публичные прения на заседаниях рейхстага, однако, уступая просьбам князей и дворян, согласился не считать выраженную Л. позицию окончательной. Была образована представлявшая весь рейхстаг комиссия из князей и церковных прелатов для переговоров с Л. об отречении. Эти переговоры, продолжившиеся 24 и 25 апр. 1521 г., завершились без к.-л. результата; Л. упорно заявлял, что не будет отречься от основанных на Свящ. Писании положений, даже если их признает ошибочными церковный Собор (подробнее см.: *Brecht*. 1985. Vol. 1. P. 464–469). 25 апр. 1521 г. Л. было объявлено, что император считает его нераскаявшимся еретиком, повелевает вернуться в Виттенберг и там ожидать окончательного императорского решения по его делу; ему строго запрещалось публично проповедовать, писать и иным образом распространять свои мнения. Т. о., имп. Карл V уклонился от издания прямого распоряжения об аресте Л., хотя имел все законные основания для этого.



После отъезда Л. из Вормса имп. Карл V распорядился ускорить подготовку указа об имперской опале (Reichsacht), которым Л. и его последователи объявлялись вне закона на территории Свящ. Римской империи, известного также как Вормсский эдикт (текст и комментарий см.: DCLuth. Bd. 2. S. 484–545). Составление эдикта было поручено Аляндеру, который представил лат. и нем. версии императору 8 мая 1521 г. Публичное оглашение эдикта перед участниками рейхстага состоялось 25 мая 1521 г.; к этому времени курфюрст Фридрих и многие сочувственно относившиеся к Л. герм. князья и дворяне уже покинули Вормс. 26 мая 1521 г. эдикт был подписан императором и вступил в законную силу. Подчеркивая, что он исполняет свою обязанность «защитника Церкви», император объявлял Л. «упорным раскольником и явным еретиком», к которому следует относиться как к стоящему вне закона гос. преступнику. Отдельно запрещалось издание, в т. ч. анонимное или под вымышленными именами, любых сочинений Л.; все уже изданные сочинения предписывалось изымать и сжигать. Все покровители и последователи Л. объявлялись подлежащими одинаковому с ним наказанию. В католических княжествах и землях эдикт впоследствии использовался как легальная основа для преследований лютеран. Протестантские князья считали эдикт не имеющим законной силы, поскольку он был принят после их отъезда из Вормса, однако при этом датирован 8 мая, что создавало ошибочное впечатление, будто он был одобрен еще во время рейхстага всеми присутствовавшими князьями. Поскольку в подавляющем большинстве случаев император никак не мог принудить князей к исполнению эдикта и даже не стремился к этому, реальное исполнение эдикта зависело исключительно от воли князей, однако формально он оставался действующим законом Свящ. Римской империи до заключения Аугсбургского религ. мира в 1555 г. На судьбу Л. эдикт оказал лишь косвенное, однако весьма важное влияние: с момента его принятия Л. мог чувствовать себя в безопасности лишь во владениях покровительствовавших ему князей и полностью зависел от их благосклонности.

Л. в Вартбурге; виттенбергская реформация (1521–1522). На обратном пути в Виттенберг 4 мая 1521 г. вблизи Вальтерсхаузена Л. и его спутники подверглись нападению неск. всадников, к-рые схватили Л. и увезли в неизвестном направлении. В действительности похищение было инсценировкой, ор-



*М. Лютер как юнкер Йорг.
Ок. 1521 г.
Худож. Л. Крапах Старший
(Музей изобразительных искусств,
Лейпциг)*

ганизованной по указанию курфюрста Фридриха; Л. был доставлен в принадлежавший курфюрсту уединенный замок Вартбург близ Айзенаха. Первоначально о том, что Л. жив и находится в безопасности, знал лишь весьма ограниченный круг лиц; по Германии распространились слухи, что Л. был убит по приказу императора или бежал за пределы Свящ. Римской империи. Решение курфюрста Фридриха укрыть Л. было мерой предосторожности: т. к. нельзя было предугадать, насколько решительными будут действия имп. Карла V по аресту Л. после его неминуемого объявления вне закона, курфюрст решил заранее обезопасить Л. и себя, поскольку он не хотел выдавать Л., но и не был готов к прямой борьбе с императором.

Пребывание Л. в замке Вартбург продлилось до нач. марта 1522 г.; в это время он носил одежду дворянина, отстрил волосы и бороду, что сделало его почти неузнаваемым, а также пользовался вымышленным именем — юнкер Йорг (нем. Juncker Jörg, т. е. рыцарь Георгий). Л. тяжело переносил одинокую жизнь в замке; в письмах друзьям он жаловался на

одолевавшие его искушения и бевсовские нападения, на собственные лень, праздность и уныние. Однако, если Л. и переживал нек-рый упадок духовных сил, это не препятствовало ему усиленно работать над новыми сочинениями; в этом отношении вартбургский период является одним из наиболее плодотворных. Продолжая полемику с католич. оппонентами, Л. написал ответ на сочинение Я. Латома (ок. 1475–1544), лувенского теолога, к-рый обосновывал ранее вынесенное его коллегами по ун-ту осуждение взглядов Л.; преимущественное внимание Л. уделит вопросам, касавшимся учения о свободе воли (текст ответа см.: *Luther M. WA. Bd. 8. S. 36–128*). Л. также подготовил издание вердикта теологов Парижского ун-та, осудившего 104 мнения Л., гл. обр. из области учения о таинствах; ответ на этот вердикт был составлен Меланхтоном, а Л. добавил к вердикту и ответу собственные краткие замечания (текст см.: *Ibid. S. 255–312*). Осенью 1521 г. Л. создал памфлет «Об идолу в Галле», направленный против архиеп. Магдебургского Альберта, который объявил о выдаче индульгенций паломникам за посещение выставленного для поклонения в Галле собрания реликвий, а также арестовал священников, вступивших в брак. Под давлением Спалатина и др. друзей Л. воздержался от публикации оскорбительного по тону сочинения и вступил в переговоры с архиепископом через В. Капито (ок. 1480–1541), который исполнял обязанности придворного капеллана. Архиепископ пошел на уступки, отменил выдачу индульгенций и освободил священников. Переговоры с Л. оказали определяющее влияние на судьбу Капито: вскоре после того как Л. в пространном письме обличил его в нерешительности и двоедушии, Капито оставил свою должность и переселился в Страсбург, где впоследствии стал одним из инициаторов и лидеров церковной реформации (см.: *Brecht. 1990. Vol. 2. P. 7–15*).

Во время жизни в замке Вартбург Л. был лишен возможности произносить публичные проповеди, которой он очень дорожил, однако занимался составлением сборников постилл, т. е. образцовых проповедей, в к-рых объяснялось содержание положенных за богослужением по церковному уставу евангельских

и апостольских чтений. Л. впервые обратился к жанру постилл в нач. 1521 г., опубликовав в Виттенберге проповеди на лат. языке для 3 воскресных дней *адвента*. В вартбургский период Л. принял решение составлять проповеди не на латыни, а на нем. языке; он подготовил постиллу к чтениям праздников рождественского периода, а также написал новые нем. проповеди для воскресных дней *адвента*. Позднее работа над нем. постиллами продолжалась: в 1525 г. Л. издал постиллу на чтения великопостного цикла; постиллы на проч. чтения годового богослужебного круга на основе заметок и записей проповедей Л. были составлены его помощниками, гл. обр. С. Ротом (ок. 1492–1546) и К. Круцигером (1504–1548). Л. просматривал готовые тексты и нередко вносил в них исправления и дополнения; полный цикл постилл был завершен и издан к 1543 г. (научное изд.: *Luther M. WA. Bd. 10. Abt. 1; Bd. 17. Abt. 2; Bd. 21–22*). В 1544 г. была дополнительно опубликована т. н. домашняя постилла — подготовленное В. Дитрихом (1506–1549) собрание проповедей, к-рые Л. произносил по воскресным дням перед небольшим числом друзей в домашнем кругу (научное изд.: *Ibid. Bd. 52*; рус. перевод: *Лютер М. Домашняя постилла. 2011*). Л. относил постиллы к числу своих наиболее важных и ценных сочинений, считая их своим приношением всему нем. народу. Он рекомендовал пасторам, к-рые не имеют способностей для самостоятельной подготовки проповедей, зачитывать за богослужением народу проповеди из постилл. В XVI–XVII вв. постиллы многократно переиздавались и пользовались широчайшей популярностью в лютеран. среде.

Еще более важное значение, чем работа над постиллами, имел начатый Л. в замке Вартбург труд по подготовке полного перевода Библии на нем. язык. Работу над переводом НЗ Л. начал в дек. 1521 г. и завершил ко времени возвращения в Виттенберг; т. о., на перевод НЗ у него ушло всего ок. 3 месяцев. В качестве языка перевода Л. избрал диалект верхненемец. языка, использовавшийся в офиц. гос. документах Саксонии; он справедливо рассчитывал, что отход от народных диалектов к более формализованному языку будет способство-

вать распространению его перевода и сделает его доступным широким кругам грамотного населения Германии. Основой для перевода стало научное издание греч. текста НЗ, выпущенное Эразмом Роттердамским; кроме того, Л. пользовался *Вульгатой*, а также, возможно, некоторыми предшествующими переводами на герм. языки. Следуя схеме Вульгаты, Л. поместил перед всем переводом, а также перед каждой из книг НЗ краткие предисловия, которые нередко имеют не только исторический, но и богословский характер, поскольку Л. выделял и объяснял в них основные понятия той или иной книги в соответствии с собственными религ. принципами. Во мн. изданиях помещались также краткие глоссы Л. и иллюстрации, которые нередко содержали критику папства и католич. Церкви; напр., в 1-м издании НЗ зверь, упоминаемый в кн. Откровение Иоанна Богослова (см.: Откр 13. 11), был изображен в папской тиаре. Перевод НЗ был издан в сент. 1522 г. (*Das Neue Testament Deutzsch. Wittemberg, [1522]*). Работа над переводом ВЗ длилась еще десятилетие; помощь в ней Л. оказывали многие виттенбергские богословы и университетские преподаватели, готовившие черновые версии переводов или вносившие исправления в готовый материал. В 1534 г. перевод был завершен и вышло 1-е полное издание нем. Библии. Однако и после этой публикации Л. и его сотрудники продолжали улучшать и исправлять переводы, вслед. чего нормативным признаётся текст последнего издания, выпущенного при жизни Л. (*Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deutsch. Wittemberg, 1545*; критическое изд. с дополнительными мат-лами и научным комментарием: *Luther M. WA: DB. 12 Bde*). Хотя распространенное представление о том, что перевод Л. заложил основу совр. нем. языка, является преувеличением, по своему значению для развития нем. лит. языка и по общему влиянию на нем. и европ. культуру лютеровская нем. Библия занимает исключительное и уникальное место среди литературных памятников XVI в. (см.: *Beutel. 2005. S. 258–265; Brecht. 1990. Vol. 2. P. 46–56*).

В отсутствие Л. в Виттенберге начались первые попытки реформирования церковной жизни и бого-

служения, инициаторами к-рых выступали Меланхтон, Йонас, Карлштадт, Г. Цвиллинг (1487–1558), И. Драконитес (1494–1566) и др. единомышленники Л. (подробнее о виттенбергской реформации см. в ст. *Карлштадт* Андреас). До Л. сведения о событиях и дискуссиях в Виттенберге доходили с запозданием, однако он поддерживал общее направление реформ и опубликовал в 1521–1522 гг. несколько программных трактатов, в которых изложил свое представление о необходимых изменениях в церковной жизни. Так, в соч. «Об исповеди» (*Von der Beicht // Luther M. WA. Bd. 8. S. 129–204*) Л. развивал мысль о том, что формальное перечисление грехов перед священником является необязательным; поскольку грехи отпускает Бог по вере человека, исповедь может быть принесена как тайне Богу, так и открыто любому христианину, а не обязательно священнику. В 2 сочинениях Л. рассматривал вопрос о монашеских обетах (*Themata de votis // Ibid. S. 313–335; De votis monasticis Martini Lutheri iudicium // Ibid. S. 564–669*). Первоначально Л. полагал, что обеты не могут быть отменены человеком, поскольку он дал их Богу сознательно и добровольно, однако затем предложил др. решение, основанное на представлении о том, что добрые дела не имеют значения для спасения: если обеты были даны человеком, к-рый рассчитывал с помощью монашеских подвигов заслужить спасение, они не имеют силы, поскольку давший их человек имел ложную веру. Лишь те добровольные ограничения, к-рые человек наложил на себя не ради буд. спасения, а для усмирения плоти и борьбы со страстями, могут быть признаны обязательными и полезными. Выдвинутая Л. теория о необязательности принесенных монашеских обетов вскоре стала руководством к действию для мн. монахов и монахинь, к-рые массово покидали мон-ри и вступали в брак. Безоговорочному осуждению Л. подвергал священнический целибат, утверждая, что лишь единицы могут исполнить обет целомудрия, тогда как остальные должны вступать в законный брак, предохраняющий их от падений и нецеломудренной жизни (см.: *Brecht. 1990. Vol. 2. P. 18–25*). Учению о Евхаристии, практика совершения к-рой была реформирова-



на в Виттенберге в кон. 1521 г., Л. посвятил соч. «О злоупотреблениях, связанных с мессой» (*Vom Missbrauch der Messe // Luther M. WA. Bd. 8. S. 477–563*). Основной темой критики в нем стало учение о мессе как о жертве, с к-рым Л. связывал популярное представление, что месса может рассматриваться как доброе дело, приносящее отпущение грехов живым и усопшим. Хотя по большинству принципиальных вопросов позиция виттенбергских реформаторов совпадала с позицией Л., стремление немедленно провести все необходимые реформы и целиком изменить весь строй религ. жизни в городе, привело к радикализации реформационных процессов, что в свою очередь стало причиной волнений, постоянных споров и столкновений сторонников старых и новых порядков. Первоначально Л. одобрил реформы в Виттенберге; так, в нач. дек. 1521 г. он тайно на несколько дней приехал в город, чтобы лично ознакомиться с ситуацией; в беседах с друзьями и в письмах Спалатину он положительно оценивал достигнутые результаты. Вместе с тем, исполняя просьбу Спалатина, Л. в соч. «Увещание, побуждающее всех христиан остерегаться восстаний и мятежей» (*Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung // Ibid. S. 670–687*) дал отрицательную оценку любым насильственным выступлениям сторонников церковных реформ против гос. власти. Л. отмечал, что, хотя скорейшее устранение всех злоупотреблений весьма желательно, народу не следует самостоятельно бороться с приверженцами католической Церкви, а надлежит терпеливо ждать, когда Бог склонит к истине сердца тех, кто облечены законной властью и способны провести необходимые реформы. Дело обычных христиан — обличать неправду, проповедовать Слово Божие и молиться о торжестве истины (см.: *Brecht. 1990. Vol. 2. P. 25–34*). После того как курфюрст Фридрих несколько раз в резкой форме выразил неудовольствие той формой, к-рую реформационные процессы приняли в Виттенберге, Л., вероятно, опасаясь, что курфюрст вообще прекратит поддерживать его и др. реформаторов, принял решение вернуться в город и лично возглавить проведение церковных реформ.

Вскоре после возвращения в Виттенберг, 9 марта 1522 г., Л. начал ежедневно произносить проповеди, вполсл. изданные под общим названием «Великопостные проповеди» (*Invocavitpredigten; Acht Sermon in der Fasten; текст см.: Luther M. WA. Bd. 10. Abt. 3. S. 1–64*). В них Л. подвергал косвенной критике нек-рые виттенбергские реформы, используя в качестве идейной основы для критики учение о спасении одной только верой и требование проявлять христианскую любовь к немощным. Поскольку внешние обряды не могут ни привести человека к вере, ни отнять ее у истинных христиан, Л. призывал обращать основное внимание не на них, а на духовную жизнь в согласии со Словом Божиим. По утверждению Л., радикальные реформы, такие как уничтожение изображений или преподание Св. Даров в руки верующих, смущают мн. немощных в вере христиан и отталкивают их от следования евангельской вере, поэтому вводить их можно лишь тогда, когда христиане посредством проповеди и разъяснений будут убеждены в их полезности. Л. осознавал, что наиболее болезненным и соблазнительным для простого народа может стать изменение тех внешних форм религ. жизни, к к-рым он за долгие годы привык в католич. Церкви. Вслед. этого он предпочитал использовать стратегию постепенных преобразований: объявив внешнюю сторону религ. жизни не имеющей принципиального значения, Л. предлагал сперва наполнить привычные богослужебные формы, обряды и обычаи новым вероучительным содержанием и лишь затем по мере необходимости постепенно видоизменять и исправлять их (ср.: *Brecht. 1990. Vol. 2. P. 59–65*). Л. удалось сравнительно быстро преодолеть радикальные настроения, господствовавшие среди его единомышленников; в оппозиции Л. остался лишь Карлштадт, что привело к охлаждению отношений между ними и последующему полному разрыву.

Лидер европейской Реформации (1522–1546). С 20-х гг. XVI в. влияние Л. в Виттенберге, в курфюршестве Саксония и в Европе в целом неуклонно возрастало. Формально Л. не занимал к.-л. высоких должностей и оставался простым проповедником и профессором ун-та, однако он пользовался непрекае-

мым авторитетом как среди лютеран. теологов и пасторов, так и среди покровительствовавших лютеранству герм. и европ. князей и государей. В Виттенберге вокруг Л. сложился большой круг единомышленников, в к-рый входили Меланхтон, Амсдорф, Йонас, Агрикола (до разрыва с Л. в 1541 г.), И. Бугенхаген (1485–1558) и мн. др. Исполняя просьбы европ. правителей и городских советов, Л. нередко направлял своих друзей и учеников в их владения для проведения церковных реформ; одни из проповедников после создания лютеран. церковных общин возвращались в Виттенберг, другие навсегда оставались в основанных ими общинах. Сам Л. большую часть времени проводил в Виттенберге; однако по мере необходимости он совершал поездки по Саксонии, а также посещал другие протестантские княжества Германии для проповеди и распространения лютеран. учения, проверки состояния церковной жизни в лютеран. общинах, переговоров со светскими правителями, пасторами, теологами и т. п. (обзор церковной и политической деятельности Л. и его последователей в 20–40-х гг. XVI в. см. в историческом разделе ст. *Лютеранство*; далее рассматриваются только частная жизнь Л. и его деятельность как проповедника, преподавателя и теолога).

В 1525 г. после долгих раздумий Л. вступил в брак с Катариной фон Борой, бежавшей из мон-ря монахиней. Долгое время Л. удерживало от брака опасение, что он станет объектом насмешек и порицаний противников, однако он все же решился на этот шаг, опираясь на многочисленные примеры друзей и на собственные теоретические рассуждения о необходимости брака для христианина. Брак Л. был счастливым; в нем родились 6 детей (2 скончались в детском возрасте). В качестве резиденции Л. был предоставлен упраздненный виттенбергский мон-рь августинцев-еремитов; кроме семейства Л. в нем также жили нек-рые его родственники, друзья и помощники со своими семьями (см.: *Brecht. 1990. Vol. 2. P. 195–204*). Во время общих трапез Л. часто отвечал на вопросы присутствующих, делился воспоминаниями, откликался на сообщения об актуальных событиях европ. церковной и политической жизни, давал оценку взглядам и сочинениям





единомышленников и оппонентов, предлагал краткие комментарии и наставления религиозного характера. С 30-х гг. XVI в. помощники Л. и студенты записывали его выска-



М. Лютер
и Катарина фон Бора.
1526 г.
Худож. Л. Крапах Старший
(Гос. музей, Шверин)

Abt. 1; Bd. 46–47). Мн. проповеди Л. имели не только вероучительный, но и нравоучительный

звания; эти записи образуют корпус «Застольных бесед» (*Tischreden*; научное изд.: *Luther M. WA: TR. 6 Bde*; частичный рус. перевод: *Лютер М. Застольные беседы. 2011*), к-рые являются наиболее важным источником сведений о позднем периоде жизни Л. и о его взглядах по самому широкому кругу вопросов. В Виттенберге Л. регулярно произносил проповеди и читал лекции в ун-те; он также трудился над переводом Библии, создавал многочисленные полемические, экзегетические и вероучительные сочинения, вел оживленную переписку с политическими покровителями лютеранства, единомышленниками и друзьями.

Л. как проповедник и преподаватель. В 20–30-х гг. XVI в. Л. обычно проповедовал в городской церкви Виттенберга по воскресным и праздничным дням дважды: на утреннем богослужении он произносил проповедь, посвященную полагающемуся на этот день по церковному уставу евангельскому или апостольскому чтению; в 12 часов дня он читал проповеди из тематических циклов, посвященные последовательному истолкованию к.-л. книги Свящ. Писания. В 40-х гг. XVI в. из-за ухудшения состояния здоровья Л. проповедовал нерегулярно, однако по возможности продолжал исполнять обязанности проповедника; последняя из произнесенных им в Виттенберге публичных проповедей датируется 17 янв. 1546 г. К числу наиболее крупных и богословски значимых циклов проповедей по библейским книгам относятся проповеди по Первому и Второ-

му Посланиям Петра (1522–1533; опубл.: *Luther M. WA. Bd. 12, 14*), по кн. Бытие (1523–1524; опубл.: *Ibid. Bd. 14, 24*), по отдельным главам из Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна (1528–1529, 1530–1532, 1537–1540; опубл.: *Ibid. Bd. 28; Bd. 32. Abt. 1; Bd. 33.*

характер; несмотря на богословское признание отсутствия у любых добрых дел спасительной силы, Л. считал долгом проповедника заботу о нравственном благополучии вверенной ему паствы и нередко сетовал на то, что его призывы к жителям Виттенберга вести жизнь, согласную с Евангелием и прославляющую Христа, остаются не услышанными.

После возвращения в Виттенберг Л. не сразу вернулся к преподаванию теологии в Виттенбергском ун-те. Промедление было вызвано церковно-политическими причинами; он опасался, что его публичные лекции могут привести к негативным последствиям для ун-та, преподавателей и студентов, т. к. автоматически навлекут на них обвинение в поддержке ереси. Однако уже в 1523 г. он начал читать для студентов ун-та и друзей курс лекций по кн. Второзаконие, которые проходили не в ун-те, а в мон-ре августинцев-еремитов (текст см.: *Luther M. WA. Bd. 14*), а в 1524 г. вновь стал читать лекции в ун-те в качестве профессора библейской экзегезы. Несмотря на авторитет Л. в Виттенберге, наиболее влиятельным лицом в Виттенбергском ун-те был Меланхтон, общавшийся с ведущими европ. гуманистами и обладавший выдающимися талантами ученого и теолога. Л. признавал, что он не мог сравниться с Меланхтоном в области теоретического и систематического богословия. Хотя изредка между ними возникали трения и конфликты, Л. считал Мелантона своим верным сторонником, был уверен в его лояльности и дове-

рял ему представлять религ. интересы лютеранства в тех случаях, когда для их защиты требовался высокий уровень владения богословским аппаратом, напр., при подготовке вероисповедных документов (см.: *Brecht. 1990. Vol. 2. P. 242–244*). В 1533 г. был утвержден новый устав ун-та, к-рый требовал, чтобы богословие преподавалось в соответствии с *Аугсбургским исповеданием*, а преимущественное внимание уделялось комментированию Свящ. Писания. С 1535 г. Л. занимал пост декана богословского факультета Виттенбергского ун-та; его коллегами по преподаванию на фак-те были Йонас, Круцигер и Бугенхаген. Число посещавших ун-т студентов значительно уменьшилось по сравнению с дореформационным периодом; богословский факультет фактически стал лютеран. семинарией, готовившей пасторов и проповедников, к-рые распространяли идеи Л. по всей Европе (см.: *Idem. 1993. Vol. 3. P. 115–134*).

Мн. лекции Л. по Свящ. Писанию вскоре после завершения посвященного определенной библейской книге курса издавались в виде комментариев. Сам Л. готовил такие издания лишь в отдельных редких случаях; чаще всего лекции публиковались с его одобрения на основе его предварительных заметок и записей студентов разной степени надежности (общий обзор содержания см.: *Idem. 1990. Vol. 2. P. 244–250, 451–459; 1993. Vol. 3. P. 134–141*). Предметом первого лекционного курса, прочитанного Л. в ун-те после перерыва, стали книги малых пророков (критическое изд.: *Luther M. WA. Bd. 13*); их толкованием Л. был занят до весны 1526 г. При объяснении пророческих книг Л. часто проводил смелые аналогии с текущей политической и церковной ситуацией; он также не упускал возможности противопоставить подлинные библейские пророчества, учащие о Христе, с пророчествами радикальных протестант. проповедников, к-рые, по убеждению Л., руководствовались либо гордостью, либо стремлением к реализации низменных земных целей. Летом и осенью 1526 г. Л. читал курс по Книге Екклесиаста (критическое изд.: *Ibid. Bd. 20. S. 1–203*); согласно его интерпретации, она должна служить для христиан учебником, наставляющим без привязанности относиться к проходящим земным ве-





щам и внешним жизненным обстоятельствам, считая их «ничем», и во всем искать возможность исполнить главную христ. обязанность служения Богу и ближнему. Из позднейших лекционных курсов наиболее объемными и важными по содержанию являются лекции 1527–1530 гг. по Книге пророка Исаии (критическое изд.: Ibid. Bd. 31. Abt. 2. S. 1–585) и лекции 1535–1545 гг. по кн. Бытие (критическое изд.: Ibid. Bd. 42–44). Особое место в корпусе лекций Л. занимают лекции по Посланию к Галатам, которые он читал с июля по дек. 1531 г. (критическое изд.: Ibid. Bd. 40. Abt. 1–2). Повторно обращаясь к толкованию этого Послания, Л. переосмыслил мн. утверждения, содержащиеся в раннем комментарии, и представил последовательное изложение теории оправдания и спасения, намеренно прибегая к резким противопоставлениям и диалектическим парадоксам. Согласно Л., христианин должен проводить строгое различие между мнимой человеческой праведностью, приобретаемой добрыми делами, и «пассивной» христ. праведностью, которая приобретается только верой и вменяется человеку Богом. Объясняя высказывания ап. Павла, Л. подчеркивал, что закон и его дела могут только показать человеку его греховность и побудить к покаянию; дело спасения совершают исключительно благодать и вера.

Религиозная и богословская полемика. Полемическая активность Л. в 20–40-х гг. XVI в. разворачивалась в 2 основных направлениях. Во-первых, Л. был вынужден отвечать нек-рым католич. критикам и оппонентам. Число опубликованных в этот период в Европе католич. авторами антилютеран. трактатов было огромным. Л. не имел ни возможности, ни желания реагировать на все критические нападки; он создавал ответные трактаты и памфлеты лишь в исключительных случаях: когда богословский авторитет или высокое общественное положение критиков делали их опасными противниками лютеранства, к-рых требовалось хотя бы отчасти нейтрализовать; когда личные нападки и обвинения в адрес Л. могли бросить тень на проповедуемое им учение; когда богословские аргументы оппонентов вызывали у него интерес. Во-вторых, Л. считал необходимым защищать собственное пред-

ставление о необходимых церковных реформах и о способах их проведения в жизнь от альтернативных мнений сторонников радикальной Реформации. Объединяя под общим наименованием «фанатиков» (*Rottengeister*), или «мечтателей» (*Schwärmern*), самостоятельных теологов, развивавших оригинальные представления о христ. вере и жизни (напр., Карлштадта, *цивикауских пророков*, ранних *анабаптистов*), Т. Мюнцера (ок. 1490–1525) и его последователей, а также приверженцев политического христианства, желавших придать религ. характер Крестьянской войне, Л. считал всех их опаснейшими врагами истинного христианства и был убежден, что из-за их деятельности церковные реформы воспринимаются как причина беспорядков и общественно-политического хаоса. Отстаивая собственное представление о Евхаристии, Л. вступил в длительную полемику с лидером швейцар. Реформации У. Цвингли (1484–1531) и его единомышленниками, к числу к-рых в разное время принадлежали Буцер, Капито, Карлштадт, Г. Буллингер (1504–1575) и др. С 20-х гг. XVI в. в полемических сочинениях Л. усиливаются и нередко становятся доминирующими ранее появившиеся лишь эпизодически приемы, трудно совместимые с корректным и уважительным ведением религ. полемики: риторическое объявление всех несогласных с ним слугами дьявола и использование в их адрес многочисленных проклятий; язвительное, а нередко и кощунственное переименование и высмеивание извлеченных из сочинений противников тезисов; широкое употребление крайне грубых площадных ругательств и уничижительных эпитетов. Хотя иногда грубость полемического тона Л. была спровоцирована не менее резким стилем тех нападок, на к-рые он отвечал, в большинстве случаев речь шла о намеренном понижении им лит. стиля и превращении полемики в грубую ругань. Подобные сочинения вызвали недоумение и неприятие у образованных теологов и гуманистов, даже являвшихся сторонниками лютеранства, однако их с восторгом принимали и читали широкие народные массы; посредством намеренного огрубления стиля Л. привлекал на свою сторону мн. дворян, торговцев, городских жителей и крестьян,

не разбиравшихся в тонкостях богословия, однако восхищавшихся смелостью Л. и остротой его языка.

I. Полемика с католиками. Общий ответ католич. оппонентам, упрекавшим его в том, что он ниспровергает установленный Богом иерархический порядок, Л. дал в опубликованном в 1522 г. программном памфлете «Против лжеименного духовного сословия папы и епископов» (*Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe // Luther M. WA. Bd. 10. Abt. 2. S. 93–158*). Объявляя себя «церковным проповедником Божией милостью», возвещающим неповрежденное Евангелие, Л. называл епископов служителями дьявола, заботящимися лишь об исполнении незаконных папских булл и о собственном обогащении. Поскольку епископы не исполняют своего служения и не заботятся о Церкви, христиане не только не должны им подчиняться, но имеют полное право низлагать и изгонять их. В насмешливой «Булле и реформации» Л. объявлял, что всякий истинный христианин обязан вносить вклад в ниспровержение тиранической власти епископов. В посл. общее отношение к институту епископства в лютеранстве стало более компромиссным, однако Л. всегда настаивал на том, что епископы, даже в случае сохранения этого института, должны быть лишены светской и судебной власти и могут быть лишь почетными первенствующими пасторами и проповедниками. В 1522 г. Л. опубликовал также резкий ответ на сочинение англ. кор. Генриха VIII — «Против Генриха, короля Англии» (*Contra Henricum Regem Angliae // Ibid. S. 175–222*). Отказываясь признавать убедительными аргументы, выдвинутые королем в защиту католич. учения о таинствах, Л. указывал, что все они сводятся к безосновательному признанию абсолютного значения церковных традиций, к-рые ставятся выше учения Свящ. Писания. В 1523 г. Л. издал ответ на сочинение И. Кохлеуса (1479–1552), в посл. ставшего одним из ведущих критиков лютеранства. Кохлеус во время Вормского рейхстага пытался убедить Л. примириться с католической Церковью; в сочинении он представил собственную версию хода этих переговоров, с которой Л. был несогласен, а также подверг критике концепцию оправдания верой (*Adversus armatum virum*





Cokleum // Ibid. Bd. 11. S. 292–306). В том же году Л. издал памфлет, направленный против деятельности папского легата Ф. Кьерегати (ок. 1480–1539), распространявшего в Германии постановления папского престола об осуждении Л. и уничтожении его книг (Ein Bapstlich Breve dem Rath zu Bamberg gesandt wider den Luther // Ibid. S. 337–356). Еще одно сочинение этого же года было направлено против теологов Ингольштадтского ун-та, осудивших нек-рые мнения Л. (Wider das blind und toll Verdammiss der siebenzehn Artikel von der elenden schändlichen Universität zu Ingolstadt // Ibid. Bd. 15. S. 95–140). После состоявшейся 31 мая 1523 г. канонизации в католич. Церкви Бенно, еп. Майсена (1066–1106), которого католики считали небесным покровителем Саксонии, Л. издал резкий памфлет «Против нового идола и старого дьявола» (Wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meissen soll erhoben werden // Ibid. S. 170–198). В нем, называя почитание святых бесполезным суеверием, Л. отмечал, что подлинно христианским делом является воспитание живых святых, т. е. истинных христиан, и забота об их нуждах, а не поклонение мертвецам (см.: Brecht. 1990. Vol. 2. P. 83–90). Особый блок среди антикатолич. полемических сочинений образуют трактаты и памфлеты, в к-рых Л. критиковал celibat и монашеские обеты, выступая в защиту вступавших в брак представителей духовенства и монашества. Критика монастырской жизни в 20-х гг. XVI в. была постоянным лейтмотивом в сочинениях и письмах Л. Он одобрял и всеми способами поддерживал бегство монахов и монахинь из монастырей, располагавшихся в католич. княжествах, и требовал от протестант. князей упразднить или ограничивать в правах мон-ри, сохранявшиеся на подвластных им территориях (общий обзор см.: Ibid. P. 90–104). В 30–40-х гг. Л. почти не вступал в содержательную полемику с католиками, однако иногда выпускал небольшие памфлеты, посвященные критическому рассмотрению к.-л. происходивших в католической Церкви событий или издававшихся папским престолом офиц. документов. В последние годы жизни Л. опубликовал ряд необычайно резких даже для него по тону и нередко весьма непристой-

ных по содержанию сатирических нападок на папу Римского и католич. Церковь, в к-рых элементы сарказма богословской полемики почти полностью исчезают. Наиболее крупным и показательным сочинением такого рода является изданный в 1545 г. трактат «Против римского папства, основанного дьяволом» (Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet // Luther M. WA. Bd. 54. S. 195–299; обзор содержания см.: Brecht. 1993. Vol. 3. P. 357–367; также ср.: Гобри. 2000. С. 480–489).

II. Полемика с Эразмом Роттердамским. Особое место среди дискуссий Л. с католич. богословами занимает полемика с Эразмом Рот-



Переплет с тиснением
портрета М. Лютера.

Ок. 1530 г.

(Городская б-ка. Дессау, Georg. 1002)

тердамским, получившая широкий резонанс в Европе и засвидетельствовавшая окончательное размежевание между лютеран. теологами и многими первоначально благосклонно относившимися к идеям Л. гуманистами (общий обзор см.: Brecht. 1990. Vol. 2. P. 213–238). Истоки спора между Л. и Эразмом лежат в различии их представлений о соотношении человеческой воли, греха и благодати; при этом основой этих представлений в обоих случаях служили по-разному интерпретируемые Послания ап. Павла. Еще в 1516 г., познакомившись с комментариями Эразма к изданию греч. текста НЗ, Л. в письме Спалатину отмечал, что Эразм не понимает смысла рассуждений ап. Павла, поскольку считает, что «законом» в его Посланиях называются лишь ритуальные пред-

писания ВЗ, а не весь ВЗ в целом, включая Десять заповедей. Л. просил, чтобы Спалатин порекомендовал Эразму прочитать антипелагианские сочинения блж. Августина и исправить свою т. зр. по этому вопросу, имеющему принципиальное значение для всех христиан. Упрекая Эразма в том, что тот следует аристотелевскому представлению о добродетели и праведности, Л. подчеркивал, что, согласно христ. учению, сперва должна быть изменена сама личность человека, а лишь затем новый праведный человек сможет совершать дела праведности (см.: Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 70. N 27). Спалатин исполнил просьбу Л., однако Эразм, по-видимому, не ответил на его письмо; при этом нельзя исключать, что он запомнил раннюю попытку дать критическую оценку его взглядам и именно поэтому впоследствии избрал для полемики с Л. тесно связанную с богословскими идеями ап. Павла и блж. Августина тему свободы воли и ее роли в спасении. До нач. 20-х гг. XVI в. Л. и его соратники рассчитывали, что Эразм, критиковавший церковные злоупотребления и враждовавший с католич. теологами-схоластами, встанет на их сторону и публично выскажется в поддержку Л. Однако этого не произошло; несмотря на то, что католические противники лютеранства критиковали Эразма как учителя и предтечу Л., сам он отзывался о Л. в переписке в уклончивых и осторожных выражениях, высказывая сомнения в том, что его радикальные методы могут принести благо Церкви. В 1520 г. учение о том, что у падшего человека, который может совершать только грех, отсутствует свободное решение воли, было выражено Л. в комментарии к 36-му из осужденных в папской булле положений, к-рое гласит: «Свободное решение воли (liberum arbitrium) после греха является таковым только по имени, потому делая то, что находится в его власти, оно всегда совершает смертный грех» (Idem. WA. Bd. 7. S. 142–149. N 36; использованное Л. стандартное латинское выражение «liberum arbitrium» обычно переводится на рус. язык как «свобода воли», однако такой перевод не вполне корректен, т. к. дискуссия шла не о том, существует ли вообще свобода воли (libertas voluntatis) или свободная воля (voluntas libera), а о том, может ли





человеческая воля принимать свободное решение, т. е. решать нечто самопроизвольно и без всякого внешнего принуждения; с учетом рус. традиции перевода далее «arbitrium» везде передается как «воля», однако это следует понимать в смысле «решение воли»). В 1521 г. сходная концепция была изложена и поддержана Меланхтоном в теологическом компендиуме «Общие места» (*Loci communes*; см.: CR. Vol. 20. P. 705). Хотя Эразм в переписке оценивал лютеран. учение по вопросу о человеческой воле как неприемлемое для него, первоначально он не желал публично критиковать Л. (см.: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami* / Ed. P. S. Allen. Oxf., 1922. Vol. 4. P. 458–463. N 1195). Однако к 1524 г. его позиция изменилась; из переписки Эразма можно заключить, что к публикации сочинения против Л. его побуждали англ. кор. Генрих VIII, влиятельные члены папской курии, а также Георг, герцог Саксонский, непримиримый противник Л. Несмотря на попытки некоторых гуманистов не допустить публичного спора, а также на высказанное Л. в письме Эразму предупреждение, что в случае публикации он не станет молчать и даст ответ на критику, в сент. 1524 г. Эразм издал соч. «Диатриба, или Рассуждение о свободной воле» (*De libero arbitrio диатрибή sive collatio*; текст см.: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*. 1706. Vol. 9. Col. 1215–1248; англ. перевод с комментарием см.: *Collected Works of Erasmus*. 1999. Vol. 76; рус. перевод: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. 1987. С. 218–289). Формальным предметом рассмотрения Эразм избрал комментарий Л. к 36-му положению из папской буллы, уделив особое внимание интерпретации приведенных в нем цитат из Свящ. Писания. Однако по структуре и тематике сочинение Эразма выходит за пределы простого обсуждения спорного положения. Трактат открывается пространством введением, в к-ром Эразм обсуждает значение проблемы свободы воли, а также общие принципы, к-рыми следует руководствоваться при толковании Свящ. Писания. Основное рассмотрение вопроса о свободной воле начинается с общего определения, после к-рого следует обоснование наличия у человека свободы с помощью рассмотрения подборки цитат из ВЗ и НЗ; в за-

ключение дается критика предложенной Л. интерпретации как этих, так и др. цитат. Л., прочтя трактат, утвердился в мнении, что Эразм не понимает богословие ап. Павла и подходит к нему как светский философ и теолог-схоласт; он начал писать ответ, однако из-за занятости и событий Крестьянской войны смог завершить его лишь через год. Вышедшее в дек. 1525 г. соч. «О рабской воле» (*De servo arbitrio*; научное изд.: *Luther M. WA. Bd. 18. S. 551–787*; рус. перевод: *Лютер М. О рабстве воли*. 1987) по объему более чем в 3 раза превышало трактат Эразма. Л. следовал в нем структуре рассуждения, намеченной Эразмом: в предисловии обсуждались общие вопросы, а в основной части были подробно разобраны цитаты из ВЗ и НЗ, служащие для подтверждения или опровержения представления о наличии у человека свободной воли. Предисловие содержало многочисленные личные нападки на Эразма; признавая его авторитет как ученого, Л. называл его плохим богословом, который лишен просвещения Духом Божиим, а потому полагается лишь на собственный разум, вслед чего в итоге оказывается скептиком, эпикурейцем и даже атеистом. Эразм отреагировал на критику Л. в 2 сочинениях: в изданном в февр. 1526 г. трактате «Гипераспистес I» (*Hyperaspistes I*; в названии использован греч. неологизм; возможный перевод: «Сверхзащитник»; текст см.: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*. 1703. Vol. 10. Col. 1249–1336; англ. пер. с комментариями: *Collected Works of Erasmus*. 1999. Vol. 76; рус. перевод с сокращениями см.: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. 1987. С. 546–584) был дан ответ на критику, казавшуюся предисловия, а в появившемся в сент. 1527 г. трактате «Гипераспистес II» (*Hyperaspistes II*; текст см.: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia* 1703. Vol. 10. Col. 1335–1536; англ. пер. с комментариями: *Collected Works of Erasmus*. 1999. Vol. 77; рус. перевод отсутствует) Эразм вновь подробно рассмотрел все аргументы и цитаты из основной части. Л., высказав свою т. зр., утратил интерес к полемике; он никак не отреагировал на трактаты Эразма и даже не нашел времени их прочесть (см.: *Brecht*. 1990. Vol. 2. P. 236–238).

В содержательном отношении полемика между Л. и Эразмом распада-

дается на 2 смысловые части: методологическую и собственно богословскую. В области методологии, рассуждая о значении теоретического богословия для христианина и о способах решения спорных богословских вопросов, Эразм занимал ярко выраженную рационалистическую и моралистическую позицию. По его мнению, не все вопросы богословия следует обсуждать широко и публично. Некоторые богословские истины могут пошатнуть веру простых людей или привести к упадку нравственности; именно таким является учение о предопределении и об отсутствии у грешного человека свободной воли. Такие истины должны быть предметом богословских диспутов, а не публичных проповедей. Утверждая, что Свящ. Писание содержит много высказываний, которые сами по себе не ясны и могут быть истолкованы различным образом, Эразм настаивал на том, что при объяснении таких высказываний необходимо следовать церковной традиции, причем понимал ее в смысле «согласия отцов» (*consensus patrum*). По его убеждению, если некоторое мнение поддерживается большинством отцов и принято церковной полнотой, оно и является наиболее близким к истине, тогда как противоречащие ему мнения отдельных отцов Церкви следует считать лишь их личными богословскими гипотезами. Л. противопоставлял позиции Эразма концепцию авторитета Свящ. Писания, личной веры и личного откровения. Согласно его рассуждениям, духовный смысл Свящ. Писания всегда является ясным для тех, кто имеет веру и просвещены благодатью. Поскольку Бог через Свящ. Писание обращается непосредственно к каждому человеку, совесть и разум человека не должны быть связаны традицией, но должны подчинять себя исключительно слову Божию. Л. допускал, что в церковной традиции может стать господствующим ложное богословское представление, поэтому вопросы веры должны решаться не ссылками на мнение большинства, но внимательным выяснением учения Свящ. Писания. Имеющий веру и следующий учению Свящ. Писания христианин никогда не согласится скрывать истину, а напротив, будет широко проповедовать ее, исполняя тем самым





свою христианскую обязанность. Если истина вводит кого-то в соблазн, то это связано с тем, что большинство людей служат не Богу, а дьяволу, поэтому они всегда будут противиться истине и пытаться ее исказить.

Эти общие установки оказали определяющее влияние на различные стратегии, избранные Эразмом и Л. для решения спорного вопроса о свободной воле (исторический и богословский анализ аргументации см.: *McSorley*. 1969). Объясняя ключевые места из Посланий ап. Павла, Эразм следовал толкованиям *Оригена*, блж. Иеронима Стридонского, свт. *Иоанна Златоуста* и др. отцов Церкви, используя для их обобщенного представления нек-рые схоластические понятия. Не отвергая прямо позицию блж. Августина, Эразм пытался представить ее как частное мнение, к-рое заслуживает уважения, но не является обязательным. Взгляды Л. и его единомышленников Эразм отказывался отождествлять с учением блж. Августина и видел в них лишь искаженное и радикализированное отражение августиновских идей. Л. утверждал, что он следует учению ап. Павла и его интерпретация этого учения совпадает с тем прочтением, к-рое оно получило у блж. Августина; он отвергал правомерность ссылок на авторитетные мнения отцов Церкви, а также критиковал использование рациональных доводов, будь то введенных схоластами, будь то развитых самим Эразмом. Т. о., осторожной исследовательской позиции Эразма Л. противопоставлял позицию жесткого догматизма. Возможные т. зр. на проблему свободной воли, являющиеся предметом обсуждения во всех связанных с полемикой сочинениях, были корректно выделены Эразмом и сведены к 4 основным: 1) свободная воля существует, после грехопадения она сохраняет некую слабую силу, благодаря которой человек может делать добрые дела и приобретать предварительные заслуги, подготавливающие его к принятию спасительной благодати (эта позиция была наиболее близка Эразму; в спорах с блж. Августином и его последователями ее придерживались полупелагиане; сходные мнения часто высказывали вост. отцы Церкви; в схоластике ее развивал Иоанн Дунс Скот); 2) свободная воля существует, однако после гре-

хопадения она полностью порабощена греху и лишена силы творить добро, так что все совершаемое человеком является грехом; после освобождения воли благодатью она свободно сотрудничает с Богом в деле спасения, совершая добрые дела (позиция блж. Августина, выраженная в антипелагианских трактатах; Эразм считал ее проблематичной, но допустимой, поскольку само существование свободы здесь не отвергается; Л. считал ее по смыслу совпадающей с собственной); 3) свободная воля существует как некая способность, однако актуально всегда порабощена греху (позиция Карлштадта, отличающаяся от позиции блж. Августина отсутствием ответа на вопрос о состоянии воли после освобождения благодатью); 4) свободная воля не существует, она «есть ничто»; до освобождения благодатью воля служит греху и совершает только грех, а после освобождения — служит Богу и целиком подчинена Ему, поэтому она никогда не является свободной (позиция Л.). При рассмотрении отрывков из Свящ. Писания для Эразма наиболее проблематичными являлись места, в к-рых утверждается, что человек не может совершить ничего доброго без Бога; однако он достаточно удачно обходил эту сложность, используя традиц. августиновский аргумент, что воздействие благодати на человека не отменяет свободной воли человека, на к-рую как раз и осуществляется воздействие. Гораздо более серьезную проблему тексты Свящ. Писания представляли для Л., к-рому было необходимо объяснить, зачем в Свящ. Писании содержатся многочисленные призывы к человеку исполнять заповеди, жить праведно, творить добро, если он не имеет свободной воли, которая могла бы подвинуть его к следованию этим призывам. Предложенное Л. решение является логическим развитием его представления о полном бессилии человека. Согласно Л., все без исключения повеления и заповеди в Свящ. Писании служат лишь тому, чтобы человек познал собственные ничтожество и слабость, убедившись, что он не может совершить никакого добра, и возложил всю надежду на Бога. Тем самым Л. осуществлял неправомерный переход от богословски корректного утверждения, что человек не может исполнить все за-

поведи и заслужить спасение, к богословски сомнительному и противоречащему реальному опыту утверждению, что человек не может исполнить вообще ни одну заповедь. Фундаментальное различие подходов Эразма и Л. заключалось в том, что Эразм рассуждал как моралист и прагматик: если Свящ. Писание призывает человека совершать нечто доброе, а он, следуя призыву, актуально совершает это доброе, значит, призыв затрагивает его свободную волю, к-рая может избрать добро. Как и Л., Эразм признавал, что без помощи благодати человек не может совершить такое добро, к-рое было бы достаточно для спасения. Однако дела, избираемые свободной волей человека, по мысли Эразма, тождественны делам, ведущим к спасению; без благодати эти дела не спасают, однако и грехом они не являются, а являются несовершенным моральным добром, делать которое предпочтительнее, чем творить явное зло и пребывать в грехе. Л. подходил к вопросу как теолог, оценивая человеческие дела исключительно с т. зр. того значения, к-рое они имеют по отношению к Богу и к спасению. Поскольку Свящ. Писание учит, что грешник не может оправдаться перед Богом своими делами, эти дела, даже если они внешне выглядят добрыми, совершаются в грехе и рассматриваются Богом только как грех. Т. о., внешне одно и то же дело до дарования благодати является грехом, а после получения благодати становится добродетелью. Лишь избранные и оправданные Богом люди, получившие от Бога благодать и веру, совершают подлинные добрые дела; все прочие гибнут в грехе. Теологический принцип Л. переносил далее в сферу метафизики и этики, отрицая эмпирически наблюдаемую свободу человека, утверждая, что все совершается по безусловной необходимости, и уча, что любые дела человека, не просвещенного благодатью, являются злом и грехом. Это, как справедливо указывал Эразм, подрывало христ. представления о важности нравственного выбора и активного оброчелания. Вопрос о том, в какой мере представления Л. соответствующим учению блж. Августина, не получил однозначного решения в исследовательской лит-ре. В своих рассуждениях Л. бесспорно следовал общему направлению мысли, задан-





М. Лютер.
Портрет. 1529 г.
Худож. Л. Кранах Старший
(Галерея Уффици, Флоренция)

ному блж. Августином, однако придал радикальный характер некоторым тезисам, к-рые в ходе полемики были представлены в парадоксальной и провокативной форме. Полное отрицание наличия у человека свободной воли было неприемлемо для блж. Августина, опиравшегося на философское наследие классической античности. Признавая порабощенность воли, служащей греху, блж. Августин учил и о ее освобождении; он подчеркивал, что покорность благодати — это и есть подлинная свобода. Однако блж. Августин и Л. едины в убеждении, что воля падшего человека не может победить грех, а воля спасаемого человека не может противостоять действию благодати, поэтому свобода человека никогда не является безусловной и абсолютной. Хотя Л. лишь походя затрагивал вопрос о предопределении, признавая божественное решение об избрании или осуждении человека тайным и непознаваемым, и отказывался рассуждать о том, почему Бог избирает одних людей, подавая им благодать, и отвергает других, оставляя их в грехе, в трактате «О рабской воле» он наиболее близко подошел к идеям, связанным с концепцией безусловного и необходимого предопределения, к-рые в посл. получили развитие в кальвинизме, а в лютеранстве были приняты лишь в смягченных и намеренно размытых формулировках.

III. Polemica с протестантскими радикалами. Против сторонников радикальных церковных реформ Л. впервые выступил уже в кон. 1521 — нач. 1522 г. в соч. «Увещание, побуждающее всех христиан остерегаться восстаний и мятежей» и в «Великопостных проповедях». В 1522 г. Мюнцер в письме Меланхтону критиковал Л. за его снисходительность к «слабым», т. е. к приверженцам католицизма, и настаивал на том, что не желающие подчиняться Евангелию светские правители должны быть свергнуты, а их место должны занять истинные христиане. С 1523 г. Л. в проповедях и письмах критиковал «пророков», думающих, что они получают прямое откровение от Св. Духа, а также подстрекающих народ к возмущениям и бунтам якобы с целью установления «царства Христова»; попытка Мюнцера в письме к Л. защитить свою позицию не имела успеха. Письмо Мюнцера Спалатину свидетельст-

вует, что он обвинял виттенбергских теологов в проповеди веры без справедливости, в нежелании страдать вместе со Христом и исполнять на земле Его волю. Поскольку принятие Христа и умерщвление в себе ветхого Адама требует веры и воли человека, Мюнцер считал недопустимым и недействительным крещение детей, к-рые неспособны совершить сознательный выбор. В 1524 г. началась открытая полемика между Мюнцером и Л.: Мюнцер опубликовал язвительный памфлет, в к-ром он называл Л. плотским человеком, заботящимся только о собственном комфорте и безопасности, и обвинял его том, что он предал Христа, стал проводником воли князей, вместе с ними гонит истинных христиан и ведет в погибель всех доверяющих ему. Л. в проповедях представлял Мюнцера как лжепророка, подстрекающего народ к мятежам и убийствам (см. *Brecht*. 1990. Vol. 2. P. 146–157). Постепенно нараставшее недовольство Л. распространением в Германии взглядов Карлштадта, Мюнцера, анабаптистов и др. независимых протестант. проповедников нашло выражение в соч. «Против небесных пророков» (*Wider die himmlischen Propheten // Luther M. WA. Bd. 18. S. 37–214*), 1-я часть которого вышла в кон. 1524 г., а 2-я часть — в янв. 1525 г. Основным объектом критики в нем стали взгляды Карлштадта, которые Л. не всегда справедливо связывал с идеями Мюнцера и анабаптистов. Возражая против принципиального для Карлштадта положения

о недопустимости церковных изображений, Л. отмечал, что недопустимо лишь поклонение изображениям как идолам, тогда как в использовании их для украшения церквей и наидания верующих нет ничего плохого. Напротив, самовольное уничтожение изображений приводит к бунтам и убийствам, которые Л. решительно отказывался считать христ. делом. Поскольку Карлштадт для обоснования своих взглядов ссылался на Десять заповедей, Л. выдвинул альтернативную концепцию соотношения Закона и Евангелия: для христиан Десять заповедей сохраняют силу лишь в той мере, в какой они согласны с естественным законом и с Евангелием; остальное содержание заповедей имеет исторический характер и было законом только для иудеев. Л. защищал сохранение мессы и связанных с ней обрядов, отмечая, что при наличии правильного представления о сущности Евхаристии внешние обряды никак не могут повредить христианину и являются делом безразличным. Значительную часть трактата Л. посвятил защите учения о реальном присутствии Тела и Крови Христовых в Евхаристии; приведенные здесь аргументы он впоследствии использовал в евхаристическом споре с Цвингли, взгляды к-рого в этой области были близки к позиции Карлштадта (см.: *Brecht*. 1990. Vol. 2. P. 164–169).

Вспыхнувшие весной 1525 г. восстания крестьян в Германии, положившие начало Крестьянской войне, Л. воспринял как подтверждение высказанных им ранее предупреждений о том, что безответственные проповедники и фанатики приводят людей не к Евангелию, а к мятежам и убийствам. Поскольку восставшие крестьяне выдвигали не только политические и экономические, но и религ. требования (напр., избрание пастора общиной) и в своих манифестах заявляли о себе как о сторонниках церковных реформ, Л. считал необходимым дать религ. оценку их действиям и обратиться к ним с призывом прекратить кровопролитие. В соч. «Побуждение к миру» (*Ermahnung zum Frieden // Luther M. WA. Bd. 18. S. 279–334*) Л. возлагал вину за восстание на князей, епископов, священников и монахов, противящихся проповеди Евангелия. Л. отмечал, что своим упорством они навлекли на себя гнев



Бога, к-рый наказывает их руками крестьян. Л. решительно отвергал обвинения в том, что инициированные им церковные реформы привели к беспорядкам; напротив, отмечал он, если бы истинное Евангелие было проповедано повсюду, мятежи и восстания прекратились бы сами собой. Л. отказывался встать на сторону крестьян, отмечая, что их требования преимущественно относятся к земным вещам, а их желание насадить слово Божие насильственно не может быть одобрено. Обращаясь к крестьянам, Л. предупреждал их, что борьба с любой властью силой оружия недопустима для христиан, к-рые не могут противопоставлять одной несправедливости др. несправедливость, но должны терпеливо и с надеждой на Бога переносить все выпадающие на их долю лишения (ср.: *Brecht*. 1990. Vol. 2. P. 174–178). Дальнейший ход Крестьянской войны, непосредственное наблюдение ее ужасающих последствий во время поездки по Тюрингии в апр.—мае 1525 г., а также деятельность Мюнцера, ставшего одним из лидеров восставших крестьян, заставили Л. занять более жесткую позицию, которую он выразил в соч. «Против граблящих и убивающих шаек крестьян» (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern // Luther M. WA. Bd. 18. S. 344–361*). В 1-й части сочинения Л. обращается к крестьянам; он обличает их в том, что они являются клятвопреступниками, грабителями и убийцами. Поскольку они совершили тяжелейший грех, сделав Евангелие прикрытием для своих преступлений, все они повинны смерти. Во 2-й части Л. дает указания светским властям: им следует не оставлять попыток мирно договориться с крестьянами, однако в случае невозможности этого они должны решительно использовать данный им Богом меч для усмирения и казни непокорных. Промедление в деле наказания зла является грехом правителя перед Богом, поэтому, восклицает Л., «ныне не время милосердия, а время меча и гнева». Советы Л. оказались услышаны: во 2-й половине мая 1525 г. восстание в Тюрингии было жестоко подавлено, а Мюнцер захвачен в плен и 27 мая казнен. Л. отозвался на пленение Мюнцера памфлетом «Ужасающая история и суд Божий над Томасом Мюнцером» (*Eine schreckliche Ge-*

schichte und ein Gericht Gottes über Thomas Münzer // Ibid. S. 362–374). В него были включены 4 письма Мюнцера, разбирая содержание которых Л. стремился показать, что Мюнцер был одолеваемым тщеславием лжепророком, за что и был наказан судом Божиим. Л. призывал всех крестьян немедленно сложить оружие и принести покаяние, чтобы не оказаться подвергнутыми такой же участи. Впосл. Л. многократно упоминал Мюнцера в сочинениях и проповедях как наиболее показательный пример ложной политической интерпретации христианства. Подчеркивая свою роль идейного вдохновителя борьбы князей с радикальными проповедниками и крестьянами, Л. заявлял: «Я убил Мюнцера, его кровь на моих плечах, но сделал я это только потому, что он хотел убить моего Христа» (*Idem. WA: TR. Bd. 1. S. 195. N 446*). Призывы Л. к подавлению крестьянского восстания вызвали возмущение и недоумение у многих протестант. проповедников, упрекавших его в отсутствии христ. любви и в заявлениях, недопустимых для христ. проповедника, к-рый должен призывать к милосердию, а не к жестокости. Давая ответ на эти упреки в сочинениях и письмах, Л. оставался верен прежней позиции: милосердие следует проявлять лишь к раскаявшимся, тогда как против упорных грешников, преступников и лжеучителей власть вправе применять данный ей меч (см.: *Brecht*. 1990. Vol. 2. P. 178–189).

IV. Споры о Евхаристии. Впервые поднятая в спорах со сторонниками радикальной Реформации тема таинства Евхаристии во 2-й пол. 20-х — 1-й пол. 30-х гг. XVI в. стала центральным предметом полемики, которую Л. вел с Цвингли и его последователями. С близкими к учению Цвингли концепциями выступали базельский проповедник И. Эколампаций (1482–1531), проповедовавшие в Страсбурге Буцер и Капито, влиятельный силезский проповедник-анабаптист К. О. фон Швенкфельд (1489–1561) и др. На стороне Л. активное участие в полемике принимал Бугенхаген, а также швабские проповедники во главе с Бренцем. В кон. 20-х гг. XVI в. в полемику включился Меланхтон, публично поддерживавший Л., однако прикладывая значительные усилия для достижения компромисса и ве-

роучительного единства немецких протестантов. Л. с самого начала критически оценивал учение Цвингли, которое стало распространяться в Швейцарии и на юге Германии после 1524 г., но первоначально ограничивался лишь отдельными суждениями в проповедях и письмах. В окт. 1526 г. без ведома Л. была издана «Проповедь о таинстве Тела и Крови Христовых, против мечтателей» (*Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister // Luther M. WA. Bd. 19. S. 474–523*); в ней подвергалось критике цвинглианское символическое представление о таинстве и было подробно изложено учение о реальном присутствии Тела и Крови Иисуса Христа в Евхаристии. Цвингли опубликовал ответ на это сочинение; в ходе дальнейшей лит. полемики было издано еще несколько трактатов Л., Цвингли, Эколампация, Буцера и других протестантских теологов. Итоговое изложение собственной позиции Л. предложил в пространном соч. «Исповедание о Вечери Христовой» (*Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis // Ibid. Bd. 26. S. 241–509*), вышедшем в марте 1528 г. Несмотря на бурный характер полемики, в богословском отношении споры были малосодержательными и бесплодными; сформулированные один раз тезисы упорно повторялись в последующих сочинениях в соединении с нападками и обвинениями личного характера (обзор см.: *Brecht*. 1990. Vol. 2. P. 303–324). Поскольку раздоры богословов имели негативные политические последствия для протестант. князей, в 1529 г. Филипп, ландграф Гессенский (1509–1567), организовал в Марбурге богословское собеседование, в ходе которого предполагалось выработать общую вероисповедную формулу. Проходившие в течение нескольких дней дискуссии, в которых принимали участие Л., Меланхтон, Йонас, Цвингли, Эколампаций, Буцер и др. теологи, не привели к согласию и завершились безрезультатно (см.: *Ibid.* P. 325–334). Лишь после смерти Цвингли и Эколампация виттенбергским теологам удалось убедить многих проповедников Швейцарии и Германии принять т. н. Виттенбергское согласие (1536), составленное Меланхтоном компромиссное изложение учения о Евхаристии. Непреклонным остался лишь ученик и преемник Цвинг-



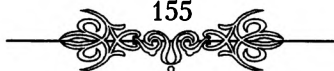
ли в Цюрихе Буллингер, с к-рым Л. и его последователи продолжали вести полемику о Евхаристии в 30–40-х гг. XVI в. Л. поддержал Виттенбергское согласие, однако в сочинениях оставался верен собственным формулировкам, которые выработал в 20-х гг. XVI в. (см.: *Idem*. 1993. Vol. 3. P. 323–332).

Учение о Евхаристии, к-рое Л. отстаивал в полемике с Цвингли и др. теологами, сводится к неск. основным тезисам, дополняющим обоснованный им ранее отказ от концепции пресуществления и от представления о Евхаристии как о жертве. Л. настаивал, что все высказывания Свящ. Писания, в к-рых упоминаются Тело и Кровь Христовы, должны пониматься строго буквально; в Писании нет никаких указаний на то, что эти высказывания имеют символический смысл, как утверждал Цвингли. Исходя из этого Л. заявлял, что Св. Дары есть истинные, реальные и материальные Тело и Кровь Иисуса Христа, а не знаки, указывающие на отсутствующие Тело и напоминаящие о нем. Присутствие Христа в Евхаристии есть непостижимое чудо, превышающее способности человеческого разума; на этом основании Л. отвергал любые рациональные аргументы цвинглиан, в т. ч. основной аргумент, согласно к-рому 2 материальных объекта (Хлеб и Тело) не могут одновременно присутствовать в одном и том же месте. Согласно Л., после Воплощения и соединения с божеством человеческая природа Христа вслед. общения свойств стала обладать свойствами божественной природы, поэтому Христос является вездесущим не только как Бог, но и как Человек. Реальное человеческое Тело Христа присутствует везде, однако оно может быть воспринято лишь верующими в Евхаристии. Л. подчеркивал, что отказ от учения о реальном присутствии Христа в Евхаристии лишает это таинство спасительной силы; лишь реально присутствующие Тело и Кровь Христа, а не некие символы и знаки, могут дать человеку удостоверение в том, что его грехи искуплены, принести мир его совести и укрепить веру. Возражая Л., Цвингли указывал, что христ. вера — это вера в Самого Христа, а не в искупление или Тело и Кровь Христа. Евхаристия есть воспоминание об искуплении как об уникальном деле,

совершенном Христом, и благодарение за дарованное спасение; для веры не требуется никакого дополнительного объекта, кроме пребывающего на небесах Христа, к Которому вера возвышает человека, поэтому Св. Дары — только знак воспоминания и единства в вере. Цвингли упрекал Л. в том, что тот вернулся к католич. представлениям о спасительности неких внешних предметов или обрядов. Учение о вездесущности человеческой природы Христа Цвингли объявлял курьезным результатом богословского невежества Л., смешивающего свойства двух природ. Противоречия между представлениями Л. и Цвингли имеют принципиальный характер, чем и объясняется неудача всех попыток их согласовать. В рационалистической интерпретации Евхаристии, предложенной Цвингли, акцент делается на том, что Христос существует на небесах как реальный Человек со всеми свойствами человеческой природы, поэтому приобщиться к Нему можно только духовно, т. е. верой, любовью и молитвой; в психологической и мистической интерпретации Л. Христос есть прежде всего Бог, чудесным образом присутствующий повсюду и реально дарующий Себя верующим в Евхаристии.

Последние годы жизни. Внешние обстоятельства церковной и политической жизни Европы в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. давали Л. как основания для радости и надежд, так и поводы для опасений. Благодаря усилиям Л., его сподвижников и учеников лютеранство распространялось в Европе, приобретало новых сторонников среди государей и князей, становясь мощной политической силой, с которой вынуждены были считаться папа Римский, император и католич. правители. Однако не менее весомыми были и негативные политические факторы: постоянная военная угроза со стороны Османской империи, к-рая являлась как основанием для объединения европ. правителей разных вероисповеданий, так и источником раздоров между ними; формирование союза католич. государей, готовых силовыми методами бороться с распространением протестант. идей; непреклонность имп. Карла V и его брата кор. Фердинанда I, оказывавших серьезную поддержку католич. Церкви в Германии. Л. скептически относил-

ся как к идее имп. Карла V привести протестантов и католиков к согласию путем организации богословских собеседований между ними (см. в ст. *Коллоквиумы*), так и к надеждам, что конец разделению христиан сможет положить церковный Собор, созванный императором при поддержке европ. государей и князей. Л. осознавал, что папа Римский никогда не признает законным Собор, созванный без его санкции, и считал недопустимым и бесполезным участие протестантов в Соборе, созванном папой (см.: *Brecht*. 1993. Vol. 3. P. 173–178, 215–219). Теоретическое обоснование критического отношения к любым церковным Соборам Л. дал в соч. «О Соборах и Церквях» (*Von den Konziliis und Kirchen // Luther M. WA. Bd. 50. S. 488–653*), изданном в 1539 г. В нем он заявлял, что истины веры не должны определяться большинством голосов участников Собора, к-рые могут ошибаться; он соглашался сохранить за Собором лишь адм. функцию защиты истинного вероучения и церковного порядка, однако утверждал, что в таких Соборах могут принимать участие только истинные христиане, тем самым отвергая возможность участия протестантов и католиков в общем Соборе (см.: *Brecht*. 1993. Vol. 3. P. 193–198). Вслед настоятельного отношения к большинству инициатив, связанных с примирением и объединением между католиками и протестантами, Л. со временем все более устранился от участия в них, предоставляя вести соответствующие дискуссии и переговоры другим лютеранским теологам, гл. обр. Меланхтону, однако он выражал свою позицию в переписке с протестантскими князьями и единомышленниками. Красноречивым свидетельством того, что богословские взгляды Л. не претерпели к.-л. существенных изменений с момента его разрыва с католич. Церковью, а также того, что он не был готов идти на сколь-либо существенные уступки католикам, являются *Шмалькальденские артикулы*. Составленные в 1536 г. по просьбе курфюрста Саксонского Иоганна Фридриха для представления на планировавшемся церковном Соборе, артикулы должны были выразить, какие вероучительные положения лютеране считают принципиальными и неизменными, а в чем готовы искать компромисс с католиками;



однако даже ту часть, в к-рой излагались предполагаемые уступки, Л. превратил в критику католич. мнений, традиций и обрядов (см.: *Ibid.* P. 178–185).

В 40-х гг. XVI в. здоровье Л., и ранее неоднократно подолгу болевшего, значительно ухудшилось; письма Л. этого времени содержат бесконечный поток жалоб на одолевавшие его недуги и рассуждения о приближающейся смерти. Однако периоды усталости и подавленности сменялись периодами активности, в к-рые



Памятник М. Лютеру на рыночной площади в Виттенберге. 1821 г.

Л. вновь возвращался к лит. и проповеднической деятельности. Серьезно относясь к взятым на себя обязанностям идейного руководителя герм. протестантизма, Л. не позволял болезням отвлекать его от тех церковных трудов, к-рые он считал своим высшим христ. долгом. Высокий авторитет, к-рым Л. пользовался в лютеран. кругах, служил причиной того, что к нему нередко обращались не только по церковным вопросам, но и для разрешения мирских споров. Именно с таким спором между дворянами была связана последняя поездка Л. в Айслебен, предпринятая для того, чтобы решить семейный конфликт графов Мансфельдских. После завершения переговоров с графами, 17 февр. 1546 г., Л. тяжело заболел; попытки лечения не имели успеха, Л. осознал приближение кончины. Свидетелем последних часов жизни Л. был Йонас, сопровождавший его в поездке. Согласно опубликованному в посл. сообщении Йонаса, Л. скончался между 2 и 3 часами ночи 18 февр. 1546 г., исповедовав свою

веру в Иисуса Христа и обращаясь с молитвами к Богу. Тело Л. было перенесено в Виттенберг и 22 февр. 1546 г. погребено в Замковой ц. под кафедрой проповедника, где покоится и ныне.

О рецепции идей Л. и об их влиянии на европ. христианство см. в ст. *Лютеранство*.

Соч.: *собрания*: Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–2009. [Abt. 1: Schriften]. 73 Bde [= *Luther M. WA*]; 1912–1921. [Abt. 2]: Tischreden. 6 Bde [= *Luther M. WA: TR*]; 1906–1961. [Abt. 3]: Die Deutsche Bibel. 12 Bde [= *Luther M. WA: DB*]; 1930–1985. [Abt. 4]: Briefwechsel. 18 Bde [= *Luther M. WA: BW*]; *рус. переводы*: О рабстве воли / Пер.: Ю. М. Каган // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 290–545; Диспут о прояснении действительности индальгенций (95 тезисов) / Пер.: А. Рубан. СПб., 1996; Лекции по Посланию к Римлянам. Минск, 1996; Избранные произведения. СПб., 1997; Лекции по Посланию к Галатам. Минск, 1997; 95 тезисов [и др. соч.] / Ред., пер.: И. Фокин. СПб., 2002; Домашняя постилла: Проповеди на все воскресные и праздничные дни церковного года. СПб., 2011; Застойные беседы. Од., 2011.

Ист.: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*. Lugd. Batav., 1706. Vol. 9; 1703. Vol. 10 (англ. пер.: *Collected Works of Erasmus*. Toronto etc., 1999. Vol. 76: *Controversies: De libero arbitrio diactriphi sive collatio. Hyperaspistes 1*; 2000. Vol. 77: *Controversies: Hyperaspistes 2*; рус. пер.: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986); *Köhler W., Hrsrg. Dokumente zum Ablassstreit von 1517*. Tüb.; Lpz., 1902; *Scheel O., Hrsrg. Dokumente zu Luthers Entwicklung: Bis 1519*. Tüb., 1929²; *Dokumente zur Causa Lutheri, 1517–1521* / Hrsrg. P. Fabisch, E. Iserloh. Münster, 1988. Tl. 1: *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518)*; 1991. Tl. 2: *Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521* [= DCLuth.]; *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Gött., 2010¹³. [= BSLK] (рус. пер.: *Книга Согласия: Вероучение и учение Лютеранской Церкви* / Пер. [с англ.]: К. Комаров. Duncanville, 1998).

Библиогр.: *Lutherbibliographie // Lutherjahrbuch*. Gött., 1926–[2015]. Bd. 8–[82]; *Leppin V. Luther-Literatur seit 1983 // ThRu*. N. F. 2000. Bd. 65. N 3. S. 350–377; N 4. S. 431–454; 2003. Bd. 68. N 3. S. 313–340.

Лит.: *Evers G. G. Martin Luther: Lebens- und Charakterbild von ihm selbst gezeichnet*. Mainz, 1883–1891. 6 Bde; *Brieger Th. Aleander und Luther 1521: Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag*. Gotha, 1884; *Kalkoff P. Forschungen zu Luthers römischem Prozess*. R., 1905; *Grisar H. Luther*. Freiburg i. Br., 1911–1912. 3 Bde; *Scheel O. Martin Luther: Vom Katholizismus zur Reformation*. Tüb., 1921–1930³. 2 Bde; *Hamel A. Der junge Luther und Augustin: Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509–1518 untersucht*. Gütersloh, 1934–1935. 2 Bde; *Althaus P. Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh, 1962 (англ. пер.: *The Theology of Martin Luther*. Phil., 1966); *Fausel H. D. Martin Luther: Leben und Werk*. Münch.; Hamburg, 1966. 2 Bde (рус. пер.: *Фаусель Г. Мартин Лютер: Жизнь и дело*. Х., 1995. 2 т.);

McSorley H. J. Luther: Right or Wrong?: An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work, «The Bondage of the Will». N. Y., 1969; *Borth W. Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524: Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht*. Lübeck, 1970; *Lutherprozess und Lutherbann: Vorgeschichte, Ergebnis, Nachwirkung* / Hrsrg. R. Bäumer. Münster, 1972; *Oberman H. A. Werden und Wertung der Reformation: Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*. Tüb., 1979²; *idem. Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*. B., 1982; *Steinmetz D. C. Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*. Durham, 1980; *Becker S. W. The Foolishness of God: The Place of Reason in the Theology of Martin Luther*. Milwaukee, 1982 (рус. пер.: *Бекер С. В. Немудрое Божие: Место разума в богословии Мартина Лютера*. М., 2000); *Mayer H. Martin Luther: Leben und Glaube*. Gütersloh, 1982; *Brendler G. Martin Luther: Theologie und Revolution: Eine marxistische Darstellung*. Köln, 1983 (рус. пер.: *Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция*. М.; СПб., 2000); *Janz D. R. Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology*. Waterloo (Ontario), 1983; *Wisloff C. F. Martin Luthers teologi: En innføring*. Oslo, 1983 (рус. пер.: *Вислёфф К. Ф. Теология Мартина Лютера*. СПб., 2009); *Соловьёв Э. Ю. Непобеждённый еретик: Мартин Лютер и его время*. М., 1984; *Brecht M. Martin Luther*. Phil., 1985. [Vol. 1:] *His Road to Reformation, 1483–1521*; 1990. [Vol. 2:] *Shaping and Defining the Reformation, 1521–1532*; 1993. [Vol. 3:] *The Preservation of the Church, 1532–1546*; *idem. Luther, Martin: I. Leben // TRE*. 1991. Bd. 21. S. 514–530; *Rogge J. Der junge Luther: 1483–1521 // Idem. Anfänge der Reformation*. B., 1985². S. 13–222; *Kittelson J. M. Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career*. Minneapolis, 1986; *Gobry I. Martin Luther: Biographie*. P., 1991 (рус. пер.: *Гобру И. Лютер*. М., 2000. (ЖЗЛ)); *Lohse B. Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Gött., 1995 (англ. пер.: *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis, 2011); *idem. Martin Luther: Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. Münch., 1997³; *Aland K. Hilfsbuch zum Lutherstudium*. Bielefeld, 1996⁴; *Kolb R. Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero: Images of the Reformer, 1520–1620*. Grand Rapids (Mich.), 1999; *The Cambridge Companion to Martin Luther* / Ed. D. K. McKim. Camb., 2003; *Beutel A., Hrsrg. Luther-Handbuch*. Tüb., 2005; *Schwarz H. Martin Luther: Einführung in Leben und Werk*. Neundettelsau, 2010³ (рус. пер.: *Шварц Г. Мартин Лютер: Введение в жизнь и труды*. М., 2014); *Spehr Chr. Luther und das Konzil: Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*. Tüb., 2010; *Danz Chr. Einführung in die Theologie Martin Luthers*. Darmstadt, 2013; *Leppin V. «Nicht seine Person, sondern die Wahrheit zu verteidigen»: Die Legende vom Thesenanschlag in Lutherischer Historiographie und Memoria // Der Reformator Martin Luther 2017: Eine wissenschaftliche und gedankpolitische Bestandsaufnahme* / Hrsrg. H. Schilling. B., 2014. S. 85–107; *Schilling H. Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. Münch., 2014³; *Schwarz R. Luther*. Gött., 2014³; *Mullett M. A. Martin Luther*. L.; N. Y., 2015².

Д. В. Смирнов



ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ – МИССУРИЙСКИЙ СИНОД

[англ. The Lutheran Church—Missouri Synod (LCMS); иногда Миссурийский Синод], одна из крупнейших лютеран. церковных организаций в США. В нояб. 1838 г. лютеран. пастор из Саксонии Мартин Стивен и 1,1 тыс. его последователей эмигрировали в США, не желая признавать объединение лютеранских и реформатской церквей, предписанное правительством. 5 янв. 1839 г. они прибыли в Нов. Орлеан, потеряв 1 корабль в пути. Выжившие 750 чел. поселились в графстве Перри (шт. Миссури) и окрестностях Сент-Луиса. 26 апр. 1847 г. 12 пасторов, представлявших 114 общин, собрались в Чикаго (шт. Иллинойс) и создали лютеран. церковь Немецкий евангелический лютеранский синод Миссури, Огайо и других штатов (The German Evangelical Lutheran Synod of Missouri, Ohio and Other States). Особое внимание синод уделял заботе о прибывавших нем. эмигрантах, благодаря чему число приходов и их посещаемость быстро росли, и к 1897 г. церковь насчитывала 685 тыс. чел. В 1872 г. Миссурийский синод, объединившись с Висконсинским и Норвежским синодами, образовали Синодальную конференцию (Evangelical Lutheran Synodical Conference of North America), целью орг-ции была полная интеркоммуния, совместные миссия и службы в одних и тех же храмах. Постепенно богослужение в церкви перешло с нем. языка на английский. Антигерм. настроения времен первой мировой войны также способствовали американизации церкви и полному отказу от служб на нем. языке. В 1947 г. название церкви заменили современным.

В кон. 50-х гг. XX в. Миссурийский синод начал сотрудничать с Американской лютеранской Церковью, что вызвало распад Синодальной конференции. Миссурийский синод стал отличаться догматически от более консервативных церквей (хотя продолжает считать себя консервативной церковью), напр. допускает, что может быть неск. уровней общения между конфессиями, а полное тождество веры необходимо только для евхаристического общения. В каждой церкви причастие преподается сугубо ее прихожанам, тогда как, напр., общность молитвы не требует полного

единения в вере. Только для пастора должность установлена Богом, остальные церковные должности — это мирские институты, и их могут занимать даже женщины (напр., диакониссы). Теологическое единство церкви разрушают возникающие время от времени в церкви различные движения (в т. ч. харизматические, выступающие за права женщин и т. п.). Синод не участвует в межцерковных и экуменических собраниях, исключение составляет его членство в созданном им самим в 1993 г. Международном лютеранском совете, объединяющем лютеран. церкви.

Миссурийский синод является 2-й по численности лютеран. церковью США, имеет 6150 приходов, объединяющих ок. 2,5 млн верующих, разделен на 33 территориальных и 2 внетерриториальных округа. Церковь не признаёт апостольского преемства, руководящие органы располагаются в Сент-Луисе. Л. ц.— М. с. принадлежат 10 колледжей и 2 семинарии в Сев. Америке и 2255 детских садов, начальных и средних школ. Долгое время эта церковная орг-ция являлась лидером среди религ. средств массовой информации. Ей принадлежит старейшая в мире религ. радиостанция KFUP (Сент-Луис, шт. Миссури). Передачу «Лютеранский час» слушают в 60 странах мира. Крупное изд-во «Конкордия пубблишинг» (также принадлежит синоду) не только издает лит-ру на мн. языках мира, но и печатает книги шрифтом Брайля, т. к. синод поддерживает более 60 конгрегаций для слабовидящих и незрячих.

Л. ц.— М. с. работает в России с 1992 г., оказывает помощь Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии в России и Евангелическо-лютеранской Церкви России и других гос-в (ELKRAS). Синод принимает активное участие в создании Сибирской Евангелическо-лютеранской Церкви (СЕЛЦ). С 1993 г. в стране действует миссия «Служение лютеранского часа», выпускающая радио- и телепрограммы и распространяющая литературу изд-ва «Конкордия пубблишинг». Первоначально миссия была представлена как лютеран. медийная структура, но к 2006 г. она насчитывала уже 14 общин, возникших из-за того, что люди, пришедшие к лютеранству благодаря ее деятельности, не смогли стать частью уже существо-

вавших в России лютеран. церквей, за исключением Сибирской Евангелическо-лютеранской Церкви, практически созданной по проекту Миссурийского синода. В наст. время она объединяет 21 приход.

ЛЮТЕРАНСКО-ПРАВОСЛАВНЫЕ ДИАЛОГИ — см. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви.*

ЛЮТЕРАНСТВО [лат. Lutheranismus; нем. Luthertum; англ. Lutheranism], одно из направлений в протестантизме, получившее название от имени Мартина Лютера (1483–1546), под идейным руководством которого в ходе европейской Реформации в 20–40-х гг. XVI в. произошло отделение от католической Церкви ряда церковных структур Германии и других европейских государств. Л. исторически занимало и продолжает занимать ведущее место среди протестантских конфессиональных направлений; оно является одним из наиболее ранних вариантов протестантизма и обладает особой значимостью вслед. широты идейного влияния, оказанного им на др. протестант. конфессии. В совр. лит-ре понятие «лютеранство» обычно используется как условное обобщающее наименование всех лютеранских и евангелическо-лютеранских церквей, а также как обозначение вероучительного содержания, принимаемого их членами.

Проблема конфессиональных границ Л. Первоначально слово «лютеране» употреблялось католич. теологами, полемизировавшими с Лютером и его единомышленниками; оно было образовано в соответствии с классической схемой обозначения некой ереси по имени ее основоположника. В таком значении понятия «лютеране», «лютеранство» и «лютеранская секта» встречаются в католической полемической литературе уже в нач. 20-х гг. XVI в.; напр., их использовали И. Экк (1486–1543), И. Эмзер (1478–1527), Эразм Роттердамский и др. В трудах католических полемистов и в официальных документах Свящ. Римской империи до сер. XVII в. встречаются примеры имеющего негативную окраску расширительного именования лютеранами всех протестантов, в т. ч. и представителей религ. направлений, не связанных напрямую с учением и деятельностью Лютера.





Оправдание верой.
Лист из Библии. 1544 г.
Худож. Л. Крапах Младший
(Городская 6-ка, Дессау. Georg 1476)

Лютер первоначально относился к именованию «лютеране» резко отрицательно. В 1522 г. в обращении «ко всем христианам» он писал: «Я прошу, чтобы люди молчали о моем имени и называли себя не лютеранами, а христианами (nit lutherisch, sondern Christen). Кто такой Лютер? Я ведь не учу ничему от себя самого... Отбросим же все партийные имена и станем называться христианами по имени Того, Чьему учению мы следуем» (Luther M. WA. Bd. 8. S. 685). Руководствуясь такими взглядами, в 1-й пол. XVI в. члены лютеранских общин предпочитали именовать себя «христианами», «евангельскими христианами», «Церковью Христовой», «апостольской Церковью» и т. п. Однако с сер. XVI в. наименование «лютеране» стало употребляться как самообозначение представителями протестантских общин, стремившихся подчеркнуть свою верность учению Лютера в конфессиональной полемике с кальвинистами, анабаптистами и представителями иных неортодоксальных и радикальных групп внутри реформационного движения. В кон. XVI в. появились первые протестантские церкви, официально именовавшие себя лютеранскими; в это же время теологи Виттенбергского ун-та стали называть «лютеранским» сформулированные Лютером на основе Свящ. Писания и развитые его последователями вероисповедание и богословское учение. В XVII–XX вв. слово «лютеранство» неоднократно использовалось в контексте конфессиональной полемики протестант. церковными общинами и теологами, подчеркивавшими свою верность религ. взглядам Лютера. В наст. время использование прилагательного «лютеранская» в офици. именовании протестантских церквей является стандартной практикой, однако его присутствие в названии не обязательно; лютеранскими с т. зр. вероисповедания могут быть протестантские церкви, формально не называющиеся таковыми, напр. Церковь Швеции, Церковь Датского Народа, Евангелическая церковь Аугсбургского исповедания Австрии и т. п.

Проблема конфессиональной идентичности, предполагающая решение вопроса о том, какие именно протестант. церкви и на каком основании следует считать лютеранскими, тесно связана с историей возникнове-

ния, распространения и развития Л. Первоначально Лютер не стремился создать некую автономную церковную структуру с собственными иерархическим строем и вероучением; его намерением было лишь реформирование католич. Церкви, т. е. преодоление и устранение всего того, что он считал заблуждениями, суеверными обрядами и человеческими установлениями. В первые годы реформационного движения лютеране намеренно не отграничивали себя резко и безоговорочно от католич. Церкви в качестве автономной конфессии, т. к. сохраняли надежду на то, что путем созыва всеобщего церковного Собора или посредством политических переговоров им удастся убедить в собственной правоте и привлечь на свою сторону подавляющее большинство членов католич. Церкви, в т. ч. и представителей церковной иерархии, и тем самым восстановить единство христ. Церкви. Принадлежность отдельных церковных общин к Л. в этот период не имела строгого и формального характера; фактически она определялась лишь признанием со стороны Лютера своими единомышленниками и союзниками протестант. проповедников, руководивших теми или иными общинами.

Более определенными конфессиональные границы Л. стали после появления в 1530 г. *Аугсбургского исповедания*, к-рое было представлено на Аугсбургском рейхстаге в качестве

общего вероисповедания всех церковных общин, следовавших религ. учению Лютера и разделявших его взгляды относительно комплекса необходимых церковных реформ. Аугсбургское исповедание стало вероучительной основой лютеран. реформационных процессов в Европе, проходивших при активном участии светских властей. Будучи 1-м вероисповедным документом Л., Аугсбургское исповедание до наст. времени является тем документом, к-рый отделяет Л. от др. протестант. конфессий. Именно признанием Аугсбургского исповедания в качестве авторитетного выражения христ. учения определяются наиболее широкие конфессиональные границы Л.: церковная община, отвергающая Аугсбургское исповедание, не может считаться Л. в широком смысле существуют более узкие градации и деления, обусловленные тем, что лютеран. общины, одинаково принимая Аугсбургское исповедание, могут вместе с тем не признавать друг друга истинными христ. церквами и не находиться во взаимном церковном общении.

Конфессиональная полемика между лютеранскими теологами, проходившая во 2-й пол. XVI в., завершилась отделением от Л. неск. неортодоксальных групп и формированием классического Л. как строгой и законченной системы религ. убеждений, к-рая занимала доминирующее положение в лютеран. среде до возникновения *тетизма* и либерального Л. Конфессиональная идентичность приверженцев классического Л. определяется признанием Книги Согласия (1580) в качестве авторитетного вероучительного ориентира. Она включает вероисповедные документы, составленные либо самим Лютером, либо влиятельными лютеран. теологами, в т. ч. Аугсбургское исповедание. По сравнению с Аугсбургским исповеданием Книга Согласия определяет более узкие и более точные границы лютеранского учения. Долгое время именно принятие Книги Согласия во всей ее полноте считалось формальным признаком принадлежности той или иной церковной общины к Л., однако в наст. время отношение к ней в лютеран. церквах различно и неоднозначно. К нач. XXI в. в лютеран. среде сформировались 2 основных подхода к Книге Согласия: либе-

ральный и консервативный. Приверженцы либерального подхода, характерного для большей части совр. крупных лютеран. церквей, полагают, что Книга Согласия является созданным в определенных условиях субъективным истолкованием учения Свящ. Писания. Допуская, что в Книге Согласия могут содержаться некие привнесенные людьми искажения евангельского учения и ошибочные толкования, сторонники этого подхода предлагают принимать ее лишь настолько, «насколько» (*quatenus*) она согласна со Свящ. Писанием; в лит-ре эта позиция нередко обозначается как «принятие *quatenus*». При практической реализации такого подхода из Книги Согласия заимствуют лишь пригодное для либеральной интерпретации содержание, тогда как прочее содержание учения игнорируется. Сторонники консервативного подхода, или т. н. конфессионального Л., заявляя о своей верности изначальному лютеран. учению, утверждают, что они принимают каждое положение Книги Согласия, «поскольку» (*quia*) она во всем согласна со Свящ. Писанием; эта позиция обозначается как «принятие *quia*» (см., напр.: Книга Согласия. 1998. С. 5). При этом даже в консервативных лютеран. церквях весьма распространенной является ситуация, когда, прямо не заявляя о пересмотре отношения к Книге Согласия, офиц. лица и теологи в принимаемых новых вероучительных и церковных документах излагают взгляды, с трудом совместимые или вовсе не совместимые с учением Книги Согласия. Т. о., с т. зр. конфессиональных границ применительно к Л. необходимо различать: 1) Л. в классическом, наиболее узком смысле, т. е. исторические и совр. лютеранские церковные общины, безоговорочно принимающие содержание Аугсбургского исповедания и Книги Согласия; 2) Л. в общепринятом смысле, т. е. сообщество признающих друг друга и находящихся во взаимном церковном общении крупных лютеранских церквей; в области вероучения их члены ориентируются на принципы, восходящие к теологическим идеям Лютера и к вероисповедным положениям раннего Л., обобщенным в Аугсбургском исповедании; 3) Л. в широком смысле, т. е. совокупность церквей и общин, идентифицирующих себя в качестве лютеранских или иден-

тифицируемых в качестве таковых извне на основании религиоведческого установления близости принимаемого их членами вероучения к богословию Лютера или идеям классического Л. Конфессиональная неопределенность совр. Л. связана с тем, что во многих лютеран. церквях вероучительное наследие классического Л. пересматривается и выражается в религ. и богословских понятиях, не всегда согласующихся с идеями и принципами классического Л.

Возникновение и развитие Л. как конфессии в XVI в. Идеиным источником Л. были религиозные, богословские, церковные и политические воззрения Лютера, в основном сложившиеся к нач. 20-х гг. XVI в. (о деятельности Лютера и развитии его взглядов до 1521 г. см. в ст. *Лютер Мартин*). Поскольку формирование Л. было во многом спонтанным процессом и происходило в неск. этапов, однозначное указание времени возникновения Л. в качестве самостоятельной конфессии невозможно. С формально-исторической т. зр. этим временем обычно считается окончательный разрыв Лютера с католич. Церковью, который был зафиксирован в 2 актах: отказе от подчинения папе Римскому, наглядно выраженном посредством сожжения Лютером 10 дек. 1520 г. буллы папы Льва X «*Exsurge Domine*», и отлучением Лютера от католической Церкви, о котором было объявлено в булле папы Льва X «*Decret Romanum Pontificem*», датированной 3 янв. 1521 г. После неудачной попытки Лютера защитить свои взгляды на Вормском рейхстаге в апр. 1521 г. его осуждение было поддержано имперскими властями, а сам он объявлен подлежащим аресту гос. преступником. Т. о., в 1521 г. Лютер и его последователи были признаны католической Церковью еретиками и оказались вне закона на территории Свящ. Римской империи. С этого времени единственными гарантами безопасности и возможности вести религиозную проповедь для лютеран стали покровительствовавшие им герм. князья, игнорировавшие прокатолич. имперскую политику и активно противостоявшие ей. В 1-й пол. XVI в. исключительное положение среди них по влиятельности и вовлеченности в реформационные процессы занимали представители линии кур-

фюрстов Саксонских: Фридрих III Мудрый (1486–1525), Иоганн Твёрдый (1525–1532) и Иоганн Фридрих (1532–1547). Поскольку после 1521 г. последователи Лютера не считались католическим сообществом и сами не считали себя членами католической Церкви, их дальнейшая религ. деятельность интерпретируется как постепенное обособление Л. в качестве христианской конфессии, независимой от католической Церкви, однако связанной с ней по происхождению. Отделение лютеран от католич. Церкви не означало полного пересмотра богословия и церковной практики; в Л. были сохранены основное содержание общецерковного христ. предания, а также часть специфических идей и традиций католической Церкви.

Лютеранские реформы в Виттенберге. Впервые реформирование церковной жизни в соответствии с принципами Л. было осуществлено в Виттенберге в 1521–1522 гг.; первоначально оно проходило без непосредственного участия Лютера, который в это время скрывался в замке Вартбург, однако при его идейном руководстве и частичной поддержке (подробнее о событиях см. в ст. *Карлштадт* Андреас). Инициаторами реформационных процессов были ближайшие сподвижники Лютера: Ф. Меланхтон (1497–1560), Г. Цвиллинг (1487–1558), И. Драконитес (1494–1566), Ю. Йонас (1493–1555), а также А. Карлштадт (1486–1541), к-рый был одним из друзей Лютера до 1522 г., однако впосл. стал его идейным противником. В проповедях и трактатах виттенбергские реформаторы критиковали папскую власть, а также практики монашества и безбрачия духовенства, призывая единомышленников отказаться от них. Осенью 1521 г. начались дискуссии о реформировании католич. мессы; сторонники радикальных реформ, возглавляемые Цвиллингом и Меланхтоном, частным порядком причащали мирян под двумя видами. Несмотря на прямо выраженное недовольство курфюрста Фридриха III, Карлштадт 25 дек. 1521 г., в праздник Рождества Христова, совершил в Замковой ц. Виттенберга 1-ю публичную мессу по существенно измененному чину: богослужение совершалось не в церковных облачениях, а в мирской одежде; были сокращены все части католич. чина, в к-рых упоминалось

о Евхаристии как о жертве; был пропущен обряд возношения *гостии* и поклонения ей верующих; установительные слова были произнесены на нем. языке; причащение происходило под двумя видами. С этого времени почти все мессы в Виттенберге совершались по новому чину; лишь отдельные священники продолжали служить католич. мессы.

Проведенные в Виттенберге церковные реформы были законодательно закреплены городским советом в документе «Распорядок города Виттенберга» (*Ordnung der Stadt Wittenberg*; опубл.: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jh.* 1902. Bd. 1. S. 697–698). В документе объявлялось о конфискации денежных средств, принадлежавших монахам и католич. братствам; им запрещалось заниматься приемом пожертвований и благотворительностью; все принадлежавшие им средства должны были быть сданы в т. н. общую кассу, из которой город намеревался выдавать помощь нуждающимся; в связи с этим запрещались все виды нищенства и попрошайничества, в т. ч. и монашеский сбор милостыни. Были утверждены новый чин мессы и самостоятельное причащение верующих под двумя видами; кроме того, предписывалось удаление из храмов всех религиозных изображений. Поскольку городские власти ограничились лишь формальным запретом изображений, возбуждаемые лютеранскими проповедниками жители города начали самовольно врываться в католич. храмы и уничтожать изображения. Беспорядки в городе, а также проповедническая деятельность *Цвиккауских пророков*, по религ. взглядам близких к анабаптистам, вызвали столь сильное недовольство курфюрста Фридриха, что он наложил запрет на исполнение положений «Распорядка...» и согласился на то, чтобы Лютер вернулся в Виттенберг и занялся упорядочением религ. жизни города.

Прибыв в Виттенберг 6 марта 1522 г., Лютер с 9 марта начал проносить в городской церкви «Великопостные проповеди» (*Invocavitpredigten = Acht Sermon in der Fasten*; опубл.: *Luther M. WA.* Bd. 10. Abt. 3. S. 1–64), в которых не только развивал собственное учение о спасении одной верой, но и критиковал некоторые радикальные виттенбергские реформы. Эта критика во мно-

гом была вызвана политическими причинами. Л. не был принципиальным противником осуществленных в Виттенберге реформ, однако полагал, что реформирование Церкви не должно приводить к конфликту со светскими властями, а также подчеркивал, что реформы не отменяют христ. обязанности руководствоваться любовью к ближним и проявлять снисходительность к слабым. Основная идея Лютера заключалась в том, что от обрядов, с которыми велась борьба в Виттенберге, спасение души не зависит, поэтому нельзя делать эту борьбу главным содержанием Реформации. Хотя первоначально Лютер отменил некоторые реформы и отчасти вернулся к прежним порядкам в богослужении, в посл. программа виттенбергских реформаторов была почти полностью реализована в Л. (за исключением борьбы с изображениями и церковной музыкой).

Л. в Свящ. Римской империи (1521–1555). Уже в 1-й пол. 20-х гг. XVI в. Виттенберг перестал быть единственным центром лютеран. Реформации в Свящ. Римской империи. Наиболее широкое распространение лютеран. идеи получили на севере империи, тогда как юг преимущественно продолжал оставаться католическим. Импер. *Карл V* (1519–1556) до 30-х гг. XVI в. не проявлял значительного интереса к внутригерм. делам; хотя он всегда оставался убежденным сторонником католицизма, он предоставлял в этот период герм. князьям полную свободу в религ. вопросах в обмен на политическую поддержку, в которой он нуждался из-за затяжной войны с Францией и с Папским престолом за территории в Италии, а также вслед. постоянного военного противостояния с Османской империей в Вост. и Юж. Европе. Итал. войны значительно подорвали могущество Римских пап; папы Римские *Адриан VI* (1522–1523) и *Климент VII* (1523–1534) были вынуждены заниматься защитой принадлежавших им земель и решением др. политических задач. Серьезного противодействия распространению Л. на севере Европы они оказать не могли, поэтому ограничивались лишь формальным осуждением его как опаснейшей ереси и поддержкой разного рода антилютеран. мер, принимаемых сохранившими верность католицизму князьями и епископами.

Распространение Л. в герм. государствах и княжествах Свящ. Римской Империи в 1-й пол. XVI в. проходило по 2 основным схемам, которые могут быть условно названы «реформация снизу» и «реформация сверху». В 1-м случае инициатива реформирования церковной жизни исходила от лютеран. проповедников, которые заручались поддержкой влиятельных граждан и народных масс; нередко в этом случае реформация принимала радикальные формы и сопровождалась народными волнениями, уничтожением религ. изображений, изгнанием католич. священников и монахов и т. п. Во многих случаях подобные реформационные движения пресекались светскими властями и сформировавшиеся лютеран. общины упразднились. Лютер, в нач. 20-х гг. XVI в. иногда осторожно высказывавшийся в поддержку «народной реформации», но всегда предупреждавший, что силовые методы могут быть направлены только против служителей католич. Церкви, а не против гос. власти, в период Крестьянской войны решительно встал на сторону князей и дворянства и признал единственным допустимым способом реформирования Церкви 2-ю схему, «реформация сверху», образцовым воплощением которой он считал проходившую с 1522 г. постепенную реформацию в Виттенберге и в курфюршестве Саксония. В рамках этой схемы инициаторами или покровителями реформационных процессов выступала высшая светская власть, т. е. князя или городские советы. По их распоряжению на подвластных им территориях отменялась юрисдикция Римского папы и католических епископов, церковные здания передавались лютеранским проповедникам, монастыри упразднялись и их имущество секуляризировалось, вводились обязательные для исполнения всем населением церковные уставы (*Kirchenordnungen*), организовывалось преподавание детям и юношам катехизиса, т. е. основ христ. веры, изложенных в духе Л. (тексты церковных уставов и др. офиц. документов см.: *Die evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jh.* 1902–[2015]). Взаимодействие лютеран. проповедников и светских правителей привело к образованию значительного числа т. н. территориальных церквей (*Landeskirchen*), в к-рых действова-



ли похожие церковные уставы, совершалось в той или иной мере единообразное богослужение и проповедники которых ориентировались в вероучительном отношении на сочинения Лютера и его сподвижников, а впосл.— на Аугсбургское исповедание и др. вероисповедные документы Л. Однако с формально-канонической т. зр. каждая из этих церквей была независимой; ее повседневной религиозной деятельностью руководили пасторы, а общий надзор за церковным порядком осуществлял местный правитель, который исполнял светские функции прежних католич. епископов, вслед. чего иногда именовался «высшим епископом» (*summus episcopus*). Во многих герм. княжествах правители сохраняли формальный статус глав местных лютеран. церквей до принятия в 1919 г. Веймарской конституции, в которой было объявлено об упразднении гос. церквей и об отделении церкви от гос-ва.

Приведение в соответствие с принципами Л. церковной организации и богослужения в курфюршестве Саксония первоначально проходило постепенно и медленно, что было связано с осторожной религ. политикой курфюрста Фридриха. Даже в Виттенберге до 1524 г. оставались католич. монахи и в Замоквой ц. совершалась месса; Лютер регулярно подвергал эти остатки католич. религ. жизни жесткой критике в проповедях, однако, исполняя указания курфюрста, предупреждал народ о недопустимости любых насильственных действий. В других городах и селениях курфюршества Саксония лютеранские проповедники также сосуществовали с католическими священниками и монахами, постепенно лишая их паствы и тем самым побуждая к обращению в Л. или к бегству в католические княжества. В 1522–1523 гг. Лютер совершил несколько поездок по городам Саксонии, в ходе которых он проповедовал в местных общинах, знакомился с проповедниками или назначал пасторов; он посетил Борну, Альгенбург, Цвиккау, Торгау, Айленбург, Лайсниц и др. города. В ранний период распространения Л. Лютер был убежденным сторонником избрания пастора общиной, однако уже тогда он полагал, что кандидатура должна быть обязательно поддержана светской властью. На прак-

тике процедура избрания во многих случаях сводилась в формальному принятию городскими советами и народом тех проповедников и пасторов, к-рых назначал курфюрст Фридрих, руководствуясь как рекомендациями Лютера, так и собственными мотивами. Теоретическое обоснование избрания учителей и пасторов общиной Лютер предложил в соч. «О том, что христианское собрание, или община, имеет право и власть судить о всяком учении, а также призывать, поставлять или смещать учителей» (*Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und ab zu setzen, Grund und Ursach aus der Schrift // Luther M. WA. Bd. 11. S. 401–417*), написанном для лютеранской общины Лайсница. В нем Лютер развивал мысль о том, что важнейшей обязанностью церковных служителей является проповедь слова Божия. Не отвергая полностью католическое епископство как институт, Лютер подчеркивал, что епископы не исполняют свою обязанность и вместо истинного Евангелия защищают лжеучения, поэтому всякая община вправе выйти из повиновения им, а также избрать или пригласить достойных пасторов и проповедников. Практическое воплощение эти принципы получили во мн. городах курфюршества Саксония, в т. ч. в Виттенберге, где осенью 1523 г., невзирая на протесты католич. каноников, при поддержке Лютера городской совет избрал городским пастором И. *Бугенхагена* (1485–1558), который впосл. стал одним из наиболее деятельных сподвижников Лютера и основателем лютеран. общин во мн. государствах, княжествах и городах. К 1522–1524 гг. также относятся наиболее ранние попытки Лютера пересмотреть католич. богослужебные последования и создать на основе традиционных новые богослужебные чины, отражающие лютеран. вероучение (подробнее см. в разд. «Лютеранское богослужение»).

В 1524–1525 гг. положение Л. в Германии оказалось весьма затруднительным из-за событий Крестьянской войны и деятельности поддерживавших крестьян радикальных протестант. проповедников, наиболее известным из к-рых был Т. *Мюнцер* (ок. 1490–1525). Католические князья и полемисты намеренно смешивали учение лютеран и радика-

лов, утверждая, что именно реформационная деятельность Лютера и его идеи являются главным источником беспорядков и волнений. Отвергая эти обвинения, Лютер в сочинениях называл причиной бунтов отступление католич. Церкви от проповеди истинного Евангелия и объявлял беспорядки попушечным Богом наказанием противникам Л. Однако крестьяне бунтовали не только в католич. княжествах, но и в лютеран. курфюршестве Саксония. В нач. 1525 г. Лютер попытался выступить как посредник между властями и восставшими крестьянами; он признал часть крестьянских требований справедливыми, призвал начать мирные переговоры, убеждал крестьян не прибегать к насилию, а власти — пойти на добровольные уступки крестьянам. Лютер лично в апр. 1525 г. проповедовал в охваченных восстанием районах Тюрингии, но крестьяне слушали его неохотно и даже угрожали ему, считая, что он изменил той проповеди Евангелия, к-рую сам же начал. Видя непреклонность крестьян и усилившийся религ. радикализм их вождей, Лютер начал призывать светских правителей положить конец беспорядкам и выработать религиозное обоснование права светских правителей подавлять бунты. Борьба с крестьянами заставила католич. и протестант. князей объединиться; летом 1525 г. совместными усилиями им удалось подавить основные очаги восстания. Однако католич. князья, опасавшиеся, что деятельность лютеран. проповедников в их владениях приведет к новым возмущениям, бунтам и беспорядкам, решили в будущем использовать антикрестьянский союз для борьбы с Л., к-рая первоначально была лишь декларативной, однако постепенно стала принимать и практические формы. Т. о., позитивным для Л. следствием Крестьянской войны было то, что протестант. князья убедились в полной лояльности лютеран светской власти и стали видеть в Л. важное средство поддержания общественного порядка и предотвращения народных волнений; негативным следствием стала консолидация католич. оппозиции Л.

Летом 1525 г. наиболее враждебно настроенные по отношению к Л. католич. князья Сев. Германии заключили Дессауский союз (*Dessauer Bund*), участники которого договорились



совместно противостоять распространению Л. и проводить единую антилютеран. политику на имперских рейхстагах. Наиболее влиятельным из вошедших в союз князей был Георг Бородатый (1471–1539), герцог Саксонский. Некогда единое герцогство Саксония в 1485 г. было разделено на более крупное и могущественное курфюршество (эрнестинская линия) и герцогство (альбертинская линия). В отличие от поддерживавших Л. курфюрстов Саксонских герц. Георг был твердым противником Л., не допускал лютеран. проповеди в своих владениях и возглавлял как идейную (в т. ч. ведя печатную полемику с Лютером), так и политическую борьбу с Л. в Германии. В союз также входили: Иоахим I Нестор (1484–1535), курфюрст Бранденбурга; курфюрст Альберт, архиеп. Магдебургский и Майнцский; Эрих I (1470–1540), герц. Брауншвейг-Люнебургский; Генрих II (1489–1568), герц. Брауншвейг-Вольфенбюттельский, и др. Протестант. князья незамедлительно ответили на католический вызов; в нач. 1526 г. был образован Торгауский союз (Torgauer Bund), во главе которого встали Иоганн, курфюрст Саксонский, и Филипп I (1504–1567), ландграф Гессенский. Обращение ландграфа Филиппа в Л. оказало важное влияние на дальнейшую судьбу лютеран. движения в Германии: ландграф энергично занимался защитой лютеран. интересов, используя для этого свои дипломатические таланты и связи. В 1526 г. он положил начало церковным реформам в ландграфстве Гессен; был создан синод, к-рый состоял из всех пасторов Гессена и следил за чистотой проповеди; назначение новых пасторов происходило с одобрения ландграфа. В 1527 г. конфискованные у упраздненных мон-рей здания и денежные средства были использованы для содержания основанного ландграфом Марбургского ун-та, к-рый вскоре стал одним из важнейших интеллектуальных центров Л. Объединение курфюрста Иоганна и ландграфа Филиппа позволило заблокировать антилютеран. политические маневры Дессауского союза. На рейхстаге в Шпайере в 1526 г. южногерм. католич. князья не поддержали Дессауский союз и заняли нейтральную позицию, вслед. чего под давлением лютеранских князей рейхстаг принял решение приостановить действие Вормского эдикта и не подвергать лютеран преследованиям до рассмотрения их учения буд. церковным Собором.

новить действие Вормского эдикта и не подвергать лютеран преследованиям до рассмотрения их учения буд. церковным Собором.

Ставший правителем курфюршества Саксония в 1525 г., после смерти брата, курфюрст Иоганн проявлял значительное внимание к церковным и религ. вопросам. Являясь убежденным последователем Лютера и целиком разделяя его религ. идеи, курфюрст Иоганн всесторонне поддерживал распространение Л. на подвластной ему территории. По его указанию с нач. 1526 г. гос. чиновники и лютеранские проповедники стали совместно совершать т. н. визитации — поездки по саксонским приходам с целью проверки состояния церковной жизни и уровня подготовки пасторов. С июня 1527 г. внешняя сторона визитаций регулировалась составленной юристами курфюрста и изданной от его имени «Инструкцией для визитаторов» (Instruction und befelch darauf die visitatores abgefertiget sein // Die evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jh. 1902. Bd. 1. S. 142–148). В документе предписывалось внимательно проверять религ. взгляды и чистоту учения всех пасторов, проповедников и школьных учителей в посещаемых приходах. Деятельность католических священников, не желавших при-

жения и т. п. В ходе первых визитаций, в к-рых принимал участие Меланхтон, стала очевидной слабая богословская подготовка большинства пасторов и проповедников; особое возмущение у Меланхтона вызвали проповедники, учившие народ только представлениям о спасении верой и отрицавшие всякое значение нравственного закона, к-рый будто бы стал излишним после явления благодати. Составленные Меланхтоном для борьбы с подобными односторонними проповедями о вере и благодати статьи вызвали возмущение у И. Агриколы, виттенбергского теолога и сподвижника Лютера, в этот период проповедовавшего в Айслебене. Для разрешения спора между Меланхтоном и Агриколой курфюрст Иоганн обратился к помощи Лютера; в нояб. 1527 г. состоялись переговоры в Торгау, во время к-рых Лютер пытался представить среднюю сбалансированную позицию между 2 крайностями. Хотя внешнее примирение состоялось, каждый остался при своем мнении; впоследствии полемика возобновилась и завершилась разрывом Агриколы с Лютером и виттенбергскими теологами.

Спор подтвердил насущную необходимость дать визитаторам не только формальную, но и вероучитель-

ную инструкцию. Ее предварительный проект был составлен Меланхтоном, а окончательный вари-

*М. Лютер и Ф. Меланхтон.
1558 г.
Худож. Л. Кранах Младший
(Художественный музей
Сев. Каролины, США)*



ант подготовлен Лютером и Бугенхагеном; в 1528 г. документ был издан с предисловием Лютера под на-

званием «Наставления, которые визитаторы должны давать пасторам в курфюршестве Саксония» (Unterricht der visitatoren an die pfarrherrn im kurfürstenthum zu Sachsen // Ibid. S. 149–174). Основная часть документа начинается с указания, что пасторам и проповедникам следует учить народ не только отпущению грехов, но и истинному покаянию; подчеркивается, что устранение из проповеди наставлений о нравственном законе и о необходимости приносить покаяние недопустимо (Ibid. S. 152).

званием «Наставления, которые визитаторы должны давать пасторам в курфюршестве Саксония» (Unterricht der visitatoren an die pfarrherrn im kurfürstenthum zu Sachsen // Ibid. S. 149–174). Основная часть документа начинается с указания, что пасторам и проповедникам следует учить народ не только отпущению грехов, но и истинному покаянию; подчеркивается, что устранение из проповеди наставлений о нравственном законе и о необходимости приносить покаяние недопустимо (Ibid. S. 152).



Хотя покаяние и вера признаются первичными и наиболее важными «частями христианской жизни» (*stücke des christlichen lebens*), следующей за ними необходимой «частью» является совершение добрых дел, представление о которых должно заимствоваться не из неких человеческих установлений и обычаев, а из данного Богом закона — Десяти заповедей. Т. о., обязанностью проповедников является учить народ смыслу заповедей и призывать к их исполнению (*Ibid.* S. 152–153). Впосл. для использования пасторами в качестве базового материала при подготовке посвященных основам христианской веры и нравственности проповедей Лютер составил «Большой катехизис» и «Малый катехизис», к-рые были впервые изданы в Виттенберге в 1529 г.

Последующие разделы «Наставлений...» посвящены рассмотрению важнейших областей христ. нравственности и церковной жизни: излагается учение о таинствах, их смысле и надлежащих способах их совершения, о свободе воли, о христ. свободе, о надлежащем отношении к скорбям; предлагается краткая схема организации общественного богослужения и проповедей; решаются церковно-адм. вопросы. В частности, пасторам дается право налагать на упорствующих церковное наказание в виде отлучения от участия в Евхаристии (*Ibid.* S. 170). Официально вводится должность суперинтенданта, на к-рого возлагается часть обязанностей прежних епископов, а именно надзор за чистотой веры и жизни пасторов и проповедников на подведомственной ему территории и решение возможных споров между ними (*Ibid.* S. 171). Подчеркивается необходимость организации начальных школ для детей, в к-рых они могли бы обучаться лат. языку по сочинениям классических авторов и основам христ. веры по Свящ. Писанию (*Ibid.* S. 171–174). «Наставления...» закрепили отход от общинного принципа организации лютеран. церкви, к-рый Лютер поддерживал в 1-й пол. 20-х гг. XVI в. Хотя за общиной сохранилось формальное право выбирать пасторов и проповедников, право осуществлять всесторонний надзор за их деятельностью было передано светской власти, от имени которой действовали визитаторы. В 1528 г. началось массовое проведение визитаций соглас-

но принципам, сформулированным в «Инструкции...» и «Наставлениях...». Курфюршество Саксония было разделено на 4 округа, в каждом из которых работала отдельная комиссия визитаторов, состоявшая из проповедников и светских чиновников. Напр., Лютер входил в комиссию, инспектировавшую приходы в окрестностях Виттенберга и Майсена; помимо него членами этой комиссии были 3 городских чиновника Виттенберга: бургомистр, начальник городской полиции и сборщик земельных налогов. Поскольку большинство визитаторов должны были исполнять свои обязанности проповедников и университетских преподавателей, визитации проходили с перерывами; посещение визитаторами всех приходов Саксонии было завершено лишь к 1531 г. Впосл. визитации превратились в постоянное средство поддержания церковного порядка в лютеран. церквях и стали проводиться регулярно.

Противостояние католич. и протестант. князей приняло открытую форму во время очередного имперского рейхстага, проходившего в Шпайере в марте—апр. 1529 г. Император Карл V на рейхстаге отсутствовал; его представлял брат кор. Фердинанд, к-рый встал на сторону католич. князей и потребовал отменить примирительное постановление рейхстага 1526 г., к-рое лютеран. князья интерпретировали как дающее им право проводить в своих владениях церковные реформы. После принятия большинством делегатов во главе с кор. Фердинандом постановления о том, что католицизм является единственной законной религией в Свящ. Римской империи, а проведение лютеран. реформ должно быть запрещено, лютеран. князья представили возражение против этого решения, ставшее известным как «Протестация» (текст см.: *Deutsche Reichstagsakten: Jungere Reihe: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Stuttg., 1935. Bd. 7. Hbd. 2. S. 1273–1288. N 143*). Именно с этим документом связано появление названий «протестанты» и «протестантизм»: первоначально так называли лютеран, подписавших «Протестацию», а затем это наименование приобрело более широкий и общий смысл и стало использоваться как обозначение всех сторонников Реформации. Перечень подписавших «Протестацию» князей и предста-

вителей свободных городов довольно точно отражает ареал распространения Л. в Свящ. Римской империи к нач. 30-х гг. XVI в.: Иоганн, курфюрст Саксонский; Филипп, ландграф Гессенский; Георг (1484–1543), маркграф Бранденбург-Ансбахский, который общался с Л. и Меланхтоном с 1524 г. и начал проводить церковные реформы в своих владениях во 2-й пол. 20-х гг. XVI в.; Эрнст I (1497–1546), герц. Брауншвейг-Люнебургский, активно поддерживавший Л. с 1527 г.; его брат Франц (1508–1549), герц. Брауншвейг-Люнебургский; Вольфганг (1492–1566), князь Анхальт-Кётенский. Из свободных и имперских городов к «Протестации» присоединились (в скобках приводятся точные или примерные даты введения Л. в городах): Хайльбронн (ок. 1528), Исни (ныне Исни-им-Альгой) (1529), Кемптен (1525–1529), Констанц (1527), Линдау (1528; в городе проповедовали преимущественно последователи У. Цвингли), Мемминген (1525), Нёрдлинген (1529), Ройтлинген (1521–1528), Санкт-Галлен (1526), Страсбург (1521–1524); Нюрнберг (1525), Ульм (1529), Виндсхайм (ныне Бад-Виндсхайм) (1525). Представители свободных и имперских городов Кёльна и Франкфурта-на-Майне подписали «Протестацию», однако впосл. отозвали свои подписи. Лютеранские церковные реформы к нач. 30-х гг. были проведены и во мн. др. городах Германии, в т. ч. во входивших в Ганзейский союз Магдебурге (1524), Штральзунде (1525), Целле (1526), Госларе (1528), Брауншвайге (1529), Гёттингене (1529), Гамбурге (1529), Любеке (1530) и др. (см.: *Lau, Bizer. 1969. S. 43–47*; подробный анализ реформационных процессов на территориях Свящ. Римской империи см.: *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. 1989–1997. 7 Bde*). «Протестация» продемонстрировала значительное усиление политических покровителей Л., к-рые были готовы при необходимости встать на защиту своего религиозного выбора. Лютер, одобряя консолидацию протестант. сил, вместе с тем призывал протестант. князей к осторожности. Он предостерегал не только от прямых военных действий против католич. князей и императора, к-рые считал недопустимыми по религ. причинам, но и от заключения открытого и широкого политического союза,



опасаясь, что католики используют это как повод для начала вооруженной борьбы с Л.

Серьезным негативным фактором, препятствовавшим объединению всех герм. протестант. территорий в политический и военный союз, со 2-й пол. 20-х гг. XVI в. были споры о таинстве Евхаристии, в к-рых на одной стороне находились Лютер и его последователи, а на др. стороне — У. Цвингли (1484–1531), И. Эколампадий (1482–1531) и ряд др. проповедников Швейцарии и Юж. Германии. По инициативе ландграфа Филиппа в окт. 1529 г. в Марбурге состоялись переговоры между 2 сторонами, однако ожидаемое согласие так и не было достигнуто. Разногласия между протестантами сохранялись во время Аугсбургского рейхстага 1530 г. и оказали влияние на его итоги, т. к. католики получили основания утверждать, что протестант. сторона не может достичь даже внутреннего согласия по вероучительным вопросам. Не присоединившись к Аугсбургскому исповеданию, сторонники Цвингли составили отдельный вероисповедный документ, «Изложение веры для императора Карла» (*Fidei ratio ad Carolum imperatorem*); проповедники из Страсбурга, Констанца, Меммингена и Линдау представили собственное Тетраполитанское исповедание (*Confessio Tetrapolitana*), т. е. Исповедание четырех городов, составленное М. Буцером (1491–1551) и В. Капито (ок. 1480–1541); т. о., раскол между протестантами стал свершившимся фактом. Он был частично преодолен лишь после гибели Цвингли в 1531 г. и принятия в 1536 г. Виттенбергского согласия — излагавшего учение о Евхаристии компромиссного документа, к которому присоединились мн. проповедники Юж. Германии. Однако радикальные цвинглиане во главе с цюрихским пастором и теологом Г. Буллингером (1504–1575) в 1538 г. окончательно отказались принимать это вероисповедание; их примеру последовали и нек-рые др. протестант. общины Швейцарии.

Аугсбургский рейхстаг 1530 г. был 1-м имперским совещанием после Вормского рейхстага 1521 г., на котором имп. Карл V присутствовал лично. Император нуждался в поддержке протестант. князей для борьбы с Османской империей, которая вела успешную военную кампанию в Вост. Европе и в Австрии, угрожая

герм. землям, поэтому первоначально он рассчитывал, что в ходе рейхстага удастся выработать некое компромиссное решение религ. проблемы, расколовшей Германию. По поручению курфюрста Иоганна весной 1530 г. Лютер, Меланхтон, Бугенхаген, Йонас и др. виттенбергские теологи подготовили текст «Торгауских артикулов», содержавших обоснование лютеран. церковных реформ; на их основе Меланхтоном затем был создан текст Аугсбургского исповедания, в к-ром были рассмотрены не только церковные и обрядовые, но и догматические вопросы. Оно было оглашено на заседании рейхстага 25 июня 1530 г. в присутствии имп. Карла V, князей и высшего дворянства Свящ. Римской империи. Лютер по политическим причинам отсутствовал в Аугсбурге и жил в находившемся на юж. границе курфюршества Саксония замке Кобург; он вел оживленную переписку с Меланхтоном и Йонасом, которые были религ. советниками курфюрста Иоганна в Аугсбурге. На заседании рейхстага 3 авг. 1530 г. от имени императора был оглашен ответ на Аугсбургское исповедание, составленный католич. теологами. После этого до кон. авг. проходили собеседования теологов, к-рые по указанию императора пытались добиться компромисса хотя бы по некоторым пунктам вероучения. Меланхтон, бывший главным представителем лютеран. стороны на переговорах, был готов идти на определенные уступки, однако его примирительные инициативы были решительно отклонены Лютером, ландграфом Филиппом и представителями лютеран. свободных городов (подробнее см. в ст. *Коллоквиумы*). 30 авг. 1530 г. лютеране прекратили участие в переговорах. В изданном в сент. 1530 г. от имени императора заключительном постановлении рейхстага было объявлено, что окончательное решение по делу веры должен принять буд. церковный Собор; до времени его созыва запрещались проповедь Л. и распространение лютеран. сочинений. Протестантским князьям предписывалось не препятствовать деятельности католич. духовенства и совершению католич. богослужения на подвластных им территориях; Аугсбургское исповедание объявлялось опровергнутым католич. теологами и отвергнутым императором; лютеранам давался год на

то, чтобы воссоединиться с католич. Церковью; в случае неповиновения имп. Карл V угрожал использовать против них военную силу.

Убедившись, что император безоговорочно поддерживает католиков, лютеран. князья активизировали усилия по организации военного союза для предотвращения возможных попыток силового давления на них со стороны императора. Лишь после долгих переговоров и мн. сомнений Лютер согласился признать религиозно оправданным сопротивление императору; при этом любые превентивные военные действия он продолжал считать недопустимыми для христиан, призывая бороться с католиками не силой оружия, но более активной проповедью Евангелия. Переговоры лютеранских князей и городов завершились созданием в февр. 1531 г. Шмалькальденского союза, участники к-рого гарантировали друг другу политическую и военную поддержку. Постепенно союз приобрел значительный политический вес и до начала Шмалькальденской войны в 1546 г. выступал надежным гарантом безопасного существования Л. в Свящ. Римской империи. В кон. 1531 г. представители союза вступили в переговоры с имп. Карлом V, целью к-рых было предотвращение любых насильственных действий против лютеран в Германии; в 1532 г. эти переговоры были продолжены в Нюрнберге. В июле 1532 г. был заключен мирный договор между католич. и протестант. князьями, согласно которому не допускалось использование для решения религ. споров военной силы, а преодоление религ. разногласий объявлялось делом буд. церковного Собора; лютеран. сторона соглашалась при необходимости принять участие в борьбе с Османской империей. Заключение Нюрнбергского мира стало последним политическим достижением курфюрста Иоганна, к-рый скончался в авг. 1532 г.; его сын и преемник курфюрст Иоганн Фридрих продолжил политику покровительства Л.; он с большим уважением относился к Лютеру, считая его своим учителем и духовным отцом.

Свидетельством политической силы Шмалькальденского союза стало состоявшееся в 1534 г. при военной поддержке ландграфа Филиппа восстановление в правах Ульриха (1487–1550), герц. Вюртембергского, к-рый в обмен на возвращение ему гер-



цогства согласился поддержать Л. Проведение церковных реформ в герцогстве возглавил лютеран. проповедник и теолог Й. Бренц (1499–1570); под его руководством в 1535–1537 гг. было осуществлено реформирование Тюбингенского ун-та и учреждена Тюбингенская богословская семинария (Tübinger Stift), ставшая важным центром подготовки лютеран. пасторов и проповедников. Во 2-й пол. 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XVI в. переход германских княжеств в Л. продолжался. Так, после кончины Георга, герц. Саксонского, его брат и преемник герц. Генрих (1473–1541) инициировал проведение церковных реформ. В мае 1539 г. Лютер, Меланхтон и др. проповедники посетили Лейпциг и др. города герц-ства; вскоре начались полномасштабные визитации, однако из-за нехватки компетентных пасторов и проповедников реформы проходили медленно. В 1541 г. управление герц-ством перешло к старшему сыну герц. Генриха герц. Морицу (1521–1553). Хотя Мориц продолжил поддержку Л., он пытался вести независимую от курфюрста Иоганна Фридриха и др. лютеран. князей религ. политику, предпочитая заботиться об укреплении собственной власти в герц-стве, повышении его благосостояния и приобретении новых земель. Руководствуясь этими мотивами, он уже в нач. 40-х гг. XVI в. стал оказывать военную поддержку имп. Карлу V и постепенно полностью перешел на его сторону. Значимым событием для нем. Л. стало решение Иоахима II Гектора (1505–1571), курфюрста Бранденбургского, провести на своих территориях церковную реформу. В новом церковном уставе по настоянию курфюрста были сохранены мн. католич. церемонии и обряды, однако Лютер, несмотря на это, приветствовал присоединение важного в политическом отношении курфюршества к лагерю сторонников Л. Однако отношения между курфюрстом Иоахимом и виттенбергскими теологами были омрачены тем, что в 1540 г. церковные реформы в курфюршестве возглавил Агрикола, незадолго до этого в Виттенберге ведущий богословскую полемику с Лютером и Меланхтоном по вопросу о необходимости проповеди нравственного закона. Т. о., лютеран. реформация в Бранденбурге проходила автономно, хотя ее результаты и были признаны в Виттенберге. В 1544 г.



Курфюрст Саксонский Иоганн Фридрих и реформаторы М. Лютер, Г. Спалатин, Г. Брюк, Ф. Меланхтон. 1532–1539 гг. Худож. Л. Крапах Младший (Художественный музей Толидо, США)

курфюрстом Пфальцским стал Фридрих II (1482–1556); он предоставил в своем княжестве полную свободу протестант. проповедникам и сам обратился в Л.; т. о., все светские курфюрсты Свящ. Римской империи стали лютеранами. Поскольку в перспективе это могло привести к избранию императором протестанта, католич. оппозиция объединилась вокруг имп. Карла V и его брата кор. Фердинанда I; начались тайные переговоры о военных действиях против лютеран.

Важным внутрицерковным событием нач. 40-х гг. XVI в. для Л. стало учреждение в Виттенберге консистории, коллегиального органа, состоявшего из пасторов и юристов, к-рые были наделены правами надзора и суда в границах церковной юрисдикции. Полномочия консистории с течением времени уточнялись и менялись, однако, согласно первоначальному проекту, составленному Ионасом, Меланхтоном и др. виттенбергскими теологами, члены консистории должны были наблюдать за чистотой и единообразием вероучения, расследовать случаи ереси и богохульства, устанавливать правильный порядок совершения публичных богослужений и таинств, осуществ-

лять надзор за моральным обликом церковных служителей, рассматривать выдвигаемые против них обвинения, а также решать вопросы, касающиеся церковного имущества, брачных отношений и общественного порядка. При жизни Лютера, возражавшего против исполнения консисторией духовных функций, она преимущественно занималась церковно-юридическими вопросами. Впосл. по образцу виттенбергской консистории аналогичные органы церковного управления были учреждены в др. лютеран. княжествах и городах (см.: *Lau, Bizer. 1969. S. 98–101*).

Внешнее усиление Л. в Свящ. Римской империи во 2-й пол. 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XVI в. вынуждало имп. Карла V искать пути диалога с лютеран. князьями. Направления этого диалога определялись общевроп. политической ситуацией. Папа Римский Павел III (1534–1549) вскоре после восшествия на Папский престол объявил о скором начале работы вселенского Собора католич. Церкви, созыва которого уже давно требовали мн. европ. государи. Имп. Карл V поддержал инициативу папы Римского; лютеран. князья относились к идее проведения Собора с подозрением, справедливо опасаясь, что его работу будут контролировать верные католич. Церкви кардиналы, епископы и теологи. Однако они не отказывались от участия в буд. Соборе; по поручению курфюрста Иоганна Фридриха Лютер и его последователи подготовили для представления своей позиции на Соборе Шмалькальденские артикулы (1537), в к-рых была предпринята попытка провести различие между теми положениями, на к-рых лютеране настаивали категорически, и теми, к-рые были готовы обсуждать с католиками с тем, чтобы уступить им, если аргументы католиков окажутся убедительными. Однако открытие Собора не состоялось; папа Римский опасался, что неподконтрольные ему заседания Собора приведут к необратимым изменениям в католич. Церкви, и негласно блокировал все практические меры по организации Собора. Недовольный промедлением Рима, имп. Карл V вернулся к идее проведения религ. собеседований между католич. и протестант. теологами по образцу того собеседования, к-рое состоялось в Аугсбурге. Во Франкфуртском мирном договоре (Frankfurter Anstand) от 19 апр. 1539 г.





было объявлено о намерении католич. и протестантских князей на время прекратить все враждебные действия и также подтверждалось намерение императора способствовать организации представительного религ. коллоквиума. В 1540–1541 гг. заседания коллоквиума с перерывами проходили в Хагенау (ныне Агно), Вормсе и Регенсбурге; с обеих сторон в них принимали участие влиятельные теологи. Лютеран. сторону представляли Меланхтон, Бренц, Буцер, Капито, К. Штурм, В. Линк, А. *Озиандер* и др. проповедники; в 1546 г. состоялся еще один коллоквиум в Регенсбурге, на к-ром виттенбергских лютеран представлял ученик Меланхтона Г. Майор (1502–1574). Коллоквиумы имели важное значение для лютеран. богословия, поскольку в ходе дискуссий лютеран. теологи смогли четко сформулировать основные тезисы протестант. вероучения и последовательно указать на существенные пункты расхождения между католицизмом и протестантизмом. Однако в церковно-политическом отношении коллоквиумы не привели к к.-л. результатам; они лишь продемонстрировали, что религ. разногласия между лютеранами и католиками имеют фундаментальный характер и не могут быть преодолены путем создания неких размытых компромиссных формулировок (подробное изложение и лит.-ру см. в ст. *Коллоквиумы*). В 1545 г. на территории Свящ. Римской империи в Тренто начал работу созванный папой Римским Павлом III *Триденский Собор* католич. Церкви; он работал до 1547 г., когда заседания были перенесены в Болонью; к 1549 г. заседания прервались, однако впоследствии работа Собора дважды возобновлялась и окончательно завершилась лишь в 1563 г. Уже 1-й период работы Собора (1545–1547) продемонстрировал лютеранам, что их опасения были справедливыми: присутствовавшие на Соборе католич. епископы приняли неск. вероучительных декретов, невзирая на то что на Соборе отсутствовали герм. епископы и представители протестантов. В этих декретах, в частности, осуждалось лютеран. представление о том, что единственным авторитетным источником вероучения является Свящ. Писание (принцип *sola scriptura*), а также излагалось традиц. католич. учение об оправдании и о семи таинствах. Т. о.,

протестанты убедились, что созванный папой Римским церковный Собор не будет принимать во внимание их позицию. Впосл. лютеране относились к работе и решениям Триденского Собора резко отрицательно, хотя имп. Карл V заставил нек-рых лютеран. представителей присутствовать в Тренто во время 2-го периода работы Собора в 1551–1552 гг.

Наблюдая политическое усиление Л. и безуспешность всех попыток добиться от лютеран религ. уступок путем переговоров, имп. Карл V постепенно склонялся на сторону тех католич. князей и епископов, которые настаивали на необходимости военной борьбы с лютеранами. Действия членов Шмалькальденского союза также мало способствовали миру. Сильный удар по репутации союза нанес тайный брак ландграфа Филиппа Гессенского с Маргаретой фон дер Заале, в к-рый он вступил при жизни 1-й жены. Лютер и др. проповедники в личной переписке одобрили этот брак; вскоре и сам брак и сомнительное в нравственном отношении одобрение со стороны лютеран. проповедников стали широко известны в Германии. Чтобы избежать светского наказания за двоеженство, ландграф Филипп был вынужден поддерживать доброжелательные отношения с имп. Карлом V и идти ему на уступки, что привело к формированию атмосферы недоверия внутри Шмалькальденского союза. В 1546 г. имп. Карл V смог привлечь на свою сторону герц. Морица Саксонского, пообещав в обмен на поддержку передать ему после разгрома лютеран. князей титул курфюрста Саксонского. В союзе с папой Римским Павлом III, герцогом Баварским Вильгельмом IV, Морицем Саксонским и др. государями и князьями имп. Карл V во главе имперского войска летом 1546 г. начал военную кампанию против лютеранских князей, получившую название Шмалькальденской войны. После первоначальных побед и неск. последующих неудачных маневров войска Шмалькальденского союза потерпели сокрушительное поражение в битве при Мюльберге 24 апр. 1547 г. Курфюрст Иоганн Фридрих был взят в плен и подписал капитуляцию, уступив титул курфюрста и часть земель Морицу Саксонскому; добровольно сдавшийся на милость императора ландграф Филипп был также помещен под стражу.

Имп. Карл V рассчитывал, что военная победа над лютеранскими князьями станет началом возвращения Германии к католицизму; поскольку число сторонников Л. на протестант. территориях было весьма значительным, он намеревался провести это возвращение постепенно и мирным путем. С этой целью на рейхстаге в Аугсбурге в 1548 г. был утвержден т. н. Аугсбургский *интерим*, т. е. промежуточное постановление (оно должно было действовать до завершения Триденского Собора), в к-ром от имени лютеран было выражено согласие вернуться к католич. верованиям и обрядам. В области обрядов уступки лютеранам были минимальными: им было разрешено сохранить причастие под обоими видами и брак для духовенства; по большинству вероучительных вопросов были предложены неопределенные формулировки, вызвавшие критику как со стороны убежденных лютеран, так и со стороны католиков. На южных герм. территориях, к-рые контролировали войска имп. Карла V, лютеран. пасторы и проповедники вынуждены были либо подписывать интерим, либо спасаться бегством; на севере Германии ситуация была менее критичной и распоряжение о подписании интерима нередко просто игнорировалось. Центром лютеран. оппозиции интериму стал Магдебург; где публиковались многочисленные критиковавшие его памфлеты и собирались оппозиционно настроенные лютеран. проповедники. Меланхтон, после смерти Лютера в 1546 г. являвшийся неформальным лидером виттенбергских лютеран. теологов и проповедников Саксонии, был готов пойти на уступки в обрядовых вопросах, однако считал недопустимым компромисс в сфере вероучения. Заручившись поддержкой Морица Саксонского, который принял Аугсбургский интерим лично, но не стал принуждать к его принятию своих подданных, Меланхтон составил в качестве альтернативы Аугсбургскому интериму Лейпцигский интерим, в к-ром вероучительные положения были изложены в строго лютеран. духе, а во мн. обрядовых вопросах предлагалось вернуться к прежним католич. практикам. В 1549 г. этот документ получил силу закона на территории Саксонии, однако и у него было значительное число противников среди лютеран. теологов, упре-





кавших Меланхтона в измене религ. идеалам Лютера. В ходе развернувшейся религ. полемики сторонники Меланхтона стали называться «филиппистами», а противники — «гнепсиолютеранами», т. е. подлинными лютеранами. Раскол среди лютеран, начавшийся со споров вокруг интеримов, был преодолен лишь после принятия Формулы Согласия в 1577 г.

Следствием попыток имп. Карла V насильственными методами добиться подписания интерима на территории Германии стала новая консолидация лютеран. оппозиции. Мориц Саксонский постепенно отдалялся от императора; в 1551–1552 гг. он заключил направленные против Карла V военные союзы с несколькими северогерм. князьями и с кор. Францией Генрихом II (1547–1559). Весной 1552 г. объединенная армия протестант. князей изгнала имп. войска из Юж. Германии и дошла до Тироля. В июне 1522 г. имп. Карл V был вынужден согласиться на заключение с лютеран. князьями Пассауского договора: в обмен на прекращение военных действий и расторжение их союза с Францией он обещал освободить курфюрста Иоганна Фридриха и ландграфа Филиппа, отменить Аугсбургский интерим, предоставить лютеран. князьям свободу вероисповедания, амнистировать поддерживавших Л. дворян и проповедников. От дальнейших переговоров с лютеранами имп. Карл V устранился, предоставив вести их своему брату кор. Фердинанду. Окончательные условия мирного договора между католич. и протестант. партиями были согласованы в ходе Аугсбургского рейхстага 1555 г., проходившего под председательством кор. Фердинанда (см. ст. *Аугсбургский религиозный мир*). Заключение Аугсбургского религиозного мира означало признание Л. почти полностью равноправной с католицизмом христ. конфессией в Свящ. Римской империи; князья получили право избирать веру для себя и для своих подданных (принцип «чья власть, того и вера»), а в имперских городах допускалось сосуществование обеих конфессий. Т. о., Л. в Свящ. Римской империи впервые обрело право на законное существование.

Распространение Л. за пределами Свящ. Римской империи в 1-й пол. XVI в. Наиболее крупными и значительными европ. территориями за пределами Свящ. Римской

империи, в которых распространение идей Л. в 1-й пол. XVI в. привело к формированию лютеран. церквей, являются гос-ва Скандинавии, а также некоторые области Прибалтики, ранее входившие в Тевтонский орден или находившиеся под управлением местных феодалов и епископов.

Между гос-вами Скандинавии в XVI в. существовали тесные политические и культурные связи. В политическом отношении для них была характерна сильная централизованная королевская власть, опиравшаяся на местное дворянство; в церковном отношении местные епископы слабо зависели от папы Римского. В силу этих причин реформационные процессы в сканд. гос-вах в целом проходили по одинаковой схеме, хотя и с некоторыми местными особенностями (общий обзор лютеран. Реформации в Скандинавии см.: Die evangelisch-lutherische Kirche. 1977. S. 64–77). Ранее всего идеи Л. проникли в Данию, где с 1519 г. П. Хельгесен (ок. 1485 — после 1535) в проповедях призывал к церковным реформам, совмещая лютеран. критику существовавших в католич. Церкви злоупотреблений и призывы вернуться к учению Свящ. Писания с идеями морального христианства, заимствованными у Эразма Роттердамского. Хотя Хельгесен сохранил верность католич. Церкви и в посл. даже полемизировал с дат. лютеран. проповедниками, его библейский гуманизм подготовил почву для лютеран. реформации в Дании. Значительный интерес к учению Л. проявлял получивший гуманистическое образование кор. Дании Кристиан II (1513–1523). В 1521 г. он инициировал ряд церковных реформ; он вступил в переговоры с курфюрстом Фридрихом и виттенбергскими теологами и добился отправки в Копенгаген в качестве проповедника Карлштадта. Однако Карлштадт, прибывший в Копенгаген в мае 1521 г., пробыл здесь менее месяца, т. к. король, нуждавшийся для борьбы с народными волнениями в поддержке имп. Карла V и епископов, был вынужден заявить о своей лояльности католич. Церкви и на время прекратить поддержку протестантизма. Во время междоусобных войн кор. Кристиан II был вынужден бежать в Германию, где стал ревностным лютеранином; нек-рое время он жил в Виттенберге и занимался переводом Свящ. Писания на дат. язык. В посл. по поли-

тическим мотивам он вновь обратился в католицизм, однако его попытки вернуть себе дат. корону не имели успеха. Занявший дат. престол в 1524 г. кор. Фредерик I (1524–1533) издал распоряжение о запрете проповеди лютеран. учения в королевстве, однако на практике оно не исполнялось. В Дании формировались лютеран. общины; король отказывался бороться с ними силовыми методами. В 1530 г. по инициативе короля должны были состояться переговоры между католич. духовенством и лютеран. проповедниками в Копенгагене; хотя по политическим причинам эти переговоры были отменены, составленное при подготовке к ним лютеран. проповедниками Копенгагенское исповедание (Confessio Hafniensis) способствовало консолидации дат. Л. После прихода к власти сына Фредерика I кор. Кристиана III (1534–1559), который еще в 1521 г. во время Вормсского рейхстага познакомился с Л. и оказывал постоянное покровительство лютеранам в Дании, незамедлительно началась подготовка церковной реформы. При поддержке нем. дворян Кристиан III сломил сопротивление противников Л. в гос. совете Дании и в 1536 г. объявил о конфискации церковного имущества в пользу короны и о создании гос. лютеран. церкви, подчиняющейся королю. Сохранившие верность католицизму епископы подвергались преследованиям, жестокость которых вызвала несогласие даже со стороны Лютера, призывавшего короля к терпимости. Новая структура лютеран. Церкви Дании была разработана под рук. Бугенхагена, бывшего религ. советником короля; вместо прежних епископов Бугенхаген рукоположил 7 суперинтендантов. В посл. суперинтенданты в Церкви Дании стали именоваться епископами, однако, поскольку Бугенхаген не был католич. епископом и с т. зр. канонического права не мог рукополагать епископов, епископское преемство в Церкви Дании считается утраченным. В 1550/51 г. была издана 1-я Библия на датском языке; в это же время сложился реформированный богослужебный обряд. Нормативными изложениями вероучения в Церкви Дании наряду с Символами веры древней Церкви были признаны Аугсбургское исповедание и «Малый катехизис» Лютера; остальные вероисповедные документы Книги



Согласия не имели офиц. статуса. Реформационные процессы, проходившие в Дании, распространились также на зависевшие в этот период от Дании в политическом и церковном отношении Норвегию и Исландию, к-рые к сер. XVI в. стали полностью лютеранскими.

В Швеции кор. Густав I Ваза (1523–1560), пришедший к власти в процессе борьбы за независимость Швеции от Дании, был вынужден считаться с входившими в кор. совет могущественными швед. епископами и видел в церковных реформах способ ограничения их власти. Идеями вдохновителями швед. реформации стали братья О. Петри (1493–1552) и Л. Петри (1499–1573); оба в разные годы учились в виттенбергском ун-те, были хорошо знакомы с лютеранскими теологами и развивали их идеи в своих проповедях и сочинениях. В 20-х гг. XVI в. О. Петри при покровительстве короля начал совершать в Стокгольме богослужение по лютеран. чину; это привело к многочисленным диспутам между швед. лютеранами и католиками. В 1531 г. кор. Густав I добился назначения Л. Петри архиепископом Упсалы; т. о., Церковь Швеции возглавил архиепископ, придерживавшийся лютеран. взглядов. Проходившие под непосредственным руководством короля и братьев Петри реформы затянулись на неск. десятилетий. Хотя первоначально король намеревался упразднить епископальное устройство Церкви Швеции, под давлением Л. Петри и др. лютеран. епископов он отказался от этих планов. Поскольку Л. Петри был рукоположен католич. епископом П. Магни, епископское преемство в Швеции формально было сохранено. В 1541 г. вышло 1-е изд. Библии на швед. языке. Окончательное отделение Церкви Швеции от католич. Церкви состоялось в 1544 г., когда участники риксдага дали клятву хранить принятое лютеран. учение и защищать независимость швед. лютеран. церкви. В 1593 г. на синоде в Упсале был подтвержден лютеран. принцип признания только Свящ. Писания авторитетным источником вероучения, а также названы обязательными для всей церкви вероисповедные документы — древние Символы веры и Аугсбургское исповедание. В Финляндии, входившей в состав Швеции, реформационные процессы проходили по аналогии

со шведскими. Ведущая роль в проповеди и распространении Л. в Финляндии принадлежит М. Агриколе (1510–1557), к-рый в 30-х гг. XVI в. обучался в Виттенбергском ун-те. В 1548 г. вышел сделанный Агриколой перевод на финский язык текста НЗ; он также переводил и распространял лютеранские сочинения. В 1554 г. Агрикола стал епископом Або (Турку), 1-м лютеран. епископом Финляндии.

На прибалтийских территориях распространение Л. началось в 20-х гг. XVI в. После ряда неудачных военных кампаний великий магистр Тевтонского ордена Альбрехт Бранденбургский (1490–1568) принял решение превратить оставшиеся у него в подчинении владения ордена в светское княжество. В 1523–1524 гг. он вел интенсивные переговоры с Лютером, сперва обратившись к нему в письме с просьбой составить для нового гос-ва план религ. реформ и назначить лютеран. проповедников, а затем несколько раз лично посетив Виттенберг. По просьбе Альбрехта Лютер в сочинениях выступил с критикой идеи церковного гос-ва и земной власти католич. Церкви; он также писал о недействительности обета целомудрия, который давали рыцари, призывая их отказаться от него и вернуться к светской семейной жизни в качестве дворян. Опираясь на идейную поддержку Л., Альбрехт в 1525 г. объявил о создании герц-ства Пруссия, заключив как герцог вассальный договор с королем Польши. Герц-ство Пруссия, столицей которого в посл. стал Кёнигсберг (ныне Калининград, Россия), является 1-м нем. княжеством, в к-ром Л. получило официальный статус гос. религии; церковные владения были секуляризированы. Среди прусских князей-епископов были как сторонники, так и противники Л.; так, Г. фон Поленц (1518–1550), еп. Замландский, поддерживал идеи Лютера и рекомендовал подчиненному духовенству изучать его сочинения; М. Фербер (1471–1537), еп. Эрmlandский, в нач. 1524 г. опубликовал послание против Лютера и его последователей и в посл. продолжал вести идейную борьбу с Л.

В 1521 г. лютеран. проповедники появились в Ливонии, к-рая в политическом отношении была разделена между 4 епископами и Ливонским орденом, входившим на правах самоуправляемой провинции в Тев-

тонский орден. Проповедь Л. в Риге начал А. Кнопкен (ок. 1468–1539), друг Бугенхагена, в области вероучения опиравшийся гл. обр. на сочинения Меланхтона, однако знавший и идеи Лютера. В сент. 1522 г. здесь же появился проповедник С. Тегетмайер († 1552) из Гамбурга, считавший себя приверженцем Лютера; он возглавил группу городских жителей, к-рая нападала на городские церкви и уничтожала религ. изображения. Совместными усилиями городского совета и Кнопкена народные волнения удалось остановить. Разгромы церквей народом, подпавшим под влияние как объявлявших себя последователями Лютера, так и самостоятельно действовавших радикальных проповедников, произошли также в сент. 1524 г. в Ревеле (ныне Таллин, Эстония) и в кон. 1524 — нач. 1525 г. в Дерпте (ныне Тарту, Эстония). Постепенно католич. епископам удалось добиться удаления радикалов из Ливонии, однако умеренные лютеран. проповедники при поддержке городских советов продолжали свою деятельность и число приверженцев Л. неуклонно увеличивалось, особенно в крупных городах. 17 янв. 1554 г. на заседании ландтага в Вольмаре (ныне Валмиера, Латвия) было принято постановление о веротерпимости, согласно к-рому лютеране получали право свободно исповедовать свою веру и законным образом избирать себе пасторов. Значительный вклад в дальнейшее распространение Л. на территории Ливонии внес Г. Кетлер (ок. 1517–1587), последний ландмейстер Ливонского ордена и первый герцог Курляндии и Семигалии, который в 60-х гг. XVI в. придал Л. статус офиц. вероисповедания герц-ства.

Л. оказывало сильное косвенное влияние на реформационные процессы в тех государствах, которые отвергли католицизм, но не стали лютеранскими. Так, многие ведущие английские реформаторы, несмотря на враждебное отношение к Лютеру кор. Генриха VIII, использовали в своей церковной и проповеднической деятельности сочинения Лютера и со вниманием относились к богословским и церковно-политическим принципам Л. В католич. гос-вах Европы — во Франции, в Испании, Польше и др. — Л. считалось запрещенной ересью; лютеран. проповедники могли действовать здесь лишь

тайно, обращавшиеся в Л. верующие часто подвергались жестокому преследованиям и казням, сочинения лютеран. теологов и проповедников изымались и уничтожались. Однако даже в таких неблагоприятных условиях в нек-рых гос-вах сформировались лютеран. общины, просуществовавшие до начала периода *Контрреформации* (см.: *Lau, Bizer*. 1969. S. 48–49; подробнее см. в ст. *Реформация* и в статьях об отдельных гос-вах).

Л. во 2-й пол. XVI в. (1555–1580). После 1555 г. и до начала религиозных войн XVII в. Л. на территории Свящ. Римской империи существовало во внешне достаточно благоприятных условиях. Однако в этот период Л. столкнулось с рядом внутренних вызовов, причиной которых было, с одной стороны, отсутствие полного вероучительного единства среди лютеран, а с др. стороны, распространение альтернативной версии протестантизма — *кальвинизма*. Хотя в богословском и церковном отношении кальвинизм был строго отделен от Л., имперские законы долгое время не признавали его отдельного существования и рассматривали кальвинистов как лютеран. Принцип «чья власть, того и вера», ставивший распространение того или другого вероисповедания в зависимости от решения суверенного правителя, сделал придворные интриги более действенным, чем богословские споры, средством распространения одной конфессии в ущерб другой. Лютеране вынуждены были, защищая свое понимание христианства, вести полемику с кальвинистами, в т. ч. и в собственной среде, т. к. некоторые лютеран. теологи оказались весьма восприимчивы к строгому и логичному кальвинистскому учению. Нередко кальвинистскими становились целые княжества и города; напр., в 1559–1561 гг. курфюршество Пфальц по инициативе курфюрста Фридриха III (1515–1576) перешло в кальвинизм; в 1562 г. то же произошло в Бремене (ср.: *Die evangelisch-lutherische Kirche*. 1977. S. 60–63).

Причиной наиболее крупного раскола внутри Л. в 50–70-х гг. XVII в. были споры вокруг учения Меланхтона, начавшиеся в связи с составленным им Лейпцигским интеримом. Плачевные последствия разделения среди лютеран стали особенно очевидны во время Вормского

коллоквиума (1557), в ходе к-рого католич. участникам во главе с членом ордена иезуитов П. *Канизием* (1521–1597) удалось спровоцировать внутренний конфликт среди лютеран. участников и тем самым поставить под сомнение истинность отстаиваемых ими взглядов (подробнее см. в ст. *Коллоквиумы*). С новой силой споры лютеран. теологов вспыхнули после того, как в 1560 г. от имени Виттенбергского ун-та был издан сборник вероучительных текстов «Свод христианского учения» (*Corpus Doctrinae Christianae*), который всем лютеранам предлагалось считать нормативным. Помимо трех Символов веры в него вошли Аугсбургское исповедание и Апология Аугсбургского исповедания в новой редакции Меланхтона, содержавшей множество принципиальных поправок, а также другие вероучительные сочинения Меланхтона. В текстах Меланхтона среди прочего признавалось значение свободы воли в процессе обретения веры; допускалось оправдание не только верой, но и делами; предлагалось понимание Евхаристии как реального, но не материального, а чисто духовного приобщения ко Христу; понятие адиафоры (безразличных вещей) распространялось практически на любые церковные обряды и церемонии. Вскоре после выхода книги Меланхтон скончался, однако его сторонники и противники продолжали вести ожесточенную полемику. Последователям Меланхтона, «филиппистам», удалось взять под свой контроль проповедь Л. в курфюршестве Саксония, их главные противники, «генсиолютеране», имели сильные позиции в ряде свободных городов, а также использовали для распространения своих взглядов основанный в 1557 г. лютеран. Йенский ун-т.

Решающее значение для преодоления раскола внутри Л. имела религиозная позиция, занятая Августом (1526–1586), курфюрстом Саксонским. Стремясь сгладить крайние мнения противоборствующих сторон, он поручил составление сборника богословских заключений по спорным вопросам лютеранским теологам нового поколения: М. Хемницу (1522–1586) из Брауншвайга, Я. Андреэ (1528–1590) из Тюбингена и Н. Зельнекеру (1530–1592) из Лейпцига. Итогом их совместной работы стала Формула Согласия, которая была опубликована в 1577 г.

В ближайшие годы ее подписали 3 курфюрста, 20 герцогов и князей, высшие должностные лица 24 городов и около 8 тыс. пасторов, возглавлявших примерно две трети лютеран. приходов Германии. Принятие Формулы Согласия означало окончательное церковное отделение лютеранства от кальвинизма, а также формирование «лютеранства большинства». Однако и в Германии, и за ее пределами оставались лютеран. общины, по тем или иным причинам не желавшие принимать Формулу Согласия; напр., Формула Согласия была отвергнута в Дании, т. к. дат. король опасался, что обсуждение тонких богословских вопросов может привести к спорам и расколам. Несмотря на сложности, связанные с ее рецепцией, Формула Согласия стала важнейшим вероучительным документом Л., подводящим итог всех внутр лютеран. богословских дискуссий XVI в., к-рым в лютеран. лит-ре были присвоены фиксированные названия.

Антиномистский спор начался с дискуссии в Торгау между Меланхтоном и И. Агриколой в 1527 г.; в 1537–1540 гг. в Виттенберге против мнений Агриколы выступили Лютер и Меланхтон. Агрикола переселился в Берлин, где продолжал проповедовать прежнее учение до конца жизни. Поскольку у него было достаточное число последователей, опровержение его взглядов для составителей Формулы Согласия имело не только историческое, но и принципиальное богословское значение. Поддерживая позицию, ранее занятую Лютером и Меланхтоном, лютеран. теологи отвергли антиномистские (т. е. направленные против проповеди нравственного закона) идеи Агриколы, подчеркнув, что проповедь Евангелия и проповедь закона, т. е. заключенного в Десяти заповедях нравственного учения, различны по природе и по содержанию, однако закон остается «непреложной волей Божией», поэтому он не только должен применяться по отношению к «неверующим, нехристианам и нераскаявшимся людям» для покаяния, но также должен исполняться «для назидания и наставления христиан и истинных верующих» (см.: *Form. Concord. Epitom.* V–VI).

Адиафористский спор имел место в 1548–1560 гг.; он был связан с позицией Меланхтона, объявившего

выполнение лютеранами обрядовых требований интерима допустимой уступкой, поскольку католики требовали от лютеран вернуть в литургию и церковную практику то, что в Л. не было ни запрещено, ни предписано, но допускалось (связанные со спором тексты и материалы см.: *Der Adiaphoristische Streit*. 2012; также см.: *Reaktionen auf das Augsburger Interim: Der Interimistische Streit*. 2015). Т. зр. Меланхтона была сочтена чрезмерно компромиссной и отвергнута; согласно лютеран. теологам, в ситуации, когда на лютеран. церковь оказывает давление враждебная Евангелию власть, понятие «адиафора» утрачивает смысл, поскольку попрание христ. свободы нельзя допускать даже в тех вещах, к-рые сами по себе действительно являются незначительными и безразличными (см.: *Form. Concord. Eritom. X*).

Малозаметным с т. зр. влияния на Л. в целом, однако в богословском отношении весьма важным и глубоким по содержанию был озиандеров спор, развернувшийся вокруг учения, к-рое в 1549–1552 гг. проповедовал в Кёнигсберге Озиандер; оно имело сторонников в Пруссии и после его смерти. Озиандер, разделяя лютеранское представление об оправдании одной только верой, отказывался понимать это оправдание в юридическом смысле, как внешнее вменение человеку праведности Христа, и учил о том, что оправдание предполагает реальное вселение Иисуса Христа как Бога в верующих; именно Его обитание в них очищает их от всех грехов. Эти идеи подверглись разносторонней критике; они были отвергнуты Меланхтоном и практически всеми др. ведущими лютеранскими теологами; в Формуле Согласия было подтверждено и обосновано заключение об их ошибочности (см.: *Form. Concord. Eritom. III*).

Майористский спор был посвящен вопросу о месте добрых дел в духовной жизни христианина. Майор, отчасти следуя мнению своего учителя Меланхтона, учил о спасении не одной только верой, но верой и добрыми делами и утверждал, что добрые дела полезны для спасения. Некоторые лютеран. проповедники придерживались противоположной крайности и заявляли, что добрые дела не только бесполезны для спасения, но и вредят христианину на

пути к спасению. Неосторожные утверждения такого рода можно обнаружить, напр., в сочинениях Лютера Н. фон Амсдорфа и у ряда др. лютеран. проповедников. Однако в действительности мысль большинства проповедников сводилась к тому, что, если человек полагается на свои добрые дела как на средство спасения, это ведет его не к спасению, а в погибель. Отвергая крайние формулировки, составители Формулы Согласия подтвердили учение о спасении одной только верой, назвали добрые дела необходимым плодом живой веры, осудили мнение, «что добрые дела идут во вред спасению», и призвали христиан «проявлять себя в добрых делах, заявляя тем самым о своей вере и благодарности Богу» (см.: *Form. Concord. Eritom. IV*; относящиеся к спору тексты и материалы см.: *Der Majoristische Streit*. 2015).

Синергистский спор был посвящен роли человеческой воли в спасении и был тесным образом связан с учением Лютера о рабском состоянии воли после грехопадения. Меланхтон в поздний период пытался пересмотреть мнение Л., которое ранее безоговорочно разделял, и развил представление о том, что человек еще до получения благодати может подготовить себя к этой благодати посредством собственного свободного волевого выбора; сходных взглядов придерживался ученик Меланхтона В. Штригель (1514–1569). Хемниц, М. Флаций Иллирик (1520–1575) и др. теологи, сохранившие верность взглядам Лютера, называли такую т. зр. синергизмом и решительно отвергли ее. В Формуле Согласия была поддержана позиция Лютера; в частности, утверждается, что «невозрожденная человеческая воля не только отвратилась от Бога, но и сделалась враждебна Богу... она имеет лишь похоть и стремление ко злу, к тому, что противно Богу» (см.: *Form. Concord. Eritom. II*). Только воздействие Бога на человеческую волю наделяет человека спасительной верой и способностью делать добро.

Чрезвычайно принципиальным и важным был флацианский спор, развернувшийся вокруг тезиса Флация, согласно к-рому грех есть самая сущность человеческой природы. Основание для такого учения легко обнаружить в сочинениях Лютера, к-рый

нередко называл первородный грех грехом природы, грехом личности, грехом сущности и т. п. В Формуле Согласия было указано на необходимость тщательным образом соблюдать различие между человеком, даже в его падшем состоянии, и грехом. Приписывание греха человеческой природе было осуждено как неоманихейство; первородный грех – это не грех, произведенный природой, но грех, присущий природе, не сущность человека, но нечто всегда свойственное природе и сущности после грехопадения (см.: *Ibid. I*).

Сакраментальные споры были посвящены интерпретации Евхаристии и имели наиболее длительную и сложную историю, восходя к полемике Лютера с Карлштадтом и Цвингли, начавшейся в 20-х гг. XVI в. Несмотря на изначально занятую Лютером в евхаристических спорах бескомпромиссную позицию, к-рой он оставался верным до конца, споры о Евхаристии возникали среди лютеран и при его жизни, и после его смерти. Меланхтон и нек-рые др. лютеран. теологи, отвергая католич. учение о пресуществлении и радикальный символизм последователей Цвингли, считали возможным согласование лютеран. учения с представлением кальвинистов о духовном присутствии Христа в Св. Дарах и с др. похожими евхаристическими теориями. Составители Формулы Согласия отвергли и цвинглианское, и кальвинистское понимания Евхаристии; они подтвердили восходящее к Лютеру представление, что в Евхаристии присутствуют не некий «Дух Христов» или «Сила Христова», но истинные и реальные Тело и Кровь Христа вместе с Хлебом и Вином (см.: *Ibid. VII*).

Осуждая определенные взгляды, составители Формулы Согласия намеренно не осуждали никого персонально и не называли по именам ни авторов, ни приверженцев осуждаемых учений. Тем самым они указывали на то, что осуждение неких взглядов равносильно осуждению богословов, пока они придерживаются этих взглядов. Отречение от этих взглядов и подписание Формулы Согласия снимают такое осуждение автоматически. Формула Согласия была включена в офиц. сборник лютеран. вероисповедных документов – Книгу Согласия, впервые изданную в 1580 г. Этим завершился процесс формирования нормативного люте-

ран. вероучения, обретшего законченную и полную форму.

Вероучение классического Л. В силу особых исторических обстоятельств возникновения и распространения Л. его сторонники были вынуждены постоянно исповедовать собственную веру и четко отделять ее от верований иных христ. конфессий и групп. Исповедание веры, занимающая исключительно важное место в Л., понимается прежде всего как акт, т. е. как искреннее заявление одного человека или группы единомышленников о том, во что они верят. Понятию «вероисповедание» в Л. придается важный дополнительный смысл: это заявление о своей вере, к-рое сделано в ситуации, похожей на принесение клятвы, когда Бог и люди требуют говорить правду и только правду; такая ситуация называется в Л. «ситуация исповедания» (*status confessionis*). При этом содержание исповедания может быть различным и зависит от исторической ситуации, т. е. от тех внешних и внутренних вопросов, ответом на которые является исповедание. Вероисповедания могут быть разными по содержанию, но при этом совместимыми, не противоречащими друг другу. С содержательной т. зр. в лютеран. вероучении совмещены неск. пластов вероучительных истин: 1) общие для всех христиан догматические представления, восходящие к учению неразделенной христ. Церкви I тыс.; 2) представления, характерные для всего зап. христианства, унаследованные Л. от католич. Церкви; 3) положения и акценты, специфические для Л.; нек-рые из них могут разделять с лютеранами кальвинисты, адвентисты и др. протестанты.

Вероучительный стандарт Л. В классическом Л. было выработано строгое и последовательное представление о норме веры, т. е. об авторитетных источниках и ориентирах, с опорой на которые излагаются вероучительные истины. Единственным абсолютно авторитетным источником христ. вероучения признается слово Божие, т. е. Библия, ВЗ (39 канонических книг) и НЗ (27 книг). Неразрывно связанным с реформационными процессами было появление переводов Библии на народные языки; религ. задачей этих переводов было сделать слово Божие непосредственно доступным для чтения и понимания верующи-

ми. Вместе с тем, отчасти ориентируясь на гуманистическую традицию, богословы раннего Л. подчеркивали важность изучения Библии на языках оригинала — древнееврейском и древнегреческом, поскольку лишь при таком изучении могут быть раскрыты мн. содержащиеся в ней неявные смыслы. Признавая, что учение Библии не всегда является очевидным для всех и в ряде случаев может быть превратно истолковано, сторонники Л. видят основное назначение догматического богословия в том, чтобы систематизировать и упорядочить библейское учение, показать взаимосвязь всех его частей и дать логически непротиворечивое объяснение кажущимся противоречиям Библии.

Сводом догматических текстов, задающих вероучительную норму классического Л., является Книга Согласия (лат. *Concordia*; нем. *Das Konkordienbuch*), в к-рой подведен итог развития раннего лютеран. богословия. Книга Согласия была издана в 1580 г. на нем. языке; в 1584 г. вышло 1-е офиц. издание на латыни. Книга включает 3 древних Символа веры и 6 лютеран. сочинений XVI в.; т. о., всего в ней содержатся 9 вероучительных документов, расположенных в следующем порядке: 1) *Апостольский Символ веры*; 2) *Никео-Константинопольский Символ веры* (381; зап. версия с *Filioque*); 3) *Афанасиев Символ веры*; 4) *Аугсбургское исповедание*; 5) *Аугсбургского исповедания апология*; 6) Шмалькальденские артикулы; 7) «Малый катехизис» Лютера; 8) «Большой катехизис» Лютера; 9) *Формула Согласия*. Помимо этого в Книгу Согласия входят: общее предисловие, составленное лютеран. теологами и подписанное лютеран. князьями при 1-м издании собрания в 1580 г.; написанный Меланхтоном трактат о папской власти, примыкающий к Шмалькальденским артикулам; т. н. перечень свидетельств, содержащий цитаты из сочинений древних христ. писателей, которые приведены для подтверждения отдельных богословских положений Формулы Согласия. Традиционно в изданиях Книги Согласия тексты документов печатаются на лат. и нем. языках; в большинстве случаев оригинальным языком документов была латынь, однако нем. переводы выходили вскоре после публикации оригиналов и имели не менее широкое хождение. Обе версии

признаются одинаково авторитетными, однако мн. лютеранские богословы классического периода предпочитали ориентироваться на латинский текст еще и потому, что в немецком языке в XVI в. только вырабатывалась богословская терминология, а на латыни она была уже разработана и в силу этого была более точной и строгой (далее при ссылках на Книгу Согласия нумерация разделов и подразделов документов соответствует традиц. нем. изд.: BSLK. 2010¹³, а также рус. переводу с англ. языка: Книга Согласия. 1998; ср. также новое нем. издание с дополнительными материалами: BSELK. 2014; альтернативный рус. перевод с нем. языка см.: Книга Согласия. 1999).

Включенные в Книгу Согласия лютеранские документы были созданы с 1529 по 1580 г. Аугсбургское исповедание (*Confessio Augustana*; = *Conf. Aug.*) написано Меланхтоном и состоит из 28 статей; 25 июня 1530 г. оно было публично оглашено поддерживавшими Л. князьями на Аугсбургском рейхстаге в присутствии имп. Карла V. Апология Аугсбургского исповедания (лат. *Apologia Confessionis Augustanae*; нем. *Die Apologie der Confessio Augustana*; = *Apol. Conf. Aug.*) составлена Меланхтоном как ответ на «Опровержение Аугсбургского исповедания» (*Confutatio Confessionis Augustanae*; крит. издание: *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530 / Hrsg. H. Immenkötter. Münster, 1979*), над которым по поручению имп. Карла V в июле 1530 г. работала группа католических теологов под рук. Экка. Меланхтон не имел доступа к оригинальному лат. тексту «Опровержения...», поэтому первоначально при составлении ответа опирался на не всегда точные записи присутствовавших на рейхстаге сторонников Л., а после получения оригинала «Опровержения...» в окт. 1530 г. радикально переработал ранее уже заверченный немецкий текст Апологии (мат-лы см.: BSELK. Abt. 2. Bd. 1. S. 219–798). Существуют 2 версии лат. текста Апологии: по 1-му полному изданию, вышедшему в мае 1531 г. (*Quarttext*), и по 2-му изданию, в текст к-рого Меланхтон внес ряд существенных изменений (*Oktavtext*). В 1-м издании Книги Согласия был напечатан *Oktavtext* (в нем. переводе, выполненном Йонасом), который сам

Меланхтон считал окончательным, однако после 1584 г. в составе Книги Согласия обычно публиковался Quarttext. Совр. издатели Книги Согласия отдают предпочтение Oktavtext, считая, что по формальным и содержательным основаниям эта версия должна быть признана наиболее авторитетной (см.: Ibid. Abt. 1. S. 232–234; подробный анализ истории создания Апологии см.: *Peters*. 1997).

Шмалькальденские артикулы (лат. *Articuli Smalcaldici*; нем. *Die Schmal-kaldischen Artikel*; = *Art. Smalc.*) были составлены в кон. 1536 — нач. 1537 г. по просьбе курфюрста Саксонского Иоганна Фридриха. Артикулы, к-рые предполагалось использовать в качестве вероучительного ориентира при дискуссиях с католиками, не приобрели церковно-политического значения и остались лишь богословским памятником. Артикулы были составлены в Виттенберге под рук. Лютера, в изданиях он был назван их автором. Однако в действительности в обсуждении и подготовке текста принимали участие и др. ведущие проповедники и богословы раннего Л.: жившие в этот период в Виттенберге Меланхтон, Йонас, Бугенхаген и К. Круцигер, а также приехавшие туда по приглашению Лютера Агрикола, Амсдорф и Г. Спалатин (1484–1545). Окончательный нем. текст артикулов, а также написанный Меланхтоном на латинском языке небольшой трактат «О власти и первенстве папы» (лат. *De potestate et primatu papae tractatus*; нем. *Von der Gewalt und Oberkeit des Papsts*; = *Melanchthon Ph. De potest. pap.*), присоединенный к артикулам в позднейших изданиях, обсуждались лютеранскими князьями, теологами и проповедниками во время собрания членов Шмалькальденского союза, к-рое проходило в Шмалькальдене с 10 февр. по 6 марта 1537 г. Одобренные артикулы и трактат вместе с Аугсбургским исповеданием и Апологией 24 февр. 1537 г. были подписаны всеми лютеран. теологами и проповедниками, присутствовавшими на собрании (Лютер отсутствовал из-за болезни, его подпись не встречается в списке подписавших артикулы, однако ее нет в списке подписавших трактат Меланхтона; перечни подписавших см.: BSELK. Abt. 1. S. 781–784, 833–836). Нормативным текстом артикулов счита-

ется немецкая версия, опубликованная Лютером с предисловием в 1538 г.; латинский перевод несколько раз перерабатывался и получил окончательную форму лишь при публикации артикулов в составе лат. Книги Согласия в 1584 г. (подробнее об истории создания и изданиях см.: Ibid. S. 713–717; *Volz*. 1931). Основной текст Шмалькальденских артикулов разделен на 3 части: в 1-й ч. кратко сформулированы догматические положения, равно признаваемые католиками и лютеранами; во 2-й — представлены те лютеран. вероучительные истины, на к-рых лютеране настаивали категорически; в 3-й — рассмотрены богословские утверждения и интерпретации, к-рые лютеране готовы были обсуждать с католиками. Композиция Шмалькальденских артикулов, однако, носит явные следы спешки. В 1-й ч., занимающей меньше страницы, изложено общее учение о Боге; 2-я ч. посвящена учению о совершённом Иисусом Христом искуплении и о его следствиях; здесь же обсуждается учение о мессе и о церковных обрядах, о почитании святых, о мон-рях и монашестве, о папской власти. Третья часть состоит из 17 статей, каждая имеет название; в них обсуждается учение о грехе, о покаянии, о Свящ. Писании и его проповеди, о таинствах Крещения и Евхаристии, о власти ключей и о значении исповеди, о Церкви и церковных служениях, об оправдании и о значении добрых дел для спасения.

«Большой катехизис» (лат. *Catechismus maior*; нем. *Der Grosse Catechismus*; = *Luther M. Catech. maior.*) и «Малый катехизис» (лат. *Catechismus minor*; нем. *Der Kleine Catechismus*; = *Luther M. Catech. minor.*) были впервые изданы на нем. языке в 1529 г. (подробнее см.: BSELK. Abt. 1. S. 843–846). «Большой катехизис» был предназначен для проповедников, к-рых Лютер призвал ориентироваться на изложенное в нем учение в своих проповедях и наставлениях; «Малый катехизис», написанный намного более простым языком, адресован мирянам, чтобы они могли читать и изучать его самостоятельно или при помощи проповедников. Оба катехизиса имеют похожую структуру; после вводного предисловия следуют основные разделы: разъяснение Десяти заповедей; толкование Апостольского Символа

веры; толкование молитвы «Отче наш»; изложение учения о таинствах Крещения и Евхаристии, а также о смысле покаяния и исповеди. Кроме того, к «Малому катехизису» присоединены наставления об утренних и вечерних молитвах, а также о молитвах перед едой и после еды. В некоторых ранних изданиях (как отдельных, так и в составе Книги Согласия) к «Малому катехизису» было добавлено еще 3 приложения, с формальной т. зр. не принадлежащие к катехизису и являющиеся отдельными сочинениями: «Скрижаль об обязанностях», содержащая изложение церковных и общественных обязанностей разных сословий и групп людей; «Брачная книжица», включающая чин совершения церковного брака и объяснение его смысла; «Крестильная книжица», состоящая из наставлений о таинстве Крещения и чина его совершения (приложения обычно входят в совр. издания Книги Согласия). Приложением к «Большому катехизису» является «Краткое увещание к исповеди», в котором объясняется, что внешнее исповедание грехов, не являясь необходимым, тем не менее может принести христианину большую духовную пользу и потому рекомендуется всем лютеранам (подробный исторический и богословский анализ содержания катехизисов см.: *Peters*. 1990–1994).

Формула Согласия (лат. *Formula Concordiae*; нем. *Die Konkordienformel*) состоит из 2 вариантов одного и того же текста: «конспективного изложения» (= *Form. Concord. Epitom.*), также называемого «эпитомой», и «детального изложения» (= *Form. Concord. SD.*), также носящего название «основательная декларация» (*solida declaratio*). Основным текстом Формулы Согласия является «детальное изложение», однако в изданиях Книги Согласия оно помещается после составленного Андреа на его основе «конспективного изложения». Оба варианта открываются одинаковыми по смыслу предисловиями, к-рые имеют важное догматическое значение, т. к. именно в них сформулировано лютеран. понимание нормы веры и обоснован состав Книги Согласия. Основной текст Формулы Согласия делится на 12 озаглавленных статей, из которых статьи 1–10 посвящены темам внутр. лютеранских дискуссий, ст. 11, «О вечном Божественном предве-

дении и избрании», — дискуссиям между лютеранами и кальвинистами, а ст. 12, «О прочих ересях и сектах», — отношению лютеран к нек-рым течениям радикальной Реформации. Почти все статьи Формулы Согласия состоят из 3 структурных частей: «спорное положение» (*status controversiae*), где сформулирован обсуждавшийся вопрос; «утверждение» (*affirmativa*), где тезисно сформулирован ответ лютеран на этот вопрос; «отрицание» (*negativa*), где изложены и критикуются ошибочные мнения по обсуждаемому вопросу, к-рые не должны проповедоваться в лютеран. церкви (подробнее об истории Формулы Согласия см.: BSELK. Abt. 1. S. 1165–1182).

С хронологической т. зр. наиболее ранними из включенных в Книгу Согласия вероисповедных документов были катехизисы, однако по вероучительному значению для Л. они уступают Аугсбургскому исповеданию. При этом, хотя первоначально катехизисы предназначались для использования внутри лютеран. церковных общин, после Аугсбургского религиозного мира 1555 г. катехизисы стали тем документом, к-рый лютеране могли предъявить имперским властям, чтобы показать, как они обучают мирян основам христианства. Особое положение катехизисов среди прочих вероисповедных документов Л. связано с тем, что они были целиком составлены Лютером, являясь ярким и доступным выражением религ. идей раннего Л., причем общехрист. содержание преобладает в них над специфически лютеранским. Т. о., в катехизисах представлена не столько богословская догматика Л., сколько лютеран. интерпретация религ. представлений, общих для всех христиан. Поэтому катехизисы могут рассматриваться как выражение основного богословия Л., т. е. общих основ лютеран. веры, а прочие лютеран. документы Книги Согласия — как последовательное догматическое раскрытие особенностей вероучения Л.

Представление религиозных идей Л. в катехизисах Лютера. В предисловии к «Большому катехизису» Лютер заявлял, что в нем содержится все, «что необходимо знать каждому христианину», так что тот, кто этого не знает, не может считаться христианином и не должен допускаться к церковным таинствам. Согласно Лютеру, катехизисы

являются «Библией для мирян»; содержащееся в них учение почерпнуто из Свящ. Писания, однако изложено и представлено в систематизированном виде для удобства его усвоения (см.: *Luther M. Catech. maior. Praef. 2. 2*; ср.: *Idem. WA. Bd. 30. Abt. 1. S. 27*). Повторяя эту мысль, составители Книги Согласия обосновывали включение в нее катехизисов тем, что в них «входит все то, что более полно излагается в Священном Писании и что необходимо знать каждому христианину для своего спасения» (*Form. Concord. Epitom. Praef. 5*).

В начало катехизисов, предназначенных для научения мирян истинам христ. веры, Лютер поместил рассмотрение Десяти заповедей; он использовал отличающуюся от принятой в совр. правосл. Церкви нумерацию заповедей (традиционные 1-я и 2-я заповеди были объединены в одну, а 10-я разделена на 2; далее номера заповедей соответствуют тексту Лютера). Лютер считал, что именно заповеди содержат те требования, неукоснительного соблюдения к-рых в земной жизни Бог требует от христиан и вообще от всех людей: «Пусть помнит каждый, кто хочет выслушать поучение, что Бог не шутит, и пусть знает, что Бог говорит с тобой и требует послушания. Если повинешься Ему, то ты любимое дитя; если же презираешь, то в награду тебе позор, горе и скорбь» (*Luther M. Catech. maior. I 4. 149*). Определяя значимость Десяти заповедей, Лютер называл их «кратким изложением божественного учения»; в них заключено знание о том, что людям следует делать, чтобы вся их жизнь была угодна Богу. Они суть «истинный источник и канал, из которого должно вытекать и в который должно возвращаться все, что является добрым делом», поэтому «вне Десяти заповедей никакое дело и вообще ничто не может быть благим и богоугодным, каким бы великим и драгоценным это ни было в глазах мира» (*Ibid. I 11. 311*). Лютер решительно осуждал 2 ошибочных представления о заповедях, приписывая их католикам: будто некие дела благочестия могут быть более важными, чем повседневное исполнение заповедей, и будто заповеди при желании любой человек может с легкостью исполнить собственными силами. Согласно Лютеру, «ни один человек не может исполнить даже

одну из Десяти заповедей так, как ее надлежит исполнять», если на помощь ему «не придут Символ веры и молитва Отче наш...», т. е. твердая и истинная вера в Бога и постоянное испрашивание Его благодатной помощи (*Ibid. I 11. 316–317*).

Первой заповеди Лютер отводил исключительное место: она «должна сиять и сообщать свое сияние всем остальным... она есть начало и первоисточник, проходящий сквозь все остальные, и наоборот, к ней все возвращаются и от нее все зависят» (*Ibid. I 11. 324, 329*). Она внушает 2 основы христ. жизни: страх Божий и упование на Бога. Комментарии Лютера к 1-й заповеди содержат разъяснения и определения, важные для понимания лютеран. интерпретации христ. монотеизма. В этой заповеди единый Бог противопоставляется ложным богам, которых христиане должны отвергнуть. Согласно Лютеру, все люди имеют представление о некоем божестве: «Никогда еще не было народа столь нечестивого, чтобы он не устанавливал и не соблюдал какого-либо богопочитания; каждый возвеличивал особого бога, от которого ждал блага, помощи и утешения» (*Ibid. I 1. 17*). Однако упование язычников «ложно и ошибочно, ибо оно возложено не на единственного Бога, кроме Которого воистину нет Бога ни на небе, ни на земле» (*Ibid. I 1. 19*). Лютер неявно предполагал, что проповедник имеет дело с носителями народной религиозности, в которой христ. истины переплетены с языческими представлениями; эти исходные религ. убеждения должны быть постепенно преобразованы в истинно христианские. Незыблемой основой отношения человека к Богу являются вера и упование: «Словом «бог» обозначается то, от чего мы должны ждать всяческого блага и к чьей защите мы прибегаем во всех наших нуждах», поэтому употребляемое в 1-й заповеди выражение «иметь Бога» указывает на наличие у человека чего-то, на что он всем сердцем уповает и чему верит (см.: *Ibid. I 1. 2*). Само по себе упование есть свойство любой религ. веры; одинаковый по своей природе акт имеет место и у христиан и у язычников: «...одно и то же упование и вера сердца производят равным образом Бога и идола» (*Ibidem*; ср.: *Ibid. I 1. 18*). Всякий, кто во что-то верит и на что-то уповает, напр. на



богатство, ученость, власть и т. п., «имеет бога», однако это не истинный Бог, а ложные идола, почитание к-рых запрещает 1-я заповедь (см.: Ibid. I 1. 3, 5–6, 10). Истинная христ. вера в единого Бога требует, чтобы «сердце человека было целиком отдано Богу и чтобы все упование было возложено только на Бога и ни на кого иного» (Ibid. I 1. 13). Исходя из этого, Лютер ставит в один ряд с язычниками католиков, ищущих спасения от зубной боли, пожара, чумы у святых, а также колдунов и чернокнижников, к-рые «заключают договор с дьяволом, чтобы он дал им много денег или помог в любовных делах, сохранил их скот, вернул утраченное добро и т. п.» (Ibid. I 1. 11–12). В перенесении почитания с воображаемых идолов на истинно сущего Бога Лютер видел духовную суть Реформации. Такое перенесение он изображает как исполнение требования, исходящего от Бога, обращающегося к человеку: «Чего ты прежде искал у святых или в уповании на мамону и прочее, всего того жди от Меня и почитай Меня Тем, Кто желает тебе помочь и щедро осыпать тебя всеми благами» (Ibid. I 1. 15). Только один истинный Бог может быть объектом христ. упования; только Он дарует людям «тело, жизнь, еду, питье, пропитание, здоровье, защиту, мир и все необходимое из преходящих и вечных благ»; только от Бога люди получают все благое и только Он избавляет их от всякого несчастья (Ibid. I 1. 24). Подлинным источником всех благ, получаемых одними людьми от других, является Бог, Который есть Творец и Управитель всего сущего, Который распространяет Свою заботу и попечение на все творение: «Если даже нам иной раз и встречается много добра от людей, тем не менее, все, что получаем по Его велению и распоряжению, мы получаем от Бога... создания Божии суть лишь рука, канал и орудие, посредством к-рых Бог дарует все» (Ibid. I 1. 26). Упование на Бога является источником «вечных благословений, блаженства и спасения», однако в земной жизни вера в истинного Бога нередко требует от человека готовности переносить страдания и гонения. Чуждый настроениям буд. «теологии успеха», Лютер прямо констатировал: «Уповающие на Бога, а не на мамону живут в горе и нужде, а дьявол им противодействует

и ставит препоны, так что у них нет ни денег, ни покровительства, ни почета, так что они едва остаются в живых; напротив, служащие мамоне имеют в глазах мира власть, покровительство, почет, состояние, всяческий покой и довольство» (Ibid. I 1. 42). Однако обетования Божии тверды и непреложны, поэтому от христианина требуются лишь стойкость и верность Богу: «Не давай дьяволу и миру обмануть тебя своим блеском, который хоть и длится какое-то время, но в конце концов есть ничто» (Ibid. I 1. 46).

Если 1-я заповедь учит вере как таковой, то 2-я, по словам Лютера, «ведет далее... направляя к Богу уста и язык, ибо слова — это первое, что исходит из сердца» (Ibid. I 2. 49). Согласно толкованию Лютера, «эта заповедь предписывает, «чтобы к имени Божию не зывали ложно», т. е. не использовали это имя «для поддержки лжи и обмана» (Ibid. 51–52). К нарушениям этой заповеди относятся любые ложные клятвы именем Божиим, в т. ч. лжесвидетельство под присягой (Ibid. 53); в религ. сфере преступниками против этой заповеди являются «лжепроповедники», которые «выдвигают собственные лживые и тщетные измышления, выдавая их за слово Божие» (Ibid. 54). Лютер решительно осуждает как «явных и вульгарных богохульников», замечая, что их воспитание — дело не проповедника, но палача, так и всех, кто «публично клеветуют на истину и слово Божие, выдавая их за дело дьявола», т. е. идейных противников протестантизма (Ibid. 55). При этом Лютер отмечает, что в заповеди запрещается не любое использование имени Бога, но лишь напрасное и ложное. Не соглашаясь с анабаптистами, Лютер считал законной и позволительной как саму практику клятв, так и использование в клятвах имени Бога, игнорируя содержащиеся в НЗ негативные высказывания об этой практике. По словам Л., «для поддержания доброго и во благо ближнему нам следует клясться... это во истину доброе деяние, которым прославляется Бог, утверждается истина и правда, опровергается ложь, среди людей устанавливается мир, воцаряется смирение, умиротворяются ссоры и разногласия... таким образом Сам Бог становится посредником между правдой и заблуждением» (Ibid. 66). Лютер признавал по-

лезными призывание имени Божия и обращение к Богу во всех, даже самых незначительных нуждах: «Для досаждения дьяволу нам следует всегда иметь это святое имя на устах, чтобы он не мог вредить нам, как он того хочет» (см.: Ibid. 72–73).

Отмечая, что 3-я заповедь связана с особенностями религии и обстановки жизни евр. народа, Лютер полагал, что ей может быть придано и христ. значение. Хотя, по лютеран. представлениям, для христиан все дни одинаковы и выделение одного определенного дня для посвящения Господу является лишь условностью, такое выделение может быть полезным (см.: Ibid. I 3. 78–86). Поскольку выходной день необходим по плотским причинам, чтобы люди могли отдохнуть и восстановить силы, этот выходной день (т. е. воскресенье) можно признать днем Господним; возможность отдыха христианам следует использовать прежде всего для посещения богослужения, слушания слова Божия и совместной молитвы (Ibid. 84–86). Однако главным в 3-й заповеди является не покой, а освящение; у христиан каждый день должен быть святым, т. е. проходящим под руководством слова Божия и в непрестанном внимании к нему (Ibid. 88–92).

Первые 3 заповеди учат человека должному отношению к Богу; последующие создают основу надлежащего отношения к ближним (Ibid. I 4. 103). При объяснении 4-й заповеди Лютер рассматривал ее и в узком смысле, как предписание проявлять уважение и почтение к плотским родителям (Ibid. 104–140), и в расширительном смысле, как указание проявлять покорность «отцам по долгу» (Ibid. 158), т. е. «людям, стоящим у власти, призванным командовать и править» (Ibid. 141), а также «духовным отцам», т. е. проповедникам слова Божия (Ibid. 158–164). Запрещающая убийство 5-я заповедь также получила у Лютера помимо прямого расширительное толкование; он отметил, что Бог в этой заповеди повелевает, «во-первых, не причинять никому вреда рукою или действием; затем, не позволять языку своему склонять тебя к этому; кроме того, не использовать и не допускать применение каких бы то ни было средств или способов, которыми может быть кто-нибудь обижен». Лютер подчеркивал, что сердце христианина «не должно иметь



скверного расположения по отношению к кому-либо и не должно желать ему плохого по злобе или ненависти» (Ibid. I 5. 188). Однако Лютер оговаривает, что законное наказание убийством, т. е. смертная казнь по вынесенному светской властью приговору, 5-й заповедью не запрещается: «Бог и правительство не включены в эту заповедь, и они не лишаются данной им власти убивать» (Ibid. 181). Лютер считал, что 5-я заповедь не только запрещает действие, но и осуждает равнодушное бездействие: «Если ты видишь страждущего от голода и не накормишь его, значит, ты позволил ему умереть от голода... если ты видишь, что невиновный приговорен к смерти... и не спасешь его, хотя знаешь пути и средства, как это сделать, то ты его убил» (Ibid. 190). Направленную против прелюбодеяния 6-ю заповедь Лютер рассматривал прежде всего как свидетельство богоустановленности и святости брака, который является противоположностью прелюбодеяния. Бог учредил брак, чтобы каждый человек мог избежать нецеломудренности (Ibid. I 6. 212); 6-й заповедью Бог защищает и утверждает брак, который есть дело прекрасное, почетное, необходимое, «благороднейшее состояние» (см.: Ibid. 208–211). Запрещенное 7-й заповедью деяние Лютер сначала определяет как незаконное овладение собственностью др. человека, однако далее расширяет смысл кражи, утверждая, что этой заповедью осуждается «использование любого преимущества в любом деле к ущербу ближнего» (Ibid. I 7. 224). Лютер перечисляет и осуждает все относящиеся к этому классу явления, отмечая их широкую распространенность в обществе: «Если мы рассмотрим мир во всех его жизненных сферах, то увидим, что он представляет собой не что иное, как огромный рынок, наполненный отъявленными ворами» (Ibid. 228). В 8-й заповеди запрещаются произнесение ложного свидетельства на ближнего в ходе судебного процесса (см.: Ibid. I 8. 254–261), а также, в более широком смысле, все те грехи, которые связаны со словами, произнесенными в «ущерб ближнему или [которые могут] оскорбить его» (Ibid. 263). По утверждению Лютера, эта заповедь была дана, чтобы «каждый помогал ближнему своему обеспечивать свои права и не позволял нарушать их, но

содействовал им и всячески их поддерживал, независимо от того, кем он является — судьей или свидетелем» (Ibid. 260). По мнению Лютера, 8-я заповедь запрещает также говорить злое о др. человеке, в т. ч. и публично осуждать его за предполагаемые тайные грехи или преступления; если требуется обличить человека в грехе, это следует делать в первую очередь лично, а затем перед общиной или светскими властями, не подвергая доброе имя ближнего суду толпы (см.: Ibid. 263–284). Завершающие декалог 9-я и 10-я заповеди, согласно Лютеру, «направлены главным образом против зависти и отвратительной алчности»; в них Бог желает «устранить причины и корни, из которых проистекает все, чем ближнему наносится вред» (Ibid. I 9–10. 310).

Переходя к разъяснению Апостольского Символа веры, вероятно, избранного вследствие его краткости и догматической простоты, Лютер представляет соотношение Десяти заповедей и Символа веры следующим образом: «Символ веры — совсем иное учение, нежели Десять заповедей, ибо последние учат, что должны делать мы, первый же говорит, что нам дает и что делает для нас Бог» (Ibid. II 3. 67). Символ веры нужен, чтобы верующий знал, «откуда и каким образом получить силу», необходимую для исполнения заповедей (Ibid. II Praef. 2). Лютер разделяет Символ веры на 3 части, или артикула, в к-рых выражены 3 этапа взаимоотношения Бога и человека: сотворение, искупление и освящение; по мысли Лютера, весь Символ веры может быть сведен к краткому исповеданию Лиц Св. Троицы и их благодеяний: «Верую в Бога Отца, Который сотворил меня; верую в Бога Сына, Который искупил меня; верую в Святого Духа, Который освящает меня. Единый Бог и единая вера, но три Ипостаси, поэтому также и три артикула вероисповедания» (Ibid. II Praef. 7). В соответствии с этой программой Лютер кратко излагал основные положения христианского вероучения. В артикуле о Боге Отце подчеркиваются Его действия как благого Творца, Промыслителя и Хранителя, Который с любовью заботится о сотворенном Им человечестве и ожидает от человека ответной любви: «Поскольку все, чем мы обладаем, и более того, все, что помимо этого существует на небе

и на земле, повседневно дается, поддерживается и хранится для нас Богом, мы должны любить, прославлять и благодарить Его за это непрестанно и служить Ему всем этим» (Ibid. II 1. 19, 23). Смысловым центром 2-го артикула, согласно Л., является личная вера человека в то, что Иисус Христос, истинный Сын Божий, есть его Господь. Он называется Господом, поскольку Он искупил человека и избавил его от греха, диавола, смерти и всякого зла (Ibid. II 2. 27). Описывая совершённое Иисусом Христом спасение, Лютер перечисляет его важнейшие моменты: избавление и освобождение от смерти и ада, возвращение благоволения и благодати Бога, выведение людей от сатаны к Богу, от смерти к жизни, от греха к праведности (Ibid. 30–31). Веры в Христа как в Спасителя достаточно простому христианину; более тонкие вопросы о природе Христа и процессе искупления Лютер не обсуждает, оставляя их теологам и проповедникам (см.: Ibid. 32). Артикул о Св. Духе, содержащий также учение о Церкви, об отпущении грехов, о воскресении тела и о вечной жизни, Лютер считал более важным для текущей духовной жизни христиан, чем 2 предшествующих, поскольку в нем выражается актуальное состояние христианства: «Ведь сотворение завершено, искупление также является делом совершившимся, тогда как Святой Дух непрестанно продолжает Свою работу» (Ibid. II 3. 61). Св. Дух действует через проповедь Евангелия, приводя людей ко Христу для принятия того блага, приобрести к-рое сами они никогда бы не смогли. Без Св. Духа не может существовать христ. Церковь, поскольку Он создает ее, призывая и собирая в нее христиан. Производимое Св. Духом освящение распространяется как на отдельных христиан, так и в целом на Церковь как сообщество христиан; Св. Дух поддерживает христ. общину в ее повседневном росте и укреплении в вере и в плодах Духа, к-рые Он производит (см.: Ibid. 37–39, 45, 51–53).

Третья часть «Большого катехизиса» посвящена молитве. Объясняя назначение христ. молитвы, Лютер указывает, что ее необходимость связана с тем, что «диавол, мир и плоть» постоянно противостоят христианам и создают препятствия на пути спасения. Вслед этого необходимо

непрестанно обращаться к Богу, «чтобы Он создавал, сохранял и укреплял в нас веру и покорность Десяти заповедям и чтобы Он удалял все, что стоит на нашем пути и препятствует нам в этом» (Ibid. III Praef. 2). Поскольку молитва «Отче наш...» была дана Самим Иисусом Христом как образец христ. молитвы, Лютер рассматривал последовательно ее прошения, считая, что в них выражено все то, с чем человеку надлежит обращаться к Богу и чего следует просить у Него (Ibid. 3, 23). Лютер отвергает магическое понимание молитвы как инструмента принудительного воздействия на Бога. Не принимает он и мнение, что Богу угодна лишь молитва человека, обладающего некими достоинствами, а молитва человека недостойного будто бы может вызвать гнев Божий, так что лучше бы ему вовсе не молиться: «Бог принимает во внимание молитву не из-за личности, но из-за Своего слова и послушания Ему» (Ibid. 15–16). Толкуя начальные прошения молитвы «Отче наш...», Лютер указывает на то, что они направлены не столько на изменения в положении внешних вещей, сколько на изменения во внутреннем состоянии молящегося: «Как имя Божие свято само по себе, но мы тем не менее молимся о том, чтобы оно было святым также у нас, точно также и Его царство приходит само по себе без нашей просьбы, но мы тем не менее молимся, чтобы оно могло прийти к нам, то есть, чтобы оно существовало среди нас и с нами, чтобы мы могли быть частью тех, среди кого имя Бога святится и Его царство процветает» (Ibid. III 2. 50; ср.: Ibid. 3. 68). Аналогичное толкование Лютер предлагает и для прошения о прощении долгов: «Не то чтобы Бог не простил нам наших грехов без нашей молитвы и даже еще до того, как мы молимся,— ведь Он дал нам Евангелие, содержащее прощение в чистом виде, еще до того, как мы стали молиться или хотя бы помышлять об этом,— но [говорится] это для того, чтобы мы могли признать и принять дарованное прощение» (Ibid. 5. 88). Смысл прошения «хлеб наш насущный дай нам на сей день» Лютер расширяет т. о., что оно охватывает всю совокупность нужных человеку для жизни земных благ, «ибо когда вы упоминаете и молитесь о хлебе насущном, вы молитесь обо всем, что вам необходимо,

чтобы иметь хлеб насущный и пользоваться им, а также о защите от всего, что препятствует этому» (Ibid. 4. 72). Т. о., в это прошение включены молитвы о еде, о жилище, об одежде, о семье и хозяйстве, о мире и согласии среди людей, о гражданском порядке, о светских властях и правителях, об избавлении от природных бедствий, о защите от диавольских нападений и т. п. (см.: Ibid. 72–81). Прошение «и не введи нас во искушение» Лютер рассматривает как просьбу о защите от нападений диавола и от плотских искушений: «Пока мы живем во плоти и имеем над собой диавола, никто не может избежать искушений и обольщения» (Ibid. III 6. 106). Однако, поскольку испытывать искушения и поддаваться им — разные вещи, Бог Своей силой может укрепить человека и не дать ему «утомиться, ослабнуть и вновь впасть в грех, позор и неверие» (Ibid. 105). Прошение об избавлении от лукавого Лютер понимает как направленное против диавола, являющегося персонификацией всего злого и главным врагом христианина, а также против многообразных несчастий, посредством к-рых диавол стремится подавить и духовно умертвить человека, доведя его до неверия и отчаяния (см.: Ibid. III 7. 113, 115–116). По словам Лютера, если бы Бог не поддерживал верующих, они не могли бы «даже на час быть в безопасности» от нападений диавола (Ibid. 116). Завершающее молитву слово «аминь» Лютер объясняет не только как подтверждение желания, чтобы все упомянутое в молитве свершилось, но и как выражение твердой уверенности, что именно так и будет; это «слово колебимой веры, уверенности в том, что мы молимся не наудачу, но знаем, что Бог не обманывает нас... где нет такой веры, не может быть и истинной молитвы» (Ibid. 120).

Заключительные разделы «Большого катехизиса» посвящены изложению учения о Крещении и Евхаристии, а также о значении покаяния и исповедания грехов. Хотя Лютер не предлагает общего учения о таинствах, из его рассуждений об отдельных таинствах следует, что он видел в них учрежденные Самим Иисусом Христом церковные священнодействия, в к-рых наглядная, или обрядовая, сторона соединяется с невидимой, или благодатной (см.: Ibid. IV 6, 8, 16–19; V 9–14). Сила та-

инств, согласно Лютеру, заключена в их божественном происхождении; хотя личное восприятие таинств зависит от веры человека, таинства в объективном смысле зависят лишь от Бога и Его слова, поэтому они действительны независимо от силы веры и достоинства совершающих их и приступающих к ним лиц (см.: Ibid. IV 55–60; V 15–19). Участие в таинствах является необходимым для всякого христианина, поскольку при крещении ему отпускаются грехи и даруется спасение, а Евхаристия дает ему духовные силы для следования спасительным путем (см.: IV 24–25; V 23–24).

Догматическое богословие Л. по вероисповедным документам XVI в. В вероучении лютеран разные догматические вопросы были разработаны с разной степенью детализации. Наиболее подробно разбирались проблемы, бывшие в XVI в. предметом дискуссий между лютеранами и католиками, лютеранами и радикальными протестантами или же внутри лютеран. церковных общин: учение об оправдании верой, о Законе и Евангелии, о Евхаристии (Вечере Господней) и др.

В Л. Бог понимается как Св. Троица — одна Божественная сущность, существующая в трех Лицах, или Ипостасях, Которые «единосущны, равны по силе и одинаково извечны» (Conf. Aug. 1. 1–3). При этом отвергаются как представление о 2 со-вечных божественных началах, добром и злом (см. в статьях *Дуализм, Манихейство*), так и все формы модализма или антитринитаризма, сторонники которых признают лишь одно Божественное Лицо и отрицают ипостасное бытие Слова и Св. Духа (Ibid. 1. 5–6). Внутренние отношения Лиц Св. Троицы в Л. интерпретируются в соответствии с августиновской и католич. традицией: лютеране сохраняют учение об исхождении Св. Духа в вечности от Отца и от Сына (см. в ст. *Filioque*). Для обоснования этого учения приводятся ссылки на католич. версию Никео-Константинопольского Символа веры и на Афанасиев Символ веры. В Шмалькальденских артикулах Лютер отменил общую для лютеран и католиков приверженность учению, изложенному в древнехрист. Символах веры (Art. Smalc. I 1–4).

При изложении учения о тварном мире и человеке в лютеран. вероис-



поведных документах особенно подробно разбирается тема грехопадения, первородного греха (ср. ст. *Грех первородный*) и его следствий. Отвечая на вопрос о происхождении греха, лютеране уделяют главное внимание тому, чтобы не приписывать его возникновение Богу: «Хотя Бог творит и сохраняет всю природу, причиной греха является воля злых существ, то есть дьявола и нечестивых людей, которая, когда отступила от нее поддержка Бога, отвортилась от Бога» (Conf. Aug. 19. 1). Согласно Аугсбургскому исповеданию, «после грехопадения Адама все люди, рождаемые природным образом, зачинаются и рождаются во грехе, то есть все они от материнского лона исполнены злой похоти и склонности ко злу и неспособны от природы ни к истинному страху Божию, ни к истинной вере в Бога» (Ibid. 2. 1). Лютером было разработано радикальное представление о первородном грехе и его следствиях; так, в Шмалькальденских артикулах он заявлял, что после грехопадения в человеке не остается ничего, что не было бы грехом: «...мы совершенно потеряны... нет в нас ничего доброго... все в нас грех» (Art. Smalc. III 35–36). Гораздо более умеренная позиция представлена в Формуле Согласия, составители которой заявили, что «имеется различие между природой человека, причем не только в том ее виде, как она существовала, когда человек был создан Богом чистым, святым и безгрешным, но также и в том виде, который присущ ей ныне, после грехопадения, а именно, между природой, которая и после грехопадения по-прежнему является и остается творением Божиим, и первородным грехом, и различие это столь же велико, сколь велико различие между деянием Бога и деянием дьявола» (Form. Concord. Epitom. I 2). Следуя идеям блж. Августина, лютеранские теологи различают существование человека по природе, или просто «человеческую природу», находящуюся вне действия божественной благодати, и действительное существование человека, испытывающего воздействие благодати. После грехопадения человек способен на добрые дела лишь настолько, насколько Бог воздействует на его грешную и злую природу; кроме благодати нет никакого иного источника добра. Лютеране считают, что всякий

фактический грех есть проявление и последствие первородного греха: «Весь человек со всей своей природой рождается в грехе и имеет родовую болезнь» (Apol. Conf. Aug. 2. 6). Следствиями первородного греха являются искажение надлежащего отношения человека к Богу, состояние «вражды» между Богом и человеком, проявляющееся в «незнании Бога, презрении к Богу, отсутствии страха Божия и упования на Бога, ненависти к суду Божию, стремлении убежать от судящего Бога словно от некоего тирана, гнева по отношению к Богу, пренебрежении благодатью, уповании на деньги, собственность, друзей и подобные явления мира сего» (Ibid. 2. 8). Согласно лютеран. теологам, осознание первородного греха и его губительных последствий необходимо всякому христианину, поскольку без этого «не может быть понята значимость благодати Христовой» и «никто не сможет стремиться ко Христу, к величайшему сокровищу божественной благосклонности и благодати». Человек, не признающий своей полной и тотальной греховности, не может принять благодать (Ibid. 2. 33, 50).

Единственным Искупителем, освобождающим от греха и вины, и Спасителем, подающим благодать, в Л. признается Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий, уникальный Посредник между праведным Богом и грешными людьми. Учение о Лице Иисуса Христа в Л. основывается на Символах веры и догматах древней христ. Церкви, поэтому оно существенно не отличается от правосл. и католич. учений. Согласно Аугсбургскому исповеданию, «Сын Божий воспринял человеческую природу во чреве блаженной Девы Марии, так что две природы, божественная и человеческая, нераздельно соединены в единстве Лица, есть один Христос, истинный Бог и истинный человек, рожденный от Девы Марии, истинно пострадавший, распятый, умерший и погребенный, чтобы примирить нас с Отцом и стать Жертвой не только за первородную вину, но также за все актуальные грехи людей» (Conf. Aug. 3. 1–3). В Формуле Согласия специально рассматривается вопрос о форме и о смысле соединения двух природ в Иисусе Христе. Отвергая мнение, что божественная и человеческая природа обладают лишь «общностью по имени» и в реальности «божество не имеет

ничего общего с человечеством, а человечество с божеством», лютеран. теологи, опираясь на Халкидонский догмат и учение древней Церкви, утверждали, что при соединении природ не происходит их реального слияния или смешения, однако имеет место их реальное общение: «Божественная и человеческая природы не смешались в одну сущность... ни одна из них не изменяется в другую, но каждая сохраняет свои особые свойства, которые никогда не становятся свойствами другой природы... однако, поскольку две природы объединены лично, то есть в одной Ипостаси... здесь имеет место высшее единение, которое Бог воистину имеет с человеческой природой» (Form. Concord. Epitom. VIII 6, 9).

Лютеране признают 3 земных служения Христа: в качестве Искупителя, Пророка и Проповедника, однако с особой силой в Л. подчеркивается исключительность служения Христа как единственного Искупителя. Для выражения учения об объективной стороне искупления Лютер в Шмалькальденских артикулах использовал сводку библейских изречений: «Иисус Христос, наш Господь и Бог, умер за наши грехи и воскрес для нашего оправдания» (ср.: Рим 4. 24–25); «Он один является Агнцем Божиим, Который берет на Себя грехи мира» (ср.: Ин 1. 29); «Бог возложил на Него все наши беззакония» (ср.: Ис 53. 6); «все согрешили и получают оправдание незаслуженно, по Его благодати, через искупление, которое во Христе Иисусе, в крови Его» (ср.: Рим 3. 23–25). Подчеркивая, что эти положения являются первичным и наиболее важным содержанием христ. веры, Лютер замечал: «В данном артикуле ни от чего нельзя отступить или отказаться, даже если бы небо и земля перестали существовать» (см.: Art. Smalc. II 1. 1–3, 5). Полнота совершенного Христом дела спасения человека в Аугсбургском исповедании описывается в выражениях, заимствованных из древних христ. Символов веры: «Он сошел во ад и воистину воскрес в третий день; после этого Он вознесся на небо, чтобы воссесть одесную Отца, чтобы во веки царствовать и господствовать над всем творением, чтобы освящать верующих в Него, послав в сердца их Духа Святого, Который управляет, утешает и оживотворяет их, а также защищает их от дьявола и силы



греха. И тот же Христос вновь придет явно, чтобы судить живых и мертвых...» (Conf. Aug. 3. 4–6).

Субъективная сторона искупления в Л. понимается как юридический акт «вменения праведности» верующим, не предполагающий, что сам искупленный человек перестал быть грешником и сделался праведником. В Апологии Аугсбургского исповедания говорится, что заслуга Христа есть «искупление за других людей», поскольку люди, приобщаясь через веру к Его заслуге и совершенному Им искуплению, словно сами расплачиваются за свою вину перед Богом: «Как в случае, когда некий человек уплачивает долг за своего друга, должник освобождается от долга по заслуге другого, как по своей собственной, точно так же нам даруются заслуги Христа, чтобы мы могли быть признаны праведными в силу нашего упования на заслуги Христа, когда мы веруем в Него, и чтобы мы имели Его заслуги как собственные заслуги» (Apol. Conf. Aug. 21. 19).

При рассмотрении субъективной стороны спасения в Л. проводится строгое различие между оправданием (*justificatio*) и освящением (*sancificatio*). По лютеран. представлениям, оправдание может быть только полным и не может быть частичным; освящение же, наоборот, может быть только частичным и никогда не бывает полным. Освящение для лютеран означает такое видимое улучшение поведения человека в его земной жизни, к-рое является следствием обретения этим человеком спасительной веры. В Формуле Согласия подчеркивается, что оправдание означает лишь внешнее «провозглашение свободным от грехов», тогда как действительное освобождение от грехов и актуальное прекращение их совершения относятся к освящению и представляют собой длительный процесс, полное завершение к-рого в земной жизни невозможно, поскольку ни один человек не может быть полностью свободен от греха.

Единственным средством приобретения оправдания, а значит и вечного спасения, в Л. признается вера в Иисуса Христа как Искупителя: «Люди не могут оправдаться перед Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром, ради Христа, посредством веры, когда они веруют, что они приняты в благодати и что их грехи



*Путь спасения.
Гравюра. 40-е гг. XVI в.
(Гравюрный кабинет,
Гос. музеи Берлина)*

отпущены ради Христа, Который Своей смертью принес удовлетворение за наши грехи» (Conf. Aug. 4. 1–2). При изложении учения об оправдании «одной только верой» (*sola fide*) в Л. слово «вера» используется в специальном узком смысле и обозначает не просто нейтральную убежденность в чем-то и принятие неких фактов и положений в качестве истинных, но особую уверенность, определяющую отношение человека к Богу. Т. о., лютеране различают веру «общую», или «историческую», и веру «оправдывающую»; всякий, кто имеет вторую, имеет и первую, но далеко не все, имеющие первую, имеют вторую. В Апологии Аугсбургского исповедания говорится: «Вера, которая оправдывает, не является только лишь знанием истории... что знают и бесы, но иметь веру — значит согласиться с обетованием Божиим, в котором ради Христа даруются прощение грехов и оправдание». Поэтому вера есть «уверенность или уверенное упование сердца, когда всем своим сердцем я считаю верным и истинным обетование Божие, в котором мне, через Посредника Христа, предлагаются прощение грехов, благодать и полное спасение» (Apol. Conf. Aug. 4. 48). Вера — это одновременно желание получить обетование Бога и волевое принятие всего, даруемого Богом (Ibid. 4. 48–49). Вера в Л. признается единственным источником любви к Богу и к ближнему, а также проистекающих из этой любви подлинных добрых дел: «Вера должна

приносить добрые плоды», поэтому «необходимо совершать добрые дела, заповеданные Богом, ибо такова воля Божия, но не следует надеяться посредством этих дел заслужить оправдание перед Богом» (Conf. Aug. 6. 1). Т. о., все добрые дела являются исключительно следствиями подаваемого Богом дара оправдания и никогда не могут быть его причиной.

Обретение человеком спасительной веры в Л. рассматривается не как независимый акт свободной воли человека, но как результат воздействия на человека божественной благодати. По лютеран. представлениям, воля человека в одном отношении свободна, а в другом — не свободна; т. о., существуют как частичная свобода воли, так и «рабство воли». Воля человека свободна в «следовании гражданской праведности», в «избрании вещей, подвластных разуму» (Ibid. 18. 1), т. е. во «внешних деяниях», в осуществлении в конкретных случаях сознательного выбора между соблюдением и несоблюдением Десяти заповедей. Однако воля человека не может сама приобрести страх Божий и действительную оправдывающую веру, не может освободить человека от последствий первородного греха, устранить в нем вождение и воссоздать в нем чистое сердце: «Без благодати, помощи и действия Святого Духа человек не может ни сделаться угодным Богу, ни бояться Бога сердцем, ни верить в Него, ни исторгнуть врожденные злые вождения из сердца своего» (Ibid. 18. 2). Обретение веры не считается в Л. актом свободной воли и рассматривается исключительно как результат такого воздействия Божией благодати на природу человека, к-рое определенным образом направляет волю этого человека. Т. о., воля человека пассивна, когда определяется, будет ли она направлена туда, куда хочет Бог, или не будет, однако активна, когда человек действует в том направлении, к-рое ранее было определено.

С лютеран. представлением об оправдывающей вере и о способе ее обретения тематически связано учение о божественном предопределении. В общем виде лютеран. позиция в этой сфере представляется собой достаточно точное повторение учения блж. Августина, на к-рое опирались как католики, так и др. протестанты, в т. ч. наиболее подробно обсуждавшие тему предопределения

кальвинисты. В раннем Л. вопрос о предопределении не занимал столь важного места, как в кальвинизме; учение лютеранских богословов о предопределении было связано со спорами, которые в XVI в. разворачивались вокруг кальвинистских концепций, и по сравнению с кальвинистским оно является менее определенным и более умеренным. Лютеране признают, что Бог предвидит все, что произойдет; в частности, предвидит в отношении каждого человека, обретет ли он спасительную веру или нет. Эта способность Бога традиционно называется предведением (praescientia). От предведения отличается предопределение (praedestinatio), которое представляет собой не знание, но действие Бога, определяющее вечную участь человека еще до рождения этого человека. Согласно лютеран. учению, предопределение есть решение Божие о даровании человеку спасения, и в этом смысле оно тождественно избранию человека Богом, т. е. отделению от общей массы всех людей, погибающих вслед. первородного греха: «Вечное избрание Божие, или предопределение к спасению, распространяется не одинаково на добрых и на злых, но только на детей Божиих, которые прежде создания мира избраны и предназначены, чтобы получить вечную жизнь» (Form. Concord. SD. XI 5). Т. о., причиной спасения является предопределение Бога, однако оно не есть причина гибели; если люди погибают, то причина этого «отнюдь не предведение Божие, поскольку Бог не творит и не производит зла, не помогает ему и не поощряет его, но злая извращенная воля диавола и людей» (Ibid. XI 7). Предопределение к спасению не обусловлено тем предведением, к-рое есть у Бога, как человек проживет свою жизнь; оно безусловно произвольно. Вопрос, почему одних Бог Своим решением спасает, а относительно других никак не действует, составители Формулы Согласия, следуя высказываниям ап. Павла и учению блж. Августина, объявили лежащим вне сферы человеческого познания; на него ответа нет, и искать его не следует. Т. о., в Л. признается предопределение одинарное (только праведников к спасению, в отличие от двойного предопределения, о к-ром учат кальвинисты) и безусловное (т. е. не обусловленное предведением; в этом представ-

ление лютеран о предопределении отличается от принятого в правосл. Церкви).

Развитое в Л. учение о Церкви описывается на представление о 2 видах веры, а также об избрании и о предопределении, поэтому Аугсбургское исповедание говорит о Церкви в 2 смыслах. В абсолютном смысле единая св. Церковь — это сообщество всех избранных Богом христиан, имеющих спасительную и оправдывающую веру, включая умерших, ныне живущих и тех, кому еще только предстоит родиться. Эта невидимая Церковь «будет пребывать вечно»; она есть «собрание святых, в котором верно преподается Евангелие и правильно совершаются таинства» (Conf. Aug. 7. 1). Видимая Церковь — это земные церковные организации, к-рые могут следовать различным человеческим традициям, иметь разные обряды и церемонии, однако пребывают в духовном единстве вслед. единства исповедуемой в них веры и одинакового понимания смысла церковных таинств. В земной Церкви смешаны праведники и грешники, однако это не нарушает святости самой Церкви. Не принимая идей донатизма, популярных среди некоторых анабаптистов, лютеран. теологи полагали, что церковные таинства действительны независимо от достоинства совершающих их священнослужителей (Ibid. 8. 1–3), т. к. «они представляют не собственное лицо, но Лицо Христа, действуя по призванию Церкви» (Apol. Conf. Aug. 7. 28). В качестве дисциплинарной меры лютеране сохранили т. н. малое отлучение, предполагающее отказ в причастии, запрет посещать литургию, исключение из прихода явных грешников, но отказались от великого отлучения, которое ставило виновного вне закона, как от наказания преимущественно мирского (Art. Smalc. III 9. 1). Поскольку лютеране полагали, что в католич. Церкви вероучение искажено, в вероисповедных документах Л. отвергается, что возглавляемая папой Римским католич. Церковь является истинной Церковью: «Мы не признаём, что они являются Церковью, и воистину они не являются Церковью» (Ibid. III 12. 1). Однако в реальных исторических обстоятельствах эта жесткая позиция могла тем или иным образом смягчаться и корректироваться, в особенности при рассмотрении католич. Церкви, суще-

ствовавшей до периода Реформации, т. к. лютеране допускали, что в ней были святые и истинные христиане.

В сфере представлений о внешнем устройстве Церкви и о церковных служениях лютеран. теологи подвергали жесткой критике институт папской власти. Отказываясь считать, что папа Римский является земным главой всех христиан по божественному праву, лютеране полагают, что единого земного главы в христ. Церкви не может и не должно быть. Единственным подлинным Главой Церкви является Иисус Христос. Поскольку папа Римский стремится занять место Христа, он, по словам Лютера, есть «самый настоящий антихрист, который превознес себя над Христом и противопоставил себя Христу, потому что он не допускает, чтобы христиане обретали спасение без его власти, которая, однако, сама по себе ничто, так как она не установлена и не заповедана Богом» (Ibid. II 4. 10). Считая институт папства бесполезным и вредным для христ. Церкви, Лютер отвергал даже гипотетическую возможность сохранения папы как выборного главы христ. Церкви, т. е. первенствующего епископа, занимающего свое положение не по божественному, а по человеческому праву (Ibid. II 4. 6–7). Более умеренной была т. зр. Меланхтона, к-рый, подписывая Шмалькальденские артикулы, выразил особое мнение по вопросу о папстве: «...относительно папы я полагаю, что если бы он не стал препятствовать Евангелию, то и нам, ради мира и всеобщего согласия тех христиан, которые находятся под его властью и впредь желают находиться под ней, следовало бы допустить его главенство над епископами по человеческому праву».

В традиц. лютеран. экклезиологии епископское и пресвитерское (пасторское) служение признаются одинаковыми по своей природе, функциям и благодатным дарам, получаемым совершающими служение. В лютеран. вероисповедных документах руководители церковных общин, именуемые «пасторами», пресвитерами или епископами», наделяются церковной властью (potestas ecclesiastica), предполагающей наличие у них особых обязанностей и прав: «Учить Евангелию, отпускать грехи, совершать таинства... отлучать от Церкви тех, преступления

которых стали явными, и снимать это отлучение в случае их раскаяния» (*Melanchthon Ph. De potest. par. 60*). Исторически в сканд. лютеран. церквях были сохранены институт епископства, внешнее епископское преемство и практика рукоположения священнослужителей исключительно епископами. Тогда как в др. лютеран. церквях епископство оказалось упразднено. Согласно Аугсбургскому исповеданию, для правомерного исполнения церковного служения человек должен быть «надлежащим образом призван», т. е. явным образом назначен на это служение: «Никто не должен в Церкви публично учить или совершать таинства, если он не призван по установленному обыкновению (*rite vocatus*)» (*Conf. Aug. 14. 1*). Кто именно признаётся призванным надлежащим образом, определяется церковным уставом, действующим в конкретной лютеран. церкви. В ходе исторического развития Л. выделилось неск. разных практик: так, в лютеран. церквях сканд. традиции пасторы и диаконы рукополагаются епископами; в др. лютеран. церквях пасторов назначают выборные органы с участием мирян; в герм. гос-вах в XVII–XIX вв. было узаконено назначение пасторов светскими властями. Требование епископального канонического строя с апостольским преемством в Книге Согласия отсутствует. Абсолютная идея «всеобщего священства» (имеющаяся, напр., у баптистов) в Л. отсутствует, однако в нем нет и такого жесткого разделения верующих на мирян и клириков, как в Православии или католицизме. Католич. требование безбрачия для священнослужителей в Л. было упразднено. Пастор может вступать в брак, в т. ч. и уже после того, как он стал церковным служителем, или оставаться безбрачным (см.: *Ibid. 23. 1–26*). О жен. священстве в Книге Согласия ничего не говорится; в наст. время консервативное меньшинство лютеран отвергает жен. священство, а либеральное большинство принимает.

Важнейшим аспектом бытия видимой Церкви, по лютеран. представлениям, является совершение в ней таинств. Лютеране понимают таинство как религ. действие, заповеданное Христом, создающее и выражающее реальную связь человека с Богом и потому обязательно имеющее как видимую, так и невидимую сто-

роны. Учение о таинствах в лютеранском богословии тесным образом связано с концепцией спасительной веры: таинства служат отличительными признаками истинной веры; они есть «признаки и свидетельства воли Божией» по отношению к верующим, «учрежденные для пробуждения и утверждения веры в тех, кто их употребляют» (*Conf. Aug. 13. 1*). От приступающих к таинствам требуется вера «в обетования, предоставляемые и учреждаемые в таинствах» (*Ibid. 13. 2*); поскольку без такой веры таинства не могут быть действительными, в Л. отвергается католич. учение о действительности и действенности таинств *ex opere operato*, т. е. в силу простого надлежащего совершения священником сакраментального акта (*Ibid. 13. 3*; ср.: *Apol. Conf. Aug. 13(7). 18–23*). В учении о числе таинств лютеране исходят из представления, что таинством может быть признан лишь такой церковный обряд, который совершается «по заповеди Божией», т. е. был установлен Самим Иисусом Христом, и с к-рым соединено «обетование о благодати» (*Apol. Conf. Aug. 13(7). 3*). Отвергая на этом основании католическое представление о 7 таинствах, лютеране безусловно признают таинствами лишь два: Крещение и Евхаристию, в лютеран. вероисповедных документах часто именуемую Вечерей Господней (лат. *Coena Domini*; нем. *Das Nachtmal des Herren*; см.: *Ibid. 13(7). 4*). В Апологии Аугсбургского исповедания к числу таинств также явным образом отнесено Покаяние, или Отпущение грехов (лат. *Absolutio*; см.: *Ibidem; Ibid. 12(5). 41*). Однако в катехизисах Лютера говорится о «двух таинствах, учрежденных Христом» (*Luther M. Catech. maiorg. IV 1*); хотя Покаяние называется здесь «третьим таинством», Лютер поясняет, что «в действительности оно является не чем иным, как Крещением» (*Ibid. 74*). Согласно рассуждениям Лютера, таинство Покаяния действительно в силу принятого человеком крещения, поэтому те, кто приносят истинное покаяние, «пребывают в крещении», т. е. реально ведут ту новую жизнь, в которую вводит крещение и которую осуществляет подаваемая в нем благодать (*Ibid. 75*). В строгом смысле покаяние не имеет собственного благодатного обетования, но есть «возвращение и новое обращение к крещению», установленное

для того, чтобы верующие «повторяли и применяли в жизни то, что начали раньше, но оставили по небрежности» (*Ibid. 79*).

Крещение в Аугсбургском исповедании понимается как божественное установление, безусловно необходимое для спасения (см.: *Conf. Aug. 9. 1–2*). Крещение рассматривается как общехрист. таинство, не подлежащее повторению ни при каких обстоятельствах. В момент начала Реформации сам Лютер и подавляющее большинство его сторонников были крещены в католич. Церкви, однако они не допускали мысли, будто им нужно некое новое крещение, и решительно отвергали соответствующие представления анабаптистов. Крещение основывается на «слове и заповеди Бога», поэтому в Л. отвергается мнение, что таинство Крещения является лишь неким «внешним делом» и что человек может получить духовную благодать без крещения (см.: *Luther M. Catech. maiorg. 6–8*). Следуя традиц. католич. учению, восходящему к блж. Августину, Лютер подчеркивал необходимость соединения при совершении крещения материальной стихии, т. е. воды, и слова Божия, к-рое создает таинство; в Своем слове, установившем крещение и произносимом при его совершении, Сам Бог соединяет с водой Свою честь, Свою силу и Свое могущество (см.: *Ibid. 14–22*). Важнейшим следствием крещения является приобретаемое в нем человеком спасение: «Сила, действие, польза, плод и цель крещения в том, что оно спасает» (*Ibid. 24*). Крещение «избавляет от греха, смерти и диавола»; оно открывает для человека возможность «войти в царство Христова и жить с Ним вечно» (*Ibid. 25*). При этом крещение недействительно без личной веры человека в связанное с ним обетование Божие: «Одна лишь вера делает человека достойным принять с пользой спасительную божественную воду». Поскольку крещение есть не человеческое, но исключительно Божие деяние, оно требует веры, так как без веры ни одно из деяний Бога не может быть принято человеком (см.: *Ibid. 33–37*). Представление о необходимости веры для принятия крещения, согласно Л., не должно пониматься в абсолютном смысле, как это происходит у анабаптистов, которые на этом основании отвергают допустимость крещения младенцев. В Л. практика

крещения младенцев была сохранена. Богословский аргумент, приводимый Лютером в пользу этого сохранения, фактически является повторением введенного в католич. схоластике учения о различии между действительностью и действительностью таинств, однако он представлен в менее определенных и строгих выражениях. Согласно Лютеру, крещение не становится недействительным, если приступающий к нему человек не имеет личной веры, т. к. вера человека «не созидает крещения, но принимает его» (Ibid. 53). Т. о., крещение совершается даже в случае отсутствия у человека истинной веры, однако Лютер оставляет без ответа вопрос о том, будет ли этого достаточно для оправдания и спасения, если крещеный человек (младенец) до конца жизни так и не приобретет личную веру. Вероятно, Лютер полагал, что, если крещен неверующий, то крещение либо начнет приносить пользу, когда он обретет веру, либо останется «бесплодным символом» (Ibid. 55–56). В защиту практики крещения младенцев Лютер приводит также дополнительный исторический аргумент: во младенчестве были крещены мн. люди, ставшие христ. праведниками, святыми и церковными учителями; Бог даровал им Св. Духа, а значит, Он принял совершенное над ними крещение как истинное, т. к. Бог не может противоречить Себе и подтверждать ложь (Ibid. 49–51). В рассуждениях Лютера встречаются элементы представлений о наличии в Крещении некой автоматически действующей на человека силы. Так, если человека во младенчестве не крестят, то «с ветхого человека снимается все узды» и такие люди делают все хуже (Ibid. 68–70); напротив, когда «люди становятся христианами, ветхий человек повседневно уменьшается до тех пор, пока совсем не исчезнет» (Ibid. 71). Однако эти высказывания скорее выражают представление о том, что принятие крещения — это не только единичный акт, но и длящийся всю жизнь процесс: «Жизнь истинного христианина — это не что иное, как повседневное крещение, которое однажды началось и должно продолжаться постоянно, ибо все, что принадлежит ветхому Адаму, мы должны непрестанно очищать и отбрасывать, заменяя это тем, что принадлежит новому человеку» (Ibid. 65).

В Аугсбургском исповедании покаяние прямо не связывается с крещением, однако смысловые связи между ними, прямо обозначаемые в «Большом катехизисе» Лютера, очевидны и здесь. Согласно лютеран. представлениям, подлинное покаяние состоит из 2 частей: сокрушения (contritio), т. е. «состояния ужаса, охватывающего совесть из-за осознания грехов», и веры, «которая зарождается от Евангелия», т. е. от провозглашаемого на основе евангельского обетования отпущения грехов; имеющий эту веру христианин уверен, что после принесения им покаяния «грехи прощены ради Христа», поэтому его совесть утешается и освобождается от мучений и терзаний (Conf. Aug. 12. 3–5). Т. о., из выделенных в католич. схоластике 3 частей покаяния — сокрушения, исповедания и удовлетворения — в Л. была целиком сохранена лишь 1-я часть. Частное исповедание грехов перед пастором или друг перед другом в Л. допускается и поощряется, однако не считается обязательным; перечисления всех грехов не требуется, человек может исповедовать лишь то, что тяготит его совесть (Ibid. 11. 1). Также практикуется общее литургическое исповедание грехов пастором от лица общины перед совершением Евхаристии. Однако в Л. нет представления, что принимать исповедь должен непременно человек: каяться можно и прямо перед Богом. Необходимость принесения Богу после покаяния удовлетворения за грехи лютеран. теологи решительно отвергали, ссылаясь на то, что все необходимое удовлетворение было принесено Иисусом Христом. Признавая, что плодом покаяния должно быть исправление жизни и добрые дела (см.: Ibid. 12. 6), лютеране настаивают, что все эти действия должны рассматриваться как внешние по отношению к собственно покаянию, а не как его составная часть (см.: Apol. Conf. Aug. 12. 13, 22–24, 28–29).

Вслед широкой и острой полемики, к-рая в эпоху Реформации развернулась вокруг интерпретации таинства Евхаристии, учение о нем в Л. разработано особенно подробно. Наиболее краткая и общая формулировка предлагается в Аугсбургском исповедании: «Тело и Кровь Христовы истинно присутствуют и раздаются причащающимся на Вечере Господней» (Conf. Aug. 10. 1).

В полемике с последователями Цвингли и другими сторонниками символических и воспоминательных интерпретаций Евхаристии Лютер последовательно и бескомпромиссно настаивал на реальном и материальном присутствии Тела и Крови Христовых в евхаристических элементах. Отвергая реформатское представление о том, что евхаристический Хлеб лишь означает (significat) Тело, а Вино — Кровь, лютеране вместе с тем выступают и против противоположного этому католич. учения о пресуществлении (transsubstantiatio), согласно которому при освящении Св. Даров Хлеб утрачивает свою субстанцию (сущность) и становится Телом, а Вино — Кровью, так что сохраняются лишь внешние атрибуты евхаристических элементов: вид, цвет, вкус и т. п.: «Совершенно не приемлем мы хитроумной софистики о пресуществлении, когда поучают они, что будто бы хлеб и вино покидают либо теряют природную свою сущность, а остаются якобы лишь вид и цвет хлеба, а не подлинный хлеб, ибо как нельзя лучше согласуется с Писанием [противоположное] утверждение, что хлеб есть хлеб и хлебом остается» (Art. Smalc. III 6. 5). Классическое лютеран. понимание Евхаристии состоит в том, что после освящения один материальный причастный элемент является и Хлебом, и Телом Христовым, а 2-й — и Вино, и Кровью Христовой: «На Вечере Господней истинно и сущностно (vere et substantialiter) присутствуют Тело и Кровь Христовы; они истинно преподаются вместе с теми вещами, которые видимо созерцаются, то есть вместе с Хлебом и Вино, причем мы учим о присутствии живого Христа, поскольку знаем, что смерть уже не имеет над Ним власти» (Apol. Conf. Aug. 10. 4). Католические и православные оппоненты Л., исходя из схоластического представления, что сопричастие 2 материальных сущностей в одном месте невозможно, упрекали лютеран в том, что в их учении о Евхаристии фактически вводится новое воплощение Иисуса Христа в Св. Дарах, и называли лютеранскую концепцию «импанация» (лат. impanatio, т. е. «вохлебение»), образовано по аналогии с традиц. incarnatio — воплощение). Однако в Виттенбергском Соглашении, подписанном лютеранами в 1536 г., уточняется, что «сопричастие» Хлеба (Вина) и Тела

(Крови) имеет место лишь в момент совершения и принятия таинства в силу особого «таинственного единства» (*unio sacramentalis*). При этом не происходит «локального заключения Тела в Хлеб» или «некоего длительного соединения», выходящего за пределы таинства. В силу этого лютеране отвергают католич. представление, что Св. Дары, сохраняющиеся после совершения Евхаристии, почитаемые в торжественных процессиях или предлагаемые для внебогослужебного поклонения, являются истинным Телом Христовым (см.: BSLK. S. 65). Лютеранские теологи отвергли также кальвинист. понимание Евхаристии, согласно которому Тело и Кровь Христовы присутствуют в причастных элементах реально, но не материально, а лишь духовно. В Формуле Согласия оспариваемый кальвинист. взгляд передается следующим образом: «Для них слово «духовно» означает не что иное, как Дух Христов, или присутствующую силу отсутствующего Тела Христова и Его заслугу, само же Тело Христово, как они считают, никоим образом не присутствует, а пребывает лишь на высочайших небесах; к этому Телу, как они утверждают, нам следует возносить себя на небеса помыслами нашей веры» (Form. Concord. Eritom. VII 5). Этому учению составители Формулы Согласия противопоставили утверждение, что истинные и реальные «Тело и Кровь Христовы принимаются вместе с Хлебом и Вином не только духовно, верой, но также и устами» (Ibid. 15). При этом, однако, была отвергнута т. зр., обозначенная как «капернаумистская» (*sarapnaistica*; неологизм, обозначающий тех, кто буквально понимает слова Христа о Его Теле, произнесенные в Капернауме; см.: Ин 6. 26–58), согласно к-рой Тело Христово после приобщения «разрывается зубами и переваривается подобно всякой другой пище». Ядение тела Христова есть «истинное, но при этом сверхъестественное ядение»; действие, которое «чувства и разум человеческий не вмещают» (Form. Concord. Eritom. VII 42). Католич. практика причащения мирян только под одним видом была признана в Л. недопустимой; причастие преподается всем под двумя видами, поскольку именно в такой форме Евхаристия была установлена Христом (см.: Conf. Aug. 22. 1–12).

В Л. отвергаются как представление о том, что Евхаристия является повторением Жертвы, принесенной Иисусом Христом на Голгофе (лютеране не вполне корректно приписывали такое представление католикам), так и в целом понимание Евхаристии как жертвы. Жертвой является не сама Евхаристия, не Хлеб и Вино, соединенные с Телом и Кровью, но лишь церковное воспоминание о совершённом Христом искуплении: «Хотя эта церемония есть воспоминание смерти Христовой, сама по себе она не является ежедневной жертвой, но ежедневной жертвой является само воспоминание, то есть проповедь и вера, воистину верующая, что посредством смерти Христовой Бог примирился с нами» (Apol. Conf. Aug. 24. 38). Поскольку в католицизме Евхаристия понимается как приносимая Богу жертва и соответствующее учение отражено в чинопоследовании мессы (католич. литургии), в лютеран. вероисповедных документах встречаются разные мнения по вопросу о том, допустимо ли называть истинную Евхаристию мессой. Так, в Аугсбургском исповедании говорится: «Месса сохранена у нас и служится с высочайшим почитанием» (Conf. Aug. 24. 1), однако в Шмалькальденских артикулах Лютер заявлял, что «папская месса является великой и ужасной мерзостью», подразумевая понимание мессы как умиловляющей Бога жертвы, приносимой священником и обладающей собственной благодатной силой (см.: Art. Smalc. II 2. 1–11). Особой критике Лютер подвергал практику совершения заупокойных месс, а также связанное с этой практикой учение о чистилце, находящимся в к-ром душам будто бы помогают совершаемые за них мессы (см.: Ibid. 2. 12–15). В совр. Л. именование литургии (Вечери Господней) мессой не запрещается и оставлено на усмотрение пасторов. Недопустимым признается совершение т. н. частных месс, т. е. литургий, в к-рых участвует лишь пресвитер без молящихся (см.: Conf. Aug. 24. 13). В классическом Л. Вечеря Господня совершалась в день Господень, т. е. в воскресенье, а также в другие праздничные дни или в дни, когда члены общины намеревались принять причастие (см.: Ibid. 33–34); в совр. Л. существуют разные практики: от совершения мессы лишь раз в год (в нек-рых

пиелистских общинах) до еженедельного и даже чаще.

Согласно лютеран. учению, действительность Евхаристии не зависит от личностных качеств ни совершителя таинства, ни приступающих к нему: «Даже если отъявленный негодяй принимает или преподаёт таинство, все равно он принимает истинное таинство» (*Luther M. Catech. maior. V 16*). Развивая это положение, составители Формулы Согласия отмечали, что «не только истинно верующие и достойные, но также недостойные и неверующие принимают истинное Тело и истинную Кровь Христа, однако не к жизни и не в утешение, но в осуждение и проклятие себе, если они не обратились и не покаются» (Form. Concord. Eritom. VII 16). От приступающих к Евхаристии не требуется к.-л. особой подготовки; единственным условием действительного и спасительного принятия причастия является вера: «Никто из истинно верующих, пока он сохраняет живую веру, сколь бы ни был слаб в ней, не принимает в осуждение себе святую Вечерю Господню, так как она установлена прежде всего для слабых в вере, но исполненных раскаяния христиан, для утешения и укрепления их мощной веры» (Ibid. 18). Т. о., по словам Лютера, «всякий, кто верует», получает в таинстве то, что ему было обещано, тогда как тот, кто не верует, не получает ничего (*Luther M. Catech. maior. V 35*). С отсутствием веры Лютер связывает также легкомысленное и пренебрежительное отношение к таинству: «Те, кто пренебрегают им и живут не по-христиански, принимают его на позор и в осуждение себе» (Ibid. 69). Для верующих Евхаристия есть «пища души»; причастие дано «для повседневной поддержки и питания, чтобы вера могла ободряться и укрепляться, чтобы человек, ведущий битву с порочной природой и искушениями мира и дьявола, не отпал от Бога и Его благодати, но «становился сильнее и сильнее» (Ibid. 23–27). Лютер считал желательным, чтобы верующие участвовали в Евхаристии и общались Тела и Крови Христовых часто, как минимуму неск. раз в год; он отмечал, что ни в коем случае не следует никого принуждать к участию в таинстве, однако нельзя считать христианами тех, кто долгое время чуждаются причастия и уклоняются от него (см.: Ibid. 39, 42, 47).



Религ. священнодействия, к-рые в Православии и католицизме рассматриваются как таинства, но не признаются таковыми лютеранами, в Л. были интерпретированы как необязательные для спасения церковные обряды. Конфирмация в Л. сохраняется как благочестивый обычай: обучение детей катехизису завершается произнесением ими перед лицом пастора и общины исповедания веры и получением благословения, означающего вступление в общину в качестве полноправного члена. Обычно конфирмация предшествует 1-му причастию и происходит в возрасте от 7 до 13–14 лет, по усмотрению пастора или общины. В классической Книге Согласия нет учения о конфирмации или ее чина, однако в современных изданиях иногда помещаются «Христианские вопросы и ответы», которые могут использоваться при конфирмации (впервые они были опубликованы как приложение к «Малому катехизису» в 1551). Таинство Елеосвящения (в правосл. традиции), или Последнего помазания (в католич. традиции), в Л. не сохранилось ни в каком виде. Аналогом таинства Священства является ординация, или рукоположение. В Апологии Аугсбургского исповедания Меланхтон допускал признание рукоположения таинством, если из учения о нем будут устранены те искажения, которые лютеране находили у католиков, прежде всего представление о том, что при рукоположении священнику дается власть приносить жертву за грехи (см.: Apol. Conf. Aug. 13(7). 7). Согласно Меланхтону, «если ординацию понимать как обряд, относящийся к служению слова, то было бы нетрудно называть рукоположение таинством, ибо Церкви было заповедано назначать служителей... мы знаем, что Бог одобряет это служение и присутствует в нем» (Ibid. 11–12). Брак лютеране не признают таинством, ссылаясь на то, что брачные отношения существовали и благословлялись Богом еще до начала проповеди Евангелия и с ними не связаны особое обетование или благодать. Хотя брак установлен Богом, он относится не столько к церковной, сколько к мирской жизни (Ibid. 14–15). Важное значение в литургической практике и церковном обиходе Л. имеет понятие «адиафора» (греч. безразличное), т. е. нечто, что не предписано, но и не

запрещено, в силу чего и является религиозно и этически безразличным. В классическом Л. к этой сфере отнесено использование икон, колокольчика, свечей, ладана и мн. др. Решение относительно использования или неиспользования всего этого в каждом приходе может принимать пастор или община (см.: Forgm. Concord. Epitom. X 1–12).

К числу церковных установлений, принятых в католич. Церкви, но упраздненных в Л. в силу признания их вредными для христ. религии и противоречащими христ. свободе суевериями, относятся поклонение святым, монашество и церковные посты. В Аугсбургском исповедании допускается «хранение памяти о святых, чтобы следовать примеру их жизни и добрых дел», однако молитвенное призвание святых и испрашивание у них помощи объявлены не имеющими основания в Свящ. Писании (Conf. Aug. 21. 1–2). В Шмалькальденских артикулах Лютер называл молитвенное обращение к святым «одним из антихристовых злоупотреблений», наносящим вред учению Христову, и прямо отождествлял с идолопоклонством (см.: Art. Smalc. II 2. 25–26). Поклонение мощам осуждается как излишнее и бесполезное суеверие, нередко сопряженное с мошенничеством и становящееся поводом для насмешек над христианами (Ibid. 22–23). Паломничества также признаются суеверием; Лютер называл их «необязательным, зыбким и пагубным дьявольским миржом» (Ibid. 18).

Монашество в Л. отсутствует. Лютеране соглашались с тем, что в древности «в монастырях имелись школы Священного Писания и иных искусств, которые служили христианской Церкви тем, что из монастырей брались пасторы и епископы» (Conf. Aug. 27. 15). Однако в Л. отвергаются католич. представления о том, что жизнь в мон-ре «являет собою состояние совершенства» (Ibid. 16–17), и тем более мнение, что «одни только монахи пребывают в состоянии совершенства» (Ibid. 49). Лютеран. теологи считали, что из-за католич. чрезмерного восхваления монашества пребывающие в браке люди имеют отягченную совесть и без всяких на то оснований подталкиваются к унынию (см.: Ibid. 49–53). Учению о монашеском совершенстве противопоставляется учение о подлинном

христ. совершенстве, к-рое состоит «не в безбрачии, не в нищенствовании и не в ношении грязного одеяния», но в том, «чтобы бояться Бога от всего сердца и при этом хранить великую веру, уповать на то, что ради Христа Бог примирен с нами, просить Бога и с уверенностью ожидать Его помощи во всем, что, согласно нашему призванию, должно быть исполнено нами... и при всем этом проявлять усердие во внешних делах и служить согласно своему призванию» (Ibid. 49–50).

Отказ от постов в Л. обосновывается ссылкой на то, что они являются человеческими традициями, которые были неправомерно признаны средством, способствующим обретению благодати и искуплению грехов (Ibid. 26. 1). Поскольку в католицизме эти традиции стали главным содержанием христ. жизни и затмили обязанность исполнения заповедей, представление о христ. обязанностях оказалось извращено, а мн. люди, неспособные исполнить все церковные предписания, впали в отчаяние (Ibid. 8, 12–13). Однако сама по себе необходимость и полезность аскезы в Л. признается: «Каждому христианину следует утрудять и смирять свою плоть телесными ограничениями и трудами, чтобы ни пресыщенность, ни лень не искушали его ко греху, однако не следует думать при этом, будто мы можем заслужить благодать или искупить свои грехи этими действиями» (Ibid. 33). Христианин призван не поститься по определенным дням, но каждый день стойко переносить испытания и беды, а также побуждать себя к «внешнему смирению плоти» (Ibid. 32, 34).

В основе лютеран. этики лежит учение о разделении Свящ. Писания на Закон и Евангелие. Согласно этому учению, все описанные в Библии случаи взаимодействия Бога с людьми следует рассматривать либо как требование, предъявляемое Богом людям, т. е. как Закон в широком смысле слова, либо как обещание, даваемое Богом людям и затем исполняемое, т. е. как Евангелие в широком смысле слова: «Все Писание разделено на две части и учит двум предметам, а именно, Закону и Божьим обетованиям, ибо в одних местах оно нас ставит пред Законом, в иных же — предлагает милость» (Apol. Conf. Aug. 4(2). 5). Закон, который христианине должны соблюдать в земной



жизни, сводится к содержанию Десяти заповедей (Ibid. 6). Этот Закон дан людям 2 способами: иудеям и христианам — в сверхъестественном откровении, а язычникам и атеистам — в естественном откровении, через естественный закон и совесть: «Закон природный, согласный с законом Моисеевым и Десятью заповедями, врожденно присутствует в сердце у каждого человека и в нем записан» (Ibid. 7). Однако даже те люди, которые возрождены верою и Св. Духом, не вполне чисты и не соблюдают Закон в совершенстве (Ibid. 160). Вслед этого Закон всегда остается высокой и недостижимой нормой, к следованию которой необходимо стремиться. В XVI в. в Л. постепенно выработалось учение о 3 применениях Закона, к-рое в Формуле Согласия было выражено следующим образом: «Закон дан людям по трем причинам: во-первых, чтобы при его посредстве поддерживать внешнее послушание в людях необузданных и непокорных; во-вторых, чтобы с его помощью приводить людей к осознанию своих грехов; в-третьих, чтобы все те люди, которые уже возрождены, но у которых по-прежнему сохраняется обременение плотью, имели твердое правило, в соответствии с которым они могут и должны устраивать свою жизнь» (Form. Concord. Epitom. VI 1). Т. о., 1-е применение Закона — это внешняя формально-ограничительная функция, к-рую Закон выполнял для иудеев в ВЗ и продолжает выполнять для неверующих, будучи запечатлен в их совести даже помимо их воли. После начала евангельской проповеди стало возможным 2-е применение Закона, т. е. использование его как средства привести людей к покаянию. Закон показывает людям, что они пребывают в грехе и имеют неизгладимую вину перед Богом, а потом служит средством, побуждающим человека уверовать в спасение, даруемое Богом по благодати. Первые 2 применения Закона принимали все лютеран. теологи, тогда как относительно 3-го существовало разногласие, т. к. некоторые считали, что Закон не должен использоваться по отношению к верующим, но должен применяться только по отношению к неверующим, нехристианам и нераскаявшимся людям (Ibid. 8). Отвергнув такое мнение, составители Формулы Согласия заявили, что Закон

сохраняет свое значение для всех христиан, от к-рых требуется исполнение Десяти заповедей. Поскольку «ветхий Адам» даже в возрожденных и оправданных людях не унич-



в Книгу Согласия вероисповедных документах подробно не критикуется, однако представление о том, что в чистилище люди приносят Богу удовлетворение за совершённые ими грехи, объявляется ложным и антихристианским: «Чистилище и вся связанная с ним

*Закон и благодать.
Гравюра. 1552 г.
Мастер Готтланд
(Гравюрный кабинет
Гос. художественного
собрания, Дрезден)*

торжественность, обрядность и торговля должны рассматриваться не иначе, как признак дьявола» (Art. Smalc. II 2. 12;

ср.: Ibid. 2. 13–15). Лютеране придерживаются традиционного учения о Втором пришествии Иисуса Христа: «Христос вновь придет как Судия и воскресит всех мертвых; Он дарует всем праведным и избранным вечную жизнь и вечную радость, неправедных же и порочных Он осудит на вечные муки» (Conf. Aug. 17. 1–3). Лютеране отвергают разновидность миллениаризма (*хилиазма*), имевшую распространение среди нек-рых радикальных протестантских проповедников XVI в., характеризую ее как «некие иудейские учения, согласно которым перед воскресением мертвых праведники овладеют земным царством, а безбожники будут повсюду подавлены» (Ibid. 5). Не принимается в Л. и концепция *апокатастасиса*; она осуждается как мнение анабаптистов, думающих, что «будет конец наказаниям осужденных и порочных людей» (Ibid. 4).

Зависимость лютеран. церковных структур от светской власти заставила лютеран четко обозначить свое отношение к гос-ву. В отличие от ряда радикальных сторонников Реформации, принимавших активное участие в народных восстаниях XVI в., лютеране неизменно заявляли о богоустановленности светской власти и о необходимости для христиан быть покорными ей. В Аугсбургском исповедании учение по этому вопросу излагается следующим образом: «Всякая светская власть в этом мире, всякое законное правление и всякие законы суть благие установления, сотворенные и учрежденные Богом... христиане могут, не впадая в грех, исполнять служение началь-

ср.: Ibid. 2. 13–15). Лютеране придерживаются традиционного учения о Втором пришествии Иисуса Христа: «Христос вновь придет как Судия и воскресит всех мертвых; Он дарует всем праведным и избранным вечную жизнь и вечную радость, неправедных же и порочных Он осудит на вечные муки» (Conf. Aug. 17. 1–3). Лютеране отвергают разновидность миллениаризма (*хилиазма*), имевшую распространение среди нек-рых радикальных протестантских проповедников XVI в., характеризую ее как «некие иудейские учения, согласно которым перед воскресением мертвых праведники овладеют земным царством, а безбожники будут повсюду подавлены» (Ibid. 5). Не принимается в Л. и концепция *апокатастасиса*; она осуждается как мнение анабаптистов, думающих, что «будет конец наказаниям осужденных и порочных людей» (Ibid. 4).

Зависимость лютеран. церковных структур от светской власти заставила лютеран четко обозначить свое отношение к гос-ву. В отличие от ряда радикальных сторонников Реформации, принимавших активное участие в народных восстаниях XVI в., лютеране неизменно заявляли о богоустановленности светской власти и о необходимости для христиан быть покорными ей. В Аугсбургском исповедании учение по этому вопросу излагается следующим образом: «Всякая светская власть в этом мире, всякое законное правление и всякие законы суть благие установления, сотворенные и учрежденные Богом... христиане могут, не впадая в грех, исполнять служение началь-

ствующим, князей и судей; могут совершать суд и выносить приговоры согласно с имперским правом и прочими принятыми законами; могут карать мечом преступников, вести справедливые войны и участвовать в них, заниматься куплей и продажей, давать необходимые присяги, иметь собственность, вступать в брак» (Conf. Aug. 16. 1–2). Специально подчеркивается, что недопустимо использовать Евангелие для обоснования некой политической или общественной позиции, как это делали анабаптисты, напр. для отказа от гос. службы, непризнания клятв, ниспровержения общественного порядка. Согласно Аугсбургскому исповеданию, «Евангелие учит не внешним и временным вещам, но внутренней и вечной жизни, праведности сердца, поэтому оно не отменяет светской власти, правления и брака, но желает, чтобы каждый сохранял это как подлинное Божие установление, и чтобы в этих состояниях, всякий по своему призванию, оказывал христианскую любовь и совершал подлинно добрые дела» (Ibid. 16. 4–5). Однако в том случае, когда покорность власти приводит к греху и противоречит христианской совести, христианин имеет право и даже обязан противостоять власти: «...если приказание властей нельзя исполнить без греха, то должно повиноваться больше Богу, нежели человеку» (Ibid. 16. 7; ср.: Деян 5. 29). Подчинение лютеранской церкви и иных церквей гос-ву при условии, что гос-во не заставляет ни церковь, ни ее членов нарушать требования Евангелия, лютеране считают допустимым и законным. Они декларируют приверженность принципу разделения духовной и светской властей (Conf. Aug. 28. 4) и признают допустимым, что один и тот же человек может быть руководителем церковной общины (пастором или епископом) и обладать светской властью, в т. ч. судебной юрисдикцией. Разделение властей в таком случае состоит в том, что светской властью церковные служители обладают не по божественному праву, но исключительно по человеческому (см.: Ibid. 28. 19–20, 29).

С. А. Исаев, Д. В. С.

Л. в XVII–XIX вв. Лютеранская ортодоксия (лютеранская схоластика). После публикации Книги Согласия в 1580 г. лютеран. богословие продолжало развиваться, возни-

кали дискуссии, носившие частный характер, напр. т. н. спор ун-тов в Германии (1616) о том, почему Христос во время земного служения так мало пользовался Своей божественной властью. В Тюбингенском ун-те учили, что Христос во время Своего земного служения обладал божественной властью, но скрывал ее, а в ун-те Гисена — что Он добровольно отрекся от нее. Среди лютеран Трансильвании в XVIII в. возникла дискуссия о допустимости или недопустимости установления молниеотводов, мешающих Богу поразить грешника молнией; в США в XIX в. — об экзорцизме и т. д. Однако никакие новые догматы не получили статуса обязательных для всех лютеран, и поэтому всю последующую историю Л. можно рассматривать как борьбу между «консерваторами» и «либералами». Консервативные лютеране выступали за сохранение приверженности Библии и Книге Согласия и за построение церковной и повседневной жизни верующих в соответствии с их нормами, а сторонники либеральных реформ пытались пересмотреть эти нормы. В каждой стране и в каждой церкви этой борьбе были присущи свои особенности (см. в статье *Германия, Дания, Швеция, Норвегия, Исландия, Финляндия, Евангелическая церковь Германии, Датская народная церковь, Норвежская церковь, Финская Евангелическо-лютеранская Церковь*).

В 1618 г. на Германию обрушились бедствия *Тридцатилетней войны*. По Вестфальскому миру 1648 г. право Л. на существование было подтверждено, кальвинизм был признан 3-м, отдельным от Л. исповеданием христианства в империи, и Л. в Германии вступило в пору расцвета. На протяжении XVII в. на основе средневеков. интерпретаций аристотелевской философии, догматики Книги Согласия и не противоречащих Л. святоотеческих и католич. учений сформировалась лютеранская ортодоксия, или лютеранская схоластика (см. ст. *Ортодоксия лютеранская*). Создавались многотомные догматические сочинения — компендиумы, где лютеран. богословы рассматривали вопросы, не затронутые или затронутые лишь косвенно в Книге Согласия.

Наиболее видными представителями ранней классической ортодоксии являются Л. Гуттер и И. Герхард. Краткая догматика Гуттера († 1616)

«Собрание богословских мест, извлеченных из Священного Писания и Книги Согласия» (*Compendium locorum theologico-rum, ex scripturis sacris et libro concordiae collectum, 1610*) в основном заменила «Общие места» (*Loci communes*) Меланхтона в качестве учебного пособия. Герхард, преподававший в ун-те Йены, продолжая следовать традициям богословия Реформации, прежде всего Хемница, заложил фундамент для последующего развития лютеран. ортодоксии. В монументальном труде «Богословские места» (*Loci theologici, 1610–1622*) он наиболее полно рассмотрел и изложил лютеран. вероучение и долгое время считался самым авторитетным богословом лютеран. Европы. И. А. *Квенштедт* (1617–1688), с 1646 г. преподававший в Виттенберге, за методичность и скрупулезность получил прозвище «бухгалтер лютеранства». По структуре его сочинения, и особенно компендиум «Дидактико-полемическое богословие, или Система богословия» (*Theologia didactico-polemica, sive Systema theologiae, 1685*), напоминают работы *Фомы Аквинского* и отличаются безупречностью логического построения. И. В. Байер (1647–1695), в 1675–1694 гг. профессор церковной истории в ун-те Йены, известен как составитель эталонных хрестоматий лютеран. догматических текстов. Последним из великих систематиков лютеран. ортодоксии был Д. *Голлац*. Его «Популярное теологическое исследование» (*Examen theologicum acroamaticum, 1707*), подробно излагающее традицию лютеран. ортодоксии, уже отмечено влиянием пиетизма. Лютеранский теолог Н. Гунний († 1643) прославился теорией фундаментальных артикулов; он утверждал, что не все содержание Свящ. Писания следует считать необходимым для спасения, а лишь некие определенные положения вероучения и только их можно считать частью лютеран. мировоззрения. Его соч. «Краткое изложение необходимых истин веры» (*Epitome credendorum, 1625*) получило широкое распространение в Европе.

Первым из видных богословов дистанцировался от ортодоксов Г. Калликст (1586–1656; наст. фам. Каллизен), с 1614 г. профессор ун-та Хельмштедта, занимавшийся установлением единства между различными христианскими конфессиями. Следующий *Викентий Леринский* († до 450),

он считал, что для спасения души надо верить только в то, во что верили «всегда все христиане», а именно придерживаться Апостольского Символа веры и «согласия первых пяти веков» (*consensus quinquesaecularis*). Синкретическое понимание было в дальнейшем развито его учениками, образовавшими Хельмштедтскую школу. Борьба против синкретизма во многом наложила отпечаток на лютеранскую ортодоксию кон. XVII в. Так, ярким противником синкретизма и непримиримым оппонентом кальвинистов был А. Калов (1612–1686), преподававший в ун-тах Кёнигсберга, Ростока и Данцига (ныне Гданьск, Польша). Он продолжил работу Герхарда и составил 12-томный догматический свод «Система теологических мест» (*Systema locorum theologicorum*, 1655–1677), сделав упор на полемические аспекты лютеран. догматики.

Пиетизм. Среди лютеран были поборники социального служения, считавшие, что сосредоточенность на догматических тонкостях подавляет живое религиозное чувство. Так, И. Арндт, с 1611 г. генеральный суперинтендант в Целле, не столько считал оправдание верой юридическим понятием, сколько связывал его с вселением Христа в верующего, что было близко к идеям Озиандера, ранее отвергнутым лютеранами. «Четыре книги об истинном христианстве» (1606–1610) Арндта посвящены поиску ответа на вопрос, что значит быть истинным христианином. Еще в XVIII в. это сочинение было переведено на русский язык и пользовалось огромной популярностью в православной среде. Генрих Мюллер (1631–1675), с 1671 г. суперинтендант в Росток, влиятельный духовный писатель, много сделал для восстановления церкви и приходов, разрушенных или пострадавших в годы Тридцатилетней войны. Арндта и Мюллера называют предтечами пиетизма. Возникновение этого течения в Л. принято связывать с публикацией в 1675 г. сочинения Ф. Я. Шпенера «Благочестивые пожелания» (*Pia Desideria*). Шпенер с 1666 г. был «старшим пастором», т. е. главой церковного управления, во Франкфурте-на-Майне. Наладив катехизационное обучение, он устраивал небольшие собрания тех, кто заинтересован в изучении и обсуждении Библии и лютеран. богословских текстов (*collegia*



Смерть и дела милосердия.
Гравюра. Ок. 1540 г.
(Гравюрный кабинет,
Гос. музеи Берлина)

pietatis). Позднее такие собрания называли «конвентики», в круг чтения их участников добавились тексты средневеков. и ренессансных мистиков и даже поучения англо-шотл. пуритан. По примеру прихода Шпенера «коллегии» стали создаваться активными мирянами и в соседних приходах, иногда с одобрения пасторов, но нередко вопреки их воле, так что иногда «коллегиями» руководили миряне, и даже женщины. Пиетисты верили, что Св. Дух так же активен, как во времена апостолов, что важна «истинная, а не внешняя набожность» (ср.: 2 Тим 3. 5), а для спасения нужна не просто вера, а «живая» вера, что должно отразиться на освящении жизни. Главными проявлениями освящения пиетисты считали социальное служение и миссионерство. Выдающимся практиком пиетизма был А. Г. Франке (1663–1727) — самый способный из учеников Шпенера. В 1694 г. в Галле был основан ун-т, где кроме Франке преподавали и богословы-пиетисты Й. Ю. Брейтхаупт, Й. А. Фрайлингхаузен и И. Ланге. Вскоре ун-т стал центром развития и распространения пиетизма. В области толкования Библии и проповеди большое влияние оказывал работавший в Гисене профессор-пиетист Й. Я. Рамбах († 1735). Выдающимися представителями вюртембергского пиетизма являются И. А. Бенгель (1687–1752) и М. Ф. Роос († 1803). Это направление, строго церковное по своему характеру, более тесно связано с богословским наследием лютеран. орто-

доксии. Бенгель считается родоначальником пиетической экзегезы. Его «Комментарий к Новому Завету» (*Gnomon Novi Testamenti*) положил начало совр. подходу к критике библейского текста.

Вслед за консервативным пиетизмом появилось радикальное течение, близкое к религиозно-мистическим движениям эпохи Реформации и к социнианству, его приверженцы с рационалистической т. зр. критиковали церковное учение. Г. Арнольд, преподаватель церковной истории в Кведлинбурге, в соч. «Беспристрастная история церквей и ересей» (*Unparteyische Kirchen- und Ketzergeschichte*, 1699–1700) пришел к выводу, что истинными носителями христианства всегда были секты. Он возглавил мистико-спиритуалистическую группу, где читали трактаты Я. Бёме и В. Вейгеля и где квакерский «внутренний свет» (см. в ст. *Квакеры*) считался нормальной частью религ. опыта. У участников конвентиков нередко бывали видения. И. К. Диппель († 1734) выступил против ортодоксального лютеран. учения о примирении, к-рое якобы противоречит любви Божией, покрывающей грех и преобразующей сердце. В его трудах все содержание религии представляется как нечто имманентное и субъективное, а тысячелетнее царство Христово интерпретируется как освобождение от господства церкви и гос-ва. Взгляды Диппеля, изложенные в соч. «Истинное евангельское доказательство» (*Vera demonstratio evangelica*, 1729), вызвали ожесточенные споры в Швеции, где он нек-рое время жил.

Швед. кор. Карл XII поддерживал пиетизм, но после его смерти риксдаг 12 янв. 1726 г. принял закон о запрете конвентиков, а наиболее активные пиетисты были высланы из страны. В Германии пиетизм поддерживали власти Бранденбурга, Саксонии, Вюртемберга, ун-ты Галле (основного центра пиетизма), Гисена, Килья, Тюбингена, позже Лейпцига. Преследовали пиетизм власти городов Швабии, Пфальца, Эльзаса, Бадена, критиковали ун-ты Росток, Страсбурга, Виттенберга. В Ганновере были приняты эдикты против конвентиков и бродячих проповедников, а в 1740 г. пиетистские гимны были изъяты из сборников. В 1741 г. в Дании конвентики были запрещены и преследовались. Ближе к кон. XVIII в. неформальные религ. со-

брания были запрещены в Ганновере, Баварии, Штутгарте, Бремене, Нюрнберге. В Норвегии появилось аналогичное пиетизму движение — хаугеанство (по фамилии его основателя Х. Н. Хауге). В Швеции и Финляндии на смену «классическому» пиетизму пришли «пробужденческие» движения, связанные с именами проповедников Л. Л. Лестадуса (1800–1861; см. ст. *Лестадянство*) и К. У. Росениуса (1816–1868). Радикальный пиетизм, как правило, выступал в виде разрозненных движений, братская община, созданная графом Н. фон Цинцендорфом в 1727 г., развилась в конфессиональную оргцию — движение гернгутеров; в отличие от радикального пиетизма движение основывалось на Аугсбургском исповедании и было дружелюбно настроено по отношению к лютеран. церкви. В то же время конфессиональные различия не считались чем-то существенным, поэтому в общины могли входить не только лютеране, но и верующие др. конфессий. Теология Цинцендорфа — это теология Креста; по его учению, через созерцание Креста, крови и ран распятого Христа пробуждается ощущение того, что борение и страдание Христовы освобождают христиан от наказания и делают их единными с преданным за них Спасителем, а также с Отцом и Творцом. Вся схема обращения у гернгутеров заменяется «переживанием креста» и примирения. Евангельская проповедь Креста становится единственно необходимой (*Хёгглюнд Б.* История теологии: Пер. со швед. СПб., 2001. С. 281).

Рационализм и либеральная теология. Рационализм, т. е. вера в беспредельные возможности человеческого разума, в его способность понять не просто кое-что или многое, а вообще все, распространился в Европе в XVIII в. в связи с успехами естественных и точных наук и выросшими на этой почве философскими идеями Просвещения. Яркими его представителями были философ Х. Вольф (1679–1754), И. З. Землер (1725–1791), историк и богослов, отрицавший наличие в Библии какой бы то ни было исторической достоверности, но зато видевший в ней назидательный смысл; рационалистами по мировоззрению были великие немецкие философы И. Кант и Г. Гегель. Название работы Канта «Религия в пределах только разума»

(1793) говорит само за себя. Гегель в базовом понятии своей философии — «абсолютный Дух» — смешал содержание понятий «Логос», т. е. «божественный Разум», и «человеческий разум». «Жизнь Иисуса» (1795) Гегеля начинается со следующего характерного заявления: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план, разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни». Рационалистический подход проявился прежде всего в экзегетике Свящ. Писания, а именно в историко-критической герменевтике, к-рая в свою очередь стала основой либеральной теологии. Исходя из постулата, что чудес не бывает, университетские экзегеты занимались «критикой смысла» Библии. Для Ф. Шлейермахера (1768–1834) характерны пренебрежительное отношение к догматике вообще и попытки выстроить все религиозное мировоззрение христианина вокруг религ. чувства (*das Gefühl*), а именно — чувства зависимости человека от Бога. Еще более критичное отношение к лютеранской догматике характеризует *Тюбингенскую школу*, основатель которой Ф. К. Баур (1792–1860) видел в раннем христианстве «диалектическую» борьбу паулинизма с петринизмом. Наиболее радикальный представитель этой школы Д. Ф. Штраус (1808–1874) прославился кн. «Жизнь Иисуса» (1835), где объявил все связанные с жизнью Христа чудеса мифами, т. е. интуициями, соответствовавшими идее божества у христиан. Слова «смерть», «воскресение» и «вознесение» в НЗ Штраус истолковал как вехи на прогрессивном пути человечества. Как тюбингонец начинал и А. Ричль (1822–1889), видевший смысл христианства в «нравственном возрастании человечества», к которому, как верил Ричль, привело распространение христианства. Ученик Ричля историк А. фон Гарнак (1851–1930) подробно описал основные события, имевшие место в ранней Церкви, в духе либеральной теологии. Э. Трёльч (1865–1923) верил в существование у ранних христиан социального учения и связывал намеки на таковое в источниках в целостную картину. В XX в. наиболее известным представителем либеральной теологии был А. Швейцер (1875–1965), врач и музыкант, к-рый зани-

мался миссионерской и благотворительной деятельностью в Африке. Консерватором был Й. М. Гёце (1717–1786) — главный пастор Гамбурга с 1755 г. Будучи разносторонне образованным богословом, он заявлял, что верит только Библии и вероисповедным книгам, отвергал Просвещение и все с ним связанное, в полемике часто бывал груб и впадал в крайности. Его постоянно критиковал и высмеивал Г. Лессинг. Гораздо более влиятельными представителями лютеран. консерватизма были нем. философ Ф. В. Шеллинг (1775–1854) и дат. философ С. Куркегор (1813–1855).

Прусская уния 1817 г. и конфессиональное движение в Л. в XIX в. После отмены во Франции Нантского эдикта в Бранденбург в 1685–1700 гг. иммигрировали 25 тыс. гугенотов. Курфюрст Бранденбурга, принявший в 1701 г. титул короля Пруссии, оказался главой всего немецкого протестантизма, в то же время кальвинистское давление на Л. резко возросло. 27 сент. 1817 г. кор. Пруссии Фридрих Вильгельм III объединил лютеран и реформатов в «Евангелическую Церковь», это событие получило название Прусская уния. В утвержденной королем литургии Евхаристия трактовалась по-кальвинистски. Эта мера была распространена и на другие германские государства, но натолкнулась на сильную оппозицию со стороны конфессиональных лютеран. Многие лютеранские приходы Германии не приняли Прусскую унию. Их особый статус как «свободных церквей» Фридрих Вильгельм IV узаконил в 1845 г. Конфессиональных лютеран, не признавших Прусскую унию, назвали «старолютеране» (*die Altlutheraner*). Главный противник Прусской унии Й. К. В. Лёэ с 1837 г. и до конца жизни был пастором в дер. Нойендеттельзау близ Нюрнберга и заслужил репутацию идеального пастора. С 1841 г. он активно содействовал эмиграции нем. конфессиональных лютеран в США и формированию там их церковных структур (Миссурийский синод и др.). С 1848 г. Лёэ начал борьбу за лютеран. конфессионализм в Баварии. При этом основное внимание он уделял литургии, видя в ней мистический центр всей деятельности прихода. После образования Германской империи в 1871 г. церкви по-прежнему зависели от государей

составлявших ее монархий. После революции 1918 г. они заключали разнообразные договоры с властями земель — составных частей Веймарской республики.

Л. в XX–XXI вв. Л. и нацистский режим в Германии (1933–1945). Еще до прихода А. Гитлера к власти нацисты начали активно поддерживать внутри лютеранских и реформатских церквей и церковью Прусской унии движение «Немецких христиан», к-рое опиралось на арийскую расовую теорию, почитало фюрера как ниспосланного нем. народу мессию и стремилось очистить христианство от иудейского компонента, т. е. фактически от всей ветхозаветной основы. В этой связи предметом дебатов стало отношение Лютера к евреям. В авг. 1536 г. курфюрст Иоганн Фридрих изгнал евреев из курфюршества Саксония и запретил им даже проезжать через свои владения. Нек-рые гуманисты требовали от Лютера, чтобы он вмешался и защитил евреев, но он отказался, а в 1543 г. опубликовал соч. «Против евреев и их лжи». Лютер никогда не ставил под сомнение богодухновенность ВЗ и его значимость для христиан, признавал историческое значение ветхозаветного закона, отдавал должное евр. языку как языку Библии. Однако он остро воспринимал отказ современных ему иудеев даже после проведенных в церкви преобразований признать Иисуса Христа Мессией, предсказанным ветхозаветными пророками, и единственным Испытателем грехов; отказ евреев от обращения в христианство Лютер истолковывал как оскорбление, наносимое Иисусу Христу. Этими богословскими соображениями, а вовсе не принципиальным антисемитизмом объясняются его антиевр. высказывания.

В апр. 1933 г. нацистский режим учредил Немецкую Евангелическую Церковь во главе с рейхсепископом Л. Мюллером, который стал «фюрером» церкви. Противники такой профанации христианства — как лютеране, так и реформаты и приверженцы Прусской унии — в июле 1933 г. учредили *Исповедующую церковь* (Bekennniskirche) во главе с лютеран. пастором М. Нимёллером (1892–1984). 31 мая 1934 г. эта церковь приняла написанную К. Бартом, реформатским пастором, *Барменскую декларацию*, в к-рой протестанты отвергали нацистские теории

и мессианство Гитлера. Исповедующая церковь подвергалась при нацизме преследованиям, хотя формально так и не была запрещена. Нимёллер был арестован и в 1941–1945 гг. находился в концлагере Дахау. В речи, произнесенной в 1946 г. при посещении Дахау, он осудил позицию основной массы лютеран при нацизме: «Когда они пришли за коммунистами, я молчал — я не был коммунистом. Когда они пришли за социал-демократами, я молчал — я не был социал-демократом. Когда они пришли за профсоюзными активистами, я молчал — я не был членом профсоюза. Когда они пришли за мной — уже некому было заступиться за меня». Др. влиятельный лютеран. пастор Исповедующей церкви — Д. Бонхёффер был повешен 9 апр. 1945 г. в концлагере Флосенбург.

Л. после 1945 г. По окончании войны в Германии восстановилась церковная структура, существовавшая в 1918–1933 гг.: протестант. церкви действовали в пределах отдельных земель ФРГ, их статус определялся земельными законами. 6–8 июля 1948 г. на конвенте в Айзенахе была создана Объединенная Евангелическо-лютеранская Церковь Германии (Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche Deutschlands). Эта церковь 4 апр. 1992 г. ординировала 1-ю в мире женщину-епископа — Марию Йепсен (род. в 1945). Конфессиональные лютеране в 1972 г. образовали Независимую Евангелическо-лютеранскую Церковь (Selbstsändige Evangelisch-Lutherische Kirche) с центром в Ганновере. Жен. священство решениями гос. и церковных органов было введено в Дании (1947), Швеции (1960), Норвегии (1961) и Финляндии (1988). Были рукоположены первые женщины-епископы в Норвегии (1993), Дании (1995), Швеции (1997) и Финляндии (2010). Церкви признали допустимым венчание гомосексуальных пар и совершали такие церемонии в Дании (1997–2012), в Швеции (2005–2009); в 2014 г. в Финляндии это признано допустимым, Норвегия не присоединилась к этим решениям. РПЦ разорвала все контакты со Швецией, одобрившей благословение таких браков (2005), многие пасторы вышли из подчинения архиепископу Церкви Швеции и примкнули к т. н. Миссионерской провинции — объединению консервативных лютеран Швеции и Фин-

ляндии, возникшему в 2003 г. Церковь была отделена от гос-ва в Швеции в 2000 г., в Норвегии — в 2012 г., в Дании и Финляндии остается государственной. В 5 странах Сев. Европы насчитывается 19 147 408 тыс. лютеран: в Дании — 4 430 643, в Исландии — 245 184, в Норвегии — 3 825 525, в Финляндии — 4 146 056, в Швеции — 6,5 млн.

С. А. Исаев

Распространение Л. До XIX в. Л. в основном было распространено в Сев.-Зап. Европе. Небольшое число его adeptов эмигрировало в Сев. Америку в XVII–XVIII вв.; в XIX в. лютеране начали массово переезжать в Сев. Америку из Скандинавии и Германии. К нач. XX в. эмигрировало ок. 12 млн чел., к-рые в большинстве своем не были связаны со своими церквами. В 1918 г. число прихожан во всех лютеран. церквях США составляло 3,6 млн чел. В течение XIX в. небольшие группы лютеран появились также в Юж. Америке, Австралии, Азии и Африке.

Л. в Северной Америке. В Америке Л. появилось в XVII в. Началу этому положила колония Нов. Швеция, которая существовала в 1638–1655 гг. в пределах совр. штатов Делавер, Нью-Джерси и Пенсильвания. В 80-х гг. XVII в., а еще более в 20-х гг. XVIII в. лютеране из Германии и Австрии, в меньшем количестве из стран Скандинавии стали эмигрировать в Сев. Америку, прежде всего в Пенсильванию. В пределах совр. территорий США и Канады они организовали приходы и синоды по этническому принципу (немецкие, норвежские, финские и др.). Т. к. в колониальное время лютеране не сформировали в пределах совр. США своей колонии, а в США все церкви отделены от гос-ва, лютеране именно там обрели первый опыт формирования независимых от гос-ва церковных структур. Генри (Генрих) Мельхиор Мюленберг в 1748 г. основал Евангелическо-лютеранский министерium Пенсильвании — 1-й лютеран. синод в США. Консервативные лютеране, мигранты из Германии, в 1847 г. основали лютеран. церковь Миссурийский синод, к-рую мн. годы возглавлял К. Ф. В. Вальтер (1811–1887). Наиболее известным проповедником либерального Л., по характеру близкого к Прусской унии, был С. С. Шмукер (1799–1873). Для небольших лютеран. церквей (называемых обычно так же, как руково-

дящие ими синоды, — Миссурийский синод, Хауге и др.) характерна конгрегациональная либо пресвитериальная организация, без епископата. К 1875 г. на территории США существовали уже 58 лютеран. синодов. В 1917 г. 3 норвеж. синода образовали Норвежскую Лютеранскую Церковь Америки; в следующем году 3 нем. синода создали Объединенную Лютеранскую Церковь в Америке. В сент. 1918 г. был образован Национальный лютеранский совет, в к-рый, согласно принципу пропорциональности, вошли представители национальных синодов. Разделение лютеран США на либеральных и консервативных сохранялось и в XX в. Три крупнейшие либеральные церкви в 1988 г. объединились в Евангелическо-лютеранскую Церковь в Америке. Консервативных лютеран представляют Лютеранская церковь Миссурийский синод и Лютеранская церковь Висконсинский синод. Общая численность амер. лютеран составляет ок. 9 млн чел.

Л. в Южной Америке. Начиная с 1823 г. значительное число нем. лютеран-эмигрантов стали переезжать в Юж. Бразилию по приглашению браз. монарха с целью распространения европ. методов ведения сельского хозяйства. По мере увеличения числа эмигрантов возрастало и количество лютеран. приходов. До 1922 г. в таких приходах служили пасторы из Германии или местные уроженцы, получившие образование в Германии. Неск. орг-ций образовали Евангелическую Церковь лютеранского вероисповедания в Бразилии (ЕЦЛВБ), для к-рой наряду с лютеранскими характерны и реформатские традиции. В нач. XX в. в Бразилии начала работать Евангелическо-лютеранская церковь Миссурийский синод, что привело к созданию Евангелическо-лютеранской церкви Бразилии (ЕЦЛБ). В обеих церквях совершается богослужение на португ. языке, собственные богословские семинарии работают не только с этническими немцами. ЕЦЛБ ведет активную миссионерскую деятельность внутри страны, в регионах (где под сельскохозяйственные угодья отводятся огромные территории), ею основан большой ун-т. ЕЦЛВБ насчитывает 850 тыс. чел., ЕЦЛБ — 210 тыс. чел.

Л. в Австралии. Две группы лютеран из Пруссии первыми приехали в Австралию (в 1830 и 1834), чтобы избежать насильственного объ-

единения реформатской и лютеран. церквей, происходившего на их родине. У одной группы сложились тесные отношения с амер. Миссурийским синодом, и эта группа продолжала в значительной степени сопротивляться унионизму, к к-рому тяготела 2-я группа, ставшая членом Всемирной лютеранской федерации и ВСЦ. Вторую группу возмущали близкие связи 1-й группы с Миссурийским синодом. Поэтому они пошли на компромисс, прервав все внешние связи, и т. о. смогли основать Лютеранскую Церковь Австралии, включающую практически всех лютеран Австралии, ее численность — 111 415 чел. Эта церковь имеет свою богословскую семинарию и обширную сеть начальных и средних школ.

Миссионерская деятельность Л. В течение первых 200 лет существования Л. не предпринимало серьезных попыток миссионерской деятельности. Ситуация изменилась с началом колониальной экспансии лютеран. гос-в. Дат. кор. Кристиан IV, бывший лютеранином, в 1706 г. решил отправить миссию в дат. колонию Транкебар в Индии. Когда дат. пасторы отказались участвовать в миссионерской деятельности, то он обратился за помощью в pietistский ун-т в Галле. Отчеты Б. Цигенбалга и Г. Плотшау, 2 первых миссионеров, вызвали интерес к миссионерской деятельности, и 60 чел. из

матской и лютеран. церквей. От Базельского об-ва в 1828 г. откололась группа, к-рая создала Рейнское миссионерское об-во. Его представители работали в Африке, на о-вах Борнео, Суматра и в Нов. Гвинее, в Маданге и Китае. В 1836 г. из Базельского об-ва выделилось Дрезденское миссионерское об-во (с 1848 Лейпцигское), его члены действовали в Вост. Африке, особенно на территории буд. Танганьики. В 1849 г. появилось Германсбургское лютеранское миссионерское об-во, распространившее свою деятельность на Индию, Персию и Австралию. И Лейпцигское и Германсбургское об-ва отделились от Базельского по конфессиональным причинам, т. к. придерживались исторической лютеран. традиции. Датское миссионерское об-во, основанное в 1821 г., работало в Индии, Судане, Японии и на Ближ. Востоке. Образовавшееся в 1842 г. Норвежское миссионерское об-во организовало миссии среди зулусов в Юж. Африке и проводило работу на Мадагаскаре. Шведское миссионерское об-во (1835) сосредоточило свои усилия на деятельности среди лаппов, а также народов Индии. Финское миссионерское об-во (1859) вело успешную миссионерскую деятельность в Намибии.

В течение 2 мировых войн многое из того, что удалось достигнуть нем. миссиям, было разрушено, но организации др. стран старались восполнить эти потери. Наряду с деятельностью миссионерских



Евангелическо-лютеранская церковь в г. Окахандия (Намибия). 1870 г.

об-в активизировалась работа ряда церковных организаций, что отражало изменение отноше-

ния к миссионерскому служению в целом. Оно стало восприниматься как дело всей церкви. Во мн. частях мира в результате миссионерской деятельности лютеран появились новые церкви. Принадлежность к Л. неких из них вызывает сомнения, но можно сказать, что они являются духовными наследниками Л. (Рудник М. История лютеранства. СПб., 2003. Ч. 7).

Крупнейшими из таких церквей являются следующие. Эфиопская



евангелическая Церковь — «Мекане Йесус» (5,3 млн чел.). Миссионеры из Швеции и Германии появились в Эфиопии в XIX в., в следующем столетии к ним присоединились миссионеры из др. стран Скандинавии, а в 1957 г. — миссионеры Американской лютеранской Церкви. 21 янв. 1959 г. 3 созданные миссионерами юрисдикции объединились в одну, независимую национальную церковь «Мекане Йесус», что означает «Место Иисуса». В 1997 г. Церковь приняла решение о допустимости жен. рукоположения. 16 мая 2000 г. было совершено 1-е рукоположение, а в 2010 г. насчитывалось уже 20 женщин-пасторов; Батакская христианская Церковь в Индонезии (3 млн чел.), начало к-рой в 1861 г. положили миссионеры Рейнского миссионерского об-ва, а Л. И. Номменсен получил прозвание Апостол Батакского народа. Большинство ее членов проживают на о-ве Суматра. С 1931 г. Церковь стала автономной, а с 1940 г. — полностью самоуправляемой (1-я школа по подготовке местных служителей была открыта еще в 1875). В настоящее время это крупнейшая протестант. церковь в Индонезии, имеющая общины во мн. частях архипелага, а также в др. странах. (См. также ст. *Индонезия*, разд. «Христианство»); *Евангелическо-лютеранская Церковь в Танзании* (3 млн чел.) зарождалась, когда в 1886–1901 гг. в нем. колониях в Вост. Африке появились представители 3-й Берлинской, Бетельской, Лейпцигской и 1-й Берлинской миссий. Они проповедовали почти на всей территории совр. Танзании, и к 1914 г. число верующих достигло 50 тыс. С началом первой мировой войны территорию Германской Вост. Африки захватили брит. войска, что привело к свертыванию нем. миссий. В 1919 г., после перехода этих территорий под мандат Великобритании, в Танганьике появились новые миссионерские группы. В 20-х гг. XX в. нем. миссии смогли вернуться в страну. Деятельность амер. миссионеров-лютеран началась в 1922 г. с приездом на территорию Танганьики представителей Августинского синода во главе с Р. Халтом. В 1938 г. 7 лютеран. организаций, образованных миссиями из гос-в Европы и США, решили объединиться в Федерацию лютеранских Церквей Танганьики, а 19 июня 1963 г. они образовали Евангелическо-лютеранскую



Кристускирхе в Виндхук (Намибия). 1907 г. Архит. Г. Редеккер

Церковь в Танганьике (с 1964 Танзания); Малагасийская лютеранская Церковь (Республика Мадагаскар) насчитывает 3 млн чел. Норвежские лютеранские миссионеры начали работать на о-ве Мадагаскар в 1866 г., а через 2 года туда приехали нем. миссионеры-лютеране из США. В 1894 г. на Мадагаскаре началось движение пробуждения, называемое «Фифоузана». Первоначально оно существовало как независимое, автохтонное движение, но вскоре стало проникать в существующие христ. деноминации, и особенно в лютеран. общины. После того как в 1950 г. все приходы, созданные разными миссионерскими орг-циями, были объединены в независимую лютеран. церковь, доминирующее положение в ней заняли представители Фифоузаны, внеся в деятельность Малагасийской церкви свою специфику. В настоящее время уже мадагаскарские лютеране посылают миссионеров в Камерун и Папуа — Нов. Гвинею; лютеранские церкви Индии объединяют 1,5 млн чел. Лютеране были первыми миссионерами-протестантами в Индии, а Индия — 1-й страной, в которую лютеране направили свои миссии. В течение 200 лет лютеран. миссии Германии, Швеции, Дании, Норвегии, а также миссии амер. лютеран организовывали там новые церкви. В наст. время в Индии существует 10 лютеранских церковных орг-ций; *Евангелическо-лютеранская Церковь Папуа — Новой Гвинеи* состоит из 900 тыс. чел. Первые лютеране из нем. миссии Нойендеттельзау, прибывшие из Австралии, поселились на о-ве Нов. Гвинея в 1886 г. Через год на острове появились представители Рейнской миссии. С 1921 г. в стране работали вместе американские, австралийские и немецкие миссионеры-лютеране. В 1953 г. миссио-

нерские советы и общества объединились в Лютеранскую миссию Нов. Гвинеи, а в 1956 г. была основана Евангелическо-лютеранская Церковь Нов. Гвинеи (с 1975 — Папуа — Нов. Гвинеи); лютеран. церкви Намибии — *Евангелическо-лютеранская Церковь в Намибии* (609 093 чел.) и Евангелическо-лютеранская Церковь в Республике Намибия (350 тыс. чел.). Основание 1-й связано с приездом в 1870 г. на территорию совр. Намибии фин. миссионеров, которые проповедовали среди народностей на севере страны. Миссия действовала параллельно с немецкими миссиями, работавшими здесь с 40-х гг. XIX в. и впосл. создавшими Евангелическо-лютеранскую Церковь в Республике Намибии. Во время оккупации Намибии южноафрикан. войсками мн. члены церкви вынуждены были бежать в Анголу и Замбию. В 1990 г., после вывода войск ЮАР из страны и обретения независимости Намибией, церковь начала восстанавливаться. Значительную поддержку в этом процессе оказали международные экуменические и лютеран. организации, в первую очередь финские. С помощью Финской евангелическо-лютеранской миссии удалось создать приходы в городах Центр. и Юж. Намибии, куда множество намибийцев переселились по окончании войны. Это привело к распространению Л. среди новых этнических групп и к значительному увеличению числа верующих. В наст. время в Намибии ок. 95% населения являются христианами, из них 58% населения — лютеране.

И. Р. Л.

Международные объединения лютеран. В 1923 г. была образована Всемирная лютеранская конвенция (ВЛК). В ходе и после второй мировой войны ее члены сотрудничали в оказании помощи пострадавшим в Европе. В 1947 г. ВЛК была преобразована во *Всемирную лютеранскую федерацию* (ВЛФ). Примерно 90% всех лютеран принадлежат к церквам — членам ВЛФ. Общее их число (2008) — ок. 70 млн чел. Крупнейшим объединением консервативных/конфессиональных лютеран является созданный в 1993 г. Международный лютеранский совет, к-рый объединяет 30 церквей-членов (2007), насчитывающих ок. 3,45 млн прихожан. В том же году была основана Конфессиональная евангелическо-лютеранская конфе-



рениция, ведущую роль в которой играет Лютеранская Церковь — Висконсинский синод. По неписаному правилу, каждая вновь возникшая лютеран. церковь может считаться законной только при условии ее признания хотя бы одним из 3 вышеупомянутых объединений. В России такими церквями являются ЕЛЦ,



*Первые пасторы Мозамбика.
Фотография. Нач. XXI в.*

Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии и Сибирская Евангелическо-лютеранская Церковь. В нач. XXI в. отмечен рост числа лютеран в Азии и Африке, сокращение — в Европе и Сев. Америке.

Л. в России. Совр. Калининградская обл. находится на территории бывш. Вост. Пруссии, которая была одним из первых очагов лютеран. Реформации. В пределах же Московского гос-ва 1-й нем. лютеран. приход — св. Михаила — открылся в Москве в кон. 1575 — нач. 1576 г. В дальнейшем количество лютеран в России увеличивалось гл. обр. в связи с присоединением территорий со значительным лютеран. населением. В результате победы в Северной войне в 1721 г. в пределах России оказалось Л. как скандинавской (финны и шведы Ингерманландии), так и нем. традиции (немцы, эстонцы, латыши Эстляндии и Лифляндии). Ныне в России лютеран сканд. традиции объединяет *Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии* на территории России, лютеран нем. традиции — *Евангелическо-лютеранская Церковь в России, Украине, Казахстане и Средней Азии* (др. названия — Евангелическо-лютеранская Церковь в России, на Украине, в Казахстане и Ср. Азии; Евангелическо-Лютеранская Церковь в России и других государствах; с 2012 Союз евангелическо-лютеранских церквей; немецкое название, соответствующее всем приведенным,—

die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten, откуда общепонятное сокращенное обозначение — ELKRAS). После основания С.-Петербурга из Ниеншанца в этот город был переведен шведско-фин. приход св. Марии (1703), ставший центром Л. сканд. традиции в России. Императрица Екатерина II в Манифесте от 4 дек. 1762 г. пригласила немцев переселяться в Поволжье и на юг России. Это были преимущественно лютеране pietистского толка, об-

ладавшие лишь элементарными богословскими знаниями: в зоне их поселения не было высших богословских учебных заведений, а их пасторы обучались в ун-те в Дерпте или в ун-тах Германии. Сканд. традицию усилило присоединение части Финляндии, а позже и всей страны (1809). До 1832 г. каждый лютеран. приход в России был совершенно независимым. 28 дек. 1832 г. император Николай I подписал Устав Евангелическо-лютеранской Церкви Российской империи, по к-рому все приходы (за исключением территорий Великого княжества Финляндского и Царства Польского) были объединены в Евангелическо-лютеранскую Церковь в России. Ее главой являлся российский император. Лютеране, гл. обр. остзейские немцы, составляли значительную часть политической, военной и культурной элиты Российской империи (Остерманы, К. М. Бэр, А. Х. Бенкендорф, А. А. Дельвиг, В. К. Кюхельбекер, И. Ф. Крузенштерн, Ф. Ф. Беллинсгаузен, В. И. Даль, Ф. П. Литке, П. Ф. Лесгафт, Н. Х. Бунге и др.). В 1914 г. в России, не считая прибалт. губерний, Финляндии и Польши, было не менее 234 лютеранских общин.

После революции 1917 г. лютеране примерно до 1929 г. пользовались как религиозное меньшинство по отношению к численности верующих РПЦ сравнительной свободой вероисповедания, однако затем последовали репрессии, и к 1939 г. деятельность лютеранских церковных структур в СССР полностью прекратилась. С присоединением При-

балтики в 1940 г. в пределах СССР оказались лютеран. церкви Эстонии и Латвии. В начале войны, в авг. 1941 г., власти насильственно выселили в Сибирь, Казахстан и Ср. Азию сотни тысяч немцев и финнов, среди которых было немало лютеран. В местах ссылки существовали небольшие нем. лютеран. общины, часто не имевшие ни пасторов, ни контактов с единоверцами за рубежом. Однако именно они положили начало восстановлению Л. нем. традиции в СССР в 1957 г., когда была зарегистрирована нем. лютеран. община в Акмолинске (позже Целиноград, ныне Астана). Первый фин. лютеран. приход был зарегистрирован в 1970 г. в Петрозаводске, он вошел в состав Евангелическо-лютеранской Церкви Эстонии. После того как СССР взял на себя обязательства по Заключительному акту Хельсинкского совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе 1975 г., 11 дек. 1977 г. открылась приходская церковь в г. Пушкине, пригороде Ленинграда (бывш. придворная, близ лица). В 1980 г. «братские общины» нем. лютеран на Урале и в Сибири были легализованы как немецко-лютеран. пробство в составе Евангелическо-лютеранской Церкви Латвии. Пользуясь возможностями, возникшими во время перестройки, в 1988 г. финны начали восстановление приходов в Ингерманландии, а немцы 13 нояб. 1988 г. с благословения архиеп. Латвийской церкви Э. Местерса отделились от нее, образовав Немецкую Евангелическо-лютеранскую Церковь в СССР (позже она трансформировалась в ELKRAS). Ингерманландские приходы после распада СССР 1 янв. 1992 г. с согласия Эстонской церкви также отделились от нее и образовали Евангелическо-лютеранскую Церковь Ингрии на территории России. Хотя ELKRAS считается немецкой, а Церковь Ингрии — фин. церковью, в действительности обе они являются многонациональными по составу прихожан. Жен. священство в ELKRAS допускается, в Церкви Ингрии категорически отвергается. В мае 2003 г. неск. лютеран. общин Сибири (в Новосибирске, Барнауле и др.), ранее подчиненные Эстонской церкви, образовали небольшую консервативную Сибирскую Евангелическо-лютеранскую Церковь. По соглашению, подписанному в Таллине 13 марта

2007 г., в этих 3 лютеран. церквях России существует единство кафедры и алтаря. Однако различия между консервативной и либеральной теологией приводят к постоянным трениям, периодически переходящим в конфликты.

Ист.: *Книга Согласия: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Gött., 1930, 2010¹³. [= BSLK] (рус. пер.: Книга Согласия: Вероучение и учение Лютеранской Церкви / Пер. [с англ.]: К. Комаров. Duncanville, 1998; Книга Согласия: Символические книги Евангелическо-Лютеранской церкви / Ред.: М. Сярьель. [Лахта,] 1999); *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2014. [Abt. 1:] Vollständige Neuedition; [Abt. 2. Bd. 1–2:] Quellen und Materialien [= BSELK]; *др. источники*: *Die evangelische Kirchenordnungen des XVI. Jh.* / Hrsg. E. Sehling e. a. Lpz.; Tüb. etc., 1902–[2015]. Bd. 1–[24]; *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2008. (Controversia et Confessio; 8); *Der Adiaphoristische Streit (1548–1560)* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2012. (Controversia et Confessio; 2); *Antitrinitarische Streitigkeiten: Die tritheistische Phase (1560–1568)* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2013. (Controversia et Confessio; 9); *Der Majoristische Streit (1552–1570)* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2015. (Controversia et Confessio; 3); *Reaktionen auf das Augsburger Interim: Der Interimistische Streit (1548–1549)* / Hrsg. I. Dingel e. a. Gött., 2015. (Controversia et Confessio; 1).

Лит.: *Ranke L., von. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. B., 1839–1847. 6 Bde; *Krauth Ch. P. Conservative Reformation and its Theology: As Represented in the Augsburg Confession and in the History and Literature of the Evangelical Lutheran Church*. Phil., 1871. St. Louis, 2007; *Ястребов М. Ф. Учение Аугсбургского исповедания и его Апологии о первоначальном грехе*. К., 1877; *Коржавин А. Н. Учение об оправдании по символическим книгам лютеран*. Тамбов, 1886; *Bezold F., von. Geschichte der Deutschen Reformation*. B., 1890 (рус. пер.: *Бецольд Ф., фон. История Реформации в Германии*. СПб., 1900. 2 т.); *Стуклов Ф. А. Лютеранский догмат об оправдании верою*. Каз., 1891; *Маргаритов С. Д. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни Мартина Лютера*. Кишинев, 1898; *Керенский В. А. Школа ричлианского богословия в лютеранстве*. Каз., 1903; *Терентьев Н. [Д.] Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства*. Каз., 1910; *Andersen O. Survey of the History of the Church of Denmark*. Cph., 1930; *Elert W. Morphologie des Luthertums*. Münch., 1931–1932. 2 Bde; *Volz H. Luthers Schmalkaldische Artikel und Melancthons Tractatus de potestate papae: Ihre Geschichte von der Entstehung bis zum Ende des 16. Jh.* Gotha, 1931; *Mueller J. Th. Christian Dogmatics: A Handbook of Doctrinal Theology for Pastors, Teachers, and Laymen*. St. Louis, 1934 (рус. пер.: *Мюллер Дж. Т. Христианская догматика: Учебник по догматическому богословию для пасторов, учителей и мирян*. Duncanville, 1998); *Sasse H. Here We Stand: Nature and Character of the Lutheran Faith*. St. Louis, 1938 (рус. пер.: *Зассе Г. На том стоим: Кто такие лютеране*. СПб., 1994); *Dunkley E. H. The Reformation in Denmark*. L., 1948; *Schlink E. Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*.

Münch., 1948³; Wittram R. Baltische Kirchengeschichte. Gött., 1956; *Molland E. Church Life in Norway, 1800–1950*. Minneapolis, 1957; *Wolf E. Barmen: Kirche zwischen Versuchung und Gnade*. Münch., 1957; *Cochrane A. C. The Church's Fession Under Hitler*. Phil., 1962; *Arden G. E. Four Northern Lights: Men Who Shaped Scandinavian Churches*: [Ruotsalainen, Hauge, Grundtvig, Rosenius]. Minneapolis, 1964; *The Encyclopedia of the Lutheran Church*. Minneapolis, 1965. 3 vol.; *Bergendoff C. The Church of the Lutheran Reformation: A Historical Survey of Lutheranism*. St. Louis, 1967; *Lau F., Bizer E. Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555*. Gött., 1969²; *Preus R. D. The Theology of Post-Reformation Lutheranism*. St. Louis, 1970. Vol. 1: A Study of Theological Prolegomena; 1972. Vol. 2. God and His Creation; *idem. Getting into the Theology of Concord: A Study of the Book of Concord*. St. Louis, 1977 (рус. пер.: *Прюз Р. Введение в Формулу Согласия*. Duncanville, 2000); *idem. Justification and Rome*. St. Louis, 1997 (рус. пер.: *Он же. Оправдание и Рим*. Duncanville, 1999); *Stoeffler F. E. German Pietism during the 18th Century*. Leiden, 1973; *Duin E. Ch. Lutheranism under the Tsars and the Soviets*. Ann Arbor, 1975. 2 vol.; *Die evangelisch-lutherische Kirche: Vergangenheit und Gegenwart* / Hrsg. V. Vajta. Stuttg., 1977. (Die Kirchen der Welt; 15); *Лушниц Г. М. Реформационное движение в Чехии и Германии*. Мн., 1978; *A Contemporary Look at the Formula of Concord* / Ed. W. Rosin, R. D. Preus. St. Louis, 1978; *Beyreuther E. Geschichte des Pietismus*. Stuttg., 1978; *Nelson E. C. The Lutherans in North America*. Phil., 1980²; *Olivier D. Luther's Faith: The Cause of the Gospel in the Church*. St. Louis, 1982; *Long R. The Lutheran Church*. Exeter, 1984; *Lutherische Kirche im baltischen Raum: Ein Überblick* / Hrsg. W. Kahle. Erlangen, 1985; *Grane L. The Augsburg Confession: A Commentary*. Minneapolis, 1987; *Murtorinne E. The History of Finnish Theology, 1828–1918*. Helsinki, 1988; *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung* / Hrsg. A. Schindling, W. Ziegler. Münster, 1989–1997. 7 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 49–53, 56–57); *Peters A. Kommentar zu Luthers Katechismen* / Hrsg. G. Seebass. Gött., 1990–1994. 5 Bde; *Kolb R. Confessing the Faith: Reformers Define the Church, 1530–1580*. St. Louis, 1991; *idem. The Christian Faith: A Lutheran Exposition*. St. Louis, 1993 (рус. пер.: *Колб Р. Христианская вера*. Duncanville, 2000); *Voigt G. Was die Kirche lehrt: Eine Einführung*. Erlangen, 1991 (рус. пер.: *Фогт Г. Чему учит Церковь: Введение*. Эрланген, 1993); *Beyschlag K. Die Erlanger Theologie*. Erlangen, 1993; *Arand Ch. P. Testing the Boundaries: Windows into Lutheran Identity*. St. Louis, 1995 (рус. пер.: *Аранд Ч. П. Исповедание упования: Вопросы лютеран. идентичности*. Duncanville, 2001); *Hope N. German and Scandinavian Protestantism, 1700–1918*. Oxf., 1995; *Wenz G. Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. B.; N. Y., 1996–1998. 2 Bde; *Bachmann E. Th. The United Lutheran Church in America, 1918–1962*. Minneapolis, 1997; *Hägglund B. Trons mönster: En handledning i dogmatik*. Lund, 1997³ (рус. пер.: *Хегглюнд Б. Модель веры: Руководство по догматике*. СПб., 1999); *Peters Chr. Apologia Confessionis Augustanae: Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584)*. Stuttg., 1997; *Луценбергер О. А. Евангелическо-Лютеранская Церковь и Советское государство (1917–1938)*. М., 1999;

она же. Евангелическо-Лютеранская церковь в российской истории (XVI–XX вв.). М., 2004; *она же. История нем. поселений Поволжья*. Саратов, 2011. Ч. 1: Лютеране: А–М; 2013. Ч. 2: Лютеране: Н–Я; *Gassmann G., Hendrix S. Fortress Introduction to the Lutheran Confessions*. Minneapolis, 1999; *Todd M. Authority Vested: A Story of Identity and Change in the Lutheran Church-Missouri Synod*. Grand Rapids, 2000; *Князева Е. Е., Соловьёва Г. Ф. Лютеранские церкви и приходы России XVIII–XX вв.*: Ист. справ. СПб., 2001; *Курило О. В. Лютеране в России: XVI–XX вв.* М., 2002; *Прокотьев А. Ю. Германия в эпоху религиозного раскола: 1555–1648*. СПб., 2002, 2008²; *Князева Е. Е. Лютеранские церкви и приходы на Украине*: Ист. справ. СПб., 2003; *Сааринен Р. Вера и святость: Лютеранско-православный диалог, 1959–2002* гг. М., 2003; *Шкаровский М. В., Черепенина М. Ю. История Евангелическо-Лютеранской Церкви на Северо-Западе России, 1917–1945*. СПб., 2004; *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform, 1500–1700* / Hrsg. F. Jürgensmeier, R. E. Schwerdtfeger. Münster, 2005–2007. 3 Bde. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 65–67); *Ботвиченко Я. И. О лютеранах в России, Нижнем Новгороде и не только*. Н. Новг., 2007; *Щеглов А. Д. Вестеросский риксдаг 1527 г. и начало Реформации в Швеции*. М., 2008; *Бровко Л. Н. Церковь и Третий Рейх*. СПб., 2009; *Сравнительное богословие: Нем. протестантизм XX в.*: Тексты с коммент. / Сост.: К. Гестрих; пер. с нем.: К. И. Уколов. М., 2009; *Schubert A. e. a. Lutheranism // Religion Past and Present*. Leiden, 2010. Vol. 7. P. 676–683; *Зудов Ю. В. Церковь, государство и общество в современной Дании*. Челябинск, 2011; *Мусаев В. И. Современные конфессиональные проблемы региона специализации: Религия и церковь в странах Сев. Европы*. СПб., 2012.

С. А. Исаев

Богослужение в Л. Центральное место в лютеранском богослужении занимает Вечера Господня, или мессы; по лютеран. учению она является действием Бога, Который собирает Свой народ, чтобы благословить его и напитать Своим животворящим словом, а также Телом и Кровью Христа в таинстве Евхаристии. В лютеран. литургическом богословии принято различать sacramентальные элементы службы (деяния Божии, в которых Он через определенные средства преподает и дарует Свою благодать: напр., через молитвы и проповедь, к-рые произносит священник, и т. п.; sacramентальные действия совершаются священником, стоящим лицом к народу) и элементы, связанные с жертвой (акты богослужения, обращенные к Богу, напр. хваления и благодарения, исповедание грехов, исповедание веры, пение гимнов и т. п.; в такие моменты священник обращается лицом к алтарю). Основа лютеран. мессы – чинопоследование католич. мессы рим. обряда. В ней сохранена 2-част-

ная структура: *Missa catechumenorum* (литургия оглашенных, или литургия Слова) и *Missa fidelium* (литургия верных), равно как и традиц. литургические формы (облачения, чтение Писания, молитвы, песнопения и проч.). Однако в отличие от католиков лютеране не признают совершение мессы умиловительной жертвой, приносимой Богу; все элементы католич. мессы, связанные с учением о жертве, были устранены. Важное место в лютеран. мессе занимает проповедь, через к-рую Св. Дух таинственно доносит спасительные деяния Христа тем, кто с верой принимают эти слова проповедника. На проповедника возлагается огромная ответственность: он должен ясно и смело передать то, что несет слово, не прибавляя, не убавляя и не изменяя ничего. Со времен Реформации большинство лютеран. служб совершалось на местных языках, хотя лат. язык сохранялся в молитвах и гимнах там, где это было уместно и полезно. Однако проповедь всегда произносили на языке, понятном народу.

История лютеранской мессы. Форма лютеран. мессы и порядок ее служения восходят к богословским принципам, к-рые сформулировал Лютер. В нач. 1523 г. в ответ на просьбу общины Лайснига Лютер написал краткое послание, озаглавленное «О порядке публичного богослужения». Там он указывал, что, хотя необходимо сохранять порядок и делать все для свободной проповеди Слова Божия, жесткие правила богослужения навязывать не следует. Он писал, что мессу не нужно служить в будни, если нет причастников; в воскресенье следовало служить общую мессу, для которой пастор должен выбрать чтение и песнопения, сохраняя подходящие респонсории и антифоны. Молитвенные службы необходимо проводить в церкви каждое утро и каждый вечер. Лютер предложил отменить празднования святым, но при этом нек-рые, «лишенные искажений», можно было оставить либо перенести на ближайшее воскресенье. В 1523 г. по просьбе Н. Хаусмана из Цвиккау Лютер решил опубликовать описание того, как в Виттенберге служили мессу и преподавали причастие. Его «Формула мессы» (*Formula missae et communionis pro ecclesia Wuittembergensi*) на лат. языке не была задумана как богослужебный устав, это были общие рекоменда-

ции, полезные для тех, кто организовывали богослужение в общинах. Структура средневековой мессы и ее формулировки были сохранены. В ней соблюдалась традиц. схема: интроит (мог заменяться целым псалмом) — «Kyrie» — «Gloria in excelsis» — коллекта — Послание — градуал и аллилуйя (секвенция на Рождество и Пятидесятницу) — Евангелие — никейское исповедание веры — проповедь на местном языке (могла располагаться перед интроитом) — приготовление хлеба и вина — префация (включая «*Dominus vobiscum*», «*Sursum corda*», «*Gratias agimus*», «*Vere dignum et justum est*») — слова установления («*Qui pridie* и *Verba testamenti*») — «*Sanctus*» и «*Benedictus*» — возношение даров — молитва Господня — «*Pax Domini*» — «*Agnus Dei*» и причастные молитвы — причастие (формула преподавания: «Тело (Кровь) Христова (Христова) да сохранят твою душу к жизни вечной») — приветствие — послепричастная коллекта — *Benedicamus Domino* — благословение. Лютер предложил пасторам самостоятельно решать, все ли примут Тело Христова после благословения хлеба, а затем — Кровь Христова после благословения чаши, или оба дара будут освящены до причастия. Однако он признавал, что раздельное преподавание Тела и Крови представляло собой нововведение, которое требовало изменения молитв. Здесь Лютер впервые дал конкретные указания относительно использования мессы. Он применил на практике те принципы, которые сформулировал ранее, и провел четкое различие между тем, что имеет принципиальное значение, и тем, что не имеет такового. «Формула мессы» использовалась как основа богослужения в Виттенберге и в других местах как на лат. языке, так и в нем. переводе. Из этого чина был заимствован материал для Нюрнбергской нем. мессы 1525 г. Она также стала основой для прусского церковного устава «Порядок церемоний и других церковных установлений» (*Artikel der ceremonien und anderer kirchen ordnung*, 1525) и для «Краткого порядка церковного богослужения» (*Kurtz Ordnung des Kirchengdiensts*, 1530), составленного в Риге. Лютер ценил латынь как литургический язык и не хотел создавать богослужебное последование полностью на нем. языке. Помимо Нюрнберг-

ской и Прусской мессы Т. Шварц ввел нем. службу в Страсбурге в 1524 г., а в 1525 г. Бренц начал совершать полную немецкую службу в Швебиш-Халле. Эти службы в большей или меньшей степени испытали влияние «Формулы мессы» Лютера.

Только в 1525–1526 гг. Лютер признал необходимость создания мессы полностью на нем. языке и составил устав «Немецкая месса и порядок богослужения» (*Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts*). Первоначально этот чин предназначался для богослужения там, где прихожане не знали латынь, т. е. гл. обр. в сельских приходах. Лютер не был доволен созданными на тот момент нем. мессами. Нем. язык звучал плохо: переводы были нетовки или проникнутыми сентиментальным духом. Лютер стремился создать службу, в к-рой бы ощущалась связь с прошлым и сохранялся дух лат. оригиналов, притом что служить надо было на нем. языке. Он основал свою нем. мессу на принципах, провозглашенных им при переводе Библии. Лютер хотел, чтобы служба была полностью немецкой во всех смыслах. Он заменил лат. слова нем. парафразами, передававшими дух лат. службы, и написал по образцу латинских новые гимны на немецком. Структура службы повторяла порядок лат. мессы: гимн или псалом — «Kyrie» — коллекта — Послание — гимн — Евангелие — Символ веры («*Wir glauben all' an einen Gott*») — проповедь — парафраз «Отче наш» вместо префации — увещание причастникам — установительные слова Христа — нем. «*Sanctus*» («*Jesaja, dem Propheten*») и возношение даров — преподавание («*Agnus Dei*» и немецкие гимны во время преподавания; формулы преподавания нет) — послепричастная коллекта — Аароново благословение. Лютер вновь говорил о том, что Тело и Кровь следует преподавать раздельно сразу после освящения, не уточнив, как это можно сделать без радикального изменения последующих элементов. Нем. служба должна была сосуществовать с лат. мессой, а не заменять ее полностью. Она предназначалась для необразованных людей, и поэтому в ней преобладал катехизический дух. Изобретением Лютера стала возможность полного участия народа через пение нем. гимнов, включая пение Никейского



Символа веры и Sanctus в нем. переводе. Устранение префации представляло собой существенный отход от традиц. структуры мессы, но Лютер дал понять, что сделал это для необразованных прихожан; из его слов очевидно, что он не рассчитывал на понимание происходящего.

Влияние «Немецкой мессы» на лютеран. мессу в Виттенберге было не столь сильным, как в случае с «Формулой мессы». Месса в Виттенберге в нач. 30-х гг. XVI в. была описана в Виттенбергском церковном уставе 1533 г., к-рый был издан офиц. инспекторами приходов; основным составителем был Бугенхаген. Как пастор городской церкви Виттенберга, он имел полномочия устанавливать правила общественного богослужения. В Виттенбергском церковном уставе была выписана форма богослужения и проповеди на весь год. Месса строилась по традиц. образцу: «Benedictus Dominus Deus Israel» (Лк 1. 68–79) с антифоном — интроит (лат. или нем. псалом) — 3-кратное «Kyrie» (в праздники 9-кратное) — «Gloria in excelsis» (только в праздники) — нем. коллекта — Послание — аллилуия, градуал и нем. гимн (секвенция в праздники и их периоды) — Евангелие — Символ веры («Wir glauben all' an einen Gott») — проповедь — нем. молитва или гимн. Месса продолжалась пением гимна во время приготовления хлеба и вина и собрания причастников — далее префация и «Vere dignum» — «Отче наш» — установительные слова и возношение — причастие («Sanctus» и «Agnus Dei» на латыни, а также псалмы на немецком) — послепричастная коллекта — Аароново благословение. Фундаментальное различие между «Формулой мессы» и Виттенбергским церковным уставом 1533 г. заключалось в том, что устав Лютера был описательным, а устав 1533 г. — директивным и имел обязательную силу в общине Виттенберга и во всех связанных с ней приходах. Лютер провозгласил общие принципы для всех служб и изложил их в общей форме, а Виттенбергский устав 1533 г. содержал точные предписания.

Осенью 1539 г. для принявшей Л. альбертинской Саксонии Йонасом был подготовлен на основе более ранних документов новый церковный устав. Йонас предложил 2 чина мессы: одну — для городских приходов и приходов при школах, а дру-

гую — для сельских приходов и приходов без школ. В состав воскресной мессы в городских церквях входили: интроит (на латыни) — «Kyrie» — «Gloria in excelsis» (на латыни) — коллекта (на немецком или на латыни) — Послание (на немецком) — секвенция или немецкий псалом или гимн — Евангелие — Никейский Символ веры (на латыни или нем. «Wir glauben all' an einen Gott») — проповедь (на Евангелие) — парафраз и причастное назидание (в праздники лат. префация; префацию праздника Св. Троицы можно было также использовать для др. воскресных дней) — установительные слова — «Sanctus» (на латыни) — во время причастия пелись лат. «Agnus Dei» или нем. гимны и Пс 111 — послепричастная коллекта — благословение. Воскресная месса в деревнях, где нет школ, включала: псалом или уместный гимн — нем. коллекту — Послание — нем. псалом или гимн — Евангелие — исповедание веры («Wir glauben all' an einen Gott») — проповедь — парафраз и увещание — установительные слова — причастие (во время причастия пели нем. гимны или нем. «Sanctus» «Jesaja, dem Propheten») — послепричастную коллекту — благословение. Самыми важными элементами мессы в сельских общинах были причастие и катехизис, служба была упрощена, виттенбергские реформаторы не рассчитывали на перспективу развития сложных литургических форм для сельских жителей. Впосл. именно этот альбертинский церковный устав оказал большое влияние на содержание месс, к-рые служили на всех саксон. землях, повлиял он и на эрнестинские церковные уставы. Один из них, устав Саксен-Кобурга 1626 г., стал основой более поздних уставов на этих землях.

Временный альбертинский церковный устав 1539 г. в 1540 г. был перепечатан в виде расширенного издания под заголовком «Agenda, Das ist Kirchenordnung, etc». С этого времени слово «Agenda» стало самым распространенным термином, используемым для описания лютеран. месс. На нек-рых землях порядок богослужения, молитв и др. проповедей не публиковался отдельно, а включался в более пространный церковный устав (Kirchenordnung). Именно такой порядок был принят в Пруссии в 1568 г., в Курляндии в 1570 г., в Кобурге в 1626 г. и др. Та-

кое расширенное издание использовалось священником во время проведения служб. В Дании алтарную книгу (Alterbog) называли агендой, в Швеции этим термином обозначали руководство для совершения мессы (Handbok). Сканд. церкви печатали эти книги отдельно от церковных уставов, к-рые включали церковные и литургические правила, но не само богослужение. Лютеран. церковь никогда не имела единой формы богослужения (агенды), которая использовалась бы всеми и повсюду, как это принято у католиков или англикан. Лютер не предпринимал попыток строго отрегулировать литургические вопросы; ни разу к.-л. церковный орган или синод не издавал обязательных для всех канонов. Церковных уставов было много; только в 1-й период Реформации (до 1555) в Германии и Скандинавии было опубликовано не менее 135 уставов. Некоторые мессы носили ярко выраженные региональные черты и вскоре вышли из употребления, другие — длительное время сохраняли свое значение. Большое значение имели мессы Бугенхагена, где ритуалы близки к традиции «Ормулы мессы». Помимо уставов, подготовленных им для виттенбергской общины, он написал уставы для церквей Брауншвайга (1528), Гамбурга (1529), Любека (1531), Померании (1535), Шлезвиг-Гольштейна (1542), Хильдесхайма (1542) и Вольфенбюттеля (1543), в к-рых он руководил проведением лютеран. церковных реформ. Он также оказал влияние на дат. мессу в том виде, в котором она отражена в «Церковном уставе» (Ordinatio ecclesiastica, 1537 и 1539/1542).

Большое значение имел также церковный устав Бранденбурга-Нюрнберга 1533 г., подготовленный Озиандером и Бренцем. Как и уставы Бугенхагена, а также саксон. агенда 1540 г., Бранденбургско-Нюрнбергский устав оказал влияние на др. лютеран. церковные уставы, в наибольшей степени на уставы Бранденбурга (1540), Брауншвайг-Люнебурга (1543), Мекленбурга (1540/1542 и 1545/1552), Касселя (1539) и Кёльна (1543). Порядок Бранденбургско-Нюрнбергского богослужения следующий: интроит или гимн (на латинском или немецком) — «Kyrie» — «Gloria in excelsis» (на латинском или немецком) — приветствие и коллекта — Послание (чита-





ется по принципу *lectio continua*) — гимн — Евангелие (*lectio continua*) — Никейский Символ веры (на латинском или немецком) — проповедь — наставление (не парафраз) — установительные слова — «*Sanctus*» (на латинском или немецком) — «Отче наш» — «*Pax Domini*» (на латинском или немецком) — причастие («*Agnus Dei*», причастный стих и др. гимны) — коллекта — «*Benedicamus*» — благословение.

Особый интерес представляет собой устав, подготовленный в 1540 г. Иоахимом II Тектором, курфюрстом Бранденбурга. В этом уставе многое основано на указаниях Бранденбургско-Нюрнбергской агенды 1533 г. и Саксонской агенды 1540 г., однако они дополнены развитым церемониалом. Как и в др. уставах, священник и его помощники должны носить обычные одеяния. К алтарю они приближаются в процессии, которую возглавляют священосцы. Перед мессой священник, стоя перед алтарем, произносит на латыни «*Confiteor*». Порядок мессы следующий: интроит — «*Kyrie*» — «*Gloria in excelsis*» — приветствие и коллекта (и то и другое на латыни) — Послание (на латыни и немецком) — гимн (на немецком) — градуал и аллилуия (или тракт, или секвенция на латыни) — Евангелие (на латыни и немецком) — Никейский Символ веры (на латыни, но в сельской местности — «*Wir glauben all' an einen Gott*») — стих оффертория — префация и «*Sanctus*» (на латыни) — 5 коллект из Бранденбургско-Нюрнбергского устава об императоре и о правителях, о клире, о единстве церкви и о прощении грехов (на немецком) — установительные слова (на немецком) — возношение даров — лат. гимн в городах, немецкий гимн в сельской местности — «Отче наш» (на немецком) — «*Pax Domini*» — «*Agnus Dei*» (на латинском) — причастные молитвы пастора — преподавание (лат. респонсорий и нем. гимны) — послепричастные коллекты (на немецком и на латыни). Больных можно было причащать после службы в церкви, либо таинство можно было совершить на дому. В последнем случае в богослужении участвовали алтарники с колоколами и со свечами.

Необычное отступление от общепринятой схемы встречается в Вюртембергском уставе 1553 г., в котором от мессы практически ничего не ос-

талось, так что богослужение стало неотличимым от службы в общинах реформатов, к-рые имели численное преимущество в этом регионе. Реформаты оказали на лютеран влияние в отношении литургии, но не в отношении богословского понимания смысла таинства. В лютеран. общинах в этом регионе таинство алтаря совершалось каждое 2-е воскресенье. Там, где это было невозможно, его преподавали хотя бы один раз в месяц. Структура была следующей: гимн — проповедь — исповедание веры — наставление причастникам (с 1555 с публичным исповеданием грехов и отпущением) — молитва церкви — «Отче наш» — установительные слова — преподавание (в сопровождении гимнов) — благодарственная коллекта.

Пример сканд. практики представлен в уставе 1531 г. О. Петри. Этот устав испытал сильное влияние «Формулы мессы» Лютера и Нюрнбергской мессы 1525 г. Уникальной чертой является то, что месса начинается исповедальным обращением и включает общее исповедание грехов, молитву о прощении и провозглашение благодати, возможно как подражание традиц. подготовительным молитвам священника перед мессой. Затем следует месса: интроит или целый псалом — «*Kyrie*» — «*Gloria in excelsis*» — приветствие и коллекта — Послание — градуал — Евангелие — Апостольский Символ веры (хотя можно использовать также Никейский) — префация — установительные слова — «*Sanctus*» — «Отче наш» — «*Pax Domini*» — «*Agnus Dei*» — наставление общине — преподавание — приветствие — послепричастная коллекта — приветствие — «*Benedicamus*» — Аароново благословение с тринитарным призыванием. Эта месса публиковалась в 1535, 1541 и 1548 гг. В последнее издание (1557) были включены лат. интроиты и градуалы, а также дополнительные коллекты, переведенные с латыни. Первоначально эта месса использовалась в Швеции и Финляндии, а позднее также в Эстляндии и Ливонии.

Уставы мессы можно разделить на типы. К 1-му типу относятся уставы, которые наиболее точно следуют литургическим работам Лютера. Сюда относятся мессы саксонских церквей и уставы, изданные виттенбергскими богословами, наиболее значительные среди них — уставы

Бугенхагена, Прусский устав 1525 г. и саксонская агенда 1540 г. К этой же традиции принадлежат уставы городов Бранденбург-Нюрнберга (1533), Ганновера (1536), Наумбурга (1537/1538), Галле (1541), Мекленбурга (1552), а также рижский устав И. Брисмана 1530 г., швед. месса 1531 г. и мн. др. К этому центральному саксон. типу примыкают уставы 2-го типа, в к-рых отмечена тенденция сократить средневек. церемониал при отказе от представлений о мессе как о жертве. Ко 2-му типу относятся Бранденбургский устав 1540 г., Пфальц-Нойбургский устав 1543 г. и Австрийский устав Д. Хитреуса. В «Красную книгу» 1576 г. (или *Liturgia Svecanae*) швед. кор. Юхан III включил мессу, к-рая обладала мн. чертами средневек. ритуала, но воспроизводила структуру, к-рую О. Петри позаимствовал у Лютера: префация — установительные слова — «*Sanctus*». В дополнительной молитве *epiclesis* к Богу обращено прошение о том, чтобы Он силой Св. Духа благословил тех, кто верно принимают Дары, Тело и Кровь Христа. В «Красной книге» ничего не говорится о жертве за живых и умерших, много примечаний с цитатами из творений отцов Церкви, но сочинения Лютера и Меланхтона не цитируются, за что короля неоднократно осуждали, однако отсутствие прямых цитат едва ли следует считать несогласием с их позицией. После смерти короля Шведская церковь вернулась к использованию устава 1531 (1557) г. К 3-му типу относятся уставы, которые тяготеют к традиции реформатов, не принимая при этом их богословие; такими являются уставы Шведиш-Халля 1526 г., Гессена-Касселя 1532 и 1539 гг., Вюртемберга 1536, 1553, 1559, 1565 и 1582 гг., Баденский устав 1556 г. и др.

Литургические традиции различных местных церквей, сформулированные в XVI в., стабилизировались, и их продолжали использовать в XVII–XVIII вв., а на нек-рых землях и до XIX в. Реформы мессы начались как реакция на растущее влияние пиетизма. Со времен Шпенера пиетизм становился все более персоналистичным, а интерес к богослужению слабел, оно считалось чем-то внешним, не содействующим новой жизни во Христе. Евхаристия предназначалась для тех, кто достигли определенного уровня развития, а не





преподавалась как дар Божий грешникам, взывающим о милости и прощении. Хотя пиетисты не порывали с церковью, их духовным домом был молитвенный дом, где звучали длительные проповеди и спонтанные молитвы. Вначале пиетизм встретил сильное сопротивление, но к сер. XVIII в. многие пасторы изменили своим принципам. Уставы все еще считались офиц. книгами церкви, но их указания часто не выполнялись. Там, где пиетистски настроенные церковные руководители допускали это, пасторы игнорировали офиц. литургии или использовали лишь их небольшие фрагменты. Пиетизм распространился на всех немецкоязычных землях и в Скандинавии и укоренился почти повсюду, за исключением неск. свободных городов, таких как Лейпциг, а также Курляндии и нек-рых саксон. земель.

Большой вред литургическому наследию лютеран. церковей нанес рационализм эпохи Просвещения. Сторонники этого движения настаивали на том, что необходимо создать литургию, которая отражала бы новый взгляд на Бога, человека и мир и которая была бы приспособлена к духу новой эпохи. Проповедь заняла центральное место, а периодическое преподавание таинства должно было стать символическим подтверждением моральных ценностей человека и его личным обязательством соответствовать этим ценностям. Некоторые стремились к чистому поклонению, возвышающему разум в рамках небольшого количества церемоний, другие говорили о символическом значении церемоний, стремясь придать им новое значение и умножить их число. Дух рационализма проявился в мессах, составленных на рубеже XVIII и XIX вв. Нек-рые из них, напр. Саксонская 1812 г. и Русская 1805 г., были официальными, но большинство носило неофиц. характер — это были работы отдельных пасторов, предназначенные для использования в кругу единомышленников.

В возрождении интереса к богослужению важнейшую роль сыграли публикации Прусского устава кор. Фридриха Вильгельма III и негативная реакция на Прусскую унию, к-рая проявилась в возврате к ценностям Книги Согласия. Сам король был членом реформатской церкви и стремился объединить народ. Это единство подразумевало, что все под-

данные короля должны следовать единой форме богослужения независимо от исповедания, к которому они принадлежали. Уже в 1802 г. Прусскому литургическому комитету было поручено подготовить единую форму богослужения для лютеран и реформатов. Во время войны работа комитета была приостановлена и возобновилась только в 1814 г. Готовя внешнюю унию, в 1811 г. король повелел реформатским и лютеран. клирикам носить одинаковые «литургические» одеяния перед алтарем. Речь, однако, шла о традиц. уличной одежде ученых — черном «таларе» и белом «беффхене», которые лютеран. священники в течение долгого времени носили на улице и в аудиториях. Рассмотрев в 1815 г. доклад комитета, король остался недоволен предложенным порядком богослужения. Он считал себя сведущим в литургии, изучил литургию христ. Церквей и в особенности восхищался литургическими работами Лютера и церковными уставами с богатым церемониалом, напр. Бранденбургским уставом Иоахима II Гектора. Король Фридрих Вильгельм III решил использовать исторические элементы для составления новой литургии, к-рая подходила бы всем его подданным и была бы достойна называться прусской литургией. Месса для гарнизонных и придворных церквей в Потсдаме и Берлине была опубликована в виде небольшой брошюры в 1816 г., и вскоре она использовалась во всех гарнизонных церквях региона. К 1821 г. буклет превратился в полноценный устав, озаглавленный «Церковный устав для королевской прусской армии» (Kirchen-Agende für die Königlich Preussische Armee). В том же году был опубликован «Церковный устав для придворной и кафедральной церкви в Берлине» (Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin).

Новая служба включала лютеран. элементы, восходившие к периоду Реформации и даже к средневековой мессе: гимн — призывание — исповедание — провозглашение благодати — «Kyrie» — «Gloria in excelsis» — приветствие и коллекта — Послание — аллилуйя — Евангелие и респонсорий («Слава Тебе, Христе») — Апостольский Символ веры — префация без диалога — «Sanctus» и «Benedictus qui venit» — молитва церкви — «Отче наш» — гимн — про-

поведь — Аароново благословение — заключительная строфа из гимна. Если совершалось причастие, то служба продолжалась следующим образом: наставление причастникам — установительные слова — «Pax Domini» — «Agnus Dei» — заключительная строфа из гимна. В примечаниях указано, что в особые церковные праздники обычную коллекту перед Посланием следует заменять молитвой, соответствующей периоду. Хотя король очень ценил традиц. элементы, он, судя по всему, недостаточно четко понимал их смысл. Префация была размещена перед проповедью и утратила непосредственную связь с преподаванием таинства. «Отче наш» и установительные слова были теперь разделены гимном, проповедью, благословением, еще одной строфой гимна и наставлением причастникам. Кроме того, король отделил принятие причастия от богослужения, поместив Аароново благословение после проповеди даже в том случае, когда причастие совершалось. Надо полагать, что в это время все, кроме причастников, могли покинуть церковь. Само наименование службы указывало, что причастие преподавалось лишь изредка. Чтобы способствовать использованию устава 1822 г. во всем королевстве, король разослал его всем представителям церковных властей и консисторий. Устав был принят без особенного энтузиазма как лютеранами, так и реформатами. Несмотря на многочисленные разногласия, представители обеих деноминаций были согласны в том, что у короля не было законного права навязывать им ту или иную форму богослужения. Реформаты жаловались, что эта литургия является слишком лютеранской и поэтому слишком католической. Лютеранам служба не нравилась потому, что она была составлена без учета исторической структуры мессы и навязывала им формулу преподавания, в к-рой природа дара причастия оставалась неясной. Прихожанам отводилась роль зрителей. Они просто смотрели, как пастор и хор осуществляли ритуал. Помимо исполнения гимнов они почти ничего не делали. Гимны были сокращены, и это было непонятно тем, кто привыкли исполнять их полностью. Однако члены консисторий и руководители церкви понимали, что от них ждут поддержки предложенного королем устава. Необходима была





и поддержка со стороны клира и прихожан. После ряда существенных возражений со стороны пасторов и прихожан к 1825 г. 5343 из 7782 приходов в Пруссии стали использовать новый устав. В том же году король провозгласил, что литургия превосходна, но что некоторые не были информированы либо не поняли, насколько эта служба превосходна. Властям следовало принять меры к исправлению этой ситуации. Консistorии постановили, что новый устав должен быть принят во всех приходах и что тех, кто откажутся от его использования, не будут рукополагать. Для того чтобы обеспечить всеобщее признание устава, в 1827 г. король разрешил консисториям вносить в него небольшие изменения. В 1830 г. лютеран. и реформатские церкви Пруссии должны были отметить 300-летие Аугсбургского исповедания. Король решил, что по этому случаю обе деноминации совершат Вечерю Господню по новому уставу, а слова «лютеранин» и «реформат» больше нельзя использовать. Прусских христиан стали называть «евангелики» (Evangelisch), а церкви обеих деноминаций получили общее название — Евангелическая церковь. В 1843 г. Фридрих Вильгельм провозгласил, что в его королевстве нельзя пользоваться др. уставами, консистории постановили, что несогласных пасторов будут лишать сана, если они будут продолжать служение незаконно, их будут арестовывать и допрашивать как преступников. В результате этих действий многие приняли новый устав, однако были и те, кто негативно отнеслись как к Прусской унии, так и к Прусскому уставу. Они заново оценили литургическую традицию, и в 1830 г. в Силезии появились первые случаи возрождения лютеран. традиции, распространившейся оттуда по всей Пруссии. Когда король умер, некоторые пасторы и общины получили разрешение создать независимую лютеран. церковь. Однако название Лютеранская церковь оставалось под запретом. Новая община была названа Старолютеранская церковь (Alt-Lutherische Kirche). Вне Прусской унии новый устав был высоко оценен теми, кто сочли его необходимой мерой, направленной против разрушительного влияния пие-тизма и рационализма. На др. землях устав и уния привели мн. людей к возврату к старому лютеран. бого-

словию и к традициям, отраженным в Книге Согласия. Такие богословы и пасторы, как Лёв в Баварии и др., начали глубоко изучать историю лютеран. литургической традиции, как она отражена в церковных уставах XVI в. и более позднего периода. Это послужило толчком к созданию территориальными церквами вне Прусской унии уставов, базировавшихся на результатах этих разысканий. В 1852, 1854 и 1856 гг. в Дрездене были проведены конференции представителей местных церквей Саксонии, Баварии, Ганновера, Вюртемберга, Мекленбург-Шверина и Мекленбург-Стрелица. В 1856 г. были опубликованы фундаментальные тезисы этих конференций относительно богослужения. Новые уставы возникли в Мекленбург-Шверине в 1867 г., в Рейсс-Грейце (Ройс-Грайце) в 1869 г., в королевстве Бавария в 1879 г., в королевстве Саксония в 1880 г., в Липпе-Детмольде в 1883 г., в Саксен-Веймаре в 1885 г., в Гессен-Касселе в 1897 г., в Гамбурге в 1890 г. и в Брауншвайге в 1895 г. В 1886 г. свой устав опубликовала Старолютеранская церковь в Пруссии. За пределами Германии новые уставы появились в Польше в 1886/1888 и 1889/1891 гг., в России в 1832 и 1897 гг., в Дании в 1912 г., в Норвегии в 1887/1889 г., в Финляндии в 1886 г. (опубл. в 1888) и в других странах.

На последующее развитие лютеран. богослужения огромное влияние оказали литургические исследования. Как результат труда Лютеранской литургической конференции, председателем которой с 1940 г. был К. Маренхольц, был издан «Церковный устав для объединенной Евангелическо-лютеранской Церкви Германии» (Agende für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands; сокр. VELKD). После появления ряда предварительных вариантов в 1955 г. был опубликован 1-й том собрания литургических текстов «Основное богослужение» (Der Hauptgottesdienst). Через неск. лет этот устав был принят всеми церквами. В 1953 г. Евангелическая Церковь Старопрусской унии реорганизовывалась в Евангелическую церковь унии (EKU). До 1948 г. во всех церквах унии использовался устав Прусской унии 1895 г. В 1948 г. Евангелической Церковью Вестфалии был разработан основанный на нем новый устав. В 1952 г. еп. О. Ди-

белиус издал для использования в местных церквах Берлина-Бранденбурга устав, основанный на принципах 1895 г. В качестве продолжения традиций устава 1895 г. и последующих в 1959 г. был опубликован 2-томный устав ЕКУ (Agende für die Evangelische Kirche der Union). В течение последнего десятилетия XX в. совместная работа Немецкой лютеранской литургической конференции рабочей группы, состоявшей из представителей ЕКУ и VELKD, привела к созданию предварительной версии «Обновленного церковного устава» (Erneuerte Agende) 1990 г. Более поздний вариант, одобренный общим синодом и конференцией епископов в окт. 1998 г., а также синодом ЕКУ в июне 1999 г., был озаглавлен «Книга евангелического богослужения» (Evangelisches Gottesdienstbuch). Эта книга стала 1-м томом служебников как ЕКУ, так и VELKD. В наст. время обе церкви впервые пользуются общим служебником в евангелических приходах вне зависимости от того, принадлежат ли они к лютеранской, униатской или реформатской традиции.

В сер. XX в. лютеране в Сев. Америке использовали уставы, изданные их собственными синодами. В лютеран. церквах (Миссурийском синоде и др. церквах Синодальной конференции) использовались «Лютеранский сборник гимнов» 1941 г. и алтарная кн. «Лютеранская литургия» 1943 г., а также пасторская кн. «Лютеранский служебник» 1948 г. Богослужение «Лютеранского сборника гимнов» и «Лютеранской литургии» было основано на «Общем богослужении», изначально опубликованном в 1868 г. под названием «Общий совет как средство против безразличного отношения к литургии, богословию и таинствам». Немецкоговорящие лютеране Миссурийского синода использовали «Церковный устав» (Kirchenagende) 1856 г. Его источниками являются саксон. устав 1540 г. и др. саксон. уставы, включая устав 1812 г. Немецкоязычные лютеране Общего совета использовали «Церковную книгу» (Kirchenbuch) 1877 г. с нем. версией «Общего богослужения» и с «Церковной книгой» 1868 г. Этот устав был основан на саксонской и других нем. традициях. Начав использовать англ. язык, Миссурийский синод принял «Общее богослужение». Новые издания алтарной книги и устава





были опубликованы в 1982 и 1984 гг. под названием «Лютеранское богослужение: Алтарная книга» и «Лютеранское богослужение: Устав», но приходам разрешалось использовать и более старые издания. Др. лютеран. церкви в Сев. Америке продолжали использовать собственные уставы на своих языках и их англ. перевод либо «Общее богослужение». В 1958 г. они вместе утвердили публикацию «Службника и сборника гимнов», куда также были включены т. н. службы по случаю. Он использовался до 1978 г., пока не появилась «Лютеранская книга богослужения». Она стала результатом трудов Межлютеранской комиссии по богослужению и включила алтарную и пасторскую книги. Этот устав стал офиц. литургией церкви, к-рые в результате слияния образовали в 1988 г. Евангелическую лютеранскую Церковь в Америке. Скандинавские церкви также обновляли свои богослужбные книги в XX в. Новое швед. руководство, в основе которого лежит исправленное издание 1811 г., было опубликовано в 1942 г. Новый службник сменил его в 1986 г. Новая алтарная книга в Дании вышла в 1992 г., заменив издание 1885 г. Норвежская алтарная книга 1889 г. была пересмотрена в 1920 г., а затем заменена новой книгой в 1992 г. Исландская церковь опубликовала новую алтарную книгу в 1981 г., которая заменила издания 1910 и 1934 гг. Финская литургия 1886 г. пересматривалась в 1913, 1958–1968, 1984 и 1999–2003 гг.

Создание новой прусской агенды дало толчок к формулированию общего обряда для лютеран Российской империи. 22 мая 1828 г. была назначена комиссия по подготовке общей церковной агенды и устава с единой литургической адм. программой для всех лютеран. В основу нового рус. Службника были положены нем. перевод швед. литургического руководства 1693 г., выполненный в 1708 г., швед. руководство 1811 г. и агенда Прусской унии 1829 г. В 1832 г. имп. Николай I утвердил устав, инструкции для пасторов и агенду, объединившую лютеран Российской империи. В новом богослужении явно прослеживалось швед. и прусское влияние, но комитету удалось избежать мн. недостатков агенды Прусской унии. Евхаристическая префация была восстановлена в форме диалога и поме-

щена на своем месте в литургии. Еженедельное причастие допускалось, но не было возведено в норму. Впрочем, уточнялось, что таинство нужно совершать на все большие праздники. Агенда была переведена на латыш., эст. и швед. языки в 1834 г. В 1835 г. был издан фин. перевод для лютеран регионов С.-Петербурга, Выборга и Фридрихсгама. Однако Финляндия и Польша получили литургическую автономию, и им было позволено использовать свои традиционные обряды. Первое русскоязычное издание агенды 1832 г. вышло в свет в виде службника под заглавием «Евангелическо-лютеранский краткий службник (агенда)» только в 1872 г. Первый литургический комитет в Российской империи был создан Ливонским синодом в 1849 г. В 1884 г. был подготовлен «Церковный устав для евангелическо-лютеранских общин в Российской империи» (*Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche*). Агенда была официально одобрена только для использования в ливонских приходах, но из заглавия следовало, что др. дистрикты консистории также могли ее использовать. Агенда содержала только главное богослужение. Уникальной его чертой было включение молитвы освящения, в к-рой присутствовало прошение к Отцу, чтобы Он благословил хлеб и чашу, предложенные Ему общиной, и Св. Духом даровал причастникам принять Тело и Кровь Христа под хлебом и вином во укрепление их веры как залог вечной жизни. Полная агенда была издана в 1885–1886 гг. Латыш. и эст. переводы полной агенды были опубликованы в 1889 г. Среди лютеран росло убеждение, что официальная литургия 1832 г. больше не представляет собой норму. Собрание генерал-суперинтендантов консисториальных дистриктов Ливонии, Курляндии, Эстляндии, С.-Петербурга и Москвы предложило проект новой агенды на основе ливонской. Главной темой споров стал вопрос о форме освящения даров. В 1897 г. новая агенда была опубликована под заглавием «Церковный устав для евангелическо-лютеранских общин в Российской империи» (*Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche*). Структура главного богослужения следовала ливонской агенде 1885 г.: 1) акт исповедания грехов:

гимн — интроит с «Gloria Patri» — приглашение, исповедание грехов, «Kyrie» — отпущение — «Gloria in excelsis»; 2) служба Слова и молитва: версикул (на большие праздники и во время Великого поста) — приветствие и коллекта — Послание — аллилуия — Евангелие, ответ — Апостольский Символ веры (Никейский на большие праздники и в воскресенье Св. Троицы) — гимн — служба кафедры (апостольское приветствие, перикопа, проповедь, строфа гимна, объявления, заступнические молитвы, увещание к христ. жизни и *Votum*) — гимн — молитва церкви или литания; 3) служба таинства: причастный гимн — приглашение (факкультативно) — префация и «Sanctus» (без «Hosanna» и «Benedictus») — освящение (1-й вариант: «Отче наш» — установительные слова; 2-й вариант: молитва — установительные слова — «Отче наш») — наставление и «Pax Domini» — преподание («Agnus Dei», причастные гимны); 4) акт благодарения и благословения: версикул — послепричастная коллекта — Аароново благословение — заключительная строфа гимна. В случае если причастников не было, использовалось альтернативное завершение.

Русскоязычный «Службник Евангелическо-лютеранской Церкви в Российской империи» был опубликован в 1897 г.; латышский перевод был издан в 1900 г. для ливонцев и в 1901 г. для курляндцев. Юж. эстляндское издание вышло в свет в 1899 г., северное — в 1902 г. Фин. издание для финскоговорящих ингрийцев было опубликовано в 1900 г. Органист М. Путро из ц. св. Марии в С.-Петербурге создал муз. сопровождение для фин. перевода имперской агенды (опубл. на рус. и фин. языках в 1900). Путро также внес некоторые изменения в текст, и они приблизили его к богослужению 1832 г. Церковь не могла согласиться с этим и создала комиссию, к-рая должна была подготовить свое муз. сопровождение. Новое приложение было издано в 1906 г. Работа Путро была приведена в соответствие с фин. переводом Службника 1900 г. и использовалась в Церкви Ингрии в течение мн. поколений. Ее назвали ингрийской мессой.

В советский период лютеран. церковь в России прекратила существование как орг-ция; осталось лишь неск. приходов. До 1940 г. нек-рые





шаги по реформированию литургии были предприняты в Эстонии, но это начинание не получило развития из-за начала второй мировой войны. В 1994 г. Эстонская лютеранская Церковь опубликовала подготовленную в 1951 и 1979 гг. обновленную редакцию перевода 1902 г. ритуала 1897 г. Новый эст. Службник был опубликован в 2009 г. В нем отражена высокая оценка католич. наследия в лютеран. богослужении, однако пасторам и общинам было разрешено пользоваться Службником 1994 г. Латвийская лютеранская Церковь перепечатала латыш. перевод старого ритуала в 1928 г. с некоторыми поправками, а в 1930 г. нем. синод в Латвии опубликовал сокращенный вариант немецкого издания 1897 г. В 1998 г. Латвийская лютеранская Церковь опубликовала предварительную литургию, в к-рой были предложены 3 формы богослужения (А, В, С). Служба А представляла собой новую формулировку в духе старых традиций на основе совр. исследований. Служба С воспроизводила старую имперскую литургию, служба В была создана для общин, переходивших от формы С к форме А. Новая латыш. агенда с 2 формами богослужения была опубликована в 2003 г. Пасторы и общины могли выбрать либо форму 1, к-рая создана на основе службы А в ритуале 1998 г., либо форму 2, к-рая отражает службу С, основанную на старой агенде 1928 г. У Литовской лютеранской Церкви никогда не было офиц. перевода имперского Службника. Кроме того, зап. литов. приходы в районе Клайпеды ранее являлись частью Прусской униатской Церкви и использовали латыш. перевод 1897 г. пересмотренной агенды Прусской унии 1895 г. Приходы в Сувалкии, к-рые ранее были в составе Варшавской консистории, продолжали использовать ритуал Польской лютеранской Церкви до 1944 г. Новая предварительная литургия, в большей степени учитывавшая католич. наследие церкви и новые литургические исследования, была введена в 1997 г. Пересмотренная версия литургии была включена в новый литов. сборник гимнов, опубликованный в 2007 г. Офиц. Службник Евангелическо-лютеранской Церкви в России и других странах (ELKRAS) был опубликован в 1999 г. Он с небольшими изменениями в молитвах воспроизводил старый имперский

Службник совр. языком. На синоде 1993 г. Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии в России (ELCIR) решила следовать фин. литургическим моделям. Однако приходам было разрешено продолжать использование старого имперского Службника в фин. переводе 1900 г. Новый ингрийский Службник вышел из печати в 2005 г. Служба основывается на старом имперском Службнике с немногими вариантами и молитвами из других источников. Сибирская евангелическо-лютеранская Церковь (SELC) еще не опубликовала свой Службник. Сначала использовался русскоязычный ритуал 1897 г., но затем была составлена новая литургия на основании элементов из «Лютеранского богослужения» 1982 г. (Лютеранская церковь Миссурийского синода) и «Альтернативного служебника» 1980 г. (англикан. церковь). После 90-х гг. XX в. независимые лютеран. церкви были созданы в Казахстане, на Украине, в Белоруссии и в др. бывш. республиках СССР. Нек-рые из них продолжают использовать старый имперский лютеран. ритуал, а вновь учрежденная Украинская евангелическая Церковь Аугсбургского исповедания (1926, в Галиции и на Волыни, до 1939 входивших в состав Польши) использует форму *Литургии святителя Иоанна Златоуста*, пересмотренную для лютеран. общин. Совр. литургические комитеты готовы заимствовать тексты из не-лютеран. источников и уделяют особое внимание католич. богослужбным реформам, проведенным после II Ватиканского Собора, а также последним англикан. исследованиям. Ист.: De doctrina et ceremoniis sinceri cultus diuini Ecclesiarum Ducatus Curlandiae, Semigalliaeque in Liuania. Rostock, 1572; Handbok, ther vti är författat, huruledes gudtjensten, med christelige ceremonier och kyrkosieder, vti wåra swenska församlingar skal blifwa hållen och förhandlad. Stockh., 1693; Hand-Buch, Worinnen verfasst ist, welcher gestalt Der Gottes-Dienst mit Christlichen Ceremonien und Kirchen-Gebäuchen. Riga, 1708; Des Revalischen Kirchen-Buches. Reval, 1740. Тl. 1; Vollständiges Kirchen-Buch: Darinnen Alle Priesterrliche Handlungen und Requisita Ministerii Ecclesiastici die in denen Fürstenthüern Curland und Semgallen zeithero gebräuchlich gewesen enthalten. Mitau, 1741; Von Sr. Kaiserlichen Majestät allerhöchst bestätigte allgemeine liturgische Verordnung für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im Russischen Reiche. St.-Pb., 1805; Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche. [St.-Pb., 1833]; Liturgische Formulare. Dorpat, 1878. Bd. 3: Der Hauptgottesdienst und die Nebengottesdienste; Agende für die evangelisch-lutherischen

Gemeinden im russischen Reiche. Dorpat, 1885–1886. 2 Tl.; Liturgisches Handbuch zur Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche. St.-Pb., 1893; Службник евангелическо-лютеранской церкви в Российской Империи. СПб., 1897. Ч. 1; Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche. St.-Pb., 1897. 2 Tl.; Службник евангелическо-лютеранской церкви Российской империи. Пг., 1916; Coena Domini / Hrsg. I. Pahl. Fribourg, 1983–2005. 2 Bde. (Spicilegium Friburgense; 29, 43). Лит.: *Stahlen H.* Hand und Haussbuches für die Pfarherren und Haussvater Esthnischen Fürstenthumbs, Ander Theil, Darinnen Gesangbuch Zusamt den Collecten und Praefationen. Reval, 1637; Über das neue Gesetz für die Evangelisch-lutherische Kirche in Russland // St. Petersburgische Zeitung. 1832. N 63; 1833. N 138, 139, 140, 141, 145; *Harnack Th.* Liturgische Beiträge: Auf der Wunsch der Livländischen, Evangelisch-Lutherischen Synode, und im Auftrag des von derselben ernannten liturgischen Comité's herausgegeben. Dorpat, 1851; Kirchen-dienstordnung und Gesangbuch der Stadt Riga / Nach den ältesten Ausgaben von 1530 flagg. krit. bearb. u. mit einer gesch. Einleitung hrsg. v. J. Geffcken. Hannover, 1862; *Ullman U. L.* Evangelisk-luthersk liturgik: med särskild hänsyn till den svenska kyrkans förhållanden / Framställd av U.L. Ullman. Lund, 1885; *Dalton H.* Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland. Gotha, 1887. Bd. 1: Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland; B., 1905. Bd. 4: Miscellaneen zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland; *Muethel J.* Ein wunder Punkt in der lutherischen Liturgie: Beitrag zur Liturgie. Lpz., 1895; *Rietschel G.* Lehrbuch der Liturgik. B., 1900. Bd. 1: Die Lehre vom Gemeindegottesdienst; *Graff P.* Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands. Gött., 1937². Bd. 1; 1939. Bd. 2; *Reed L. D.* The Lutheran Liturgy. Phil., 1947; *Luther's Works.* Phil., 1965. Vol. 53: Liturgy and Hymns; *Niebergall A.* Agende // TRE. 1977. Bd. 1. S. 755–784; 1978. Bd. 2. S. 1–91; *Spinks B.* Luther's Liturgical Criteria and His Reform of the Canon of the Mass. Bramcote, 1982; Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche / Hrsg. H.-Ch. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K.-H. Bieritz. Gott., 2003³; *Petkūnas D.* The Road to the Unification of the Lutheran Churches in the Russian Empire under a Single Liturgy // Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja = Finska kyrkohistoriska samfundets årskrift = Jb. der finnischen Gesellschaft f. Kirchengeschichte. Helsinki, 2010. Vol. 100. S. 93–125; *idem.* Russian Imperial Lutheran Liturgy since the Publication of the 1832 Agenda // Ibid. 2012. Vol. 102. S. 57–76; *idem.* Russian and Baltic Lutheran Liturgy in the XIXth and XXth Cent. Klaipėda, 2013.

Д. Пятсунас

ЛЮЦИФЕР [лат. lucifer, букв.— светоносный; греч. φοσφορος, εωσφορος; слав. денница], в христ. традиции одно из наименований *дьявола*, врага рода человеческого, бывшего до своего отпадения от Бога светоносным ангелом.

В основе отождествления Л. с дьяволом лежат несколько библейских текстов; самый ранний из них —





обличение царя Вавилонского в Книге прор. Исаии (Ис 14). Говоря о времени, когда Господь помилует народ Израиля, Исаия предрекает гибель его угнетателей. Господь накажет нечестивого царя, от его падения будет радостна вся земля, и даже ад придет в движение, чтобы встретить его. Обитатели преисподней встретят его насмешками: «Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис 14. 12–15). В лат. переводе этого пророчества евр. *hêlêl* (светоносный) передано как *lucifer*, что привело к широкому использованию этого слова.

Книга прор. Иезекииля содержит обличение царя Тирского (Иез 28), к-рому в наказание за гордость также предречена гибель. Иезекииль уподобляет земную славу царя Тирского пребыванию херувима в райском саду: «Ты находился в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями» (Иез 28. 13). За грехи и за гордость этот «херувим» наказан навечно: «...Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней» (Иез 28. 16). Главной причиной такого сурового наказания была попытка считать себя равным Богу: «...за то, что вознеслось сердце твое и ты говоришь: «я бог, восседаю на седалище божием, в сердце морей», и, будучи человеком, а не Богом, ставишь ум твой наравне с умом Божиим» (Иез 28. 2). Упоминание в этом тексте «Едема, сада Божия», осеняющего херувима, дня творения (Иез 28. 13–16) и первоначальной мудрости павшего (Иез 28. 4) отсылает читателя к рассказам о творении мира (Быт 2–3) и становится источником сведений о восстании павшего херувима против Бога.

Центральным для развития христ. представлений о Л. как о враге человеческого рода стал засвидетельствованный в Евангелии от Луки ответ Иисуса Христа 70 ученикам, к-рые после исполнения своей миссии вернулись к Нему с радостью о том, что им «и бесы повинуются». Иисус говорит им: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию; се, даю вам

власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк 10. 17–19). В христ. традиции Л., денница, противопоставляется Христу, Который Сам подобен «светильнику, сияющему в темном месте», и «утренней звезде (φωσφόρος) в сердцах верующих (2 Петр 1. 19). В кн. Откровение Иоанна Богослова, говорящей о последних временах, Иисус свидетельствует о Себе, что Он «корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя» (Откр 22. 16; ср.: 2. 28).

Отголосок библейского рассказа о падении денницы встречается в ветхозаветной апокрифической *Еноха первой книге*. Тайновидец повествует о том, как звезда, упавшая с небес, вступила в стадо пасущихся коров; за ней последовали мн. др. звезды, также присоединившиеся к коровам, к-рые после этого стали рожать слонов, верблюдов и ослов. Внутри стада возникла вражда, одни животные начали пожирать других, и все стадо внушало ужас «сынам земли», к-рые трепетали перед ним, пытаясь скрыться (1 Енох 86). В другой части книги падение ангелов описывается как сходжение небесных стражей к земным женщинам (ср.: Быт 6. 1–4); их ждет наказание, и грех этот не может быть прощен (1 Енох 12).

Первым из христ. авторов отождествил царя Тира из пророчества Иезекииля с диаволом *Тертуллиан*: «Ведь под именем князя Сора (Тира) подразумевается диавол: «И было ко мне слово Господа, гласящее: Сын человеческий, начни плач о князе Сора и скажи: Это говорит Господь; ты — то, в чем распечатывается подобие, т. е. ты снял печать с непорочности образа и подобия, венец красоты». Это сказано ему как самому выдающемуся из ангелов, как архангелу, как мудрейшему из всех» (*Tertull. Adv. Marcion. II 10. 3*). Тертуллиан объясняет, что обличение пророка не могло относиться к земному царю, «потому что никто из людей не был рожден в Божьем раю, даже сам Адам, который туда, скорее, был перенесен; и никто не был поставлен вместе с Херувимом на святой горе Божьей, т. е. на небесной вершине, о падении сатаны с которой свидетельствует Господь» (*Ibidem*). Речь, по его мнению, идет об ангеле, к-рый был «мудрейшим до своего превращения в дьявола» и «настолько благ по установлению, насколько порочен по своей воле» (*Ibid. II 10. 2*).

Ориген, рассуждая о «тех начальствах, против которых наша брань» (*Orig. De princip. I 5. 3*; ср.: Еф 6. 12), обращается к библейским свидетельствам о них и излагает, «что содержит Священное Писание относительно злых сил». Об обличении царя Тирского из Книги прор. Иезекииля он говорит, что «оно таково, что его ни в каком случае не должно понимать о человеке, но о какой-то высшей силе, ниспавшей с неба и низверженной в преисподнюю и в худшее состояние. Это пророчество представляет яснейшее доказательство того, что противные силы не созданы и не сотворены такими по природе, но от лучшего перешли к худшему и обратились к злу» (*Orig. De princip. I 5. 4*). Ориген отвергает возможность приложения этого пророчества «к кому-нибудь из людей или святых — не говорю уже о князе Тирском»; по его мнению, оно «относится к противной силе и весьма ясно свидетельствует о том, что эта сила была прежде святою и блаженною, потом же, когда обрелась в ней неправда, она пала и была низвержена на землю, но все же не была такою по самой природе и по созданию» (*Ibidem*).

Толкуя обличение царя Вавилонского из Книги прор. Исаии, Ориген однозначно относит его к врагу человеческого рода: «Это пророчество весьма ясно показывает, что с неба ниспал тот, кто прежде был денницею и восходил утром. Если же он был существом мрака, как думают некоторые, то как же тогда говорится, что он был прежде денницею? Или каким образом мог восходить утром не имевший в себе ничего светоносного? Притом и Спаситель научает нас о дьяволе, говоря: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк 10. 18). Следовательно, дьявол был некогда светом». Слова Христа о сатане Ориген приводит как доказательство первоначального пребывания его на небе: «Он сказал это с тою целью, конечно, чтобы показать, что и сатана был некогда на небе и имел место между святыми, и участвовал в том свете, в котором участвуют все святые, и вследствие которого ангелы делаются ангелами света, и апостолы называются Господом светом мира. Таким образом, и сатана был некогда светом и только потом совершил измену и ниспал в это место, и слава его обратилась в прах, как это свойственно вообще





нечестивым, по выражению пророка» (*Orig. De princip. I 5. 4*). Ориген сравнивает павшего денницу с христианами, отрекшимися от веры в период гонений: «И, хотя кто в среде христианских общин и блистал, и казался им утреннею звездою, потому что блистал он перед людьми своими добрыми делами, но, если после того в великом противоборстве потерял право на победный венно, ниспосылаемый со столь высокого престола, все же услышит: Как упала ты с неба, рано на заре восходящая звезда утра? Раздробилась о землю» (*Idem. Exhort. ad martyr. 18*). Ориген прямо отождествляет Л. и со змием, искусившим первых людей в раю, и с сатаной, противником Иова из одноименной библейской книги (*Idem. In Ezech. hom. I 3*).

Свт. Кирилл Иерусалимский, говоря о диаволе, «отце зла» (ср.: Ин 8. 44) и виновнике греха, приводит обличение царя Тирского из Книги прор. Иезекииля и слова Христа из Евангелия от Луки. По мнению свт. Кирилла, денница, «будучи архангелом, после уже, по причине клеветы своей, назван диаволом, и, быв добрым служителем Божиим, получил себе свойственное имя сатаны, поскольку сатана означает противника» (*Cyr. Hieros. Catech. 2. 4*).

Пространное толкование обоих ветхозаветных текстов дается в «Книге о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания» христ. автора кон. IV в. Тихония Африканского. Тихоний полагает, что пророчество Исаии в какой-то мере говорит о Навуходоносоре как историческом персонаже (напр., в нем упом., что вавилонский царь «опустошил землю Господню и избил народ»), однако основное содержание обоих пророчеств относится к диаволу (*Tychon. Afr. Lib. de sept. reg. 7 // PL. 18. Col. 55–66*).

Падение ангелов, по мнению блж. Августина, можно уподобить слепоте глаза, к-рый из-за этой слепоты оказывается лишен света: «Как слепота глаза представляет собою порок, и порок этот указывает, что глаз сотворен для того, чтобы видеть свет, а потому и в самом своем пороке глаз является для прочих органов органом, способным к восприятию света... так и природа, наслаждавшаяся Богом, свидетельствует, что была сотворена наилучшей, самим своим повреждением, когда злополучна собственно потому, что не наслажда-

ется Богом, Который свободное падение ангелов подверг правосуднейшему наказанию вечным лишением блаженства, а ангелам, устоявшим в высшем благе, саму эту твердость обратил как бы в награду, дабы они были уверены, что эта их твердость пребудет без конца» (*Aug. De civ. Dei. XXII 1. 2*). Как ослепший глаз лишен лицецерения света, так и падший денница отлучен от лицецерия Бога.

Толкуя свидетельство Иоанна Крестителя об Иисусе Христе («Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня» — Ин 1. 15), блж. Августин привлекает пророческий стих Пс. 109, где говорится о Л. (в синодальном пер.: «...из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое»; в слав. пер., соответствующем тексту Септуагинты и Вульгаты: «...прежде денницы родих Тя» — Пс 109. 3), и объясняет, что Сын Божий, родившийся прежде Л., всех озаряет (*Qui ante Luciferum genitus est, omnes ipse illuminat* — *Aug. In Ioan. 3. 7*). О самом Л. блж. Августин говорит, что он пал, был некогда ангелом, а стал диаволом (*Ibidem*).

Лит.: *Craigie P. C.* Helel, Athar and Phaeton (*Jes 14, 12–15*) // *ZAW. 1973. Bd. 85. S. 223–225*; *Wildberger H.* Jesaja. Neukirchen, 1978. Bd. 2. S. 531–565; *Russell J. B.* Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Ithaca, L., 1984; *Sweeney M. A.* Isaiah 1–39 with and Intro. to Prophetic Literature. Grand Rapids (Mich.), 1996. P. 218–239; *Canellis A.* La composition du Dialogue contre les Lucifériens et du Dialogue contre les Pélagiens de Saint Jérôme // *REAug. 1997. T. 43. P. 247–288*; *Blenkinsopp J.* Isaiah 1–39: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y., 2000. P. 282–288; *Heiser M. S.* The Mythological Provenance of Isa. XIV 12–15: A Reconsideration of the Ugaritic Material // *VT. 2001. Vol. 51. Fasc. 3. P. 354–369*; *Vercruyssen J.-M.* Les pères de l'Église et la chute de l'ange: Lucifer d'après Is 14 et Ez 28 // *RSR. 2001. T. 75. N 2. P. 147–174*; *Albani M.* The Downfall of Helel, the Son of Dawn: Aspects of Royal Ideology in Isa 14:12–13 // *The Fall of the Angels / Ed. C. Auffarth, L. T. Stuckenbruck. Leiden; Boston, 2004. P. 62–86*.

Е. В. Барский

ЛЯДАНСКИЙ (Ляденский, Лядинский) **В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Борисовской и Марьиногорской епархии Белорусского Экзархата), находится в дер. М. Ляды Смолевичского р-на Минской обл. (Республика Беларусь). Основан в XVII в. в мест. Ляды Минского повета. Устройство обители связано с исцелением Терезы Тышкевич, дочери пана

Владислава Тышкевича (1644–1684) и Теодоры Александры Сапеги (1639–1678), жены минского воеводы пана Христофора Станислава Завиши (ок. 1668–1721). Как и муж, Тышкевич происходила из старинного правосл. западнорус. боярского рода. Его представители переходили в католичество со 2-й пол. XVI в.; затем, после *Брестской унии* 1596 г., нек-рые паны Завиши и Тышкевичи боролись за права православных. Во 2-й трети XVII в. они приняли унию, но не стали порывать со старинными традициями богомолья в православных обителях (*Яковенко Н. М.* Параллельный світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 16, 36). Набожная вдова Тышкевич, страдавшая тяжелой болезнью, получила исцеление во время паломничества к *Жировицкой иконе Божией Матери*. Вскоре по просьбе Тышкевич был выполнен список с чудотворного образа, который поместили в Ляданскую ц. в ее имени. Этот храм располагался в одной из старинных родовых вотчин семьи Завишей.

Ляданская ц. находилась в 6 км от мест. Смиловичи, центра одноименной волости, вошедшей в Бакштинское графство рода Завишей. К Ляданской иконе притекало множество паломников, получавших исцеления. В 1730 г. семья Тышкевичей решила построить в Лядах вместо обветшавшего новый деревянный храм и основать при нем униат. базилианский мон-рь. В 1732 г. Л. м. были переданы от имени вдовы Тышкевич и ее сына мечника *Литовского великого княжества* и минского старосты Игнатия Аникиты Завиши (1690–1738), графа «на Бакштах, Бердичеве и Завишине», большие земельные угодья — деревни Слободка и Грива и вложены финансовые средства в размере 4 тыс. польск. злотых; кроме того, мон-рь получил право бесплатного перемола хлеба для своих нужд на мельнице в Смиловичах. Эти пожалования благотворители подтвердили в том же году в Трибунале Великого княжества Литовского.

Повторная фундація Л. м. была произведена паном И. Завишей и его женой кнж. Марцибеллой (1694–1760), дочерью виленского воеводы кн. Казимира Доминика Огинского. В 1737 г., будучи уже литовским на дворным маршалком, Завиша дал обет, что в случае выздоровления супруги он пожертвует средства на





строительство в Л. м. каменного храма и монастырского корпуса. Однако этот обет после исцеления княж. Огинской граф исполнить не успел из-за своей кончины. В 1746–1760 гг.



*Благовещенский собор
Ляданского мон-ря. 1792 г.
Фотография. 2012 г.*

его бедетная супруга помимо денег, выделенных на строительство в Смиловичах каменного здания в стиле виленского барокко, Троицкого костела мон-ря ордена миссионеров, в качестве вкладов передала в Л. м. денежные средства на сумму 14 тыс. польск. злотых. По ходатайству ее родственников Завишей в Лядах была учреждена ярмарка в дни праздников Благовещения Пресв. Богородицы и Рождества св. Иоанна Предтечи. Это обеспечило значительный прирост доходов мон-ря. В 1760 г., после смерти княж. Марцибеллы, имения перешли к литов. вел. гетману и композитору кн. Михаилу Казимиру Огинскому.

Вслед за Завишами и их родственниками внимание на Л. м. обратили др. представители знатных шляхетских семей. В 1760 г. пан Юрий Ильич пожертвовал братии 15 тыс. польск. злотых. В 1780 г. польск. инстигатор Антоний Боржевский вложил в Л. м. 2550 р.

В посл. четв. XVIII в. при Л. м. образовалась большая богадельня. В 1794 г., при греко-католич. настоятеле (1794–1803) иером. Иулиане (Шумском), на средства обители и ее вкладчиков панов Завишей в Л. м. был построен в стиле барокко и освящен каменный храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы. 4 дек. 1796 г. в Л. м. по приказу Полоцкого униат. архиепископа и онуфриевского архим. Ираклия Одровонжа-Лисовского была отправлена комиссия из 4 духовных лиц во главе с визитатором ксендзом Тадеушем Лебе-

динским. Комиссии поручалось проверить наличие и составить новый реестр всего монастырского имущества. Одновременно в Лядах была организована консистория духовно-го базилианского правления (АВАК. Т. 16. № 238. С. 563–566; № 240. С. 568). В рапорте 1797 г. проверяющий сообщил, что в новой церкви имелось

3 искусно расписанных алтаря. Рядом находилась старая деревянная Благовещенская ц. (1730), в которой богослужения не совершали. В 1809 г. по инициативе настоятеля Л. м. иером. Мелетия (Сержбутовского) в обители было открыто 4-классное духовно-светское уч-ще с правами уездного. 2 окт. 1810 г. в именном указе, данном Сенату, отмечалось, что уч-ще в Л. м. находится на содержании Базилианского духовного ордена (Там же. № 59. С. 99).

А. В. Кузьмин

В 1811–1856 гг. (с перерывами) в Л. м. вместо деревянного строилась каменный монастырский корпус. В нояб.—дек. 1827 г. Римско-католическая духовная коллегия во 2-м Департаменте «сообразно нуждам греко-униатского исповедания и местным удобствам» решила «оставить к существованию навсегда» ряд базилианских мон-рей, в т. ч. Л. м., относившийся к Виленской епархии. При обители должно было действовать низшее духовное уч-ще. Властям Л. м. надлежало «содержать на монастырском иждивении от 10 до 20 учеников из детей бедных священнослужителей, епархиальным начальством определяемых, а по скудости какого-либо монастырского фундаша назначать вспомоществование от других достаточнейших монастырей, таковых училищ не содержащих» (Там же. № 281. С. 628, 631). 27 мая 1834 г. Синод объявил именным указ имп. *Николая I*, последовавший после доклада обер-прокурора С. Д. *Нечаева*. Согласно этому документу, «для греко-униатского духовного юношества» учреждалось уездное уч-ще в Л. м. вместо расположенного в нем светского уч-ща. При этом к фонду обители дол-

жен был быть присоединен «весь фонд упрядненного монастыря Брагино-Селецкого и капитал 4800 руб. монастыря Логойского, а недвижимое имение последнего, крестьяне коего возвратились к церкви Православной, как давнишнее достояние духовенства Православного, передать в ведение оною». На содержание причта следовало обратить «монастырскую церковь с ее принадлежностями в Православную, а строение обители для помещения Священно- и церковнослужителей» (Там же. № 94. С. 130).

С сер. 30-х гг. XIX в., при настоятеле архим. Мелетии (Сержбутовском), началась подготовка Л. м. к воссоединению с Православием. В 1834 и 1837 гг. мон-рь посетили тогда еще униат. архиереи-воссоединители *Иосиф (Семашко)*, еп. Литовский, и *Василий (Лужинский)*, еп. Оршанский. К 1838 г. завершились основные преобразования: богослужение привели в соответствие с уставом правосл. Церкви, клирос обеспечен книгами московской печати, заменена церковная утварь, упряднены орган, боковые алтари при колоннах, лавки для молящихся и декоративные украшения.

В 1880 г. настоятель Л. м. игум. Всеволод, ссылаясь на монастырские документы, утверждал, что акт воссоединения «совершился мирно, без всяких потрясений и неурядиц». В 1838 г. была составлена «опись имущества», согласно к-рой в монастыре имелись каменная ц. Благовещения Пресв. Богородицы с приделом Св. Троицы, деревянная колокольня с 4 звонами, 11 келий и трапезная. В храме находилась почитаемая Ляданская икона Божией Матери «в серебряной ризе, с 2 позолоченными венцами, украшенными кораллами и чешским стеклом. Иконостас на 6 столпах,верху вызолоченный». Уездное уч-ще для светской молодежи, основанное в 1809 г., размещалось в отдельном здании. К мон-рю была приписана кладбищенская деревянная ц. во имя св. Виктора (1820).

В 1841 г. духовно-светское уч-ще при Л. м. было преобразовано в духовное уездное уч-ще с подчинением Синоду. В 1848 г. уч-ще было переведено в 3-этажный каменный корпус *пинского Братского монастыря (Товаров. 1903. С. 117)*. Мон-рь владел деревнями Слободка и Грива со всеми угодьями, 2 фольварками. Оби-



тели полагался также ежегодный доход от имения Задеве в Вилейском у. В 1842 г. имения и капитал Л. м. перешли в казенное ведомство, а на его содержание выделялось 1840 р. в год. В монастырской собственности оставались 70 дес. пахотной земли, 80 дес. сенокосной, 124 дес. леса. При этом Л. м. с трудом выплачивал годичное жалованье училищному штату. В 1871 г. по ходатайству Минского и Бобруйского еп. *Александра (Добрынина)* для улучшения экономического состояния обители ей выделили рыбные ловли в Пинском у. и 2 мельницы в Мозырском у.

Архим. Пий (Маевский), с 1838 г. возглавлявший Л. м., одновременно являлся смотрителем уездного уч-ща. После акта воссоединения по штату, утвержденному Синодом в 1839 г., третьеклассному мон-рю полагалось иметь 13 насельников: настоятеля, 5 иеромонахов, 2 иеродиаконов и 5 послушников. В 1844 г. в Л. м. проживали 8 насельников, в т. ч. настоятель и 2 иеромонаха. С 1847 г., после смерти архим. Пия, монастырем управляли иеромонахи Минского архиерейского дома Арсений (Короткевич) и Феодор (Соколовский). В 1849–1856 гг. настоятелем являлся архим. Иоасаф, бывш. инспектор Минской ДС. При нем в 1850 г. завершилось строительство каменного жилого корпуса.

В 1856–1874 гг. Л. м. находился в ведении ректоров Минской ДС, под непосредственным управлением ее казначеев или экономов. С 1856 г. обязанности настоятеля исполнял архим. Николай (Трусковский), ректор Минской ДС, автор «Историко-статистического описания Минской епархии» (1864). В 1874 г. ректор семинарии архим. Ианнуарий (Попов-Вознесенский) передал дела управления Л. м. игум. Адриану (1874–1876).

В 1877–1878 гг., при настоятеле игум. Всеволоде, по благословию Минского и Туровского еп. Евгения (Шершилова) был произведен ремонт Благовещенской ц.: заменена крыша, возведен купол, увеличен иконостас, обновлена роспись. Работы велись за счет монастырских средств, древесина поставлялась из лесной дачи. 20 авг. 1878 г. состоялось освящение храма. По-видимому, к этому времени относится устройство в нем придела во имя псковского св. кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича. В 1888 г. обрушился внутрь купол Благовещенской ц., бо-

гослужения стали совершать в придельной Троицкой ц. По просьбе управляющего иером. Илария из казны было отпущено более 10 тыс. р. на восстановительные работы. 16 июля 1900 г. храм был освящен еп. Минским и Туровским *Михаилом (Темнорусовым)*. Тогда же был возведен новый иконостас с «иконами хорошего письма». В 1900–1904 гг. в монастыре проживали 3 иеромонаха и 3 иеродиакона, должность настоятеля была вакантной. Управляли обителью иеромонах минского в честь Сошествия Святого Духа на апостолов монастыря Иларий, в 1904 г. — иеромонах пинского Богоявленского мон-ря Донат. К 1908 г. в обители проживали игумен, 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 2 монаха, 3 штатных послушника и 5 внештатных. При Л. м. действовала школа грамоты. Мон-рь получал на содержание из гос. казны 1840 р. В 1915 г., при настоятеле игум. Феодосии, Л. м. собирал и жертвовал денежные средства на военные нужды и в пользу Красного Креста.

К нач. XX в. богослужения в Л. м. совершались по монастырскому уставу: утренняя служба начиналась в 6 ч. утра, литургия в будние дни — в 9 ч., а в дни великих праздников — в 10 ч. По субботам, кроме Пасхальной недели и 2 недели Рождества Христова, настоятель служил заупокойную литургию и панихиду с поминанием иерархов, бывш. настоятелей, братии. В торжественные дни до литургии настоятель в сослужении 2 либо 4 иеромонахов читал акафист перед Ляданской иконой Божией Матери. Важными праздниками были Рождество св. Иоанна Предтечи, дни памяти апостолов Петра и Павла. 29 июня совершался крестный ход на Базарную пл., в часовой, где находилась резная Ляданская икона Божией Матери.

Последними настоятелями Л. м. были иером. Ириной (1916–1919) и архим. Гавриил (Горбач; 1919–1922), арестованный в 1933 г. за «принадлежность к контрреволюционной организации». В 1922 г. Л. м. закрыли, братию выселили. Монастырские помещения были переданы в распоряжение Наркомата просвещения БССР. До 1939 г. Благовещенский храм действовал как приходский. С деревянной колокольни были сброшены колокола, а сама она разрушена. В 1942 г. в храме возобновились богослужения. С июня по



Покров Пресв. Богородицы.
Икона. 1751 г. (НХМБ)

дек. 1942 г. Ляды были местом пребывания митр. Минского и всея Белоруссии *Пантелеимона (Рожновского)*, отстраненного нем. оккупационными властями от управления епархией. Митр. Пантелеимон совершал богослужения в Благовещенском храме. С 1946 по 1960 г. Благовещенская ц. действовала как приходская. В братском корпусе размещалась общеобразовательная школа. 16 авг. 1960 г. по решению властей церковь была снята с регистрации, разорена и переоборудована под зернохранилище. Местонахождение Ляданской иконы неизвестно. Др. храмовые иконы были переданы в приходы соседних с Лядами населенных пунктов. В 70-х гг. XX в. образ Покрова Пресв. Богородицы (1751) из Молодечно поступил на хранение в Национальный художественный музей в Минске. На этой иконе в нижнем левом углу, рядом с правителем Литовского великого княжества и со святыми, изображен и ктитор обители — пан И. Завиша.

В 1990 г. по благословию Патриаршего Экзарха всея Беларуси митр. Минского и Слуцкого *Филарета (Вахромеева)* в дер. М. Ляды была зарегистрирована приходская община, в 1991 г. открылась приходская Благовещенская ц. 3 февр. 1994 г. решением Синода Белорусского Экзархата Л. м. был возрожден, 19 окт. того же года зарегистрирован. В 1994–2013 гг. священноархимандритом Л. м. являлся митр. Минский Филарет. В связи с адм.



переустройством Минской епархии Синод Белорусской Православной Церкви от 3 июня 2015 г. преобразовал ставропигиальный Л. м. в епархиальный. К кон. 2014 г. в Л. м. проживали 15 монашествующих, 14 послушников. С 2015 г. наместником является иером. Лавр (Будич).

Постройки, в т. ч. храм, кельи, трапезная, отреставрированы, устроена колокольня, возведена ограда (2005). 22 авг. 1999 г. состоялось освящение Благовещенской ц. 15 дек. 2012 г. слу-



Благовещенский собор.
Интерьер. 1792 г.
Фотография. 2013 г.

чился пожар, причинивший значительный ущерб братскому корпусу. По завершении восстановительных работ в жилом корпусе устраивается домовая церковь. 10 нояб. 2011 г. Л. м. посетила делегация из афонского монастыря *Ватопед* во главе с архим. Ефремом (Куцу), которая передала в дар список иконы Божией Матери «Отрада и Утешение», выполненный ватопедскими монахами. 19 апр. 2013 г. в обитель был доставлен точный список иконы Божией Матери «Всецарица», созданный также иноками Ватопедского мон-ря. 21 сент. того же года в Л. м. был привезен точный список иконы Божией Матери «Геронтисса».

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 989; Оп. 442. Д. 1084; Ф. 824. Оп. 2. Д. 113, 114, 117, 163; НИА Беларуси. Ф. 1532. Д. 1–2. 1801–1839 гг. Ист.: АВАК. 1889. Т. 16. № 59. С. 99; № 94. С. 130; № 238. С. 563–566; № 240. С. 568; № 253–254. С. 591; № 257. С. 592–593; № 281. С. 627–633.

Лит.: *Зеленский И.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба: Минская губ. СПб., 1864. Т. 15. Ч. 1. С. 563; *Николай (Долматов), архим.* Ист.-стат. описание Минской епархии. СПб., 1864. С. 154–157; *Зверинский.* 1890. Т. 1. № 41. С. 86; *Богдановский К.* Мон-ри Минской епархии с древнейших времен // Минские Ев. 1895. № 1; Памятная книжка Минской епархии, 1901 г. Минск, 1901. С. 21–22; *Товаров А. В.* Ист.-стат. справочная книжка Минской епархии. Минск,

1903; *Денисов.* 1908. № 430. С. 376; *Квитницкая Е. Д.* Мон-ри XVIII в. с безбашенными храмами в Белоруссии // Архит. наследство. М., 1985. Вып. 33. С. 94–103; *Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі: Мінская вобл.* Мінск, 1987. Кн. 1–2; *Свод памятников истории и культуры Белоруссии.* Минск, 1993; *Лабрус Т. В.* Мураваныя харалы: Сакральная архітэктура беларус. Барока. Мінск, 2001; *Кулагін А. М.* Праваслаўныя храмы на Беларусі: Энцыкл. даведнік. Мінск, 2001. С. 118–119; *Ярашэвіч А. А.* Лядаўскі манастыр Дабравешчаня // Рэлігія і царква на Беларусі: Энцыкл. даведнік / Гал. рэд. Г. П. Пашкоў. Мінск, 2001. С. 184; *Фонды Нац. ист. архива Беларусі: Справ. / Сост.: Г. Е. Акулович, А. Ф. Александрова, О. В. Бобкова и др.* Минск, 2006. С. 196, 253; *Слюнькова И. Н.* Храмы и мон-ри Беларусі XIX в. в составе Российской империи. М., 2010; *Благовещенский Ляденский муж. мон-рь.* Ляды; Минск, 2014; *Борун Е. Н.* Правосл. мон-ри на территории Беларусі (1839–1917): Структура и социально-культурная деятельность // *Вестн. Полоцкого гос. ун-та.* 2015. Сер. А. № 1. С. 55, 56–63.

А. В. Кузьмин, Л. Е. Кулаженко

ЛЯДОВ Анатолий Константинович (30.04.1855, С.-Петербург — 15.08.1914, усадьба Полюновка Боровичского у. Новгородской губ.), рус. композитор, педагог, дирижер, общественный деятель. Представитель династии профессиональных музыкантов, Л. с детства был вовлечен в мир высокого искусства: его отец К. Н. Лядов был 1-м рус. капельмейстером Мариинского театра. Прекрасным музыкальным образованием Л. был обязан преподавателем С.-Петербургской консерватории (1870–1876, 1878; практическое сочинение — Н. А. Римский-Корсаков, специальная теория — Ю. И. Иогансен) и композиторам Новой русской школы («Могучей кучки»), в к-рую он был принят в 1873 г., несмотря на юный возраст. Л. — младший из участников содружества, сформировавшегося вокруг М. А. Балакирева, один из руководителей кружка М. П. Беляева (наряду с Римским-Корсаковым и А. К. Глазуновым). С 1897 г. Л. был признан в правах личного дворянства, кавалер ордена св. Станислава 3-й степени.

К окончанию консерватории Л. представил кантату «Мессинская невеста» на сюжет произведения Ф. Шиллера (1878), в заключительный хор к-рой на текст «Requiem aeternam» (1-й опыт Л. в сфере духовной музыки) он ввел обиходный напев «Вечная память», применив в изложении темы принципы полифонии строгого письма.

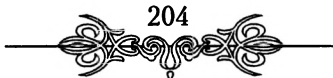
Изучение Л. рус. богослужебного пения продолжилось в 1883 г. благодаря его вхождению в педагогиче-



А. К. Лядов.
Худож. И. Е. Репин. 1902 г.

ский состав руководимой Балакиревым *Придворной певческой капеллы* (с 1878 Л. преподавал в консерватории элементарную теорию музыки, гармонию и инструментовку) и участия в коллективной работе преподавателей капеллы во главе с Римским-Корсаковым по составлению нового Обихода, изданного в 1888 г. под названием «Пение при всенощном бдении древних напевов». Занятия церковной музыкой побудили Л. чаще обращаться к Евангелию. В 1883 г. он советовал будущей жене Н. И. Толкачёвой читать его «как можно более», т. к. «это такое чудо, так хорошо, там есть все ответы и на все» (Ан. К. Лядов. 2005. С. 29). Однако, как типичный представитель рус. интеллигенции, Л. на протяжении всей жизни находился в духовном поиске. Известно, напр., о его бесконечных спорах с близким другом, глубоко религ. человеком, мировым судьей и талантливым музыкантом В. А. Авдеевым, к-рый руководил любительским церковным хором, включавшим в свой репертуар песнопения Л.

Собственные духовные муз. произведения Л. начал писать на рубеже XIX и XX вв., придя к убеждению, что «в церковной музыке можно наделать чудеса». Подтверждением этой мысли стали его «Десять переложений из Обихода для смешанного хора» (Op. 61), посвященные Е. С. Азееву (изд. в 1907 в С.-Петербурге П. И. Юргенсоном, переизд.: М., 1992), куда вошли стихиры на Рождество Христово «Слава в вышних Богу», тропарь «Рождество Твое, Христе Боже наш», кондак на Рождество Христово «Дева днесь», тропари



Великой субботы «Благообразный Иосиф» и «Мироносицам женам», ексапостиларий Великого четверга «Чертог Твой вижду», задостойник на Воздвижение, Херувимская, «Тебе поем» на литургии, причастны «Хвалите Господа с небес» и «Чашу спасения прииму». Авторские переложения Л. стали неотъемлемой частью творческих исканий и достижений представителей *Нового направления* рус. духовной музыки. К этому периоду относятся его гармонизации и переложения *духовных стихов*, вошедшие в сборники рус. народных песен, изданные в 1898–1907 гг.

В преддверии всероссийского прославления свт. Иоасафа Белгородского, весной 1910 г., Л. написал хор а саррелла «Ежечасная молитва святителя Иоасафа Горленко». В том же году хор был опубликован в книге петербургского кружка почитателей свт. Иоасафа, возглавлявшегося прот. Александром Маляревским и кн. Н. Д. Жеваховым, и вошел в несколько следующих изданий наряду с одноименным сочинением В. А. Фатеева (см.: Святитель Иоасаф, еп. Белгородский: Чтение с световыми картинками для школ и народа / Сост.: прот. А. Маляревский. СПб., 1909, 1910², 1911³. М., 1912³).

Созданию на исходе жизни «Ежечасной молитвы...» сопутствовала работа Л. над симфонической картиной «Из Апокалипсиса» (1910–1912), вдохновленной содержанием 10-й главы Откровения св. Иоанна Богослова и образами народной веры, отразившимися в духовном стихе «Страшный Суд», музыкальная тема к-рого цитируется в сочинении.

Представление о творчестве Л. дополняют недатированные страницы рукописного наследия композитора: Величание Благовещению Пресв. Богородицы с пометкой «для голоса» (РИИИ КР. Ф. 7 (А). Р. XV. Ед. хр. 7) и одноголосное «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко» (РНБ ОР. Ф. 449. Ед. хр. 39. Л. 17).

Л. похоронен в некрополе Свято-Троицкой Александро-Невской лавры.

Лит.: Ан. К. Лядов. Пг., 1916. СПб., 2005⁹. [Вып.] 1. Жизнь: Биогр. очерк В. Г. Вальтера. [Вып.] 2. Портрет: По личным восп. С. М. Горюдецкого. [Вып.] 3. Творчество: Крит. очерк И. И. Витоля. 4. Из писем 1901–1909 гг.; Запорожец Н. А. К. Лядов. М., 1954; Михайлов М. К. А. К. Лядов: Очерк жизни и творчества. Л., 1985²; Непознанный Лядов: Сб. ст. и мат-лов / Ред.-сост.: Т. А. Зайцева. Челябинск, 2009.

П. А. Боровик

ЛЯМИН Иван Семенович (31.05.1899, Москва – 25.08.1944, Париж), рус. пианист и композитор, автор духовно-муз. сочинений. Происходил из известного с кон. XVIII в. богатого купеческого рода, представители к-рого активно занимались об-



И. С. Лямин.
Фотография.
Нач. 30-х гг. XX в.

щественной деятельностью и благотворительностью, строили правосл. храмы. Л. был назван в честь своего деда И. А. Лямина (1822–1894), гласного Московской городской думы и московского городского головы (1871–1873), к-рый более 35 лет был старостой московской ц. свт. Николая в Пыжах, на свои средства построил (вместе с братом жены Д. С. Лепёшкиным) деревянную ц. свт. Тихона Задонского на Ширяевом поле в Сокольниках (1863), а в Яхроме для рабочих и служащих учрежденного им Товарищества Покровской мануфактуры – ц. Св. Троицы (1892–1895), также жертвовал деньги на строительство церквей в др. губерниях и на открытие церковноприходских школ в Замоскворечье. В 1863 г. по благословению митр. Филарета (Дроздова) он организовал один из первых духовных концертов в Москве в Мещанском уч-ще – с участием Чудовского и Синодального хоров под упр. Ф. А. Багрецова. На средства его вдовы Е. С. Ляминой, бабки Л., были построены ц. Иверской иконы Божией Матери для Иверской общины сестер милосердия в Москве (1896–1901; ее сын С. И. Лямин, отец Л., будучи инженером, руководил строительством) и ц. св. прав. Елисаветы при уездной тюрьме в Дмитрове (1898). Отец Л. построил колокольню для церкви в Яхроме, а мать Л., Е. Г. Лямина (урожд. Полуэктова,

из дворян), после смерти мужа завершила задуманное им устройство нового отопления для этого храма.

Л. потерял отца в 12 лет, воспитывался матерью. С детства проявил способности и интерес к музыке, учился у известного пианиста Д. С. Шора. Будучи юношей, организовал церковные хоры в имениях сестер матери С. Г. Полуэктовой и А. Г. Тимашевой-Беринг (с 1917 мон. Алексия, в 1919–1923 игуменья Введенского жен. мон-ря в Орле). В 1919 г. семья Л. переехала из Москвы в Киев, где он начал учиться в консерватории в классе Б. Л. Яворского (композиция). К 1920 г. относится 1-й опыт Л. в области духовной музыки: после смерти от тифа младшего брата он пишет песнопение «Господи сил, с нами буди» и посвящает его матери. В 1921 г. семья эмигрировала во Францию, где Л. с отличием окончил Парижскую национальную консерваторию по классу композиции у Ж. Коссада. В 1922 г. женился на подруге своей юности З. Е. Колпаковой, к-рой удалось выехать из России в Париж по благословению еп. Орловского Серафима (Остроумова), передавшего через нее свою келейную икону прп. Серафима Саровского для митр. Евлогия (Георгиевского). Вскоре у них родилось двое детей, и Л. должен был зарабатывать на жизнь, играя на фортепиано, преимущественно джазовую музыку. В 1926 г. он организовал джаз-оркестр, с которым выступал в Париже и в курортных городах Франции и Швейцарии; также выполнял на заказ оркестровки, занимался музыкальным оформлением спектаклей созданного группой парижских артистов «Театра миниатюр» (1944). Однако Л. чувствовал несоответствие этой работы своему призванию и редкие свободные часы старался уделять композиции: в частности, написал симфоническую музыку для фильма о древних соборах Франции (Les cathédrales de France; в 1934 фильм получил премию на Венецианском кинофестивале), романсы, фортепианные и камерные произведения для детей, духовные произведения. В 1930 г. он написал для кинофильма о венчании и погребении в рус. православной традиции Трисвятые и Прокимен на венчании. В марте 1939 г., находясь в Каннах, Л. переработал раннее песнопение «Господи сил...».



С началом второй мировой войны Л. стал прихожанином парижской ц. в честь иконы «Всех скорбящих Радость» (Московская Патриархия), где познакомился с богословом В. Н. Лосским, с врачом А. Б. Блумом (в то время тайно принял монашеские обеты, в 1943 пострижен в мантию с именем *Антоний*, вполс. митрополит Сурожский), с иконописцем Л. А. Успенским, со свящ. М. А. Бельским, с поэтом, лит. критиком и певцом А. А. Туринцевым (вполс. протоиерей), с церковным композитором и регентом М. Е. Ковалевским. Общение в такой среде побудило Л. приступить к созданию цикла песнопений литургии, замысел к-рого появился у него еще в 1937 г. Между 1939 и 1941 гг. он написал «Благослови, душе моя, Господа», «Во Царствии Твоем» и Херувимскую. В стиле Л. исследователи усматривают влияние *Нового направления* и муз. импрессионизма. Л. погиб во время освобождения Парижа от случайной пули, попавшей в окно его комнаты. Похоронен на кладбище Баньё под Парижем.

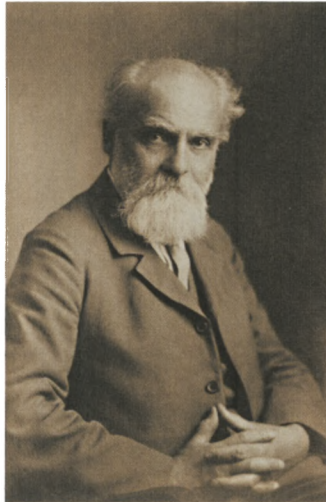
В нач. 80-х гг. XX в. в Париже было учреждено Музыкальное об-во Лямина, целью к-рого является распространение сочинений композитора. В 1986 г. была выпущена грампластинка с произведениями Л. (4 правосл. песнопения, романсы, сюита для 2 фортепиано и камерная музыка для детей).

Муз. соч.: Духовные произведения для хора *a cappella* / Вступ. ст.: М. П. Рахманова, И. И. Лямин. М., 2005.

Лит.: Ковалевский М. Е. Композитор Лямин (к 80-летию со дня рожд.) // Рус. мысль. 1979. 24 июня. С. 14; *Liamine J., Rivier J., Kovalevsky M.* In memoriam le compositeur J. Liamine // Contacts. 1980. Vol. 32. N 112; *Лишке А.* О музыке И. Лямина: К выходу первой пластинки с произведениями композитора // Рус. мысль. 1986. 7 марта; *Lossky N.* Jean Liamine (1899–1944), le musicien orthodoxe // Contacts. 1987. Vol. 140. N 322; Рус. зарубежье: Хроника науч., культурной и обществ. жизни: Франция, 1940–1975. М., 2000. Т. 1(5). С. 57.

ЛЯПУНОВ Сергей Михайлович (18.11.1859, Ярославль — 8.11.1924, Париж), рус. композитор, пианист, педагог. Род. в дворянской семье, принадлежащей к известному роду Ляпуновых, ведущему начало от кн. Константина Ярославича, младшего брата вел. кн. Александра Невского. Предки Л. состояли на гражданской и военной службе, в их числе были и лица духовного сословия. В XIX и XX вв. среди Ляпуновых было неск. академиков, в т. ч. родные братья Л.—

математик А. М. Ляпунов и лингвист Б. М. Ляпунов. Их отец, М. В. Ляпунов (1820–1868), астроном, заведовавший обсерваторией при Казанском ун-те, был назначен директором



С. М. Ляпунов.
Фотография. 1923 г. (?)

Демидовского лицея и уч-щ Ярославской губ. Мать Л., С. А. Шипилова (1824–1879), хорошо владела фортепиано и стала для Л. 1-й учительницей музыки. Правосл. мировоззрение с детства было основополагающим для буд. композитора. Церковные песнопения он впервые услышал в детстве в лицейской церкви.

После смерти отца семья переехала в Н. Новгород, где Л. окончил гимназию, занимаясь у В. Ю. Виллуана в муз. классах при Русском музыкальном об-ве, посещал хоровые концерты, знакомясь с духовно-муз. сочинениями рус. композиторов.

В 1878–1883 гг. Л. учился в Московской консерватории, к-рую окончил с малой золотой медалью и со званием свободного художника по классам фортепианной игры и свободного сочинения. В консерватории сложились его представления о русском церковнопевч. искусстве: в 1879–1880 гг. он посещал курс истории церковного пения профессора-прот. Д. В. Разумовского, одного из самых авторитетных исследователей древнерус. певч. традиции. В 1882 г. Л. написал муз. произведение «56-й псалом» для 4 солистов, смешанного хора и оркестра. Эта учебная работа не внесена им в списки сочинений и не издана.

По окончании учебы Л. переехал в С.-Петербург, где вскоре сблизился с М. А. Балакиревым, Н. А. Римским-Корсаковым и др. композито-

рами. В 1893 г. отправился в фольклорную экспедицию по Русскому Северу. Среди записанного им в экспедиции — 8 духовных стихов и колокольные звоны.

В 1894 г. по рекомендации Балакирева Л. занял пост помощника управляющего *Придворной певческой капеллой*, сменив Римского-Корсакова. В его ведении находились регентские и инструментальные классы, б-ка и нотный склад. В отсутствие управляющего капеллой Л. занимался духовно-муз. цензурой. Работа в капелле стала для Л. важным и любимым делом, к-рому он отдал 8 лет жизни, считая основной задачей в области хорового искусства продолжение начинаний его предшественников. Много времени он уделял развитию регентского класса, на правительственном уровне решал вопросы его финансирования и предоставления прав выпускникам, изыскивал помещения для занятий. Под рук. Л. был издан церковнопевч. Обиход для правосл. эстонцев. В числе произведений, допущенных композитором к печати и разрешенных к употреблению в богослужении, — 6 духовно-муз. переложений и сочинений Балакирева. Л. служил в капелле при 4 управляющих: Балакиреве, К. П. Бражникове, А. С. Аренском и С. В. Смоленском. В 1902 г. он вынужден был выйти в отставку, т. к. его мнение по мн. вопросам не совпадало с замыслами новых руководителей.

В 1908 г. Л. был избран директором Бесплатной музыкальной школы. В 1910–1923 гг. профессор С.-Петербургской консерватории.

В творческом наследии Л. преобладают симфонические и фортепианные сочинения, а также романсы для голоса и фортепиано. До 1915 г. он не сочинял духовной музыки, но мотивы церковных песнопений присутствовали в некоторых его инструментальных сочинениях (этюд «Трезвон», 4 пьесы для фортепиано «Святки»). В 1915 г. он написал «Шесть духовно-музыкальных сочинений и переложений для смешанного хора» (Op. 62): 2 Херувимские, «Достоинно есть», «Отче наш», «Свете тихий» и «Хвалите Господа с небес». В 1916 г. Л. сочинил «140-й псалом» для сопрано в сопровождении органа и арфы, в 1923 г. написал его 2-ю редакцию, ставшую последним сочинением, созданным композитором в России.





15 мая 1919 г. Л. был избран старостой консерваторской церкви. Он занялся организацией пения на богослужении, разработал курс истории древнерус. церковной музыки. В 1921 г. консерватория учредила класс изучения древнерус. музыки по памятникам духовно-муз. творчества, целью к-рого было пробудить интерес молодых композиторов к церковной музыке и способствовать созданию сочинений на основе древних распевов. Однако начавшиеся в эти годы гонения на Церковь на мн. десятилетия сделали почти невозможными изучение церковной музыки и создание новых ее образцов.

В нач. 20-х гг. XX в. Л. начал работу над Литургией, успев написать лишь Великую и Малую ектении и 2 первых антифона (не изданы, автограф хранится в фонде Л. в ОР РНБ). В 1921 г. он стал зав. Народной хоровой академией (бывш. Придворная певческая капелла), а в 1922 г. на его место был назначен М. Г. Климов. В февр. того же года Л. оказал сопротивление представителям власти, пришедшим в церковь консерватории для изъятия ценностей. Церковь была опечатана, службы запрещены. Л. привлекли к уголовной ответственности в рамках «Петроградского дела церковников». Во время заседаний ревтрибунала, проходивших в Большом зале Петроградского филармонии, Л. сочинил песнопение «Богородице Дево, радуйся». По окончании процесса 10 подсудимых, в т. ч. митр. Петроградского и Ладожского *Вениамина (Казанского)*, приговорили к расстрелу, многих лишили свободы. Л. был приговорен к лишению свободы на 6 месяцев условно. Сочинения Л. более не издавали и не исполняли, материальные условия его жизни стали совершенно невыносимыми.

14 сент. 1923 г. Л. уехал за границу, чтобы сольными концертами зарабатывать средства к существованию своей многочисленной семьи. Здоровье композитора было подорвано, и через год с небольшим в Париже он скоропостижно скончался. Имеющиеся в архиве Л. однострочные записи духовных произведений и выписки из церковных нотных книг позволяют предположить наличие больших творческих замыслов в области церковной музыки, к-рые не осуществились. Младший из сыновей композитора Борис в 1928 г. принял монашеский постриг



Иером. Сергей (Ляпунов).
Фотография.

Кон. 20-х – нач. 30-х гг. XX в.

с именем Сергей, в том же году был рукоположен во иерея, служил в Троицкой ц. Лаврской кинонии в Ленинграде; в 1932 г. арестован и приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей, 9 марта 1936 г. скончался от чахотки в Темниковском лагере в Мордовии.

Арх.: РНБ. Ф. 451 (Ляпунов С. М.). № 416: Докл. зап. о положении регентского класса при Придворной певч. капелле. 1897–1898. Автограф; № 417: Регентский класс при Придворной певч. капелле: Докл. зап. 1890-е гг. Автограф; № 426: Докл. зап. по поводу участия начальника Придворной певч. капеллы в Комитете по вопр. духовно-муз. цензуры и о назначении нотной суммы. 1901. Автограф; № 372: Гармоническая и контрапунктическая разработка памятников древнерус. духовно-муз. творчества: Программа курса. 1921. Маш.; № 526: Письма (5) С. В. Смоленскому. 1901–1902. Ркп.; № 691: Письма С. В. Смоленского (10) С. М. Ляпунову. Петергоф, 1901–1902. Ркп.; Ф. 1141. № 72; *Ляпунова А. С.* Наброски монографии о С. М. Ляпунове. Автограф; № 76: *она же.* Наброски, содерж. сведения о работе С. М. Ляпунова в Придворной певч. капелле. Автограф.

Лит.: *Миллер В. Р.* «Сочинено во время заседания ревтрибунала»: (С. М. Ляпунов. «Богородице Дево, радуйся») // Из истории муз. культуры: Сб. ст. СПб., 1999. С. 130–137. (Рукоп. памятники; 5); *он же.* О русском церк.-певч. искусстве: Влияние С. М. Ляпунова на развитие духовной музыки // Ораниенбаум: Страницы истории. СПб., 2008. С. 273–296; *он же.* С. М. Ляпунов как правосл. муз. деятель // Культура и история: Мат.-лы межвуз. науч. конференций «Культура и история» (2004–2007). СПб., 2009. С. 378–402; *он же.* С. М. Ляпунов и «Дело о церкви» // Памяти А. С. Ляпуновой: Сб. стат. и мат.-лов. СПб., 2012. С. 64–91. (Петерб. муз. архив; 9); *он же.* Сергей Ляпунов // Русское правосл. церк. пение в XX в.: Советский период. Книга 1: 1920–1930-е годы. Часть 1. М., 2015. С. 302–320. (РДМДМ; 9); Сергей Ляпунов. Духовные сочинения и Псалом для голоса, арфы и органа, ор. 64 / Публ.: В. Р. Миллер (в печати).

В. Р. Миллер

ЛЯСКОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ

[болг. Лясковски манастир] во имя св. апостолов Петра и Павла Великотырновской епархии Болгарской Православной Церкви, женский. Находится на Арбанасском плато близ г. Лясковец (Болгария). По преданию, Л. м. ок. 1186 г. основали лидеры болг. восстания против визант. власти братья Петр и Асень на месте языческого алтаря на территории позднеантичного военного лагеря (ок. II в.). В период османского владычества Л. м. неск. раз подвергался разорению. В 1662 г. был возведен новый храм. В 1700 г. обитель стала центром антиосманского т. н. восстания Марии. В XVIII в. братия Л. м. получала пожертвования из России: подаренное ей в 1708 г. царем Петром I Четвероевангелие ныне хранится в Церковном историко-археологическом музее (София). В 1856 г. в Л. м. был сформирован отряд (чета) Н. Филиповского для борьбы против османов. В 1862 г. из-за участия в антиосманском восстании игум. Феодосий и Иосиф были арестованы, вскоре обитель опустела. В 1869 г. В. *Левский* основал здесь революционный комитет. В 1874 г. при мон-ре было открыто 1-е болг. богословское уч-ще «Петропавловская духовная семинария» (его окончили мн. видные болг. деятели культуры и науки, в т. ч. В. Н. *Златарский*). В 1893 г. в Л. м. полгода жил в заточении Тырновский митр. *Климент (Друмев)*. В 1902 г. в зданиях мон-ря размещалась лечебница для душевнобольных. Храм и неск. построек Л. м. пострадали при землетрясении 1913 г. и были отстроены заново. В 1918–1922 гг. здесь проживало ок. 60 рус. беженцев. Позже обитель стала женской, в 1925–1928 гг. в ней действовало церковнопевч. уч-ще. В 1937–1945 гг. здесь находилась мастерская для глухих юношей. В 1947 г. в обители возрождена монашеская жизнь.

В комплекс мон-ря входят ц. во имя апостолов Петра и Павла (ок. 20-х гг. XX в.), колокольня с часовней во имя Св. Троицы (1980), здание бывш. семинарии с домовою часовней в честь Покрова Пресв. Богородицы (сер. 80-х гг. XIX в.), ряд жилых и хозяйственных построек.

Лит.: *Келева М. Д.* Манастиръ св. Петър и Павел над Лясковец — духовен и революционен център (през периода XVIII–XIX вв.) // Научни трудове / Национален военен университет В. Левски. Велико Търново, 1998. Бр. 60. С. 218–222.

Н. В. Радосавлевич





М, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В болг. алфавите 13-я по счету, в церковнослав., рус. и белорус. алфавитах 14-я, в сербском 15-я, в македонском 16-я, в укр. алфавите 17-я. Используется также в письменностях нек-рых неслав. народов. Рус. совр. название буквы — «эм» — употребляется как существительное среднего рода («прописное М»). Название старославянское и исходное церковнославянское («мыслитѣ») представляет собой форму глагола 2-го лица мн. ч. наст. времени, в церковнослав. языке наряду с этим названием использовался вариант «мыслѣтѣ», утративший изначальное совпадение с формой глагола «мыслити». Название «мыслѣтѣ» сохранилось в совр. церковнослав. языке. Искажением слова «мыслитѣ» является написанное латиницей название буквы «muszlige» в Парижском глаголическом алфавитаре XI–XII вв. (Велчева. 1985. С. 23).

С формами глагола «мыслити» М устойчиво связано во мн. древнейших слав. азбучных акростихах, напр., в молитвах «Аз есмь свет миру»: «Мыслите на мя злая» (Кобяк, Поздеева. 1981. С. 143); «Аз есмь всему миру свет»: «Мыслите мене погубити» (1-я ред.), «Мыслиша на мя злая за благая» (2-я ред.) (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 55, 57; Кобяк. 1987. С. 155); «Аз прежде о Господе Боже начинаю вещати»: «Мыслити о Божьских словесех в разумья почитаньи Божественными» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 58), в др. редакциях: «Мыслити о Божеских вразуми их почитании Божественными» (Петров. 1894. С. 18), «Мыслити о Божеских в разумья почитании Божественными» (Кобяк. 1987. С. 148); «Аз ти благодарю Бог»: «Мысляше Валак прокляти Вала-

мом содолети вы, но духовная сила самого победи»; «Аз превечен в Троицы»: «Мысляще злая мне: убьем праведника, яко не требе учение его» Там же. С. 153, 154); «Аз есмь Бог»: «Мысля створих»; «Аз есмь Бог первый»: «Мысляще на мя злая» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59). М часто соотносится в азбучных акростихах со словом «мысль», напр. «Азбука об Адаме»: «Мыслию обися Адам быти бог, и се не бысть» (Там же. С. 60); «Аз от начала повествую с тобою, евреянине»: «Мысль от сердца простросте, на злую детель подвизающуюся» (Петров. 1894. С. 19), в др. редакции: «Мысль от сердца простре, на злую детель простирающуюся» (Кобяк. 1987. С. 149); «Аз есмь, Израилю, изведыи тя из дому работнаго»: «Мысль сердец ваших исполних, и желание любви Моеи получисте» (Петров. 1894. С. 20–21), в др. редакции: «Мысль сердец ваших исполних, и желание любимое получисте» (Кобяк. 1987. С. 151).

Значительно реже в древнейших слав. азбучных акростихах М соотнесено со словами «милость» — в молитве «Аз любях вы и без числа отдаия»: «Милость ж Свою и ту прострох к вам, яко причаститис и еще земли своеи» (Петров. 1894. С. 21), в др. редакции: «Милость же Свою и ту прострох к вам, яко причастивыися земли своеи» (Кобяк. 1987. С. 152); в азбучной молитве свт. *Константина*, еп. Преславского: «Милости Твоя, Боже, просят зело» (Степанов. 1997. С. 421); «мудрость» — в молитве «Аще хощещи мудрости святых»: «Мудрость над всеми добродетельми царствует» (Кобяк. 1987. С. 145); «мати» — в азбучных стихирах бельчского погребения в составе Требника: «Мати и сестры, отць и братия, друзи и врьсти, престане-

те от плача» (Загребин. 1981. С. 79); «мздоимец» — в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Мздоимцу подобяся, вопию Ти» (Соболевский. Церковнослав. стихотворения. 1902. С. 33, 35), в др. редакции: «Мздоимцу подобяся и мытарю, вопия Ти, Христе» (Кобяк. 1987. С. 146); «мытарь» — в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Мытарю уподобяся, вопию Ти» (Соболевский. 1902. С. 33); «море» — в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «Море видев и побеже в пени, рече» (Иванова-Константинова. 1971. С. 361; *Јовановић-Ступчевић*. 1981. С. 109); имя пророка: «Михей вьспои (вар.: «вьсприими») радость и ликьствуй» в стихирах гласа 6 на предпразднство Рождества (Иванова-Константинова. 1971. С. 353). В поздних азбучных акростихах, сопровождающих рус. и церковнославянские каноны XVI–XVIII вв., представлен широкий диапазон слов, начинающихся на М: «меч», «миро», «множество» и др. (Кожухаров. 2004. С. 294; *Смирнова-Косицкая*. 2007. С. 223, 233, 239).

В рус. и церковнослав. языках М обозначает звуки [м] и [м']: «море», «дом», «моли́тва», «место», «семь», «ми́лость».

Начертание М в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы М («мю»), к-рая по рисунку представляет собой видоизменение финик. знака M («мем»).

В древней кириллице начертание М имело неск. вариантов. 1. Широкое начертание с плечами (горизонтальными перекладинами, соединяющими петлю с мачтами у верхнего уровня строки), 2 вертикальными параллельными мачтами и изогнутой или округлой петлей, умещающейся в пределах строки: М. Такое





начертание характерно для *Энинского Апостола, Саввиной книги, Остромирова Евангелия, Изборника 1076 г., Слепченского Апостола* (см. *Слепченские Триодь и Апостол*), *Добрейшева Евангелия*. Сравнительно часто встречается начертание М с одним плечом — левым — **М** (в Саввиной книге, *Супрасльском сборнике, Хиландарских листках, Тырновском Евангелии*) или правым — **М** (в надписи царя Самуила, *Охридском Апостоле, Слепченском Апостоле*). 2. Острое начертание с петлей, соединяющейся с мачтами под углом: **М** (в *Листках Ундольского, Добромировом Евангелии, Изборнике 1073 г., Изборнике 1076 г.*). 3. С округлой (или изогнутой) петлей, провисающей за линию строки: **М** **М** (в *Супрасльской рукописи, Остромировом Евангелии, Изборнике 1073 г., Изборнике 1076 г., Добрейшевом Евангелии, Кюстендильском палимпсесте*). 4. С острой петлей — петля заостряется книзу: **ММ** (в *Листках Ундольского, Остромировом Евангелии, Изборнике 1073 г., Минее 1096 г., Охридском Апостоле, Добромировом Евангелии, Струмицком Апостоле (Шафарики), в кириллических приписках в *Ассеманиевом Евангелии**). 5. С непараллельными расходящимися мачтами: **ММ** (в *Листках Ундольского, Минеех 1096 и 1097 гг., 1-м почерке *Болонской Псалтири, Добрейшевом Евангелии**).

В XIII в. появляется новый вариант начертания — с покрытием: **М** **М**, аналогичный к-рому наблюдается и в памятниках рус. эпиграфики XIII–XIV вв.: **М**. В рус. эпиграфике возникает также особая модификация М — с горизонтальной перекладиной в острой петле: **М** (напр., в надписи на кресте в Юрьеве-Польском кн. Святослава Всеволодовича 1224 г.). Вариант с перекладиной, но в округлой петле (**М**) характерен для боснийских надписей XIII–XIV вв., в центре перекладины могут быть точка: **М** (ср., напр., в надписи в Дечанском мон-ре 1335 г.) — или хвост вниз: **М**. С XIII в. в рус. и южнослав. надписях и в письме заголовков рукописей распространяется новый графический тип М, состоящий из 3 параллельных вертикальных линий, средняя из к-рых, обычно более короткая, соединяется с боковыми горизонтальной перекладиной: **М** **М** **М**. В памятниках боснийской эпиграфики этого времени засвидетельствован вариант из 3 параллельных

линий, соединенных косыми перемичками: **М** (*Томовић. 1974. С. 21*).

С посл. четв. XIV в. в рус. «манерных» (термин В. Н. Щепкина) уставных почерках появляется начертание М с прямоугольной (в виде перевернутого П) перемичкой, порой опускающейся под строку (Евангелие 1393 г., Киевская Псалтирь 1397 г., Евангелие Успенского собора, Евангелие Федора Кошки и др.). В русских уставных и старших полууставных почерках кон. XIV — раннего XV в., в особенности в рукописях в 2 столбца, в конце строк может употребляться «половинное» начертание буквы, причем как в правом, так и в левом варианте, в виде Л с «хвостом» или «хоботом», уходящим под строку (реже в виде лат. N). Данная особенность не является региональной, при этом она составляет палеографическую дату, т. к. не засвидетельствована ранее посл. четв. XIV в. (*Турилов. 2010. С. 312, 327*). Иное сокращенное написание буквы дает тайнопись-«полусловица», где М изображается в виде округлой середины буквы — дужки (*Сперанский. 1929. С. 84–85*). Древнейший образец подобной системы, написанный ею почти целиком, представляет миниатюрная пергаменная Псалтирь рубежа XIV и XV вв. Ватикан. Слав. 8.

Для полууставного письма не характерно написание М с плечами, развитие в полууставе получают варианты острые, с непараллельными расходящимися мачтами, заостренной петлей. Если в XIV в. округлая петля еще наблюдается, то в XV в. безусловно господствует заостренная: **ММ**. Распространяются модификации с прямой правой и наклонной левой мачтой — **М**, возникают начертания с изогнутой левой мачтой, поднимающейся над правой, — **М**, с изогнутыми линиями — **М**.

В новгородских берестяных грамотах с XI до сер. XV в. преобладают 2 основных начертания буквы М: а) острое как с наклонными, так и с вертикальными мачтами, с петлей из 2 прямых — **ММММ**; б) с плечами с разными вариантами петли: округлой — **МММ**, из 2 прямых — **МММ**, из изогнутых линий — **МММ**. До кон. XIV в. грамоты дают модификации обоих начертаний с нижними засечками — **ММММ** **ММММ** и острого начертания — с верхними засечками — **ММММ**. Оба начертания были также представлены в раз-

личных вариантах с покрытием (до нач. XIII в.): **М** **М** **М**, с провисающей за линию строки петлей (до кон. XIV в.): **ММММ** **ММММ**. С нач. XIV в. появляются модификации начертания с плечами, образованные 3 вертикалями и дугой: **ММММ** и с изломанной петлей: **ММММ** (*Зализняк. 2000. С. 176–179*).

В молдавских литургических полууставных почерках XV–XVI вв. (Евангелие 1492 г. ГИМ. Музейск. № 3641 и др.) и генетически восходящих к ним украинско-белорусских (Службник 1-й трети XVI в. ГИМ. Воскр. 3-бум.; Евангелие 1550 г. монастыря Зограф; Евангелие Новгородского музея-заповедника КП 2192/КР-1 и др.) распространено начертание М с округлой или заостренной петлей, сильно опускающейся под строку (*Турилов. 2005. С. 143, 146, 152*). Той же особенностью отличается шрифт краковской типографии Швайпольта Феоля 90-х гг. XV в. (Там же. С. 143–144, 151).

В скорописи XV в. написание М мало меняется по сравнению со своими полууставными прототипами: **М**; верхняя часть буквы может закругляться с одной или обеих сторон: **ММ**. В XVI в. появляются написание с 2 длинными наклонными линиями — левой и линией середины, поднимающимися над строкой: **ММ**. В великорусской скорописи XVII в. длинные линии (одна или две), выходящие за уровень строки, приобретают изогнутую форму с наклоном вправо: **ММ**, распространяются начертания с хвостами, опущенными под строку или выдвинутыми над строкой, закругленными или повернутыми вправо: **ММ**. В отличие от великорусской скорописи в юго-западнорус. скорописи этого периода М не выдвигается за пределы строки. К старым графическим типам М в XVII в. как в великорусской, так и в юго-западнорус. скорописи прибавляются новые, напоминающие Т на 3 ножках или лат. m: **МММ** **МММ**, более характерны такие начертания для белорус. скорописи: **ММММ** **ММММ**. В XVII в. в белорусской скорописи распространяются написание, близкие к современному рукописному М: **МММ**.

Форма выносной буквы М в московской скорописи претерпевает значительную эволюцию: она постепенно упрощается и принимает все более вертикальное положение. В XVI в. выносное М пишется неотчетливо,





в виде змейки с уголками, раскрывающимися вверх . Такое начертание похоже на начертание выносной буквы З, отличие состоит в том, что М раскрывается уголками вверх, а З — вниз. В XVII в. выносное М принимает форму косой черты, запятой или восклицательного знака: . В белорус. скорописи выносное М пишется, как правило, в начерке, близком к строчной букве: , либо в виде змейки, расположенной в XVI в. горизонтально: ; в XVII в. — почти вертикально: . В укр. скорописи часты написания с длинными закругленными хвостами:

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописный литургический полуустав. Совр. вариант начертания оформился на основе нового московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII — нач. XVIII в. и ренессансного шрифта «антиква» и вошел в широкий обиход в нач. XVIII в., после петровской реформы гражданского алфавита. Совр. рукописные строчная и прописная буквы () ведут свое происхождение от канцелярского письма нач. XIX в.: , воспринявшего некоторые начерки белорус. скорописи XVII в., а также письма прописей «на французский манер» 2-й пол. XVIII в. (*Рейсер*. 1962. Ил.). Подобные начертания вкупе с традиционным названием буквы получили отражение в фольклоре: «писать мыслете» — выделывать вензеля ногами в нетрезвом состоянии («И причетники мыслете пишут, за руки схватясь...» — *Толстой А. К.* Медицинские стихотворения).

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание буквы представляет собой петлеобразную трансформацию греч. буквы μ («мю») в ее минускульно-скорописном варианте: . По др. версии, прототипом глаголического начертания могли послужить знаки сир. алфавита («эстрангело»;) или албан. алфавита («кам»).

Глаголическая буква М () имеет достаточно сложное начертание, близкое по форме к буквам Л () и Ж (): нижняя часть этих 3 букв состоит из 2 петель, соединенных друг с другом сверху с внутренней стороны. Начертание М, как и начертание глаголической буквы У () () имеет 4 петли (по 2 пары сверху и снизу), однако в отличие от У па-

ры петель М не совпадают по размеру и расположены не вертикально, а горизонтально. Верхние петли М, напоминающие петли И десятиричного () , соединены сверху горизонтальной линией. В древнейшей глаголице эта линия может быть образована 2 отдельными чертами, которые соединяются друг с другом под углом: . Расстояние между нижними петлями меньше, чем между верхними: ; в некоторых случаях они соприкасаются: (в Синайской Псалтири (см. *Синайские находки*), Охридских глаголических листках, Ассеманиевом Евангелии, Синайском Евхологии). Нижние петли обычно меньше верхних, могут находиться на разных уровнях по отношению к строке. Верхняя и нижняя части буквы соединяются штрихами, угол между которыми колеблется от 0 до 180°. Встречаются начертания с почти параллельными штрихами: (в Македонских глаголических листках, Синайском Евхологии), со штрихами, продолжающими друг друга: (иногда в Охридском Апостоле). Штрихи могут соединяться друг с другом либо на верхней линии: (в большинстве старослав. памятников), либо под ней: .

Характерной особенностью начертаний М является соотношение между высотой и шириной буквы. Так, в «*Киевских листках*» это соотношение в среднем 1:2; в Ассеманиевом Евангелии — 1:2,75; в *Зографском Евангелии*, *Мариинском Евангелии*, в 1-м и 4-м почерках Синайской Псалтири, в Охридских глаголических листках — 1:3; в 3-м почерке Синайской Псалтири и Синайском Евхологии — 1:3,5; в Сборнике Клоца в ряде случаев достигает 1:4; во 2-м почерке Синайской Псалтири и в Македонских глаголических листках встречаются необычные начертания с соотношением высоты и ширины 1:5 и даже 1:6. В рукописях XII в. прослеживается тенденция к сближению высоты и ширины буквы, т. е. занимаемое ею пространство приближается к квадрату.

Сложное начертание М в хорват. глаголице достаточно рано было заменено начертанием соответствующей латинской (или, что менее вероятно, греческой) буквы (уже в Венских листках XII в.). После XII в. в хорват. текстах глаголическое начертание М встречается только в составе лигатур.

В пермской азбуке, созданной свт. *Стефаном* в посл. четв. XIV в. для обращения в христианство финно-угорских народов, буква М имеет неск. вариантов, представляющих собой стилизацию разных начертаний кириллической буквы: 1) без левой мачты с округлой петлей: ; 2) без левой мачты с острой петлей, повернутый по часовой стрелке, напоминает начертание буквы И с диагональю: ; 3) в виде развернутой округлой петли без мачт: ; 4) в виде 2 мачт с горизонтальной перекладиной, напоминающий уставное начертание буквы И, подобное современному Н:

В русском языке М употребляется в составе некоторых сокращений: м.— мужской (род или пол); строчное «м» после цифры является условным обозначением метра — 5 м ткани; прописное М как знак на сооружениях — метро.

В кириллице, следующей за греко-визант. цифровой системой, М обозначает число 40. В глаголице, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, имеет числовое значение 60.

В церковнослав. тайнописи, в системе простой литорей («тарабарская азбука»), основанной на взаимозамене согласных букв, одинаково отстоящих от начала и конца алфавита, М передается через Р (церковнослав. «рцы»). В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, М передается через («кси», числовое значение — 60) (40+60=100). В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литорей в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов которой неясен, М 1-го ряда алфавита соотносится с («и») 2-го ряда, а М 2-го ряда — с («покой») 1-го ряда.

Лит.: *Срезневский И. И.* Славяно-русская палеография XI—XIV вв. СПб., 1885; *Петров А. К.* Истории букваря // Рус. школа. 1894. № 4. С. 18—21; *Соболевский А. И.* Славяно-русская палеография. СПб., 1902. Т. 2; *он же.* Церковнославянские стихотворения IX—X вв. и их значение для изучения церковнослав. яз. // Тр. XI Археол. съезда. М., 1902. Т. 2. С. 2837; *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1914. Вып. 4. (ЭСФ; 4.1); *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. С. 194—195; *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-славянских и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 74—75. (ЭСФ; 4.3); *Селищев А. М.* Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 45, 47; *Черепнин Л. В.* Рус. палеография. М., 1956. С. 154—156, 243—244, 248—249, 361—362, 365—366, 378—384; *Рейсер С. А.* Не-





которые вопросы палеографии нового времени // Проблемы источниковедения. М., 1962. Вып. 10. С. 393–437; *Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф.* К изучению славянских азбучных стихов // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; *Иванова-Константинова К.* Два неизвестны азбучны акростиha с глаголическа подредба на буквите // Константин Кирил Философ: Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината на смъртта му. София, 1971. С. 341–366; *Томовић Г.* Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974. С. 21; *Шицгал А. Г.* Русский типографский шрифт. М., 1974. С. 122–123; *Загребин В. М.* Заупокойные стихиры Азбуковне в серб. Требнике XIII в. // АрхПр. 1981. Бр. 3. С. 65–92; *Јовановић-Стипчевић Б.* Текстолашка условљеност са става и броја слова старословенске азбуке према «Стихирима на Рођење и Крштење» у српском препису // Там же. С. 93–122; *Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-русские рукописи XV–XVI вв. НБ МГУ. М., 1981. С. 143; *Велчева Б.* Абецедар // КМЕ. 1985. Т. 1. С. 20–26; *Кобяк Н. А.* Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Науч. 6-ки Московского университета. М., 1987. С. 142–156; *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. М., 1988². С. 159–176; *Лурье Я. С., Григоренко А. Ю.* Курицын Федор Васильевич // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; КМЕ. 1995. Т. 2. С. 573–575; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 421; *Щепкин В. Н.* Рус. палеография. М., 1999³. С. 153; *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внеэпиграфическое датирование // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 2000. Т. 10. С. 152–217; *Кожухаров С.* Проблемы на старобългарската поезия. София, 2004. Т. 1. С. 281–298; *Турилов А. А.* Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв. // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 139–168; *он же.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры юж. славян и Др. Руси. Межслав. культ. связи эпохи Средневековья. М., 2012. С. 304–339; *Смирнова-Косицкая А. Е.* Азбучные каноны русским святым // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 174–253.

Е. А. Кузьмина

МААДИКАРИБ ЯФУР [Мадикариб Юфир/Яфур (?); сабейский *m'dkrb/y'fr*; сир. ܡܕܩܪܝܒܝܐ, ܡܕܩܪܝܒܝܐ] (1-я четв. VI в.), 1-й из правителей южноарав. гос-ва *Химьяр*, о котором достоверно известно, что он исповедовал христианство. Наиболее поздняя надпись его предшественника на химьяритском престоле Марсадбилана Януфа датирована мартом 509 г., однако, судя по косвенным данным, почерпнутым в основном из памятников сирийской агиографии, начало правления М. Я. относится к лету 518 — маю 519 г., когда аксумский царь Калев (см. *Елзвой*) отправил из *Адулиса*, главного порта своего государства, в Юж. Аравию войска под командованием Хайана, чтобы возвести М. Я. на престол. Когда М. Я. оказался в затруднитель-

ном финансовом положении, христиане *Нагрна* оказали ему денежную помощь как своему единоверцу: так, одна богатая награнка ссудила ему 12 тыс. денариев, а затем простила этот долг. М. Я. нуждался в средствах в т. ч. и для организации походов во Внутреннюю Аравию. Согласно наскальной надписи Ру 510, оставленной им в Вади-Масиль в Неджде, в июне 521 г. он прибыл туда во главе крупного войска, в состав которого входили как южно- (*киндиты* и *мазхиджиты*), так и североарав. племена (*саалабиты* и *мудариты*), и сумел восстановить контроль Химьяра над этой областью, попавшей в сферу влияния лахмидского царя аль-*Мунизра III*. Вероятно, к этому же походу относится обнаруженная в районе Вади-Таслис, у сев. рубежей *Йемена*, надпись Ja 2484 (наиболее обоснованная датировка — авг. 521). Военные действия в *Аравии* против зависевшего от Сасанидов царства *Лакмидов* не отвечали интересам значительной части химьяритской элиты, исповедовавшей иудаизм или сочувственно относившейся к этой религии, а во внешней политике настроенной антивизантийски и проирански. Принято считать, что кончина М. Я. в июне—июле 522 г. открыла путь к верховной власти в Химьяре иудею-узурпатору *Йосефу Асару Ясару*.

Ист.: *позднесабейские надписи: Ryckmans G.* Inscriptions sud-arabes: 10^{ème} série // Le Muséon. 1953. Vol. 66. P. 307–310. Pl. VI (Ry 510); *Jamme A.* Miscellanées d'ancien arab. Wash., 1972. Vol. 3. P. 85–86 (Ja 2484); *сир. агиография: The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work / Ed. A. Moberg.* Lund etc., 1924. P. 43. Col. 2 [сир. текст], СХХХIII [англ. пер. и коммент.] (рус. пер.: История Африки: Хрестоматия. С. 213); La lettera di Simeone vescovo di Bèth-Arsâm sopra i martiri omeriti / Publ., trad. I. Guidi // MRAL. Ser. 3. 1881. Vol. 7. P. 482, 488 [итал. пер.], 509, 516 [сир. текст]; *Shahid I.* The Martyrs of Najrân: New Documents. Brux., 1971. P. XXVII [сир. текст], 60 [англ. пер.] (SH; 49). Лит.: *Garbini G.* Osservazioni linguistiche e storiche sull'iscrizione di Ma'dikarib Ya'fur // AION. 1979. Vol. 39. N 3. P. 469–475; *Beaucamp J., Briquel-Chatonnet F., Robin C. J.* La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie himyarite // Aram Periodical. Leuven, 1999. Vol. 11. N 1. P. 15–83; *Tardy R.* Najrân: Chrétientés de l'Arabie avant l'islam. Beyrouth, 1999. P. 117–119; *Gajda I.* Le royaume de Himyar à l'époque monothéiste: L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du IV^e de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'Islam. P., 2009. P. 76–81; *Robin Ch. J.* Nagrân vers l'époque du massacre: Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec le réexamen du «Martyre d'Azqîr») // Juifs et chrétiens en Arabie aux

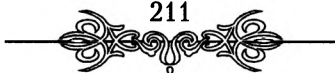
V^e et VI^e siècles: Regards croisés sur les sources / Éd. J. Beaucamp, Fr. Briquel-Chatonnet, Ch. J. Robin. P., 2010. P. 69, 72–73.

С. А. Французов

МААЛУЛА [Маалюля; араб. ماعلولا; араб. معلولا], сел. в Центр. Сирии, христианский культовый центр и один из последних очагов бытования *арамейского языка*. Селение расположено на высоте 1650 м на плато Каламун, на расстоянии ок. 60 км к северо-востоку от Дамаска. Оно спускается амфитеатром по юж. склонам горной гряды, разделяющей уступом 2 плато. Скальный массив пробит 2 ущельями: у входа в одно расположен православный монастырь первомц. Феклы (Мар-Текла), 2-е ведет на верхнее плоскогорье (1790 м) к мелькитскому католич. мон-рю мучеников Сергия и Вакха (Мар-Саркис). По одной из версий, араб. название Маалула, означающее «вход», связано с узким ущельем (араб.— «фаджж») у мон-ря первомц. Феклы. В скалах существует множество пещер, частью естественного происхождения, частью высеченных в эллинистическое время и служивших гробницами, а в византийскую эпоху — жилищами отшельников или часовнями. В селении сохранилось неск. церквей, в т. ч. во имя св. Илии с мозаикой IV в.

Мощи первомц. *Феклы* хранятся в пещерной церкви одноименного монастыря. По местному преданию, прилегающее ущелье появилось по молитве первомц. Феклы, когда скалы расступились, чтобы дать ей убежище от преследовавших ее рим. солдат. В нач. XVIII в. В. Г. *Григорович-Барский* зафиксировал иную версию легенды: гора раскололась и образовала проход перед ап. *Павлом*, к-рый принес в селение мощи своей ученицы Феклы. Другая, очевидно более древняя, традиция локализует расщелину, чудесно образовавшуюся для спасения св. Феклы, близ Селевкии, в *Киликии* (мест. Агия-Текла, вполс. Мериемлик, Турция), где в VI–XIV вв. были жен. мон-рь и крупный паломнический центр.

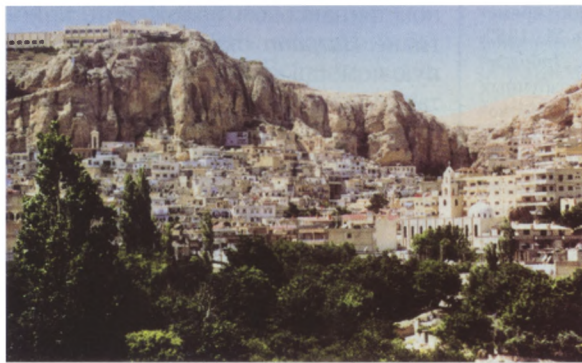
Мон-рь на верхнем плато посвящен одним из самых почитаемых в визант. Сирии святых — мученикам *Сергию и Вакху* (часто упом. посвящение только мч. Сергию). Монастырская церковь построена на месте языческого храма Аполлона, как





считается, в первые годы после Миланского эдикта (313). Это предположение подтверждается возрастом деревянных балок, вмонтированных в стены: по данным радиоуглеродного анализа, он составляет 2 тыс. лет. Кроме того, форма алтарей в ц. мч. Сергия, окруженных бортиками высотой 7 см, представляет собой архаичную модель, имитирующую алтари языческих храмов и довольно быстро вышедшую из употребления в христианской архитектуре. Встречающиеся в литературе утверждения о том, что М. очень рано стала архиерейским центром и ее епископы принимали участие в первых Вселенских Соборах, являются местным преданием и не подтверждаются аутентичными источниками.

На протяжении большей части средневековья М. практически не упоминалась в трудах мусульм. географов (за исключением беглого замечания у Якута, нач. XIII в.), европ. паломников и восточных христианских авторов (см.: *Le Strange G. Palestine under the Moslems. Beirut, 1965. P. 500*). Это можно объяснить периферийным положением как самого селения, стоявшего несколько в стороне от дороги между Дамаском и Хомсом, так и всего горного р-на Каламун, слабо затронутого влиянием городских центров. В этой консервативной аграрной глубинке долгое время компактно проживало христ. население и сохранялся сир. язык. Так, один из первых известных по имени уроженцев М., синайский мон. Шемун, был переписчиком 2 сирозычных манускриптов 30-х гг. XIII в., хранящихся ныне в монастыре вмц. Екатерины на Синае. Известны сир. рукописи 1213 и 1280 гг., происходящие из монастыря мч. Сергия в М. (*Todt C.-P. Griechisch-orthodoxe (melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien (635–1365) // Le Muséon. Louvain, 2006. T. 119. Fasc. 1/2. P. 75*). К этому же веку относится древнейшая икона, хранившаяся в монастыре,— образ святых Сергия и Вакха предположительно кипрского письма (*Agnès-Mariam de la Croix. 2006. P. 22–23*). В монастырской церкви сохранились остатки фресок эпохи крестовых походов. Под 1366 г. упоминается участие митрополита М. в выборах Антиохийского патриарха Михаила I (*Панченко К. А. Вспомнить прошлое: Ан-*



соединил М. к епархии Сайднайского митрополита. В XVIII–XIX вв. Селевкийская епархия,

*Вид
на сел. Маалула*

в состав к-рой входила М., включала также селения Сайдная, Захле, Эз-Забадани и др.; резиденцией Селевкийского

митрополита были Сайдная или Захле. В 1930 г. М. была присоединена к патриаршему диоцезу Дамаска.

Архидиак. *Павел Алеттский*, описывая свое паломничество в Иерусалим в 1642 г., упоминал посещение ц. первомц. Феклы в М. и мон-ря мч. Сергия, «известного необычайными чудотворениями». Наиболее раннее подробное описание М. принадлежит Григоровичу-Барскому, побывавшему там в окт. 1728 г. В то время часть населения М. уже перешла в ислам. Действовали 3 церкви, где поочередно служили 5 священников: приходская в селе (согласно колофонам рукописей, она имела посвящение во имя св. Леонтия (Триполийского?)), пещерная во имя первомц. Феклы и храм мч. Сергия в мон-ре на верхнем плато.

Мощи первомц. Феклы были объектом поклонения не только окрестных христиан, но и мусульман, веривших в целебную силу масла из кан-

Монастырь первомц. Феклы

дила, висевшего перед иконой святой. Сами мощи не выставлялись напоказ, а были замурованы в боковой расщелине пещеры из опасения про-

явлений агрессии со стороны мусульман, не получивших ожидаемого исцеления, а также чтобы уберечь реликвию от католиков, незадолго до того пытавшихся ее похитить. Пещерный храм не имел никаких украшений «страха ради агарян». Мон-рь мч. Сергия стал необитаем из-за постоянных вымогательств со стороны мусульм. путников, проходивших по Дамасской дороге, «иже в странах тех ясти и пити обыкоша от монастырей». Строения находились в аварийном состоянии, священники из села отпирали церковь

тиохийский патриарх Макарий III аз-За'йм как историк // *Miscellanea Orientalia Christiana. M., 2014. С. 381*.

С XVI в. на плато Каламун усиливались процессы арабизации и исламизации, а также увеличивалась миграция сельских жителей в Дамаск. По османским переписям того времени, из 37 деревень нахии Джуббат-эль-Ассаль, с севера примыкавшей к Дамаску, только в 5 сохранилось христианское население. В М. мусульман не было отмечено, а численность христиан в 1543 г. составляла 139 семейств и 67 неженатых мужчин, в 1569 г.— 190 и 130 соответственно. Необычно высокая доля неженатых мужчин, возможно, связана с некими социально-экономическими факторами (*Bakhit M. A. The Christian Population of the Pro-*



vince of Damascus in the Sixteenth Century // *Christians and Jews in the Ottoman Empire. N. Y.; L., 1982. P. 23*).

Из исторических записей Антиохийских патриархов *Макария III* и *Кирилла V* аз-Заимов известны имена 5 митрополитов М., живших в XVII в. Из-за сокращения христианского населения в регионе епархия М. часто объединялась с соседними престолами *Кары* и *Ябруда*. В нач. XVIII в. митрополит М. уехал за милостыней на грузинские земли и остался там; в результате патриарх *Афанасий III Даббас* в 1724 г. при-



и служили там, только когда приходили паломники.

Если при Григоровиче-Барском число униатов в М. было незначительным («иже нововселишася»), то в последующие годы католическая проповедь привлекла большинство жителей селения. В 1732 г. монастырь мч. Сергия был восстановлен и заселен монахами мелькитского ордена аль-Мухаллисийя. Часть христиан М. фактически вышла из-под юрисдикции православного Антиохийского патриарха. Попытка патриаршего вакиля (уполномоченного) Джурджиса в 1767 г. собрать подати в селении вызвала бунт, и вакиль с трудом спасся (*Враук.* 1982. Р. 96). В XVIII–XIX вв. М. входила в состав разных епархий *Мелькитской католической Церкви* с центрами в Каре, Хомсе, Ябруде.

В описаниях Павла Алеппского и Григоровича-Барского говорится только о ц. первомц. Феклы, но не о мон-ре, возникшем вокруг нее. Возможно, появление обители относится к более позднему времени. Под 1756 г. свящ. *Михаил Брейк* сообщает об обновлении ц. св. Иоанна Предтечи, стоявшей в центре мон-ря первомц. Феклы (*Ibid.* Р. 47), т. е. мон-рь уже существовал ранее этой даты. По данным XIX в., он имел статус ставропигиального.

В нояб. 1843 г. М. посетил архим. *Порфирий (Успенский)*. Он оставил нелицеприятное описание запустения, царившего в мон-ре первомц. Феклы, и весьма критическую характеристику игум. Захарии, кипрского грека, больше похожего на властного и воинственного шейха, чем на настоятеля обители. Паломничество в мон-рь, в т. ч. мусульман, продолжалось. Мощи первомученицы по-прежнему были замурованы в скале. Уже сложилось представление о недопустимости видеть их, подобно сокрытой иконе Богоматери в соседнем *Сайднайском монастыре*. Существовала легенда, что некий игумен, попытавшийся добратся до мощей, был остановлен землетрясением. В обители жили игумен и диакон; 2 послушника занимались сбором подаяний на окрестных землях. Мон-рь владел стадами коз, пахотными угодьями, виноградником и масличными деревьями. В 30-х гг. XIX в. там была построена гостиница для паломников.

В униат. киновиальном мон-ре мучеников Сергия и Вакха, по данным

архим. Порфирия, жили 10 монахов, но большая их часть отсутствовала по хозяйственным нуждам. Подаяния богомольцев были невелики, и монастырь выживал за счет своих земельных владений, сдававшихся в аренду феллахам, и финансовой поддержки со стороны главного мелькитского мон-ря Дайр-эль-Мухалис под Сайдой. В мон-рях конгре-



ло сирийских рукописей, однако в сер. XIX в. невежественный епископ, опасавшийся, что эти тексты дадут повод сиро-яковитам претендовать на церковные здания, приказал сжечь все сир. книги; уцелело лишь неск. манускриптов.

В 40-х гг. XX в. в М. насчитывалось 2 тыс. жителей, 5 священников, несколько церквей и 4–5 монахов в монастырях мучеников Сергия и Вакха и первомц. Феклы. Данные о демографии М. нач. XXI в. противоречивы. Одни источники сообщают,

Монастырь мучеников Сергия и Вакха

что население примерно поровну состоит из мусульман, мелькитов и православных, другие утверждают, что мусульмане составляют до

половины жителей, третьи — что преобладают католики. Местные мусульмане так же, как и христиане, говорят по-арамейски. Наблюдается значительный отток населения в Бейрут и Дамаск; лишь в летние месяцы выходяцы из М. возвращаются из больших городов на родину, и ее население увеличивается с 1–2 до 5 тыс. чел. Оба монастыря были преобразованы в жен. обители. На праздники Воздвижения Креста (14 сент.), первомц. Феклы (24 сент.) и мучеников Сергия и Вакха (7 окт.) М. становится центром паломничества окрестного христианского населения.

В ходе гражданской войны в Сирии М. дважды захватывали боевики исламистской террористической группировки «Джабхат ан-Нусра» — в сент. 2013 г. и дек. 2013 — апр. 2014 г. Бои за селение привели к значительным разрушениям, пострадали и оба мон-ря. В сент. 2013 г. боевиками был разграблен мон-рь мучеников Сергия и Вакха на верхнем плато. Иконы (в частности, образ мучеников Сергия и Вакха XIII в.) были утрачены, древние алтари разбиты. Монахи нашли убежище в монастыре первомц. Феклы. Во время следующего захвата селения боевики взяли в заложницы 16 монахинь и послушниц этого мон-ря вместе с игум. Пелагией (Сайяф). Их обменяли на родственников боевиков через 3 месяца. В настоящее

гации аль-Мухаллисийя проходила периодическая ротация монашествующих. Именно для монастырской церкви мч. Сергия в 1813 г. написал ряд хранящихся здесь икон Михаил Полихронис, крупнейший иконописец, работавший на Ближ. Востоке в нач. XIX в. (*Agnès-Mariam de la Croix.* 2006. Р. 162–163, 170).

В окт. 1850 г. в ходе подавления османами мятежа эмира Баальбека Мухаммада Харфуша тур. войска разграбили М., где мятежники пытались найти укрытие. Игум. Захария, спасая женщину от насилия, был смертельно ранен. Селение подверглось нападению и во время антихристианских выступлений в Сирии в 1860 г.

Во 2-й пол. XIX–XX в. М. привлекала внимание ученых как один из последних ареалов бытования разговорного западного новоарамейского языка. Помимо М. этот язык употребляется в соседних деревнях Бахъя и Джубъадин, жители к-рых перешли в ислам в XVIII в. Население всех 3 деревень двуязычное: также используется местный араб. диалект. По состоянию на кон. XX в. в регионе насчитывалось, по разным данным, от 6 до 18 тыс. носителей араб. языка, хотя молодое поколение жителей Бахъя уже не умело правильно говорить по-арамейски, сохраняя только понимание этого языка. В церквах М. в прошлом сохранялось значительное чис-

время в монастырях М. и в самом селении ведутся восстановительные работы.

Ист.: Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. СПб., 1894. Т. 1. С. 232–237; 1897. Т. 4. С. 65; *Brayk M. Tāriḫ aš-Šām, 1720–1782*. Dimašq, 1982; *Тригорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока. М., 2005. Ч. 2. С. 95–97; *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 684; *Макарий III ибн аз-Заим*. Митрополиты и епархии правосл. Антиохийской Церкви в описании Патр. Макария III аз-За'има (1665 г.) / Предисл., пер. и коммент. К. А. Панченко // ВЦИ. 2012. № 1/2 (25/26). С. 132.

Лит.: *Zayyāt H. Khazā'in al-kutub fi Dimašq wa-ḏawāhiha*. Al-Qāhira, 1902. P. 105–110, 121–160; *Dussand R.* La topographie historique de la Syrie antique et médiévale. P., 1927. P. 264, 270, 281; *Maalūla and Saint Serge*. Maalūla, [s. a.]; *Reich S.* Études sur les villages araméens de l'Anti-Liban. Damas, 1937; *Nasralah J.* Les manuscrits de Ma'loula // Bull. d'études orientales. Beyrouth, 1943. T. 9: 1942–1943. P. 103–114; *Troupeau G., Correll Chr.* Ma'lūla // EI. 1991. Vol. 6. P. 308–309; *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen // Oriens Chr. 1998. Bd. 82. S. 130–131; *idem.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenössischen Quellen // Ibid. 2004. Bd. 88. S. 70–71; *Burns R.* Monuments of Syria: An Hist. Guide. L.; N. Y., 1999. P. 152; *Agnes-Mariam de la Croix*. Icônes Arabes, mystères d'Orient. [S. l.], 2006; *Pichon F.* Maaloula (XIX^e–XXI^e siècles): Du vieux avec du neuf. Histoire et identité d'un village chrétien de Syrie. Beyrouth, 2010.

К. А. Панченко

Язык жителей М. и диалекты жителей близлежащих деревень Бахъа и Джубъадин — единственные представители зап. подгруппы новоарам. диалектов (точное количество существующих вост. новоарам. диалектов не установлено, их известно ок. 200). На среднеарам. этапе (по классификации К. Байера — со II в. по Р. Х. до эпохи араб. завоеваний) западноарам. подгруппа была представлена 3 лит. языками: иудейским палестинским, христианским палестинским и самаритянским. Одним из диалектов иудейского палестинского арамейского языка был галилейский арамейский, с большой вероятностью это родной язык Иисуса Христа. Распространенное обозначение языка М. как «языка Иисуса» имеет под собой некие основания в том смысле, что диалект М. генеалогически более близок к галилейскому арамейскому, чем к к.-л. из новоарамейских языков вост. подгруппы.

Язык М. бесписьменный. Его корпус, зафиксированный полевыми лингвистами, состоит преимуще-

ственно из фольклорных повествований, рассказов носителей об интересных случаях из жизни и т. п. Наиболее важный вклад в изучение языка М. принадлежит совр. нем. арабисту-диалектологу В. Арнольду (Гейдельберг). Стандартные описания грамматики языка М. были составлены А. Шпиталером (*Spitaler*. 1938) и Арнольдом (*Arnold*. 1990. Bd. 5; сравнительное описание 3 зап. новоарам. диалектов), который также является автором базового учебного пособия по этому языку (*Idem*. 1989).

Среди всех новоарамейских языков только в диалектах М., Бахъа и Джубъадин сохранились старые суффиксальное (*qatal*) и префиксальное (*yiqtol*) спряжения. Эта архаичность глагольной системы, вероятно, вызвана влиянием сирийского диалекта араб. языка. Последнее проявилось также в фонологии (перенос ударения в императиве на последний слог; заимствование ряда фонем), словообразовании (использование моделей араб. глагольных пород VII и VIII) и лексике (по предварительным подсчетам Л. Е. Кога-на, арабизмы в языке М. составляют более половины лексикона). Среди важнейших инноваций языка М. — специальная форма для выражения результативного значения («перфект» по терминологии Арнольда), к-рая этимологически представляет собой спрягаемое результативное отглагольное прилагательное.

Лит.: *Spitaler A.* Grammatik des neuaramäischen Dialekt von Ma'lūla. Lpz., 1938; *Arnold W.* Lehrbuch des Neuwestaramäischen. Wiesbaden, 1989; *idem.* Das Neuwestaramäische. Wiesbaden, 1989. Bd. 1: Texte aus Bax'a; 1990. Bd. 2: Texte aus Gubba'dîn; Bd. 5: Grammatik; 1991. Bd. 3: Volkskundliche Texte aus Ma'lūla; Bd. 4: Orale Literatur aus Ma'lūla; *Коган Л. Е., Лёзов С. В.* Язык Маалулы // Языки мира: Семитские языки: Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М., 2009. С. 705–751.

С. В. Лёзов

МААТ [егип. MAat], одна из фундаментальных категорий древнеегипетской религии и культуры. Подобно большинству предфило-софских категорий, обладает полисемией: в числе основных значений — «миропорядок», «справедливость», «истина», «правда». В египетских текстах различных жанров и эпох существительное «маат» часто используется в характерных для мифологического мировосприятия бинарных оппозициях со своими антиподами: isft («беспорядок»,

«хаос»), Dw («зло», «несправедливость»), grg («ложь», «кривда»). Основополагающим знаком для написания существительного «маат» в егип. языке является иероглиф шАа (Aa 11, староегип. версия — Aa 12 по классификации А. Х. Гардинера) — вытянутый прямоугольник либо трапеция, изображающие цоколь (основание) трона, что указывает на прямую связь этой категории с егип. идеологией царской власти. Вид этого знака также связан с физическими характеристиками прямизны, что коррелирует с одним из приведенных выше базовых значений этого существительного — «правда». По-видимому, хронологически 1-е значение слова «маат» в егип. духовной культуре — сакральный миропорядок, устанавливаемый солнечным творцом на месте первоначального водного хаоса; это косвенно подтверждается и тем обстоятельством, что в традиц. егип. пантеоне соответствующая этой категории одноименная богиня истины и справедливости объявляется «дочерью Ра» (sAt Ra), одного из наиболее известных воплощений солнечного божества, олицетворяющего высокое (полуденное) Солнце и традиционно выполняющего рольдемиурга в рамках древнейшей и наиболее авторитетной егип. теологической традиции — гелиопольской. Одновременно Ра часто наделялся титулом «владыка Маат» (nb MAat), что находило отражение не только в религ. текстах, но и в офиц. царской титулатуре. Гелиопольская солнечная теокосмогония, основные положения к-рой в эпоху Древнего царства были зафиксированы в ряде изречений «Текстов пирамид» (XXIV–XXII вв. до Р. Х.), а также в «Книге познания воссуществований Ра и ниспровержения Апопа» (папирус Бремнер-Ринд), трактует М. прежде всего как сакральный порядок, являющийся результатом действий солнечного божества (Хепри, Ра или Атум — утреннее, полуденное и заходящее Солнце соответственно) по преобразованию изначального океана Нуна (Nwnw), утверждению на его просторах первого острова суши и вытеснению на периферию становящегося универсума сил хаоса (isft) и тьмы (kkw). «Тексты пирамид» проецируют эти демиургические функции и на царя, устанавливающего М. на месте беспорядка (isft). Процедура сохра-



нения, или «творения Маат» (*irt MAat*) в мире,— важнейшая обязанность как солярного божества, так и царя, считавшегося его сыном: силы хаоса и мрака постоянно угрожают прочности однажды установленного в мире порядка, поэтому он нуждается в поддержке со стороны как божества, так и правящего монарха. Эта особенность определила подчиненный характер этического компонента М. («справедливость») в отношении к онтологическому («миропорядок»): социальная справедливость и законы являются частным случаем сакрального миропорядка, подобно тому как егип. гос. строй во главе с царем (хранителем М. на «земле живущих») являлся своеобразной провинцией космического гос-ва солярного божества.

В егип. духовной культуре конца Древнего царства, Первого переходного периода и Среднего царства М. становится важнейшей категорией религ. и политической этики. Процедура «творения Маат» в земной жизни объявляется важнейшим условием оправдания человека на суде Осириса и последующего счастливого существования в загробном мире (в егип. текстах выражение «правдивый голосок» (*mAa xrw*) является устойчивым обозначением умершего); при этом, как свидетельствует дидактическая лит-ра этого периода, подобное «творение» оказывается невозможным без исполнения человеком гос. службы, что подразумевало его посильную причастность к усилиям царя как главного хранителя М. на земле. Существенной особенностью представлений о М. как о социальной справедливости в егип. политической этике было то, что царь не имел права изменять этот базовый принцип по своей воле и придерживался его норм и установлений точно так же, как и любой другой член общества; при этом уже «Пучение царю Мерикаре» (XX в. до Р. Х.) вводит своеобразный «принцип воздаяния», непосредственно привязывая обязанность «творения Маат» не только к успешному посмертному существованию, но и к возможности длительной земной жизни. Здесь же акцентируется внимание на незнакомом более ранним образцам егип. дидактики принципе, согласно которому царь в борьбе с нарушителями порядка должен отдавать предпочтение не грубой силе, а интел-

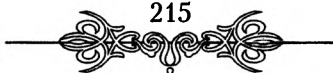
лектуальным, ораторским приемам воздействия на противников. Т. о., представления о М. как о сакральной справедливости, являющейся частным случаем космического порядка, были важным интегрирующим фактором для народных масс применительно как к политическим отношениям, так и к религ. ценностям.

В начале эпохи Нового царства, с воцарением XVIII династии и началом активной военной экспансии Египта на сопредельные азиатские и нубийские территории (XVI–XV вв. до Р. Х.), представления о М. в рамках политической этики помимо традиц. функций используются и для нравственного оправдания военной экспедиции (*wDyt*) против азиатов или нубийцев и тракуются как часть обязанности царя по «творению Маат», а само это существовательное все чаще начинают включать в офиц. царскую титулатуру. В период религ. реформы Аменхотепа IV (Эхнатона) (XIV в. до Р. Х.) происходит коренной перелом в интерпретации категории «маат» в егип. духовной культуре: царь-реформатор ввел в свою титулатуру имя «живущий в Маат» (*anx m MAat*) и объявил войну старым божествам, прежде всего культу Амона в Фивах и его последователям; т. о., своими действиями он дезавуировал важнейший постулат традиц. царской этики, согласно которому правящий монарх не вправе изменять принципы М. как сакральной справедливости, а обязан лишь поддерживать их в рамках своих обязанностей. Частое употребление существительного «маат» в источниках амарнского периода свидетельствует о том, что сторонники новой религиозной парадигмы использовали его преимущественно в гносеологическом аспекте («истина», «правда»), одновременно подразумевая под «ложью» (*grg*) традиц. егип. культы. Вместе с игнорированием сторонниками Атона установок традиционной религии Осириса это привело к кризису в представлениях о М. в сфере массовой духовной культуры и народного благочестия в первые же десятилетия после окончания периода Амарны. В эпоху Рамессидов (XIII–XII вв. до Р. Х.) традиц. представления о М. в егип. обществе сменяются ценностями т. н. этики личного благочестия, согласно к-рым человек несет ответственность за свои поступки не перед ближними, на-

чальством или царем, а исключительно перед божеством, с к-рым он вступает в личный контакт, чаще всего это Амон, образ к-рого надеется в религ. лит-ре пантеистическими и трансцендентными чертами. Кардинально меняется и образ царя в политической этике: из «хранителя Маат» он превращается в человека, к-рый может рассчитывать лишь на расположение, или «милость» (*Hst*), со стороны всемогущего божества. Несмотря на то что представления о М. как о сакральной справедливости в религии Осириса остаются неизменными, происходит существенное снижение роли этой категории в егип. религии и духовной культуре.

В Поздний период (X–VI вв. до Р. Х.) М., как правило, выступает в качестве одного из символов сакрального «золотого века», эпохи первотворения (*sp tpi*), традиционно противопоставляемой профанному настоящему, в к-ром изначальный справедливый миропорядок, установленный в момент творения мира, уже безнадежно разрушен. Здесь М. в онтологическом аспекте («миропорядок») является важной характеристикой мифологического восприятия времени с его разделением сакрального прошлого, с одной стороны, и обыденного настоящего и будущего — с другой. Т. о., М. как базовая категория древнеегип. мысли в 3 основных аспектах (онтологический — «миропорядок», этический — «справедливость», гносеологический — «истина») оказывала серьезное влияние на судьбы егип. религии и духовной культуры на всех этапах их исторического развития; не исключено также, что некие ее черты могли позднее оказать определенное влияние на формирование ряда мифологических образов раннегреч. культуры, в первую очередь таких, как Дике и Метис (Метиды). Лит.: *Anthes R.* Die Maat des Echnaton von Amarna. Baltimore, 1952; *Tobin V. A.* Ma'at and Dike: Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought // *J. of the American Research Center in Egypt*. 1987. Vol. 24. P. 113–121; *Assmann J.* Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. Münch., 1990, 2006²; *idem.* Steinzeit und Sternzeit: Ägyptische Zeitkonzepte. Paderborn, 2011; *Teeter E.* The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt. Chicago, 1997; *Faraone C. A., Teeter E.* Egyptian Maat and Hesiodic Metis // *Mnemosyne*. 2004. Vol. 57. Fasc. 2. P. 177–208; *Жданов В. В.* Эволюция категории «маат» в древнеегипетской мысли. М., 2006.

В. В. Жданов





МАБИЛЬОН [Мабийон; франц. Mabillon] Жан (23.11.1632, Сен-Пьермон, совр. деп. Арденны, Франция — 27.12.1707, Париж), франц. бенедиктинец, член конгрегации *мавристов*, историк, автор трудов по вспомогательным историческим дисциплинам — палеографии и дипломатике. Род. в семье крестьян Этьена Мабильона и Жанны Герен. Начальное образование получил в приходской школе в Сен-Пьермоне, затем образованием М. занимался его дядя, Жан Мабильон, приходской священник в Нёвиле (ныне Нёвиль-Де). В 1644–1650 гг. М. продолжил образование в Реймском ун-те; в 1650–1653 гг. обучался в семинарии при ун-те: прошел годовой курс философии и 2-годичный курс богословия. В июле 1652 г. получил степень магистра искусств. В янв. 1651 г. М. принял tonsуру и стал клириком. 29 авг. 1653 г. принес первые обеты в бенедиктинском аббатстве Сен-Реми в Реймсе; 5 сент. стал членом конгрегации мавристов. 6 сент. 1654 г. принес торжественные монашеские обеты. В Сен-Реми М. было поручено наставление новициев. Однако вслед. усердных занятий у него начались проблемы со здоровьем — сильные головные боли и слабость. По рекомендации врача М. перевели в аббатство Ножан-су-Куси, а затем в мон-рь *Корби*, где он был привратником и келарем. 27 марта 1660 г. в Амьене рукоположен во пресвитера. В июле 1663 г., после ослабления болезни (в честь этого он сочинил гимн, посвященный св. Адальхарду I, аббату Корби), М. перевели в аббатство *Сен-Дени*, где он исполнял обязанности казначея (в т. ч. ведал хранилищем древностей), проповедника и катехизатора. Однако уже через год по приглашению эрудита Люка д'Ашери (1609–1685), библиотекаря аббатства Сен-Жермен-де-Пре, ставшего его наставником, М. переехал в Сен-Жермен-де-Пре — центр конгрегации мавристов.

М. начал работать с древними документами, хранившимися в архиве аббатства. Впосл. он много путешествовал для изучения церковных и частных собраний старинных рукописей, познакомился с коллекционерами и знатоками древностей. В 1665–1671 гг., в ходе работы над трактатом «О дипломатике» (*De re diplomatica*), М. побывал в мон-рях Шампани и Лотарингии, в 1672 г. он вместе с мавристом Клодом Этьен-



Жан Мабильон.
Гравюра. Нач. XVIII в.
(Версаль)

но де ла Серре (1639–1699, автор собраний «Бенедиктинские древности» (*Antiquités bénédictines*), «Фрагменты истории Аквитании» (*Fragmenta historica Aquitanicae*) и др.) посетил Фландрию. В 1682 г. М. и его помощник М. Жермен (1645–1694) посетили Дижон, Сен-Жан-де-Лон, Отён и др. города Бургундии, собрали обширный материал: они приобретали и копировали рукописи, изучали почерки и печати. В 1683 г., несмотря на незнание нем. языка и напряженную политическую ситуацию, М. и Жермен совершили путешествие по Сев. Швейцарии, Австрии и Юж. Германии. В апр. 1685 — июле 1686 г. они отправились в Италию, чтобы приобрести книги для королевской б-ки, и получили возможность ознакомиться как с фондами Амброзианской, Ватиканской и др. б-к, так и с монастырскими собраниями рукописей, прежде всего с б-кой *Монте-Кассино*. В авг.—нояб. 1696 г. М. со своим учеником Тьерри Рюинаром (1657–1709) посетил ряд городов и мон-рей Эльзаса и Лотарингии. После этого М. совершал только краткие поездки для решения вопросов, возникавших в ходе работы над дополнениями к трактату «О дипломатике»: в Тур и Анже (1698), Шампань (1699), Нормандию (1700).

В 1701 г. франц. кор. Людовик XIV присвоил М. титул почетного члена Академии надписей и медалей (активного участия в деятельности Академии М. не принимал). В дек. 1707 г., во время посещения

аббатства Шель, М. почувствовал себя плохо, спустя неделю его перевезли в аббатство Сен-Жермен-де-Пре, где он скончался. По особому распоряжению папы Римского *Климента XI* (1700–1721) было нарушено правило анонимности могил бенедиктинских монахов, и на надгробии М. указали его имя. В 1799 г. останки М. перенесли из закрытого во время Французской революции аббатства в Музей памятников, а в 1819 г. они были вновь захоронены в базилике Сен-Жермен-де-Пре.

Научная деятельность М. неразрывно связана с традициями конгрегации мавристов. С июля 1664 г. он работал над изданием полного собрания сочинений католич. св. *Бернарда Клервоского*. Два тома собрания вышли через 3 года и сразу принесли широкую известность молодому ученому. М. систематизировал тексты Бернарда Клервоского, исправил ошибки предшествующих издателей, разделил аутентичные и сомнительные тексты, сопроводив их предисловиями, комментариями, индексами и таблицами. Второе издание этого собрания сочинений вышло в 1690 г., 3-е издание, подготовленное М., было опубликовано в 1719 г.

В 1667 г. М. и д'Ашери начали работу над «Деяниями святых ордена св. Бенедикта» (*Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*). С 1668 по 1701 г. вышло 9 томов, охвативших период с 500 до 1100 г. Десятый том, подготовленный М., не был издан. Кроме публикации житий святых бенедиктинского ордена каждый том содержал обширные комментарии, предисловия и хронологические таблицы, дававшие подробную картину церковной и светской истории соответствующего столетия. Выход первых томов привел к бурной полемике, посвященной предпринятому М. разоблачению «ложных святых». Подходы М. подверглись жесткой критике внутри конгрегации, где его основными оппонентами стали А. Ж. Меж (1625–1691) и Ф. Бастид (1620–1690). Кроме «преуменьшения числа святых» (*diminutio sanctorum*) М. вменялись неуважение к предшествующей традиции историков ордена, критика их представлений и, как следствие, подрыв авторитета бенедиктинцев. После долгой дискуссии в 1677 г. на генеральном капитуле конгрегации св. Мавра была рассмотрена жа-



лоба Бастида на М. Свою позицию М. изложил в «Мемуаре, доказывающем должный способ издания житий наших святых» и «Ответах на замечания, сделанные Ф. Бастидом...». Он отстаивал необходимость обсуждать достоверность агиографических произведений на основе исторического анализа текстов и заявлял, что историческая истина не может навредить престижу конгрегации. Генеральный капитул принял сторону М.; в следующем году с него были сняты все обвинения.

Большое значение для развития исторической науки имел спор М. с *болландистами*, прежде всего с Д. ван Папенбруком (1628–1714), одним из составителей «*Acta Sanctorum*». Болландист подверг сомнению достоверность грамот мервингской и начала каролингской эпох, относившихся, в частности, к бенедиктинским мон-рям. Эти выводы он делал на основе анализа текста документов (в частности, инвокаций (*invocationes*)). В предисловии ко 2-му апрельскому тому «*Acta Sanctorum*» (1675) Папенбрук отвергал подлинность всех ранних грамот, связанных с аббатством Сен-Дени, что вызвало замешательство среди бенедиктинцев. М. готовил ответ в течение 6 лет, скрупулезно подбирая и анализируя материал (помощь ему оказали коллеги: Жермен, Ш. дю Френ Дюканж, А. Вион д'Эруваль и др.). В 1681 г. был опубликован трактат «О дипломатике». До конца жизни М. работал над 2-й редакцией этого сочинения, к-рая была издана уже после его смерти Рюинаром. Трактат был разделен на 6 книг. В 1-й кн. М. излагает основные принципы различения подложных и истинных древних документов: выделяет основные типы грамот по цели их составления, дает характеристику материалов и почерков. Во 2-й кн. рассматриваются дополнительные детали документов, к-рые могут быть необходимы для анализа их подлинности: печати, подписи, хронологические записи; именно здесь речь идет о формулах, встречающихся в ранних документах, и опровергаются гиперкритические доводы Папенбрука. В 3-й кн. затрагиваются вопросы, связанные с подлинностью ряда грамот королей *Дагоберта I* и *Карла Великого*, которая была поставлена под сомнение Папенбруком. Четвертая кн. (подготовленная Жерменом) посвящена опи-

санию королевских дворцов. В 5-й кн. приводятся примеры почерков, встречающихся в исторических документах (в период от правления Дагоберта I до правления кор. *Людовика IX Святого*). В 6-й кн. в хронологическом порядке приведены тексты источников, иллюстрирующие изложенные принципы. Работа также содержала многочисленные приложения и указатели. Этот трактат, впервые выделивший дипломатику как самостоятельную дисциплину и содержащий подробное изложение ее методов, высоко оценили современники. Одним из первых был Папенбрук, к-рый признал свои ошибки. В свою очередь М. отметил первенство Папенбрука в применении (хотя и не слишком успешном) текстологических и палеографических методов к средневеков. грамотам, вполн. защищал его и всех болландистов во время их конфликта с кармелитами. Впрочем, полемика болландистов с М. продолжилась, что сделало необходимым издание дополнений к трактату с подробным разбором критических замечаний (1704).

К историческим работам М. примыкают его исследования в области *литургии*. Крупнейшим из них является история *галликанского обряда* (*De liturgia gallicana libri III*, 1685). В этой работе наряду с подробным изложением галликанского обряда, его сравнением с др. обрядами (в частности, с *испано-молитвенным обрядом*) были впервые опубликованы фрагменты обнаруженных М. древних литургических памятников, в т. ч. лекционария из мон-ря *Люксёй*. Неск. публикаций источников (тексты блж. Августина, Алкуина, свт. Григория Великого и др.) и небольшие работы, связанные с вопросами палеографии и дипломатики, вошли в собрание «*Vetera Analecta*» (1685).

Мн. сочинения М., посвященные историческим вопросам, остались не изданными при его жизни, напр. трактат «Краткие размышления о некоторых принципах истории» (*Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*), созданный в период дискуссий с Межем и Бастидом. В нем подробно описаны работа историка (в частности, ее отличие от занятий антиквара) и методы его исследований, отмечена важность дискуссий.

Особую группу сочинений, связанных с исторической деятель-

ностью М., представляют отчеты о его путешествиях: «*Iter Burgundicum*» (опубл. после смерти М.), «*Iter Germanicum*» (входит в 4-й т. «*Vetera Analecta*»), а также «*Museum Italicum*» (опубл. в 2 т. в 1686–1689). К ним примыкает составленный Рюинаром «*Iter Lotharingicum*» (1696). В этих сочинениях представлены результаты научных путешествий: описаны собрания манускриптов, воспроизведены тексты надписей, полностью опубликованы некоторые документы.

М., деятельность которого получила европ. известность, неоднократно приглашали в качестве эксперта для проверки подлинности отдельных документов и артефактов. Его внимание особо привлекали неизвестные святые, сведения о к-рых появлялись обычно после того, как обнаруженные в рим. катакомбах останки начинали почитать как св. мощи (часто безосновательно). Столкнувшись с многочисленными случаями «создания» святых в результате неверного прочтения эпитафий, М. написал «Исследование о почитании неизвестных святых» (*Dissertation sur le culte des saints inconnus*, 1691), разоблачавшее подобную практику. М. воздержался от его публикации, как того, в частности, требовал кард. Л. Коллоредо (1639–1709), ознакомившийся с текстом в 1696 г. Через 2 года исследование вышло анонимно (под названием «Письмо Евсевия Римлянина Теофилу Галлу о культе неизвестных святых»). Получив широкую известность, оно выдержало множество переизданий, хотя и подверглось критике со стороны Римской курии и большинства монашеских орденов; в Конгрегации Индекса запрещенных книг в связи с этим произведением был начат процесс. Однако в 1705 г. с личного разрешения папы Климента XI исследование вышло 2-м изданием под именем М. и с несколько смягченными формулировками.

М. активно участвовал и в полемике, прямо не связанной с его собственными трудами. Когда в 1698–1700 гг. неизвестные памфлетисты обвинили мавристов, издателей 10-го т. сочинений блж. Августина, в «янсенистском» содержании его богословских текстов, посвященных благодати, М. вступился за коллег. Он доказал аутентичность их трактовок и отсутствие ереси в текстах Августина;



ответ М. был опубликован в виде предисловия к 11-му т. Позиция М. вызвала возражения как со стороны членов ордена иезуитов, так и со стороны янсенистов, однако решением Папского престола дискуссия была прекращена.

В 1693 г. М. начал работу над «Анналами ордена св. Бенедикта» (*Annales Ordinis S. Benedicti*). При его жизни вышло 4 тома, охватывавших период с 701 по 1066 г. Пятый том, подготовленный М. и посвященный периоду с 1067 по 1116 г., был выпущен Рюинаром в 1713 г. Кроме того, на основе материалов, собранных М., был подготовлен к изданию 6-й т. (1739).

М. принял активное участие в споре о принципах монашеской жизни. Поводом для начала дискуссии стала публикация в марте 1683 г. трактата «О святости и обязанностях монашеской жизни» (*De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*) А. Ж. Ле Бутийе де Рансе (1626–1700), аббата цистерцианской обители Ла-Трап (см. *Траписты*). В этой работе доказывалась необходимость полного погружения монаха в молитву и заботы о спасении души, ученые занятия осуждались. Центральным объектом критики Рансе являлись бенедиктинцы и особенно мавристы. Несмотря на обращение бенедиктинцев к решениям *Триденского Собора* о необходимости и благотворности научных занятий, Рансе настаивал на малой значимости наук в сравнении с любовью и со служением Богу. В «Трактате о монашеских ученых занятиях» (*Traité des études monastiques*, 1691) М. последовательно изложил свою позицию. В 1-й ч. трактата, соглашаясь с Рансе в вопросе об основных целях монашеского служения, он на примерах из жизни и творений отцов Церкви доказал, что в ряде случаев ученые занятия могут служить этим целям. Во 2-й ч. М. рассмотрел, какие науки могут изучать монахи: богословие, право, священную и светскую историю, словесность, древние рукописи и, соответственно, дипломатику (при этом занятия нумизматикой рекомендовал оставить мирянам). В 3-й ч. обсуждались трудности, к-рые могут возникнуть у монаха во время ученых занятий. Книга получила большую популярность, выдержала много изданий, была переведена на неск. языков. Однако дискуссия на этом не завершилась:

вскоре Рансе опубликовал возражения против этого трактата, на к-рые М. ответил в 1692 г., вновь опираясь на знание патристики. Долгий спор закончился (во многом под давлением церковных властей) примирением М. и Рансе при личной встрече в мае 1693 г.

М. оставил сочинения и по др. вопросам монашеской жизни, прямо не связанным с его основными историческими занятиями. Так, в одном из трактатов осуждается неоправданная жестокость режима монастырских тюрем. Кроме того, М. принадлежит ряд работ, посвященных богословским вопросам: о хлебе, используемом при Евхаристии (1674), о подражании Христу в момент смерти (1702) и др.

М. привлекали в качестве эксперта при оценке содержания совр. книг. Так, в 1686 г., во время пребывания в Риме, он составил для Конгрегации Индекса запрещенных книг отчет о трактате И. Восса «Об истинном возрасте мира» (*De vera aetate mundi*, 1659). Голланд. автор настаивал на том, что потоп не был всемирным. М., опираясь на утверждения блж. Августина и католич. св. Фомы Аквинского, показал возможность небуквального прочтения Свящ. Писания, а следов., допустимость труда Восса. Несмотря на экспертное заключение М., книга Восса была включена в Индекс запрещенных книг.

Важную часть наследия М. составляет его обширная переписка. Частично она погибла во время пожара в 1794 г. До наст. времени сохранилось более 1800 писем. М. обсуждал научные и богословские проблемы со мн. корреспондентами, среди которых были крупнейшие эрудиты того времени, а затем активно использовал результаты консультаций в своих научных трудах.

Изд.: *Sancti Bernardi abbatis primi Clarevalensis Opera omnia*. P., 1667–1669. 7 vol.; *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa*. P., 1668–1701. 6 in 9 vol.; *Vetera Analecta, sive Collectio veterum aliquot operum & opusculorum omnis generis, carminum, epistolarum, diplomatum, epitaphiorum, etc: Cum Itinere germanico*. P., 1685, 1723²; *Museum Italicum seu Collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis*. P., 1687–1689. 2 vol.; *Annales Ordinis S. Benedicti occidentalium monachorum patriarchae*. P., 1703–1739. 6 vol. Соч.: *De re diplomatia libri VI*. P., 1681; *Idem. Suppl.*. P., 1704–1709. 2 vol.; *De liturgia gallicana libri III*. P., 1685; *Traité des études monastiques*. Brux., 1692; *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe: Au traité des études monastiques*. P., 1692; *Dissertation sur le culte des saints inconnus*. P.; Brux., 1689; *La mort*

chrétienne sur le modèle de celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs saints. [S. I.], 1702; *Histoire des contestations sur la diplomatique*. P., 1708; *Ouvrages posthumes / Éd. V. Thuillier*. P., 1724. 3 vol.; *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie / Éd. M. Valery*. P., 1846. 3 vol.; *Неизданные письма Мабильона / Публ.: Л. Г. Кагушкина // СВ. 1966. Вып. 29. С. 276–288; Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire / Préface et notes par B. Barret-Kriegel*. P., 1990; *Ceuvres choisies / Éd. D.-O. Hurel, H. Leclercq*. P., 2007.

Лит.: *Jadart H.* Dom Jean Mabillon (1632–1707): Étude suivie de documents inédits sur sa vie, ses œuvres, sa mémoire. Reims, 1879; *Brogli E., de.* Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Près à la fin du XVII^e siècle, 1664–1707. P., 1888. 2 vol.; *Mélanges et documents publiés à l'occasion du 2^e centenaire de la mort de Mabillon*. Ligugé; P., 1908; *Denis P.* Trois dissertations de Dom Mabillon. Ligugé, 1909; *Bergkamp J. U.* Dom Jean Mabillon and the Benedictine Historical School of Saint-Maur. Wash., 1928; *Déries L.* Un moine et un savant: Dom Jean Mabillon, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur (1632–1707). Ligugé, 1932; *Heer G.* Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. Ein Beitrag zur Geschichte der hist. Quellenforschung im 17. u. 18. Jh. St. Gallen, 1938; *Leclercq H.* Dom Mabillon. P., 1953–1957. 2 vol.; *Fohlen J.* Chifflet, d'Achery et Mabillon, une correspondance érudite dans la deuxième moitié du XVII^e siècle (1668–1675) // *Bibl. de l'École des Chartes*. P., 1968. Vol. 126. N 1. P. 135–186; *Barret-Kriegel B.* Jean Mabillon. P., 1988; *eadem.* La querelle Mabillon–Rancé. P., 1992; *Fatouros G.* Jean Mabillon // *BBKL*. Bd. 5. Sp. 511–514; *Érudition et commerce épistolaire: Jean Mabillon et la tradition monastique / Éd. D.-O. Hurel*. P., 2003; *Stratford N.* Jean Mabillon et Cluny // *CRAI*. 2007. Vol. 151. N 4. P. 1779–1791; *Delumeau J.* Dom Mabillon, le plus savant homme du royaume // *Ibid.* P. 1597–1604; *Dom Jean Mabillon, figure majeure de l'Europe des lettres: Actes des 2 colloques du tricentenaire de la mort de Dom Mabillon: Abbaye de Solesmes, 18–19 mai 2007, Palais de l'Institut, 7–8 déc. 2007 / Éd. J. Leclant, A. Vauchez, D.-O. Hurel*. P., 2010; *Aris R.* Jean Mabillon (1632–1707) // *Medieval Scholarship: Biogr. Stud. on the Formation of a Discipline / Ed. H. Damico, J. B. Zavadiš. L.; N. Y.* 2013². Vol. 1: *History*. P. 16–32.

А. В. Русанов

МАВЗОЛÉЙ, гробница Мавсола, правителя Кари в М. Азии (377–353 гг. до Р. Х.), одно из 7 античных чудес света; также монументальное погребальное сооружение, обычно центрального плана. О М. в типологии мемориальной и церковной архитектуры христианства и др. конфессий, см. в статьях: *Галлы Пляцидии мавзолей, Мартирий, Погребение*.

МАВР, сщмч. (?) (пам. греч. 1 мая), и другие мученики. Время, место и обстоятельства мученичества неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) сообщается толь-





ко, что с ним пострадали другие христиане. В этом источнике, в кодексе монастыря Гроттаферрата (Криптоферратского), где содержится и последование ему (Сгурт. Δδ. Π. F. 59), а также в каноне (Тамеѿов. Σ. 195.) М. назван просто мучеником. У Софрония (Евстратиадиса), митр. Леонтопольского — священномучеником.

Ист.: SynCP. Col. 647; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 128.

Лит.: *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 329.

МАВР (III в.), мч. (пам. греч. 30 янв.), пострадал в дружине сщмч. Ипполита (пам. 30 янв.; пам. зап. 22 авг.), к-рый принял мученический венец в г. Римский Порт (ныне Порто, близ г. Фьюмичино, Италия). Сведений о личности М., а также подробностей о его мученической кончине не сохранилось. Отдельной памяти М. в календаре РПЦ нет.

Ист.: PG. 10. Col. 551–570 [Martyrium sanctorum Cyriaci, Hippolyti, Maximi, Chryses, et al.].

Лит.: *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 223–224.

МАВР, мч. (пам. визант. 7 сент.) — см. в ст. *Стефан I*, сщмч., еп. Римский.

МАВР, мч. Африканский, Римский (пам. 7 июня) — см. в ст. *Маркеллин*, сщмч., еп. Римский.

МАВР, мч. Римский (пам. 19 марта) — см. в ст. *Хрисанф и Дария*, мученики Римские.

МАВР [лат. Maugus; итал. Мауго; франц. Мауг] (VI в.), св. (пам. зап. 15 янв., 5 окт.), ученик св. Бенедикта (см. *Бенедикт Нурсийский*); почитается как основоположник бенедиктинского монашества во Франции. Достоверные сведения о М. содержатся в «Диалогах», написанных свт. *Григорием I Великим*, папой Рим-



ским, скорее всего в 593–594 гг. М. является одним из действующих лиц во 2-й кн. («О жизни и чудесах досточтимого аббата Бенедикта»). О нем говорится в тех эпизодах, ко-



Св. Бенедикт принимает на обучение Мавра и Плацида. 1505–1508 гг. Роспись мон-ря Монте-Оливето-Маджоре. Худож. Содома и мастерская (Италия)

торые посвящены гл. обр. монашеским добродетелям смирения и послушания. Св. Бенедикту, жившему в Сублаке (см. *Субиако*) и руководившему 12 мон-рями, знатные римляне отдавали на воспитание маленьких сыновей. Так, Евтихий привел к нему сына М., а патриций Тер-



Св. Бенедикт благословляет св. Мавра. Св. Мавр спасает св. Плацида. Фрагмент полиптиха. Ок. 1445 г. Худож. Ф. Липпи (Национальная галерея искусств, Вашингтон)

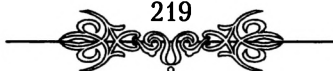
тулл — *Плацида*. Когда М., старший из них, вырос и проявил себя как добронравный и благочестивый юноша (bonis polleret moribus), св. Бенедикт сделал его своим помощником (adiutor). В одном из мон-рей жил монах, к-рый никогда не мог сосредоточиться во время общей молитвы — он выходил из хра-

Святые Мавр, Бенедикт, Схоластика. Роспись апсиды ц. Распятия ап. Петра в Кассино. Нач. XIII в.

ма и бесцельно бродил по обители. Настоятелю не удалось повлиять на него; лишь после выговора, полученного от св. Бенедикта, монах попытался исправить свое поведение, но уже на 3-й день вновь

уклонился от участия в молитве. Св. Бенедикт явился в монастырь, чтобы проследить за монахом, и увидел «черного мальчишку», к-рый схватил его за одежду и вытащил из храма. Настоятель Помпеян и М., сопровождавшие св. Бенедикта, не увидели ничего необычного, поэтому святой велел им прилежно молиться. После 2-дневной молитвы только М. смог увидеть демона. Выяснив причину странного поведения монаха, св. Бенедикт сильно ударил его посохом; после этого монах стал усердно молиться вместе с др. насельниками. В другом эпизоде говорится о М. как о помощнике св. Бенедикта в управлении монастырем. Некому монаху-готу поручили расчистить участок земли, заросший терновником. Во время работы он слишком сильно взмахнул садовым ножом (falcastrum), железное острие соскочило с рукоятки и упало далеко в озеро. Монах признался М. в своей неловкости, а тот поведал об этом св. Бенедикту. Святой опустил рукоять в воду, и лезвие, поднявшись со дна озера, само собой соединилось с ней. Однажды юный мон. Пла-

цид отправился к озеру за водой, но оступился, упал в воду и стал тонуть. Св. Бенедикт, находившийся в келье, чудесным образом узнал об этом и велел М. поспешить на помощь. Прибежав к озеру, М. схватил Плацида за волосы и вытащил на берег. Только после этого он понял, что прошел по воде как по суше. Св. Бенедикт объяснил, что чудо произошло из-за самоотверженного послушания М. (obedientiae illius deputare coepit), но ученик связывал его с чудотворной силой учителя (pro solo eius imperio). Конец спору положило свидетельство Плацида, уверявшего, что его спасителем был св. Бенедикт. Причиной, по к-рой св. Бенедикт покинул Сублак и отправился странствовать, были козни некоего пресв. Флоренция, ненавидевшего святого и даже пытавшегося отравить его. Вскоре Флоренций погиб, и М. с радостью



сообщил об этом св. Бенедикту. Однако святой упрекнул ученика в том, что тот обрадовался чужой смерти, и наложил на него пенитенцию (епитимию). Из этого эпизода следует, что после ухода св. Бенедикта М. остался в Сублаке. Возможно, впосл. он жил в Кассинском мон-ре (см. *Монте-Кассино*), но свт. Григорий Великий об этом не упоминает.

В IX в. сложилось предание о том, что М. переселился из Италии в Галлию и основал там мон-рь Гланфёй в обл. Анжу (Сен-Мор-сюр-Луар, на месте совр. сел. Ле-Турей, деп. Мен и Луара) — 1-ю обитель к северу от Альп, насельники к-рой соблюдали Устав св. Бенедикта. По-видимому, это предание, возникшее во время распространения бенедиктинского устава (см. ст. *Каролинги*, разд. «Монастырская реформа»), было связано с более ранними легендами о перенесении мощей св. Бенедикта в аббатство *Флёри* и мощей его сестры св. Схоластики в Ле-Ман. Монастырь Гланфёй, основанный скорее всего в эпоху Меровингов, к кон. VIII в. пришел в упадок (см.: *Leclercq H. Glanfeuil // DACL. T. 1. Pt. 1. Col. 1283–1319; Bloch. 1952. P. 182–183*). Обитель была восстановлена в 30-х гг. IX в. Роргоном I, гр. Ле-Мана, к-рый пригласил для этого монахов из аббатства Фосе близ Парижа (на месте совр. Сен-Мор-де-Фосе, деп. Валь-де-Марн). К этому времени относятся самые ранние свидетельства почитания М. в Гланфёе. В грамоте Роргона I от 1 марта 839 г. упоминается, что в мон-ре «почивает Мавр, блаженный исповедник Христов» (*Le cartulaire. 1843. N 34*); о М. как о покровителе мон-ря сообщается в грамоте бретонского аристократа Ановарета от 843 г. (*Ibid. N 21*), а также в грамотах кор. *Карла Лысого* от 21 окт. 845 г. (*Böhmer. Reg. Imp. 1. Bd. 2. T. 1. N 498–499*). При аббате Гозлене состоялось обретение и перенесение мощей М. (12 марта 845). Возможно, это были мощи местного святого, о к-ром не сохранилось достоверных сведений и к-рого отождествили с М., хотя убедительных доказательств этой гипотезы нет (*Bloch. 1952. P. 186*). В целом, сведения о деятельности М. в Галлии, приведенные в агиографических источниках, невозможно признать достоверными.

Ок. 865 г. предание о М. как об основоположнике бенедиктинского монашества в Галлии получило от-

ражение в Житии, автором к-рого был Одон, аббат мон-ря Гланфёй (ВНЛ, N 5772–5774). Составителем Жития назван Фавст, ученик св. Бенедикта, якобы сопровождавший М. в Галлию и впосл. вернувшийся в Кассинский мон-рь. В начале Жития пересказываются сведения о М. из «Диалогов» свт. Григория Великого. Далее агиограф сообщает, что М. последовал за своим наставником в Кассинский мон-рь и был назначен наместником обители (*praepositi... procuratoris et administratoris*). В отсутствие аббата он исцелил хромого и немого человека, возложив на него свою диаконскую *столу*. Вскоре в мон-рь прибыли архи-диак. Флодегарий и наместник (*viscedominus*) Хардерад, посланники св. Бертихрамна, еп. Ценоманского (Ле-Манского) (587–623). Они попросили св. Бенедикта послать в Галлию монахов, чтобы основать мон-рь. Святой выбрал М. и еще 4 монахов, вручил им книгу с текстом устава, к-рый он собственноручно переписал, а также частицу Св. Креста и реликвии святых. В пути М. совершил ряд чудес: в Верцеллах (ныне Верчелли) он исцелил упавшего с башни Хардерада, при переходе через Альпы — слугу Сергия, к-рый упал с лошади и сломал ногу, в аббатстве св. Маврикия (ныне Сен-Морис, Швейцария) вернул зрение слепому, а затем воскресил сына вдовы. Близ Автиссиодура (ныне Осер) М. встретил св. Романа, к-рый помогал св. Бенедикту в начале его духовного пути (ср.: *Greg. Magn. Dial. II 1. 4–6*), и предсказал скорую кончину своего наставника. В тот же день М. увидел душу св. Бенедикта, поднимавшуюся к небу по чудесной дорожке (ср.: *Ibid. II 37*).

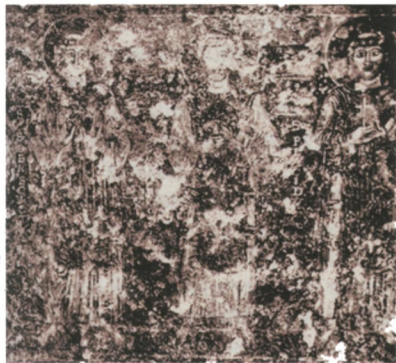
По прибытии в Аврелиан (ныне Орлеан) М. узнал, что еп. Бертихрамн скончался, а его преемник не был заинтересован в основании монастыря. Однако Хардерад познакомил его со своим родственником, влиятельным комитом Флором, который выделил ему землю для строительства обители. Как сообщает агиограф, по ходатайству Флора франк. кор. Теодеберт I (533–547), правивший в Австразии, утвердил основание мон-ря и обещал помогать насельникам при условии, что они будут в точности соблюдать Устав св. Бенедикта. Строительство мон-ря продолжалось 8 лет; за это время были возведены церкви св.

Петра, св. Мартина, св. Северина и св. Михаила. В Житии подчеркивается, что Флор не только уступил монахам все права на подаренные им земли, но и отдал в мон-рь своего 8-летнего сына Бертульфа и впосл. сам был принят в обитель в качестве новicia. Во время освящения мон-ря, к-рое возглавил Евтропий, еп. г. Андекавы (ныне Анже), кор. Теодеберт щедро одарил монахов и попросил их поминать его в молитвах. Его преемники Теодебальд (548–555) и Хлотарь I (правил в Австразии в 555–561) также оказывали покровительство мон-рю. В Житии описываются чудеса М.: исцеление клирика, упавшего с высоты во время строительных работ, изгнание демонов и т. д. Предчувствуя скорую кончину, он сложил полномочия аббата, чтобы провести оставшуюся часть жизни в уединении. Однажды ночью на М. напали демоны, желавшие отомстить святому за то, что он указал жителям Галлии путь к спасению, но святой прогнал их. Тогда явившийся ангел предупредил М. о скорой смерти 116 монахов. Святой призвал общину готовиться к грядущим испытаниям и очистить душу покаянием. После погребения усопших святой заболел и скончался на 73-м году жизни, прожив более 40 лет в Галлии. Его похоронили у алтаря в монастырской ц. св. Мартина. Преемником М. стал Бертульф, сын комита Флора, с детства воспитывавшийся в обители; ему наследовал Флориан, сын Хардерада.

Вскоре после 868 г. аббат Одон составил сказание о чудесах М. и об истории мон-ря Гланфёй, задуманное как продолжение Жития (ВНЛ, N 5775–5776). В сказании, посвященном Адельмоду, архи-диакону еп-ства Ле-Ман, описаны упадок обители в VIII в., ее восстановление в 30-х гг. IX в., обретение мощей М., совершавшиеся от них чудеса и бегство монахов из Гланфёя во время вторжения норманнов (в отличие от Жития, содержание которого почти полностью вымышлено Одоном, в сказании приведены достоверные сведения). Мощи святого были вывезены в Нормандию, затем в Бургундию. По указанию кор. Карла Лысого гланфёйским монахам во главе с Одоном предоставили аббатство Пресв. Девы Марии и св. Петра в Фосе. Мощи М. были торжественно внесены в мон-рь 13 нояб. 868 г. еп. *Энеем* Парижским;

в следующем году Карл Лысый посетил обитель, чтобы помолиться перед мощами святого, и преподнес монахам богатые дары.

В X в. почитание М. как ближайшего ученика св. Бенедикта получило широкое распространение среди европ. монашества. Поминование М. указано в мартирологе Узуарда под 15 янв. Самая ранняя богослужебная книга, в которой содержатся молитвы мессы в день памяти святого (15 янв.), — сакраментарий бенедиктинского аббатства Сен-Пер-ан-Валле в Шартре (Chartres. Bibl. municip. 573, 2-я пол. X в. (рукопись утрачена); см.: *Grégoire*. 1965. P. 46). В 988 г. кор. Гуго Капет (987–996) и гр. Бурхард Парижский попросили св. Майоля, аббата Ключи, укрепить дисциплину и восстановить соблюдение устава в монастыре Фосе (*Eudes de Saint-Maur, Vie de Bouchard le Vénérable / Éd. Ch. Bourel de la Roncière*. P., 1892. P. 6–12). Реформированное аббатство Фосе стало важнейшим центром почитания М. В грамоте кор. Роберта Благочестивого от 19 апр. 997 г. М. впервые на-



Святые Бенедикт, Маур, Плацид.
Роспись скальной ц. Спасителя
в Валлерано (Италия).
X в. (?)

зван среди св. покровителей мон-ря, упоминается о его мощах, к-рые почитали в обители (*Boussard J. Actes royaux et pontificaux des X^e et XI^e siècles, du chartrier de Saint-Maur des Fossés // J. des Savants*. P., 1972. Vol. 2. N 1. P. 93–94). Вскоре почитание М. было заимствовано ключийцами: поминование святого указано в самом раннем ключийском лекционарию оффициа (Paris. lat. 13371. Fol. 89, X в.); согласно более поздним свидетельствам, в день памяти М. было положено 12 чтений из его Жития (см.: *Étaix R. Le lectionnaire de l'office à Cluny // RechAug*. 1976. Vol. 11. P. 112). В XI в. в Ключи хра-



Чудо св. Мавра.
Роспись правой стены
нижней ц. Сан-Кризогоно в Риме.
XI в.

нилась рука М.; другая рука святого находилась в аббатстве Флёри. Ок. 1000 г. Аймоин из Флёри включил сведения о М. в «Историю франков» (PL. 139. Col. 681–682). Во 2-й пол. XI в. Фулькой из Бове составил стихотворную версию Жития святого (BNL, N 5778; изд.: *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*. Brux., 1889. T. 1. P. 240–264). К этой же эпохе относятся самые ранние сохранившиеся изображения М. — вместе со святыми Бенедиктом и Плацидом на фресках пещерного мон-ря «грот Спасителя» в Валлерано (пров. Витербо) (предположительно 2-я пол. X в.) и в композиции «Святой Бенедикт посылает Мавра на помощь Плациду» в нижнем храме рим. базилики Сан-Кризогоно (вероятно, сер. XI в.).

После перенесения мощей М. Гланфёй превратился в небольшой приорат, подчиненный аббатству Фосе, но при этом остался местом паломничества. Так, в 996 г. мон-рь посетил св. Адальберт, архиеп. Пражский (см.: *Bloch*. 1952. P. 188). На рубеже X и XI вв. в Гланфёй прибыл Фульк Нерра († 1040), гр. Анжуйский, который по совету Рено, еп. Анже, решил восстановить обитель и вернуть ей былое величие (*Le cartulaire*. 1843. N 8). Фульк и его сын гр. Жоффруа Мартель (1040–1060) оказывали покровительство монастырю. В 1036 г. Губерт Вандомский, еп. Анже, в присутствии Одона III, аббата Фосе, освятил новую монастырскую ц. Спасителя (*Ibid.* N 33). По-видимому, восстановление обители графами Анжу вызвало беспокойство насельников Фосе, которые опасались, что Гланфёй вновь ста-

нет основным центром почитания М. Об этом свидетельствует проповедь в день перенесения мощей святого (13 нояб.), составленная в Фосе скорее всего при аббате Одоне III (1029–1038/39) (BNL, N 5779; изд.: *Catalogus codicum hagiographicorum... Brux.*, 1889. T. 1. P. 264–270; см.: *Wickstrom*. 2013). В проповеди аббатство Фосе представлено как обитель, в которой бережно сохранялись духовное наследие М. и его чудотворные мощи. После кончины святого мон-рь Гланфёй якобы прекратил существовать; лишь в IX в. он был заново основан насельниками Фосе, которые с этого времени контролировали обитель (в проповеди умалчивается о том, что Гланфёй был восстановлен усилиями гр. Роргона и других представителей местной знати). Особое внимание уделено перенесению мощей М. в Фосе по указанию Карла Лысого и описанию торжественной встречи святыни еп. Энеем, духовенством и жителями Парижа; в заключение сообщается об освящении новой монастырской церкви, которое возглавил Парижский еп. Гумберт из Вержи (1030–1060). С этого времени в скриптории аббатства Фосе создавались рукописи с текстами Жития М., других агиографических сказаний и проповедей о святом. Среди этих манускриптов выделяется рукопись Troyes. Bibl. municipale. 2273 (ок. 1100) с циклом миниатюр, иллюстрирующих Житие святого.

Образ М. был особенно важен для ключийской историографии (см. ст. *Ключийская конгрегация*), в к-рой святому приписывалась роль «посредника» между св. Бенедиктом, «отцом монахов», и франц. бенедиктинцами. В Житии св. Майоля, составленном ключийским аббатом Одилоном (ок. 1030), приведен своеобразный очерк истории монашества, призванный доказать преемственность св. Бенедикта и насельников Ключи. Когда бенедиктинская традиция, принесенная М. в Галлию, пришла в упадок, ключийцы, следуя заветам св. Бенедикта, восстановили монашескую дисциплину и ввели строгое соблюдение устава (PL. 142. Col. 945–946). Преемственность от М. к ключийцам более подробно прослеживается в Житии св. Гуго, приора монастыря Анзи-ледюк (BNL, N 4003–4005), и в «Истории» мон. Родульфа Глабера (*Rodulf*.

Glab. Hist. III 17–18). В этих источниках сообщается, что после кончины М. его ученики покинули Гланфёй в страхе перед нападением врагов и нашли убежище в аббатстве Сен-Савен-сюр-Гартамп в обл. Пуату. Когда монашеская дисциплина пришла в упадок и преемники М. перестали следовать бенедиктинскому уставу, благочестивые монахи, в т. ч. св. Гуго, «перенесли» традицию, восходившую к св. Бенедикту, в аббатство св. Мартина в Отёне. Там Бернон, впосл. ставший 1-м аббатом Ключни, научился соблюдению устава и передал традицию своим преемникам (см.: *Iogna-Prat*. 2002. P. 165–171).

В XII в. ключнийцы использовали предание о М. в полемике с цистерцианцами, к-рые обвиняли их в искажении наследия св. Бенедикта. Аббат *Петр Достопочтенный* в письмах католич. св. *Бернарду Клервоскому* утверждал, что М. не принуждал монахов заниматься физическим трудом и разрешал монастырское землевладение (*The Letters of Peter the Venerable* / Ed. G. Constable. Camb. (Mass.), 1967. Vol. 1. P. 71, 284–285; см.: *Iogna-Prat*. 2002. P. 193–194). *Руперт Дойцский* в комментарии к Уставу св. Бенедикта (1125) опровергал обвинение в том, что ключнийцы нарушали устав, накопив богатства и пренебрегая физическим трудом, сконцентрировавшись лишь на богослужении. По его словам, М., как сообщается в его Житии, принимал подношения верующих для обители, чтобы монахи не отвлекались от молитвы и созерцания (PL. 170. Col. 515). Ок. 1135 г. историк *Ордерик Виталий*, повествуя о споре ключнийцев с цистерцианцами, привел легенду о том, что М. смягчил требования устава для галльских монахов из-за суровых природных условий. По его мнению, впосл. бенедиктинская традиция М. и его учеников смешалась с обычаями ирл. монашества, принесенными в Галлию св. *Колумбаном* (*Orderic. Vital. Hist. eccl. VIII 26–27*). Цистерцианцы также восприняли представление о М. как о духовном преемнике св. Бенедикта. В соч. «Большое начало Сито» (ок. 1200) утверждается, что М. принес в Галлию универсальный общежительный устав, составленный св. Бенедиктом. В эпоху вторжений норманнов мн. мон-ри были разорены и монашеская дисциплина пришла в упадок. Бенедик-

тинскую традицию возродили ключнийцы, но впосл. они стали искажать устав и вводить различные послабления. Точное соблюдение устава «восстановил» св. Роберт из Молема, основатель ордена цистерцианцев (*Conradus Eberbacensis. Exordium Magnum Cisterciense* / Ed. V. Griesser. Turnhout, 1997. P. 5–15. (CCCM; 138)). Т. о., цистерцианцы также считали себя законными преемниками бенедиктинской монашеской традиции, происхождение которой связывали с миссией М.

Ключнийцы способствовали распространению почитания М. в Италии. Св. Одилон прислал в аббатство Монте-Кассино кость руки святого в серебряном реликварии (*Die Chronik*. 1980. S. 268–270). Одним из ранних свидетельств почитания М. в обители, вероятно, является стихотворный панегирик М., который приписывается Лаврентию, архиеп. Амальфи († 1049/50) (BHL, N 5776m; изд.: *Laurentius, monachus Casinensis, archiepiscopus Amalfitanus. Opera* / Hrsg. F. Newton. Weimar, 1973. S. 81–83. (MGH. QGGMA; 7)). Эпохой расцвета Монте-Кассино считается период правления аббата Дезидерия II (1058–1085; впосл. папа Римский *Виктор III*), который уделял особое внимание укреплению почитания местных святых и возвращению мон-рю статуса важнейшего центра бенедиктинской монашеской традиции. По его указанию в связи со строительством новой монастырской базилики (освящена 1 окт. 1071 папой Александром II) был создан иллюминированный лекционарий с чтениями для вигилий праздников святых Бенедикта, М. и Схоластики (Vat. lat. 1202; факсимильное изд.: *The Codex Benedictus: An 11th-Cent. Lectionary from Monte Cassino* / Ed. P. Meyvaert. N. Y., 1982. 2 vol.). Текст Жития М. сопровождается 28 миниатюрами со сценами жизни и чудес святого, выполненными под влиянием визант. живописи. Иллюстрации были призваны подчеркнуть особое положение М. среди учеников св. Бенедикта, его послушание, самоотречение и способность творить чудеса, благодаря которым св. Бенедикт выбрал его своим заместителем. Отправившись в Галлию, М. стал «апостолом» бенедиктинской традиции, а затем — «патриархом» французского монашества; в иконографии миниатюр он уподобляется не только св. Бе-



Св. Бенедикт благословляет св. Мавра. Инициал «С» из Бревиария. Ок. 1420 г. (Центр Гетти. Ms. 24. Fol. 4)

недикту, но и Самому Христу (см.: *Wickstrom*. 1994; *Idem*. 1998). Кард. Лев Остийский, бывш. монастырский библиотекарь, описывал М. как старшего ученика св. Бенедикта, к-рый способствовал широкому распространению бенедиктинской традиции общежительного монашества (*ordo et regularis disciplinae norma* — *Die Chronik*. 1980. S. 17–19, 21). *Петр Диакон* считал святых Бенедикта, М. и Плацида основателями Монте-Кассино (*Ibid*. S. 551, 582), описывал их заступничество за обитель (*Ibid*. S. 604–607). В его «Книге о происхождении и кончине праведников Кассинской киновии» эпитама Жития М. следует сразу после Жития св. Бенедикта (PL. 173. Col. 1064–1065). Ок. 1130 г. по образцу Жития М., написанного Одоном из Гланфёя, *Петр Диакон* составил Житие Плацида, который якобы стал основоположником бенедиктинского монашества на Сицилии. Как и Одон, *Петр* приписал Житие вымышленному автору — *Гордиану*, ученику св. Бенедикта (BHL, N 6859–6860; см.: *Bloch H. Tertullus' Sicilian Donation and a Newly Discovered Treatise in Peter the Deacon's Placidus Forgeries // Fälschungen im Mittelalter*. Hannover, 1988. Tl. 4. S. 97–128).

Для того чтобы подкрепить приязания Монте-Кассино на статус важнейшего мон-ря Европы, аббат Сениорект (1127–1137) и *Петр Диакон* при поддержке антипапы *Анаклета II* попытались установить



контроль над аббатством Гланфёй, к-рому папа *Урбан II* даровал независимость от аббатства Фосе (1096). С этого времени и до нач. XIII в. настоятель Гланфёя именовался «кардинал-аббат» (*cardinalis abbas*; см.: *Bloch*. 1952. P. 188–190, 229–234). По словам Петра Диакона, в 1133 г. Дрогон, аббат Гланфёя, прибыл в Монте-Кассино, где на заседании капитула его ознакомили с неск. сфабрикованными документами. Из них следовало, что папа *Адриан I* и имп. *Карл Великий* подчинили Гланфёй аббатству Монте-Кассино. Дрогон, нуждавшийся в поддержке монтекассинцев из-за конфликта с епископом Анже, признал зависимость своей обители от главного бенедиктинского аббатства. За это с санкции Анаклета II ему был поручен надзор за всеми франц. мон-рями (*vicariatus per totam Galliam*). Тогда же при участии Петра Диакона были созданы подложные папские буллы и др. документы, подтверждавшие зависимость франц. монастырей от Монте-Кассино, а также интерполированная версия сказания Одона о чудесах М. Власть аббата Монте-Кассино над Гланфёем признавалась до сер. XIII в., когда монастырь был включен в юрисдикцию епископа Анже (*Ibid.* P. 192–213, 225–229; см. также: *Die Chronik*. 1980. S. 527).

В средние века и Новое время монастырь Фосе, где хранились мощи М., был известным местом паломничества. Так, в янв. 1377 г. имп. Карл IV посетил обитель, чтобы поклониться мощам М. Во время Столетней войны (1337–1453) монастырь неоднократно подвергался разорению. По инициативе Парижского еп. Жана дю Белле (1532–1551) франц. кор. Франциск I обратился к папе *Клименту VII* с просьбой преобразовать аббатство в коллегиальную церковь, чтобы включить монастырские владения в домен епископской кафедры. В 1533 г. ходатайство было удовлетворено. В 1749 г. капитул Фосе был упразднен, каноники переведены в капитул Сен-Людю-Лувр, а монастырские здания впоследствии разрушены. С 1750 г. мощи М. хранились в парижском аббатстве Сен-Жермен-де-Пре, где размещался центр франц. бенедиктинской конгрегации св. Мавра, основанной в 1621 г. (см. *Мавристы*). В годы Французской революции (1789–1799) мон-рь Сен-Жермен-

де-Пре был закрыт, в нояб. 1793 г. уничтожено церковное убранство и святыни, в т. ч. мощи М. Аббатство Гланфёй, также закрытое во время революции, было восстановлено в 1890 г. бенедиктинцами из Солема, но из-за антиклерикальной политики французского правительства монахам пришлось покинуть страну (1901). В 1909 г. они основали аббатство святых Маврикия и М. в Клерво (Люксембург).

В действующей редакции Римского Мартиролога указано поминовение 2 святых по имени Мавр: ученика св. Бенедикта (5 окт., вместе со св. Платидом) и аббата монастыря Гланфёй (15 янв.). Согласно календарю бенедиктинской конфедерации (1975), поминовение М. и Платида совершается 15 янв.

Ист.: *BHL*, N 5772–5781; *Greg. Magn. Dial.* II 3–4, 6–8; *ActaSS. Ian.* T. 1. P. 1038–1062; *ActaSS. Bened. Saec.* 1. P. 274–303; *The Life and Miracles of St. Maurus: Disciple of Benedict, Apostle to France / Transl. J. B. Wickstrom. Collegeville, 2008; Ex Odonis Miraculis S. Mauri sive restauratione monasterii Glanfoliensis / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 461–472; Die Chronik von Montecassino / Hrsg. H. Hoffmann. Hannover, 1980; Le cartulaire de Saint-Maur-sur-Loire // Archives d'Anjou / Ed. P. Marchegay. Angers, 1843. T. 1. P. 293–429.*

Лит.: [*Giry A.*] *La vie de saint Maur du Pseudo-Faustus // Bibl. de l'école des chartes*. 1896. T. 57. P. 149–152; *Adlhoch B. F. Die Benedictiner-Tradition über den hl. Maurus und Abt Odo von Glanfeuil // Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden. Würzburg, 1898. Bd. 19. S. 310–326; idem. Zur «Vita S. Mauri» // Ibid. 1905. Bd. 26. S. 3–22, 202–226, 509–524; idem. Die Abtei St. Maur de Glanfeuil // Ibid. 1906. Bd. 27. S. 575–593; *L'Huilier A. Étude critique des actes de Saint-Maur de Glanfeuil // Revue de l'Anjou. Sér. 5. 1902. T. 45. P. 351–374; Galtier É. Histoire de Saint-Maur-des-Fossés depuis les origines jusqu'à nos jours: L'abbaye, le château, la ville. P., 1913; MartRom. Comment. P. 22; 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; *Grégoire R. Prières liturgiques médiévales en l'honneur de St. Benoît, de Ste. Scholastique et de St. Maur // StAnselm*. 1965. Vol. 54. P. 1–85; *Lentini A., Liverani M. Mauro // BiblSS. Vol. 9. Col. 210–223; Newton F. A Newly Discovered Poem on St. Maur by Laurence of Amalfi // *Benedictina*. R., 1973. Vol. 20. P. 91–107; *Fiore B. Mauro d'Equizio: Discepolo e collaboratore di S. Benedetto: Storia piu leggenda. Montecassino, 1984; Wickstrom J. B. Text and Image in the Making of a Holy Man: An Illustrated Life of St. Maurus of Glanfeuil (Ms. Vat. lat. 1202) // Studies in Iconography. Kalamazoo, 1994. Vol. 16. P. 53–84; idem. Gregory the Great's «Life of St. Benedict» and the Illustrations of Abbot Desiderius II // *Ibid.* 1998. Vol. 18. P. 34–78; *idem. Cluny, Cîteaux, and Blessed Maurus of Glanfeuil // RBen*. 2003. T. 113. P. 124–134;****

idem. Claiming St Maurus of Glanfeuil: An 11th-Cent. Sermon from Fossés // Ibid. 2013. T. 123. P. 274–290; *Iogna-Prat D. La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles // Idem. Études clunisiennes. P., 2002. P. 161–200.*

А. А. Королёв

МАВРА [греч. Μαύρα] (кон. IV — сер. V в.), прп. К-польская (пам. 31 окт.; пам. зап. 30 нояб. (?)), диаконисса, игуменья мон-ря мц. Мавры (К-поль). Сподвижница прп. *Домники* (пам. 8 янв.), в Житии к-рой (ВНГ, N 562, 562с, d, f) и содержатся основные сведения о преподобной. М. была язычницей, уроженкой г. Карфагена (Сев. Африка), происходила из знатного рода. Вместе с Домникой и еще 3 девами-язычницами (в источниках приводится разное число спутниц М. и Домники) она приехала в К-поль, желая принять христианство. Их наставил в вере и крестил архиеп. К-польский *Нектарий* (381–397), к-рому было некое откровение о Домнике и М.; их он после крещения посвятил в диаконисы. Имп. *Феодосий* (вероятно, *Феодосий I Великий* (379–395), а не *Феодосий II* (408–450)), как полагают некоторые совр. исследователи (ΘНЕ. Т. 5. Σ. 162)) выделил им участки земли за чертой города, на к-рых преподобные основали обители; М.— во имя мц. Мавры. Она была мудрой наставницей девам, стекавшимся под ее покровительство, и усердной молитвенницей. М. удостоилась блаженной кончины раньше прп. Домники († ок. 474), более точных указаний о времени кончины и возрасте М. нет.

Основанная преподобной обитель скорее всего была посвящена мц. Мавре, пострадавшей с мужем Тимофеем в Фиваиде (см. в ст. *Тимофей и Мавра*, мученики (пам. 3 мая)). Точное место нахождения обители неизвестно. Церковь была реставрирована при имп. Юстиниане I (527–565). Мон-рь оказался в числе наиболее сильно пострадавших во время гонений при императоре-иконоборце *Константине V* (741–775). Согласно сведениям византийского историка Псевдо-Кодина (XIV в.), приводимым у Ш. дю Френа Дюканжа в «Истории Византии», инокини подверглись насилию и истязаниям, храм был разрушен. Впосл. обитель была восстановлена (*Du Cange Ch. Historia Byzantina: duplici commentario illustrata. P., 1680. Vol. 2. D. P. 155, 186*).





В зап. Мартирологах под 30 нояб. есть память Мавры К-польской, которая названа девою и мученицей. Трудно сказать, та ли эта святая, что и спутница прп. Домники. Поскольку другие одноименные святые в К-поле неизвестны, можно предположить, что мученицей М. названа по ошибке.

В визант. Синаксарях и в совр. Греческой ПЦ отдельной памяти М. нет, она почитается вместе с прп. Домникой.

Ист.: *Филарет (Гумилевский)*. Жития подвижниц. 1994. С. 218–219; MartHieron. Comment. P. 628–629; MartRom. Comment. P. 555–556.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 451; *Janin R. Maura // BiblSS. Vol. 9. Col. 167–168; idem. Églises et monastères. P. 329–330.*

О. Н. А.

Иконография. Согласно текстам русского иконописного подлинника сводной редакции (XVIII в.), М. была «подобием аки преподобномученица Евдокия» (вероятно, прмц. Евдокия Илиопольская. — *Авт.*) (*Филимонов. Иконописный подлинник. 1875. С. 37*); или: «...одеждами Мавра подобна Евдокии» (*Большаков. Подлинник иконописный. С. 44*). Акад. В. Д. Фартусов в руководстве для иконописцев 1903 г. дополняет: «...типа римскаго, старица, лицом худа и бледна; одежды монашеские», подписывать ее следовало «Стая прп(д)ная Мабра» (*Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 62*). Иконописные изображения М. редки, встречаются в годовых минеях с расширенным набором святых на каждый день, напр. на 3-частном складе палехского письма с Минеей годовой, праздниками и чудотворными иконами Божией Матери (2-я пол. XIX в., частное собрание, см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. С. 516. Кат. 59).

М. А. М.

МА́ВРА, мц. (пам. греч. 9 нояб.) — см. в ст. *Христофор и Мавра*, мученики.

МА́ВРА, мц. Фивайдская (пам. 3 мая, пам. греч. 10 нояб.) — см. в ст. *Тимофей и Мавра*, мученики.

МА́ВРА Васильевна Моисеева (1875, с. Шадым Наровчатского у. Пензенской губ. — 10.08.1937, Саранск, Мордовская АССР), мц. (пам.

28 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. 20 марта 1937 г. арестована в с. Шала (ныне Атюрьевского р-на Республики Мордовия). Поводом для ареста стали организация М. сбора денежных средств на ремонт храма в соседнем с. Шадым, прихожанкой которого она была, а также предоставление своего дома для встреч верующих со священником. Была заключена в тюрьму в г. Саранске. Проходила по одному делу с большой группой священников, монахинь и мирян из сел и деревень разных районов Мордовии, якобы являвшихся членами «контрреволюционной церковно-монархической организации». Во время следствия отказалась признать себя виновной в «распространении провокационных слухов» и «ведении антиколхозной агитации»; не скрывала, что собирала деньги на храм, говорила, что не считает веру в Бога преступлением. На последнем допросе заявила: «Никаких показаний об этом я давать не буду и разговаривать с безбожниками не буду». 5 авг. 1937 г. приговорена Особой тройкой НКВД Мордовской АССР к расстрелу вместе с иером. прмч. *Василием (Эрекаевым)*, послушницами преподобномученицами *Еленой (Асташикиной)* и *Анастасией (Камаевой)* и мирянами мучениками *Арефием Ерёмкиным*, *Иоанном Ломакиным*, *Иоанном Сельмановым*, *Иоанном Милёшкиным*. Расстреляна с др. приговоренными и погребена в общей безвестной могиле. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

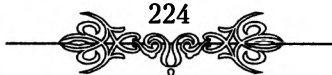
Арх.: УФСБ России по Респ. Мордовия. Д. 5666—С. Т. 2.

Лит.: ЖНИР. Июль. С. 149–150, 157–159.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАВРИ́КИЙ [Республика Маврикий; англ. Republic of Mauritius; франц. République de Maurice], государство в юго-зап. части Индийского океана, почти в 800 км к востоку от *Мадагаскара*. Расположен на о-вах Маврикий, Родригес (являются частью Маскаренских о-в), Агалега, Каргадос-Карахос (или Сен-Брандон) и ряде более мелких. Территория — 2,04 тыс. кв. км. Столица — Порт-Луи (140,1 тыс. чел., перепись 2011 г.). Крупные города: Бобассен-Роз-Хилл (103,1 тыс. чел.), Вакоас-Финикс (105,6 тыс. чел.), Кюрпип (90,9 тыс. чел.), Катр-Борн

(90,8 тыс. чел.). Официальный язык отсутствует; в парламенте, законодательстве, правительственной администрации, суде используются англ. и франц. языки. Наиболее распространенный язык повседневного общения — маврикийский креольский (84%, по данным переписи 2011 г.). Административно-территориальное деление: 9 округов (на о-ве Маврикий), автономная территория (о-в Родригес) и 2 подчиненные территории (о-ва Агалега и Каргадос-Карахос). М. — член ООН (1968), Содружества (1968), МБРР (1968), АС (до 2002 ОАЕ; 1968), МВФ (1968), Движения неприсоединения (1976), ВТО (1995), АРСИО (1997). М. оспаривает суверенитет Великобритании над о-вами Чагос (включая архипелаг Диего-Гарсия) и Франции над о-вом Тромлен. **География.** М. расположен на островах вулканического происхождения, которые представляют собой вершины гор подводного Маскаренского хребта. Большую часть о-ва Маврикий занимает базальтовое плато высотой 200–600 м, к юго-западу его поверхность повышается (высшая точка — гора Питон-де-ла-Птит-Ривьер-Нуар, 828 м) и осложняется конусами вулканов и невысокими горами (Бамбуковые, Мока-Порт-Луи и др.). Плато окружено со всех сторон аккумулятивной прибрежной равниной, расширяющейся на северо-востоке. В рельефе о-ва Родригес преобладает волнистая равнина высотой до 396 м. Берега островов окружены коралловыми рифами. Климат морской тропический. Летний сезон (нояб. — апр.) теплый и влажный, средняя температура 24,7°С. Летом в среднем выпадает 1344 мм осадков (67% ежегодного количества осадков). Средняя температура сухого зимнего сезона (июнь—сент.) составляет 20,4°С. Зимой выпадает 666 мм осадков. Окт. и май считаются межсезонными месяцами. М. лежит на пути тропических циклонов, к-рые почти ежегодно в февр. — марте приносят ураганные ветры скоростью до 220 км в час и ливневые дожди, вызывающие катастрофические наводнения. Некогда покрывавшие о-в Маврикий густые леса с ценными породами деревьев сменились насаждениями эвкалиптов и канарских сосен. Ок. 45% общей площади острова покрывают плантации сахарного тростника, не подверженные разрушительному действию циклонов. С появлением





та 1968 г. Глава гос-ва и Верховный главнокомандующий — президент, избираемый парламентом по представлению премьер-министра сроком на 5 лет с правом одного переизбрания. Исполнительную власть осуществляет кабинет министров; премьер-министр и его заместитель назначаются президентом. Законодательная власть принадлежит однопалатному парламенту — Национальной ассамблее из 70 депутатов. Судебная система основана на франц. и брит. юридических традициях. Высшей судебной инстанцией является Верховный суд. Апелляции направляются в Судебный комитет Тайного совета (в рамках Содружества). В М. существует много-



Католическая часовня
Пресв. Девы Марии — Помощницы
в г. Кап-Малерё (Маврикий). XX в.

риатом Родригес (5 приходов; 5 священников, 36,8 тыс. чел.). По данным переписи 2011 г., католицизм исповедовали в общей сложности ок. 325 тыс. чел.

Протестантские церкви, деноминации и секты. (Статистические данные представлены по переписи 2011 г.) Численность протестантов составляет ок. 80 тыс. чел. (ок. 20% всех христиан). **Англиканская Церковь** представлена диоцезом Маврикий (16 приходов; 12 священников; 2,8 тыс. чел.), основанным в 1854 г. и с 1973 г. входящим в автономную Церковь Провинции Индийского океана в составе **Англиканского содружества**. Архиепископ, возглавляющий провинцию, одновременно является епископом М. Наиболее многочисленной из протестантских деноминаций в М. является пятидесятническая организация **Ассамблеи Бога**, количество ее приверженцев составляет 8,7 тыс. чел. Кроме того, в стране действует связанная с данной организацией миссия «Спасение и исцеление» (Mission Salut et Guérison), к которой принадлежат 3,7 тыс. жителей М. Англоговорящие пятидесятники объединены в Пятидесятническую церковь (6,8 тыс. чел.). Также действуют **адвентисты седьмого дня** (4,4 тыс. чел.), **Иеговы свидетели** (2,2 тыс. чел.) и проч. В число исповедующих различные течения протестантизма включают ок. 47,7 тыс. чел., назвавших себя во время переписи 2011 г. христианами без конкретизации деноминации.

Ислам. По данным переписи 2011 г., ислам исповедуют ок. 212,7 тыс. чел. Большинство являются выходцами из Индии и Пакистана. Свыше 95% — сунниты. Представлена также псевдоислам. секта ахмадия (1,3 тыс. чел.).

европейцев биологическое разнообразие островов сильно сократилось, были истреблены или исчезли мн. виды животных, в т. ч. гигантская нелетающая птица додо (бескрылый дронт).

Население составляет 1,263 млн чел. (оценка 2015 г.). Официальная статистика по этническому составу не ведется. Согласно оценочным данным, большинство жителей составляют индо-маврикийцы (68%) и креолы-маврикийцы (27%), также проживают китайцы (сино-маврикийцы; 3%) и французы (франко-маврикийцы; 2%). Среднегодовой прирост населения — 0,1%; рождаемость — 10,6 чел. на 1 тыс. жителей; смертность — 7,7 чел. на 1 тыс. жителей; показатель фертильности — 1,76 ребенка на 1 женщину; детская смертность — 12,7 чел. на 1 тыс. новорожденных; средняя ожидаемая продолжительность жизни — 75,4 года (мужчины — 71,94 года, женщины — 79,03 года). В возрастной структуре населения доля детей до 14 лет составляет 20,74%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 70,45, лиц 65 лет и старше — 8,81%. Средняя плотность населения — 609 чел. на кв. км. Городское население — 39,7% (данные представлены на 2015).

Государственное устройство. М. — унитарное государство, по форме правления — парламентская республика. Конституция принята 12 мар-

партийная система. Ведущие политические партии: Лейбористская партия, «Маврикийское боевое движение», «Боевое социалистическое движение», «Мавританская социал-демократическая партия», движение «Освободитель».

Религия. Согласно данным переписи 2011 г., большинство жителей страны (48,5%) исповедуют различные направления индуизма. Христиане составляют 32,7% (из них католики — 26,3%, протестанты различных деноминаций — 6,4%); мусульмане — 17,2, буддисты — 0,18, исповедующие др. религии — 0,7%; не причисляющие себя ни к одной из религий — 0,7%.

Православие представлено небольшим числом иммигрантов и проживающих в стране иностранцев. В Порт-Луи действует ц. Преображения Господня, находящаяся в подчинении **Мадагаскарской митрополии Александрийской Православной Церкви**. По переписи 2011 г., Православие исповедовали 34 чел.

Римско-католическая Церковь М. входит в Конференцию католических епископов Тихого океана и представлена епископством Порт-Луи (39 приходов; 87 священников, 312 тыс. чел.; по данным на 2013 г.), находящимся в непосредственном подчинении Папскому престолу, а также апостолическим вика-



В наст. время в М. насчитывается ок. 150 мечетей.

Индуизм. М. является 3-й в мире страной (после Индии и Непала), где большинство населения исповедует индуизм. Индуистов, по переписи 2011 г., насчитывается свыше 600 тыс. чел. В стране действует множество индуистских храмов, некоторые индуистские праздники являются государственными.

Традиционные верования в М. распространены гл. обр. среди выходцев из Китая и их потомков в основном как разновидность т. н. кит. народной религии, сочетающей элементы анимизма, шаманизма, почитания предков, конфуцианства, даосизма, буддизма и проч. По переписи 2011 г., адептов традиц. культов насчитывается 3,1 тыс. чел.

Новые религиозные движения представлены последователями *Бахаи религии* (645 чел., перепись 2011 г.).

Религиозное законодательство. Свобода совести гарантируется ст. 11 Конституции М., где указано, что каждый имеет право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, волен изменять свои религ. убеждения и исповедовать их как в частном порядке, так и публично. Зафиксировано право проповедовать, пропагандировать и изучать религию, а также осуществлять религиозное обучение. Запрещено любое принуждение к участию в религ. обрядах и в отправлении религ. культов. Предусмотрено, что ограничение этих прав допускается лишь в интересах защиты общественных безопасности, порядка, морали, здоровья населения и т. п. В М. нет офиц. религии, но все зарегистрированные религ. общины получают субсидирование из госбюджета, в т. ч. христ. Церкви и организации.

История. В средние века острова, входящие в состав совр. М., были, вероятно, известны араб. мореплавателям, но до прибытия европейцев оставались необитаемыми. В нач. XVI в. они были открыты португальцами, к-рые тем не менее не основали на этих изолированных островах постоянных поселений.

В 1598 г. на о-в Маврикий прибыли голландцы под командованием адмирала В. ван Варвейка, которые назвали остров в честь нидерланд. статхаудера Морица Нассауского. В 1638 г. ими было основано 1-е постоянное поселение, в к-ром проживали 25 чел. Впосл. на остров завез-

ли неск. сот малагасийских рабов и начали его освоение, развивая экспорт черного дерева. Тяжелые климатические условия и отдаленность от Большой земли заставляли жителей несколько раз покидать остров, а в 1710 г. окончательно оставить его в безраздельное распоряжение пиратов.

В сент. 1715 г. сюда прибыли французы, к-рые в 1722 г. дали острову название Иль-де-Франс. В 1721/22 г. на о-ве Иль-де-Франс возникло 1-е постоянное французское поселение.



В 1810 г. английская экспедиция была послана для захвата о-ва Иль-де-Франс. Нападение британцев было отбито в авг. 1810 г. в морском сражении в бухте Гран-Пор, но в дек. с захваченного годом ранее Родригеса на Иль-де-Франс были направлены основные силы британцев, которые высадились в сев. части острова и быстро одолели французов. По Парижскому договору 1814 г. Иль-де-Франс, вновь переименованный в Маврикий, а также Родригес, о-ва Каргадос-Карахос и Агалега были переданы Великобритании и стали брит. колонией М. (в 1903 в нее вошли также о-ва Чагос).

Поражение брит. эскадры в бухте Гран-Пор в авг. 1810 г. 1837 г. Худож. П.-Ж. Жильбер (Национальный морской музей, Париж)

В акте о капитуляции британцы обещали, что будут уважать язык, обычаи, законы, религию и

традиции жителей М., число к-рых к началу англ. колонизации составляло ок. 70 тыс. чел. (свыше 50 тыс. из них были малагасийскими и африкан. рабами). Управление колонией осуществлял брит. губернатор. В 1825 г. была принята 1-я Конституция М. при брит. правлении, в соответствии с к-рой при губернаторе был создан совещательный орган – Губернаторский совет. В 1835 г. было отменено рабство. Для работы на плантациях сахарного тростника с кон. 20-х гг. XIX в. стали ввозить рабочих из Индии и Китая, что придало новый импульс распространению индуизма и ислама на Маврикий. С 1835 по 1924 г. на М. для различных работ были привезены ок. 425 тыс. инд. рабочих.

Языком межэтнического общения мусульман на Маврикий стал урду, который использовали как в повседневном общении, так и для обучения (в т. ч. богословского); арабский использовали только для чтения Корана.

Во время франц. господства для строительства адм. зданий в Порт-Луи из Юж. Азии были привезены высококвалифицированные ремесленники-тамилы, исповедовавшие *шиваизм*. Однако влияние индуизма оставалось минимальным вплоть до притока большого числа рабочих-мигрантов в сер. XIX в.

Также во франц. период на о-ве Иль-де-Франс первые мусульм. общины основали прибывшие из Пондичерри и Бенгалии инд. моряки-сунниты. Им удалось не только сохранить свою веру, но и начать ее распространение среди местного населения. Вплоть до нач. XIX в. мусульмане исповедовали ислам тайно. Лишь в 1805 г. им была предоставлена концессия на покупку земли под строительство мечети в районе Порт-Луи.

Иммигранты-индуисты прибывали гл. обр. из шт. Бихар в Вост. Индии (их потомки составляют большинство населения М.). Благодаря сохранению соседских и родственных связей они воссоздали на острове социальные структуры и религ. обряды, практиковавшиеся ими на родине. В условиях отсутствия тра-





диц. системы религ. образования сохранению индуистских традиций и объединению индуистских общин способствовало создание неформальных религиозно-культурных групп, в которых проводились занятия по обучению языку хинди и чтению поэмы «Рамачаритаманаса». Повсеместно индуистские семьи стали приобретать небольшие земельные участки, на к-рых возводили доступные для всех храмы Шивы. Поддержанию индуистских традиций также способствовало прибытие из Индии значительного числа священнослужителей из касты *брахманов*.

С 30-х гг. XIX в. началась 2-я волна иммиграции тамильских рабочих из Юж. Индии. Несмотря на то что их направляли на разбросанные по всему острову сахарные плантации, они смогли сохранить свои традиции за счет установления связей с уже проживавшими на Маврикии тамилами. В 1850 г. на острове был построен 1-й тамильский индуистский храм, посвященный богу Шиве.

Помимо этого в качестве рабочей силы на Маврикий переселялись телугу из шт. Андхра-Прадеш на юго-востоке Индии, большинство из которых были последователями *вишнуизма*. В кон. XIX в. на острове началось распространение индуистского реформистского движения «*Арья самадж*».

Во 2-й пол. XIX в. открытие Суэцкого канала (1869) способствовало превращению М. в важный перевалочный пункт на пути из Европы в Индию и Юго-Вост. Азию. В 1865 г. была проведена конституционная реформа, вводившая в число членов Губернаторского совета 10 избираемых представителей.

В нач. XX в. и особенно после первой мировой войны в М. наблюдался подъем национального-освободительного и рабочего движения, возникли первые политические партии и профсоюзные орг-ции. 23 февр. 1936 г. на многолюдном митинге была создана Лейбористская партия (ЛП). В период второй мировой войны остров использовался в качестве базы брит. ВМС.

После второй мировой войны началась подготовка к самоуправлению. В 1948 г. были проведены либеральные реформы, ликвидировавшие имущественный ценз и предоставившие избирательное право всему грамотному взрослому населению. На прошедших в авг. 1948 г. выбо-

рах в Законодательный совет (преобразован из Губернаторского) победила ЛП, а франкофонная элита и выражавшая ее интересы партия Маврикийский союз (с 1956 Маврикийская социал-демократическая партия (МСДП)) впервые были отстранены от правления.

В сер. 50-х гг. XX в. в М. шли дискуссии о гос. финансировании нехрист. религ. орг-ций. В рамках соглашения о передаче колониальной власти от Франции Великобритании государственные субсидии получали только христ. конфессии и деноминации, в первую очередь католич. Церковь. Вскоре индуисты сумели добиться более справедливого распределения гос. субсидий для всех крупных религ. групп в стране.

В сент. 1965 г. на Конституционной конференции в Лондоне было принято решение о предоставлении колонии М. независимости не позднее кон. 1966 г. О-ва Чагос были отделены от нее и включены в состав Британской заморской территории в Индийском океане. В авг. 1967 г. состоялись всеобщие выборы в Законодательную ассамблею — представительный орган, преобразованный из Законодательного совета. Коалиция ЛП, Мусульманского комитета действий и индуистской партии «Независимый передовой блок» одержала победу над МСДП. В соответствии с Конституцией от 12 марта 1968 г. М. объявлен независимым гос-вом в составе брит. Содружества. Формально главой гос-ва оставался брит. монарх, представленный в М. генерал-губернатором. Первым премьер-министром независимого гос-ва стал лидер лейбористов Сивусагур Рамгулам. Для управления о-вами Родригес, Агалега и Каргадос-Карахос была создана гос. Корпорация внешних островов, в которую вошли политики и предприниматели с о-ва Маврикий. Созданию независимого гос-ва предшествовала серия межэтнических столкновений, в ходе которых погибли ок. 300 чел.

Первые годы независимости отмечены политической нестабильностью, межрасовыми конфликтами и выступлениями рабочих и студенческой молодежи. Экономическое положение страны было тяжелым, высок был и уровень безработицы. В религиозной жизни с кон. 60-х гг. XX в. отмечен рост количества псевдоиндуистских сект и но-

вых религ. движений, пришедших сюда гл. обр. из Индии: появились миссии Шри Чинмойя, группы Сагья Саи Бабы, последователи Аммачи (женщины-гуру, часто посещавшей М.), представители Об-ва сознания Кришны, центры медитации Брахма Кумарис и проч.

В 1969 г. была создана левая партия «Маврикийское боевое движение» (МБД), объединившая широкие слои рабочих и молодежи различных этнических групп. В нояб. 1971 г. после всеобщей забастовки были запрещены профсоюзы, а в дек. введено чрезвычайное положение, отмененное только в марте 1978 г. Лидеры МБД были арестованы. Выйдя на свободу, они добились легализации профсоюзов и стали готовиться к всеобщим парламентским выборам, которые состоялись в 1976 г. Несмотря на успехи МБД (39% голосов), к власти пришла коалиция ЛП и МСДП, обеспечившая Рамгуламу поддержку большинства. В авг. 1983 г. в результате досрочных парламентских выборов победу одержало Боевое социалистическое движение (БСД), основанное бывш. лидером МБД Анирудом Джагнотом.

12 марта 1992 г. Законодательная ассамблея приняла поправки к конституции, в соответствии с к-рыми М. был провозглашен республикой во главе с президентом, избираемым парламентом. Первым президентом стал представитель ЛП Вирасами Рингаду. На парламентских выборах 1995 г. победу одержал альянс ЛП и МБД, правительство возглавил сын 1-го премьер-министра страны Навинчандра Рамгулам. В кон. XX в. появились 1-е политические организации экстремистской направленности, такие как «Хизбалла» (позднее переименована в Движение за освобождение). В 1996 г. эта партия организовала манифестации антиизраильского и антиамериканского характера, в ходе которых были убиты несколько активистов партий правящей коалиции. В 1999 г. вновь были массовые беспорядки на этнической почве, но правительству удалось не допустить перерастания ситуации в серьезный конфликт. В 2000 г. к власти вернулся Джагнот, который в течение 3 лет занимал пост премьер-министра, а с 2003 по 2012 г. был президентом страны. На парламентских выборах 10 дек. 2014 г. победу одержал избирательный блок «Народный альянс» (БСД, МСДП, ЛП), и с дек.





2014 г. Джагнот возглавляет правительство. С июня 2015 г. президентом страны является мусульманка Амина Гуриб-Фахим.

В 2002 г. о-в Родригес получил автономный статус, здесь стали избирать совет, представленный в парламенте М. В 2004 г. управление о-вами Агалега перешло к местному совету, члены к-рого назначаются центральным правительством М. О-ва Каргандос-Карахос остались под управлением Корпорации внешних островов.

История христианства на о-ве Маврикий началась с появлением там первопоселенцев — голландцев. После установления франц. господства на острове в 1-й четв. XVIII в. стала утверждаться католич. Церковь. В 1722 г. сюда прибыли католич. миссионеры из конгрегации *лазаристов*. В следующем году был принят закон, согласно к-рому все привезенные на остров рабы должны были быть крещены по католич. обряду; в результате католиками стало большинство креольского населения, оказавшегося на острове в период франц. господства.

В первые десятилетия англ. владычества в М. приехали миссионеры-конгрегационалисты из Лондонского миссионерского об-ва (ЛМО) и англиканы из Об-ва распространения Евангелия за рубежом. Они окормляли гл. обр. христ. беженцев из Мадагаскара. Значительную роль в укреплении ранних протестант. общин сыграл конгрегационалист Ж. Лебрюн, к-рый поддерживал тесную связь с единоверцами из ЛМО на Мадагаскаре. Поскольку он одинаково хорошо владел англ. и франц. языками, Лебрюн смог стать проводником протестантизма в среде преимущественно франкофонного населения новой брит. колонии.

Первые англиканские епископы были членами Церковного миссионерского об-ва (Church Mission Society). В. У. Райан, ставший епископом в 1854 г., смог сделать М. удобной базой для дальнейшего плодотворного миссионерства: ему было поручено принять епископский надзор за всей Восточно-Африканской миссией, включая Занзибар и Сейшельские о-ва. В том же году ответственным за миссионерскую деятельность и катехизацию населения стал Д. Фенн.

Тем не менее протестант. проповедь не смогла изменить общей религ. ситуации: большинство хрис-

тиан оставались католиками, и это способствовало становлению католич. адм. структур. В 1819 г. Порт-Луи стал центром обширного апостолического викариата, включавшего Мадагаскар, Юж. Африку и Австралию, о-в Св. Елены и Сейшельские о-ва. В том же году миссионерская служба была передана *бenedиктинцам*. 6 июня 1837 г. учрежден отдельный апостолический викариат Маврикий; при этом Мадагаскар, Юж. Африка и Австралия были выведены из его состава.

7 дек. 1847 г. викариат преобразован в еп-ство, непосредственно подчиненное Римскому престолу. С образованием в 1852 г. апостолической префектуры на Сейшельских о-вах еп-ство утратило эту территорию, а также и о-в Св. Елены. С сер. XIX в. в М. появились миссионеры-иезуиты, которые проповедовали среди выходцев из Индии, но не достигли больших успехов. В 1841 г. в М. прибыл Ж. Д. Лаваль (1803–1864), проповедник из общества Святейшего Сердца Марии (в 1848 объединилось с конгрегацией Св. Духа), основным служением которого стала проповедь среди бывш. темнокожих рабов. Лаваль использовал катехизис на креольском языке, адаптированный для малограмотных читателей, готовил катехизаторов из местного населения, организовывал строительство верующими часовен в сельской местности, использовал свои знания медицины и сельского хозяйства для улучшения жизни своей паствы. Благодаря самоотверженным трудам он завоевал широкое доверие населения. В 1864 г. на его похороны собрались ок. 40 тыс. чел. Могила Лавалья стала местом поклонения для верующих католиков: каждый год в день его смерти (9 сент.) тысячи паломников посещают ее в ц. Св. Креста, в пригороде столицы, Сент-Круа.

В 60-х гг. XIX в. из 300 тыс. жителей М. 75 тыс. чел. были христианами (65 тыс. — католиками, 10 тыс. — англичанами) и 236 тыс. чел. были мусульманами, индуистами или буддистами.

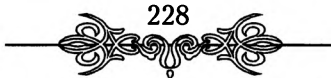
По переписи 1901 г., 55% населения страны были индуистами, 31,2 — католиками, 11 — мусульманами, по 0,9% — англичанами, протестантами различных деноминаций и буддистами. Данная религ. структура населения сохранялась с небольшими изменениями в 1-й пол. XX в. В пост-

колониальный период доля англичан существенно снизилась, в то время как доля представителей др. протестант. деноминаций, так же как и мусульман, — увеличилась. Индуисты и католики, уступив несколько процентов, сохранили ведущие позиции в религ. структуре маврикийского общества.

В 1970 г. между Ватиканом и М. были установлены дипломатические отношения. 14–16 окт. 1979 г. папа *Иоанн Павел II* причислил Лаваль к лику блаженных католич. Церкви (в наст. время рассматривается вопрос о его канонизации). В 1989 г. папа Иоанн Павел II посетил М. с пастырским визитом. 11 окт. 2002 г. был учрежден отдельный апостолический викариат на о-ве Родригес, 98% населения к-рого являются католиками. В последние годы развивается активное сотрудничество 3 диоцезов (Сейшельских о-вов, о-ва Реюньон и М.), расположенных на островах Индийского океана, в области пастырского служения, катехизации и использования СМИ. В наст. время верующие Римско-католической Церкви составляют ок. 80% всех христиан М.

23 сент. 1997 г. при создании Мадагаскарской епархии Александрийской Православной Церкви М. был включен в ее состав. В 2000 г. усилиями местных жителей на острове была организована небольшая правосл. община (ок. 50 чел.). Хотя в ней еще не было священника, православные собирались для изучения Евангелия и совместной молитвы. 9 окт. был принят устав Православной Церкви Маврикия, к-рая вскоре была официально зарегистрирована. 15–22 дек. 2000 г. с благословения патриарха Александрийского *Петра VII* еп. Мадагаскарский Нектарий (Келлис) находился в М. с пастырским визитом, в ходе к-рого он впервые отслужил литургию и крестил местных жителей по правосл. чину. Еп. Нектарий встретился с представителями органов власти и провел занятия по катехизации. 12 мая 2002 г. еп. Нектарием был заложен 1-й православный храм в М. — ц. Преображения Господня.

Лит.: *Barnwell P. J., Toussaint A. A Short History of Mauritius. L., 1949; Baker P. Kreol: A Description of Mauritian Creole. L., 1972; Dupont J.-F. Contraintes insulaires et fait colonial aux Mascareignes et aux Seychelles. P.; Lille, 1977; Benois G. M. The Afro-Mauritians: An Essay. Moka, 1985; Большой И. Г. Маврикий. М., 1986; Степанчук Ю. И. Звезда и ключ Индийского океана*





на: Очерки о Маврикий. М., 1987; *Selvon S., Rivière L. Historical Dictionary of Mauritius*. L.; Metuchen (N. J.), 1991²; *Токарева З. И. Маврикий: Справ. М., 1992; она же. Многоликая Африка: Маврикий. Кот-д'Ивуар. М., 2000; Eisenlohr P. Little India: Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*. L.; Berkeley, 2006; *Бурыгин С. М., Шейко Н. И., Непомнящий Н. Н. Мальдивы, Маврикий, Сейшелы: Жемчужины Индийского океана. М., 2007; Selvon S. A New Comprehensive History of Mauritius: From the Beginning to This Day*. [Port Louis], 2012. 2 vol.

Н. А. Толмачёв

МАВРИКИЙ (Полетаев Михаил Владимирович; 18.12.1880, г. Кронштадт С.-Петербургской губ.— 4.10.1937, Карагандинский ИТЛ), прмч. (пам. 21 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), архим. Сын протодиакона кронштадтского Андреевского собора Владимира Михайловича Полетаева, служившего вместе с прот. св. *Иоанном Кронштадтским*. Супруга протодиакона Мария Петровна приходилась племянницей супруге прот. Иоанна Елизавете Константиновне. В 1901 г. Михаил Полетаев окончил по 2-му разряду С.-Петербургскую ДС. После вступления в брак был рукоположен во иерея. С 1903 г. настоятель ц. Св. Троицы в с. Гора-Валдай Петергофского у. С.-Петербургской губ. В 1908 г. назначен настоятелем гарнизонного храма в честь Покрова Пресв. Богородицы в г. Мерв (ныне Мары, Туркмения). Был возведен в сан протоиерея. Во время гражданской войны овдовел (по др. данным, развелся с женой, чтобы спасти семью от преследований со стороны гонителей веры). Проживал в г. Переславле-Залесском Владимирской губ., принял монашество с именем Маврикий в переславль-залесском во имя великомученика Никиты мужском монастыре. Был возведен в сан архимандрита. После закрытия монастыря переехал в г. Юрьев-Польский Владимирской губ.

8 сент. 1928 г. был арестован в Юрьев-Польском по подозрению в «контрреволюционной деятельности», выслан в г. Орёл. С 1930 г. настоятель храма в честь Всех святых на Кукуевском кладбище в г. Загорске (ныне Сергиев Посад Московской обл.), где окормлялась братия закрытой Троице-Сергиевой лавры. 21 окт. 1935 г. был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. Проходил по одному следственному делу с игум. прмч. *Максимилианом (Марченко)*,

также служившим в Всехсвятском храме. М. и игум. Максимилиана обвиняли в том, что они возглавили «контрреволюционную группировку церковников и бывших монахов», «распространяли ложные слухи о якобы проводимом гонении на верующих в СССР», а также организовали «в контрреволюционных целях» посещение верующими могилы старца прп. Алексия (Соловьёва), похороненного на Кукуевском кладбище. 8 янв. 1936 г. приговорен особым совещанием при НКВД СССР к 3 годам лагерей. Отбывал срок заключения в Карагандинском ИТЛ.

В сент. 1937 г. в лагере против М. было начато новое следственное дело. Он обвинялся в том, что среди заключенных «создал контрреволюционную группу», которая под его руководством «систематически собиралась, проводила богослужения, распространяла контрреволюционные и религиозные настроения среди лагерников». Богослужения М. устраивал в помещении, где он жил, в лагерьной кузне или за стогами сена. После службы он читал проповеди, призывая слушателей «не поддаваться соблазну, которому поддались отступники от веры, продавшиеся за временное благополучие» и достойно нести наказание за свои грехи. На допросе М. было предложено «порвать с духовенством», но он ответил, что, пока жив, от веры не отступит. М. заявил следователю, что «к советской власти он принципиально лоялен, хотя факт существования этого порядка управления ему неприятен». Категорически отрицал обвинение в создании контрреволюционной группы: «Я свое молитвенное настроение храню при себе, вовне я его не проявлял». 28 сент. Особой тройкой НКВД по Карагандинской обл. приговорен к расстрелу вместе с мучениками *Василием Кондратьевым* и *Владимиром Правдолюбовым*. Был казнен вместе с ними, место захоронения неизвестно.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ в 2000 г. Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-77092; Архив ДКНБ по Карагандинской обл. Д. 2060. Лит.: За Христа пострадавшие в земле Владимирской: Синодик и биограф. справочник. Александров, 2000. С. 58; Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008. С. 292–293.

МАВРИКИЙ, мч. (пам. греч. 1 июля). Память этого святого есть в греч. стишных Синаксарях, откуда

она перешла в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 12) и в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 9), а также — в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 792). Из стиха следует, что М. был раздет мучителями донага, обмазан медом, после чего был зажален до смерти пчелами. Это обстоятельство мученичества в общих чертах совпадает с мученичеством *Маврикия* Апамейского (пам. 22 февр.), и в греч. стишных Синаксарях ему посвящен тот же самый стих, что и М. Т. о., возможно, что М.— одно лицо с Маврикием, мч. Апамейским.

О. Н. А.

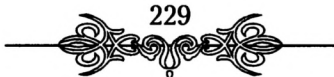
МАВРИКИЙ [Мауриций; лат. *Mauritius, Mauricius*] (кон. III — нач. IV в.?), мч. (пам. зап. 22 сент.), по преданию, пострадал в Агауне (Акав-



Мч. Маврикий.
60-е гг. XIV в. Мастер Теодорих
(часовня Св. Креста в Карлштейне,
Чехия)

не, Агоне; ныне Сен-Морис, Швейцария) вместе с др. воинами Фиванского легиона.

Источники. Самое раннее агиографическое сказание, посвященное М.,— Мученичество Агаунских мучеников (*Passio Acaunensium martirum* — CPL, N 490), составленное примерно в сер. V в. св. *Евхерием*, еп. Лугдунским (Лионским). По мнению Б. Круша, к автографу Евхерия восходит самая ранняя рукопись Мученичества (Paris. lat. 9950. Fol. 80v — 86r), созданная скорее всего во 2-й пол. VI в. В этой рукописи Мученичество помещено вместе с другими произведениями Евхерия (см.: *Holtz*. 2008). Впосл. сочинение Евхерия





неоднократно подвергалось переработкам; известно более 10 редакций (ВНЛ, N 5737–5749). Среди них выделяется анонимное Мученичество (ВНЛ, N 5741–5747d), к-рое в ряде деталей отличается от Мученичества, написанного Евхерием. В IX в. сочинение Евхерия и анонимное Мученичество были положены в основу кратких сказаний о М. в «исторических» мартирологах. Поминание М. и др. фиванских мучеников впервые приведено в мартирологе Флора Лионского, где указано место гибели святых, перечислены имена некоторых из 6666 воинов Фиванского легиона, принявших мученическую смерть. Более подробное сказание, основанное на сочинении Евхерия, включено в мартиролог Адона Вьеннского (ВНЛ, N 5748). Среди многочисленных агиографических сочинений о М. — 3 проповеди в день памяти мученика, опубликованные Ф. Дольбо (*Dolbeau F. Trois sermons latins en l'honneur de la Légion Thébaine // Mauritius. 2005. P. 377–421*). Эти проповеди сохранились гл. обр. в средневек. рукописях, созданных во Франции; 2 текста скорее всего были составлены в X в., 3-й — в нач. XI в. в аббатстве Сен-Бенина в Дижоне.

Известны стихотворные версии Мученичества, составленные *Валафридом Страбонем* (ВНЛ, N 5750), *Сигебертом из Жамблу* (ВНЛ, N 5754), *Марбодом*, еп. Ренским (ВНЛ, N 5752–5753), и мон. Райнерием (ВНЛ, N 5755), а также анонимное Мученичество, предположительно созданное в IX–X вв. (ВНЛ, N 5751). Сочинение Райнерия, написанное гекзаметром, сохранилось в единственной рукописи кон. XV в. (Вгух. 9786–9790. Fol. 62–66, миссал из мон-ря Мюнстербилзен). Ранее его приписывали богослову, историку и агиографу Райнерию (Ренье; † 1188), монаху из аббатства Сен-Лоран в Льеже, однако Дольбо пришел к выводу, что стихотворное Мученичество было создано в кон. XIII — XV в.; его автором мог быть Ренье из Синт-Трэйдена (кон. XIV в.) (*Dolbeau F. Une passion de saint Maurice en hexamètres (ВНЛ 5755) // Autour... 2011. P. 87–112*). Сказания о М. содержатся в «Золотой легенде» блж. Иакова из Вараче и др. «больших легендариях» XIII–XV вв. Основные источники сказания Иакова — Мученичество Евхерия и анонимное Мученичество. Гибель М. и большин-

ства воинов Фиванского легиона датирована 267 г. Согласно Иакову, позднее мученическую смерть приняли др. воины: Солутор, Адвентор и Октавий — в Таврине (ныне Турин), *Александр* — в Бергоме (ныне Бергамо, Италия), Секунд — в Альбинтимилии (ныне Вентимилья), Виктор и Урс — в Салодуре (ныне Золотурн, Швейцария) и т. д. (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. Vol. 2. P. 965–970*).

Мученичество, написанное Евхерием Лугдунским, некоторые исследователи датируют 443–450 гг., т. к. исповедание веры М., по-видимому, составлено под влиянием полемики с арианством, которое исповедовали бургунды, после основания Бургундского королевства со столицей в Лугдуне (443; см.: *Dupraz. 1961. P. 62; Zufferey. 1983. P. 8*). Авторство Евхерия подтверждается его письмом Сальвию, еп. Октодура (ныне Мартины, Швейцария) (ВНЛ, N 5746–5747), которое в некоторых рукописях (в т. ч. Paris. lat. 9550) следует за текстом Мученичества. В письме Евхерий сообщил о причинах, побудивших его составить Мученичество, и об использованных им источниках. По словам автора, он хотел принести лит. сочинение в качестве дара мученикам и запечатлеть в памяти последующих поколений их славный подвиг. Сведения о святых Евхерии передали достойные люди, узнавшие о них от Исаака, еп. Генавы (ныне Женева), которому о подвиге мучеников рассказывал Феодор, еп. Октодура, живший в кон. IV в. Очевидно, Евхерий использовал не письменные источники, а лишь устные рассказы, бытовавшие по крайней мере через 100 лет после событий (*Zufferey. 1983. P. 14*).

Среди многочисленных переработок Мученичества Евхерия Круш выделил 3 редакции, созданные скорее всего в Агауне. В 1-й редакции (В) об Агауне упоминается как об «этом месте» (*hic locus*), при описании чудес настоящее время глаголов заменено прошедшим (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 22–26; *Besson. 1913. P. 54–55; Theurillat. 1954. P. 1; Dupraz. 1961. P. 42*). В этой редакции сообщается об обретении мощей мч. Иннокентия и о перенесении их в базилику, находившуюся в Агауне, при участии Домициана, еп. Генавы, св. *Грата*, еп. Августы Претории (ныне Аоста), и Протасия, еп. Октодура

(*Dupraz. 1961. P. 5*). Упоминание этих епископов позволяет датировать создание текста 490–520 гг. (*Chevalley. 1990. P. 40*). В первоначальном тексте Мученичества, написанном Евхерием, и в 1-й редакции текста (В) говорится о том, как еп. Феодору было открыто место упокоения мучеников, и о возведении базилики в Агауне. Во 2-й редакции (С) описывается также перестройка базилики, предпринятая аббатом Амвросием (516–520), 2-м настоятелем Агаунского мон-ря (*Besson. 1913. P. 54; Dupraz. 1961. P. 6*). Поскольку автор редакции был современником строительства, текст принято датировать 20-ми гг. VI в. (*Theurillat. 1954. P. 18; Dupraz. 1961. P. 42*). В 3-й редакции (D) изменен порядок последних глав: об обретении мощей мч. Иннокентия сообщается после повествования о строительстве новой базилики; в тексте упоминается о круглосуточном богослужении («непрерывной хвале» — *laus perpetua*) в Агаунском мон-ре, основанном 22 сент. 515 г. бургундским кор. св. *Сигизмундом*. Эта редакция Мученичества обычно датируется ок. 600 г. (*Besson. 1913. P. 50–52; Theurillat. 1954. P. 18–19; Dupraz. 1961. P. 43*).

Согласно Мученичеству, составленному Евхерием, имп. *Диоклетиан* и его соправитель *Максимиан Геркуллий* начали жестокие гонения на христиан по всей Римской империи. В помощь Максимиану с Востока был призван т. н. Фиванский легион, в который входили 6600 воинов во главе с М., отличавшихся храбростью и благородством; они были верны как Христу, так и императору, отдавая «Кесарево кесарю, а Божие Богу». Войско Максимиана разбило лагерь около г. Октодур, а легион фиванцев расположился неподалеку в Агауне, в долине Альп, в 60 милях от Генавы и в 14 милях от впадения р. Родан (Рона) в оз. Леман (Женевское оз.). Место было труднодоступным из-за бурного потока реки и окружавших долину скалистых гор. Когда фиванцам, как и другим воинам, было поручено разыскивать для ареста христиан, они отказались. Узнав об этом, Максимиан велел казнить каждого 10-го воина, чтобы запугать остальных и заставить их выполнить приказ. Император повторил повеление фиванцам начать преследование единоверцев и после их вторичного отказа вновь приказал казнить каж-



дого 10-го. М., военный инструктор (campidoctor) Эксуперий и штабной офицер (senator militum) Кандид укрепляли дух солдат. Они отправили Максимиану письмо, в котором объяснили, что не намерены устраивать мятеж, но, будучи христианами, не могут подчиниться указу. Поняв, что фиванцы не собираются менять решение, Максимиан приказал казнить весь легион. Воинов, которые, хотя и имели численное и военное преимущество, но не оказали сопротивления, закололи мечами. На месте казни оказался ветеран Виктор, который, узнав о причине гибели целого легиона, исповедал Христа и также был казнен. По преданию, в Фиванском легионе находились также воины Урс и Виктор, позднее пострадавшие в Салодуре. В посл. имп. Максимиан был свергнут и казнен по указанию имп. *Константина I Великого*. Спусти много лет еп. Феоодору было открыто место погребения мощей мучеников; там построили базилику, к-рая одной стеной примыкала к скале. Среди рабочих, строивших церковь, был язычник, который уверовал во Христа после того, как ему явились мученики. Парализованная жена некоего знатного человека Квинта получила исцеление, когда ее принесли в базилику мучеников.

Анонимное Мученичество (BNL, N 5741–5747d) долгое время считалось поздней и неумелой переработкой произведения Евхерия (ActaSS. Sept. T. 6. P. 345–349; MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 27–29), однако впоследствии эта т. зр. была поставлена под сомнение. Круш, назвавший это Мученичество редакцией X, выделил 8 версий текста (X1–X8). При подготовке нового критического издания Э. Шевалле изучил 43 рукописи, в которых содержится текст Мученичества, и составил новую классификацию, отличную от предложенной Крушем. Издатель распределил рукописи по 2 основным ветвям, внутри которых выделил неск. «семей». Шевалле пришел к выводу, что анонимное Мученичество не зависит от сочинения Евхерия, несмотря на то что в некоторых списках добавлены заключительные главы из текста епископа Лугдунского (*Chevalley*. 1990. P. 37–120). Основной сюжет анонимного Мученичества почти не отличается от Мученичества Евхерия, но начало произведения аноним написал в соответствии с имев-



Мученичество Маврикия.
1580–1582 гг. Худож. Эль Греко
(Эскориал, Испания)

шимися у него сведениями о походах августа Максимиана в Галлию.

Датировка анонимного Мученичества вызывала полемику между исследователями: в качестве terminus ante quem предлагалась дата смерти Валафрида Страбона — 849 г. (в поэме о Фиванском легионе он упоминал об отказе мучеников принести жертву идолам — MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 28). Круш выделил среди источников редакции X сочинение христианского историка Павла Орозия (*Oros. Hist. adv. pag. VII 25. 2*), который называл Максимиана цезарем до его походов против багаудов



Мч. Маврикий отказывается от жертвоприношения идолам.

Витраж базилики Сен-Дени (близ Парижа).
40-е гг. XIX в.

Мастерская Э. Виолле-ле-Дюк; худож. А. Жерант

(MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 27). М. Бессон и Ж. М. Тёрийя поддержали т. зр. Круша и на основе филологического анализа подтвердили, что эта редакция не могла появиться ранее IX в. (*Besson*. 1913. P. 47–50; *Theurillat*. 1954. P. 19). Л. Дюпра провел анализ редакций X1 и X2, которые он считал более ранними, и пришел

к выводу, что автор анонимного Мученичества происходил из Агауна и привлек источники, отличные от тех, которыми пользовался Евхерий. Однако, поскольку заключительная часть анонимного Мученичества повторяет Мученичество Евхерия в редакции В, исследователь предложил датировать текст X2 490–530 гг. (*Dupraz*. 1961. P. 61–68). Датировка, предложенная Дюпра, была принята др. исследователями (*Zufferey*. 1983. P. 10–11) с некоторыми уточнениями: П. Мюллер датировал текст 475–500 гг. (*Müller*. 1968), С. Ф. Джирджис — 470 г. (*Girgis*. 1985. P. 6). А. де Ридматтен опроверг теорию Дюпра о первоначальности редакции X2 и предположил, что автор анонимного Мученичества использовал тот же источник, что и еп. Евхерий, однако более точно следовал ему (*Riedmatten*. 1962. P. 336–340). Шевалле досконально изучил историю вопроса и выдвинул предположение, что в анонимном Мученичестве представлена более ранняя версия легенды о М., чем в сочинении Евхерия; при этом исследователь датировал сохранившийся текст VI в. (*Chevalley E., Faurod S., Ripart L. Euchere et l'Anonyme: Les deux Passions de saint Maurice // Mauritianus*. 2005. P. 424–425).

В анонимном Мученичестве сообщается, что имп. Диоклетиан послал своего соправителя Максимиана в Галлию для подавления восстания багаудов, во главе которых стояли Аманд и Эмилиий. В качестве подкрепления

к Максимиану направился Фиванский легион, состоявший из 6600 воинов-христиан. Остановившись близ Октодура, Максимиан велел всем воинам совершить жертвоприношение на языческих алтарях и дать клятву, что они будут храбро сражаться против багаудов. Узнав об этом, фиванцы покинули Октодур и отправились в Агаун, отстоявший от города на 12 миль. Максимиан

послал к ним легатов с приказом вернуться в боевой строй. Воинов Фиванского легиона возглавляли примицерий М., знаменосец Эксуперий и сенатор Кандид. Далее в анонимном Мученичестве повествуется о гибели фиванцев (эти сведения в целом совпадают с рассказом Евхерия). Пришедшего на место казни ветерана Виктора пригласили принять участие в триумфальном пирушестве. Узнав о причинах торжества и о подвиге христиан, которые отказались принести жертву идолам, Виктор также исповедал Христа и был убит. В нек-рых рукописях Мученичества добавлено, что в посл. Виктор явился во сне еп. Феодору и открыл, где находятся мощи мучеников, а тот перенес их в построенную им базилику. Согласно др. версиям, 318 воинов из Фиванского легиона во главе с мч. Гереоном пострадали в Колонии (ныне Кёльн). Об этом упоминал также Григорий Турский, однако, по его словам, в Колонии погибли 50 легионеров (*Greg. Turon. Glor. marty. 61*).

Историческая достоверность сведений о М. и пострадавших с ним мучениках оспаривалась мн. исследователями. По мнению П. Аллара, предание основано на достоверных сведениях о гибели воинов-христиан во время подавления восстания багаудов (*Allard P. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église. P., 1890. T. 1. P. 25–35*). Ф. Штолле признал историчность только 3 мучеников: М., Эксуперия и Кандида, к которым впоследствии были добавлены другие воины (*Stolle. 1891. P. 47–52, 64–83*). Э. Эгли и Круш полагают, что в предании о мучениках сохранилась память о галлах, погибших в сражении при Октодуре с легионерами римского военачальника Сервия Гальбы (56 г. до Р. Х.); их чтили как героев, павших в борьбе за независимость Галлии, а впоследствии ошибочно считали святыми. В кон. IV в., при еп. Феодоре, было обнаружено галло-римское кладбище, которое приняли за место погребения мучеников (*Egli E. Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Grossen. Zürich, 1893. S. 117–123, 133; MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 21–22*). А. Дюфурк (1907) и Ж. де Мантейе (1925) отрицали достоверность сведений об Агаунских мучениках, тогда как А. Леклерк (1932) высказал противоположную т. зр. (*Leclercq H. Maurice d'Againe //*

DACL. T. 10. Col. 2723). По мнению И. Делез, Мученичество М. относилось к жанру агиографического романа (*Delehaye H. Légendes hagiographiques. Brux., 1955. P. 114, 205*). Согласно Д. ван Бершему, в легенде о М. воспоминания о походе Максимиана против багаудов были совмещены с агиографическим преданием о мч. *Маврикии* (пам. 22 февр.), пострадавшем в Апамее (Сирия) (*Berschem. 1968. P. 55–59*). Однако предположение, что в кон. IV в. в Агаун могли быть доставлены частицы мощей или другие реликвии сирийского мученика, вызывает сомнения (*Zufferrey. 1983. P. 29–31*). Д. Вудс предложил новую гипотезу: сведения о гибели легионеров были вымышлены еп. Феодором, который побуждал воинов из Фиванского отряда (*Thebaei*) выступить против узурпатора Евгения (392–394) (*Woods. 1994*). Т. о., большинство исследователей отрицают достоверность информации о мучениках, сохранившейся в агиографических сказаниях.

Хронологические указания в источниках противоречивы. Согласно Евхерию, мученики погибли во время всеобщего гонения на христиан, инициированного Максимианом, т. е. не ранее 303 г. (преследования христиан в армии начались уже в 299, когда Диоклетиан и его соправитель Галерий находились в Антиохии). В анонимном Мученичестве гибель мучеников связывается с подавлением мятежа багаудов. Поход цезаря Максимиана против багаудов состоялся в 285–286 гг.; войско скорее всего перешло Альпы по перевалу Сен-Бернар и достигло Октодура, после чего направилось в Сев. Галлию, где находились мятежники (*Sánchez León J. C. Les sources de l'histoire des Bagaudes: Trad. et comment. P., 1996. P. 71–73*). В источниках указано также разное количество мучеников, погибших с М.: согласно Мученичествам, в Фиванском легионе было 6600 воинов, однако в некоторых рукописях анонимного Мученичества, в Иеронимовом мартирологе (V–VI вв.) и в более поздних текстах говорится о 6666 воинах. При имп. Диоклетиане численность воинов в легионах рим. армии была существенно уменьшена: в I–II вв. легион состоял примерно из 6 тыс. пехотинцев, тогда как в IV в. подразделение могло насчитывать всего ок. 1 тыс. воинов (*Jones A. H. M.*

The Later Roman Empire, 284–602. Oxf., 1964. Vol. 2. P. 680–683).

Почитание М. и его спутников впервые засвидетельствовано в Агауне (епископство Октодур) в кон. IV в. Евхерий Лугдунский и составитель анонимного Мученичества приписывали установление культа М. Феодору, 1-му известному епископу Октодура, современнику св. Амвросия Медиоланского, принимавшему участие в Соборе в Аквилее 381 г. и в Медиоланском Соборе 393 г. (*Duchesne. Fastes. T. 1. P. 245*). Возможно, при обретении мощей М. и других воинов Феодор действовал по примеру св. Амвросия, который в 386 г. открыл мощи мучеников Гервасия и Протасия (*Roessli. 2003. P. 8–9*). На рубеже V и VI вв. епископы Октодура, Генавы и Августы Претории возглавили перенесение мощей мч. Иннокентия в базилику, построенную Феодором на месте погребения мучеников. Бургундский кор. Сигизмунд воздвиг новый храм и основал при нем монашескую общину; торжественное открытие монастыря 22 сент. 515 г. возглавил св. Авит, еп. Вьеннский (MGH. AA. T. 6. Pars. 2. P. 145–146). Вскоре базилика была разрушена в результате оползня и восстановлена аббатом Амвросием ок. 520 г. Сведения



Мч. Маврикий.
Фрагмент скульптуры
в кафедральном соборе
в Магдебурге.
Ок. сер. XIII в.

о древнейших храмах, возведенных на месте погребения мучеников, удалось уточнить благодаря археологическим раскопкам, к-рые проводятся в аббатстве Сен-Морис с 1896 г. до наст. времени. Во II–III вв. на левом берегу Роны, под отвесной скалой, находились священный источник и небольшое кладбище. Между сер. III в. и сер. IV в. над 3 могилами, к-рые, по-видимому, пользова-



лись особым почитанием, был возведен мавзолеем (7,6×6,5 м в интерьере). Примерно во 2-й четв. IV в. к нему с 3 сторон были сделаны пристройки (ок. 13×10,6 м), предназначенные, возможно, для размещения новых захоронений; по др. версии, это был христ. ораторий. К востоку находилось здание меньшего размера (вероятно, также мавзолеем или помещением для поминальных трапез), к-рое неоднократно перестраивалось. В посл. четв. IV в. на месте большого мавзолея была построена 1-апсидная базилика с юж. галереями (в источниках возведение этого храма приписывается еп. Феодору). В нач. V в. базилика была перестроена, поблизости воздвигнут баптистерий, связанный с храмом галереями-портками. Вскоре после основания мон-ря алтарную часть базилики расширили; к VI в. относится возведение зала для приемов, очевидно составлявшего часть покоев аббата, а также 2 церквей, служивших усыпальницами. В кон. VI в. на месте главной базилики, в которой находились гробницы мучеников, был возведен новый, более обширный храм (см.: Antonini A. Les origines de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune: Un héritage à étudier et protéger // *Mauritius*. 2005. P. 331–337; *eadem*. 2012; *eadem*. Le site archéologique de l'abbaye // *Archéothéma*. 2014. P. 24–36; *eadem*. Archéologie du site abbatial (des origines au X^e siècle) // *L'abbaye...* 2015. Vol. 1. P. 59–109). В IX в. монашеская община Агона была преобразована в капитул светских каноников; к этому времени относится полная перестройка монастырских зданий. Сначала капитул возглавлял епископ Съона (Зиттена), а с сер. IX в. — светский аббат. В 888 г. в Агоне состоялась коронация Рудольфа I, гр. В. Бургундии и аббата мон-ря, к-рый провозгласил себя кор. Бургундии. Преемники Рудольфа I также были светскими аббатами Агона, мон-рь служил одной из королевских резиденций. В 1128 г. по указанию Амедея III, гр. Савойи, аббатство было передано регулярным каноникам-августинцам, к-рым обитель принадлежит до наст. времени (с 1993 имеет статус территориального аббатства; подробнее см. ст. *Сен-Морис-д'Агон*).

В Галлии распространение почитания М. и пострадавших с ним мучеников относится к V–VI вв. Согласно Житию Юрских отцов (нач.



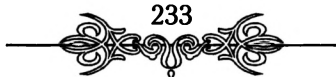
Мч. Маврикий (вверху);
Поклонение волхвов.
Скульптура в тимпане юж. врат
ц. мч. Маврикия
в г. Сульс-о-Рен (Эльзас). XIV в.

VI в.), в сер. V в. св. Роман, основатель монастыря Кондат (ныне Сен-Клод), совершил паломничество в Агаун, чтобы поклониться мощам мучеников (*Vie des Pères du Jura / Éd. F. Martine*. P., 1968, 2004². P. 286–288. (SC; 142)). Известно о реликвиях мучеников (частицы мощей, прах с могил или предметы, освященные на гробницах), хранившихся в различных церквях и мон-рях Галлии. Так, в кон. VI в. реликвия М. хранилась в Туронах (ныне Тур). По свидетельству Григория Турского, Агаунский мон-рь был известным местом паломничества, там совершались чудеса (*Greg. Tiron. Glor. mart. tur. 75*). Некая женщина безутешно оплакивала кончину сына, которого она отдала на обучение в мон-рь в Агауне. Однажды в ночном видении ей явился М. и пообещал, что всякий раз, приходя на богослужение в мон-рь, женщина будет слышать голос сына среди голосов певчих. Кор. Гунтрамн попросил священника привезти ему реликвию из мон-ря в Агауне. На обратном пути корабль, на к-ром находился этот священик, попал в бурю на оз. Леман, но благодаря помощи святых благополучно достиг берега (*MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars. 2. P. 87–89*). *Венанций Фортунат* составил гимн в честь М. и пострадавших с ним мучеников (*Venant. Fort. Carm. II 14 // MGH. AA. T. 4. Pars 1. P. 42–43*). Во имя М. были освящены церкви в мон-ре Толай (земля Саар, Германия), построенном в VI–VII вв., и мон-ре Нидеральтайх (Бавария), основанном в 741 г. Одилоном, герц. Баварии. В «Деяниях короля Дагоберта» (30-е гл. IX в.) М. вместе со святыми Мартином Турским и Дио-

нием Парижским упоминается как покровитель королевства франков (*Gesta Dagoberti I regis Francorum. 44 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 421*).

К IX–X вв. относятся сведения о почитании М. как покровителя В. Бургундии и прежде всего г. Вьенна. Согласно более поздним источникам, еп. Эохальд (Эоальд, Эвальд), занимавший Вьеннскую кафедру в 1-й пол. VIII в., доставил в город мощи мучеников, в т. ч. главу М., и поместил их в построенную им крипту. По другой версии, он построил новый кафедральный собор во имя мучеников. В позднейшей Вьеннской хронике (1239) сообщается, что отсеченная голова М. и нек-рые останки других мучеников во время казни упали в воды Роны и чудесным образом через 35 дней достигли Вьенны. Еп. Пасхазий (1-я пол. V в.) обнаружил святыни и перенес их в ц. Маккавеев. Впосл. еп. Эохальд построил ц. во имя М. и поместил там реликвии, полученные от папы Константина (708–715) (*MGH. SS. T. 24. P. 812, 814*). Неясно, насколько можно доверять этим противоречивым свидетельствам. По одной из версий, глава М. была доставлена во Вьенну еп. Вилихарием (сер. VIII в.), к-рый перенес в город мощи мч. Ферреола и главу мч. Иулиана, ранее хранившиеся в пригородной базилике; впосл. епископ удалился в Агонский мон-рь (*PL. 123. Col. 122*). На рубеже VIII и IX вв. кафедральный собор Вьенны был посвящен Христу Спасителю, Маккавеем, М. и другим мученикам Фиванского легиона; в нек-рых грамотах IX в. о соборе говорится как о «церкви св. мученика Маврикия». В 1251 г. новый кафедральный собор Вьенны был освящен во имя мученика.

Возможно, глава М. была перенесена во Вьенну при Бозоне (с 869 светский аббат Агонского монастыря; с 871 гр. Вьенны; в 879–882 кор. Бургундии со столицей во Вьенне). По его указанию святыню поместили в золотой бюст-реликварий, украшенный драгоценными камнями и увенчанный короной. Др. корону для реликвария выполнили между 936 и 938 гг. по указанию гр. Гуго Арльского (в 926–947 кор. Италии). Средневековый реликварий, от к-рого к тому времени сохранились только голова и короны, был уничтожен между 1625 и 1635 гг.; череп М. был утрачен во время Французской революции (*Kovács. 1964*;





Nimmegeers N. Saint Maurice et l'Église de Vienne (VI^e–XIII^e siècles) // Autour... 2011. P. 379–396).

В IX–X вв. особое почитание М. сложилось в Дижоне, где оно было связано с аббатством Сен-Бенинь. В грамоте 876 г. упоминается о том, что монастырская церковь была освящена в честь М., к-рый назван покровителем аббатства вместе с мч. Бенигном в дижонской гомилии нач. XI в. (*Dolbeau F. Trois sermons... // Mauritius. 2005. P. 404–408*). Вспл. в аббатстве хранились частицы мо-



Мч. Маврикий.
Рельеф реликвария
из аббатства Сен-Морис-д'Агон
(кантон Вале, Швейцария)
XII в.

щей М., его рог из слоновой кости и глава мч. Иннокентия (*Rauwel A. Le culte de saint Maurice en Bourgogne ducale // Autour... 2011. P. 397–404*). Во имя М. освящены кафедральный собор в Анже, церкви в Безансоне, Реймсе, Эпинале и др. городах, храмы ряда бывш. мон-рей (Блазимон, Эберсмюнстер).

На герм. землях почитание М. получило распространение при поддержке имп. *Оттона I*, к-рый основал в Магдебурге бенедиктинский мон-рь во имя мученика (937), а затем — архиепископскую кафедру (968). При основании мон-ря из аббатства Агон в Магдебург были доставлены мощи мч. Иннокентия. В 961 г. Оттон I получил от Конрада I, кор. Бургундии, часть мощей М. По свидетельству Титмара Мерзебургского, святыню торжественно встретили в Регенсбурге и отправили в Магдебург, где она хранилась в мон-ре, а с 1004 г. — в кафедральном соборе. При Оттоне I и его преемниках были построены храмы и мон-ри

во имя М. в Аугсбурге, Констанце, Миндене, Хильдесхайме и др. местах (подробнее см.: *Brackmann. 1937; Beumann. 1974; Wagner A. Le culte des martyrs de la Légion thébaine dans l'Empire ottonien // Autour... 2011. P. 405–417*).

Распространение культа М. способствовало тому, что мучеников, почитавшихся в различных городах, стали отождествлять с воинами Фиванского легиона, имена которых отсутствовали в агиографических сказаниях. Среди таких мучеников — Феликс и его сестра Регула, покровители Цюриха; Александр, почитавшийся в Бергамо; *Верена* — в Цурцах (Швейцария); Виктор — в Женеве; Виктор и Маллоз (Маллузий) — в Ксантене; Гереон и его спутники — в Кельне; Иннокентий и Виталий — в Ломбардии; Кассий и Флоренций — в Бонне; Октав, Соллатор и Адвентор — в Турине и т. д. Начиная с XI в. в Трире указывали места захоронения мн. воинов Фиванского легиона, якобы принявших там мученическую смерть (*Krönert K. Les martyrs de Trèves // Autour... 2011. P. 431–443*).

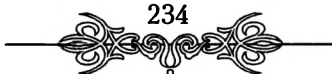
Копье М. в средние века было одной из важнейших инсигний герм. королей и императоров Свящ. Римской империи (см. также ст. *Копье Святое*). Первоначально оно хранилось в Бургундии, вероятно в Агонском мон-ре. В 926 г. Рудольф II, кор. Бургундии и Италии, передал его герм. кор. Генриху I Птицелову. По свидетельству *Лиутпранда Кремонского*, копьё помогало владельцу одержать победу в бою; в 939 г. Оттон I использовал его в сражении против Гизельберта Лотарингского, Эберхарда Франконского и своего брата Генриха при Биртене (*Liutprand de Crémone. Antapodosis / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. P. 111–113*), в 955 г. — в битве с венграми на р. Лех (*Widukind. Res Gestae Saxonicae. III 46 // MGH. SS. T. 3. P. 459*). Копье, принадлежавшее герм. императору, связывалось не только с М.; иногда его считали копьем Лонгина, которым пронзили тело Христа во время распятия, или копьем имп. Константина. В 1008 г. св. Бруно Кверфуртский, упрекая кор. Генриха II в использовании священного копья (*sacra lancea*) в войне против христ. правителей, связывал эту реликвию с именем М. По свидетельству Галла Анонима, во время коронации Болеслава III в Гнезно (1000) имп. От-



Святые Эразм и Маврикий.
Фрагмент алтарной картины.
1517–1523 гг.
Худож. М. Грюневальд
(Старая пинакотека, Мюнхен)

тон III вручил ему гвоздь из креста Христова и копьё М. В 1004 г. копьё М. и гвоздь находились в распоряжении Генриха II. Согласно Адемару Шабанскому и Гуго из Флавины, в 1032 г. кор. Бургундии Рудольф III передал копьё как символ власти над Бургундией имп. Конраду II. Т. о., скорее всего речь шла о разных предметах, к-рые именовались копьем М. Авторы XI–XII вв., в т. ч. Сигеберт из Жамблу, считали копьё М. не столько имп. инсигнией, сколько символом непобедимости государя на поле брани. Впоследствии реликвия находилась в распоряжении династии Габсбургов; в настоящее время она хранится в Венской сокровищнице. Известно и о других реликвиях, связанных с почитанием М. Так, в средние века и Новое время среди инсигний Савойского дома было кольцо М. (см.: *Ripart. 1994; Demotz F. Saint Maurice et les rois de Bourgogne: Du lien identitaire à la sainteté symbolique // Autour... 2011. P. 147–160*).

Литургическое почитание. Наиболее раннее свидетельство о поминовении М. содержится в Иеронимовом мартирологе под 22 сент.: «В Галлии, в области Сидуна или Октодура Валийского (*civitate Sidunis sive Octodero Valensi*), в месте Агаун, память святых Маврикия, Эксуперия, Кандида, Виктора, Иннокентия, Виталия с их товарищами, 6666 мучеников». Под этим же числом память мучеников отмечена в «исторических» мартирогах IX в. (Флора Лионского, Адона Вьенско-



го). В мартирологе Флора Лионского память Виктора и Иннокентия с краткой заметкой помещена под 30 сент. Адон причислил к мученикам Фиванского легиона мч. Герона и его товарищей, почитавшихся в Кельне, память которых обозначена под 23 сент. В Римском Мартирологе под 22 сент. упоминаются мученики М., Эксуперий, Кандид, Виктор, Иннокентий и Виталий с др. воинами Фиванского легиона, пострадавшие в Агауне при имп. Максимиане. Под этим же числом поминовение мучеников (без Иннокентия и Виталия) содержится в совр. редакции Римского Мартиролога. Ист.: ВНЛ, N 5737–5764; ActaSS. Sept. T. 6. P. 308–404; *S. Eucherii Lugdunensis Opera omnia* / Ed. C. Wotke. Vindobonae, 1894. P. 163–173. (CSEL; 31); *Passio Acaunensium martyrum auctore Eucherio episcopo Lugdunensi* // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 20–41; *Dupraz L. Les Passions de S. Maurice d'Againe*. Fribourg, 1961; *Chevalley E. La Passion anonyme de saint Maurice d'Againe*. Éd. crit. // Vallesia. Sion, 1990. Vol. 45. P. 37–120; *MartHieron*. Comment. P. 521–522; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 175; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 322–324; *MartRom*. P. 410; *MartRom* (Vat.). P. 501. Лит.: *Burgener L.* Der hl. Mauritius, Oberster der Thebaischen Legion, Landespatron der Diözese Sitten: Geschichtliche Erläuterungen aus den besten Quellen zu dessen Heldenode in Aganum (St. Moriz). Einsiedeln, 1880; *idem*. Notices historiques sur saint Maurice et sa Légion. Fribourg, 1881. P. 554–565; *Stolle F.* Das Martyrium der thebaischen Legion. Breslau, 1891; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 54, 280–281, 440, 558; *Besson M.* Monasterium Acaunense: Études crit. sur les origines de St.-Maurice en Valais. Fribourg, 1913; *Dupont-Lachenal L.* Les abbés de Saint-Maurice d'Againe: Les origines de l'église d'Againe. Saint-Maurice, 1929; *Kentenich G.* Der Kult der Thebäer am Niederrhein: Ein Beitrag zur Heiligengeographie // Rheinische Vierteljahrsblätter. Bonn, 1931. Bd. 1. S. 339–350; *Herzberg A.* Der hl. Mauritius: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritius-Verehrung. Düsseldorf, 1936; *Brackmann A.* Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter // SPAW. 1937. Bd. 30. S. 3–29; *Loomis L. H.* The Holy Relics of Charlemagne and King Athelstan: The Lances of Longinus and St. Mauricius // Speculum. Camb. (Mass.), 1950. Vol. 25. N 4. P. 437–456; *Theurillat J.-M.* L'abbaye de Saint-Maurice d'Againe des origines à la réforme canoniale (515–830) // Vallesia. 1954. Vol. 9. P. 1–128; *Berchem D., van.* Le martyre de la Légion Thébaine: Essai sur la formation d'une légende. Basel, 1956; *Curti C.* La «Passio Acaunensium martyrum» di Eucherio di Lione // Convivium dominicum: Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica. Catania, 1959. P. 299–327; *Alfonso L.* Considerazioni sulla «Passio Acaunensium martyrum» di Eucherio di Lione // Studi Romani. R., 1960. Vol. 8. N 1. P. 52–55; *Bellen H.* Der Primicerius Mauricius: Ein Beitrag zum Thebäerproblem // Historia. Wiesbaden, 1961. Bd. 10. N 2. S. 238–247; *Du-*

praz L. Les Passions de S. Maurice d'Againe: Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260–286) et des canonisations tardives de la fin du IV^e siècle. Fribourg, 1961; *Lathion L.* Théodore d'Octodure et les origines chrétiennes du Valais au temps de saint Ambroise. Lausanne, 1961; *Riedmatten H., de.* L'historicité du martyre de la Légion thébaine: Simples réflexions de méthodologie // Annales valaisannes. Sér. 2. Lausanne, 1962. Vol. 11. N 2/4. P. 331–348; *Coens M.* Anciennes litanies des saints // *Idem*. Recueil d'études bollandiennes. Brux., 1963. P. 129–322; *Kovács E.* Le chef de saint Maurice à la cathédrale de Vienne (France) // Cah. Civ. Méd. 1964. Vol. 7. N 25. P. 19–26; *Henggeler R., Celletti M. Ch.* Maurizio // BiblSS. Vol. 9. Col. 193–205; *Müller P.* Mauritius, Zeuge seines Glaubens: Die Einsiedelner Version X2 der Passion des hl. Mauritius // Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg. Lpz., 1968. S. 179–191; *Dunin-Wasowicz M.* Tradition hagiographique romaine en Pologne médiévale: Saint Maurice et la légion thébaine // Archaeologia Polona. Warsz., 1973. T. 14. S. 405–420; *idem*. Santi romani nella Polonia altomedievale: Il culto di San Maurizio e della legione zebana // Quaderni medievali. Bari, 1979. Vol. 7. P. 43–56; *Beumann H.* Laurentius und Mauritius: Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Grossen // FS f. W. Schlesinger. 1974. Bd. 2. S. 238–275; *Meinardus O. F. A.* An Examination of the Traditions of the Theban Legion // Bull. de la Société d'Archéologie Copte. Le Caire, 1976/1977. Vol. 23. P. 5–32; *O'Reilly D.* The Theban Legion of St. Maurice // VChr. 1978. Vol. 32. N 3. P. 195–207; *idem*. Lost Legion Rediscovered: The Mystery of the Theban Legion. Barnsley, 2011; *Dubuis F.-O.* Saint Théodule, patron du diocèse de Sion et fondateur du premier sanctuaire d'Againe // Annales valaisannes. Sér. 2. Lausanne, 1981. Vol. 56. P. 123–159; *Zufferey M.* Le dossier hagiographique de Saint Maurice // ZSKG. 1983. Bd. 77. S. 3–46; *idem*. Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter // Hist. Jb. Münch., 1986. Bd. 106. S. 23–58; *idem*. Die Abtei Saint-Maurice d'Againe im Hochmittelalter (830–1258). Gött., 1988; *Girgis S. F.* The Theban Legion in Switzerland. Bülach, 1985; *Köhler Ch.* Mauritiuskirchen in deutschen Landen. Hannover, 1986; *Saxer V.* Parler des martyrs une Bible à la main: L'usage de la Bible dans les Passions des martyrs d'Againe // Les Echos de Saint-Maurice. Saint-Maurice, 1991. Vol. 87. P. 80–115; *Ripart L.* L'anneau de saint Maurice // Héraldique et emblématique de la Maison de Savoie (XI^e–XV^e siècle) / Éd. B. Andenmatten, A. Vadon, A. Paravicini Bagliani. Lausanne, 1994. P. 45–91; *idem*. Saint Maurice et la tradition régaliennne bourguignonne (443–1032) // Des Burgondes au royaume de Bourgogne (V^e–X^e siècle) / Éd. P. Paravy. Grenoble, 2002. P. 211–250; *Woods D.* The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion // JEclH. 1994. Vol. 45. N 3. P. 385–395; *Widmer B.* St. Mauritius und seine Verehrer in der grossen Welt und in der Schweiz // Der Geschichtsfreund. Altdorf, 1995. Bd. 148. S. 5–66; *Rosenwein B. H.* One Site, Many Meanings: Saint-Maurice d'Againe as a Place of Power in the Early Middle Ages // Topographies of Power in the Early Middle Ages / Ed. M. de Jong et al. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 271–290; *Roesli J.-M.* Le martyre de la Légion Thébaine: Culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Âge // Kunst und Architektur in der Schweiz. Basel, 2003. Bd. 5. H. 3: Märtyrerkult im Mit-

telalter. S. 6–15; Mauritius und die Thebäische Legion = Saint Maurice et la Légion Thébaine: Actes du colloque intern. (Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17–20 sept. 2003) / Ed. O. Wermelinger et al. Fribourg, 2005; *Bruggisser Ph.* Nobilis—nobiliior: De la noblesse sociale à la noblesse spirituelle: À propos de la Passion des martyrs d'Againe d'Eucher de Lyon // RSLR. 2006. Vol. 42. P. 147–150; *idem*. Échos tardifs de Virgile et d'Ovide: La Passion des martyrs d'Againe dans la version d'Eucher de Lyon // Ibid. 2008. Vol. 44. P. 149–152; *idem*. Un manuscrit fantôme de la Passion des martyrs d'Againe d'Eucher de Lyon (A1* Krusch) // RHT. 2008. Vol. 3. P. 201–216; *idem*. Un conflit de conscience dans le métier des armes: Le plaidoyer des soldats thébains dans la Passion des martyrs d'Againe selon Eucher de Lyon // Historia Augustae: Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud septuagenarii: Les traditions historiographiques de l'Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité. Bari, 2010. P. 105–116; *idem*. Un remodelage identitaire: Enquête sur les concepts de «vita exordium» et d'«innocentia» dans la Passion des martyrs d'Againe d'Eucher de Lyon // Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region. B., 2013. S. 379–398; *Pollmann K.* Poetry and Suffering: Metrical Paraphrases of Eucherius of Lyons' «Passio Acaunensium martyrum» // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation / Ed. W. Otten, K. Pollmann. Leiden; Boston, 2007. P. 293–314; *Holtz L.* La tradition lyonnaise d'Eucher de Lyon et le manuscrit Paris, BNF, lat. 9550 // RHT. 2008. Vol. 3. P. 135–200; *Manz D., Urban W.* Auf den Spuren des hl. Mauritius: Aus Anlass des Jubiläumsjahres «800 Jahre St.-Moriz-Kirche». Rottenburg-Ehingen, 1209–2009. Rottenburg-Ehingen, 2009; *Centini M.* Martiri tebei: Storia e antropologia di un mito alpino. Scarmagno, 2010; *Autour de saint Maurice: Actes du colloque «Politique, société et construction identitaire: Autour de saint Maurice»* / Éd. N. Brocard et al. Saint-Maurice, 2011; *Näf B.* Städte und ihre Märtyrer: Der Kult der Thebaischen Legion. Fribourg, 2011; *Antonini A.* Saint-Maurice d'Againe, de l'aire funéraire romaine au lieu de culte chrétien // Hortus Artium Medievalium. 2012. Vol. 18. N 2. P. 353–358; *Dehoux E.* Représenter le martyre: Images de saint Georges et de saint Maurice dans le «regnum Francorum» (IX^e–XIII^e siècles) // Corps outragés, corps revagés de l'Antiquité au Moyen Âge. Turnhout, 2012. P. 117–137; *idem*. Saints guerriers: Georges, Guillaume, Martin, Maurice, Michel dans la France médiévale (XI^e–XIII^e siècle). Rennes, 2014; *Papone P.* Les martyrs de la Légion thébaine: Historique du culte en Vallée d'Aoste // Bull. / Académie Saint-Anselme d'Aoste. Aoste, 2012. Vol. 12. P. 13–69; *Archéothéma: Histoire et archéologie*. 2014. Vol. 36: L'abbaye de Saint-Maurice d'Againe; La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Againe: Passion anonyme de saint Maurice. Vie des abbés d'Againe. Passion de saint Sigismond / Éd. E. Chevalley, C. Roduit. Lausanne, 2014; *Le Trésor de l'abbaye de Saint-Maurice d'Againe* / Éd. É. Antoine-Konig, P., 2014; *L'abbaye de Saint-Maurice* / Éd. B. Andenmatten, L. Ripart. Gollion, 2015. Vol. 1: Histoire et archéologie; Vol. 2: Le Trésor.

А. Н. Крюкова

Иконография. М. представляют молодым человеком или средовком в воинском облачении зап. образца (шлем,



латы, копье-хоругвь и щит). Святой почитался как покровитель воинов, правящих фамилий, городов и аббатств, особенно в Швейцарии и Германии. На ранних изображениях воинские доспехи закрывают лицо почти полностью, опознать М. можно по надписи или же по первоначальному местонахождению предмета с его образом. С 937 г. в Магдебурге существовало бенедиктинское аббатство, находившееся под покровительством М. и имп. Оттона I, позднее в аббатстве был построен каменный собор во имя М., ставший родовой усыпальницей правящей династии. В 968 г. Магдебург получил статус архиепископии, в связи с чем был сделан ряд вкладов, в т. ч. авориев — пластинок из слоновьих костей с изображением императоров династии Оттонов и св. патронов. На одном из авориев (962–968, Метрополитен-музей, Нью-Йорк) М. как св. покровитель города и кафедрального храма обнимает за плечи императора, подносящего модель собора Христу Вседержителю. М. облачен в светские одежды: на нем плащ, покрывающий правое плечо, платье с длинным рукавом; коротко подстриженные волосы лежат прядями, напоминающими локоны др. юных святых воинов, напр. вмч. Георгия Победоносца. На авории (980–983, Кастелло-Сфорцеско, Милан) с изображением коленапоклоненной перед Христом на престоле имп. четы, отождествляемой с имп. Оттоном III и его матерью, имп. Теофаном, М. предстает Спасителю рядом с императором и поднимает правую руку в жесте моления; справа от святого на ковчеге авория размещена подпись: «Scs Mauritius».

В эпоху зрелого средневековья тип иконографии М. изменился. С пальмовой ветвью, символом мученичества, М. изображен на миниатюре Зигбургского лекционария (Lond. Brit. Harl. 2289. Fol. 66v, XI — 2-я четв. XII в.), принадлежавшего аббатству Зигбург, одним из патронов к-рого он почитался. На М. — светская одежда (плащ, туника с короткими широкими рукавами, из-под к-рых видны расшитые поручи рубахи), на кудрявых коротких волосах округлая шапочка, отененная, как и платье, изумрудно-зеленым цветом, в то время как плащ и пояс — красным и розовым. Образ, возможно, восходит к традиции византизирующих авориев; помимо мирских одежд (раннехрист. атрибута) об этом свидетельствуют форма миниатюры, напоминающая ковчег, и орнаментальные мотивы. М. изображали как всадника и воина в полном облачении, характерном для средневековья. Святой прикрыт длинным щитом с изображением креста, он в шлеме, со знаменем-хоругвью — на одной из торцевых пластин реликвария Гискальда и Гундобальда, сыновей св. Сигизмунда († 524), короля бургундов

и основателя аббатства на месте гибели М. и воинов Фиванского легиона (1-я пол. XII в., сокровищница аббатства Сен-Морис-д'Агон). В тексте Мученичества (passio) М. в Штутгартском пассиве (Stuttg. 56. Fol. 217, 1125–1130 гг.) в заглавную буквицу D вписана его фигура: он сидит на коне в длинной кольчуге, в шлеме, полностью скрывающем лицо, с копьем наперевес; подобный образ представлен в тимпане портала на юж. стене церкви его имени в Сульс-О-Рен (Эльзас, XIV в.).

В средневек. гос-вах на территориях совр. Швейцарии, Франции, Германии, Сев. Италии, Сев. Испании, Чехии М. почитался как покровитель правящих фамилий прежде всего Свящ. Римской империи эпохи Оттонов и позже. В эпоху крестовых походов его щит и стяг на копье (хоругвь) украшали гербом, к-рый указывал на место его страданий или на покровительство корпорации или гос-ву. В Швейцарии были популярны изображения М. с трилистником (листом клевера) на гербе как покровителя аббатства Сен-Морис-д'Агон. На раннеготическом антепендиуме в церкви замка Тун (Швейцария) М. держит щит и хоругвь, на которых белое поле герба украшено 5 красными трилистниками. Крест на щите в руках М. — атрибут ростового образа, представленного на высоком алтаре (работы мастера П. Шпринга) в ц. во имя Маврикия во Фрайбурге, а также на процессионной статуе М. из ризницы церкви в Русвиле (кантон Люцерн). Крест на щите может быть дополнен 4 литерами А, размещенными между балками креста, как, напр., на гербе, украшающем знамя и щит статуи М. в ц. Санкт-Пантелеон в Кельне. С иерусалимским крестом на хоругви-знамени М. представлен на створке складня-ретабло Мастера св. Родни (heilige Sippe) (Музей Бодера, Берлин).

М. являлся небесным покровителем кор. Рене Анжуйского (1409–1480). Миниатюра с фигурой святого включена в декорацию пергаменной рукописи «Страдание святого Маврикия и его соратников» (Paris. Bibl. de l'Arsenal. MS 940. Fol. 34 v, ок. 1453 г.), созданной в Венеции для подношения королю как основателю 2-го ордена Полумесяца (с 1448): святой — молодой безбородый воин, в изображении его доспехов, в духе раннего итал. Возрождения сочетаются детали как средневековые, так и антикизирующие, напр., шлем с накладками в виде крыльев. В качестве одного из покровителей кор. Рене М. фигурирует и на левой створке алтаря-складня «Неопалимая Купина», написанного для королевской капеллы-усыпальницы в кармелитской церкви в г. Экс-ан-Прованс (ок. 1476, мастер Н. Фроман, ныне в соборе Спасителя, г. Экс-ан-Прованс): средовек с темными усами и короткой ок-

ладистой бородой, полностью закован в доспехи самой драгоценной отделки и с фантастическими деталями (наплечники спиралевидной формы). Как личный, семейный покровитель М. представлен на фреске XIV–XV вв. рядом с капеллой семьи Моро в соборе Любека, а также на портрете Ф. де Шатобриана (1500, Ж. Эй, Музей и галерея искусств, Глазго).

Очевидно, под влиянием лингвистического фактора (старонем. «мог» переводится как «мавр») с XIII в. М. изображают с африкан. типом лица: темная кожа, толстые губы, короткий и сплюснутый нос — статуя М. в воинских доспехах в соборе Магдебурга (40–50-е гг. XIII в.), на фреске С. Мартини в ц. Сан-Франческо в Ассизи (1322–1326), на иконе-портрете из убранства капеллы Св. Креста замка Карлштейн близ Праги (ок. 1357, мастер Теодорих); на знамени нем. ордена Всадников, захваченном поляками в 1410 г. как трофей в Грюнвальдской битве; во множестве скульптур и на алтарных картинах (скульптура на ратуше в Йютербоге (ок. 1507, ныне в городском музее); деревянный рельеф (ок. 1647) с фигурой святого в доспехах на фасаде церкви, посвященной св. Леодегарию и М., в Люцерне, на алтарной картине с встречей св. Эразма и св. Маврикия работы М. Грюневальда (1517–1523, Ст. Пинакотекса, Мюнхен), на створках неск. алтарей работы Л. Кранаха Старшего и мастеров его круга (1520–1525, в Метрополитен-музее; алтарь Пфирша, 1524, Гос. галерея в замке Йоханнисбург в Ашаффенбурге)). Голва М. стала элементом геральдики — герб г. Кобурга, о-ва Корсики.

В богатом светском одеянии М. изображен вместе с избранными святыми на створке алтаря работы Спинелло Аретино (Спинелло ди Лука Спинелли) (XIV–XV вв., Ст. Пинакотекса, Мюнхен); в бархатном берете и со знаменем — на алтарной картине в паре с первомч. архидиаком Стефаном (XVI в., мастер А. Вензам, там же). С иконографией вмч. Георгия Победоносца сближает изображение М., попирающего дракона, статуя высокого алтаря в ц. Санкт-Маурициус в Визентхайде (работы Я. ван дер Ауверы). В паре с вмч. Георгием М. изображен на алтаре Трех королей из городского собора Галле (ок. 1507, Х. Бальдунг Грин, Гос. музей, Берлин), где он держит знамя с имперским орлом; на этого же святого он более всего походит в горельефе алтаря-складня из церкви дер. Вайсвайль близ Эммендингена (1515/25, сделан в Брайсгау, возможно в круге Бальдунга Грина, ныне в собрании Музея земли Баден-Карлсруэ). М. держит знамя и щит, украшенный 4 фигурами орлов; с таким же знаменем и в одеждах европ. знати в сочетании с воинскими латами того времени М. пред-





ставлен на витраже Кёльнского собора (1507–1509). Как воин в средневековых доспехах, с мечом он изображен на многочисленных витражах XIX в. в стиле неоготики, исполненных Э. Виолле-ле-Дюком и А. Жерантом для капеллы его имени в базилике Сен-Дени, в церквях Швейцарии, напр. в новой церкви его имени в Сан-Морице (1925, А. Швери, Л. Хальгер), в Германии, во Франции.

Сцена казни Фиванского легиона во главе с М. привлекала внимание мастеров эпохи Возрождения в разных странах. Мученичество М. занимает оборотную сторону алтаря из Вайсвайля, створки алтаря из церкви в баварском г. Хайльсбронне (1515). Сцены обращения М. в христианство папой Римским, отречения от языческих обрядов и казни легионеров во главе с М. составили сюжет цикла из 3 шпалер для кафедрального собора во имя М. во Вьенне (XVI в.). Как античный воин М. представлен на картинах с изображением мученичества воинов Фиванского легиона кисти Понтормо (1529–1530, Палаццо-Питти, Флоренция) и Эль Греко, который посвятил этой теме неск. полотен; наиболее известное и сложное по композиции было написано для церкви в королевской резиденции и придворном мон-ре Эскориал в Мадриде (1580–1582; повторение — в Нац. музее искусств в Бухаресте, 80-е гг. XVI в.); М. молод, черноволос, с короткой бородкой, на нем синяя короткая туника и плащ. Его фигура заметна на дальнем плане среди нагих воинов, молящихся перед казнью. Похожий сюжет в антикизирующих драпировках и декорациях встречается на плафоне церкви бывш. мон-ря в Эберсмонстере (1727, худож. Й. Ф. Зибер). К числу редких следует отнести изображение мощей М. (лежащий в стеклянной раке скелет в лагах) на алтарном образе из приходской ц. св. Сигизмунда в Штробле, земля Зальцбурга (1760), где представлено поклонение святому королю бургундов в сопровождении 2 мальчиков-сыночек, убитых вместе с ним. Обращение античного воина М. в христианство стало темой алтарной картины для церкви его имени в Вильготтеме (Willgottheim, Эльзас; кисти франц. худож. Р. Кюдер; нач. XX в.).

Лит.: Rees J. Der Hl. Mauritius als Reichspatron: Bemerkungen zum Weisweiler Altar in Badisches Landesmuseum // Badische Heimat. Karlsruhe, 1958. Bd. 38. S. 206–210; BiblSS. Vol. 9. Col. 193–205; LCI. Bd. 7. Sp. 609–613; Horstmann H. Zur Ikonographie des Hl. Mauritius und des St.-Mauritz-Stiftes in Münster // St. Mauritius Münster, Westfalen: Neun Jahrhunderte. Münster, 1970. S. 226–235; Ювалова Е. П. Немецкая скульптура 1200–1270 гг. М., 1983. С. 123–124, 270–271; Der Magdeburger Dom: St. Mauritius und St. Katarina: Sein Baugeschichte 1207 bis 1567 / Hrsg. B. Rogacki-Thiemann. Peterberg, 2007.

М. А. Маханько

МАВРИКИЙ, мч. Никопольский (пам. 10 июля) — см. в ст. *Никопольские мученики*.

МАВРИКИЙ [греч. Μαυρίκιος; лат. Mauricius] и 70 воинов (ок. 305), мученики Апамейские (пам. 22 февр.). Согласно позднему греч. Мученичеству, изданному в составе Житий Симеона Метафраста, имп. Максимиан (286–305, 307–308), желая укрепить власть, тщательно следил за соблюдением всеми гражданами языческих обычаев и лично посещал различные области империи. Однажды он прибыл в Апамею, столицу пров. Сирия Вторая, и получил от местных жрецов донос, что М. и 70 подвластных ему воинов не почитают богов и называют себя христианами. Император пришел в ярость, узнав, что в его армии находятся солдаты, к-рые проявляют неуважение к гос. религии и лично к нему, даровавшему им столько милостей и наград. Он приказал устроить судилище в публичном месте, называемом Амаксика, между сев. воротами Апамеи, созвать туда всех жителей города и привести обвиняемых. На допросе М., а вслед за ним Феодор и Филипп, к-рый был уже в преклонном возрасте, и их сослуживцы исповедовали себя христианами, обличили языческих богов и отказались совершить жертвоприношения. Разгневанный Максимиан велел снять с воинов пояса, тем самым лишив их воинского звания, но и это унижение не сломило христиан. Император дал им 3 дня на раздумья, заключив в темницу, а затем подверг новому допросу. Среди подсудимых он увидел юношу. Узнав, что это Фотий, сын М., по происхождению римлянин, Максимиан попытался через него повлиять на остальных и принудить их поклониться богам. Однако юноша не поддавался на уговоры правителя и открыто исповедовал Христа, после чего др. солдаты еще смелее отвечали императору. Тогда Максимиан приказал подвергнуть М. и 70 воинов пыткам: их били воловьими жилами, бросили в разведенный костер, однако огонь не причинил мученикам никакого вреда. После этого воинов привязали к столбам и стали строгать железными когтями. Император приказал отрубить Фотию голову на глазах у отца, но мученическая кончина сына внушила М. и бывшим с ним лишь еще большую

надежду на скорую встречу со Христом. По приказу Максимиана воинов вывели за город в болотистое место, поросшее травой, между 2 рек и озером, где в летнюю пору (был июль) обитало множество комаров, оводов и др. насекомых. Обнаженных М. и др. воинов привязали к деревьям, обмазав их медом, а перед ними положили останки Фотия. В течение 10 дней и ночей святые претерпевали страшные мучения, после чего скончались. Император приказал отрубить им головы и оставить без погребения на съедение птицам и зверям, но христиане тайно похоронили мучеников в том месте. Впосл. частицы мощей М. и пострадавших с ним находились на Кипре в архиепископии Никосии (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 214).

Возможно, под мучеником Маврикием, упоминаемым Феодоритом Кирским в Слове о славе мучеников, почитание к-рых заменило языческие празднования, следует понимать М. (*Theodoret. Graecorum affectionum curatio // PG.* 83. Col. 1033).

Несмотря на указание в Мученичестве на то, что святые пострадали летом в месяце панем, к-рый соответствует июлю, в визант. Синаксарях их память отмечена под 21 (SynCP. Col. 481) или под 22 февр. (напр., Paris. gr. 1582; XIV в.). В Мिनологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) под 26 июля упоминается некий св. Маврикий без сказания (PG. 117. Col. 561). В греч. печатных Минеях (Венеция, 1595) память М. обозначена под 27 дек. Под этим же числом сказание о мученике и пострадавших с ним было внесено в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

В слав. стилихных Прологах XIV в. двустигшие М. помещено под 1 июля (*Петков Г.* Стихият пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 429). Под этим же числом память мученика без сказания отмечена в ВМЧ митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 294 (2-я пар.)). Свт. Димитрий, митр. Ростовский, поместил рассказ о М. и 70 воинах под 22 февр.

На Западе почитание М. практически не получило распространения. Память М. и 70 воинов отмечена лишь в Мартирологе П. Галесина под 18 июля (*Galesini P.* Martyrologium





sanctae romanae ecclesiae. Venetiis, 1578. P. 101v, 135). Лат. перевод греч. Мученичества, выполненный Ген-тианом Герветом (Жантьеном Эр-ве) (1499–1584), вошел в сборник Алоизия Липомана (1500–1559) под 21 февр., а затем был издан Лав-рентием Сурием (1522–1578) под 18 июля (ActaSS. Feb. T. 3. P. 238). В совр. редакции Римского Марти-ролога память не зафиксирована.

По мнению нек-рых исследовате-лей, М. следует отождествлять с мч. *Маврикем* (пам. зап. 22 сент.), по-страдавшим в Агауне (ныне Сен-Морис, Швейцария), вместе с др. во-инами Фиванского легиона.

Ист.: ВНГ, N 1230; De probatis Sanctorum historiis / Ed. L. Surius. Coloniae Agrippinae, 1573. T. 4. P. 244–249; ActaSS. Feb. T. 3. P. 237–242; PG. 115. Col. 356–372; SynCP. Col. 349–350, 481, 484; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. С. 425–427; ЖСв. Февр. С. 391–400; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3: Янв.–февр. С. 768–770.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 52; Т. 3. С. 81; *Delehaye*. Origines. P. 189, 207, 413; *Sauget J.-M.* Maurizio, Fotino, suo figlio, Teodoro, Filippo e LXVII soldati // *BiblSS*. Т. 9. Col. 208–209; *Σαυρόνιος (Εδοστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 328–329.

А. Н. Крюкова

МАВРЬИКИЙ [Флавий Маврикий Тиверий; греч. Φλάβιος Μαυρίκιος Τιβέριος; лат. Flavius Mauricius Tiberius] (ок. 539, Арависс, Каппадокия — 27.11.602, Халкидон), визант.



имп. (14.08.582 — 21.11.602). М.—сын Павла, выходец из состоятель-ной греч. семьи. Семья М. припи-сывала себе знатное рим. просхожде-ние, но в реальности, вероятно, имела арм. корни (*Charanis*. 1965). М. появился в К-поле примерно в кон. 60-х гг. VI в. при дворе имп. Юстина II (565–578) и стал секре-тарем Тиверия, комита экскувиторов (начальник дворцовой стражи; им-ператор в 578–582). В дек. 574 г., после того как Тиверий был про-возглашен соправителем имп. Юс-тина II, М. занял пост комита экс-кувиторов. В кон. 577 г., когда реаль-

ная власть в К-поле перешла к Тиве-рию, М. был назначен комитом Вос-тока и возглавил визант. армию в войне против Персии, к-рая велась с 571 г. Первоначально его ставка находилась близ *Кесарии Каппадо-кийской*, в родных для него местах. Действия М. на востоке были в ос-новном успешными, определившими постепенный переход инициа-тивы в военных действиях от персов к византийцам. Летом 578 г. М. воз-главил поход в персид. пригранич-ную провинцию Арзанену, овладел неск. крепостями, переселил оттуда христиан на Кипр. В 579 г. осаждал крепость Хломарон в Арзанене (близ совр. Малабади, Юго-Вост. Турция), но успеха не добился. Летом 581 г. одержал победу над персами у кре-пости Монокарт (ныне Кызылтепе, Юго-Вост. Турция), причем в сраже-нии был убит персид. полководец Тамхосров. Осенью 581 г. М. празд-новал триумф в К-поле, в честь по-бед Монокарт был переименован в Тивериополь (*Theoph. Chron.* P. 251–252). Весной следующего года в свя-зи с болезнью имп. Тиверия М. был вызван в К-поль; 5 авг. 582 г. был провозглашен кесарем, 13 авг., за-день до смерти Тиверия, был коро-нован Тиверием во дворе Трибуна-ла Большого дворца в К-поле. Вскоре после коронации М. женился на дочери имп. Тиверия Константине (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* V 22, VI 1; *Theoph. Chron.* P. 252). Соправителем М.

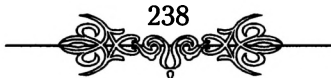
Имп. Маврикий.
Бронзовая монета.
Аверс. Реверс. V–VI вв.
(Дамбартон-Окс, Вашингтон)

остался Герман, женатый на Харито, сестре жены М., и провозглашенный кесарем еще при жизни Тиверия в 582 г., однако его влияние на по-литику М. было незначительным. Формирование правительства М. за-вершилось его вступлением в долж-ность консула, которое состоялось 25 дек. 583 г., хотя по традиции кон-сулат начинался 1 янв. (*Theophyl. Sym. Hist.* I 12; *Theoph. Chron.* P. 253).

В период правления М. Византия вынуждена была вести затяжные во-енные действия против персов на вост. границе (до 591) и против авар и славян на Балканах. Война с пер-сами шла с переменным успехом. С осени 583 г. визант. армию воз-

главил комит Востока Филиппик, зять М. Как ранее действовал и сам М., Филиппик предпринимал напа-дения на персид. владения и защи-щал свои пограничные крепости. Летом 585 г. он одержал крупную победу на равнине Солахон (южнее Дары, ныне Огуз, Юго-Вост. Тур-ция), но в 587 г. был отправлен в от-ставку по болезни. Война стала од-ной из главных причин нарастаю-щего финансового кризиса. Весной 588 г., видимо, в качестве крайней меры М. был вынужден издать указ о сокращении на 1/4 денежного со-держания солдат действующей ар-мии, что вызвало бунт в пригранич-ных районах Сирии и Месопотамии. Командующий domestik схол Приск не сумел склонить солдат к прими-рению и вскоре бежал. В кон. апр. 588 г. армия самостоятельно избра-ла командующим Германа, прежде бывшего стратигом Финикии Ли-ванской, и против его воли провоз-гласила его императором. Спустя 2 месяца в армию приехал Филип-пик, вновь назначенный М. коман-дующим, но армия отказалась ему подчиняться. Герман продолжал ус-пешно командовать и вскоре одер-жал победу при Мартирополе (ныне Сильван, Юго-Вост. Турция). В кон. 588 г. Герман был вызван в К-поль, где М. провел судебное разбира-тельство его действий, проигнори-ровав обстоятельства мятежа; Гер-ман и неск. его помощников-коман-диров были полностью оправданы и получили подарки от М. На Пас-ху в апр. 589 г. состоялось прими-рение армии с офиц. командующим Филиппиком, к-рый вновь прибыл в военные лагеря на границе. Филип-пика сопровождал патриарх *Григорий I* Антиохийский, к-рый устроил пасхальное угощение для командир-ов (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* VI 7, 10–13; *Theophyl. Sym. Hist.* III 1–5). Но в 589 г. византийцы потеряли кре-пость Мартирополь из-за предатель-ства части гарнизона, а попытки взять ее осадой результата не дали. В июле 589 г. византийцы во главе с Коменциолом одержали победу в тяжелой битве у крепости Сисавра-нон (к.востоку от совр. Эль-Камыш-лы, Вост. Сирия).

В 590 г. длительное военное на-пряжение начало сказываться и на положении персов. В Сев. Иране мятеж полководца Бахрама Чубина парализовал Персидскую державу. 6 февр. 590 г. в Ктесифоне был сверг-





нут шах Хормизд IV и возведен на трон его сын Хосров II, но уже через месяц наступление Бахрама вынудило Хосрова с семьей бежать к визант. границе. Он был милостиво встречен визант. командованием и перевезен в Эдессу. С весны до осени 590 г. в К-поле находилось его посольство, к-рое просило у М. помощи в возвращении трона в обмен на мир и раздел земель Армении между 2 державами. В то же время в К-поль прибыло посольство от Бахрама, но М. отказался принимать его. Осенью М. заключил договор с Хосровом и объявил, что заочно усыновляет его (*Theophyl. Sym. Hist. V 3; Theoph. Chron. P. 266*). В нач. 591 г. визант. армия под командой Нарсеса и Иоанна Мистакона совместно с персами, лояльными Хосрову, начала поход в Месопотамию и Иран. В сент. 591 г. Бахрам был разбит византийцами при Гандзаке (близ совр. г. Лейлан, Сев.-Зап. Иран); Хосров вернулся в Ктесифон; тысяча визант. лучших воинов составили его личную охрану. Положение христиан в Персии укрепилось, т. к. Хосров вскоре издал указ, уравнивавший в правах христиан и представителей традиц. персид. религии — маздеизма. В результате этой победы визант. граница в Сирии и Месопотамии была полностью восстановлена; были присоединены нек-рые области Закавказья и Сев. Месопотамии, преимущественно Армении: Иверия, Тайк, Айрарат, Тарон, Вост. Арзана. Установление визант. власти в Армении сопровождалось восстанием под рук. Смбата Багратуни, в ходе к-рого был убит визант. полководец Иоанн Мистакон; спустя неск. лет восстание было подавлено. После присоединения Зап. Армении был образован арм. Аванский католикосат, к-рый должен был объединить армян-халкидонитов, лояльных Византии.

Нападения авар и славян на Балканы к нач. 80-х гг. VI в. стали регулярными. В 583 г., после крупного нападения и разграбления крепостей Сингидун (ныне Белград, Сербия), Анхиал (ныне Поморие, Болгария), Виминаякий (близ совр. Костолаца, Сербия) и Августы (устье р. Огоста, Болгария) на Балканах, славяне впервые остались зимовать на территории империи (*Ioan. Ephes. Hist. eccl. VI 25; Evagr. Schol. Hist. eccl. VI 10; Theoph. Chron. P. 253*). Византийцы в основном контролировали

границу по Дунаю и морским побережьям, но мн. внутренние районы Балкан постепенно выходили из-под их контроля, местное население покидало их, и там расселялись слав. племенные союзы. Уже в 584 г. славяне доходили до Длинной стены К-поля; М. лично организовывал оборону предместий столицы, но затем визант. войско Коменциола разбило славян под Адрианополем (ныне Эдирне, Турция). В сент. 586 г. славяне попытались напасть на Фессалонику, осаждали город в течение 8 дней, но без успеха (*ActaSS. Oct. T. 4. P. 107–148; Свод древнейших письм. известий о славянах. М., 1995. T. 2. С. 186–187*). Весной 592 г., одержав победу на Востоке, М. решил лично возглавить поход против авар. Он переправился морем из К-поля в *Ираклию Фракийскую*, но 19 марта произошло солнечное затмение, а затем еще неск. незначительных событий, к-рые были истолкованы как неблагоприятные знамения, и поход был отменен (*Theophyl. Sym. Hist. V 16 – VI 3; Theoph. Chron. P. 268–269*). Фактические военные действия против авар возглавил Приск, к-рый в 593 г. вытеснил основные силы авар и славян за Дунай, но отказался выполнить приказ М. перейти на сев. берег Дуная из-за недовольства в армии. С 594 г. войска возглавил брат М. Петр, но он не смог отразить новое масштабное нападение варваров. Переправив армию на сев. берег Дуная, он разгромил ставку одного из слав. князей, Пирагаста, но затем потерпел поражение в битве с крупными силами славян и вынужден был отступить через Дунай на юг (*Theophyl. Sym. Hist. VII 4–5; Theoph. Chron. P. 275–276*). Армию вновь возглавил Приск, он возобновил военные действия за Дунаем, но успехов не достиг. В 597 г. авары и славяне одновременно напали на Сингидун и Томы (ныне Констанца, Румыния), византийцы не сдержали их натиск и отступили от Дуная вглубь Балканского п-ова. В К-поле при известии о поражениях началась паника, население бежало в Азию, но наступление варваров вскоре остановилось из-за эпидемии чумы в их лагере. М. направил посольство к аварам и заключил с ними мир при условии ухода авар с имперских земель и выплаты им визант. правительством 120 тыс. номисм. При этом М. отказался выкупать плен-

ников и авары убили их (*Theophyl. Sym. Hist. VII 14–15; Theoph. Chron. P. 279–280*). Позднее М. рассылал дары во все вост. патриархаты для поминовения погибших пленных ромеев (*Theoph. Chron. P. 284–286*). Но вскоре М. объявил о разрыве с аварями и отправил главные силы визант. армии во главе с Приском на Дунай. Летом 600 г. византийцы перешли на сев. берег у Виминаякия, разгромили авар, славян и гепидов и оттеснили варваров за р. Тиса, навязав им мирный договор на более выгодных условиях. С кон. 601 г. армию вновь возглавил Петр, к-рый успешно отразил очередное нападение авар на Балканы. Осенью 602 г. армией был получен приказ М. об устройстве зимних лагерей на сев. берегу Дуная, что вызвало всеобщий мятеж и привело к свержению М.

На Западе с правлением М. связано формирование визант. экзархатов: Равеннского в Италии и Карфагенского в Сев. Африке, особых полуавтономных областей, в к-рых вся власть передавалась экзархам, одновременно исполнявшим должности гражданских администраторов и военных командующих. Об экзархе Италии впервые упомянуто в письме папы *Пелагия II* в 582 г. (*Pelagius papa II. Ep. 1 // PL. 72. Col. 704*). В целом положение этих владений империи было стабильным, несмотря на присутствие лангобардов в ряде областей Италии. Против них М. заключил союз с франками, к-рые в кон. 80-х гг. VI в. предприняли 3 неудачных похода в Сев. Италию. Ок. 595 г. в африкан. владения империи вторглись мавры. Они угрожали осадой Карфагену, но экзарх Геннадий совершил неожиданную для них удачную вылазку из города и разгромил варваров.

В отличие от большинства своих предшественников на визант. престоле М. имел большую семью и стремился выдвигать детей и родственников на различные гос. посты. Отец М. Павел в кон. 582 или в 583 г. вторично женился на некоей неизвестной в К-поле и постоянно присутствовал при дворе (ум. ок. 593; *Theoph. Chron. P. 271*). У М. были брат Петр (ок. 550–602) и сестры Феоктиста (ок. 540 — после 582) и Гордия (ок. 550 — после 602). Петр занимал пост куропалата при дворе М. и погиб одновременно с ним. Гордия ок. 583 г. была выдана замуж за Филиппика (ок. 550–614), комита



экскуваторов и позднее магистра милитум при М. и в начале правления имп. *Ираклия* (610–641). В браке М. и Константины родились сыновья Феодосий (4 авг. 483), Тиверий, Петр, Павел, Юстин и Юстиниан, дочери Анастасия, Феоктиста и Клеопатра. Старший сын Феодосий был провозглашен цезарем в 587 г., на Пасху, 26 марта 590 г. состоялась его коронация как августа и соправителя М. В нояб. 601 г. Феодосий женился на дочери кесаря Германа (ее имя неизв.). Близкий родственник (двоюродный брат или племянник) М. св. *Дометиан* ок. 580 г. принял сан митрополита Мелитины (ныне Малатья, Турция). Между авг. 596 и 597 г. М. тяжело болел и назначил еп. Дометиана опекуном своих детей. Дометиан умер в К-поле 11 янв. 602 г. и был похоронен в соборе св. Апостолов; от его мощей вполс. происходили чудеса (SynCP. Col. 383–384).

В сфере церковной политики М. не проявлял к.-л. значительных инициатив. К-польский Патриарший престол в то время занимали Иоанн IV Постник (582–595) и Кириак (596–605). В Александрии патриархом был *Евлогий I* (580–607/8), в Антиохии — Григорий I (570–593). После его смерти в 593 г. на кафедру вернулся *Анастасий I Синаит* (559–570, 593–598); его сменил *Анастасий II* (599–609/10). Римский престол возглавлял папа Пелагий II (579–590). Однако наиболее активную церковную политику вел преемник Пелагия II св. папа *Григорий I Великий* (590–604), бывший в 579–585 гг. нунцием Римского престола в К-поле, хорошо знакомый с правительством и семьей М. В 593 г. папа Григорий выступил против эдикта М., ограничившего право поступления в монастыри и запрещающего оставлять гос. (гражданскую и военную) службу ради принятия пострига. Направив ряд писем М. и неск. его приближенным, Григорий добился отмены эдикта (*Greg. Magn. Reg. epist.* 3). Отношения между кафедрами К-поля и Рима осложнялись спором о титуле К-польского патриарха «Вселенский» (с 587). Папы Пелагий II и Григорий выступали с протестами, считая этот титул «новшеством» (Ibid. 5). Спор на некоторое время прекратился после восторжения на К-польский престол в 596 г. патриарха Кириака.

Недовольство в балканской армии накапливалось в течение многих лет и связывалось с планами М.

воевать на сев. берегу Дуная. Первые известия о брожении среди военных относятся к 593 г. (*Theoph. Chron.* P. 272–273). В 595 г. солдат возмутили объявленные изменения в порядке выдачи жалования: $\frac{1}{3}$ деньгами, $\frac{1}{3}$ оружием и $\frac{1}{3}$ одеждой. Реформу пришлось отменить из-за угрозы бунта (Ibid. P. 276). Продолжительная, хотя и успешная война и экономический упадок страны привели к росту числа недовольных политикой М. во всех слоях населения. На Рождество 601 г. в К-поле был голод из-за недостатка хлеба; некий юродивый монах у ворот Халка кричал, что М. погибнет от меча; в это же время толпа кидала камни в М. и его семью во время крестного хода; император скрылся во Влахернском храме (*Theophyl. Sym. Hist.* VIII 4–5; *Theoph. Chron.* P. 283). В 602 г. М. уже ожидал некоего переворота со стороны знати, какое-то время подозревал в заговоре Филиппика. В нояб. 602 г., получив сведения о начавшемся мятеже, М. попытался привлечь на свою сторону партии цирка и поручил им охрану городских стен. 20 нояб. М. узнал, что кесарь Герман и сын М. Феодосий имели контакты с мятежниками и те предлагали к.-л. из них двоих занять престол вместо М. Он вызвал обоих во дворец и обвинил в заговоре Германа, а Феодосия избил железом. 21 нояб. Герман скрывался в алтаре храма Пресв. Богородицы Кира, затем в соборе Св. Софии; жители К-поля не позволили его арестовать. В ночь на 22 нояб. М. снял с себя имп. инсигнии и с семьей переправился на корабле через Пропонтиду в Никомидию. Феодосия он отправил ко двору шаха Хосрова II просить поддержки, но вскоре по неясной причине приказал ему вернуться. 23 нояб. 602 г. в военном лагере близ К-поля императором был провозглашен гекатонтарх (сотник) Фока, тогда же он коронован в храме св. Иоанна Крестителя в Евдоме. 25 нояб. Фока торжественно въехал в столицу. Часть жителей К-поля, в основном из партии венецов, до последнего выступали на стороне М.; еще 27 нояб. в городе продолжались столкновения. Однако сам М. был схвачен вместе со всей семьей и 27 нояб. казнен вместе с 5 сыновьями; их головы выставили на обозрение в Евдоме. Вскоре были убиты также брат Петр, его сын Феодосий и неск. военачальников. Августа Кон-

стантина и 3 дочери М. содержались под арестом во дворце Льва (*Theophyl. Sym. Hist.* VIII 8–15; *Theoph. Chron.* P. 287–291).

Гибель М. и его семьи потрясла современников. В Византии ходили слухи о том, что казнь стала наказанием за грехи М., особенно за отказ выкупать пленных ромеев. Говорили, что М. оставлял в храмах по всей империи письма к Христу, в к-рых умолял принять его жизнь в обмен на совершенные им прегрешения. Сохранилось также предание о том, что М. во время молитвы однажды услышал Глас Божий, спросивший его, хочет ли он получить возмездие за грехи в этой жизни или в будущей. М. пожелал возмездия на земле. После казни говорили также, что царская кормилица пыталась спасти от убийц младшего ребенка М., отдав им своего. Но М. воспротивился этому и потребовал смерти для своего сына, а не для подменного (*Theophyl. Sym. Hist.* VIII. 11; *Theoph. Chron.* P. 284–285).

После воцарения Фоки в Византии ходили слухи о том, что сын М. Феодосий остался жив. В 603–605 гг. доместик Востока Нарсес восстал в Сирии, отказываясь признавать власть Фоки; он представлял некоего подставного Феодосия как законного наследника М. Однако Нарсеса обманом уговорили сдать и казнили. Хосров II, узнав о гибели М., также отказался признавать имп. Фоку и объявил Византии войну. Сопротивление власти Фоки в К-поле продолжалось неск. лет. В 603 или 605 г. группы под рук. евнуха Схоластика, Германа и партия венецов подняли восстание. В К-поле происходили уличные столкновения и пожары, августа Константина с дочерьми скрывалась в соборе Св. Софии. Восстание окончилось неудачей; большинство организаторов были казнены. Герман и Филиппик были пострижены в монахи, а Константина с дочерьми заключены в монастырь (*Theoph. Chron.* P. 293). Вскоре Фока заподозрил их вместе с Германом в новом заговоре, и 7 июня 605 г. они были казнены на том же месте, что и М. с сыновьями. Герман и его дочь (вдова Феодосия, невестка М.) были заколоты мечами на о-ве Проти (Ibid. P. 294–295).

М. традиционно приписывается авторство «Стратегикона», трактата о военном искусстве и состоянии Византийской империи, содержа-



щего в т. ч. ценные сведения о сла-
вянах (см.: Стратегикон Маврикия.
2004).

Почитание М. не получило повсе-
местного распространения, но в сред-
ние века в Византии и в ряде правосл.
стран Ближ. Востока М. вместе с его
семьей поминался как мученик. Так,
память М. содержится в груз. палестин-
ском календаре (X в.) под 28 авг.
(*Garitte. Calendrier Palestino-Geogien.*
P. 87, 315). В К-польском Сина-
каре (X в.) под 28 нояб. есть память
М., его жены и детей, однако здесь
ошибочно указаны имена «Констан-
тина, Маркиана и их детей»; пра-
вильно было бы читать «Константи-
ны, Маврикия и их детей» (СупСР.
Col. 264; *Grumel.* 1966; *Дагрон.* 2010.
С. 196, 199). О христ. благочестии М.
писали в исторических сочинениях
его эпохи, упоминали в позднейших
преданиях в Византии и на Кавказе.
М. неоднократно посещал прп. *Фео-
дора Сикеота* в его мон-ре в Галатии
и много общался с ним. Вместе с бра-
том Петром он побывал у прп. *Фео-
дора* в 582 г., незадолго до восшест-
вия на престол, и получил его благо-
словение (*Георгий, игум. Сикеонский.*
2005. 54). Большую роль в эпоху М.
в К-поле играло почитание вмц. *Ев-
фимии Всехвальной*. Визант. историк
Феофилакт Симокатта писал, что
в 593 (или 594) г. М. разуверился
в истинности ежегодного чуда исте-
чения крови вмц. Евфимии, к-рое
происходило в Халкидоне. Он при-
казал снять с гробницы святой се-
ребряную крышку, а саму гробницу
опечатать. Однако в день праздника
святой (16 сент.) истечение вновь
произошло, и потрясенный чудом
М. стал одним из наиболее ревност-
ных ее почитателей (*Theophyl. Sym.*
Hist. VIII 14). Нек-рые источники
приписывают М. инициативу пере-
несения мощей святой из Халкидо-
на в храм св. Евфимии у ипподрома
в К-поле, хотя скорее всего перене-
сение состоялось лишь в VII в., в пери-
од разграбления Халкидона персами.
Ист.: *Theophyl. Sym. Hist.*; *Evagr. Schol. Hist. eccl.*;
Ioan. Ephes. Hist. eccl.; *Greg. Magn. Reg. epist.* 3; *Theoph. Chron.* P. 252–295; *Chron. Pasch.* P. 690–697; *Nicéph. Callist. Hist. eccl.*
XVIII 31 // PG. 147. Col. 389–392; *Das Strategikon des Maurikios* / Ed. G. T. Dennis, E. Gamillscheg. W., 1981 (рус. пер.: Стратегикон Маврикия / Изд. подгот.: В. В. Кучма. СПб., 2004); *Histoire de l'empereur Maurice* / Ed. F. Nau // PO. 1981. Vol. 5. Fasc. 5. P. 773–778; *Георгий, игум. Сикеонский. Житие прп. отца нашего Феодора, архим. Сикеонского* / Пер.: Д. Е. Афиногенов. М., 2005.
Лит.: *Vailhe S. Execution de l'empereur Maurice à Calamich en 602* // EO. 1910. Vol. 13. N 83.

P. 201–208; *Janssens Y. Les Bleus et les Verts sous Maurice, Phocas et Héraclius* // Byz. 1936. Vol. 11. P. 499–536; *Gregoire H. Sainte Euphémie et l'empereur Maurice* // Le Muséon. 1946. Vol. 59. P. 295–302; *Goubert P. Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien: L'empereur Maurice.* P., 1951; *Paret R. Dometianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice* // REB. 1957. Vol. 15. P. 42–72; *Мелкет-Бек Л. М.* Из истории армяно-визант. отношений: «Маврикиевы легенды» в памятни-
ках культуры древней Армении // ВВ. 1961. Т. 20. С. 64–74; *Charanis P. A Note on the Ethnic Origin of the Emperor Maurice* // Byz. 1965. Vol. 35. P. 412–417; *Grumel V. La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople* // AnBoll. 1966. Vol. 84. P. 249–253; *Zástěrová B. Les Avars et les Slaves dans la Tactique de Maurice.* Prague, 1971; *Удальцова З. В.* Стратегикон Псевдо-Маврикия о борьбе двух миров – римско-визант. и варварско-го // Она же. Идеино-полит. борьба в ранней Византии. М., 1974. С. 295–318; *Kaegi W. E. Byzantine Military Unrest.* Amst., 1981. P. 101–119; *Whitby M. Theophanes' Chronicle Sources for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A. D. 565–602)* // Byz. 1983. Vol. 53. P. 312–345; *idem. The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare.* Oxf., 1988; ODB. Vol. 2. P. 1318; PLRE. Vol. 3. P. 855–860, 1293–1294; *Shlosser F. E. The Reign of the Emperor Maurikios (582–602): A reassessment.* Athens, 1994; *Кулаковский.* История. Т. 2. С. 338–397; *Успенский.* История. Т. 1. С. 392–400; *Дагрон Ж.* Император и священник. СПб., 2010. С. 43–44, 195–199; *Острогорский Г. А.* История Визант. государства. М., 2011. С. 125–129.

И. Н. Попов

МАВРИСТЫ [франц. mauristes], монахи франц. католич. конгрегации св. Мавра, входившей в орден *бенедиктинцев*. Создание конгрегации М. стало частью масштабной реформы католич. монашества в период после *Тридентского Собора* (1545–1563). Ко 2-й пол. XVI в. бенедиктинское монашество в Зап. Европе находилось в упадке: в результате *Реформации* были ликвидированы мн. мон-ри в Германии и все – в Англии и в Скандинавских странах. Во Франции по *Болонскому конкордату* (1516) право назначения аббатов перешло к королю, широкое распространение получила практика *комменды*; многие мон-ри были уничтожены во время *религиозных войн во Франции* (1562–1598). Одним из центров движения за обновление монашества путем возвращения к строгому соблюдению первоначального бенедиктинского устава стал мон-рь Сен-Ван в Вердене (Лотарингия). В 1601 г. к реформе присоединился Сент-Идульф в Муайенмутье (ныне деп. Вогезы). В 1604 г. папа Римский *Климент VIII* объединил оба мон-ря в конгрегацию святых Витона и Хидульфа (ваннисты). Уже через неск. лет конгрега-

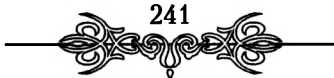
ция включала более 40 мон-рей. Во Франции распространению реформы способствовал, в частности, Лоран Бенар (1573–1620), приор коллегии Клуни в Париже. Однако из-за того что в нач. XVII в. Лотарингия относилась к Свящ. Римской империи, а не к Французскому королевству, присоединение французских



Аббатство Сен-Ван в Вердене.
XIII в.

мон-рей к конгрегации святых Витона и Хидульфа оказалось затруднено. В 1618 г. на генеральном капитуле ваннистов было принято решение о создании во Франции самостоятельной конгрегации реформированных бенедиктинских мон-рей. Это решение получило поддержку французского кор. *Людовика XIII* и кард. А. Ж. дю Плесси де *Ришелье*. Новая конгрегация, названная во имя св. *Мавра*, ученика прп. *Венедикта Нурсийского*, была официально утверждена папой Римским *Григорием XV* (булла от 17 мая 1621). Центром конгрегации М. стало аббатство Бланманто (до 1631), а затем аббатство Сен-Жермен-де-Пре (оба в Париже). Название в честь св. Мавра подчеркивало приверженность М. традициям первых бенедиктинцев и одновременно не вызывало ассоциаций с к.-л. определенным мон-рем. Лишь в 1750 г. мощи св. Мавра были перенесены из упраздненной коллегиальной церкви Фоссе (ныне Сен-Мор-де-Фоссе, деп. Валь-де-Марн) в аббатство Сен-Жермен-де-Пре (уничтожены осенью 1793 вместе с др. монастырскими святынями и церковным убранством).

При 1-м генеральном настоятеле Грегуаре Тариссе (занимал пост в 1630–1648) в конгрегацию М. входило более 88 монастырей, разделенных на 6 провинций: Франции, Нормандии, Бретани, Бургундии, Шезаль-Бенуа и Гаскони. В 1634 г.





лиотекарь в аббатстве Сен-Жермен-де-Пре. Его важнейшим трудом стал многотомный сборник материалов по истории Церкви (*Spicilegium, sive Collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerunt.* P., 1655–1677. 13 vol.). Именно д'Ашери разработал программу систематических богословских и исторических штудий, предпринятых М.

Во 2-й период (1665–1707) как выдающийся исследователь проявил себя младший современник и коллега д'Ашери, Ж. Мабильон (1632–1707). Он не только был собирателем древностей и плодовитым историком, но и внес важный вклад в становление научной критики источников, заложил основы ряда специальных исторических дисциплин (дипломатики, лат. палеографии, сфрагистики и др.). В 1667 г. Мабильон и д'Ашери начали подготовку издания «Деяний святых ордена бенедиктинцев» (*Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti.* P., 1668–1701. 6 in 9 vol.). Большое значение для становления церковной истории и научного источниковедения имел спор М. с *болландистами* относительно древних (меровингских и ранних каролингских) грамот из архивов Сен-Дени и Ключи (см. ст. *Мабильон*). Параллельно с этим шла работа по изданию трудов отцов Церкви: *Кассиодора* (Rouen, 1679. 2 vol.), блж. *Августина* (P., 1681–1700. 11 vol.), блж. *Иеронима Стридонского* (P., 1693–1706. 5 vol.), свт. *Илария* Пиктавийского (P., 1693), свт. *Амвросия* Медиоланского (P., 1686–1690. 2 vol.), свт. *Григория I Великого* (P., 1705. 4 vol.). Издатель трудов блж. Иеронима Стридонского Ж. Марсье (1647–1717) подготовил новое критическое издание *Вульгаты* (1695).

В 3-й период (1708–1741) ведущей фигурой среди М. стал византист и знаток греч. языка Б. де Монфокон (1655–1741), заложивший основы греч. палеографии как научной дисциплины (*Palaeographia Graeca, sive, De ortu et progressu literarum graecarum.* P., 1708). Именно в этом труде впервые появляется термин «палеография». Монфокону принадлежит и 1-я попытка создать сводный каталог рукописных собраний Европы (*Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova.* P., 1739. 2 vol.). Он также подготовил к публикации труды свт. *Афанасия I Великого* (P., 1698. 3 vol.) и свт. *Иоанна*

Златоуста (P., 1718–1738. 13 vol.), 2-томный сборник творений греч. отцов Церкви (*Collectio nova patrum Graecorum.* P., 1706–1707. 2 vol.), критическое издание Гекзапл Оригена (P., 1713. 2 vol.). Параллельно коллеги Монфокона работали над изданием трудов и др. греч. богословов: свт. *Кирилла* Иерусалимского (P., 1720), свт. *Василия Великого* (P., 1721–1730. 3 vol.), Оригена (P., 1733–1759. 4 vol.). В XIX в. большинство подготовленных М. изданий были перепечатаны в «Патрологии» Ж. П. Миня и т. о. по-прежнему активно использовались исследователями (в отдельных случаях вплоть до наст. времени). Э. Мартен (1654–1739) сыграл заметную роль в становлении исторической литургии (*De antiquis Ecclesiae ritibus.* Antw., 1736–1738. 4 vol. и др.). Совместно с Ю. Дюраном (1682–1771) он совершал длительные поездки по мон-рям Франции (1709–1713), Германии и Нидерландов (1718), собирал древние рукописи и документы. Результаты разысканий были представлены в многотомных сборниках (*Thesaurus novus anecdotorum.* P., 1717. 5 vol.; *Veterum scriptorum et monumentorum historiarum, dogmaticorum, moralium; amplissima collectio.* P., 1724–1733. 9 vol.). Мартен также опубликовал заключительный, 6-й том «Анналов ордена бенедиктинцев» (P., 1739), издание к-рых начал Мабильон.

Собранные Мартеном и Дюраном материалы были использованы в монументальном труде по истории Церкви во Франции «Христианская Галлия» (*Gallia christiana*), работу над ним начал мавристан Д. де Сент-Март (1650–1725). Он успел опубликовать первые 3 т. (P., 1715–1725), затем М. издали еще 10 т. (P., 1728–1785), последние 3 тома об оставшихся неохваченными церковных провинциях Тура, Безансона и Вьена (P., 1856–1865) подготовил к изданию Ж. Б. Оро (1812–1896). «Христианская Галлия» имела огромный успех и послужила образцом для аналогичных публикаций в др. регионах Европы («*Italia sacra*», «*España sacra*», «*Illyria sacra*» и др.). В качестве приложения к «Христианской Галлии» было запланировано издание свода постановлений франц. Соборов, но из-за начавшейся революции вышел в свет только 1-й т. (*Conciliorum Galliae collectio* / Ed. P.-D. Labat. P., 1789). М. писали и об истории отдельных мон-рей (*Feli-*

bien D. Histoire de l'Abbaye de St. Denis. P., 1706; *Bouillart J. Histoire de l'Abbaye de St. Germain des Prés.* P., 1724). Важной работой этого периода стало новое, вдвое увеличенное издание «Словаря средневековой и варварской латыни» Ш. Дюканжа (P., 1733–1736. 6 vol.). В 1766 г. П. Карпантье (1697–1767) опубликовал 4 т. дополнений к «Словарю...». М. продолжили работу по изучению текстов Свящ. Писания: П. Сабатье (1682–1742) подготовил 1-е издание старолат. перевода Библии (*Sabatier P. Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica.* Reims, 1743–1749. 3 vol.).

В последний период истории конгрегации (1742–1790) силы М. были направлены гл. обр. на публикацию многотомных трудов по церковной и светской истории. Так, была издана «Литературная история Франции» (*Histoire littéraire de la France*), начатая А. Риве (1683–1749) и продолженная Ф. Клеманом (1714–1793). В 1733–1763 гг. были опубликованы 12 томов, после чего издание приостановилось (доведено до 1167). С 1814 г. публикацию «Литературной истории Франции» возобновила Академия надписей и изящной словесности (на 2016 опубли. в общей сложности 43 тома). Др. монументальным проектом этого периода стало «Собрание историков Галлии и Франции» (*Recueil des historiens des Gaules et de la France*), начатое М. Буке (1685–1754). В 1738–1786 гг. М. успели издать 13 томов, с 1806 г. публикацию продолжила Академия надписей и изящной словесности. Этот свод источников послужил образцом для создания аналогичных собраний в др. странах Европы в XIX в., в т. ч. «*Monumenta Germaniae Historica*». В целом с сер. XVIII в. в трудах М. все больше места занимала не патрология или история Церкви, а светская история, в т. ч. работы по истории отдельных франц. провинций и городов (*Morice P.-H. Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne.* P., 1750–1756. 2 vol.; *Plancher U., Merle Z. Histoire générale et particulière de Bourgogne.* Dijon, 1739–1781. 4 vol. и др.). Нередко такие работы предпринимались по заказу влиятельных лиц или издателей. В 1762 г. генеральный настоятель Дельрю обратился к кор. Людовику XV с предложением использовать научный потенциал М. для создания исторических трудов





по заказу монарха. Среди наиболее крупных ученых этого периода были Р. П. Тассен (1697–1777) и Ш. Ф. Тутен (1700–1754), подготовившие «Новый трактат о дипломатике» (*Nouveau traité de diplomatique*. P., 1750–1765. 6 vol.), к-рый развивал идеи Мабильона. В 1750 г. Ш. Клемансе (1703–1778) совместно с Дюраном и М. Дантином (1688–1746) опубликовал пользовавшийся большой популярностью справочник по исторической хронологии «Искусство устанавливать даты» (*L'Art de vérifier les dates*. P., 1750. 2 vol.), в посл. многократно переиздававшийся (подробнее библиографию изданий М. см.: *Baudot*. 1928. Col. 423–442).

М. занимались не только интеллектуальным трудом. В период расцвета, когда конгрегация насчитывала 3–4 тыс. монахов, одновременно работало ок. 40 ученых, а также их помощники, сборщики материалов, переписчики и т. д.; т. о. в научную деятельность было вовлечено лишь неск. сот человек. При этом даже монахи, занятые штудиями, не освобождались от участия в ежедневных богослужениях, предписанных уставом. Важное место в подготовке новичков и в целом монашеской жизни занимали регулярные медитации, «духовные упражнения». В этом отношении М. мало чем отличались от мн. других монашеских объединений эпохи *Контрреформации* (см.: *Barbeau*. 2002).

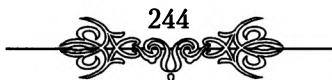
Лит.: *Tassin R.-P.* Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur. Brux., 1770; *Robert U.* Supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur. P., 1881; *Brogie E., de.* Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVII^e siècle, 1664–1707. P., 1888. 2 vol.; Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur / Éd. U. Berlière et al. P., 1908–1932. 3 vol.; *Baudot J.* Mauristes // DTC. T. 10. Col. 405–443; *Bergkamp J. U.* Dom Jean Mabillon and the Benedictine Historical School of Saint-Maur. Wash., 1928; *Martène E.* Histoire de la Congrégation de Saint-Maur / Éd. G. Charvin. P.; Ligugé, 1928–1954. 9 vol.; *Knowles D.* Presidential Address: Great Historical Enterprises. II. The Maurists // TRHS. 1959. Vol. 9. P. 169–187; *Hesbert R.-J.* La congrégation de Saint-Maur: Éléments d'une théologie de la vie monastique // Revue Mabillon. N.S. P., 1961. Vol. 51. P. 109–156; *Lemoine R.* Histoire des Constitutions de la congrégation de Saint-Maur // Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras. P., 1965. Vol. 1. P. 215–248; *Weitlauff M.* Die Mauriner und ihr historisch kritisches Werk // Historische Kritik in der Theologie: Beiträge zu ihrer Geschichte / Hrsg. G. Schwaiger. Gött., 1980. S. 153–209; *Ultee M.* The Abbey of St. Germain des Prés in the XVIIth Cent. New Haven, 1981; *Bugner M.* Cadre architectural et vie monastique des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Nogent-le-Roi, 1984; *Chaussy Y.*

Les bénédictins de Saint-Maur. P., 1989–1991. 2 vol.; *Hurel D.-O.* L'histoire de la Congrégation de Saint-Maur: Quelques réflexions à propos d'un ouvrage récent // StMon. 1993. Vol. 35. P. 449–462; *idem.* The Benedictines of the Congregation of St.-Maur and the Church Fathers // The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists / Ed. I. Backus. Leiden, 1997. Vol. 2. P. 1009–1038; *idem.* Les mauristes, consommateurs et producteurs de livres aux XVII^e et XVIII^e siècles // Les religieux et leurs livres à l'époque moderne. Clermont-Ferrand, 2000. P. 177–194; *idem.* L'historiographie de la congrégation de Saint-Maur aux XIX^e–XX^e siècles: Bilan et perspectives de recherche // Revue Mabillon. N.S. 2002. T. 74. N 13. P. 7–24; *idem.* Les mauristes et les Lumières // RBen. 2004. Vol. 114. N 2. P. 382–394; *idem.* Les mauristes, historiens de la Congrégation de Saint-Maur aux XVII^e et XVIII^e siècles // Écrire son histoire: Les communautés régulières face à leur passé: Actes du 5^e colloque intern., Saint-Étienne, 6–8 nov. 2002. Saint-Étienne, 2006. P. 257–274; *idem.* Mauristes et Bollandistes // AnBoll. 2008. Vol. 126. P. 337–369; L'érudition mauriste à Saint-Germain-des-Prés / Éd. J.-C. Fredouille. Turnhout, 2001; *Barbeau T.* La spiritualité dans la congrégation de Saint-Maur: Bilan et perspectives d'étude // Revue Mabillon. N.S. 2002. Vol. 74. N 13. P. 35–51; *Chédozeau B.* La congrégation de Saint-Maur et le renouveau architectural du monachisme dans les abbayes du Bas-Languedoc // Ibid. P. 67–88; *Leroy H.* Les procédures juridiques et canoniques de réforme des monastères: L'exemple de la congrégation de Saint-Maur // Ibid. P. 25–34; *Lenain Ph.* Histoire littéraire des bénédictins de Saint-Maur. Louvain-la-Neuve, 2006–2014. 4 vol.

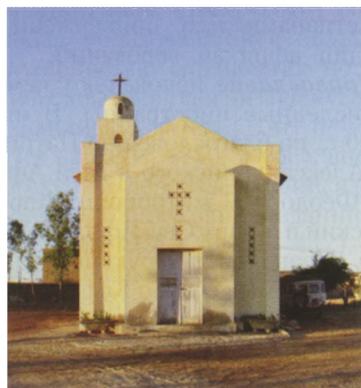
С. Г. Мереминский

МАВРИТАНИЯ [Исламская Республика Мавритания; араб. الجمهورية الإسلامية الموريتانية], гос-во на северо-западе Африки. Территория — 1030,7 тыс. кв. км. Граничит на востоке с *Алжиром* и *Мали*, на юге — с *Сенегалом*, на севере — с *Марокко* и Зап. Сахарой; на западе омывается Атлантическим океаном. Столица — Нуакшот (958,4 тыс. чел., перепись 2013 г.). Крупнейшие города: Нуадибу (118,2 тыс. чел.), Киффа (50,2 тыс. чел.), Каэди (45,5 тыс. чел.), Зуэрат (44,7 тыс. чел.), Росо (33,6 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 15 областей (вилай), 44 района (мукатаа); 216 городских и сельских коммун. Официальный язык — арабский; согласно конституции, статус национальных языков имеют также волоф, пулар-фульфульде, сонинке; как средство межэтнического общения наряду с французским распространён диалект арабского — хасанийя. М. является членом ООН (1961), АС (1963; до 2002 — ОАЕ), МБРР (1963), МВФ (1963), Орг-ции

Исламского сотрудничества (1969; до 2011 — Орг-ции Исламской Конференции), ЛАГ (1973), Союза Арабского Магриба (1989), ВТО (1995). **География.** Большая часть территории М. покрыта каменистыми и песчаными пустынями запада Сахары, низменностями и невысокими плато (наивысшая точка — гора Кедиа-Иджиль, 915 м). На западе возвышенности и плоскогорья окружены дюнами, простирающимися преимущественно на северо-восток; на севере и северо-востоке — эргами Игиди, Шеш, Эль-Джужф, продолжающимися в Алжире. Крупнохолмистая возвышенность Адрар (гора Амосзага, 732 м) переходит на юге в песчаниковые плато Тагант, Асаба и др. (средние высоты 300–400 м), к-рые обрываются крутыми уступами высотой до 120 м, ограничивающимися с севера и запада впадину Ход. Атлантическое побережье (протяженность — 754 км) низменное и ровное (за исключением сев. части) с множеством песчаных отмелей, баров и островов; далее, вглубь материка, идет полоса солончаков и временных соленых озер (себха). Единственная река с постоянным водотоком — Сенегал, к-рая формирует юго-зап. границу страны. Климат тропический, аридный. Большую часть года из Сахары к Гвинейскому зал. дуют иссушающие сев.-вост. ветры (харматтаны). Годовых осадков на территории М. выпадает не более 100 мм; в обл. Шеммама (на юге страны, в сахельской зоне, на правом берегу р. Сенегал) — до 400 мм; на северо-востоке — менее 50 мм. Средняя температура янв. — 16–20°C, июля — 30–32°C (суточная амплитуда до 40°C, особенно зимой); максимальная температура — выше 45°C. Влияние океана проявляется лишь в юж. части узкой прибрежной полосы, где температура ниже и влажность воздуха повышена (часты туманы); на севере прибрежного региона среднее годовое количество осадков не более 37 мм (в районе Нуадибу). Прибрежные воды в районе Нуакшота богаты промысловой рыбой (сардина, тунец, мерлан и др.). Обл. Шеммама с характерными разливом Сенегала и коротким сезоном дождей (в кон. лета выпадает 300–500 мм осадков) благоприятна для сельского хозяйства. Низкие равнины Бракны и Тразы (в среднем 250 мм осадков в год) покрыты малопродуктивными пастбищами, поз-



В 1958 г. в страну прибыли священники из конгрегации Св. Духа, к-рые взяли на себя окормление немногочисленных верных, а также вели благотворительную деятельность для основной массы населения. В дек. 1965 г. папа Римский Павел VI буллой «*Regnum territorium*» выделил из апостольской префектуры



Католич. ц. Матери Слова Божия в Росо. XX в.

Сен-Луи-дю-Сенегал новое еп-ство Нуакшот, к-рому подчинялись ок. 20 священников и членов монашеских орденов (все — иностранные граждане). В нач. 60-х гг. XX в. в ведении католич. Церкви находилось более 150 учебных заведений разного уровня, расположенных на территории всей страны, включая Атар, Каэди и Аюн-эль-Атрус. К 1977 г. их количество сократилось до 7 миссионерских школ и уч-щ (почти исключительно на юго-западе и юге страны). В наст. время прозелитизм и открытие новых образовательных учреждений запрещены, хотя сама деятельность католич. Церкви носит легальный характер. Католики имеют в М. собственные культурные центры и руководят рядом детских дошкольных учреждений и б-к.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Протестант. миссионеры несколько раз предпринимали попытки вести прозелитическую деятельность в М., но без определенного успеха. Последняя группа миссионеров из орг-ции «Крестовый поход за всемирную евангелизацию» покинула страну в 1965 г. В наст. время в Нуакшоте действуют небольшие протестант. общины общей численностью до 2 тыс. чел. (гл. обр. иностранцы и трудовые мигранты, в т. ч. представители т. н. независимых африкан. церквей).

Ислам суннитского толка (преимущественно маликитского маз-

хаба) — гос. религия подавляющего большинства населения М. Особым влиянием пользуются мистические братства, имеющие важное значение для надплеменной и надсословной консолидации социума: ведущие суфийские тарикаты кадирийя (среди арабо-берберов севера) и тиджанийя (среди нигеро-конголезских этносов юга), а также миноритарные — шазилийя (среди горожан Таганта, с центром в Бумдейте) и гузфийя (представители разбросаны по вилаям Тагант, Адрар, Ход-эш-Шарки и Ход-эль-Гарби). Ислам. образование в рамках (нередко модернизированной) программы начальных (коранических) и высших (марабутских) школ остается для значительной части мавританцев единственным доступным видом обучения. Важнейший конфессиональный вуз — Национальный ин-т исламских исследований в Бутилимите (долгое время единственный вуз в стране) — тесно связан с кадирийей. Многочисленные средние уч-ща находятся помимо столицы в Киффе и Керне. Средоточием традиц. образования в суннитско-маликитском духе является г. Шингетти — важнейший центр мусульм. учености на всем западе Сахары. Гос-во контролирует деятельность различных учебных заведений, принадлежащих религ. организациям, и частично финансирует их.

Религиозное законодательство. С момента получения независимости М. объявлена ислам. республикой, а 1-я Конституция (1959–1961) провозгласила ислам гос. религией (ст. 10, гл. 11; соответственно статьи 5 и 23 Конституции 1991 г.), к-рой должен придерживаться президент. В то же время основной закон гарантирует свободу вероисповедания для сторонников др. конфессий, атеизм карается смертной казнью (может быть заменена на пожизненное заключение). Шариат наряду с франц. гражданским правом выступает как один из источников законодательства. Издание и распространение (но не хранение) немусульм. религ. литературы (в частности, Библии) запрещены.

История. На обширной полосе прибрежных пустынь и материковых саванн между Сев. (средиземноморской) и Зап. (тропической) Африкой тысячелетиями встречались и взаимодействовали берберо-ливийская (позднее арабо-берберская) и нигеро-конголезская (сенегамбий-

ская и манде) культуры Магриба и Зап. Судана (Сахеля и бассейна р. Нигер), но историко-географического единства они не представляли. Хороним «Мавритания» (от лат. *Mauretania* — обозначение сев.-зап. части Африки в лат. источниках) и этноним «мавры» (от лат. *Maugi* — имя жителей Мавритании у лат. авторов) произвольно перенесли на территорию совр. М. и ее население французские колонизаторы (впервые Кс. Копполани в 1899 в виде определения «Западная Мавритания»), к-рые и сделали ее адм. целым с четкими границами. Самостоятельное политическое значение территория совр. М. обрела только в кон. 50-х гг. XX в. с созданием автономии, а затем — с достижением независимости.

Древность (до VII в. по Р. Х.). Находки каменных орудий подтверждают появление гоминидов на землях совр. М. уже в палеолите. Присутствие людей современного вида впервые отмечено в верхнем палеолите в бухте Нуадибу. С X–IX тыс. до Р. Х. в приозерных и приречных районах появились 1-е постоянные поселения мезолитических охотников и рыболовов, антропологически принадлежавших к негрской расе.

В неолите (III–II тыс. до Р. Х.) в ряде зон повышается плотность заселения: в Дхар-Тишите (обл. Тагант) обнаружены остатки ок. 250 поселков, многие просуществовали более тысячи лет. Датируемые сер. II тыс. до Р. Х. пещерные росписи и наскальные изображения быков и повозок демонстрируют образование хозяйственно-культурного типа с развитым скотоводством, высокоорганизованной охотой и примитивным гончарным делом (Адрар, Тагант, Ход-эль-Гарби и Ход-эш-Шарки). Очагом энеолитической индустрии меди был Акжужт (обл. Иншири). В приморье (Дахлет-Нуадибу и Нуакшот) сформировалась культура рыболовов, общая с культурой побережья совр. Зап. Сахары и Марокко. Она получила продолжение через тысячелетия до настоящего времени среди реликтовой этносоциальной группы имраген (в Бан-д'Аргене), первоначально говорившей на одном из язычков манде. В ту же языковую общность, видимо, входили наречия древнейших земледельцев, упоминаемых в арабо-берберском фольклоре как бафур, — гипотетических предков совр. сонинке. К ним подсеялись пастушеские племена

с востока, чьи языки принадлежали к «сенегаббийской ветви» западно-атлантической семьи, — предки современных фульбе и волоф.

В III–II вв. до Р. Х., по мере того как преобладающим типом ландшафта становилась засушливая саванна, негроидные автохтоны отступали к р. Сенегал под давлением европеоидных носителей берберо-ливийских диалектов, двигавшихся с севера в поисках пастбищ. Последние, будучи знакомы с выплавкой меди и железа, сочетали коневодство с охотой на газелей, страусов и др. животных. Об имевшихся у них примитивных навыках письма свидетельствуют эпиграфические фрагменты, выполненные ливийской графикой.

Отдельные экспедиции рим. легионов в имперский период могли достигать территории совр. М.: напр., Гай Светоний Паулин в 41–42 гг. по Р. Х. первым из римлян совершил переход через Атласские горы, предположительно до Адраара. В тот период был налажен товарообмен между античным миром и автохтонами, на что указывают находки монет и фибул эллинистического происхождения в Акжужте и Тамкаркарте (обл. Адрар). До I в. до Р. Х. берберо-ливийцы использовали в хозяйстве почти исключительно лошадей, с III–IV вв. по Р. Х. стали широко использовать верблюдов во время вооруженной экспансии в южные территории. На крайнем юге совр. М. в VI–VII вв. на базе раннего протогос-ва зап. манде (сонинке) Вагаду сложилась империя Гана со столицей Кумби в обл. Аукар (ныне Ход-эль-Гарби и Ход-эш-Шарки в М. и обл. Каес в Мали).

С VII в. наплыв вост. берберов из Сев. Африки, отступавших под натиском халифата, усилил 2 берберские этнические группы: на севере вокруг г. Сиджильмаса образовалось объединение коневодов — зената; на юге вокруг г. Аудагост сложилась конфедерация верблюдоводов — санхаджа. В IX в. берберы стали контролировать важнейшие перевалочные пункты транзита в зап. части Сахары.

Распространение ислама и арабо-берберские империи (VIII–XIV вв.). Первые отряды арабов-мусульман проникли на земли совр. М. еще в нач. VIII в., но вторжение сюда омейядских войск произошло в 734 г. Тем не менее в VIII–IX вв. ислам оставался здесь по преимуществу ре-

лигией иноземных купцов. Даже после того как в X в. в ислам обратилась правящая династия конфедерации санхаджа, основная масса населения сохранила верность домотеистическим культам или ранним монотеистическим представлениям, которые проникали сюда через зенатские княжества Дальн. Магриба (совр. Марокко и Зап. Алжир) — Сиджильмаса, Бергвата, Накур и Агмат, где происходил синтез иудео-христиан. культов с архаичными верованиями сев. берберов.

К 990 г. империя Гана захватила укрепленные поселения Валата и Аудагост. Последний, расположенный на путях транссахарской торговли, превратился в крупный город с 5–6 тыс. жителей в центре процветающей сельскохозяйственной местности. В нем находились одна соборная и многочисленные квартальные мечети. К нач. XI в. поверхностно исламизированная конфедерация санхаджа распалась, а в долине Сенегала распространилось влияние Текрура — гос-ва фульбе, правители которого вскоре обратились в ислам (о мусульм. богословах по прозвищу ат-Такрури в Египте известно уже с кон. X в.).

К сер. XI в. санхаджийскую конфедерацию сменило суннитское движение Альморавидов (араб. «аль-мурабитун» — «живущие в рибате»; рибат — пограничная крепость-обитель; отсюда европ. «марабут»). В 40-х гг. XI в. приглашенный берберским вождем Яхьей ибн Ибрахимом ислам. проповедник Абдаллах ибн Ясин основал в землях санхаджа 1-е рибаты, ставшие очагами нового учения. В 50–70-х гг. XI в. одно из санхаджийских племен лемтуна, среди которого проповедь Абдаллаха имела наибольший успех, под лозунгами джихада создало могущественную державу — гос-во Альморавидов, охватившее весь Дальн. Магриб и Андалусию. Его политическим центром стала обл. Адрар, где располагалась ставка альморавидских предводителей («эмиров мусульман») — Азуги. В 1076/77 г. «эмир мусульман» Абу Бакр ибн Умар овладел центром империи Гана — Кумби. К 1090 г. границы гос-ва Альморавидов установились по р. Сенегал, и в нач. XII в. его экспансия остановилась. С деятельностью 1-го кади в Азуги — Абу Бакра Мухаммада ибн аль-Хасана аль-Муради («Хадрамаутского имама», ум. в 1095/96) — связы-

вают успехи суннитской проповеди в Адрааре.

С 1146/47 г. завоевания Альмохадов (выходцев из союза племен зената) теснее привязали сев. и центральные районы совр. М. к Дальн. Магрибу, а ее юж. часть после падения Ганы ок. 1240 г. последовательно входила в сферу влияния держав Сосо, Мали (до кон. XIV в.) и Сонгай (до кон. XV в.). На севере уже во 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в. расцвели оазисные города Тишит, Валата и Вадан, а к нач. XV в. главным культурно-религ. центром и местом встречи паломников со всего Зап. Судана стал г. Шингетти в Адрааре. Название этого города распространилось и на весь край (Билад-Шанкит, в разговорной форме — Шингет). Обл. Ход, служившая ранее земельским центром региона, в эти века оказалась заброшена из-за иссякших водных источников.

Исламизацию и арабизацию региона ускорила постепенно нараставшая волна бедуинских миграций из В. Египта через Ближ. (Вост.) Магриб к берегам Атлантики, которая поощрялась Альмохадами и их преемниками в Дальн. (Зап.) Магрибе (позднее Марокко) — Маринидами. Взаимодействие между берберскими и араб. номадами не выходило за рамки межплеменных распрей до кон. XIV в., когда арабы начали претендовать на господствующее положение по отношению к берберам, а также к подвластным им крестьянам оазисов — берберизованным негроидам харратинам (пахарям). Местные жители из союза племен санхаджа, поддержавшие завоевателей, были уравнены по статусу с арабскими воинскими родами; тех, кто противился завоеванию, перевели в сословие данников (азнак); тех, кто сопротивлялись, признали марабутами-зуайя, т. е. мирными жителями без права ношения оружия. Говор пришельцев хассанийя, вскоре принявший на себя функции лингва-франка, почти полностью вытеснил западно-берберские языки, восприняв многие их черты как субстрат.

М. в XV–XIX вв. На XV в. приходится начало освоения атлантического побережья Африки Португальским королевством. После того как в 1434 г. Жил Эаниш обогнул мыс Бохадор, экспедиции Нуну Триштана и Антана Гонсалвиша в 1442–1445 гг. открыли о-ва Наар и Тидра,



а также Аргенскую бухту, где в 1448 г. появилась 1-я фактория. Португ. негоданты стремились разведать маршрут по пустыне через г. Вадан в Адраре к оазисам Тишита и внутренней части Зап. Судана. В 1461 г. к северу от устья Сенегала появилась еще одна португ. фактория — Пенья, к-рая приобрела особое значение в XVI в., когда на смену португальцам пришли испанцы. Во 2-й пол. XVI в. сюда проникли голландцы, англичане и французы, долго конкурировавшие за право вывоза черных рабов и золота, а также гуммиарабика — камеди, добывавшейся из сахельской акации. На месте фактории Пенья голландцы основали порт Портендик, к-рый до XIX в. оставался важным центром торговли гуммиарабиком.

В кон. XV в. в пустынной окраине Дальн. Магриба распространилась с востока мистическая проповедь шейха суфийского братства кадирийя Сиди Ахмада аль-Баккаи, чьи потомки — кунта — к сер. XVI в. превратили Валагу в важнейший очаг мусульманской учености и суфизма. Только к XVII в. ислам в Билад-Шанките перестал быть религией меньшинств преимущественно иноземного происхождения и восторжествовал над анимистическими верованиями большинства населения (прежде всего среди оседлых групп (тукулёр) государства Текрур). В сер. XVII в. вспыхнул 30-летний конфликт (1644–1674) арабов-хассани и потомков берберов-санхаджа (т. н. война Шарр-Бабба), к-рые сплотились в долине р. Сенегал под предводительством имама Насира ад-Дина. Он провозгласил джихад с целью подчинить номинально исламизированных вождей на юге и восстановить суннитское благочестие на севере, но потерпел поражение. Конфликт сопровождался реисламизацией региона, в т. ч. в результате продвижения на север народов волоф, угрожавших в равной степени обеим противоборствующим сторонам.

Одержав верх, арабы-хассани образовали эмираты Трарза и Бракна. К кон. XVII в. был создан еще один эмират — Адрар. Гегемонию в регионе первоначально осуществляла Бракна, правители которой покорили земли от океана до левых притоков Нигера. Вскоре Трарза благодаря поддержке марокканского султана Мулая Исмаила освободилась от власти Берберов-

номадов, среди которой наиболее сильны были домотейстические верования, в т. ч. ряд туарегских племен, не желая подчиняться арабомусульманской гегемонии, откочевали к востоку.

К сер. XVIII в. оформился единственный эмират марабутов-зуайя в Таганте. Свергнув хассанийское господство, они ненадолго утвердились в Адраре. В дальнейшем марабуты Таганта сохраняли свою независимость, но сменили традиции и язык на диалект хассанийя, араб. звания и титулы. Важными центрами исламской учености в этом эмирате стали незначительные до того городки Тиджикжа, Ксар-эль-Барка и Рашид.

В результате смешения арабов с зап. берберами образовалась особая этнорасовая группа, представители к-рой определяли себя как «белые» (бидан; у европ. наблюдателей — «белые мавры») и противопоставляли себя арабизированным берберо-негроидным «черным» (судан; у европейцев — «черные мавры»). Занятая эмиратами территория стала именоваться «Земля белых» (Траб-эль-Бидан), в к-рую входили пустынные области между долинами Сенегала и Дра, Атлантикой и непроходимой зоной песчаных дюн Маджабат эль-Кубра к северу от Нигера. Здесь сложилась особая иерархия, построенная не только на социальных, но и на этнорасовых различиях. «Белые», к которым относились воины из арабов-хассани и религ. авторитеты (улама) из берберов-зуайя, занимали господствующее положение, а «черные» — зависимое. Последние включали данников (азнак), земледельцев-харратингов (имевших статус рабов или вольноотпущенников), рыболовов, охотников, ремесленников, певцов, слуг и др. Сходная стратификация (свободные — рабы — ремесленники), но не основанная на расовых различиях, существовала и у соседних этносов волоф, тукулёр и сонинке.

Эмираты представляли собой классические вожества, главы которых, первоначально не имея постоянного местопребывания, кочевали со своим лагерем (халла) для взимания различных податей (хурма) с зависимого населения и осуществления грабительских налетов на оседлые общества Сенегамбии и Гвинеи, консолидировавшиеся к XVIII в. в «языческие» гос-ва Вало, Джолоф и Кай-

ор (этнос волоф), а также имамаг Фута-Торо (этнос тукулёр). Параллельно шли усобицы и между эмирами, в частности Трарзы и Бракны, из к-рых во 2-й пол. XVIII в. победителями вышли первые, сконцентрировав в своих руках работорговлю и проч. коммерческие контакты с европейцами.

В 1638 г. голландцы отбили у испанцев Арген, но в 1665 г. уступили его англичанам, а французы, которые в 1626 г. высадились у устья р. Сенегал, в 1659 г. основали форт Сен-Луи (на территории совр. Сенегала) и затем — целую сеть факторий в нижнем течении реки. Миссионерская активность Римско-католической Церкви способствовала распространению христианства, правда, почти исключительно среди бывш. «язычников» из сенегамбийских народностей. По Версальскому миру, заключенному в сент. 1783 г. между Великобританией, Францией и Испанией, побережье к югу от мыса Кап-Блан (Кабо-Бланко; ныне Рас-Нуадибу) признали франц. сферой влияния (к северу формально начинались марокканские владения). Эти договоренности после непродолжительной британской оккупации были подтверждены Парижским трактатом в 1814 г. и Венским конгрессом в 1815 г. В 1817 г. Франция разместила здесь свои воинские подразделения.

После того как могущество Бракны отошло в прошлое после кончины ее эмира Ахмада (1818–1841), с сер. XIX в. развернулась интенсивная колонизация. В 1854 г. губернатор Сенегала Л. Л. Федерб, аннексировав гос-во Вало по левому берегу р. Сенегал, изгнал поселившихся там «мавров», а в 1855–1858 гг. организовал череду походов против эмира Трарзы Мухаммада аль-Хабиба (1827–1860), к-рый претендовал на гегемонию среди «белых мавров», и силой навязал ему договоры о покровительстве и свободе торговли.

Хотя энергичные эмиры Адрара — Ахмад ульд Мухаммад (1872–1891) и Ахмад ульд Сиди Ахмад (1891–1899) — безуспешно пытались возродить транссахарскую торговлю, ее оскудение вкупе с успехами французов повлияло на социально-политическую ситуацию в эмиратах. Колониальная дипломатия трактовала их правителей — по преимуществу военных вождей — как полновластных государей, а заключав-





шие с ними договоры, гарантировавшие безопасность караванного сообщения, придавали их авторитету дополнительный престиж, что вызывало недовольство др. групп «белых мавров», прежде всего марабутов-зуайя.

Колониальное господство (1-я пол. XX в.). В 1900 г. Франция и Испания договорились о разграничении сфер влияния на западе Сахары по линии мыса Кап-Блан (Кабо-Бланко). В 1901 г. под предлогом защиты колониальной коммерции франц. отряд под командованием Копполани занял территорию Шеммамы. Вскоре она была объявлена «протекторатом над мавританскими странами» (*protectorat des pays maures*), к-рый в 1902 г. распространился на Трарзу, а в 1904 г. — на Бракну. Как 1-й комиссар протектората Копполани в 1905 г. от имени генерал-губернатора Французской Зап. Африки (ФЗА) объединил Трарзу, Бракну и Тагант в «гражданскую территорию Мавритания», где сохранялась власть прежних вождей, но была запрещена работорговля. К 1912/13 г. Франция контролировала всю территорию совр. М., к-рая в 1920 г. особым декретом получила статус колонии в составе ФЗА (во главе с вице-губернатором).

Вооруженное сопротивление местного населения колонизаторам продолжалось до сер. 30-х гг. XX в., причем межплеменные распри и противоборство арабов и берберов, кочевников и оседлых нередко делали колонию практически неподконтрольной метрополии. Только в 1932–1934 гг. 3-я Республика ликвидировала эмираты Бракна и Адрар, причем если первый почти не оказал отпора, то второй покорился только после битвы при Ведыян-эль-Харруб, в к-рой погиб эмир Сид Ахмад ульд Ахмад Аида. В 1939 г. завершилось «собрание земель» М. присоединением к ней областей Валата и Нема, до того подведомственных администрации Французского Судана (позднее — Мали), но многие районы (напр., Эль-Джужф на востоке страны) успешно избегали европ. прониновения вплоть до 1955 г.

Присутствие Франции в М. являлось прямым следствием ее доминирования во всей Зап. Африке и не предполагало усилий по аграрному или промышленному освоению слабозаселенной и непригодной для интенсивного хозяйствования ко-

лонии, к-рая, не располагая аэродромами и портами, экономически и административно теснее всего была связана с Сенегалом, где располагался ее адм. центр — Сен-Луи. На все хозяйственные и военные посты назначались лишь европейцы, но по контрасту с системой прямого управления, введенной в большинстве составных частей ФЗА, в М. колонизаторы сохранили за традиционными вождями значительное влияние, допуская их в администрацию. При этом предпочтение перед непокорными хассани, которые лишились своих привилегий, отдавалось более лояльным марабутам. Тем не менее количество центров суннитской образованности на территории колонии постепенно уменьшалось.

Общественно-политическая жизнь испытывала серьезные ограничения со стороны властей (вплоть до кон. 40-х гг. XX в. действовала военная администрация) и архаического социального строя. Если хассанийская и марабутская верхушка так или иначе находила общий язык с колониальными властями, то рядовые жители были обложены тяжелыми податями. На юге применялся принудительный труд, на севере — часто реквизирировали скот и запрещали кочевым племенам менять места стоянок. Это вызывало у населения протест, к-рый вплоть до второй мировой войны выливался в вооруженные восстания и налеты на франц. форпосты. Мятежные кочевники объединялись и массово уходили в приграничные области, в частности в Вади-эд-Дахаб (Рио-де-Оро), где собирались и повстанцы из соседнего Марокко.

После второй мировой войны, несмотря на отсутствие в М. самобытного национального движения (в отличие от ее соседей по ФЗА), в окт. 1946 г. она получила статус заморской территории и право формирования собственной территориальной ассамблеи с отдельным от Сенегала представительством в Национальном собрании Франции. В 1946–1958 гг. в среднем каждые 1,5 года в М. проходили выборы в муниципальные органы, что способствовало развитию политической культуры местного населения.

Освободительное движение в Марокко в 1944–1946 гг. способствовало возникновению в М. первых политических партий. Партия маври-

танского согласия (ПМС, с 1946) призывала к объединению с Марокко, а Мавританский прогрессивный союз (МПС, с 1947) выступал за провозглашение суверенитета при тесных связях с Францией. В 1952 г. был законодательно отменен традиц. статус данников (азнак) и появились профсоюзы.

К обострению обстановки в регионе привели обретение Марокко независимости в 1956 г. и последующее выдвижение этой страной территориальных претензий к М. как к части своего исторического наследия (т. н. Вел. Марокко). В июне 1956 г. франц. правительство ввело в М. всеобщее избирательное право и учредило Правительственный совет, избиравшийся территориальной ассамблеей, но под председательством губернатора колонии. Выборы в ассамблею принесли победу МПС во главе с Моктаром ульд Даддой, первым адвокатом-мавританцем (по этнорасовому происхождению — марабут-зуайя). С 1957 г. центральные органы управления стали перемещать из Сен-Луи в Нуакшот, выстроенный на месте небольшого франц. форта с прилегающим поселением.

В мае 1958 г. большинство членов ПМС объединились с МПС в новую Партию мавританской перегруппировки (ПМП) под началом ульд Дадды. В сент. М. получила статус автономной республики в рамках Французского союза с правом формирования конституционных органов внутреннего управления; верховным комиссаром назначался француз, но на пост председателя территориальной ассамблеи допускали мавританцев. Главой гос-ва, ответственным за внешнюю политику, оборону и систему образования, считался председатель Французского сообщества (преемник Французского союза) Ш. де Голль.

Прошедшие в февр. 1960 г. выборы в территориальную ассамблею обеспечили победу ПМП, в июне ульд Дадда стал премьер-министром. При поддержке 5-й Республики он активно привлекал во власть племенную (хассанийскую и марабутскую) верхушку в целях консолидации различных этнических групп. Однако большинство населения проявляло безразличие к идее самостоятельности; даже среди приверженцев независимости от метрополии многие отстаивали лишь необходимость



присоединения: на севере — к Марокко, на юге — к новорожденной Федерации Мали. В июле 1960 г. Франция дала согласие на независимость М., что в нояб. было закреплено 2-сторонним «соглашением о восстановлении суверенитета». 28 нояб. 1960 г. была провозглашена независимость Исламской Республики Мавритания со столицей в г. Нуакшот. Правительство возглавил ульд Дадда.

Независимая М. (2-я пол. XX — нач. XXI в.). 20 мая 1961 г. была ратифицирована конституция, согласно которой в М. установилось президентское правление. В авг. ульд Дадда был на безальтернативной основе избран президентом, а в окт. М. приняли в состав ООН. В дек. 1961 г. ПМП, вобравшая в себя к тому времени основные оппозиционные партии, была преобразована в Партию мавританского народа (ПМН) во главе с генеральным секретарем ульд Даддой.

Сильная зависимость М. от бывшей метрополии заставила ее в июне 1961 г. подписать неравноправные соглашения о сотрудничестве с Францией (контроль над ВС, торговлей и хозяйством, размещение на мавританской территории франц. контингента ВС). В июле 1964 г. М. установила дипломатические отношения с СССР, с к-рым в 1966 г. заключила соглашение о торговле, а в 1967 г. — о культурном и научном сотрудничестве. В нач. 1965 г. французские ВС (кроме инструкторов, оставшихся в национальной армии) покинули М. В Шестидневной войне 1967 г. Нуакшот заявил о солидарности с араб. гос-вами, а впосл. неоднократно выступал в поддержку антиколониальной борьбы в Анголе, Мозамбике и Гвинее-Бисау.

В 1963–1971 гг. съезды правящей партии определили в качестве основных задач внутривнутриполитического развития «обеспечение единства нации», ликвидацию (по сути — трансформацию) института традиц. вождей, уравнивание женщин в правах. В 1968 г. административно-территориальная реформа заменила округа, воспроизводившие в своих границах прежние эмираты, на адм. районы. По примеру радикального режима соседней Гвинеи, поправкой к Конституции М. от нояб. 1964 г. оговаривался однопартийный характер гос. устройства. Оппозиционные партии оказались под запре-

том. На безальтернативных выборах 1966 и 1971 гг. ульд Дадда укрепил свое авторитарное правление, мотивировавшееся неготовностью мавританского общества к плюрализму.

Начавшаяся в 50-х гг. XX в. добыча медной и железной руды стимулировала формирование промышленного пролетариата, к которому в 1964 г. относилось ок. 20 тыс. чел. В 1963 г. запущена Мавританская железная дорога, связывавшая рудники Зуэрата и главный порт Нуадибу. Однако 90% населения было по-прежнему занято в сельском хозяйстве: скотоводство носило кочевой и полукочевой характер (в 1963 номады составляли 83% населения), земледелие сводилось к возделыванию зерновых и пальмовых плантаций.

На севере и востоке М., где проживали хассани и марабуты, все чаще



Католическая ц. Богоматери Мавританской в Нуадибу. XX в.

отождествлявшие себя с арабами, многовековое сословно-кастовое деление вместе с патриархальным рабовладением сохранялось почти неприкосновенным. Провозглашение независимости стимулировало возвращение на свои исконные территории многочисленных племен фульбе, сонинке и волоф, объединенных собирательным названием кеври, которые ранее были вытеснены «маврами» на юг от р. Сенегал. Более восприимчивые к франц. языку и культуре, они играли важную роль как в управленческих структурах ФЗА, так и в образовании бюрократии новой республики. Между арабоязычными северянами и сенегамбийцами-южанамы сохранялась заметная прослойка низкостатусных харратанов («черных мавров»). Доминирующую роль в обществе по-прежнему играли «белые мавры». Этносоциальная дискриминация выражалась в неравномерном представительстве выходцев с «черного» Юга и с «бе-

лого» Севера в гражданской сфере и офицерском корпусе, распределении бюджетного финансирования соответствующих районов, провозглашении ислама гос. религией и проч. Система образования прогрессировала медленно: в 1961 г. был учрежден 1-й вуз — Ин-т исламских исследований в Бутилимите (родной город ульд Дадды), в 1966 г. — Высшая адм. школа, в 1970 г. — педагогический ин-т, в 1981 г. — ун-т в Нуакшоте.

В 1973 г. М., покинув зону франка, ввела собственную валюту — угию. В том же году М. заключила с СССР соглашение в области морского рыболовства, а с Францией — новые соглашения об экономическом и культурном сотрудничестве, к-рые лишили бывш. метрополию прежних преимуществ. В дек. 1973 — янв. 1974 г. М. вступила в Лигу арабских гос-в (ЛАГ) и придала араб. языку статус государственного, что вызвало сопротивление со стороны южан-кеври, к-рые опасались упрочения доминирования северян (хассани и марабутов-зуайя).

По итогам Мадридских соглашений в февр.—нояб. 1975 г. Испанская Сахара перешла под временное управление Марокко и М., объединивших силы в войне против Фронта ПОЛИСАРИО — национально-освободительного движения Зап. Сахары. В нояб. 1975 г. по соглашению с Испанией и Марокко М. получила во временное управление Зап. Тирис (др. название — Рио-де-Оро (араб. Вади-эд-Дахаб); юж. треть территории Зап. Сахары). Авантюра, имевшая целью создание «Великой Мавритании» отчасти для упрощения экспансионистских замыслов Марокко, обернулась военными и хозяйственными потерями. Обессиленная М. первой испытала удары ПОЛИСАРИО, прежде всего по Мавританской железной дороге и Зуэрату. В 1976–1977 гг. боевики этого движения дважды атаковали Нуакшот, обстреляв правительственные здания.

Эпохальный пик аридизации в 60–70-х гг. XX в. (сокращение количества осадков в мавританском Сахеле и смещение Сахары к югу) значительно повлиял на социально-экономическое развитие М. Уменьшение стока воды прекратило паводки на Сенегале, превратив Шеммаму в зону рискованного земледелия, а остальные районы — в зону бед-



ствия. Быстрое падение сельскохозяйственного производства заставляло сельских жителей и кочевников переселяться в города, что привело к кризису занятости и снабжения продовольствием.

В июле 1978 г. в результате бескровного переворота армия, недovolная растущей зависимостью М. от Марокко, свергла и арестовала «отца отечества» ульд Дадду, к-рого позднее отпустили на жительство во Францию. Военная хунта, состоящая из «белых мавров», сформировала Военный комитет национального возрождения (ВКНВ), руководитель к-рого — главнокомандующий ВС Мустафа ульд Мухаммад ас-Салек — занял пост президента. ПОЛИСАРИО объявил об одностороннем прекращении боевых действий против М. Последующие годы характеризовались чередой заговоров и путчей внутри ВКНВ, ростом напряженности в отношениях между дискриминируемыми кеври и монополизировавшими все властные позиции арабами.

В апр. 1979 г. ас-Салек был свергнут в результате очередного военного переворота. ВКНВ был заменен Военным комитетом национального спасения (ВКНС), из его состава были выведены все гражданские лица. Новое правительство вступило в переговоры с ПОЛИСАРИО и в авг. подписало соглашение об окончательном отказе М. от притязаний на Зап. Сахару, денонсировав тем самым договор о совместной обороне с Рабатом. К дек. Марокко заняло бывш. мавританскую зону Зап. Сахары вплоть до мыса Кап-Блан.

В июле 1980 г. ВКНС запретил рабство, легально просуществовавшее в М. дольше, чем в к.-л. др. стране. Однако на практике этот социальный институт сохранялся: в сер. 80-х гг. XX в. общее количество рабов оценивалось в 100 тыс., вольноотпущенников было ок. 300 тыс. Предпринятые ВКНС меры по мобилизации населения для национального строительства не смогли смягчить глубокий социально-экономический кризис, в к-ром оказалась М.: гос. долг стремительно рос с падением спроса на железную руду, сельское хозяйство не обеспечивало потребностей $\frac{4}{5}$ населения, миграция сельских жителей в города резко снизила уровень жизни немногочисленных горожан. Офиц. кампании по интеграции граждан в на-

ционально-гос. единство в противовес родоплеменной, расовой или региональной идентичности не предотвратили обострения ситуации по мере развертывания панараб. агитации, с одной стороны, и движений против дискриминации харраатинов и за права «черного» Юга — с другой. В марте 1983 г., опираясь на поддержку из Сенегала, под лозунгом независимости для земель Шеммамы радикально настроенные кеври образовали Фронт освобождения африканцев М. (ФОАМ), который провел неск. боевых акций. В июне 1983 г. была проведена национализация племенных пастбищ, что ускорило ломку устоявшегося веками социально-экономического уклада. Этому же способствовали и продолжительные засухи: к 1988 г. 90% мавританцев осело гл. обр. в неблагоустроенных лагерях и пригородных трущобах.

В дек. 1984 г. в результате бескровного переворота председателем ВКНС стал Муавия ульд Сиди Ахмад Тайя, занимавший с апр. 1981 г. пост премьер-министра. Он сумел восстановить внутреннюю стабильность, приступить к экономическим реформам и неск. демократизировать политическую систему: в частности, в дек. 1987 — янв. 1988 г. были проведены муниципальные выборы. Во внешней политике ульд Тайя заметно сблизился с режимом Саддама Хусейна, лояльность к которому после войны в Персидском зал. в 1991 г. привела к международной изоляции Нуакшота, продолжавшейся до сер. 90-х гг. XX в.

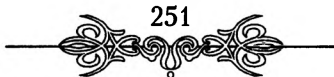
В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. межэтнические противоречия достигли кульминации на фоне дальнейших ассимиляторских мер со стороны руководства М. С окт. 1990 по февр. 1991 г. 5 тыс. чел. (в основном фульбе и сонинке) подверглись заключению, более 500 чел. из числа кеври были казнены или замучены без суда и следствия. В 1990–1991 гг. ок. 70 тыс. «черных» мавританцев и сенегальцев были депортированы и оказались в лагерях для беженцев на территории Сенегала и Мали, где агитационную работу среди них вела ФОАМ, постепенно трансформировавшаяся из боевой орг-ции в мирное объединение под демократическими лозунгами.

В апр. 1991 г. ульд Тайя объявил о переходе к гражданскому правлению. На общенациональном рефе-

рендуме в июле была принята новая Конституция М., предусматривавшая введение многопартийной системы, но сохранившая за арабским статус единственного гос. языка страны. Для участия в конкурентной политике ульд Тайя создал собственную Республиканскую социал-демократическую партию (РСДП). Его победу на первых многопартийных президентских выборах в янв. 1992 г. омрачили беспорядки и обвинения в фальсификации результатов голосования. В 1995 г. М. вслед за Египтом и Иорданией установила дипломатические отношения с Израилем, а в окт. 1999 г. заключила с ним мирное соглашение. В дек. 1997 г. ульд Тайя был вновь переизбран президентом и распустил оппозиционные партии, к-рые, бойкотировав выборы, объединились в Народный фронт.

После неудачной попытки офицерского путча в июне 2003 г., сопровождавшегося кровопролитием в ходе уличных боев, победу в президентских выборах в нояб. вновь одержал ульд Тайя. Впосл. его главный соперник был обвинен властями в подготовке переворота и арестован. Основными задачами внутренней политики в обстановке усугублявшейся стагнации при почти полном провале реформ оставались оздоровление финансовой системы и решение продовольственной проблемы. В 2000-х гг. 40% граждан были за чертой бедности, а официально зарегистрированная безработица достигала 20%. С РФ, как с правопреемницей СССР, Нуакшот продолжал сотрудничать, в частности, в области геологоразведки: в российских вузах получили образование сотни мавританцев; в 2003 г. создана смешанная российско-мавританская комиссия по рыболовству.

В авг. 2005 г. армия и гвардейский батальон безопасности президента под рук. ген. Мухаммада ульд Абдель-Азиза, воспользовавшись поездкой президента на похороны короля Саудовской Аравии Фахда, совершили государственный переворот. Новый режим заявил о намерении в ближайшее время провести президентские и парламентские выборы и отказался от преследования бывшего лидера, его семьи и соратников. Политзаключенные получили свободу. Ульд Тайя переехал на постоянное жительство в Катар. В нояб. и дек. 2006 г. прошли соответственно





парламентские и муниципальные выборы, на к-рых почти 1/2 мест завоевали независимые кандидаты (среди них члены бывш. правящей партии и исламисты, чьи орг-ции находились под запретом). Наблюдатели подтвердили свободный и законный характер выборов.

В марте 2007 г. впервые на альтернативной основе прошли президентские выборы с участием 20 кандидатов. Уверенную победу во 2-м туре одержал ставленник военных, бывш. министр финансов Сиди Мухаммад ульд Шейх Абдуллахи, к-рый стал 1-м всенародно избранным главой государства и 2-м (после ульд Дадды) гражданским президентом М. В авг. 2007 г. новый кабинет ввел уголовную ответственность за рабовладение, сохранявшееся, несмотря на неоднократные законодательные запреты в мавританском обществе (особенно в сельской местности).

В авг. 2008 г. в М. произошел очередной военный переворот под рук. ген. ульд Абдель-Азиза: президент ульд Абдуллахи, премьер-министр и министр внутренних дел были арестованы; путчисты сформировали свое правительство и объявили о готовности провести свободные и прямые выборы. Международное сообщество разделилось: США, большинство стран ЕС (в т. ч. Франция и Испания), РФ, Алжир и Сенегал по-прежнему считали ульд Абдуллахи законным президентом страны, а Марокко, Ливия, Иран и еще ряд гос-в признали власть путчистов.

Весной 2009 г. ульд Абдель-Азиз инициировал переход к гражданской форме правления, формально передав полномочия председателя Верховного госсовета спикеру сената — Ба Мамаду Мбаре (представителю кеври). За этим стоял компромисс с ключевыми фигурами оппозиции и международными игроками (прежде всего Францией и Алжиром), которые по сути отказали ульд Абдуллахи в реальной поддержке. В результате он подал в отставку после того, как за нее высказалось парламентское большинство. Снятие экономических и дипломатических санкций, наложенных на Нуакшот после путча, позволило ульд Абдель-Азизу в июле легитимировать свои позиции, одержав победу в ходе президентских выборов на альтернативной основе.

В марте 2010 г. МИД М. заявил о полном и окончательном разрыве

отношений с Израилем, мотивируя это негативным общественным мнением об этой стране. В февр. 2011 г. М. захлестнула «арабская весна», выразившаяся здесь в беспрецедентной волне забастовок и многотысячных демонстраций под политическими лозунгами на улицах столицы. На президентских выборах в июне 2014 г. вновь победил ульд Абдель-Азиз. Хотя формально ему противостояли 3 кандидата, важнейшие оппозиционные партии призвали к бойкоту выборов.

Лит.: *Garnier Ch.* Désert fertile: Un nouvel État, la Mauritanie. P., 1960; *Jacques-Meunier D.* Cités anciennes de Mauritanie. P., 1961; *Gaudio A.* Le dossier de la Mauritanie. P., 1978; Introduction à la Mauritanie. P., 1979; *Ковальска-Левуцка А.* Мавритания / Пер. с польск.: И. Мачульская. М., 1981; *Лаурентьев С. А., Яковлев В. М.* Мавритания: История и современность. М., 1986; Исламская Республика Мавритания: Справ. М., 1987; *Василов В. В.* Мавритания. М., 1989; *Подгорнова Н. П.* Мавритания: 30 лет независимости. М., 1990; *Mauritania: A Country Study* / Ed. R. E. Handloff. Wash., 1990²; *Луконин Ю. В.* История Мавритании в новое и новейшее время. М., 1991; *Wegemund R.* Politisierte Ethnizität in Mauretanien und Senegal: Fallstudien zu ethnisch-sozialen Konflikten, zur Konfliktentstehung und zum Konfliktmanagement im postkolonialen Afrika. Hamburg, 1991; *Calderini S., Cortese D., Webb J. L. A.* Mauritania. Oxf., 1992; *Désiré-Vuillemin G.* Histoire de la Mauritanie: Des origines à l'Indépendance. P., 1997; *Villasante de Beauvais M.* Parente et politique en Mauritanie: Essai d'anthropologie historique. P., 1998; Histoire de la Mauritanie: Essais et synthèses. Nouakchott, 1999; *Ruf U. P.* Ending Slavery: Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania. Bielefeld, 1999; *Groupes serviles au Sahara: Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie* / Éd. M. Villasante de Beauvais e. a. P., 2000; *Klitchkoff J.-Cl.* La Mauritanie aujourd'hui. P., 2003; *Devey M.* La Mauritanie. P., 2005; *Ould Mohamed Baba F.* La Mauritanie: Un pays atypique. P., 2007; *Pazzanita A. G.* Historical Dictionary of Mauritania. Lanham, 2008³; *Foster N.* Mauritania: The Struggle for Democracy. Boulder, 2010; *Sene S.* The Ignored Cries of Pain and Injustice from Mauritania. Bloomington, 2011.

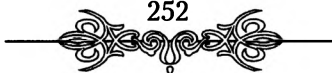
Т. К. Кораев

МАВРОДИНОВ Никола Петров (15.11.1904, Тутракан Силистринской обл., Болгария — 28.02.1958, София), болг. искусствовед и археолог. Учился в Бельгии в Льежском ун-те (1923–1926), по окончании получил степень лиценциата и был приглашен для чтения лекций по древнеболг. архитектуре в Сорбонну. Вернувшись в Болгарию (1926), начал работать смотрителем в музее Народной б-ки им. Й. Вазова (Пловдив). Ассистент (1928–1934), смотритель (1934–1944) в Художественном отделе Народного музея (Со-

фия, ныне Национальный археологический ин-т с музеем при Болгарской АН), директор Народного музея (1944–1949). В 1936 г. специализировался в Париже у Г. Милле, Ж. Ласюса, А. Грабара. Член-корреспондент Болгарской АН (1946), доцент (1949) и профессор истории искусства (1950) в Гос. техническом уч-ще (София, ныне Ун-т архитектуры, строительства и геодезии). В 1953–1958 гг. профессор истории искусства в Высшем ин-те изобразительных искусств «Николай Павлович» (София, ныне Национальная художественная академия).

Интересы М. были сосредоточены на средневек. христ. искусстве болг. земель. М. не только выступал организатором ряда научных экспедиций и археологических раскопок на территории совр. Болгарии и Македонии, но и принимал участие в их работе. Ранние исследования ученого связаны со сбором фактологического материала. Он издал данные, полученные в результате раскопок, проведенных в древних болг. столицах Плиске и Преславе. Опубликовал сведения об 11 церквях и о 3 монастырях Мелника и его окрестностей (Юго-Зап. Болгария), часть из к-рых ныне не существует (Пресв. Богородицы Спилеотиссы мон-рь, мон-рь св. Харалампия), а другие известны только по археологическим раскопкам. М. пытался классифицировать церкви, исходя из их типологии, уделял особое внимание архитектурным особенностям, сравнивал их с храмами визант. ареала. На основании анализа эпиграфических сведений, характерных черт архитектуры или сохранившихся росписей он смог датировать некоторые церкви в Мелнике временами между XIII и XVIII вв. Большую работу М. провел в ц. свт. Николая Чудотворца в Мелнике, где в этот период еще сохранялись фрагменты средневек. живописи. Он собрал сведения о Роженском Рождественском монастыре близ Мелника и кратко описал фрески и убранство его церкви, опубликовал сведения об иконах и о церковной утвари из храмов Мелника.

Исследования М. в области церковной архитектуры обобщены в неск. публикациях. С докладом о визант. архитектуре после X в. М. выступал на 4-м Международном конгрессе византинистов в Софии (1934). На 5-м Международном конгрессе византинистов в Риме (1936) он пред-





ставил доклад о появлении и эволюции крестово-купольного типа церквей в византийской архитектуре. В своих работах М. пытался определить различие между памятниками храмовой архитектуры болг. земель и архитектурным наследием Византийской империи. Тогда же М. ввел понятие «византийский стиль», уточнив, что этим термином обозначается архитектурный стиль не только Византии, но и Армении, Грузии, Болгарии, Сербии, Румынии и др. М. уделял внимание внешнему декору церквей, на разнообразном материале Византии и Балкан уточнил границы появления и масштаб развития его различных форм.

В обобщающем труде М. «Древнеболгарское искусство» (1959–1966) представлено искусство болгарских земель до образования Болгарского гос-ва (681), 1-го Болгарского царства (681–1018), времени византийского владычества на болг. землях (1018–1185) и 1-го века существования 2-го Болгарского царства (кон. XII–XIII в.). В 1-м томе М. рассмотрел фракийские гробницы и произведения торевтики, рим. и раннехрист. искусство на болг. землях, архитектуру Плиски, произведения из керамики и золота. Особое внимание было уделено церковной архитектуре Болгарии после Крещения болгар и анализу храмов в Плиске, Преславе, на территории совр. Республики Македонии (Охрид, Прилеп) и Греции (Кастория); исследовал скульптурный и керамический декор церквей, настенную живопись. Второй том охватил период визант. господства в Болгарии (с 1018); он посвящен архитектуре и настенной живописи сохранившихся церквей на территории современной Зап. и Юж. Болгарии (Земен, Бояна, Кюстендил, Мелник, Несебыр) и Республики Македонии (Велюса, Горно-Нерези). М. тщательно изучал фрески в костнице Бачковского монастыря и в ц. вмч. Пантелеимона в Горно-Нерези. Из искусства времени 2-го Болгарского царства представлены церкви его столицы Тырново. Особо рассмотрены фрески в ц. 40 мучеников Севастийских в Тырново, в ц. вмч. Пантелеимона в Бояне и в *Боянской во имя святителя Николая, архиепископа Мирликийского церкви*. Фрескам последней М. посвятил монографию (1972), в которой рассмотрел этапы строительства храма, выделил 2 живописных слоя

в росписи, признав основным слой 1259 г. М. считал боянские фрески произведением т. н. Тырновской художественной школы, связанной со столицей 2-го Болгарского царства. В этом исследовании М. также попытался определить особенности болг. средневек. искусства, отделив его от искусства Византии, ввел термин «славянское искусство» в границах средневек. христ. гос-в Болгарии и Сербии.

Помимо средневек. искусства М. изучал христ. и светское искусство Болгарии эпохи «болгарского возрождения» (XVIII–XIX вв.), публиковал исследования по искусству Болгарии времени после освобождения ее от османского владычества (1878).

Соч.: Еднокорабната и кръстовидната църква по бълг. земи до края на XIV в. София, 1931; Скулптурата на Ж. Спиридонов. София, 1933; Сборката Георги Личев. София, 1934; Сто години българско изкуство, 1820–1920. София, 1935; Външната украса на старобългарските църкви // ИАИ. 1935. Т. 8. С. 262–330; Върху произхода на Шереметското съкровище // Там же. С. 254–261; Прабългарската художествена индустрия // Мадара: Разконки и прочувания. София, 1936. Кн. 2. С. 155–272; Le style architectural byzantin après le X siècle // ИАИ. 1936. Т. 10. С. 256–265; Базиликата в Плиска и българският дворец церемониал // Там же. 1941. Т. 13. С. 246–252; Любомир Далчев. София, 1942; Боянската църква и нейните стенописи. София, 1943; Росписи Боянской церкви. София, 1946; Старобългарската живопис. София, 1946; Новое болгарское искусство: Болгарское искусство с 1762 по 1877 г.; Живопись с 1887 г. до наст. времени. София, 1946; Новата бълг. живопис: История на бълг. изкуство от епохата на Паисий до Освобождението и на бълг. живопис от Освобождението до наши дни. София, 1947; Връзките между бълг. и рус. изкуство. София, 1955; Византийската архитектура. София, 1955; Иван Фунев. София, 1955; Изкуството на бълг. възраждане. София, 1957; Старобългарското изкуство: Изкуството на Първото Българско царство. София, 1959, 2013²; Старобългарското изкуство: XI–XIII в. София, 1966; Боянската църква. София, 1972. Лит.: Паскалева К. Н. П. Мавродинов: Творческата дейност на български изкуствовед и археолог // Изкуство. София, 1968. № 3. С. 36–40; Джурова А. Мавродинов Н. П. // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 575–576.

Л. Д. Домозетски

МАВРОКОРДАТЫ [греч. *Μαυροκορδάτος*], род греков-фанариотов, занимавших высокие должности в К-польской Патриархии, при дворе султана и в Дунайских княжествах. М. возвысились благодаря браку хитроского торговца шелковыми тканями Николая Маврокордата (1599–1649) с Роксандрой (Локсандрой) Скарлату (1605–1684), дочерью влиятельного фанариота Скарлата Бегли-

ци. Хотя по муж. линии М. возводили свой род к легендарному мавру Отелло, а по матери к римскому полководцу Фабию Максиму Кункатору, семья приобрела могущество благодаря богатству и положению Роксандры. Наиболее известные представители рода М. — сын и внук Николай Маврокордата, Александр и Николай, игравшие важную роль в балканской политике и оставившие богатое лит. и культурное наследие.

Александр Маврокордат (7 нояб. 1641 (по др. данным, 1639 или 1642), К-поль — 23 дек. 1709, там же), сын Н. Маврокордата и Р. Скарлату; рано потерял отца. В 1657 г. мать отправила его для получения образования в Греческую коллегию св. Афанасия



Александр Маврокордат.
Копия гравюры XVIII в.
(Румынская академия, Бухарест)

в Риме. Затем он изучал филологию и богословие в Римском ун-те и медицину в Падуанском ун-те. В Болонском ун-те получил звание доктора философии и медицины, защитив диссертацию, посвященную циркуляции крови через легкие (*Pneumaticum instrumentum circulandi sanguinis: Sive de motu et usu pulmonum dissertatio philosophico-medica auctore Alexandro Maurocordato Constantino-politano*); была опубликована в Болонье в 1664 г., переиздана во Франкфурте в 1665 г. и в Лейпциге в 1682 г., переведена на тур. язык. Образование, полученное А. М. в Италии, расширило его мировоззрение и сблизило с зап. миром. Возвратившись в К-поль, он возглавил Патриаршую Академию (1665–1671 или 1672), продолжая медицинскую практику. Под влиянием своего предшественника Иоанна *Карпофилла* он преподавал



неоаристотелевскую философию и греч. филологию, составил собственный комментарий на комментарий *Феофила Коридаллеуса* (Толкование на «О возникновении и уничтожении» Аристотеля). В этот период А. М. получил чин вел. ритора Великой церкви и стал секретарем вел. драгомана Высокой Порты Панайота Никусиоса. С 1673 по 1709 (с перерывом в 1683–1684) г. А. М. занимал должность вел. драгомана. На этом посту он сделал много полезного для своих соотечественников, в т. ч. добился смягчения правил, запрещавших строительство новых церквей. В сотрудничестве с Иерусалимским патриархом *Досифеем II Нотарой* он договорился о передаче в собственность греков мн. мест на Св. земле, захваченных католиками, А. М. обязал иерусалимских греков оказывать помощь паломникам всех христианских конфессий.

В 1676 г. А. М. стал вел. скевофилаксом, а в 1691 г. — вел. логофетом К-польской Патриархии, принимая активное участие в делах Церкви. Как вел. драгоман он находился в центре дипломатических переговоров между Османской империей, Францией, Австрией и Россией. После неудачной осады турками Вены в 1683 г. был заключен на год в тюрьму вместе с матерью и женой Султаной (дочь фанариота Иоанна Хризосулеоса и молдав. княжны), большая часть его имущества была конфискована. Заплатив огромный выкуп, он некоторое время прожил в Созополе, а в 1685 г. возвратился в К-поль, где ему были возвращены должности и имущество. В 1688 г. возглавил тур. посольство в Вену. В 1689 г. на короткое время снова был арестован. За успехи на дипломатическом поприще в 1698 г. получил титул доверенного лица султана, «тайного советника» (ὁ ἐξ Ἀπορρητῶν). Как османский полномочный представитель А. М. много сделал для достижения соглашения между Османской империей и Свящ. лигой (Габсбургская монархия, Речь Посполита, Венецианская республика и Россия), утвержденного Карловицким мирным договором 1699 г. Благодаря А. М. в австро-тур. договор вошла 13-я статья, обязывающая турок не притеснять монахов. Он настоял на том, чтобы вопрос о контроле над св. местами в Иерусалиме не включался в договоры с иностранными державами, пыта-

ясь т. о. предотвратить распространение франц. влияния.

Роль А. М. в русско-османских дипломатических переговорах и в сношениях с К-польским Патриархатом остается недостаточно изученной. Вернувшись в 1665 г. в К-поль, он поддерживал контакты с жившим в Москве Газским митр. *Паисием Лигаридом*, назначенным патриаршим экзархом. В переписке с ним А. М., уповая на мудрость газского владыки, выражал надежду на решение «долголетней тяжбы» (дела патриарха Никона) и ходатайствовал об определении царского жалованья его матери (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. № 140. Ч. 7. Л. 97–100, май 1665 г.; *Гиббенет Н. А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1884. Ч. 2. С. 808–810). Роксандра прислала рус. царице в подарок драгоценную панагию и перстень в надежде получить в ответ царское пожалование на приданое своим 3 дочерям, об этом же просил Алексея Михайловича и К-польский патриарх Дионисий III (Там же. С. 826). Позже А. М. принимал участие в переговорах Высокой Порты с Россией: ему принадлежит лат. перевод письма к царю Феодору Алексеевичу от вел. везира о заключении мира (РГАДА. Ф. 89. Оп. 2. № 50, 1679 г.), в качестве «переводчика могущественной царственности» он подписал греческий текст договора о взаимном признании границ между Россией и Османской империей 1682 г., заключенный по окончании русско-турецкой войны 1672–1681 гг. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 662; *Фонкич Б. Л.* Греческо-русские связи сер. XVI — нач. XVIII в.: Греч. документы моск. хранилищ. М., 1991. № 744). В 1685 г. также участвовал в переговорах о переходе Киевской митрополии под юрисдикцию Московского патриарха. В Адрианополь, к А. М., с царскими письмами приехал грек Зофир (Захарий) Иванов, посланный от московского двора к К-польскому патриарху, чтобы начать переговоры о Киевской митрополии. По сообщению Иванова, патриарх отправил его с грамотами к А. М., к-рый счел несвоевременной передачу юрисдикции над Киевом Московскому патриарху (РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. Посольская книга 25, 1684–1693 гг. Л. 349–349 об.).

А. М. был ключевой фигурой на переговорах между Высокой Портой и рус. посланниками Е. И. Украинце-

вым (1641–1708), а затем П. А. Толстым (1645–1729). Однако настойчивость А. М., сумевшего добиться того, что проблема св. мест не была упомянута в русско-тур. договоре 1700 г., подписанном в К-поле, имела негативные последствия для православных. Он принял участие и в принятии решения о нейтралитете Османской империи перед Полтавской битвой (1709). Вел. драгоман скончался в зените славы и был похоронен в ц. св. Параскевы в Хаскее.

А. М. оставил после себя значительное письменное наследие. Его произведения, как и сочинения его сына Николая, написаны архаизированным греческим языком. В годы преподавания в Патриаршей Академии им были составлены учебные пособия по грамматике, риторике и философии, которые сохранились в рукописях. А. М. перевел на турецкий язык атлас Герарда Меркатора (1512–1594) и картографические работы В. Блау (1571–1638) и Я. Блау (1596–1673). Написанная им «Священная история иудейского народа» (Ἱστορία Ἰερὰ ἦτοι τὰ Ἰουδαϊκά) была издана в Бухаресте в 1716 г. Ее продолжают 3 тома истории рим. и визант. империи (τὰ Ῥωμαϊκά), 3-е сочинение, содержавшее историю Валахии и Молдавии (τὰ Μολδακία) и посвященное кн. мч. Константину Брынковяну (1654–1714) не сохранилось. А. М. принадлежат «Дневники» (Ἐφημερίδες Βουκουρέστι, 1909), которые излагают события 1682–1687 гг., и мемуары о тур. султанах (Ἀπομνημονεύματα περὶ τῶν Τοῦρκων αὐτοκρατόρων). Его переписка также является важным историческим источником.

Единственное известное богословское сочинение А. М. было написано в 1670 г. по заказу К-польского патриарха Мефодия III (1668–1671), который поручил ему ответить на 10 вопросов догматического характера, заданных представителями англикан. церкви. Ответы перед их отправлением в Англию были одобрены К-польским Собором 1672 г. под председательством патриарха Дионисия IV. Они касаются межконфессиональных споров по ряду вопросов в области христологии, мариологии, эсхатологии и Евхаристии (*Podskalsky. Griechische Theologie. S. 297*). Трактат о Св. Троице (Γραμματεία περὶ τοῦ ἐνιαίου τῆς θείας οὐσίας καὶ τῶν τριῶν αὐτῆς ἰδιότητων) остается неизданным.



Сб. «Размышления» (Φροντισματα. Βιέννη, 1805) был составлен А. М. в форме наставления сыновьям. Основополагающими ценностями для политика он считал благоразумие и реализм, который в противовес беспочвенному идеализму должен быть мерой поведения (*Китромиллис*. 2007. С. 23). В этом сочинении прослеживается влияние этики Н. Макиавелли, Ф. Ларошфуко, а также знакомство с идеями Т. Гоббса. При этом А. М. не ставил под сомнение легитимность власти султана и не помышлял о полит. изменениях. Он рекомендовал полное подчинение и слепую преданность правителям.

Николай Маврокордат (3 мая 1680, К-поль — 3 или 14 сент. 1730, Бухарест) получил хорошее образование и был полиглотом. С 1698 г. он занимал пост великого драгомана, а в 1709–1710 гг. стал господарем Молдавии. В 1711 г., когда сменивший его Димитрий Кантемир (1673–1723) во время русско-тур. войны перешел на сторону русских, Н. М. был восстановлен на молдав. престоле, а в 1715 г. назначен господарем Валахии. Он был 1-м фанариотским господарем Дунайских княжеств, поставленным Высокой Портой, а не избранным боярами. Когда во время австро-тур. войны 1716 г. Н. М. был взят в плен австрийцами, Высокая Порта назначила господарем его брата Иоанна (1684–1719), который ранее был вел. драгоманом (1711–1717). После освобождения из плена (1718) и смерти во время эпидемии чумы господаря Иоанна (1719) Н. М. во 2-й раз стал правителем Валахии и оставался им до конца жизни. Он был первым среди валашко-молдавских правителей, кто понял важность монетарной экономики и причины упадка поместных хозяйств, он провел административную реформу и освободил от налогов значительную часть высокопоставленных бояр. Н. М. устроил пышный двор по византийскому образцу, введя греческие манеры, язык и костюмы. Греческий язык был основой его культурной и образовательной программ. В 1714 г. он реорганизовал Господарскую академию в Яссах, а также привлек к своему двору ряд известных мыслителей, включая филолога-классика С. Берглера, эрудита Д. де Фонсеки, ученого и медика Д. Прокопиу (Пампериса).



Николай Маврокордат.
Гравюра XVIII в.
(Румынская академия, Бухарест)

У Н. М. была большая коллекция книг, он основал неск. б-к, переписывался с видными зап. церковными деятелями — Кентерберийским архиеп. У. Уэйком и швейцар. богословом Ж. Леклерком. В нач. 20-х гг. XVIII в. в письмах Леклерку Н. М. выразил желание приобрести «Трактат о правлении» Дж. Локка. Это первое своего рода косвенное свидетельство о присутствии идей Локка в греч. политической и культурной традиции. Открытость Западу и поддержка образования позволяют рассматривать Н. М. как предвестника греч. Просвещения. Тем не менее основу его мировоззрения составляла восточно-римская модель, центром которой являлось Православие. Он поддерживал правосл. учреждения, в т. ч. построенные им мон-рь Вэкэрешти и Ставропольскую ц. в Бухаресте. Он, а затем его сын Константин ежегодно выплачивали Вел. Лавре на Афоне пособие в 6 тыс. аспр, а также помогали др. мон-рям.

Н. М. — автор ряда сочинений, в которых выражена ранняя фанариотская политическая теория, обосновывавшая законность османского правления. «Книга об обязанностях» (Περὶ τῶν καθήκοντων βιβλίον; Liber de Officiis), адресованная сыновьям, была издана в Бухаресте в 1719 г. В ней очевидно влияние античной философии и политической мысли: «Автор следует как за Цицероном, так и за Аристотелем в попытке вывести образец добродетельного поведения и общественной праведности» (*Китромиллис*. 2007. С. 24–25). Он старался придать образу классического аристо-

телевского гражданина христ. добродетели, а классической этике — христ. ценности. Н. М. перевел с латини на греческий книгу итальянца А. Марлиано «Политический театр» (Рим, 1631; *Θέατρον πολιτικόν*. Lpz., 1758; 1776²; Βενετία, 1802³). В ней говорится о добродетелях совершенного правителя, который должен быть справедливым, честен и руководствоваться разумом в своей деятельности.

О широте кругозора Н. М. свидетельствует его роман «Развлечения Филофея» (Φιλοφείου πάρεργα. Βιέννη, 1800; Αθήνα, 1989) о группе ученых (своего рода космополитическая интеллигенция), к-рые гуляют по райскому саду, обсуждая гносеологические, психологические, общественные и образовательные проблемы. Роман содержит элементы критики по отношению к неоплатонизму, приверженцами которого были его отец и учитель И. Манос. Автор восхищается критиком Аристотеля Ф. Бэконом и «направляемой чувствами философией Нового времени» (*Китромиллис*. 2007. С. 27). Он ввел в число персонажей романа мыслителей эпохи Ренессанса М. Фичино (1433–1499) и Дж. Пико делла Мирандолу (1463–1494), в произведениях к-рых Н. М. находил идеи платонизма.

А. М. и Н. М. принадлежали к фанариотской элите, интегрированной в османскую государственно-политическую систему, их мечтой было преобразование Османской империи изнутри путем постепенного сосредоточения власти в руках греков. Они поддерживали разновидность религ. гуманизма, укорененного в классической и ромейской (византийской) образованности, к-рая была открыта зап. идеям, но не подрывала основ Православия.

Константин Маврокордат (27 февр. 1711, К-поль — 23 нояб. 1769, Яссы), сын Николая Маврокордата, стал валашским господарем в 1730 г. Он занимал валашский престол 6 раз (1730, 1731–1733, 1735–1741, 1744–1748, 1756–1758, 1761–1763) и молдавский — 4 раза (1733–1735, 1741–1743, 1748–1749, 1769), проявив себя как просвещенный правитель, заботившийся о благе подданных. Он составил свод законов для каждого княжества, провел значительные реформы социального, фискального, юридического и адм. порядка, которые были осуществлены на основе





Константин Маврокордат.
Гравюра XVIII в.
(Румынская академия, Бухарест)

Уложения 1740 г. Самой значительной из этих реформ было предоставление личной свободы крепостным крестьянам без надления их земель (в Валахии — в 1746, в Молдавии — в 1749). По его инициативе Свящ. Писание было переведено на румынский язык, при богослужении славянский язык был заменен румынским, начаты реформы в области образования. При его дворе находились худож. Ж. Э. Лютар и ученые греки *Кесарий Дапонте*, М. А. Кацаитис, П. Депастас и др. К. М. оказывал щедрую материальную помощь Вост. Патриархатам. Во время русско-тур. войны 1768–1774 гг. он был ранен в битве при Галаце и умер в плену неск. дней спустя. Господарями Молдавии были сын и брат К. — Александр I (1782–1785) и Иоанн (1743–1747).

Александр II Маврокордат (1754, К-поль — 1819, Москва), сын Иоанна, вел. драгоман (1783–1784) и господарь Молдавии (1785–1786), имел незаурядное образование, знал множество языков и был искусным дипломатом. Он вел тайные переговоры с Россией о переходе Молдавии под ее сюзеренитет. В 1786 г. бежал к рус. имп. двору, где был милостиво принят Екатериной II. Ему принадлежал план освобождения Греции от османского ига. В 1787 г. А. М. основал об-во «Феникс». Среди книг, изданных на средства А. М., наиболее важное место занимает 3-томный французско-итало-греческий словарь (*Λεξικὸν τρίγλωσσον τῆς Γαλλικῆς, Ἰταλικῆς καὶ Ῥωμαϊκῆς διαλέκ-*

του. Βιέννη, 1790). В 1810 г. он опубликовал в Москве сборник своих стихов «Босфор на Борисфене» (*Βόσπορος ἐν Βορυσθένει*). В 1816 г. стал членом «Дружеского общества» («Филики Этерия»), целью которого было освобождение греков от османского ига, но скончался до начала антитур. восстания.

Александрос Маврокордатос (11 февр. 1791, К-поль — 18 авг. 1865, Эгина), правнук Н. М., сыграл значительную роль во время Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. и впоследствии занимал пост премьер-министра Греции (1833–1834, 1841, 1844, 1854–1855), проводя либеральную прозападную политику. Он стремился к созданию греч. независимого национального гос-ва и представлял Грецию европейской, а не вост. страной.

Ист.: *Ἀλεξάνδρου Μαυροκορδάτου τῷ ἐξ Ἀπορρήτων ἐπιστολαὶ Ρ* / Εκδ. Θ. Λιβαδῆς, Τεργεστή, 1879; *Ἀποστολόπουλος Δ. Γ.* Ἑλληνικὴ ἐπιστολογραφία τοῦ Ἀλεξάνδρου Μαυροκορδάτου τοῦ ἐξ Ἀπορρήτων // Ἐρανιστής, Ἀθήναι, 1980. Т. 16. С. 151–189; 1981. Т. 17. С. 236–243.

Лит.: *Légrand E.* Généalogie des Maurocordato des Constantinople et autres documents concernant cette famille. P., 1886; *Stourza A. C.* L'Europe orientale et le rôle historique des Maurocordato, 1660–1830. P., 1913. P. 30–64; *Iorga N.* Byzance après Byzance. Bucur., 1935; *Πριτσποπούλης Τ.* Ἀ. Μαυροκορδάτος Ἀλέξανδρος // ΟΗΕ. 1966. Т. 8. С. 853–856; *Φορβούλος Ν. Α.* Μαυροκορδάτος Νικόλαος // Ibid. С. 856–857; *Catariano N.* Alexandre Mavrocordato, le Grand Drogman: Son activité diplomatique (1673–1709). Thessal., 1970; *Henderson G. P.* The Revival of Greek Thought, 1620–1830. N. Y., 1970; *Georgescu V.* Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities, 1750–1831. Boulder, 1971; *Mango C.* The Phanariots and the Byzantine Tradition // The Struggle for Greek Independence / Ed. R. Clogg. Hamden (Conn.), 1973. P. 41–66; *Livanios D.* Pride, Prudence and the Fear of God: The Loyalties of Alexander and Nikolaos Mavrocordatos (1664–1730) // Dialogos: Hellenic Studies Review. L., 2000. Vol. 7. P. 1–22; *Bouchard J.* Nicolae Mavrocordat: 1680–1730. Bucur., 2006; *Κυπρούμιλλιδис Π.* Эпоха Просвещения в Греции. СПб., 2007. С. 22–28, 39; *Condica lui Constantin Mavrocordat.* Iași, 2008. 3 vol.

Я. Каррас, В. Г. Ченцова

МАВРОΠΌΔ — см. *Иоанн Мавропод*.

МАВСИΜΑ ΣΙΡΙΝ [Маисима, Маюма, греч. Μαυσιμας, Μαθησιμας, Μαϊουμας ὁ Σῆρος] (IV–V вв.), прп. (пам. 23 янв., пам. визант. 29 янв., 13 февр.), иерей. Сведения об этом святом сохранились в труде *Феодорита*, еп. Кирского († 457), «История боголюбцев» (*Theodoret. Hist. rel.* 14).

Согласно рассказу *Феодорита*, преподобный М. С., сириец по происхождению, род. в простой семье и жил в деревне в окрестностях г. Кирр. Он не получил хорошего образования, но рано стал стремиться к добродетельной жизни и, достигнув зрелости, был рукоположен во иерея. Наряду с неустанными пастырскими трудами в сельском храме М. С. вел аскетический образ жизни. У него были всего один хитон и один плащ, которые он не выбрасывал, а в случае необходимости нашивал одни заплатки на другие. Дверь его дома всегда была открыта, чтобы нищие и странники в любое время могли найти приют и помощь. М. С. имел 2 сосуда, в одном из к-рых хранилось пшеничное зерно, а в другом — масло, и, по милости Божией, содержащее сосуды никогда не иссякало, подобно тому как это происходило со вдовой из Сарепты, приютившей прор. Илию (3 Цар 17. 14–16).

М. С. был наделен даром чудотворения. *Феодорит*, еп. Кирский, сообщает, что лично знал женщину, смертельно больного младенца которой М. С. исцелил, поднеся его к алтарю и горячо помолившись о нем. Однако М. С. совершал не только чудеса исцеления. Однажды Литоиос, владелец селения, где служил в церкви преподобный, приехал к нему с требованием взимать с крестьян больше податей. Священник долго просил его смилостивиться и не увеличивать налоги, но тот оставался непреклонен. В гневе он вышел из храма собрался уехать. Но повозка, запряженная мулами, не двигалась с места. Не помогали ни усилия возницы, ни помощь сбежавшихся крестьян, которые подсовывали под колеса жерди. Наконец, один из слуг богача осмелился высказать свою догадку: повозка не двигается с места из-за того, что владелец селения прекословил М. С. Тогда богач вернулся в храм, припал к ногам иерея и смиренно попросил прощения. Тотчас колеса повозки свободно закрутились. Совершив множество других чудес, М. С. мирно скончался.

Сокращенный пересказ жизнеописания М. С. из «Истории боголюбцев» включен в Синаксарь К-польской ц. (архетип X в.) под 13 февр. (SynCP. Col. 462–463). Визант. стихные Синаксари под 23 янв. содержат др. краткую версию этого текста *Феодорита* Кирского, в т. ч. без чудес об исцелении младенца и нака-



зании Литоиоса (ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 534). В некоторых списках память М. С. без дополнительных сведений помещена под 29 янв. (Там же. С. 535).

Из стихшных Синаксарей посвященные М. С. сказание и двустиише были перенесены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца под 23 янв. (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 131–132), а также в слав. стихшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 63–64). В Тырновской редакции М. С. ошибочно назван Максимом (Там же. С. 63). В Московской редакции имя святого приведено правильно, но название города Киры заменено на Рим (РГБ. Троиц. № 720, 1469 г. Л. 262). Текст этой редакции был использован при составлении ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 411 (1-я паг.)). Свт. Димитрий Ростовский включил под 23 янв. в свои Четии-Минеи только память М. С. (Жития святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 418), но в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четых Миней свт. Димитрия Ростовского», к ней добавлено проложное сказание (ЖСв. Янв. Ч. 2. С. 333). Ист.: ВНГ, N 1013; PG. 82. Col. 1412–1413; SynCP. Col. 417, 463.

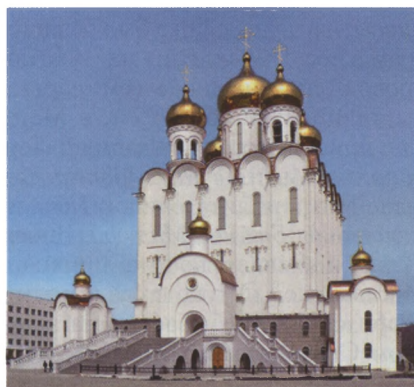
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 22, 28, 43; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 329; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2005. Т. 5: Ἰανουάριος. Σ. 285; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3: Янв.—февр. С. 353.

О. Н. А., О. В. Л.

МАГАДАНСКАЯ И СИНЕГОРСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 31 янв. 1991 г. как Магаданская и Камчатская в границах *Магаданской области, Чукотского автономного округа* и Камчатской обл. (см. ст. *Камчатский край*), отделена от Хабаровской епархии. В 1991–1993 гг. именовалась Магаданской и Камчатской, в 1993–2000 гг. — Магаданской и Чукотской, с 19 июля 2000 г. имеет совр. название, а ее границы совпадают с границами Магаданской обл. Кафедральные населенные пункты — г. Магадан и пос. Синегорье Ягоднинского р-на, кафедральные соборы — магаданский во имя Троицы Живоначальной и синегорский Благовещенский. Правящий архиерей — архиеп. Иоанн (Павлихин). Епархия разделена на



Магаданский и Синегорский благочиннические округа. К марту 2016 г. в ней действовал *магаданский в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь*, были зарегистрированы 25 приходов; в клире состояли 31 священник и 4 диакона. При ЕУ работают отделы: по делам бла-



Троицкий собор в Магадане. Фотография. 2013 г.

готворительности и социального служения, информационно-издательский, по взаимодействию с казачеством, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по взаимодействию со СМИ (пресс-служба), тюремного служения, миссионерский, по делам молодежи, религ. образования и катехизации.

История. С сер. XVII в. по 1727 г. территория М. и С. е. входила в Тобольскую епархию, с 1727 по 1840 г. — в Иркутскую (см. ст. *Иркутская и Анггарская епархия*). С 1840 г. большая часть земель относилась к Камчатской епархии. В 1852 г. этой епархии в церковном отношении была подчинена территория Якутской обл., включавшая юго-зап. часть совр. М. и С. е. В 1870 г. территория М. и С. е. была разделена между Якутской и Камчатской епархиями; в 1899 г. земли последней вошли в новообразованную Владивостокскую епархию (см. ст. *Владивостокская и Приморская епархия*). В 1945–1991 гг. территория М. и С. е. относилась к Хабаровской и Владивостокской епархии.

31 янв. 1991 г. временное управление новообразованной Магаданской и Камчатской епархией было поручено Иркутскому еп. *Вадиму (Лазбенному)*; ныне митрополит). 25 марта 1991 г. Синод определил быть епископом Магаданским и Камчатским клирику Калужский епархии архим. *Аркадию (Афонину)*. Его архиерейская хиротония состоялась 21 апр. того же года. При еп. Аркадии было закончено строительство заложенного в 1990 г. Хабаровским еп. *Гавриилом (Стеблоченко)*; в посл. архиепископ) магаданского Свято-Духовского





храма, он был освящен 2 февр. 1992 г. Иконы для храма, в т. ч. Иверский образ Божией Матери, написанный в XIX в. на Афоне, были переданы в дар патриархом Московским и всея Руси *Алексием II*. В 1992–2011 гг. в этом храме находилась кафедра Магаданских архиереев. 23 февр. 1993 г. от Магаданской и Камчат-



*Церковь
в честь Сошествия Св. Духа на апостолов
в Магадане. 1992 г.
Фотография. 2012 г.*

ской епархии была отделена Петропавловская и Камчатская; епархия стала именоваться Магаданской и Чукотской. Тогда же еп. Аркадий был переведен на новообразованную Южно-Сахалинскую кафедру с поручением временного управления Магаданской епархией. В сент. того же года, направляясь в США, Магадан посетил патриарх *Алексий II*, сопровождаемый Смоленским митр. *Кириллом* (Гундяевым; ныне Патриарх Московский и всея Руси). Патриарх отслужил молебен и заупокойную литию у Свято-Духовского храма о всех невинноубиенных в Колымском крае.

1 нояб. 1993 г. Синод определил Магаданским епископом быть насельнику *Троице-Сергиевой лавры* иером. *Ростиславу* (*Девятову*; ныне митрополит). Тогда же Южно-Сахалинский еп. Аркадий был освобожден от временного управления Магаданской епархией. 21 нояб. 1993 г. иером. Ростислав был возведен в сан архимандрита, 28 нояб. состоялась его архиерейская хиротония. В 1994 г. Успенскому приходу в Певекке было передано здание бывш. краеведческого музея, вскоре переобору-



*Благовещенский собор
в пос. Синегорье*

дованное под храм. В 1995 г. основан Казанский приход в пригороде Магадана пос. Снежном. По благословию еп. Ростислава в пос. Синегорье при Колымской ГЭС на средства гидроэнергетиков началось возведение Благовещенской ц. В 1996 г., к 51-й годовщине победы в Великой Отечественной войне, на Аллее Памяти в центре Магадана была сооружена часовня во имя вмч. Георгия Победоносца. К кон. 1996 г. при Свято-Духовском храме был воздвигнут крестильный храм во имя св. Иоанна Предтечи. С 17 июля 1997 по 29 марта 1998 г. еп. Ростислав временно управлял Петропавловской и Камчатской епархией. В 1997 г. в возглавляемых им епархиях торжественно отмечалось 200-летие митр. свт. *Иннокентия* (*Вениаминова*), в честь к-рого был освящен храм в пос. Провидения на Чукотке, проводились научные семинары и выставки. В нояб. 1997 г. в Магадан прибыл сопровождаемый Тернопольским еп. *Сергием* (*Генцицким*; ныне митрополит) список *Почаевской иконы Божией Матери*. В посл. икона побывала во мн. приходах Магаданской и Чукотской епархии. Ныне образ пребывает в магаданском Свято-Духовском храме. При еп. Ростиславе ЕУ получило новое помещение, в к-ром архиерей организовал б-ку.

28 дек. 1998 г. еп. Ростислав был переведен на Томскую кафедру, а на Магаданскую назначен Переславль-Залесский еп. *Анатолий* (*Аксёнов*). 6 окт. 1999 г. магаданский Покровский приход был преобразован в жен. мон-рь. 7 апр. 2000 г. еп. Анатолий освятил достроенную Благовещенскую ц. в пос. Синегорье. 19 июля того же года от Магаданской и Чукотской епархии была от-

делена *Анадырская и Чукотская*; Магаданская епархия получила современное название.

Синодальным постановлением от 8 окт. 2000 г. еп. Анатолию было поручено Ялуторовское викариатство Тобольской епархии, епископом Магаданским определено быть представителем патриарха Московского и всея Руси при патриархе Антиохийском и всего Востока архим. *Феофану* (*Ашуркову*; ныне митрополит). Он был хиротонисан во епископа 26 нояб. того же года. В 2001 г. было положено начало традиции ежегодно на праздник Крещения Господня совершать освящение воды Охотского м. в проруби, находящейся в бухте Гертнера, на берегу к-рой расположен Магадан. В том же году в областном центре началось строительство Троицкого собора. Также при еп. Феофане была заложена магаданская Никольская ц., в епархии значительно увеличилось число приходов.

7 мая 2003 г. еп. Феофан был переведен на Ставропольскую кафедру, а на его место назначен пребывавший на покое еп. бывш. Корсунский *Гурий* (*Шалимов*). 14 сент. того же года была совершена 1-я литургия в строящемся магаданском Троицком соборе. В кон. сент. 2003 г.



*Часовня-грот
во имя ап. Андрея Первозванного
на месте высадки
экспедиции Ю. А. Билибина. 2006 г.
Фотография. 2015 г.*

в Магадане несколько дней пребывала доставленная из Хабаровска Благовещенским архиеп. Гавриилом (Стебляченко) чудотворная *Албазинская «Слово Плоть бысть» икона Божией Матери*; архиеп. Гавриил передал епархии ее список. В 2004 г. в М. и С. е. привозили мощи вел. кнг. прмц. *Елисаветы Феодоровны* и прмц. *Варвары* (*Яковлевой*). Еп.





Гурий освятил магаданскую Никольскую ц. (10 июля 2004), часовню-грот во имя св. ап. Андрея Первозванного близ пос. Ола на месте высадки геолого-разведочной экспедиции Ю. А. Билибина в 1928 г. (28 авг. 2006), часовню во имя прп. Илии Муромца на территории пограничной воинской части в Магадане (21 янв. 2009), часовню во имя свт. Алексия, митр. Московского, на золото-серебряном руднике «Джувлетта» в Омсукчанском р-не (29 окт. 2010). 1 сент. 2011 г. Патриарх Кирилл возглавил чин великого освящения магаданского Троицкого собора — храма-памятника жертвам политических репрессий. После освящения предстоятель огласил указ о присвоении этому собору статуса кафедрального, а синегорской Благовещенской ц.— статуса 2-го кафедрального собора.

5 окт. 2011 г. Синод избрал епископом Магаданским клирика Костромской епархии архим. Иоанна (Павлихина; с 1 февр. 2016 архиепископ); его архиерейская хиротония состоялась 12 окт. 2011 г. В наст. время в М. и С. е. проводится миссионерская работа среди коренных малочисленных народов Севера, продолжается строительство храмов в отдаленных районах Магаданской обл. Еп. Иоанн освятил церкви во имя мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии в пос. Хасын Хасынского р-на (30 авг. 2012), в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение» в пос. Сеймчан Среднеканского р-на (11 июня 2014), во имя прп. Серафима Саровского на прииске Глухариный (Среднеканский р-н; 19 авг. 2015), Преображенскую в пос. Палатка (22 авг. 2015; в тот же день в поселке был торжественно открыт и освящен памятник благоверным кн. Петру и кнг. Февронии), во имя мц. Татианы на территории магаданского Северо-Восточного государственного ун-та (25 янв. 2016). 17 июля 2015 г. на Соборной пл. Магадана состоялось открытие памятника свт. Иннокентию Московскому. 19 сент. того же года Якутский еп. Роман (Лукин; ныне архиепископ) доставил в Магадан ковчег с частью мощей (стопой) свт. Иннокентия; святыня была передана в дар М. и С. е. На следующий день Магаданский еп. Иоанн и Якутский еп. Роман освятили памятник этому миссионеру.

Общественная и просветительная деятельность, социальное служение. Магаданский архиерей принимает участие в работе следующих общественных орг-ций: комиссии по вопросам религ. объединений при губернаторе Магаданской обл., общественного совета при Управлении Федеральной службы судебных приставов по Магаданской обл., общественного совета при Управлении Федеральной службы исполнения наказаний России по Магаданской обл., антинаркотических комиссий Магаданской обл. и мэрии Магадана. В М. и С. е. действуют общепархиальные церковно-общественные орг-ции: некоммерческий Фонд поддержки и развития Магаданской обл.,



Никольская ц.
в Магадане.
Фотография. 2013 г.

информационно-издательский совет при епархии, магаданское отделение Об-ва православ. врачей России им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого), архиеп. Симферопольского, Магаданский городской благотворительный общественный правосл. фонд «Отчий дом», занимающийся реабилитацией алко- и наркозависимых.

В 2001 г. было заключено соглашение о сотрудничестве епархии с Управлением образования Магаданской обл., в школах Магадана введено факультативное преподавание «Основ православной культуры». С 2014 г. действует аналогичное соглашение с обл. Мин-вом образования и молодежной политики. При магаданской Никольской ц. имеется Об-во любителей церковной истории северо-востока России. Ежегодно с 1996 г. в М. и С. е. организо-

вываются региональные Кирилло-Мефодиевские чтения, с 2001 г. проходят обл. Рождественские образовательные чтения, с 2013 г. в Магадане проводятся образовательные Пасхальные ученические чтения, в к-рых принимают участие школьники со всего региона. В епархии также проходят региональные этапы всероссийских конкурсов «За нравственный подвиг учителя», «Просвещение через книгу» и международного конкурса детского творчества «Красота Божьего мира».

С 1993 г. в Магадане работает правосл. телеканал «Охотский ряд». С марта 2001 г. издается епархиальная газета (до 2011 под названием «Колымская лампада», ныне «Колымский благовестник»).

Взаимодействие с местной властью осуществляется на основе соглашения о сотрудничестве между Правительством Магаданской обл. и М. и С. е. (2014). Также епархией заключены соглашения о сотрудничестве с Отделом Федеральной миграционной службы России по Магаданской обл., с Управлением МВД России по Магаданской обл., с Управлением Федеральной службы исполнения наказаний России по Магаданской обл., с Главным управлением МЧС России по Магаданской обл., с Управлением Федеральной службы Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков по Магаданской обл., с Мин-вом здравоохранения и демографической политики Магаданской обл. и с Магаданским обл. наркологическим диспансером.

В М. и С. е. действуют Союз правосл. молодежи и магаданский городской комитет «За нравственное возрождение Отечества»; организуются детские православ. лагеря.

Молельные комнаты имеются в отделениях УВД Магаданской обл., в колонии строгого режима в пос. Уптар (административно подчинен областному центру) и в колонии-поселении в пос. Сплавная Хасынского р-на.

Особо почитаемые святые, святые и крестные ходы. В М. и С. е. особо почитаются святые, подвиг мученичества и исповедничества к-рых связан с Колымским краем: протоиереи священномученики *Михаил Околович*, *Василий Агафонилов*, *Дмитрий Неведомский*, священники священномученики *Елеазар Спиридонов*, *Петр Богородский*, *Дмитрий Казанский*, *Иоанн Козырев*,





Василий Козырев, Василий Крылов, мч. Иоанн Мальшев, мц. Анна Шашкина, преподобноисп. Мария (Коропова). Синодом УПЦ к лику местночтимых святых были причислены отбывавшие заключение в Северо-Восточном ИТЛ схиархим. преподобноисп. *Андроник (Лукаш)* и архим. преподобноисп. *Иов (Кундря)*; их почитают и в М. и С. е. В Свято-Духовском храме находятся почитаемые списки Албазинской, Почаевской и Иверской икон Божией Матери, ковчег с мощами мн. святых, иконы с частицами мощей прп. Серафима Саровского, сщмч. Харалампия, свт. Иннокентия Московского, блж. Матроны Московской, патриарха свт. Тихона, а также св. первоверховных апостолов Петра и Павла. Святыни Троицкого собора: ковчег с частью мощей свт. Иннокентия Московского, почитаемый список иконы Божией Матери «Всецарица» из афонского мн-ря *Ватопед*, образ блж. Матроны Московской с частицей ее мощей, полученный в дар от Патриарха Кирилла при освящении им собора, рака с частью мощей местночтимого преподобноисп. *Андроника (Лукаша)*, доставленная 13 апр. 2013 г. в Магадан из *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской пустыни*. В университетской Татианинской ц. имеются икона и ковчег с частицами мощей мц. Татианы. В Серафимовской ц. пос. Эвенск Северо-Эвенского р-на находится почитаемая Казанская икона Божией Матери, возвращенная Церкви местным краеведческим музеем в февр. 2006 г. (в XVIII–XX вв. образ хранился в семье эвенов Хабаровых). О святынях магаданского Покровского монастыря см. в статье об обители.

С 2001 г. проводится рождественский крестный ход от магаданской Свято-Духовской ц. к часовне во имя вмч. Георгия. С 2011 г. в Северо-Эвенском р-не 13–14 июля совершается крестный ход с иконой Божией Матери «Призри на смирение» из с. Гарманда в пос. Эвенск.

Архиереи. Иркутский еп. Вадим (Лазебный; 31 янв. – 21 апр. 1991, в. у.), еп. Аркадий (Афонин; 21 апр. 1991 – 1 нояб. 1993, с 23 февр. 1993 еп. Южно-Сахалинский, в. у. Магаданской епархией), еп. Ростислав (Девятов; 28 нояб. 1993 – 28 дек. 1998), еп. Анатолий (Аксёнов; 28 дек. 1998 – 8 окт. 2000), еп.

Феофан (Ашурков; 26 нояб. 2000 – 7 мая 2003), еп. Гурий (Шалимов; 7 мая 2003 – 5 окт. 2011), архиеп. Иоанн (Павлихин; с 12 окт. 2011, до 1 февр. 2016 в сане епископа).

Монастырь. Действующий. Покровский (женский, в Магадане; учрежден в 1999).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1991. № 5. С. 10; № 6. С. 10; ЖМП. Офиц. хроника. 1993. № 2. С. 61; Там же. № 11/12. С. 42; ЖМП. 1994. № 2. С. 36, 40; 1997. № 8. С. 17; № 11. С. 10; 1999. № 1. С. 13; 2000. № 8. С. 14; № 11. С. 5–6; 2003. № 5. С. 16; 2005. № 6. С. 7–8; 2011. № 11. С. 7–8; Из определений Свящ. Синода: Архиерейская хиротония // Там же. 1994. № 7/8. С. 5.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Аркадия (Афонины) во еп. Магаданского и Камчатского // ЖМП. Офиц. хроника. 1993. Пробный номер. С. 32–33; Хроника кругосветного путешествия Свят. Патр. Алексия II: Магадан // Там же. № 9/10. С. 13; Наречение и хиротония архим. Ростислава (Девятова) во еп. Магаданского и Чукотского // Там же. № 11/12. С. 55–57; *Арендаренко А.* День приходит с Востока // ЖМП. 1998. № 2. 67–69; Наречение и хиротония архим. Феофана (Ашуркова) во еп. Магаданского и Синегорского // Там же. 2001. № 2. С. 22–30; *Цаток Л., свящ.* На берегу дув океанов // Там же. 2010. № 12. С. 46–52; На русской Голгофе: С 29 авг. по 3 сент. состоялся визит Свят. Патр. Кирилла в Абаканскую, Магаданскую и Иркутскую епархии // Там же. 2011. № 10. С. 14–21; Наречение и хиротония архим. Иоанна (Павлихина) во еп. Магаданского и Синегорского // Там же. № 12. С. 32–34.

А. И. Поспелова, С. В. Поспелова

МАГАДАНСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ в составе Дальневосточного федерального окр. Территория – 462,5 тыс. кв. км. Адм. центр – Магадан. Расположена на северо-востоке России, относится к районам Крайнего Севера, на юге и юго-востоке омывается водами Охотского м. Граничит с *Камчатским краем, Хабаровским краем, Чукотским автономным округом, Республикой Саха (Якутия)*. Полезные ископаемые представлены крупнейшими в России месторождениями золота и серебра, а также меди, свинца, олова, железа, редких металлов, угля и др.; на прилегающем к М. о. шельфе Охотского м. имеются запасы нефти и природного газа. Население – 148,1 тыс. чел. (2015). Национальный состав: русские – 84%, представители коренных народов – 3,5 (в т. ч. эвены – 2636 чел., коряки – 900, ительмены – 613, камчадалы – 280, чукчи – 285, юкагиры – 71, чуванцы – 57 чел.), украинцы – 7, татары – 1% и др. В состав М. о. входят 63 административно-терри-

ториальные единицы: город обл. значения (Магадан), город районного значения (Сусуман), 8 районов, 14 городских и 39 сельских населенных пунктов.

История. Заселение территории М. о. связано с миграцией из внутриконтинентальных районов охотников, часть к-рых перешла в Америку по сухопутному мосту (Берингов перешеек) на месте совр. Берингова прол. К наиболее древним археологическим находкам (верхний палеолит, не позднее 26 тыс. лет до Р. Х.) относятся памятники галечных культур в верховьях р. Омолон и на Охотском побережье. Освоение территории продолжалось в неолите (ок. IV–II тыс. до Р. Х.; памятники бассейна р. Хетагчан в Омсукчанском р-не верховьев рек Колымы и Омолона). На сев. побережье Охотского м. в VIII в. до Р. Х. начала формироваться токаревская культура (эпоха палеометалла). В сер. I тыс. по Р. Х. ее сменила древнекорякская культура. Основным занятием населения побережья в этот период становится охота на морского зверя. Во 2-й пол. – кон. I тыс. по Р. Х. на В. Колыму мигрировали юкагиры, а в нач. II тыс. – тунгусы (предки эвенов). В X–XII вв. тунгусы продвигались к побережью Сев. Ледовитого океана, ассимилируя юкагиров и оттесняя их к северу. В XV в., достигнув Охотского м., они начинают оттеснять к Камчатке и ассимилировать коряков. Впосл. в ассимиляции коряков, проживавших на территории М. о., приняла участие русские и якуты, результатом чего стало появление охотских камчадалов.

В 1632 г. был основан Ленский острог (ныне Якутск), после чего начались регулярные походы русских землепроходцев (служилых, торговых и промышленных людей) на восток. Они собирали ясак с местного населения, нередко преодолевая вооруженное сопротивление. Гарантией выплаты ясака и лояльности к новой власти часто служили заложники-аманаты из числа представителей туземной знати. С сер. XVII в. по 1708 г. территория М. о. входила в Ленский разряд (Якутский у.), которым ведал Сибирский приказ. В 40-х гг. XVII в. р. Колыму исследовал отряд М. В. Стадухина, в к-рый входил и С. И. Дежнёв; первопроходцами были основаны 2 острога (впосл. г. Среднеко-





лымск и с. Нижнеколымск (ныне в Якутии)). В 1648 г. казаки из отряда С. А. Шелковникова прошли морем вдоль Охотского побережья до устья р. Мотыклейки (юго-запад М. о.), где построили зимовье. В 1651–1653 гг. Стадухин обследовал сев. побережье Охотского м. На местах его зимовок возникли первые постоянные поселения: Тауйск (ныне село Ольского р-на) и Гижигинская крепость (с 1783 Гижигинск; город в совр. Северо-Эвенском р-не, ныне не существует). В 1739 г. майор Якутского полка В. Мерлин основал на Охотском побережье Ямской острог (ныне с. Ямск Ольского р-на).

В 1708–1764 гг. территория М. о. входила в Сибирскую, а в 1764–1803 гг. — в Иркутскую губ. Затем восток и северо-восток М. о. относился к Камчатской обл. (1803–1812, 1849–1856, 1909–1922), Иркутской губ. (1812–1849) и Приморской обл. (1856–1909), а юго-запад — к Якутской обл. (1805–1920).

В XVIII — кон. XIX в. территорию, население, природу и геологию края исследовали И. И. Биллингс, Г. А. Сарычев, Ф. П. Врангель, Ф. Ф. Матюшкин, Г. Л. Майдель, И. Д. Черский, К. И. Богданович, Н. В. Слюнин и др.

С XIX в. на землях М. о. власти организовывали ярмарки (Тауйская, Ольская, Наяханская, Гармандинская и др.), на которые местное население доставляло гл. обр. пушнину, а рус. купцы — различные товары для обмена. Торговля и хозяйственное освоение региона часто сопровождались злоупотреблениями и обманом аборигенов со стороны русских и зарубежных (гл. обр. американских и японских) коммерсантов и промышленников.

После Февральской революции в крае сформировались комитеты общественной безопасности, был отменен ясак. К марту 1918 г. установилась советская власть, в том же году были созданы Гижигинский, Тауйский, Ямской, Ольский советы. Вскоре после выступления Чехословацкого корпуса и свержения советской власти в Петропавловском порту (ныне Петропавловск-Камчатский) советы прекратили существование, власть перешла к антибольшевистским силам. В 1920 г., после падения правительства А. В. Колчака, на территории М. о. образовались военно-революционные комитеты. 6 апр. 1920 г. по решению

ЦК РКП(б) была создана просоветская, но формально независимая от Советской России Дальневосточная республика (ДВР), включавшая Камчатскую обл. Согласно договору о границах, утвержденному правительством ДВР в янв. 1921 г., Камчатская обл. была передана РСФСР. В кон. мая 1921 г. во Владивостоке к власти пришло антибольшевистское Временное Приамурское правительство С. Д. Меркулова, направившее в сент. того же года на север Дальн. Востока военную экспедицию во главе с есаулом В. И. Бочкарёвым. Итогом действий отряда стал переход территории М. о. под контроль белых сил. Окончательно советская власть в регионе была установлена в 1923 г. в результате военного похода Г. И. Чубарова. Со 2-й пол. 20-х гг. XX в. для обозначения проживавших в регионе тунгусов власти вводили термин «эвены».

В 1922–1926 гг. территория М. о. входила в Дальневосточную обл., в 1926–1938 гг. — в Дальневосточный край, в 1938–1953 гг. — в Хабаровский край.

В период коллективизации в крае организовывались интегральные кооперативы, занимавшиеся в основном рыбным, зверобойным и пушным промыслами. Представителей коренного населения объединяли преимущественно в оленеводческие, транспортные, охотничьи и рыболовецкие артели. В результате сплошной коллективизации поголовье оленей резко сократилось.

Геологоразведочными Колымскими экспедициями Ю. А. Билибина и В. А. Цареградского (1928–1931) были открыты обширные золотоносные районы в верховьях р. Колымы. Для обеспечения промышленной разработки новых месторождений были необходимы развитие хозяйства и транспортной инфраструктуры региона, обеспечение приисков и строек рабочей силой. В 1929–1930 гг. велись изыскания для строительства дороги от бухты Нагаева на север, к районам добычи полезных ископаемых. В 1929 г. на берегу этой бухты была построена Восточно-Эвенская (Нагаевская) культбаза, вокруг к-рой образовался пос. Нагаево. В 1930 г. рядом с ним был основан пос. Магадан, в 1932 г. началось их слияние в пос. Нагаево-Магадан (впосл. распространилось название пос. Магадан; с 1935 даже

в офиц. документах часто именовался городом).

В 1930–1934 гг. на территории М. о. существовал Охотско-Эвенский национальный окр. с центром в Охотске (фактически центр находился в пос. Нагаево до 1932).

Согласно постановлениям ЦК ВКП(б) от 11 нояб. 1931 г. «О Колыме» и Совета труда и обороны СССР от 13 нояб. был создан Государственный трест по промышленному строительству в районах Верхней Колымы «Дальстрой». Трест, основанный на труде заключенных, был непосредственно подчинен ЦК ВКП(б), а контроль над его деятельностью возложен на зам. председателя ОГПУ Г. Г. Ягоду. Первым руководителем Дальстроя стал Э. П. Берзин. Трест получил право управлять регионом; он имел собственные партийные, судебные и карательные органы, мог монопольно использовать все природные ресурсы, взимать налоги и сборы. Дальстрой располагал флотом и авиацией. Приказом ОГПУ от 1 апр. 1932 г. для обеспечения треста рабочей силой был создан Северо-Восточный исправительно-трудовой лагерь (Севвостлаг). В адм., хозяйственном и финансовом отношении он подчинялся директору Дальстроя. К 1 янв. 1933 г. численность заключенных составляла 11 100 чел., к 1 янв. 1940 г. она выросла до 190 309 чел.

В 1932 г. началось строительство дороги от бухты Нагаева на север, к районам разработки недр (впосл. дорога получила название Колымская трасса (тракт), ныне часть федеральной автодороги «Колыма»). Кроме золота на территории Дальстроя велась добыча олова, вольфрама, кобальта и др. полезных ископаемых. Постановлением Совнаркома СССР от 4 марта 1938 г. Дальстрой из треста был преобразован в Главное управление строительства Дальнего Севера (при этом название «Дальстрой» сохр.) и передан в ведение НКВД СССР (с 1946 — МВД). Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 14 июля 1939 г. пос. Магадан был преобразован в город.

После начала Великой Отечественной войны количество ввозимых грузов, а также число заключенных и вольнонаемных работников из центральных районов СССР существенно сократились. Если к 1 янв. 1941 г. на предприятиях Дальстроя трудились 187 976 заключенных,





то к 1 янв. 1943 г. их насчитывалось 107 775 чел., а к нач. 1945 г.— 93 542 чел. Дефицит рабочей силы вынуждал руководство НКВД укомплектовывать прииски и предприятия вольнонаемными работниками из числа досрочно освобожденных заключенных. На прииски в период промычного сезона направлялись рабочие и служащие др. отраслей хозяйства Дальстроя. Существенную поддержку его экономике в 1942 — 1-й пол. 1945 г. оказали поставки по программе ленд-лиза из США техники, продовольствия и промышленных товаров.

По окончании войны с Японией число доставленных в регион заключенных росло: на 1 янв. 1946 г. в Дальстрое работали 73 060 заключенных, к 1 янв. 1947 г. их было уже 93 322 чел. Всего с 1932 по 1954 г. в ИТЛ Дальстроя прибыли 859 911 заключенных, убыли — 787 734 (из них были освобождены 445 171 чел., умерли 121 256, бежали 7,8 тыс. чел.).

Территория Дальстроя постоянно расширялась, достигнув в 1951 г. 3 млн кв. км (включала современные М. о., Чукотский АО, части Республики Саха (Якутия), Хабаровского и Камчатского краев). 18 марта 1953 г. Дальстрой из ведения МВД был передан в ведение Мин-ва металлургической промышленности СССР, а 8 февр. 1954 г.— в ведомство Мин-ва цветной металлургии. 3 дек. 1953 г. была образована М. о. с центром в Магадане. В состав области вошли Ольский, Северо-Эвенский, Среднеканский, Тенькинский, Сусуманский, Ягоднинский районы и Чукотский национальный окр. (с центром в пос. Анадырь, с 1965 город), включавший Анадырский, Марковский, Чаунский, Чукотский и Восточно-Тундровский районы. В июне 1957 г. Дальстрой был расформирован (вместо него создан Магаданский экономический адм. р-н в ведении совнархоза). В том же году Управление Северо-Восточных ИТЛ было реорганизовано в Магаданское управление исправительно-трудовых колоний МВД РСФСР. В 1964 г. пос. Сусуман был преобразован в город, в 1967 г. статус города получил пос. Певек. В 1954 г. образованы Омсукчанский и Иультинский районы, в 1957 г.— Беринговский и Провиденский районы, в 1966 г.— Хасынский р-н, в 1973 г.—

Шмидтовский р-н. В 1960 г. был упразднен Марковский р-н, в 1961 г. Восточно-Тундровский р-н переименован в Билибинский. В 1980 г. Чукотский национальный окр. преобразован в автономный.

В 50–80-х гг. XX в. продолжалось активное развитие региона. Нехватка трудовых ресурсов, наметившаяся после прекращения использования принудительного труда заключенных, была компенсирована за счет привлеченных высокими заработками и льготами работников со всего СССР. В 1955 г. начала работать Аркагалинская ГРЭС (в пос. Мянунджа совр. Сусуманского р-на), в 1962 г. введена в строй Магаданская ТЭЦ. В 1970 г. началось строительство Колымской ГЭС (Ягоднинский р-н), ее 1-й гидроагрегат был запущен в 1981 г., а последний — в 1994 г. С 1991 г. на р. Колыме ведется строительство 2-й ГЭС Колымского каскада — Усть-Среднеканской (Среднеканский р-н). С нач. 90-х гг. XX в. существенно сократилась численность населения М. о. В соответствии с Законом РФ от 17 июня 1992 г. из состава М. о. был выделен Чукотский АО, ставший самостоятельным субъектом Федерации. В 1999 г. упразднены Ольский и Хасынский районы; в 2002 г. они были восстановлены. В наст. время основу экономики области составляет горнодобывающая промышленность. Разрабатываются месторождения золота, серебра, олова, вольфрама, угля. Рыбная промышленность (2-я по значимости отрасль хозяйства) в основном сконцентрирована в Магадане.

Религия. Регион имел стратегическое значение для СССР, поэтому со времен Дальстроя до сер. 80-х гг.

образные по этническому и конфессиональному составу группы заключенных, представители которых, освободившись, нередко оставались жить в этом крае. В настоящее время большинство верующих в М. о. православные. К марту 2016 г. зарегистрировано 44 религиозные организации: 26 православных (входят в *Магаданскую и Синегорскую епархию* РПЦ), католическая, 15 протестантских, мусульманская и иудейская.

Русская Православная Церковь. Православие на территорию М. о. было принесено отрядами рус. первопроходцев. Первые случаи крещения представителей местных народов относятся к XVII в. При строительстве острогов и крепостей казаки наряду с казармами, с арсеналами и со складами возводили часовни. В 1653 г. была построена часовня в Тауйском остроге, в 1739 г.— часовня в Ямском остроге. В 1668 г. Сибирский и Тобольский митр. *Корнилий* направил «для святительских дел» на реки Индигирку, Алазею и Колыму насельника *якутского Спасского монастыря* иером. Макария. Его миссия продолжалась 15 лет.

В церковном отношении территория М. о. с сер. XVII в. по 1727 г. подчинялась Тобольской епархии, а 15 янв. 1727 г. вошла в новообразованную Иркутскую епархию (см. ст. *Иркутская и Ангарская епархия*).

В сер. XVIII в. начальник *Камчатской духовной миссии* архим. *Иоасаф (Хотунцевский)*, вполн. епископ) направлял «проповеднические свиты» в прилегающие к Камчатскому п-ову земли, в т. ч. на Охотское побережье. В 1758 г. в Гижигинской крепости казаки построили Спасскую ц., ставшую центром миссионерской деятельности.

Благодаря ее священнослужителям и прихожанам уже к 60-м гг. XVIII в. были

Ученики гижигинской школы перед Спасской ц. Гижигинск. Фотография. Нач. XX в.



XX в. каждый верующий «стоял на учете» органов госбезопасности (ГА Магаданской обл. Ф. 267. Оп 1. Л. 57). В системе Северо-Восточного ИТЛ отбывали наказания разно-

обращены в Православие оседлые коряки из окрестностей Гижигинской крепости и Гарманды (ныне село Северо-Эвенского р-на); в корякские острожки ежегодно выезжал причт Спасской ц. для совершения богослужений и треб. После 1760 г. началось крещение коряков





кочевников, а в 80-х гг. XVIII в.— массовое обращение в Православие кочевых и оседлых тунгусов. В этот же период были крещены мн. юкагиры. К нач. XIX в. все охотские тунгусы исповедовали Православие.

В кон. 1840 г. была учреждена Камчатская епархия, включившая большую часть территории М. о. Первым Камчатским архиереем стал еп. свт. *Иннокентий (Вениаминов)*; с 1850 архиепископ, вполн. митрополит) с титулом «Камчатский, Курильский и Алеутский». 26 июля 1852 г. к этой епархии была присоединена Якутская обл., в к-рую входила юго-зап. часть земель М. о.

При свт. Иннокентии на территории края увеличилось количество храмов. Жители с. Ямск добивались разрешения на возведение церкви с 30-х гг. XIX в.; к нач. 40-х гг. местная часовня сильно обветшала. Указом Синода от 5 апр. 1844 г. строительство храма было разрешено. В февр. 1847 г. новую Благовещенскую ц. освятил свт. Иннокентий. Перестроить в церковь тауйскую часовню (возводилась неск. раз, последний — в 1820) Синод постановил еще в 1834 г. Однако вместо возведения нового храма к часовне был пристроен алтарь; 1-м настоятелем Покровского прихода в 1839 г. стал священ. Стефан Попов. В 1843 г. была заложена новая тауйская церковь, освященная свт. Иннокентием 5 марта 1847 г. По преданию, она была построена на месте обнаружения иконы Покрова Божией Матери. В 1857 г. церковь сгорела, новая была освящена 23 дек. 1864 г. Свт. Иннокентий поощрял сооружение часовен на Охотском побережье при участии зажиточных оленеводов. В 50-х гг. XIX в. часовни были возведены в селах Ола и Армань (ныне поселки Ольского р-на).

В 1845 г. к охотским тунгусам с Николаевской походной ц. приехал помощник свт. Иннокентия священ. Д. В. Хитров (вполн. еп. *Дионисий*). Во время поездки по епархии в нач. 50-х гг. XIX в. свт. Иннокентий учредил Гижигинскую миссию во главе со священ. Львом Поповым. К сер. XIX в. Православие приняли оседлые коряки, жившие в селах Ямск, Туманы (вполн. поселок Ольского р-на, ныне не существует) и Наяхан (вполн. поселок Северо-Эвенского р-на, ныне не существует). Священ. С. Попов, часто выезжав-

ший к тунгусам-кочевникам, выучил их язык. По благословению свт. Иннокентия при помощи тауйского казачьего старшины тунгуса Г. Шелудякова он создал алфавит для тунгусов. В 1854 г. этот миссионер перевел Евангелие от Матфея и краткий катехизис с молитвами; также им были составлены «Тунгусский букварь с молитвами» (М., 1858) и «Краткий тунгусский словарь» (М., 1859).

В 1-й пол. XIX в. переселенцы, в 1771 г. покинувшие упраздненный Анадырский острог на Чукотке и переехавшие в Гижигинскую крепость, начали возвращаться на старое место. В окрестностях бывш. острога возникали поселения. В этот период центром миссионерской работы в бассейне р. Анадырь стала гижигинская Спасская ц. В 40-х гг. XIX в. свт. Иннокентий направлял отсюда на Чукотку священнослужителей для проповеди чукчам; новоучрежденную Анадырскую миссию (также именовалась Гижигинской походной ц.) возглавил гижигинский священ. Р. И. Верещагин. Спасская ц. не имела необходимых для содержания миссии средств, для этой цели направлялись доходы ямской и тауйской церквей. В 1862 г. на средства гижигинского купца П. П. Брагина в с. Маркове (ныне Анадырского р-на Чукотского АО) была построена Никольская ц., ставшая центром Анадырской миссии. Гижигинская походная ц. была переименована в Корякскую походную миссию.

С учреждением 12 янв. 1870 г. Якутской епархии (к-рую тогда же возглавил еп. Дионисий (Хитров), бывший с 1868 Якутским vicарным архиереем) территория М. о. была разделена между нею и Камчатской епархией.

Христианизации коренных народов способствовало основанное свт. Иннокентием в 1869 г. *Православное миссионерское общество*. Так, его Якутский комитет, образованный в 1870 г., принимал участие в финансировании Чукотско-Колымской миссии (РГИА. Ф. 796. Оп. 193. Д. 6828. Л. 25). В 1875 г. казанским Православным миссионерским об-вом при *Гурия Казанского святителя братстве* была основана переводческая комиссия, 1-м председателем которой стал Н. И. *Ильминский*. Она занималась переводом на языки инородцев, в т. ч. на тунгусский

(эвенский), религ. лит-ры, составлением словарей и букварей; вполн. эти труды были изданы и распространялись в основном бесплатно.

1 янв. 1899 г. Камчатская епархия была разделена на Благовещенскую (см. ст. *Благовещенская и Тындинская епархия*) и Владивостокскую (см. ст. *Владивостокская и Приморская епархия*). В последнюю были включены земли М. о., ранее относившиеся к Камчатской епархии.

В кон. XIX — нач. XX в. на территории М. о. продолжалось храмовое строительство. В 1884 г. в с. Ямск вместо обветшавшей Благовещенской ц. была возведена новая. 8 сент. 1896 г. в с. Ола была освящена новопостроенная Богоявленская ц. Полотняный иконостас для нее был изготовлен в Москве на пожертвования зажиточных кочевников-тунгусов братьев Иннокентия и Михаила Хабаровых. В кон. XIX в. в с. Армань была построена Благовещенская ц.; тогда же или в нач. XX в. возведен деревянный Никольский храм в с. Сеймчан (ныне поселок Среднеканского р-на). В нач. XX в. тауйская и ольская церкви упоминаются в источниках как обветшавшие.

В 1907 г. Владивостокский архиеп. *Евсевий (Никольский)*; вполн. митрополит) назначил настоятелем гижигинского прихода и начальником Корякской походной миссии иером. *Нестора (Анисимова)*; вполн. митрополит). В результате наводнения, вызванного проливными дождями в авг. 1907 г., жителям Гижигинского у. угрожал голод. Иером. Нестору при содействии архиеп. Евсевия, Мамадышского еп. *Андрея (Ухтомского)*, прот. прав. *Иоанна Кронштадтского* (внесших свои пожертвования) и редакций нек-рых газет удалось организовать в ряде городов и губерний России сбор средств для помощи пострадавшим. В течение 1-го года миссионерского служения иером. Нестор освоил тунгусский (эвенский) язык и при помощи тунгусов и местных русских перевел на него молитву Господню, заповеди блаженства, нек-рые евангельские главы, наставления о христ. жизни и др. Вполн. эти переводы были опубликованы. 14 сент. 1910 г. по инициативе и проекту иером. Нестора было открыто миссионерское Камчатское братство во имя Всемилового Спаса, а 4 нояб. 1911 г. восстановлена Камчатская





миссия (4 стана). Ее деятельность распространялась на Камчатскую обл., в т. ч. на Охотский и Гижигинский уезды. Миссия была подчинена Владивостокскому архиерею, ее начальником стал иером. Нестор (с 1914 игумен, с 1915 архимандрит). В авг. 1916 г. было образовано полусамостоятельное Петропавловское (с окт. того же года — Камчатское и Петропавловское) викариатство Владивостокской епархии, возглавить к-рое было определено архим. Нестору. 16 окт. 1916 г. во Владивостоке состоялась его архиерейская хиротония. В следующем году еп. Нестор выехал на Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В 1919 г. он дважды посещал Камчатку, а в нач. 1920 г. покинул Россию. В 1922 г. в г. Никольске (ныне Уссурийск) состоялось Дальневосточное архиерейское совещание, на основании решения которого в том же году Высшее церковное управление за границей постановило выделить Камчатское викариатство в самостоятельную епархию.

В XIX — нач. XX в. при церквях на территории М. о. имелись немногочисленные школы, в которых обучались дети тунгусов, якутов, ительменов и коряков. Однако действовали эти школы периодически, прекращая и вновь возобновляя работу; учеников было немного. В условиях острой нехватки врачей и фельдшеров и недостаточного снабжения лекарствами медицинскую помощь местным жителям оказывали священнослужители.

Кочевой образ жизни местного населения и большие расстояния до храмов и между ними придавали своеобразие религ. жизни представителей коренных народов. В XVIII — нач. XX в. кочевых тунгусов и юкагиров нередко крестили миряне; для совершения венчаний к ним приезжали священники (в таких случаях в метрических книгах делалось уточнение о венчании «в поле»). Еп. Нестор (Анисимов) свидетельствовал, что при посещении им кочующих тунгусов они для совершения треб сооружали из неск. юрт одну просторную, в которой могли поместиться более 200 чел. На месте причащения воздвигали крест, остававшийся там после разборки большой юрты и ухода кочевников. Вплоть до закрытия церквей в XX в. регулярно и по возможности часто по-

сещать их стремились не только оседлые жители, но и кочевники. Тунгусы тауйского побережья во время масленицы проездом с ольской ярмарки останавливались в Тауйске у своих кумовьев и оседлых друзей, посещали местную Покровскую ц., венчались, крестили детей. Во время поста многие старики приезжали из тундры в Тауйск говеть и участвовать в таинствах. В этот период они также находили приют в домах оседлых тауйцев, навещали знакомых, обменивали привезенные с собой товары. В быту правосл. тунгусов тауйского побережья закрепились рус. обычаи, связанные с церковным календарным циклом: катание с гор, вечерки с рус. песнями и плясками, хождение ряженых по домам на святках и на масленицу. Гижигинские тунгусы заключали браки с коряками только при условии принятия последними Православия. Христианство у аборигенных народов переплеталось с их традиц. верованиями в загробную жизнь и с представлениями о незримых добрых и злых покровителях.

После установления советской власти в регионе, уже в 20-х гг. XX в., местными властями была проведена оценка церковного имущества ямской Благовещенской ц., при этом «в доход государства» были изъяты все деньги. Необходимые для совершения богослужений свечи, ладан, вино, масло и мука были описаны, но изъятию не подверглись, поскольку верующие смогли выплатить их стоимость. В процессе оценки были допущены множественные нарушения. Сохранилась жалоба свящ. С. И. Мамина (адресованная, очевидно, духовному начальству), в к-рой он докладывал, что в алтаре «оценочная комиссия во главе с секретарем Сельревкома учинила такое кощунство, какое не допускают невежественные дикари». Иерей указал на невозможность совершать богослужения «до тех пор, пока Священные предметы Престола и жертвенника не будут освящены от нечистот прикосновения рук означенных нахалов» (ГА Магаданской обл. Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 4. Л. 271. Цит. по: Бацаев. 2007. С. 26). В 1926 г. по распоряжению Ольского райисполкома старая ямская церковь была разобрана на дрова для школы, а престол и жертвенник сожжены. Оценке подверглись

здания и имущество новой ольской Благовещенской ц.

Антирелиг. работа на территории М. о. сталкивалась с рядом затруднений. В 20-х гг. XX в. представители местных властей отмечали, что «юрты тунгусов буквально увешаны иконами и предметами религиозного культа» (Там же. С. 25). В авг. 1925 г. на 1-м тунгусском съезде Ольской вол. представитель 6 родов высказал просьбу прислать в Олу приходского священника. Имелись случаи предоставления сельсоветами своих помещений для собраний верующих. При этом «сотрудники советских органов» не только не препятствовали проведению этих собраний, но и принимали в них активное участие. В янв. 1927 г. во все сельсоветы Ольского р-на райисполком направил телеграммы, в к-рых указал на недопустимость подобных фактов, а телеграммой от 4 марта 1927 г. потребовал «решительно усилить борьбу с религией» (Там же).

Свящ. С. Мамин до конца жизни (ум. в июле 1928) продолжал совершать богослужения в ямской Благовещенской ц. и в арманском приходе, к-рый он посещал неск. раз в год. Весной 1929 г. житель Ямска П. Чёрных ездил в с. Гижига, чтобы пригласить местного свящ. Н. Сновидова приехать в Ямск для исполнения треб. Но священник от поездки отказался, опасаясь притеснений со стороны властей. До нач. 30-х гг. XX в. богослужения в ряде храмов и часовен на территории М. о. совершал приезжавший раз в год из Охотска свящ. (прот.?) А. Канаев; в остальное время богослужения совершались мирским чином. Кочевые евены на собрании в Тауйске 14 февр. 1931 г. обратились к властям с просьбой отремонтировать Покровскую ц., однако вскоре она была отобрана у верующих, ее полуразрушенное здание сохранялось до нач. 60-х гг. XX в. 27 марта 1931 г. состоялось общее собрание жителей с. Ямск, постановившее ходатайствовать перед Ольским райисполкомом об устройстве в здании Благовещенской ц. избыв-читальни или школы. Жители с. Сеймчан также отказались от своей церкви и в июне 1931 г. на общем собрании постановили организовать в ней клуб, часть церковного имущества продать на торгах, золотые и серебряные предметы передать «для обо-





роны страны», а мебель — местной школе. 29 марта 1932 г. решением общего собрания жителей с. Ола здание Богоявленской ц. отобрали у верующих, а церковные ценности постановили передать в Госбанк. В авг. 1932 г. 1-й орошельский съезд Советов Северо-Эвенского р-на постановил устроить в часовне с. Наяхан дом туземца. Часовня в с. Армань, к-рую содержали эвены-кочевники, была закрыта не ранее 1934 г.

После закрытия гижигинской Спасской ц. служивший в ней престарелый иером. Нифонт был вынужден скрываться в отдаленных селениях, в чем ему помогали эвены и камчадалы. По нек-рым сведениям, при помощи укрывавших его местных жителей он совершал требы в домах верующих. По одним данным, иером. Нифонт умер в сел. Алачеве (ныне урочище) на р. Наяхан, по другим — погиб во время пожара в своем доме в с. Наяхан в 1940 г.

К сер. 30-х гг. XX в. на территории М. о. были закрыты все церкви и часовни.

В период гонений на Церковь, в 30–50-х гг. XX в., священно- и церковнослужители, а также верующие миряне отбывали заключение в системе Северо-Восточного ИТЛ, в их числе — еп. *Вениамин (Новицкий)*; вполс. архиепископ), богослов прот. В. П. *Виноградов* (вполс. протопресвитер) и М. В. Гундяев (вполс. протоиерей, отец Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла*). Позднее нек-рые узники были прославлены как новомученики и исповедники.

25 дек. 1945 г. была учреждена Хабаровская епархия, в к-рую вошла территория М. о. 27 дек. того же года произошло формальное упразднение Камчатской и Петропавловской кафедр. В кон. 40-х гг. XX в. Хабаровский еп. *Гавриил (Огородников)*; вполс. архиепископ) планировал совершить объезд всей епархии, в т. ч. посетить Магадан. Однако осуществить это намерение не удалось, поскольку в июне 1949 г. он был освобожден от управления епархией.

Несмотря на отсутствие церквей и священников, атеистическую пропаганду и адм. давление на верующих, в быту эвенов прочно укоренились правосл. традиции. Советский историк и этнограф У. Г. Попова отмечала, что в 60-х гг. XX в. у эвенов тауйского побережья со-

хранилась святочная традиция хождения ряженных по домам, а в домах нек-рых колхозников-эвенов «в переднем углу, под тюлевой занавеской» хранились иконы. В то время как в предвоенные и послевоенные годы среди рус. старожилов распространилась мода давать детям иностранные имена, своих детей эвены продолжали называть исключительно по святым. Представители старшего поколения гижигинских, ольских и тауйских эвенов бережно хранили иконы. По воскресеньям их помещали в вост. части юрт. В проч. дни и во время кочевки иконы хранились в чехлах из ровдуги (оленьей кожи), на лицевой стороне к-рых было принятошивать крест из красной или синей ткани. Иконы эвены-кочевники называли «нэнгун» или «хэвки» (святыни), во время кочевки их перевозили на специально предназначенном для этого олене («нэнгурук» или «хэвкирук»). Правосл. веру с элементами шаманизма долгое время сохраняли представители рассохинской группы эвенов-кочевников. На традиц. эвенский календарь большое влияние оказал календарь православный; в эвенских названиях месяцев содержались имена святых и названия церковных праздников. Тем не менее в поста-



ступали даже коммунисты и комсомольцы (ТАОСОРОА Магаданской обл. Д. 5. Л. 81–90; ЦХСД Магаданской обл. Ф. 21. Оп. 41. Д. 218. Л. 2). Правосл. жители М. о. участвовали в подготовке к торжествам, приуроченным к 1000-летию Крещения Руси. Праздничные мероприятия в Магадане включали организацию выставок произведений религ. искусства из фондов обл. музея и из частных коллекций магаданцев, проведение цикла лекций, посвященных этому юбилею, публикацию материалов из фондов обл. архива по истории РПЦ и ее миссионерской деятельности среди аборигенного населения области.

К кон. 80-х гг. XX в. в Магадане существовала небольшая правосл. община, не имевшая священника. Верующие собирались на квартирах для чтения Свящ. Писания и бесед. После встречи 29 апр. 1988 г. генерального секретаря ЦК КПСС М. С. *Горбачёва* с патриархом Московским и всея Руси *Пименом* местные власти отметили активизацию инициативной группы по регистрации магаданского православного прихода (ТАОСОРОА Магаданской обл. Д. 5. Л. 40). Первый в регионе магаданский Покровский приход был зарегистрирован 22 февр. 1989 г.,

23 окт. того же года его настоятелем стал свящ. А. А. Шаров. Богослужения проводились в перестроенном под церковь

Покровский женский мон-рь в Магадане. Фотография. 2015 г.

новлении Магаданского обкома КПСС по вопросам усиления атеистического воспитания от 3 нояб. 1981 г. с удовлетворением отмечалось, что в «области наметились тенденции в оздоровлении религиозной обстановки, что связано с отсутствием церквей и учреждений религиозного культа» (ЦХСД Магаданской обл. Ф. 21. Оп. 41. Д. 218. Л. 8). В отсутствие духовенства верующие М. о. для совершения треб посещали храмы в др. регионах страны во время отпусков, причем так по-

частном доме (ныне на территории магаданского в честь Покрова Пресвятой Богородицы женского монастыря). Уполномоченный Совета по делам религий по М. о. констатировал, что регистрация правосл. общины «ощутимо повлияла на религиозную обстановку в Магадане» (Там же. Л. 45). В авг. 1989 г. был объявлен конкурс на лучший проект храма, посвященного жертвам политических репрессий, начался сбор пожертвований на его строительство. Летом—осенью того же года верующие Покровского прихода объехали большую часть районов М. о., установив контакты с православными жителями региона. 28 дек. 1989 г. был зарегистрирован





приход в пос. Усть-Омчуг Тенькинского р-на. 20 апр. 1990 г. Хабаровский еп. *Гавриил (Стеблюченко*; в посл. архиепископ) совершил закладку магаданской Свято-Духовской ц.

31 янв. 1991 г. от Хабаровской епархии была отделена Магаданская и Камчатская, в к-рую вошли М. о., Чукотский АО и Камчатская обл. 23 февр. 1993 г. от Магаданской епархии была отделена *Петропавловская и Камчатская епархия*, а 19 июля 2000 г.— *Анадырская и Чукотская епархия*.

Старообрядчество. По офиц. данным кон. XIX в., старообрядцы на территории М. о. не проживали. До 80-х гг. XX в. в отчетах уполномоченного Совета по делам религий по М. о. и начальника обл. управления КГБ встречаются эпизодические упоминания о старообрядцах белокриницкого согласия (см. ст. *Белокриницкая иерархия*). С кон. 80-х гг. XX в. уполномоченный отмечал активизацию их деятельности, которую приписывал влиянию прошедшего в Москве в нояб. 1989 г. учредительного съезда *Древлеправославной поморской церкви*. Первая община старообрядцев белокриницкого согласия была зарегистрирована в Магадане в 1993 г. В следующем году там же была зарегистрирована община последователей Истинно православной церкви (ИПЦ), но 11 сент. 1999 г. она перерегистровалась как старообрядческая. В 2004 г. на территории М. о. имелись 3 зарегистрированные общины старообрядцев белокриницкого согласия: в Магадане, в пос. Ола и в пос. Палатка Хасынского р-на. В наст. время в Магадане без регистрации действует община в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Территория М. о. относится к Хабаровской и всего Дальн. Востока епархии *Русской православной старообрядческой Церкви*.

Истинно православные христиане и федоровцы были среди заключенных Северо-Восточного ИТЛ. В 60–80-х гг. XX в. местным властям была известна группа последователей ИПЦ, действовавшая на территории М. о. без регистрации.

Римско-католическая Церковь. К кон. 80-х гг. XX в., по офиц. данным, на территории М. о. проживали 12 католиков из числа репрессированных (ЦХСД Магаданской обл. Ф. 21. Оп. 41. Д. 1. Л. 118). В 1988 г. по приглашению уполномоченного

Совета по делам религий по М. о. в Магадан из США прибыла католич. миссия архиепархии Анкориджа во главе с архиеп. Фрэнсисом Томасом Херли. Вскоре в городе была заре-



Католическая ц. в честь Рождества Христова в Магадане. 2004 г. Фотография. 2011 г.

гистрирована католич. община из 12 чел. во главе со свящ. Майклом Шилдсом. В 2004 г. Иркутский еп. Кирилл Климович освятил новостроенную магаданскую Рождественскую ц. По состоянию на тот же год в М. о. кроме этого прихода были зарегистрированы группа Дочерей милосердия св. Венсана де Поля в Магадане и община в пос. Ола. В наст. время при Рождественском приходе работает детская воскресная школа и благотворительный центр «Каритас» (см. ст. «*Caritas Internationalis*»). Территория М. о. включена в епархию св. Иосифа с центром в Иркутске.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Сведений о существовании протестант. общин на территории региона до 2-й пол. 30-х гг. XX в. не обнаружено.

В М. о. зарегистрирована лютеранская (см. ст. *Лютеранство*) община св. Марка, созданная на базе прибалт. землячества «Колыма — Балтия» в 2003 г.; она насчитывает ок. 30 верующих. В пос. Сокол (административно подчинен Магадану) существует незарегистрированная община св. Луки. Общины относятся к пробству Дальн. Востока Евангелическо-лютеранской церкви Урала, Сибири и Дальн. Востока (см. ст. *Евангелическо-лютеранская церковь в России, Украине, Казахстане и Средней Азии*). Храмовых зданий нет.

Первые *баптисты* прибыли на территорию М. о. в 1937 г. (осужденные служители и рядовые члены ташкентской баптист. церкви). В регионе в 1938–1942 гг. отбывал

наказание председатель Всесоюзного совета *евангельских христиан* Я. И. Жидков. В 50-х гг. XX в. во всем регионе насчитывалось ок. 150 евангельских христиан-баптистов (ЕХБ).

Первая организованная община возникла в Магадане в 1959 г. Первоначально она состояла из 12 чел., активно занимав-

шихся проповеднической деятельностью, однако значительный рост числа верующих не наблюдался. В 1968 г. в магаданской общине про-

изошел раскол на сторонников Совета церковью ЕХБ (СЦ ЕХБ; см. ст. *Инициативники*) и *Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов*. В 60–70-х гг. XX в. малочисленные группы ЕХБ существовали в поселках Спорное (Ягоднинского р-на, ныне не существует), Сеймчан и Палатка. В нач. 80-х гг. XX в. последователи СЦ ЕХБ Магадана безуспешно пытались объединиться с магаданской общиной христиан веры евангельской (ХВЕ; см. ст. *Пятидесятники*). В 1986 г. была зарегистрирована лояльная к властям община ЕХБ, состоявшая из 19 чел. В наст. время зарегистрированы 2 общины в Магадане и община в пос. Ола. В пос. Сокол с 1998 г. действует (ныне без регистрации) община евангельских христиан «Церковь св. Петра», имеющая филиал в пос. Стекольном Хасынского р-на. Община занимается активной работой с молодежью, а с помощью Международного агентства World Relief (его центр находится в США) осуществляет социальное служение.

ХВЕ появились на территории М. о. в 30-х гг. XX в. С 1953 г. в Магадане существовала группа, насчитывавшая ок. 30 верующих. К 1972 г. в ней оставалось не более 14 чел. В 1980 г. группа пополнилась прибывшими в Магадан на постоянное жительство пятидесятниками; к нач. 1985 г. властям были известны 40 активных ХВЕ, проживавших в городе. Пятидесятники Магадана проводили религ. собрания на частных квартирах. В янв. 1989 г. городские власти Магадана разрешили им провести в Доме культуры праздничное





богослужение, посвященное 1000-летию Крещения Руси, в апр. того же года там прошла пасхальная служба. Первая община была зарегистрирована 17 мая 1989 г. Она вела происхождение от Киевского братства, действовавшего на Украине с 20-х гг. XX в. В наст. время на территории области насчитывается 10 организаций пятидесятников. Из них зарегистрированы 8, в т. ч. Магаданское областное объединение церквей ХВЕ, относящееся к Российскому объединенному союзу ХВЕ (РОСХВЕ). В объединение входят ок. 5 общин, головной является церковь «Скала надежды» (ранее называлась «Слово жизни», издавала одноименную газету тиражом 500 экз.; представители церкви вели активную проповедническую работу среди местных евреев). Магаданское областное объединение церквей ХВЕ выкупила храмовое здание у общины *Новоапостольской церкви*; последняя существует с 1994 г., ныне прекратила активную деятельность (тем не менее сохр. группа последователей из 12 чел.). В РОСХВЕ также входят Христианская миссия милосердия «Благая весть» и Христианский центр «Добрый самарянин», сотрудники к-рого активно проповедуют и организуют общины на севере М. о. и на Чукотке. Северо-Восточная христианская миссия милосердия ХВЕ в пос. Сокол относится к Российской ассоциации миссий ХВЕ (входит в Объединенную церковь ХВЕ). С 1999 г. наиболее активные члены миссии ведут работу в Северо-Эвенском р-не среди представителей коренных малочисленных народов. В результате их деятельности в нескольких населенных пунктах были обращены ок. 70 чел., гл. обр. коряков. В 2003 г. в пос. Эвенск была зарегистрирована территориально-соседская община «Эммануил» во главе со служителем-коряком (ныне действует без регистрации).

Репрессированных адвентистов седьмого дня (АСД) отправляли на территорию М. о. со 2-й пол. 30-х гг. XX в. Они активно проповедовали среди осужденных. К кон. 50-х гг. в регионе проживали 15 адвентистов-реформистов. Первая организованная община в Магадане появилась в 1989 г. благодаря активной деятельности миссии Координационного совета АСД России. В окт. 1990 г. было зарегистрировано объединение

АСД Магадана (18 чел.). При финансовой поддержке зарубежных единоверцев община начала строительство церкви, завершённое в 1997 г.

Пресвитерианская община появилась в М. о. в 1995 г.; ныне малочисленная религ. организация «Вера и добродетель» действует без регистрации.

Магаданская община *Церкви Христа* была создана в 1994 г. амер. проповедником Д. Бинкли. Он организовывал раздачу гуманитарной помощи, под его руководством община выросла до 100 членов. В наст. время их насчитывается ок. 25.

Мн. *Иеговы свидетели* из зап. регионов СССР отбывали наказание в Северо-Восточном ИТЛ за отказ от выполнения воинской повинности и за различные нарушения законодательства о религ. культурах. В 60–70-х гг. XX в. в Магадане действовала община, состоявшая из 20 чел. С 2009 г. в М. о. без регистрации действуют 2 группы иеговистов (в Магадане и Сусумане).

Магаданская община *мормонов* (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) была зарегистрирована в 1993 г. и продолжает действовать в наст. время; ее численность не превышает 30 чел.

Ислам. В 70-х гг. XX в. незарегистрированная группа мусульман, состоявшая из 8 ингушей, имела в Сусумане. В 1997 г. там же была зарегистрирована 1-я в регионе мусульм. религ. орг-ция, прекратившая существование в 2005 г. В следующем году был зарегистрирован приход мечети г. Магадана. Он был создан на базе обл. татарско-башкир. ассоциации «Алтын-Ай» («Золотой полумесяц»), но вскоре пополнился выходцами с Сев. Кавказа и из Ср. Азии. Эта община, в составе к-рой более 300 членов, входит в Духовное управление мусульман азиат. части России. С 2003 г. число мусульман увеличивается за счет возросшего потока трудовых мигрантов. Молельные комнаты действуют в магаданской колонии общего режима и в колонии строгого режима в пос. Уптар. Власти Магадана отвели участок земли под строительство мечети.

Буддизм. Магаданская община существует без регистрации с кон. 90-х гг. XX в., состоит из 20 членов (гл. обр. бурят).

Иудаизм. В 2002 г. как религ. организация ортодоксального иудаизма была зарегистрирована «Еврейская

община г. Магадана». Она входит в Федерацию еврейских общин России; в наст. время состоит из 35 чел.

Язычество. В нач. XX в. почти все эвены считали себя православными. От 45 до 70% коряков, ительменов и юкагиров М. о. придерживались традиц. языческих верований (полисинкретические верования, включающие шаманизм, анимизм, тотемизм, фетишизм и магию). В наст. время автохтонные культы сохранились на севере М. о. среди коряков. В их домах и ярангах можно встретить идолов; коряки совершают обряды кормления «первой рыбы», ритуал забоя 1-го оленя. На вершинах сопок встречаются «родовые места», к которым приносят предметы, замещающие жертвы животных. В наст. время идет процесс возрождения язычества среди эвенов и коряков, обусловленный его отождествлением с национальной культурой.

Новые религиозные движения. В 1992–1997 гг. в Магадане и Сусумане активно действовало Международное об-во «Сознание Кришны» (вайшнавы). Ныне кришнаиты представлены в Магадане группой, состоящей из 5–10 чел. В 1995–1997 гг. в Магадане и в пос. Сокол существовала община *Церкви объединения* (мунитов). В обл. центре имеется также группа необуддистов (20–25 чел.).

Арх.: ГА Магаданской обл. Ф. Д–1. Оп. 1. Д. 5. Л. 1–2, 84, 96; Ф. Д–2. Оп. 1. Д. 10. Л. 119; Д. 17. Л. 179; Ф. Д–3. Оп. 1. Д. 1. Л. 70; Ф. Д–24. Оп. 1. Д. 2. Л. 172; Ф. 267. Оп. 1. Л. 57; ЦХСД Магаданской обл. Ф. 21. Оп. 41. Д. 1. Л. 118, 120; РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 29. Л. 13; Д. 406. Л. 110; Оп. 193. Д. 6828. Л. 25; ТАОСОРА Магаданской обл. Д. 3. Л. 55–58, 107–115, 117; Д. 5. Л. 5, 10, 12–15, 17, 25, 36, 40, 45–47, 55–58, 81–90; Текущий архив Минюста РФ по Магаданской обл. Реестр религ. организаций. Д. 1. Л. 3–4.

Ист.: *Иннокентий (Попов-Вениаминов), митр.* Творения. СПб., 1887. Т. 2; он же. Избранные труды. Новосибир., 1997; «За нами придут корабли...»: Список реабилитированных лиц, смертные приговоры в отношении к-рых приведены в исполнение на территории Магаданской обл. / Отв. ред.: С. В. Абрамов. Магадан, 1999; *Громов П. В., прот.* Припоминания современника о высокопреев. Иннокентии, митр. Московском. Иркутск, 2014. Лит.: *Олсуфьев А. В.* Общий очерк Анадырской округи, ее экон. состояние и быт населения. СПб., 1896. С. 95; *Прозоров А. А.* Экон. обзор Охотско-Камчатского края. СПб., 1902; *Патканов С.* Стат. данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и народы инородцев. СПб., 1912. Т. 1. С. 106; *Попова У. Г.* Этнографические особенности дорев. быта населения Тауйского побережья // История и культура народов Северо-Востока СССР. Магадан, 1964. Вып. 8. С. 54–71; она же. Становление колхозного строя на





Тауйском побережье: (Колхоз «Рассвет» Ольского р-на Магаданской обл.) // Там же. С. 136–158; *она же*. Эвены Магаданской области. М., 1981; Археол. памятники Магаданской обл. Магадан, 1974. Вып. 1; *Диков Н. Н.* Археол. памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы. М., 1977. Вып. 1; 1979. Вып. 2: Древние культуры Северо-Восточной Азии: Азия на стыке с Америкой в древности; *Мочанов Ю. А.* Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. Новосибир., 1977; *Сафронов Ф. Г.* Русские на Северо-Востоке Азии в XVII – сер. XIX в.: Управление, служилые люди, крестьяне, городское население. М., 1978; *он же*. Русские промыслы и торги на Северо-Востоке Азии в XVII – сер. XIX в. М., 1980; *Вдовин И. С.* Влияние христианства на религ. верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (2-я пол. XIX – нач. XX вв.). Л., 1979. С. 86–114; *Туголуков В. А.* Социально-экономические и этнокультурные изменения у эвенов в советское время // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 121–143; *Земсков В. Н.* Спецпоселенцы (по документации НКВД-МВД СССР) // Социол. исслед. М., 1990. № 11. С. 3–17; *Тихменева В.* Приход в Магадане // ЖМП. 1990. № 11. С. 28–29; Памятники, памятные места истории и культуры Северо-Востока России (Магаданская обл. и Чукотка) / Науч. ред.: Н. Н. Диков. Магадан, 1994; *Арендаренко А.* День приходит с Востока // ЖМП. 1998. № 2. С. 67–69; *Бурьякин А. А.* Евангелие для эвенов // Северные просторы. М., 1999. № 3/4. С. 56–58; *Иванов В. Н.* Вхождение Северо-Восточной Азии в состав Русского государства. Новосибир., 1999; *Халовская Л. Н.* Деятельность РПЦ на Охотском побережье (XIX – нач. XX вв.) // Магадан: годы, события, люди: Тез. докл. науч.-практ. конф., посвящ. 60-летию г. Магадана, Магадан, 15–16 июля 1999 г. Магадан, 1999. С. 19–20; *она же*. Из истории строительства Тауйской Покровской церкви // Христианство на Дальнем Востоке: Мат-лы междунар. науч. конф., Владивосток, 19–21 апр. 2000 г. Владивосток, 2000. Ч. 1. С. 93–96; *она же*. Из истории РПЦ на Охотском побережье (XIX – нач. XX в.) // Диковские чт.: Мат-лы науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию со дня рожд. чл.-кор. РАН Н. Н. Дикова. Магадан, 2001. С. 171–176; *она же*. Охотские церкви в XIX – нач. XX в. (Гижигинская, Тауйская, Ямская и Ольская) // Мат-лы по истории Севера Дальнего Востока. Магадан, 2004. С. 5–25; Ист. исследования на Севере Дальнего Востока: Сб. ст. Магадан, 2000; *Бацаев И. Д., Козлов А. Г.* Дальстрой и Севвостлаг ОГПУ-НКВД СССР в цифрах и док-тах. Магадан, 2002. Ч. 1: 1931–1941; Ч. 2: Дальстрой и Севвостлаг НКВД СССР в цифрах и док-тах (1941–1945); *Бацаев И. Д.* Особенности промышленного освоения Северо-Востока России в период массовых полит. репрессий (1932–1953): Дальстрой. Магадан, 2002; *он же*. Очерки истории Магаданской обл. (нач. 20-х – сер. 60-х гг. XX в.). Магадан, 2007; *Жуков Н. Н.* Конфессиональная деятельность РПЦ на территории севера Тихоокеанского региона России в XIX в.: Дис. Магадан, 2002; *Дударенок С. М. и др.* Особенности религ. ситуации Магаданской обл. (60–90-е годы XX века) // Религиоведение. М., 2003. № 2. С. 34–49; Вернувшийся домой: Жизнеописание и сб. трудов митр. Нестора (Анисимова) / Авт.-сост.: О. В. Косик. М., 2005. 2 т.; *Дударенок С. М.* Политика советской власти в отношении ре-

лиг. организаций, 1960–1980-е гг. // Россия и АТР. Владивосток, 2005. № 2. С. 123–135; *Орехов А. А.* Модели приморской адаптации Берингоморья и Охотоморья (канчаланская и древнекорякская культуры) // Российский Дальний Восток в древности и средневековье: Открытия, проблемы, гипотезы. Владивосток, 2005. С. 319–356; *Ткалич А. И.* Распространение православия у эвенов // ЕЖБК. 2006. Т. 2. С. 45–47; *он же*. Культурно-просветительская деятельность РПЦ на крайнем Северо-Востоке России в дорев. период. М., 2011; *он же*. Правосл. миссия на крайнем Северо-Востоке (XVII – нач. XX в.). М., 2011; *он же*. Особенности развития церковно-школьного дела на крайнем Северо-Востоке в XVIII в. // Власть. М., 2013. № 1. С. 157–160; *он же*. Камчатское правосл. братство как особое культурное явление на крайнем Северо-Востоке в нач. XX в. // ЕЖБК. 2014. С. 183–186; *Анисов Л. М.* Просветитель Сибири и Америки: Жизнеописание свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского. М., 2007; *Козлов А. Г.* Магадан: Возникновение, становление и развитие адм. центра Дальстроя (1929–1945). Магадан, 2007; Святой Иннокентий: По его сочинениям, письмам и рассказам современников. Псков, 2007; *Сердюк М. Б.* РПЦ на советском Дальнем Востоке (1939–1955 гг.) // Россия и АТР. 2007. № 1. С. 30–39; Религ. орг-ции Дальневосточного федерального округа: Словарь-справочник. Владивосток, 2010; *Сирина А. А.* От совхоза к родовой общине: Соц.-экон. трансформации у народов Севера в кон. XX в. М., 2010. С. 9–60; *Максим (Рыжов), игум.* Русский человек: Апостол сев. народов свт. Иннокентий, митр. Московский. М., 2012; *Белашов А. И.* Строитель Таин Божиих: Жизнеописание камчатского праведника митр. Нестора (Анисимова) (1885–1962). Петропавловск-Камчатский, 2013. Кн. 1: Апостольской дорогой; Светлый лик «чуждой планеты»: Ист. освоения Колымского края и культура Магаданской обл. М., 2013. Ч. 1. (Наследие народов РФ. Вып. 5); *Котляков В. М. и др.* Первонач. заселение Арктики человеком в условиях меняющейся природной среды: Атлас-монография. М., 2014; *Широков А. И.* Дальстрой в соц.-экон. развитии Северо-Востока СССР (1930–1950-е гг.). М., 2014.

А. И. Поспелова, С. В. Поспелова

МАГАДА́НСКИЙ В ЧЕ́СТЬ ПОКРОВА́ ПРЕСВЯТО́Й БОГОРО́ДИЦЫ ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Магаданской и Синегорской епархии), в г. Магадане. Основан решением Свящ. Синода от 6 окт. 1999 г. при храме в честь Покрова Пресв. Богородицы г. Магадана.

В 1989 г. по благословению еп. Хабаровского *Гавриила (Стеблоченко)* в микрорайоне Солнечный г. Магадана был зарегистрирован приход в честь Покрова Пресв. Богородицы. Верующие приобрели жилой дом с хозяйственным постройками, и на прилегающем участке началось строительство храма, гаража и теплицы. В 1991 г. была создана Магаданская епархия, правящий архиерей которой еп. *Аркадий (Афонин)* благословил на месте начатого



Магаданская икона Божией Матери. 1999 г. (Покровский мон-рь в Магадане)

строительства возводить корпус буд. мон-ря, включающий церковь и кельи. После 1994 г. нек-рое время выстроенный храм был приходским. В 1999 г. по решению Синода приход был преобразован в жен. мон-рь, настоятельницей к-рого стала игум. София (Постельняк; 1999–2014). К 2016 г. обязанности настоятельницы исполняла мон. Надежда (Инькова), в обители проживали 3 монахини и послушница.

Главной святыней М. м. является Магаданская икона Божией Матери. В мон-ре хранятся ковчег с частицей мощей патриарха Московского и всея России свт. Тихона, ковчег с частицами мощей свт. Иннокентия (Вениаминова), митр. Московского, преподобных Максима Грека, Серафима Саровского, Герасима Болдинского, Ионы Киевского, Иова и Амфилохия Почаевских, Марфы и Александры Дивеевских, прав. Феодора Томского, сщмч. Харалампия, священноисповедников Сергия Правдолюбова и Александра Орлова, частица облачения свт. Мелетия, еп. Рязанского. В обители имеются также ковчеги с частицами мощей 12 св. старцев Оптинских, с частицами мощей 83 отцов, в Ближних и Дальних пещерах Киево-Печерской лавры почивающих, свт. Игнатия Мариупольского, вмц. Варвары, преподобных Алексия, человека Божия, Евфросинии Полоцкой, Димитры (Егоровой) Киевской, Олимпиады Арзамасской. Арх.: ЦНЦ.

МАГДАЛА́ [арам. *magdālā*], древний город в *Галилее* (совр. Израиль); один из наиболее интересных объектов совр. археологии Галилеи раннерим. времени, помогающих реконструировать исторический контекст проповеди Иисуса Христа.





Название и идентификация. М. предположительно называют местом происхождения *Марии Магдалины* (Лк 8. 2) и обычно идентифицируют с упомянутым в Вавилонском Талмуде Мигдал-Нунайя (Песах 46b), приблизительно в 1,6 км к северу от *Тивериады* (ныне Тиверия). В равнинистической лит-ре встречаются 2 варианта обозначения древней М.: краткий — Магдала и более полный — Мигдал-Сабайя (башня красильщиков, Иерусалимский Талмуд. Таанит 69а) или Мигдал-Нунайя (башня рыбы). Наименование Магдала (башня) было широко известно, но более полные варианты использовались, чтобы отличить М. от др. поселений, также включавших в свое название слово «башня». В греч. и лат. лит-ре, в т. ч. у Иосифа Флавия, это поселение известно под греч. названием Тарихея (Ταριχέα) (*Ios. Flav. De bell. II 21. 8; III 9. 7 — 10. 5*). Идентификация М. как Тарихея широко распространена в лит-ре; против нее указывает то обстоятельство, что Иосиф, судя по всему, считает, что Тарихея находилась в 5,5 км (30 стадий, или 3,6 рим. мили) от Тивериады (*Idem. Vita. 32 (157)*), а Плиний помещает Тарихею к югу от Тивериады (*Plin. Sen. Natur. hist. 5. 15*). При том что окончательного научного консенсуса по вопросу идентификации все еще нет (против: *Kokkinos. 2010; Taylor. 2014; за: De Luca, Lena. 2015* и мн. др.), большинство исследователей принимают ее, т. к. Плиний в данном случае признан менее авторитетным источником, чем Иосиф.

То, что этот город единственный в области, к-рый имел наряду с *Иппосом* (Суситой) как семитское, так и греч. наименование, вполне может указывать на его этнически смешанное население (*Zangenberg. 2001. S. 63–66*). До основания Тивериады (даты в лит-ре варьируются от 14 до 20 г. по Р. Х.) М. была единственным городским центром на зап. берегу Галилейского м. и наряду с *Сепфорисом* уже со времени хасмонеев осуществляла важные для Галилеи политические, военные, экономические и социальные функции. (О дохасмонейском и хасмонейском периодах истории этого региона см.: *Idem. 2008*.)

Из письменных источников известно, что в 53 г. до Р. Х. рим. полководец Гай Кассий Лонгин совершил поход из Тира в М. (Тарихею),

где разбил военный лагерь (*Ios. Flav. De bell. I 8. 9 (180); Idem. Antiq. XIV 7. 3 (120)*). Помпей также посчитал, что это место удобно для размещения войска. Сохранилось «письмо из лагеря Тарихейского» Кассия Цицерону от 43 г. до Р. Х. (*Cicero. Ad fam. 12. 11*). Город служил столицей топархии, а, согласно Плинию Старшему, озеро было даже названо по названию этого города (*Plin. Sen. Natur. hist. 5. 71*). Очевидно, что уже в письменных источниках обнаруживается четкий городской характер поселения. Так, Иосиф Флавий в I в. упоминает здесь ипподром, который использовался и для общественных собраний (*Ios. Flav. De bell. II 21. 3 (599); Idem. Vita. 132–138*), однако следы ипподрома пока не найдены (*Zangenberg. 2001. S. 64–65*).

Ок. 54 г. по Р. Х. по приказу имп. Нерона М. (Тарихея) и Тивериада перешли во владение к Ироду Агриппе II, сыну Агриппы I (*Ios. Flav. Antiq. XX 8. 4 (159)*). Иосиф утверждает, что он укрепил М. (Тарихею) в 66 г. по Р. Х., хотя год спустя *Веспасиан* взял город. Тарихея была местом морской битвы между римлянами и евр. повстанцами (*Idem. De bell. III 10. 10 (539–540)*).

До VI в. М. не была местом паломничества. В источниках упоминают-

здесь проводились под эгидой *Studium Biblicum Franciscanum (SBF)* в 1971, 1973–1975 и 1977 гг. В *Корбо* и С. Лоффредой. Они возобновились в 2006–2012 гг. под рук. С. Де Луки, директора «Проекта Магдала», совместно с А. Леной. Сев. часть территории была приобретена в 2004–2009 гг. орг-цией «Легионеры Христа» для строительства паломнического центра. В 2009 г. при строительстве отеля здесь была раскрыта синагога I в., что побудило ученых начать раскопки и прилегающих к синагоге областей (руководители — Д. Авшалом-Горни, А. Наджар; Департамент древностей Израиля). С 2010 г. к исследованиям присоединилась экспедиция мексиканского ун-та Анауак (*Proyecto Arqueologico Magdala*, руководитель — М. Сапата Меса). М. стала одним из самых интересных мест археологии Галилеи (*Zangenberg. 2013. S. 139*). В мае 2014 г. в сев. части М. результаты раскопок были открыты для посещения в археологическом парке т. н. Центра Магдала.

Предварительные публикации результатов раскопок последнего времени позволяют утверждать, что М. в нач. I в. была одним из больших городов Галилеи (*De Luca. 2009; Idem. 2011; Idem. 2013; De Luca S., Lena A. The Harbour of the City of Magdala/Tarichaeae (в печати); Lena. Magdala 2007. 2013; Eadem. Magdala 2008*).

Археологический парк
Центра Магдала



2013; *Zapata Meza. 2012; Najjar. 2013*). Стало очевидно, что город относился к той же категории населенных пунктов, что и

Сепфорис (а позднее и Тивериада). Как францисканские, так и мексиканские раскопки подтверждают, что М., занимавшая территорию площадью приблизительно 9–10 га (вдоль берега озера до равнины к западу от совр. шоссе № 90), была основана в период хасмонейской колонизации региона, при *Александре Яннае* (103–76), и имела с момента своего возникновения т. н. гипподамову сетку улиц с находившимися между ними жилыми и хозяйственными постройками (подобная городская структура типична также

ся посещения М. диак. Феодосием (до 518) (*Theodos. De situ Terrae Sanctae. 138*) и св. *Виллибальдом* (724) (*Hugeburc (Huneberc) von Heidenheim. Vita Wynnebaldi Abbatis Heidenheimensis. 96. 1 / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. 1887. Bd. 15. Tl. 1. S. 80–117*).
Современные раскопки. Архитектура. Раскопки в юж. и сев. частях М. проводились различными ин-тами в разное время. Юж. часть территории принадлежит францисканской «Страже в Святой земле» (*Custodia Terrae Sanctae*). Раскопки

Сепфорис (а позднее и Тивериада). Как францисканские, так и мексиканские раскопки подтверждают, что М., занимавшая территорию площадью приблизительно 9–10 га (вдоль берега озера до равнины к западу от совр. шоссе № 90), была основана в период хасмонейской колонизации региона, при *Александрe Яннае* (103–76), и имела с момента своего возникновения т. н. гипподамову сетку улиц с находившимися между ними жилыми и хозяйственными постройками (подобная городская структура типична также





для Сепфориса, Иппоса, *Гадары*, Птолемаиды).

Неск. археологических открытий имеют значение для исследования вопроса о галилейском контексте проповеди Иисуса Христа.

Де Лука раскрыл большую часть главной кардо и неск. перпендикулярных ей декуманусов. С ними оказались связанными сложные системы каналов для спуска канализации и для подведения пресной воды к многочисленным фонтанам и бассейнам. Ближайшие параллели системе водоснабжения М. есть только в Скифополе и в *Кесарии Приморской*, резиденции Ирода Великого.

Сенсацией стало раскрытие общественных терм, совершенно неожиданных для Галилеи. Здесь имелись все удобства, которые характерны для средиземноморских роскошных построек: парная с печью (*praefurnium*), различные прохладные и холодные комнаты, бассейны, ступенчатые водоемы. Наличие множества небольших сосудов для масла (арибалов) показывает, что посетители следовали эллинистической практике омовений. Де Лука считает, что после начальной фазы здания в I в. по Р. Х. бани были существенно перестроены в III/IV в. и разрушены во время землетрясения 363 г.

Уже в 70-х гг. XX в. к югу от комплекса терм францисканцами была раскрыта обширная (32×32 кв. м) площадь, к-рая служила не только палестрой для бань, но и форумом города — на это указывают остатки колоннады и торговых лавок с зап. стороны и это подтверждает непосредственная близость к гавани на востоке. Площадь, к-рая появилась в городе во время его основания, служила экономическим и общественным центром.

Однако главное открытие археологов в М. — порт. Размеры и сложность его организации сближают город, в котором он находится, со средиземноморскими центрами морской торговли, притом что М. расположена на небольшом Галилейском оз. Исследователи выделяют 3 этапа истории порта: позднеэллинистический (с нач. I в. до Р. Х.), раннеримский период тетрарха *Ирода Антипы* и поздневизантийский-раннеисламский, когда порт получил совершенно иную структуру.

Уже на начальной фазе существования города на берегу был вырыт портовый водоем и оштукатурены его стенки, построены массивные прямоугольные и казематные башни с лестницами и пандусами для швартовки и разгрузки судов. С учетом направлений ветров и водных течений порт имел оптимальное расположение. Волнолом с выступающими квадратами, к которым швартовались корабли, закрывал гавань и примыкал непосредственно к площади.

Порт служил не только стоянкой для судов, но и местом хранения товаров, центром торговли и культурного обмена. Вполне возможно, что, так же как в Остии и др. портовых городах, на форуме М. были торговые места купцов из Десятиградия, со средиземноморского побережья, т. е. сирийцев, греков и финикийцев. Как экономический центр порт не только был местом торговли, но и мог использоваться в качестве опорного пункта для рыболовного флота. Прямые инвестиции властей (хасмонейских, затем тетрарха Антипы), а также доходы от торговых операций, хранения и транспортировки товаров способствовали развитию собственной экономической элиты (судовладельцев, сдававших корабли субподрядчикам) (*Zangenberg*. 2013. S. 141).

Создание такого порта возможно только при условии крупных инвестиций со стороны властей в период хасмонейской колонизации региона; не было необходимости строить столь большой порт лишь для контроля над регионом. Имея такой порт, хасмоней и их преемники при тетрархе Антипе стремились включиться в торговые отношения между городами средиземноморского побережья и Десятиградием (Сирией). М., т. о., являлась конечным, вост. пунктом торгового пути от побережья до Галилейского м. Функция порта не ограничивалась только обслуживанием рыболовных судов — для этого его размеры слишком велики, — скорее он использовался в качестве центра межрегиональной торговли между городами средиземноморского побережья и Десятиградием. Основание М. отражало ситуацию, сложившуюся в регионе; хасмонейская власть и эллинистические города на восточном берегу озера или на средиземноморском побережье одновременно кон-

курировали и сотрудничали друг с другом. Т. о., М. не только обладала соответствующей городской архитектурой, но и имела определенный состав населения для того, чтобы быть частью «средиземноморского мира на Галилейском море» (*Ibid*. S. 142).

Присутствие евр. населения в М. подтверждают найденные во время раскопок ритуальные бассейны в сев. жилом районе, многочисленные фрагменты каменных сосудов, а также 2 постройки, одна из которых вполне уверенно идентифицируется как синагога. Обнаруженная еще в 70-х гг. XX в. в сев.-зап. части города архитектурная структура была идентифицирована как «мини-синагога»; в наст. время данная идентификация М. Чайя (*Chiat*. 1979) и Д. Гро (*Groh*. 1995) оспорена. Последний указывал на то, что незадолго до 70 г. пол в ней был поднят и здание было превращено в нимфеон. Мнение Гро отражено в последней монографии Р. Хахлили (*Hachlili R. Ancient Synagogues: Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden, 2013. P. 37–38). При повторном археологическом исследовании было отмечено, что это постройка эллинистического времени, типологически близкая к «дому у источника» (ближайшая параллель в Салагассе, совр. Турция). Высказанное ранее предположение об идентификации этой структуры как «латрины» (*Zangenberg*. 2001) ныне опровергнуто — см.: *Bonnie, Richard*. 2012.

Квадратное здание, найденное в М. в 2009 г., с большей уверенностью интерпретируют как синагогу (см.: *Zangenberg*. 2010; *Hachlili*. *Ancient Synagogues*. Leiden, 2013. P. 32–33; *Bauckham, De Luca*. 2015). Исследователи выделяют 3 фазы строительства здания. На самой ранней, датируемой сер. I в. до Р. Х., постройка, видимо, еще не использовалась как синагога. Здание было перестроено ок. 40 г. по Р. Х., затем еще раз накануне разрушения в начале 1-го антирим. восстания, в 67–68 гг., когда оно уже использовалось в качестве синагоги (*Bauckham, De Luca*. 2015. P. 107).

К квадратному синагогальному залу ведет коридор, служивший также бейт-мидрашом. Главный вход в здание не найден, но предполагают, что он находился на зап. стене. По внутреннему периметру к стенам





Фрагмент росписи стены синагоги.
I в. по Р. X.

примыкают сиденья в 4–5 ступенек. Неск. колонн найдены *in situ*, они опирались на стилобаты, к-рые одновременно являлись нижними ступеньками сидений. Конфигурация и точное число колонн неизвестны. В центральной части пол не имел облицовки, хотя, возможно, на 1-м этапе она была выполнена из базальтовых квадров (Де Лука). Пол вост. нефа украшен мозаикой, которая, как считают, осталась незавершенной или была частично разобрана. Среди простого изобразительного ряда особо примечательна многолопастная розетка. Стены и колонны покрыты штукатурной обмазкой с ярким цветным узором, построенным на сочетании красного и желтого оттенков с отдельными контурными прорисовками белым и синим.

Наиболее интересной оказалась находка каменной плиты, к-рая в большей степени, чем архитектурные характеристики, указывает на



Плита
с рельефными изображениями меноры

религ. функцию постройки. Квадр из известняка опирается на 4 небольшие ножки. Со всех сторон он украшен рельефными изображениями. Они представляют собой набор геометрических, растительных мотивов, архитектурных элементов (каннелированные пилястры), амфор и первое из известных изображений меноры (Авиам. 2012. С. 35–37). Израильский археолог

М. Авиам трактует композицию как символическое изображение Иерусалимского храма и его Святое Святых, проводя параллели с изображением повозки (Скинии) в Капернаумской синагоге (см. в ст. Капернаум). Считается, что он использовался в синагоге как нижняя подставка пюпитра для Торы (Idem. 2013).

Еще одно произведение рим. мозаичного искусства, которое привлекло к себе внимание после находки деревянной лодки у берегов М. в Галилейском оз. в 1986 г., — это панель с изображением нескольких предметов в черно-белой гамме, типичной для мозаик рубежа эр. Среди них точно идентифицируются лодка и сосуд в форме канфара; др. изображения не столь очевидны. Согласно Р. Рейху, слева от лодки изображены 2 скребка, которые использовались после гимнастических занятий для снятия масла, нанесенного на тело, вместе с налипшей пылью (*strigili*), между ними — бутылочка для масляных благовоний (*aryballos*). Все 3 предмета помещены в тарелку. Под канфаросом лежит рыба с водорослью во рту. Три верхних предмета, расположенные справа, не имеют убедительной трактовки (предположительно муз. инструменты). Рейх считает, что в виде лодки может быть изображена лампа соответствующей формы, аналогии к-рой встречаются среди археологических находок рим. периода, либо модель корабля. Т. о., на мозаике мог быть изображен натюрморт, составленный из предметов, особенно дорогих для хозяина дома и свидетельствующих о его успешной деятельности (как рыболова, имевшего хороший доход от продажи рыбы) и о занятиях в часы досуга.

Лит.: Corbo V. C. Scavi archeologici a Magdala (1971–1973) // LA. 1974. Vol. 24. P. 5–37; idem. La città romana di Magdala: Rapporto prelim. dopo la quarta campagna del 1975 // Studia Hierosolymitana. Jerus., 1976. Vol. 1. P. 355–378; idem. Piazza e villa urbana a Magdala // LA. 1978. Vol. 28. P. 232–240; Chiat M. J. S. A Corpus of Synagogue Art and Architecture in Roman and Byzantine Palestine: Diss. Ann Arbor, 1979. Vol. 1. P. 116–118; Wachsmann S. The Excavations of an Ancient Boat in the Sea of Galilee (Lake Kinneret). Jerus., 1990. P. 114–118; Reich R. A Note on the Roman Mosaic at Magdala on the Sea of Galilee // LA. 1991. Vol. 41. P. 455–458; Groh D. E. The Stratigraphic Chronology of Galilean Synagogues from the Early Roman Period Through the Early Byzantine Period (ca. 420 CE) // Ancient Synagogues: Hist. Analysis and Archaeol.

Discovery / Ed. D. Urman, P. V. M. Fleisher. Leiden; N. Y., 1995. Vol. 1. P. 51–69; Ruf M. S. Maria aus Magdala: Eine Studie der neutestamentlichen Zeugnisse und archäologischen Befunde. Münch., 1995; Zangenberg J. Magdala am See Gennesaret: Überlegungen zur sogenannten «mini-sinagoga» und einige andere Beobachtungen zum kulturellen Profil des Ortes in neutestamentlicher Zeit. Waltrop, 2001; idem. Jesus—Galiläa—Archäologie: Neue Forschungen zu einer Region im Wandel // Jesus und die Archäologie Galiläas / Ed. C. Claussen e. a. Neukirchen-Vluyn, 2008. S. 7–38; idem. Archaeological News from the Galilee: Tiberias, Magdala and Rural Galilee // Early Christianity. Tüb., 2010. Vol. 1. N 3. P. 471–484; idem. Jesus der Galiläer und die Archäologie: Beobachtungen zur Bedeutung der Archäologie für die hist. Jesusforschung // Münch. Theol. Zschr. 2013. Bd. 64. N 2. S. 123–156; De Luca S. La città ellenistico-romana de Magdala/Taricheae: Gli scavi del Magdala Project 2007 e 2008: Relazione prelim. e prospettive de indagine // LA. 2009. Vol. 59. P. 343–562; idem. Il contestotistorico-archeologico della missione di Gesù attorno al Lago di Galilea // Con gli occhi degli apostoli: Una presenza che travolge la vita / Ed. J. M. Garcia Pérez; O. Massara. Mil., 2011. P. 14–16; idem. Scoperte archeologiche recenti attorno al Lago di Galilea: Contributo allo studio dell'ambiente del NT e del Gesù storico // Terra Sancta: Archeologia edesegesi: Atti dei convegni, 2008–2010 / Ed. G. Paximadi, M. Fidanio. Lugano, 2013. P. 19–111; Kokkinos N. North or South of Tiberias? // PEQ. 2010. Vol. 142. N 1. P. 7–23; Aviam M. Zwischen Meer und See: Geschichte und Kultur Galiläas von Simon Makkabäus bis zu Flavius Josephus // Bauern, Fischer und Propheten: Galiläa zur Zeit Jesu / Hrsg. J. K. Zangenberg, J. Schröter. Darmstadt, 2012. S. 13–38; idem. The Decorated Stone from the Synagogue at Migdal: A Holistic Interpretation and a Glimpse into the Life of Galilean Jews at the Time of Jesus // NTIQ. 2013. Vol. 55. N 3. P. 205–220; Bonnie R., Richard J. Building D1 at Magdala Revisited in the Light of Public Fountain Architecture in the Late Hellenistic East // IEJ. 2012. Vol. 62. N 1. P. 71–88; Zapata Meza M. Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala: Das «Magdala Archaeological Project» // Bauern, Fischer und Propheten. Darmstadt, 2012. S. 85–98; De Luca S., Lena A., Sarti G., e. a. Magdala Harbor Sedimentation (Sea of Galilee, Israel), from Natural to Anthropogenic Control // Quaternary International. Oxf.; N. Y., 2013. Vol. 303. P. 120–131; Lena A. Magdala 2007 [Project Excavations]: Prelim. Rep. // HadashotArkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel. 2013. Vol. 125 [Электр. ресурс: www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.aspx?id=4342&mag_id=120]; eadem. Magdala 2008 [Project Excavations]: Prelim. Rep. // Ibid. [Электр. ресурс: Ibid. = 5433&mag_id=120]; Avshalom-Gorni D., Najar A. Migdal: Prelim. Rep. // Ibid. [Электр. ресурс: Ibid. = 2304&mag_id=120]; Taylor J. Missing Magdala and the Name of Mary «Magdalene» // PEQ. 2014. Vol. 146. N 3. P. 205–223; Bauckham R., De Luca S. Magdala as we Now Know It // Early Christianity. 2015. Vol. 6. N 1. P. 91–118; De Luca S., Lena A. Magdala/Taricheae // Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods / Ed. D. Fiensy, J. R. Strange. Minneapolis, 2015. Vol. 2. P. 280–383.

С. В. Тарханова, К. В. Неклюдов





Не позднее VI в. М. стали называть родиной равноап. *Марии Магдалины*, куда устремились многочисленные паломники (*Theodos. De situ Terrae Sanctae. 2 // CSSL. Т. 175. Р. 115; рус. пер.: Феодосий о местоположении Св. Земли нач. VI в. // ППС. 1891. Т. 10. Вып. 1(28). С. 13.* В VIII–X вв. здесь существовала церковь на месте дома Марии Магдалины, где, как считалось, Спаситель изгнал из нее 7 бесов (Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем местах // ППС. 1886. Т. 4. Вып. 2(11). С. 28). В Житии равноапостольных Константина и Елены (Vat. gr. 974, XI в.) строительство этой церкви приписывается равноап. Елене (Там же. С. 260). В нач. XII в. игум. Даниил сообщает только то, что в М. находился дом равноап. Марии Магдалины («Хождение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 104–105). Церковь еще существовала в кон. XIII в., когда М. посетил Рикольдо да Монтекроче, затем ее перестали упоминать паломники. В 1626 г. жители М. показывали путешественникам только место, где она была построена. На принадлежащем францисканцам участке в М. археологи обнаружили остатки храма с апсидой, византийского монастыря и сводчатого здания с апсидой, которое, возможно, не являлось церковью. Отождествить эти постройки с упомянутыми в письменных источниках не представляется возможным (*Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1998. Vol. 2. P. 28*).

В 1908 г. начальник РДМ архим. Леонид (Сенцов) приобрел участок земли в 4 км к югу от М., на берегу Геннисаретского оз., который носил название Магдальский сад. Там расположены 3 родоновых источника, в одном из них, по местному преданию, Христос исцелил равноап. Марию Магдалину. Небольшой храм во имя этой святой был построен в 1962 г. и расписан худож. Я. Н. Добрыниным в 1996–1997 гг. Участок является подворьем *Горненского монастыря*, в июне 1997 г. его посетил Московский и всея Руси патриарх Алексий II и заложил здесь дом для паломников, строительство которого было завершено в 2000 г. (*Лисовой Н. Н. Приди и виждь: Свидетельства Бога на земле. М., 2000. С. 75–78*).

О. В. Л.

МАГДАЛИ́НА (Забелина Мария Сергеевна; 1863, Орёл — 8.12.1931, Казахстан), прмц. (пам. 25 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), монахиня. Из семьи рабочего. В 1876 г. поселилась в с. Посошки Кромского у. Орловской губ. В том же году купец А. П. Торопов организовал в селе богадельню, к-рая была преобразована в Иоанно-Предтеченскую монашескую общину. Здесь Мария окончила школу и осталась при общине послушницей. По принятии иночества она была наречена Магдалиной. В кон. 1919 г. переехала в *Зосимову во имя Святой Троицы и в честь Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия» женскую пустынь* в Московской губ., которая в 1920 г. была преобразована в сельскохозяйственную артель, но сохранила монастырский устав. 28 дек. 1928 г. артель была ликвидирована. В мае 1929 г. насельницы были изгнаны и нашли себе приют в ближайших к обители селах и деревнях. М. поселилась вместе с несколькими послушницами в дер. Новинское Наро-Фоминского р-на. Они зарабатывали на жизнь рукоделием, помогали священнику в служении молебнов и панихид.

22 мая 1931 г. М. была арестована в Новинском и заключена в тюрьму при Наро-Фоминском райисполкоме. Проходила по одному делу с др. насельницами Зосимовой пуст., проживавшими в дер. Новинское и в с. Таширове. Их обвиняли в ведении агитации против колхозов, а также в организации выступления крестьянок, требовавших от сельсовета вернуть местному священнику корову, отобранную у него за неуплату повышенных налогов. М. виновной в «антисоветской и антиколхозной агитации» себя не признала.

29 мая 1931 г. Особая тройка при Постоянном представительстве ОГПУ в Московской обл. приговорила М. и др. насельниц обители к 5 годам ИТЛ с заменой на высылку этапом в Казахстан на тот же срок. Не выдержав тягот этапа, М. скончалась по дороге к месту ссылки и была погребена в безвестной могиле.

Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода от 15 апр. 2008 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–37222. Лит.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Прмц. Магдалина (Забелина) // Моск. Ев. 2008. № 5/6. С. 194; *Зосима (Верховская), мон.* Женская Зосимова пуст.: Ист. очерк. М., 2008. С. 470–

484; она же. Монашество Зосимовой пуст. М., 2010. С. 270–279; Новомученики и исповедники российские XX в. из Зосимовой пуст. // Благовест: Газ. Видное (Моск. обл.), 2009. № 6(18). С. 6–7.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАГДЕБУ́РГСКИЕ ВРАТА́, главные, зап. двери *Софии Святой собора в Новгороде Великом*. Представляют собой деревянные 2-створчатые двери (360×240 см),



Магдебургские врата

покрытые бронзовым окладом с рельефными изображениями (всего 26 панелей). Каждая створка разделена на 13 прямоугольных филенок: одна (горизонтальная) наверху и 12 (по 6 в 2 ряда). Каждая филенка состоит из одной или нескольких пластин с литыми выполненными в высоком рельефе изображениями, бо́льшая часть изображений сопровождается надписями на лат. и рус. языках. Рама образована ornamentированными полувадиками, в нижней части правой створки и центральной части левой — со скульптурными изображениями. Концы полувадов вставлены друг в друга и закреплены накладками (умбонами) в виде крупных четырехлистников. Рама крепится к деревянной основе гвоздями со шляпками также в виде четырехлистников. Рукояти дверей литые, помещены в филенки, имеют вид масок львов с людьми в пасти; кольцо в виде 2-голового существа; штырь, крепящий кольцо, проходит через пасть льва. Нащельник состоит из 2 гладких полувадов.

По своему типу М. в. относятся к романским храмовым вратам, созданным нем. мастерами, как и вра-





та в ц. Санкт-Михаэль в Хильдесхайме, Германия (1115), в базилике Сан-Дзено в Вероне, Италия (1138), в Успенском соборе в Гнезно, Польша (1187) и др. Для таких врат характерно разнообразие иконографических программ и приемов исполнения рельефов (Mende. 1983).

На левой створке М. в. (сверху вниз и слева направо) помещены следующие изображения: «Христос на троне с предстоящими Богоматерью, апостолами и ангелами»; «Крещение Господне»; «Благовещение»; музыкант; «Рождество Христово»; неизвестный (возможно, протеец Сиф); «Поклонение волхвов»; «Рахиль и Вениамин»; «Сретение»; диакон; «Встреча Марии и Елисаветы»; «Бегство в Египет»; диакон; маска льва; «Александр, еп. Плоцкий, с 2 диаконами»; «Вознесение прор. Или»; аллегорические фигуры Крепость и Убожество; мастер Риквин; «Адам и Ева» («Грехопадение»); мастер Аврам; «Сотворение Евы»; мастер Вайсмут. На правой створке (сверху вниз и слева направо): Маэста Домини (Христос во Славе, с символами евангелистов); неизвестный в доспехах с надписью: «Siger» (возможно, аллегория Мудрости); «Вход Господень в Иерусалим» (сцена разделена на 2 части); неизвестный в доспехах; сцена охоты на льва (изображение помещено на валике); неизвестный со свитком; неизвестный (возможно, Товия с собакой в руках или аллегорическая фигура Предательства с ва-



Воины, разделяющие одежды Христа.
Избиение младенцев.
Фрагмент Магдебургских врат

известный (возможно, прав. Иосиф Аримафейский); «Жены-мироносицы у Гроба Господня»; «Сошествие во ад»; Вихман, еп. Магдебургский; «Вознесение»; неизвестный с мечом; воины делят одежды Христа (?) (или св. Маврикий со спутниками); «Избиение младенцев»; кентавр, стреляющий из лука.

В рус. источниках с кон. XVI по XIX в. М. в. именовались Корсунскими. В наст. время Корсунскими вратами называют др. двери собора Св. Софии, отделяющие придел Рождества Пресв. Богородицы от Мартириевой паперти. Первое письменное упоминание врат с названием «Корсунские» относится к 1571 г. и содержится в Новгородской II летописи (ПСРЛ. 1965. Т. 30. С. 165). Легенда об их привозе вместе с др. реликвиями вел. кн. Владимиром из Корсуни существовала в Новгороде и ранее, о чем свидетельст-



Христос во Славе,
с символами евангелистов.
Фрагмент
Магдебургских врат

силиском); «Поцелуй Иуды»; неизвестный (на валике); неизвестный (возможно, Товит, обвитый рыбой, или аллегория Гедонизма, муж. фигура, опоясанная аспидом); «Христос в темнице» (или «Явление ангела ап. Петру в темнице»); маска льва; король; сцена охоты на оленя (изображение помещено на валике); царь Ирод; «Бичевание Христа»; прав. Никодим; «Распятие»; не-

вовал в 1517 г. С. фон Герберштейн (Герберштейн. 1988. С. 150). Косвенным подтверждением бытования этого названия в XV в. может служить упоминание в Новгородской III летописи, восходящей к источнику XV в., в к-рой под 1450 г. значится: «Подписан бысть притвор у Святей Софии у Корсунских врат» (ПСРЛ. Т. 3. С. 240; Трифонова. 1996).

М. в. также называли Сигтунскими после публикации Ф. П. Аделунга, который связывал их появление в Новгороде с походом новгородцев

в Сигтуну (1187) (Аделунг. 1834). Легенда о вывозе новгородцами врат Сигтуны, неизвестная по рус. источникам, была распространена в Швеции. В 1616 г. Якоб Делагарди (1583–1652) писал о вратах, что «королевское величество желает, чтобы ему прислали из Новгорода ради их достопримечательности, тем более что они были некогда взяты из Сигтуны» (Коваленко. 1999. С. 207).

Врата имеют западноевроп. происхождение. Изображения на них епископов Магдебурга (Германия) Вихмана (1152–1154; далее до 1192 архиепископ) и Плоцка (Польша) Александра (1129–1156; с мая 1154 архиепископ) дают основание полагать, что они были выполнены в Магдебургской мастерской для собора Успения Пресв. Богородицы в Плоцке (Поптэ. 1976. С. 192–193). В связи с этим в совр. лит-ре их принято называть Магдебургскими по месту изготовления врат или Плоцкими по месту их первоначального пребывания (Лазарев. 1947. С. 51; Поптэ. 1976. С. 191–200; Mende. 1983. С. 74–83, 151–161).

Когда и при каких обстоятельствах врата из Плоцка попали в Новгород, остается неясным. В. Н. Татищев приводит сообщение из несохранившегося источника о появлении в 1336 г. в Софии «медных» дверей, которые архиеп. Василий Калика, «привезше из Немец, купи ценою великою» (Татищев. 1784. С. 134; То же. 1965. С. 88). А. Н. Трифонова считает, что это сообщение можно отнести к М. в. (Трифонова. 1996. С. 265). Присутствие М. в. в Новгороде фиксируется в русских источниках со времени пребывания на кафедре архиеп. Евфимия, т. е., с сер. XV в. (Там же. С. 258, 264).

Основная часть рельефов М. в. датируется 1152–1154 гг. — временем епископства Вихмана и Александра (Поптэ. 1976). Между тем на вратах есть вставки, выполненные русскими мастерами в разное время; они отличаются друг от друга и от древнейшей части по составу сплава (Трифонова. 1996. С. 263–265). К ним относятся изображения мастера Аврама, неизвестного (или Иосифа Аримафейского), кентавра и орнаментальные валики. Большая их часть выполнена в сер. XV в. (Там же). Рельеф кентавра утрачен; отлит с копии М. в. (выполнена А. В. Праховым в 80-х гг.





XIX в., ГИМ) и прикреплен к медной пластине в нач. 60-х гг. XX в. Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 240; Т. 30. С. 165; *Гербштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. Вып. 1.

Лит.: *Татищев В. Н.* История Российская. СПб., 1784. Кн. 4. С. 134; *То же.* М.; Л., 1965. Т. 5. С. 88; *Аделунг Ф. П.* Корсунские врата, находящиеся в Новгородском Софийском соборе. М., 1834; *Лазарев В. Н.* Искусство Новгорода. М.; Л., 1947; *Поптэ А. В.* К истории романских дверей Софии Новгородской // Средневековье. Русь. М., 1976. С. 191–200; *Mende U.* Die Bronzentüren des Mittelalters, 800–1200. Münch., 1983; *Трифопова А. Н.* Русские рельефы зап. дверей Софийского собора в Новгороде // Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996. С. 259–267; *Коваленко Г. М.* Кандидат на престол: Из истории полит. и культурных связей России и Швеции XI–XX вв. СПб., 1999; novgorodmuseum.ru/magdeburgskie-vrata-novgorodskogo-sofijskogo-sobora.html [Электр. ресурс].

М. И. Антыпко

МАГИСТРА ПРАВИЛО — см. *Учителя устав.*

МАГН [греч. Μάγνος], прп. (пам. греч. 28 июня). Время, место и обстоятельства жизни Л. неизвестны. Сведения о нем содержатся в визант. стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coisl. 223, 1301 г.), где сообщается, что он мирно скончался на молитве (SynCP. Col. 777–778).

Из стишных Синаксарей память Л. с посвященным ему двустихием была включена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος Συναξαριστής*, 1998⁴. Т. 5. Σ. 294), в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 67) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 246 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память Л. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 194; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 281; *Μακάριος Συναξαριστής, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Т. 10: Ἰούλιος. Ἀθήναι, 2008. Σ. 330.

МАГН (III в.), мч. (пам. зап. 19 авг.). Согласно Каталогу Петра Наталиса (венецианского агиографа XIV в.), М. жил в г. Кесария Каппадокийская (М. Азия) во время правления имп. *Аврелиана* (270–275). За исповедание христ. веры он был арестован и заключен в темницу. Представ перед правителем города Александром, М. отказался принести жертвы идолам и был передан 2 языческим жрецам, Александру и Зосиме, для пытки огнем. Однако мученик остался невредим после истязания. Не тронули его

и дикие звери, к-рым он был брошен на растерзание в городском амфитеатре. У этого чуда было множество свидетелей, т. к. казнь М. должна была быть публичной; мн. жители Кесарии Каппадокийской вместо того, чтобы глумиться над мучеником, сами уверовали во Христа и позже были приговорены за это к смерти (в источнике названо количество уверовавших — 2597 чел.).

М. был отведен за город и побит камнями. Его мощи были перенесены христианами в город и помещены в гробницу.

Из иных зап. агиографических источников известен др. мч. Магн, называемый также Андреем, пострадавший в правление имп. *Диоклетиана* (284–305) в районе Таврских гор (М. Азия); с ним пострадали также 2597 христиан, уверовавших после того, как лев лег у ног святого. Несмотря на совпадение имен мучеников и сходные обстоятельства их кончины, болландист Г. Куперус считает этих Магнов разными людьми. В Мартирологе, составленном П. Кало (XIV в.), приведены разные подробности их мученичества, нет упоминания о пострадавших вместе с Магном (Андреем) христианах.

Следует также обратить внимание на то, что западные источники, содержащие сведения о М. и др. одноименном мученике, довольно поздние, поэтому с уверенностью говорить об историчности этих материалов представляется затруднительным. Ни в греческих, ни в вост. агиографических источниках сведений о М. не сохранилось.

Ист.: ActaSS. Aug. T. 3. Col. 717–719; *Galesini P.* Martyrologium S. Romanae Ecclesiae. Venetia, 1578. P. 270. Лит.: *Sauget. J. M.* Magno // BiblSS. Vol. 8. Col. 541–542.

Е. М. Беленькая

МАГН, мч. Кизический (пам. 29 апр.) — см. в ст. *Кизические мученики.*

МАГН, КАСТ И МАКСИМ, мученики Анкирские (?) (пам. зап. 4 сент.). Память этих мучеников впервые зафиксирована в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.), откуда она попала в др. зап. Мартирологи. Однако под 4 сент. в исходном источнике указаны 2 практически одноименные дружины, о мучениках одной из которых говорится, что они пострадали в Анкире (ныне Анкара, Турция), а о мучениках другой — что

в Риме. Архиеп. *Сергий (Спасский)*, приводя сведения о вост. святых, чьей памяти нет в вост. месяцесловах, дает более расширенный состав дружины Анкирских мучеников, куда кроме Магна, К. и Максима включены Руфин, Сильван, Маркелл, Гаиан, Елпидий, Антонин, Евстохий, Евсевий, Гаиан (др.), Виталика, Гаисута, Сатурнин, Донат и Клевс (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 682).

Ист.: MartHieron. Comment. P. 487–488; MartRom. Comment. P. 379. ActaSS. Sept. Vol. 2. P. 204–206.

Лит.: *Amore A.* Magno, Casto e Massimo // BiblSS. Vol. 8. Col. 557–558.

МАГН МАКСИМ — см. ст. *Максим*, рим. имп. (383–388).

МАГНЕНЦИЙ [Флавий Магн Магненций; лат. Flavius Magnus Magnentius] (ок. 303, Самаробрива, ныне Амьен, Франция — 10.08.353, Лугдун, ныне Лион, Франция), рим. император (с 18 янв. 350). М. был выходцем из германцев и кельтов, к-рых в большом числе принимали на военную службу в империи. Его отец принадлежал к племени бриттов, мать происходила из франков. М. был женат на некоей Юстине, вероятно родственнице имп. фамилии Флавиев. Прославился своей храбростью уже при имп. *Константине I Великом* (306–337) и стал командиром имп. гвардии при имп. *Константе I* (337–350). Пришел к власти в результате мятежа армии в Августодуне (ныне Отён, Франция) против Константа. 18 янв. 350 г. войска провозгласили М. императором, Констант бежал и вскоре был убит. Под власть М. перешел почти весь Запад Римской империи (в т. ч. Сев. Африка). Лишь в Иллирике 1 марта 350 г. был провозглашен императором Ветранион, к-рый в конце того же года передал власть правившему Востоком имп. *Констанцию II* (337–361), брату Константа. 3 июня 350 г. сенат в Риме объявил императором Юлия Непоциана, сына сводной сестры имп. Константина Великого. Однако Непоциан 30 июня был убит после столкновения с силами магистра оффиций М. Марцеллина. Сторонники Непоциана и Констанция из числа сенаторов подверглись репрессиям. Первоначально М. надеялся на соглашение с имп. Константином II и признание с его стороны. Однако с кон. лета 350 г., видимо после поражения Непоциана,





М. перестал чеканить монеты с изображением Констанция и отказался признавать его своим старшим соправителем. Не позднее нач. 351 г. М. объявил своим соправителем Магна Децентия, вероятно своего брата. Констанций II не признал власть М. законной и вскоре начал готовиться к войне с ним.

М. придерживался политики религиозной толерантности, провозглашенной имп. Константином Ве-

М. в случае победы последнего (см. *Barnes*. 1993. P. 101–106). В «Истории ариан», написанной ок. 357 г., свт. Афанасий назвал М., Ветраниона и цезаря Галла законными императорами (*Athanas. Alex. Hist. arian.* 74. 4).

С нач. 351 г. Констанций II начал продвигаться из своих владений на Запад, в Иллирик, и постепенно теснить М. 28 сент. 351 г. М. был разбит в кровопролитной битве при Мурсе (ныне Осиек, Хорватия) и потерял Паннонию и Италию,

Имп. Магненций.
Золотой солид. 350 г.
Аверс, реверс



отойдя в Галлию под защиту Альп. Летом 353 г. Констанций возобновил

поход и окончательно разбил М. в сражениях при Арелате (ныне Арль) и Монс-Селевке (ныне Лабати-Монсалеон, Юж. Франция). Лишившись своего войска, М. и Децентий закололи себя мечами в Лугдуне. Борьба имп. Констанция против М. отмечена длительным пре-

быванием императорского двора и правительства на Западе и усилением позиций *арианства* в этом регионе.

Ист.: *Athanas. Alex. Apol. ad Const.* 6–11; *Julian. Apost. Or.* 1; *Aur. Vict. De Caes.* 41; *idem. Epitom.* 42; *Eutrop. Breviar. X; Oros. Hist. adv. pag.* VII 7. 29; *Chron. min.* 1. 238; *Philost. Hist. eccl.* III 22, 25–26; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 25, 32; *Sozom. Hist. eccl.* IV 1, 4, 7; *Zosim. Hist.* II; *Chron. Pasch.* P. 535–541; *Theoph. Chron.* P. 43–45; *Zonara. Epit. hist.* XIII 8.

Лит.: *Pauly, Wissowa.* R. 1. Bd. 27. Col. 445–452; *PLRE. Vol. 1.* P. 532; *Barnes T. D. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire.* Camb., 1993; *Голдсуорти А. Падение Запада: Медленная смерть Римской империи.* М., 2014. С. 313–315.

И. Н. Попов

МАГНИТОГОРСКАЯ И ВЕРХНЕУРАЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 26 июля 2012 г., отделена от Челябинской епархии. В тот же день епископом Магнитогорским был назначен клирик Челябинской епархии игум. Иннокентий (Васецкий); 26 авг. 2012 возведен в сан архимандрита, епископская хиротония состоялась 11 окт. того же года). Епархия входит в состав *Челябинской митрополии*, объединяет приходы в границах Магнитогорского городского окр. — г. Магнитогорска, а также Агаповского, Брединского, Верхнеуральского, Карталинского, Кизильского и Нагайбакского районов *Челябинской области*. Кафедральный город — Магнитогорск, кафедральный собор — в честь Вознесения Христова. Правящий архиерей — еп. Иннокентий (Васецкий). Епархия разделена на 7 благочиннических округов: Магнитогорский, Верхнеуральский, Агаповский, Брединский, Карталинский, Кизильский и Нагайбакский. К апр. 2016 г. в М. и В. е. имелось 67 приходов, в т. ч. 37 зарегистрированных, и монастырь; в клире состояли 39 священников и 4 диакона. При ЕУ работают отделы: религиозного образования и катехизации, по

ликим; сам он был христианином. Начав править в Галлии и вскоре захватив Рим, М. выступал перед подданными как освободитель от тирании Константа, претендуя на сравнение с Константином. В то же время М. отменил некоторые законы против язычников, изданные Константом и Констанцием II. Он вновь разрешил проводить ночные жертвоприношения и ряд других ритуалов. М. приложил значительные усилия к тому, чтобы заключить соглашение со свт. *Афанасием I Великим*. К Афанасию он отправил посольство, в которое вошли военнослужащие Валент и Клементий и галльские епископы Серватий и Максим. Эта делегация была принята еп. Афанасием в Александрии, но, по его словам, она не привезла с собой к.-л. послания от М., поэтому он официально узурпатору также ничего не ответил (*Athanas. Alex. Apol. ad Const.* 6–11). Широкую огласку в империи приобрели сведения о возможной переписке между М. и свт. Афанасием Великим в 350 г. Однако Афанасий отвергал выдвинутые против него обвинения в контактах с узурпатором. Он многим был обязан имп. Константу I и в период войны Констанция II против М. неоднократно в своих посланиях и сочинениях официально провозглашал многолетие именно Констанцию. Тем не менее остается неясным, существовало ли к.-л. тайное соглашение между свт. Афанасием и М. и был ли готов свт. Афанасий признать власть





церковной благотворительности и социальному служению, информационно-издательский, миссионерский, по делам молодежи, по взаимодействию с вооруженными силами, правоохранительными органами и тюремному служению, архитектурно-строительный, по взаимодействию с казачеством, по культуре; комиссии: по канонизации святых, по вопросам семьи, защиты материнства и детства, ставленническая, по рассмотрению прошений на расторжение церковных браков и отпечению самоубийц.

Территория М. и В. е. в 1-й пол.—кон. XVIII в. относилась к Казанской епархии (см. ст. *Казанская и Татарстанская епархия*), в 1799–1918 гг.— к Оренбургской епархии. Затем земли М. и В. е. входили в Челябинскую (1918–1935), Омскую (1935–1943), Свердловскую (1943–1947; см. ст. *Екатеринбургская и Верхотурская епархия*), вновь в Челябинскую (1947–2012) епархии. В 2006–2008 гг. существовало *Магнитогорское викариатство* Челябинской епархии.

В тюрьме Верхнеуральска отбывал заключение Крутицкий митр. сщмч. *Петр (Полянский)*, расстрелянный 10 окт. 1937 г. там же или в Магнитогорске.

С 2013 г. в М. и В. е. проводятся Петровские образовательные чтения, с 2014 г. организуются епархиальные Рождественские чтения. Работают 22 воскресные школы. С апр. 2013 г. издается газ. «Магнитогорские ЕВ».

Монастыри. Действующий: *Симеона Богоприимца и Пророчицы Анны* (женский, в с. Кизильском Кизильского р-на; существовал с 1999 по 2000 как Свято-Покровский, возобновлен в 2004). **Упраздненный:** Покровский (женский, в Верхнеуральске; учрежден как община в 1896, преобразован в мон-рь в 1901, закрыт в 20-х гг. XX в.).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1999. № 5. С. 13; 2004. № 8. С. 11; 2012. № 9. С. 6.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Иннокентия (Васецкого) во еп. Магнитогорского и Верхнеуральского // ЖМП. 2013. № 2. С. 28–30.

Г. И. Старикова

МАГНИТОГОРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Челябинской и Златоустовской епархии, существовало в 2006–2008 гг., названо по г. Магнитогорску Челябинской области.

19 июля 2006 г. на заседании Синода был заслушан рапорт Челябинского митр. *Иова (Тывонюка)* о назначении викарного епископа в Челябинскую епархию. В тот же день Синод постановил избрать викарным епископом Магнитогорским клирика Ставропольской епархии игум. *Феофилакта* (Курьянова; ныне архиепископ). 28 авг. в Москве патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* возвел игум. *Феофилакта* в сан архимандрита, а 24 сент. 2006 г. возглавил его епископскую хиротонию. После кончины 11 авг. 2008 г. Курганского еп. *Михаила* (Расковалова) еп. *Феофилакт* патриаршим указом было поручено временное управление Курганской епархией. Определением Синода от 6 окт. того же года он был назначен епископом Бронницким, викарием Московской епархии; ему было вверено управление приходами Патриаршего благочиния в Республике Туркменистан. После этого М. в. не замещалось. 26 июля 2012 г. была образована самостоятельная *Магнитогорская и Верхнеуральская епархия*, вошедшая в учрежденную тогда же *Челябинскую митрополию*.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2006. № 8. С. 24; 2008. № 11. С. 24.

Лит.: Наречение и хиротония архим. *Феофилакта* (Курьянова) во еп. Магнитогорского, викария Челябинской епархии // ЖМП. 2006. № 10. С. 39–44.

«**MAGNIFICAT**», жанр католич. и протестант. церковной музыки, песнопение на текст *библейской песни* Богородицы (Лк 1. 46б – 55, начало: «Magnificat anima mea Dominum» — «*Величит душа моя Господа*») в лат. переводе блж. *Иеронима Стридонского*. Помимо 10 библейских стихов в состав «М.» входят 2 стиха заключительного краткого славословия («Gloria Patri, et Filio...», «Sicut erat...» — см. «*Слава*:»). Относится к ординарию (неизменяемой части) вечерни; исполняется в конце этой службы, образуя ее смысловую и муз. вершину. Обрамляется *антифонами* на изменяемые тексты, в т. ч. «большими», или О-антифонами, предназначенными для богослужения последних дней *Авдента*. В лютеран. церкви наряду с лат. текстом широкое распространение получил нем. перевод М. *Лютера* («Meine Seele erhebt den Herrn»). В англикан. Церкви после 1549 г. принято использовать текст «М.» на англ. языке, а также прослеживается тен-

денция сочинять циклы из 2 библейских песней вечерни: «М.» и «Nunc dimittis» («*Ныне отпущаеши*»).

Традиц. способ исполнения «М.» — одnogолосный распев каждого из 12 стихов на один из 8 «тонов *Magnificat*», аналогичных *псалмовым тонам*, но более развитых мелодически. Для богослужения в главные праздники церковного года применялись особые, торжественные, варианты этих формул. Для распева текста нем. «М.» использовался заимствованный из католич. церковно-певч. традиции «блуждающий тон» (tonus peregrinus).

В XV–XVI вв. во время торжественных служб на текст «М.» было принято исполнять полифонические произведения. Ранние образцы написаны для небольшого числа голосов (в «М.» Дж. Данстабла нечетные стихи предназначены для терцета, четные — для дуэта). Впосл. в результате распространения манеры исполнения *alternatim* (попеременно 2 хорами) композитор сочинял музыку, как правило, или для четных, или (реже) для нечетных стихов, к-рые звучали, чередуясь либо с монодическим распевом необработанных стихов, либо со стихами органного «М.». Если полифонический «М.» начинался с 1-го стиха, то слово «Magnificat» исполнялось одnogолосно, согласно начальной мелодической формуле (*initium*) соответствующего тона. Обычно полифонические «М.» основывались на муз. материале тонов «М.», часто использовавшемся в качестве *cantus firmus*, однако во 2-й пол. XVI в. получили распространение и «М.» — пародии на популярные мотеты и светские полифонические песни (О. ди Ласо, Б. Хойаул и др.). В названии полифонического «М.» всегда указывался тон, к к-рому он относится (*Magnificat primi toni* и т. д.). Исходя из потребностей богослужения, многие композиторы создавали циклы из 8 обработок «М.»; первые авторские образцы полных циклов принадлежат С. Дитриху (1535) и Л. Зенфлю (1537).

Практика исполнения полифонических «М.» существовала во всех областях Зап. Европы, однако приблизительно до сер. XVI в. нотные источники имеют преимущественно итал. или нем. происхождение (издание «М.» в Германии стимулировалось потребностями новой лютеран. службы). В XV в. «М.» созда-





ются преимущественно в технике фобурдона (среди авторов — ведущие представители 1-й *нидерландской школы* Г. Дюфаи и Ж. Беншуа); в XVI в., когда создавалось значительное количество подобных сочинений (Т. Л. де Виктория принадлежит 18 «М.», Дж. П. да Палестрине — более 30, Лассо — ок. 100), сосуществовали различные композиторские техники, в т. ч. сквозное имитационное письмо. Возможность применять стих за стихом разные техники при обработке достаточно простых мелодических формул тонов «М.» определяла значение жанра для обучения композиции.

Уже в XVI в. композиторы стремились подчеркнуть выразительные моменты текста «М.» с помощью мелодических фигур или особенностей фактуры (в частности, был обычай уменьшать количество голосов в 8-м стихе — «Алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем» — и использовать полный ансамбль, иногда привлекая дополнительных исполнителей в последнем, 12-м стихе, относящемся к словословию). Эта тенденция получила значительное развитие в «М.» XVII в., к отличительным особенностям которого относятся также концертное вокальное (т. е. включение в партитуру самостоятельных инструментальных голосов, наличие партии континуо) и многохорность (противопоставление неск. вокальных ансамблей и солистов). Использование всего арсенала музыкально-риторических фигур, особенно обильное в «М.» нем. композиторов (М. Преториус, С. Шейдт, И. Р. Але, Г. Шютц), подчеркивает ряд лежащих в основе библейского текста противопоставлений: величие небесного Бога и смирение его Рабы, низложение сильных с престолов и возвышение смиренных, обретение благ алчущими и опустошение богатых. Руководством к риторической интерпретации «М.» лютеран. музыкантами XVII — нач. XVIII в. послужил комментарий Лютера на песнь Богородицы (1521).

Выдающимся образцом раннебарочного жанра является «М.», опубликованный К. Монтеверди в составе «Вечерни Девы Марии» (1610) в 2 версиях: 6-голосной и 7-голосной «с шестью инструментами» (не считая дополнительных, требующихся для исполнения стихов 3 и 10); последняя признается совр.

учеными переработкой более скромного варианта, и именно ее предпочитают исполнять большинство музыкантов-интерпретаторов. Монтеверди сочинил музыку ко всем 12 стихам «М.», соблюдая структурную симметрию композиции: материал 1-го стиха возвращается в последнем (это положило начало устойчивой барочной традиции). Выбор исполнительского состава и характер его использования позволяют установить соответствие еще между 2 парами стихов — 2 и 11, 3 и 10. «Консервативное» цитирование мелодического материала транспонированного 1-го тона не помешало Монтеверди создать новаторскую виртуозную партитуру, в к-рой присутствуют многочисленные изобразительные приемы, инструментальные ритуарели, эффекты эхо и т. п.

К концу эпохи барокко проявляется общая тенденция к перерастанию контрастных по характеру музыки и составу исполнителей разделов «М.» в полностью самостоятельные, внутренне завершенные номера. Этот переход хорошо заметен при сравнении 3 ранних (RV 610, 610a и 610b) версий «М.» А. Вивальди, созданных в 10–20-х гг. XVIII в., с поздней редакцией (RV 611), сочиненной в 1739 г. специально для венецианского приюта Пьетта (Ospedale della Pietà) с целью выгодно представить вокальные таланты его воспитанниц — девочек-сирот. В этом по-театральному броско написанном произведении Вивальди заменил 3 раздела с участием сольных голосов 5 эффектными ариями, разделив секцию, объединяющую в ранней редакции стихи со 2-го по 4-й, на 3 номера.

Латинский «М.» И. С. Баха приближается по форме к духовным кантатам композитора, отличаясь лишь многочисленностью и сравнительной краткостью номеров. Ранняя версия BWV 243a в тональности Es-dur была написана в 1723 г. на праздник Посещения Пресв. Девой Марией прав. Елисаветы. Исполнялась в том же году на Рождество Христово с добавлением 4 вставных песнопений, традиц. для богослужений этого праздника в Лейпциге. Более известная в наст. время версия в тональности D-dur BWV 243 прозвучала впервые в 1733 г., вновь на праздник Посещения Елисаветы; несмотря на изменение тональности (вызванное нек-рыми причинами

практического характера), ее отличия от первоначального варианта невелики. Текст нем. «М.», как в оригинальном виде, так и парафразированный, использован в качестве либретто кантаты BWV 10, сочиненной на праздник Посещения Елисаветы 1724 г. Первая часть кантаты начинается как хоральная фантазия на tonus peregrinus, провозвещающий в сопрано в виде cantus firmus. Эта же мелодия звучит в исполнении духовых инструментов в терците «Suscepit Israel» обеих версий лат. «М.» Баха; ее начальная интонация служит темой органной фуги на «М.» BWV 733.

BWV 243 стал моделью для «М.», написанного молодым К. Ф. Э. Бахом в 1749 г. в Берлине. При всем сходстве с сочинением отца на тот же текст, а также с нек-рыми фрагментами Мессы h-moll (BWV 232) «М.» сына существенно отличается от них по стилю — внешней эффектностью, более обобщенной передачей образов, возрастанием значения инструментальной музыки. «М.» К. Ф. Э. Баха был весьма популярен при жизни автора, а хоры сочинения вызывали похвалу у критиков еще в нач. XIX в. В русле тех же классических тенденций написаны и «М.» В. А. Моцарта, входящие в состав 2 вечере — KV 321 (1779) и KV 339 (1780). В этих сочинениях (одночастные, написанные в сонатной форме с медленным вступлением) доминирует инструментальное начало, автор стремится передать в музыке общее праздничное, ликующее настроение, не вдаваясь в детальную интерпретацию текста.

После упадка жанра в XIX в. (из знаменитых композиторов-романтиков к «М.» обращался лишь Ф. Мендельсон: в раннем лат. «М.» 1822 г. он подражает сочинениям обоих Бахов, в написанном перед смертью мотете ор. 69 № 3 использует нем. перевод текста) в XX в. дань традиции создавать «М.» отдают такие мастера XX в., как Р. Воан-Уильямс (1932), А. Хованесс (1958), К. Пендерецкий (1974), Дж. К. Тавенер (1976, 1986), А. Пярт (1989), В. И. Мартынов (1993). Каждый из названных композиторов создал «М.» в собственной, хорошо известной и узнаваемой манере; объединяет же эти непохожие произведения принадлежность к области концертной *духовной музыки*, не соответствующей особенностям церковной службы.





Обозначение «Magnificat» относится также к органным сочинениям, выполняющим функцию либо прелюдии к исполнению вокального «М.», либо стихов для исполнения «М.» alternatim. Иногда пьесы обоих видов помещены в один сборник (так, в «Harmonia organica» И. Э. Киндерманна (1645) соседствуют Intonatio «Magnificat» 4. Toni и «Magnificat» Octavi toni). Органные версеты, в которых в качестве cantus firmus могли использоваться традиц. григорианские мелодии, были распространены шире (Дж. Кавациони, А. де Кабесон, Дж. Фрескобальди, Шейдт, Ж. Титлуз, Н. Лебер). Среди органных «М.»-интонаций выделяется почти 100 фуг И. Пахельбеля, сочиненных для исполнения в лютеран. ц. св. Зебальда (Нюрнберг) в кон. XVII в. Также орган мог сопровождать пение стихов «М.» общиной, чередовавшееся с пением профессионального церковного хора, как это происходило, напр., в той же нюрнбергской церкви.

Лит.: Illing C.-H. Zur Technik der Magnificat-Komposition des 16. Jhs. Wolfenbüttel, 1936; Dürr A. Bach's Magnificat // The Music Review. 1954. Vol. 14. P. 182–190; Nolte E. W. The Magnificat Fugues of J. Pachelbel: Alternation or Intonation? // JAMS. 1956. Vol. 9. N 1. P. 19–24; Reese G. The Polyphonic Magnificat of the Renaissance as a Design in Tonal Centers // Ibid. 1960. Vol. 13. N 1. P. 68–78; Lerner E. R. The Polyphonic Magnificat in 15th-Cent. Italy // MQ. 1964. Vol. 50. N 1. P. 44–58; Kirsch W. Die Quellen der mehrstimmigen Magnificat- und Te Deum-Vertonungen bis zur Mitte des 16. Jh. Tutzing, 1966; McCray J. E. Magnificat Settings by British Composers // The Choral Journal. 1974. Vol. 12. N 5. P. 21–26; Cammarota R. The Repertoire of Magnificats in Leipzig at the Time of J. S. Bach: Study of the Manuscript Sources: Diss. N. Y., 1986; Linton M. Bach, Luther, and the «Magnificat» // Bach. 1986. Vol. 17. N 2. P. 3–15; Marshall R. L. On the Origin of Bach's Magnificat: a Lutheran Composer's Challenge // The Music of J. S. Bach: the Sources, the Style, the Significance. N. Y., 1989. P. 161–173; Crook D. Orlando di Lasso's Imitation Magnificats for Counter-Reformation Munich. Princeton (N. J.), 1994; Bowen R. L. Tonal Structure in the Polyphonic Magnificat of the 16th Cent.: Diss. Cincinnati, 2001; Steiner R., Falconer K., Kirsch W., Bullivant R. Magnificat // NGDMM. 2001. Vol. 15. P. 588–593; Glöckner A. Bachs Es-dur-Magnificat BWV 243a – eine genuine Weihnachtsmusik? // Bach-Jahrbuch. 2003. Jg. 89. S. 37–45; Harasim C. Die Magnificat-Vertonungen von J. S. und C. Ph. E. Bach // Bachfest-78. Frankfurt an der Oder, 2003. S. 130–136; Sargent J. M. The Polyphonic Magnificat in Renaissance Spain: Style and Context: Diss. Stanford, 2009; Данилова Е. А. Песнь Богородицы в творчестве И. С. Баха: Дипл. / МФК им. П. И. Чайковского. М., 2011; Мальцева А. А. Музыкально-риторические фигуры барокко: проблемы методологии анализа (на мат-ле лютеран. магнификатов

XVII в.). Новосибир., 2014; Heller W. «Aus eigener Erfahrung redet»: Bach, Luther, and Mary's Voice in the «Magnificat», BWV 243 // Understanding Bach. 2015. Vol. 10. P. 31–69.

Р. А. Насонов

МАГО́Г – см. *Гог и Магог*.

МАГОМЭ́Т – см. *Мухаммад*.

МАГОМЕТА́НСТВО – см. *Ислам*.

МАДА́БА [Медаба; араб. مادبا; евр. מַדְבָּא; греч. Μήδαβα], город в Иордании в 30 км южнее Аммана; население ок. 60 тыс. чел., из которых ок. 30% составляют христиане (преимущественно арабы-католики). В позднеантичную эпоху М. – епископская кафедра в составе митрополии Аравия *Антиохийской Православной Церкви*; известна много-



на и *Зины*, к-рые происходили из дер. Зизиун недалеко от М. и пострадали на рубеже III и IV вв. в Филадельфии (ныне Амман). Первые надежные сведения о епископской кафедре М. относятся лишь ко времени IV Вселенского Собора в Халкидоне (451). На Соборе митр. Константин Бострский подписал соборные акты от имени епископа М. Гайана (АСО II. Vol. 1. Pt. 2. P. 154). Большинство епископов М. той эпохи известны только по именам, к-рые упоминаются в мозаичных посвященных надписях, исследованных археологами в храмах города. Вместе с тем община М. в V–VII вв. была довольно зажиточной. В городе были построены неск. крупных базилик, украшенных напольными мозаиками.

В течение VIII в. М. покинули жители, город был разрушен землетрясениями; в последующее тысячелетие сведений о М. нет. Судя по най-

Фрагмент Мадабской карты с изображением Иерихона, Иордана и места Крещения Иисуса Христа (VI в.).

Церковь вч. Георгия в Мадабе

денным остаткам средневеков. керамики, небольшое поселение периодически возникало и исче-

зисленными памятниками христ. архитектуры и мозаиками V–VIII вв., в т. ч. мозаичной картой VI в. с изображением Св. земли.

История. Поселение существовало со времен бронзового века (II тыс. до Р. Х.). М. упомянута в Свящ. Писании как пограничный город в земле моавитян (Чис 21. 30; Нав 13. 9). В 129/8 г. до Р. Х. была завоевана *Иоанном I Гирканом* и неск. десятилетий находилась под управлением гос-ва *Хасмонеев*. С сер. I в. до Р. Х. перешла под власть Набатейского царства и оставалась в его составе до 106 г. по Р. Х., когда была присоединена к Римской империи, вошла в состав пров. Аравия, центр к-рой находился в Бостре (ныне Бусра-эш-Шам, Юж. Сирия). На протяжении большей части древней истории М. оставалась небольшим, отдаленным от культурных центров и мало заметным городом. О ходе развития здесь христ. общины известно крайне мало. Наиболее раннее свидетельство дает история мучеников *Зино-*

денным остаткам средневеков. керамики, небольшое поселение периодически возникало и исчезало в эпохи Айюбидов и Мамлюков (XII–XV вв.). Возрождение М. началось в 1880 г., когда сюда из *Карака* переселились 90 семей арабов-католиков во главе с 2 священниками Латинского Иерусалимского Патриархата. С этого же времени началось исследование города археологами. В 1896 г. была обнаружена мозаичная карта Св. земли, неизменно привлекающая большое внимание исследователей. В 1913 г. в центре города возвели католич. ц. Усекновения главы св. Иоанна Крестителя. В ее крипте, восходящей к античной эпохе, согласно местному преданию, была некогда погребена глава Иоанна Крестителя. В 1967 г. Ватикан признал, что это место подлинно свидетельствует о жизни и почитании св. Иоанна (древние артефакты на месте этого храма немногочисленны и изучены слабо).

В 1955 г. в М. произошли беспорядки, вызванные массовыми нападениями исламистов на христиан.





Столкновения начались со спора между таксистами 2 разных вероисповеданий, к-рый был использован как повод движением «Братьев-мусульман». Погромы продолжались 5 дней (число жертв неизвестно) и были прекращены после ввода в город иорданских войск.

Известные епископы М.: Гайан I (451–458), Гайан II (после 458), Фида (нач. VI в.), Кир (нач. VI в.), Илия (531–534), Иоанн (562), Сергий I (575–596), Леонтий (603–608), Феодосий (VI–VII вв.), Сергий II (VII в.), Иов (VII в.), Феофан (кон. VII – 1-я пол. VIII в.).

Исследование М. Нем. путешественник У. Я. Зеетцен посетил руины М. в 1807 г. и отметил здесь лишь 2 стоявшие колонны с перемычкой и большой бассейн, которые также видели И. Л. Буркхард в 1812 г. и вслед за ним еще неск. др. исследователей. В авг. 1868 г. в Дибане свящ. Ф. А. Клайн открыл стелу мавритского царя Меши. В 1872 г. экспедиция Г. Б. Тристрама сделала 1-е подробное описание главной улицы с колоннадой и части памятников, в т. ч. церкви с мозаиками. В окт. 1881 г. ученые из Британского палестинского исследовательского общества приступили к регулярным работам на территории М. В 1887 г. лат. миссионеры отослали в Иерусалим первые переводы многочисленных надписей, обнаруженных на мозаичном полу ц. Пресв. Девы Марии. В 90-х гг. XIX в. Г. Шумахер оставался в доме местного священника и впервые зарисовал общий план руин. В 1892 г. П. М. Сежурне опубликовал предварительный отчет об открытиях археологов в М. в 1-м номере ж. «Revue Biblique».

Наиболее значительная находка — Мадабская карта — была обнаружена в дек. 1896 г. диак. Клеопой Кикилидисом и опубликована в 1897 г. Открытие привлекло к М. международный интерес. Мозаики в ц. прор. Илии были найдены в 1897 г. С этого времени М. приобрела репутацию «города мозаик». Первые исследования провели доминиканцы из французской Школы библеистики и археологии в Иерусалиме: Сежурне, М. Ж. Лагранж, Л. А. Венсан, Ф. М. Абель, Р. Савиньяк, Ж. Жермер-Дюран. С началом раскопок на горе *Нево* в июле 1933 г. археологи из Францисканского библейского ин-та также обратили внимание на М.; к изучению мозаик

приступили Б. Багатти и С. Саллер. В 1965 г. нем. миссия под рук. Г. Доннера провела реставрацию Мадабской карты. В 1966 г. археолог У. Лукс из Немецкого евангелического ин-та раскрыла ц. эль-Хадир, а в 1967 г. — ц. св. Апостолов. После 1968 г. раскопки велись иорданским Мин-вом древностей в «кафедрале» и в ц. Салайта. С 1979 г. свящ. М. Пиччирилло (Францисканский библейский ин-т) в сотрудничестве с Мин-вом древностей работал неск. археологических сезонов в ц. Девы Марии и в «зале Ипполита», в «кафедрале» и в т. н. сожженном дворце, расположенном вдоль улицы.

Древний город М. был построен на естественном возвышении Трансиорданского плато, уровень к-рого постепенно понижается по направлению к западу, югу и юго-востоку. В рим. и визант. периоды город расширялся в сев.-зап. направлении. Свидетельства о наиболее древних периодах поселения на этом месте — 2 гробницы позднебронзового периода (XIII в. до Р. Х.), открытые в районе городского некрополя. Гробница железного века обнаружена на склонах холма в центре телья (юж. часть М.). Мемориальный памятник времени набатейского царя Ареты IV (37 г. по Р. Х.) был построен городским стратигом Абдободатом из племени Амират (араб. Vanu 'Amrat) и посвящен его отцу Итайбелу и его сыну с тем же именем. Надпись на греч. и лат. языках сообщает, что на 3-й год по летосчислению рим. пров. Аравия (108/9 г. по Р. Х.) др. представитель того же племени Абгар (Исьон), сын Моноата, построил гробницу для своего сына Селамана. В греч. надписи, найденной в эль-Мушаккар, на дороге между Хисбаном и Телль-э-Раме, упоминается некий жрец и член городского совета Зайдалла Петригенус из М. в качестве ктитора памятника неизвестному рим. императору. От II–III вв. сохранились надписи на греч. и лат. языках, где упоминается о центурионах 3-го Киренаикского легиона, к-рый был расквартирован в Аравии. Среди них была найдена также посвятельная надпись 219 г. с упоминанием имени рим. наместника Юлиана. При династии Северов (кон. II — 1-я треть III в.) М. имела свой монетный двор. В основном на монетах помещали изображения Гелиоса, Тюхе, сидящие или стоящие фи-

гуры жителей М., изображения бейтелей в тетрастильных портиках. Сохранилось лишь неск. фрагментов построек М. римской эпохи — это детали главного портика кардо, а также детали некоего круглого общественного здания или святилища, использованные в неск. визант. постройках.

Христианские храмы византийской и раннеисламской эпох (VI–VIII вв.) представляют собой наиболее значительные из раскопанных объектов М.; всего их 11. Они разбросаны по всей территории города и, вероятно, некогда объединяли под своими сводами приходские общины, образованные в кварталах. Ныне храмы известны под условными названиями, к-рые дали им археологи. Изначальные посвящения определяются в нек-рых случаях уверенно, но чаще лишь гипотетически. Все строения античной и визант. эпох сохранились лишь на уровне фундаментов, крипт; остатки стен встречаются редко. В наст. время над частью их сооружены музейные навесы; другие включены в структуры христ. храмов кон. XIX–XX в., построенных так, чтобы древние конструкции и мозаики были хорошо видны.

Православная церковь вч. Георгия (базилика Мадабской карты) находится рядом с сев. воротами М. и была известна еще до открытия мозаичной карты. В 1880 г. это место было избрано общиной Антио-



Интерьер ц. вч. Георгия в Мадабе

хийской Православной Церкви для строительства капеллы и дома священника. К востоку от построек располагалось кладбище. В 1892 г. Сежурне снова обследовал местность и план древней постройки, в 1895 г. Ф. Блисс зарисовал ее. Новая православная церковь была построена в 1896 г., что потребовало раскрытия



близлежащих участков. В ходе этих работ постепенно был выявлен план древнего здания. Храм представлял собой 3-нефную одноапсидную базилику с трансептом и рядом дополнительных комнат по сторонам боковых нефов. Зап. часть базилики была оформлена как двойной нартекс. Его размеры исследователями оцениваются по-разному: 23,4 (или 25,3)×16,7 м. Время постройки — сер. VI в., период епископства Иоанна в М.

Первые 2 фрагмента мозаичной карты были замечены и скопированы католич. пастором Т. Ц. Бивером до 1890 г. Топонимы Сарепта и Завулон были опубликованы Жермер-Дюраном в 1890 г. без четкого понимания их значения и уникальности. По неясным причинам остальные части мозаичного пола базилики начали раскрывать позднее, и его значительная часть была утрачена из-за крайней небрежности работников. Основные части карты были обнаружены диак. К. Кикилидисом в 1896 г. во время проведения работ по облицовке пола нового правосл. храма. Кикилидис сделал неск. пометок и зарисовал карту, к-рая была опубликована францисканским изд-вом в Иерусалиме в 1897 г. Когда новость об открытии стала достоянием общественности, Иерусалимский патриарх *Герасим* отправил в М. исследователя Г. Арванитаки, чтобы сделать точную копию карты. Значительный вклад в изучение мозаики внесли П. Пальмер и Г. Гюте, к-рые в 1902 г. сделали ее цветную копию и опубликовали ее в Лейпциге в 1906 г. Следующее эпиграфическое исследование и фиксация новых открытий стали возможными лишь в 1965 г., во время реставрации карты. Точная датировка создания карты не определена. В соответствии с тем, что изображенная на ней Новая базилика Пресв. Богородицы в Иерусалиме была построена в 543 г. (см. ст. *Иерусалим*), считается, что карта была создана после этой даты.

Согласно указаниям первых исследователей, мозаика с картой занимала вост. часть церкви. Однако изначальные границы и композиции карты в целом неизвестны. Можно предположить, что вся остальная поверхность нефа базилики также была украшена картой, и т. о. Палестинский регион мог быть лишь вост. частью карты. Подобная композиция

совершенно уникальна в ранневизант. мире и является своего рода энциклопедией. В наст. время признано, что все изображения отражают реальную местность и архитектуру довольно точно, с известной поправкой на символизм и условность искусства древнего мира. Информация, сохранившаяся на карте, позволяет проводить смежные исследования по археологии, архитектуре и исторической географии Палестины, а также выявить особенности древнего мореходства по Мёртвому м. В будущем карта может послужить основой для открытий пока неизвестных памятников, на ней присутствует большое число построек, христианских храмов и святынь, привлекавших в ранневизант. Палестину много паломников. Среди святынь особенно интересны изображения 12 камней в стенах храма в Галгале, колодца Иакова в Сихеме, баптистерия у источника ап. Филиппа рядом с Веццуром, Мамврийского дуба и др. В центре сохранившегося фрагмента расположен Иерусалим, наиболее крупный из объектов. Неск. изображенных в городе церквей отождествляют с теми, что известны по археологическим данным или по упоминаниям паломников той эпохи.

«*Кафедрал*». В южной части М. исследователи идентифицировали крупную постройку, к-рая на основании ее размеров предположительно была определена как кафедральная городская церковь. Раскопки храма проводились в 1968, 1973 и 1979–1981 гг. Первое известное христианское строение этого комплекса — небольшой баптистерий, поставленный, вероятно, на месте набатейского мавзолея при еп. Кире (нач. VI в.), открытый под основанием более позднего баптистерия. В 1968 г. поблизости был обнаружен порог центрального дверного проема большой базилики и стало ясно, что баптистерий был частью крупного церковного комплекса. Рядом с порогом найдена мозаика с изображениями морских чудовищ и рамы из аканфовых медальонов с включенными в них лицами неких мифологических существ. В 1973 г. была раскрыта вост. часть главного нефа церкви, к-рая также была украшена мозаикой с изображениями агнца и птицы в виноградных лозах. Основные части постройки сформировались во 2-й пол. VI в.: она представляла

собой 3-нефную базилику с апсидой и 2 пастофориями, с нартексом и атриумом с западной стороны (общие размеры 40×25 м). Согласно одной из посвячительных надписей, в 562 г., при еп. Иоанне, к базилике с юго-запада был сооружен придел мч. Феодора. Согласно др. надписи, при еп. Сергии, в 575/6 г. к северу от придела мч. Феодора был пристроен открытый двор над подземной арочной цистерной; пол двора покрыт простой белой мозаикой. Различные перестройки и доделки продолжались до сер. VII в.; одна из реконструкций была проведена в 603 г. при участии еп. Леонтия. Весь комплекс был особенным образом ориентирован на проведение таинства Крещения. На это указывает необычная ориентация придела мч. Феодора на запад. В посвячительных надписях цитируются библейские строки, в которых упоминается об освящении воды (Пс 77. 10; 2 Цар 2. 21). Среди мозаичных изображений важное место занимают 4 райские реки, к-рые начинаются от углов зала: Гихон, Фисон, Евфрат и Тигр. Значительная часть мозаичных изображений пострадала, вероятно, в VIII в.

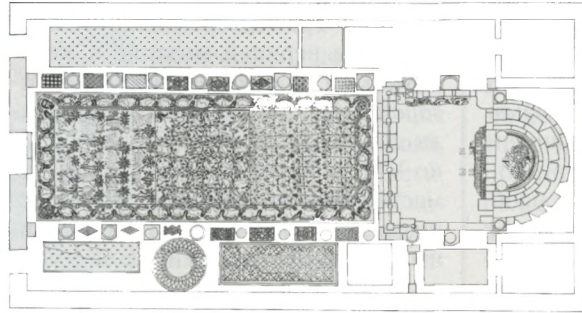
Церковь Пресв. Девы Марии и «зал Ипполита». Церковь расположена на сев. стороне кардо, главной улицы М., и ныне составляет часть археологического музея. Она была одним из первых христ. памятников М., обнаруженных в 1887 г.; была раскопана в течение сезонов 1973–1974, 1979–1985, 1991–1992 гг. В структуру этой церкви было включено здание II–III вв. в форме ротонды, расположенное на высокой платформе; предположительно святилище. В 1-й пол. VI в. к этому зданию был пристроен прямоугольный в плане зал (7,3×9,5 м). На мозаике в нем изображены нильские сцены и мифологические мотивы, связанные с сюжетом трагедии Еврипида «Ипполит» (действующие лица обозначены именами Федра, Ипполит и др.). На другой панели представлены восседающая на троне Афродита, рядом с ней Адонис, Грация и З эрота. К этим сценам добавлены 3 персонификации богини Тюхе, символизирующие Рим, Грегорию (неизв. город) и М. Сидящие на тронах богини Тюхе держат длинные жезлы, увенчанные крестами. Художественный стиль мозаик не отличается особым изяществом. На

2-м этапе развития здания зал был разделен на маленькие комнаты.

В кон. VI в. на этом же месте на пожертвования некоего Минны была построена ц. Пресв. Девы Марии. Уровень ее мозаичного пола расположен на 1,3 м выше «зала Ипполита». Экзонартекс и нартекс церкви оказались над «залом Ипполита». Центральный неф церкви сохранил форму ротонды, повторяя очертания расположенной под ним рим. постройки. Юж. стена церкви частично выходит на кардо. Алтарная часть образована с помощью соединения квадратного помещения и полукруглой апсиды, внешние стены к-рой имеют полигональную форму, отражая к-польское или малоазийское влияние. Считается, что в эпоху правления раннеислам. династии Омейядов, при еп. Феофане, мозаичный пол был обновлен в соответствии с новой тенденцией аниконизма — отказа от фигуративных изображений. Центральным мотивом новой программы декора стал круг со сложным переплетением геометрических фигур; в мозаике теперь не было фигуративных изображений. В мозаике встречаются также греч. надписи, прославляющие Христа и Пресв. Богородицу. Отдельные исследования указывают, что надписи содержали мотив полемики с исламом. Вопрос датировки этой новой мозаики представляется неоднозначным. Пиччирилло указывал на посвятельную надпись, в которой содержится точная датировка, читаемая им как 767 г. по Р. Х. Однако выложенное мозаикой число сохранилось нечетко. По мнению Ш. С. Клермон-Ганно, который 1-м описал эту надпись, на ней указан год 974 по эре М., что соответствует 662 г. по Р. Х. Однако в контексте открытий аналогичных орнаментальных мотивов в декоре христ. храмов Иордании и Палестины, к-рые датируются по данным нумизматики и керамики V–VI вв., датировка этого памятника раннеислам. эпохой уже не выглядит столь уверенной и в наст. время остается спорной.

Церковь прор. Или расположена на юж. стороне кардо, напротив ц. Пресв. Девы Марии, построена в кон. VI — нач. VII в., при епископах М. Сергии и Леонтии, имена которых упоминаются в посвятельных надписях. В одной из них указаны посвящение храма прор. Или и дата строительства (или перестрой-

ки) церкви — 607/8 г.; на другой сохранилась дата сооружения крипты под церковью — 595/596 г. Церковь была обнаружена в 1897 г. Дж. Манфредди. После неск. десятилетий ис-



План ц. св. Мучеников (эль-Хадир)

следований в 1992 г. она была включена в территорию археологического музея М. Церковь представляла собой 3-нефную базилику с криптой (30×18 м). Ее алтарная часть завершалась апсидой и 2 пастофориями (традиц. сир. тип планировки алтарной части). Алтарная часть храма была устроена так, что из 2 боковых комнат-пастофориев в нижнюю крипту вели 2 лестничных пролета, которые должны были обеспечивать свободный проход паломникам. Т. о., скорее всего пастофории здесь утратили свои обычные функции жертвенника и диаконника и служили просто для прохода. Согласно мозаичной надписи, крипта была посвящена некоему св. Илиану. Какая именно святыня в ней находилась, неизвестно. Храмов с криптами в Сиро-палестинском регионе сравнительно немного, и такая особенность указывает на высокий статус постройки. План крипты простой: поперечно вытянутая комната с небольшой апсидой, перекрытие сводчатое. Помещение крипты освещается через окошко в апсиде. По боковым сторонам апсиды расположены 2 ниши. Пол апсиды украшен мозаикой с изображениями древа жизни и 2 антилоп по сторонам от него. Пол основной комнаты украшен орнаментами в виде замысловатых плетенок и надписями в медальонах.

Церковь св. Мучеников (эль-Хадир) находилась в сев.-вост. квартале М., рядом с кардо, западнее ц. прор. Или (ныне включена в археологический музей). Строение на этом месте было известно уже путешественникам XIX в., но как церковь ее идентифицировал Манфредди; исследовалась в 60–90-х гг. XX в. Иерусалимским немецким евангеличес-

ким ин-том и Францисканским археологическим ин-том. Это также 3-нефная базилика (32,15×16,1 м) с алтарной апсидой и 2 пастофориями, построенная, вероятно, во 2-й пол. VI — нач. VII в. Внутри апсиды расположен синтрон; базы, колонны, капители, ступе-

ни синтрона являются рим. сполями. Мозаичный декор пола главного нефа, несмотря на

повреждения, представляет большой интерес: в медальонах, сплетенных из виноградных ветвей, помещены изображения сцен охоты. Неповрежденными остались изображения масок в углах мозаики, а также фигуры оленя и воина. На голове воина фригийский колпак, он держит щит с изображением равноконечного креста. По остаткам других изображений можно определить, что в медальонах помещались фигуры различных животных, по большей части экзотических: слонов, зебр, медведей, верблюдов, львов, леопардов.

Церковь св. Апостолов находилась на юж. окраине М. Согласно найденным надписям, построена в 578/579 г. и посвящена апостолам. Была открыта в 1902 г. Манфредди. Систематические раскопки начались в 1967 г. Церковь имела обычный план 3-нефной базилики с апсидой и 2 пастофориями (23,5×15,3 м). Особенностью ее плана была большая глубина апсиды, к-рая увеличивала ее внутреннюю площадь. В наст. время вост. часть церкви полностью утрачена, однако сохранились остатки алтарной преграды и амвона. Мозаичный декор в основном орнаментальный. Композиционным центром мозаики служил большой медальон (диаметр 2,2 м), расположенный в центре главного нефа. В нем помещено изображение жен. фигуры — аллегория моря. На остальной поверхности мозаики повторяется изображение 2 птиц, обращенных друг к другу спинами. Параллели ему находят в основном в сир. искусстве. Боковые нефы украшены геометрическими мотивами.

Светские здания. В 1985 г. на территории севернее ц. эль-Хадир и также вдоль кардо был обнаружен



частный дом, к-рый архим. Мелетий (Метаксакис) сначала идентифицировал как церковь. Во время открытия мозаики были обнаружены следы пожара, и постройка получила название «сгоревший дворец». Его план напоминает атриум: в центре открытый двор, облицованный камнем, а по сторонам расположены комнаты с мозаичными полами. Самая большая комната украшена особенно красивой мозаикой. Рядом со входом расположено изображение 2 сандалий, в медальонах из аканфовых остроконечных листьев представлены различные животные. Кроме того, были найдены бронзовые дверные замки, один из к-рых украшен львиной головой, а также трипод с головой пантеры (на центральной ножке), бюст Дниониса (т. н. трипод типа пантеры).

В нач. XX в. Манфреды упоминал мозаику с изображением вакхической процессии, украшавшей квадратную комнату некоего древнего частного дома, на месте к-рого стоял дом бедуинской семьи. Процессия состояла из изображений Ариадны и Сатиры; сейчас часть этой мозаики перемещена в археологический музей М. В 1960 г., во время строительства дороги в юго-зап. части телья, были открыты еще 2 комнаты, мозаичный декор полов образован геометрическими мотивами и сценами из греч. мифологии (Ахиллес и Патрокл, эроты, вакхическая процессия). В этой же части города были найдены мозаики с изображениями обнаженного юноши, к-рый борется со львом (идентифицированы как Геракл и Немейский лев). В южной части М., напротив археологического музея, был обнаружен мозаичный пол (т. н. зал четырех сезонов), напоминающий «зал Ипполита». Здесь, также у входа, были изображены сандалии, но наиболее примечательны 4 лица-маски, символизирующие времена года. Они помещены в угловые части мозаичного панно и окружены изображениями различных плодов.

Мозаичная школа М. Судя по количеству артефактов, найденных в городе, очевидно, что центр мозаичной мастерской располагался в М. Однако деятельность мастеров распространялась и за пределы города. Имена многих мозаичистов известны по надписям. Так, Келос, Кеомос и Илия украсили диаконник-крещальню в ц. Моисея на горе Нево

в 530 г.; Наум, Кириак и Фома работали в ц. вмч. Георгия в дер. Хирбет-эль-Мухайят близ Нево в 536 г.; имя мастера Саламина встречается на мозаике ц. св. Апостолов в М.; Ставракий из Хисбана, сын Зады, с подмастерьем Евреимей оставили имена на верхней мозаике в жертвеннике ц. св. Стефана в *Умм-эр-Рассе* (756). Т. о., школа продолжала действовать и развиваться с VI по VIII в. Пиччирилло считает, что мастера работали по образцам и эскизам, привезенным в М. из столичных центров Византийской империи. К. Дофен считает мозаичные школы М. и *Герасы* равными по художественному значению.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 859–860; T. 3. Col. 769–772; *Clermont-Ganneau* C. Recueil d'Archéologie Orientale. P., 1888. T. 1. P. 2, 12, 189; *Conder* C. R. The Survey of Eastern Palestine: Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, Archaeology, etc. L., 1889. Vol. 1: The Adwan Country. P. 178–183; *Germer-Durand* J. Inscriptions romaines et byzantines de Palestine // RB. 1895. T. 4. P. 587–592; *Schulten* A. Die Mosaikkarte von Madaba und ihr Verhältnis zu den ältesten Karten und Beschreibungen des hl. Landes. B., 1900; *Jacoby* A. Das geographische Mosaik von Madaba. Lpz., 1905; *Palmer* P., *Güthe* H. Die Mosaikkarte von Madaba. Lpz., 1906. Bd. 1; *Musil* A. Arabia Petraea. W., 1907. Bd. 1: Moab: Topographischer Reisebericht; *Pauly*, *Wissowa*. Bd. 29. Col. 29; *Leclercq* H. Madaba // DACL. T. 10. Pt. 1. P. 806–885; *Devreesse* R. Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe. P., 1945. P. 220–222, 305; *Saller* S. J., *Baggatti* B. The Town of Nebo. Jerus., 1949. P. 80–82, 147, 226–244; *Avi-Yonah* M. The Madaba Mosaic Map. Jerus., 1954; *Donner* H., *Cüppers* H. Die Restauration und Konservierung der Mosaikkarte von Madaba // ZDPV. 1967. Bd. 83. H. 1. S. 1–33; *idem*. Die Mosaikkarte von Madaba. Wiesbaden, 1977; *Saller* S. J. The Works of Bishop John of Madaba in the Light of Recent Discoveries // LA. 1969. Vol. 19. P. 145–167; *Grosjean* G., *Kinauer* R. Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis zum Barock. Bern; Stuttgart, 1975²; *Dauphin* C. A New Method of Studying Early Byzantine Mosaic Pavements // Levant. L., 1976. Vol. 8. P. 113–149; *Piccirillo* M. Madaba, il complesso liturgico della cattedrale // Terra Sancta. Jerus., 1983. Vol. 59. P. 55–60; *idem*. I Mosaici di Giordania: Cat. R., 1986. P. 32–58; *idem*. Chiesa e Mosaici di Madaba. Jerus., 1989; *idem*. The Mosaics of Jordan / Ed. P. M. Bikai, T. A. Dailey. Amman, 1993; *Nebenzahl* K. Maps of the Holy Land: Images of Terra Sancta through two Millennia. N. Y., 1986; *Tsafir* Y. The Maps Used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the VIth Cent. C. E. // DOP. 1986. Vol. 40. P. 129–145; *Gatier* P.-L. Inscriptions de la Jordanie. Jerus., 1987. T. 2: Region Centrale; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 751; *Donner* H. The Mosaic Map of Madaba: An Introductory Guide. Kampen, 1992; *idem*. The Uniqueness of the Madaba Map and Its Restoration in 1965 // The Madaba Map Centenary 1897–1997. Jerus., 1999. P. 37–40; *Michel* A. Les églises d'époque byzantine et umayyade de la Jordanie. Turnhout, 2001. P. 302–327;

Hepper N., *Taylor* J. Date Palms and Opobalsam in the Madaba Mosaic Map // PEQ. 2004. Vol. 136. N. 1. P. 35–44; *Madden* A. M. A New Form of Evidence to Date the Madaba Map Mosaic // LA. 2012. Vol. 62. P. 495–513.

С. В. Тарханова

МАДАГАСКАР [Республика Мадагаскар; малагасийское Repoblikan'i Madagasikara; франц. République de Madagascar], гос-во у юго-вост. побережья Африки. Расположен на о-ве Мадагаскар и близлежащих малых о-вах Нуси-Бе, Нуси-Бураха (Сент-Мари), Нуси-Лава, Радама, Баррен и др. Территория – 596,8 тыс. кв. км. Столица – Антананариву (1,7 млн чел., оценка 2015 г.). Крупнейшие города (оценка 2013 г.): Туамасина (274,6 тыс. чел.), Анцирабе (238,5 тыс. чел.), Махадзанга (220,6 тыс. чел.), Фиананцуа (190,3 тыс. чел.), Тулиара (156,7 тыс. чел.) и Анциранана (115 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 22 региона (фаритра). Офиц. языки – малагасийский и французский. М.–член ООН (1960), АС (1963, до 2002 ОАЕ), МВФ (1963), МБРР (1963), Комиссии по Индийскому океану (1982), Международной организации Франкофонии (1989), Общего рынка стран Вост. и Юж. Африки (1993), ВТО (1995), Ассоциации регионального сотрудничества стран Индийского океана (1997), Сообщества развития Юга Африки (2005). **География.** Острова, на к-рых расположен М., находятся в юго-зап. части Индийского океана. Мозамбикский прол. отделяет его от Африканского континента. Длина слабоизрезанной береговой линии составляет 4,8 тыс. км. Более 30% территории занимает Высокое плато. Много потухших вулканов (Марумукутру – самая высокая точка, 2876 м), бывают землетрясения. Зап. побережье занято невысокими равнинами, восточное – приморской низменностью. Климат тропический. Среднемесячная температура воздуха на низменностях колеблется от 20 до 30°С, на нагорье – от 13 до 20°С. Среднегодовое количество осадков – от 300 до 3600 мм. Вост. побережье подвержено мощным циклонам. Густая речная сеть насчитывает 120 рек, многие из к-рых изобилуют водопадами (самый крупный (200 м) – на р. Сакалеуна) и порогами. Крупнейшие реки – Бецибука, Ивундру, Мананара, Мангуки, Махавави, Ранубе, Суфия, Унилахи. В период дождей (дек.–февр.) час-





Население М. составляет 23,57 млн чел. (оценка 2015 г.). 98% жителей малагасийцы (или мальгаши; самоназвание «ни малагаси») — группа австронезийских народов, включающая до 40 этносов, из к-рых 18 официально признаны: мерина, бецилеу, бецимисарака, антанкарана, цимихети, сиханака, безанузану, антайсака, антаймуру, антайфаси, антанала, сакалава, везу, масикуру, антандруй, махафали, бара, антануси. Мерина являются самой многочисленной (более 26%) и относительно привилегированной частью населения. 2% жителей М. — иностранцы: французы, коморцы (анталоатра), индопакистанцы (карана), китайцы и арабы.

Среднегодовой прирост населения — 2,58%; рождаемость — 32,6 чел. на 1 тыс. жителей; смертность — 6,8 на 1 тыс. жителей; показатель фертильности — 4,2 ребенка на 1 женщину; детская смертность — 43,7 чел. на 1 тыс. новорожденных. В возрастной структуре: дети до 14 лет — 40,5%, люди в возрасте от 15 до 64 лет — 56,3, люди 65 лет и старше — 3,2%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 65,55 года (мужчины — 64,1, женщины — 67,1). Средняя плотность населения —

ния — 64,7% (мужчины — 66,7%, женщины — 62,6%). (Все показатели даны по состоянию на 2015.)

Государственное устройство. Согласно Конституции, принятой 11 дек. 2010 г., М. — унитарное гос-во, форма правления — президентская республика. Главой гос-ва и Верховным главнокомандующим вооруженными силами является президент, которого избирают путем всеобщего прямого голосования на 5 лет (не более 2 сроков). Президенту принадлежит право роспуска нижней палаты, он осуществляет законодательные полномочия посредством ордонансов и декретов. Высший орган законодательной власти — 2-палатный парламент. Верхняя палата — сенат (33 члена; 11 назначаются президентом, остальные избираются по территориальному принципу; срок полномочий — 5 лет). Нижняя палата — Национальное собрание (151 член; депутаты избираются всеобщим прямым голосованием сроком на 5 лет). Исполнительная власть принадлежит правительству во главе с премьер-министром, к-рого назначает или смещает президент по представлению партии или блока большинства в Национальном собрании. Судебная система основана на французском гражданском праве с применением норм обычного права. Действуют Верховный суд, Высокий конституционный суд, Высокий суд правосудия, апелляционные суды, суды 1-й инстанции, а также суды по гражданским и уголовным делам.

Религия. Половина населения М. (по разным источникам, от 44 до 53%) — приверженцы традиционных племенных верований (культ предков, сил природы и др.), от 41 до 47% исповедуют христианство (приблизитель-

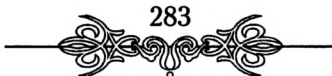
ты наводнения, а в юго-зап. части зимой (май—окт.) реки пересыхают. Самые крупные из 85 озер — Алаутра, Итаси, Ихутри и др. Богатая флора и фауна. Насчитывается ок. 12 тыс. видов растений, 85% которых эндемичны. Прибрежные воды океана богаты рыбой и креветками. 10% территории занимают тропические леса, вдоль побережья сохранились мангровые заросли, большая часть территории Высокого плато занята саванной. Вырубка лесов под плантации сократила их площадь на 1/3. Из-за уничтожения естественных лесов большой проблемой стала эрозия почв. Остро стоит вопрос охраны окружающей среды: действующая Конституция содержит положения, обязывающие граждан бережно относиться к природе. Национальные парки и заповедники (Гора Амбр, Захамена, Лукубе, Царатанана и др.) занимают 3% территории страны. В список Всемирного наследия ЮНЕСКО включены 6 национальных парков и заповедник.

на 1 тыс. новорожденных. В возрастной структуре: дети до 14 лет — 40,5%, люди в возрасте от 15 до 64 лет — 56,3, люди 65 лет и старше — 3,2%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 65,55 года (мужчины — 64,1, женщины — 67,1). Средняя плотность населения — 39,5 чел. на кв. км (самые густонаселенные регионы — Антананариву и Фианаранцуа; зап. побережье М. слабо заселено). Степень урбанизации — 35,1%. Грамотность населе-



Крещение
 в Православной миссии
 на Мадагаскаре.
 Фотография. 2014 г.

но равное количество католиков и адептов различных протестантских деноминаций, включая Независимые африканские церкви (НАЦ), ок. 7% — ислам, 0,5% являются приверженцами проч. религий (индуизм, буддизм и др.). Адепты бахаизма составляют ок. 0,1%.





Не принадлежат ни к одной религии или являются атеистами ок. 0,4% населения.

Характерно двоеверие, т. е. приверженность традиционным племенным культам одновременно с принадлежностью к христианству или исламу. Поэтому статистические данные о количестве христиан, особенно в сельских районах, отличаются в разных источниках.

Православие представлено *Мадагаскарской митрополией* в юрисдикции *Александрийской Православной Церкви*. По данным за 2015 г., в М. насчитывается более 30 тыс. верующих, действуют ок. 70 правосл. храмов, служат 35 священников.

Римско-католическая Церковь представлена 5 архиепископствами, в состав которых входят 16 епи-



Католический собор в Анцирабе. XIX в.

скопств-суффраганов: архиеп-ство Антананариву (еп-ства Анцирабе, Миаринариву, Цируанумандиди), архиеп-ство Анциранана (еп-ства Амбандза, Махадзанга, Пор-Берже), архиеп-ство Фианаранцуа (еп-ства Амбуситра, Фарафангана, Ихуси, Манандзари), архиеп-ство Туамасина (еп-ства Амбатундразака, Фенуариву-Ацинанана, Мураманга), архиеп-ство Тулиара (еп-ства Мурумбе, Мурундава, Тауланару).

Действует Конференция католических епископов Мадагаскара. По данным на 2014 г., в стране 395 католических приходов, в которых служат 1367 священников (из них 690 монашествующих), также подвизаются 1583 монаха и 4786 монахинь. Общее количество католиков — ок. 5,3 млн чел.

Протестантские церкви, деноминации и секты. (Статистические данные представлены на нач. XXI в., если не оговорено отдельно.) Самой крупной протестантской организацией в М. является межденоминационная Церковь Иисуса Христа в Мадагаскаре (ЦИХ; *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara*), которая возникла в 1968 г. в результате объединения приходов, основанных 3 миссиями: Лондонским миссионерским об-вом (ЛМО), начавшим работу в М. в 1818 г., Ассоциацией иностранных миссий Религиозного об-ва друзей (*квакеры*), с 1867 г. тесно сотрудничавшей с ЛМО, а также Парижским евангелическим миссионерским об-вом (ПЕМО), проповедники которого прибыли в страну в 1896 г. В 2015 г. орг-ция насчитывала 3,5 млн последователей примерно в 5,8 тыс. общинах. В наст. время ЦИХ является 2-й по числу верующих христ. деноминацией после Римско-католической Церкви. **Англиканская Церковь** в М. ведет историю с 1863/64 г., когда в стране появились первые миссионеры-англикане. Она представлена Малагасийской епископальной Церковью (МЕЦ; более 500 общин, ок. 270 тыс. чел.) в составе 6 еп-ств (Антананариву, Анциранана, Фианаранцуа, Махадзанга, Туамасина, Тулиара), входящих в Церковь Провинции Индийского океана, созданную в 1973 г. и являющуюся членом *Англиканского содружества*. В 1968 г. от МЕЦ отделилась англикан. орг-ция Апостольская Церковь Мадагаскара, насчитывающая в наст. время 25 тыс. прихожан в 123 общинах.

Лютеранство распространилось в 1866 г. в результате работы норвеж. миссионеров, к к-рым в 90-х гг. XIX в. присоединились проповедники из США. В 1950 г. Малагасийская лютеранская Церковь (*Église Luthérienne Malgache*) стала самостоятельной орг-цией. В 2015 г. количество прихожан составляло ок. 3 млн чел. в 1,8 тыс. приходов. В 1960 г. от нее отделилась Малагасийская лютеранская евангелическая Церковь (*Église Malgache Luthérienne Évangile*), насчитывающая 3 тыс. последователей в 10 общинах.

Кальвинизм представлен на М. рядом орг-ций. Большинство кальвинистов входят в ЦИХ. Помимо этого действуют еще 3 кальвинистские орг-ции, возникшие на волне несогласия с идеей создания объединен-

ной ЦИХ: Малагасийская протестантская Церковь (*Église Protestante Malgache TA*; 120 общин, 32 тыс. верующих), Реформатская евангелическая Церковь Мадагаскара (*Église Réformée Évangélique de Madagascar*; 500 общин, 105 тыс. чел.), к-рые отделились от общин ЛМО соответственно в 1955 и 1967 гг.; Протестантская Церковь свидетельства о Христе (*Église Protestante Témoin à Jésus*), основу к-рой составили бывш. общины ПЕМО, не вошедшие в ЦИХ и начавшие самостоятельное существование в 1968 г. (106 общин, более 19 тыс. верующих).

Баптисты представлены Баптистской библейской Церковью на Мадагаскаре (*Baptist Biblical Church on Madagascar*). В 1932 г. амер. миссионеры из Консервативного баптистского об-ва иностранных миссий вовлекли в свою деятельность часть прихожан ЛМО. В сер. 10-х гг. XXI в. ок. 50 баптистских общин объединили 5,5 тыс. прихожан.

Адвентисты седьмого дня (АСД), начавшие работу в М. в 1926 г., имеют здесь 4 объединения (статистические данные на 2014): Миссию Анцирананы (161 община, 25,8 тыс. чел.), Центральномалагасийскую конференцию (389 общин, 57,5 тыс. чел.), Миссию Махадзанги (108 общин, 28,6 тыс. чел.) и Южномалагасийскую миссию (139 общин, 22,9 тыс. чел.). Эти объединения входят в состав Конференции Союза Индийского океана, подчиняющейся Дивизиону Юж. Африки и Индийского океана Генеральной конференции АСД.

Пятидесятники представлены рядом орг-ций. Наиболее значительными являются Малагасийская Церковь пробуждения (*Église Malgache du Réveil*; 200 общин, более 40 тыс. чел.), Церковь пробуждения учеников Господа (*Église du Réveil des Disciples du Seigneur*; 400 общин, более 27 тыс. чел.), Церковь малагасийского духовного пробуждения (*Église du Réveil Spirituelle Malgache*; 300 общин, более 25 тыс. чел.), *Ассамблеи Бога* (78 общин, 14,5 тыс. чел.), Объединенная пятидесятническая Церковь (*Église Pentecostale Unie*; 160 общин, более 12 тыс. чел.), Церковь пятидесятников на Мадагаскаре (*Église Pentecôtiste en Madagascar*; 5 общин, 1 тыс. чел.) и др.

Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе (Швейцария) представлена 150 общинами, насчитываемыми 25 тыс. прихожан.



Иеговы свидетели, действующие с 1925 г. (были известны тогда под названием «Общество исследователей Писания»), имеют 696 общин и ок. 31 тыс. адептов.

НАЦ, в основном харизматического характера, часто испытывают влияние местных традиц. культов. Общее количество их последователей — ок. 30 тыс. чел. Первая НАЦ — Малагасийская протестантская Церковь Транузуру («Тростниковый дом»), впоследствии Антранубирики («Кирпичный дом») — возникла в 1894 г. в результате отделения от ЛМО.

Малагасийский христианский совет Церквей, основанный в 1980 г., объединяет наиболее значимые христианские деноминации традиц. типа. Его членами являются такие религ. общины, как Римско-католическая Церковь, ЦИХ, МЕЦ, Малагасийская лютеранская Церковь. В Совет протестантских Церквей Мадагаскара входят основные протестантские орг-ции страны, вклю-



Лютеранская церковь в г. Манакара. XIX в.

чая НАЦ; при этом часть пятидесятилетних орг-ций и НАЦ — члены Федерации независимых африканских церквей.

Ислам проник на М. вместе с первыми араб. торговцами: их поселение существовало в сев.-вост. части острова еще в IX в. Однако более широкое распространение мусульманства на М. связано с миграционными потоками сначала этноса антаоатра с Коморских о-вов, а в XIX–XX вв. — из стран Ближ. и Ср. Востока, в первую очередь из Сев. Индии и Пакистана. Сравнительно раннее появление и весьма длительное присут-

ствие на М. ислама оказали значительное влияние на малагасийскую культуру и способствовали принятию малагасийцами различных элементов арабо-мусульманской цивилизации: веры в единого Бога, запрета на свинину, обряда обрезания, полигамии, письменности на основе арабской графики, торговых понятий и астрономических знаний, в т. ч. названий дней недели и месяцев. Мусульмане привезли на М. порох, деньги, чернила, весы и проч. В наст. время значительная концентрация мусульм. населения на М. наблюдается в сев.-зап. части острова, в районе Махадзанги, а также на юго-западе страны, где в течение последнего столетия ислам распространился среди местных африкан. племен. В этих регионах мн. этнические группы переходят от ассимилировавшихся мусульман. Распространение получило преимущественно суннитское направление шафиитского мазхаба (у местных народов силаму, сакалава, цимихети и др., у коморцев, карана, сомалийцев и йеменцев), в меньшей степени — ханафитского или маликитского мазхаба (гл. обр. среди части карана). Значительным влиянием пользуются суфийские ордены кадирийя, идрисийя, шадилейя. Шиитского направления придерживаются гл. обр. карана. Шииты представлены 3 течениями — чисто шиитским (ходжа итна ашери) и 2 исмаилитскими (бохра давуди и ходжа исмаили). Небольшое число сторонников имеет псевдоислам. секта ахмадийя, ведущая активную миссионерскую деятельность. В последние годы наблюдается существенное увеличение числа мусульман за счет иммиграции и прозелитизма.

Индуизм распространен среди малочисленной части карана (по разным оценкам, от 2 до 9 тыс. чел.), проживающих гл. обр. в Антананариву и Махадзанге, где находится единственный индуистский храм (построен в 1954).

Буддизм в нач. XXI в. исповедовали до 3 тыс. чел.

Новые религиозные движения представлены последователями *бахай религии*, к-рые начали деятельность в М. в 1955 г. Их численность за последние десятилетия выросла в неск. раз: по состоянию на 2005 г. имелось 35 молельных собраний, общее количество адептов достигало 20 тыс. чел.

Традиционные племенные культуры значительно распространены в М., их придерживается почти половина населения в периферийных районах страны. Большинство традиц. религий сочетают веру в единого Бога-творца с культом предков, анимизмом и фетишизмом, но каждая этническая группа имеет свои особенности.

По традиц. религ. представлениям совершенный и мудрый бог, известный под именами Занахари («создатель»), Андриананахари («господин-создатель») и Андриаманитра («благодарный господин»), полностью отстранился от созданного им мира и безразличен к людским заботам. Посредниками между ним и людьми выступают духи предков («разана»), обладающие особой силой («хасина»), к-рую они используют как во благо, так и во зло людям. Приверженцы традиц. культов верят в поддержку духов предков и «советуются» с ними, исполняя обряды по поводу всех значимых событий в жизни.

По традиц. воззрению развитие человека проходит 3 этапа — «до рождения», «жизнь» и «после смерти». Переход от одного этапа к другому осуществляется с помощью специальных обрядов интеграции: космической (1-я стрижка волос у ребенка), социальной (обрезание у мужчин и роды у женщин) и божественной (похороны).

Для того чтобы душа умершего перешла из мира мертвых («мати») в священный мир предков, совершаются повторные похоронные обряды, наиболее известным из к-рых является фамадихана («переворачивание»). Во время этого ритуала останки извлекают из семейного склепа, очищают, и заворачивают в новый саван, выставляют для «общения» с родственниками. Кратковременное «возвращение» усопшего предка в мир живых проходит в радостной атмосфере: произносят молитвы и речи, звучит музыка и пение, делают пожертвования. Фамадихана совершается регулярно, но не проводится над правителями и их ближайшими родственниками. Связь с предками правителей призваны обеспечить специальные ритуальные практики, такие как ежегодное омовение монарха (фандруана) у мерины и омовение королевских реликвий (фитампуха) у сакалава. Другие наиболее значимые ритуалы культа предков — дзуру (жертвоприношение



домашнего животного на Высоком плато) и трумба (в человека, находящегося в состоянии транса, вселяются духи предков для общения с живыми). Согласно традиц. верованиям, духи предков вселяются также и в животных (крокодила, змею, лемура), к к-рым относятся с почтением. Существует вера в духов природы («заватра»): воды, леса, небесных тел, явлений и проч. По воле колдунов «заватра» способны как делать людям добро, так и причинять им зло.

Ритуалы проводятся в гробницах предков, на деревенских площадях, на холмах или скалах, посреди рисового поля или на специальных площадках под названием «дуани», где обязательно должен находиться источник воды и доминировать красный и белый цвета, символизирующие соответственно власть и религию. В культовых местах существует система табу (фади), напр. запрещено громко разговаривать, мусорить, упоминать о том, что имеет отношение к смерти. В значительной степени распространено знахарство, колдовство, использование заговоров, амулетов и т. д.

Практически все малагасийцы сохраняют привязанность к традиц. религии, являющейся неотъемлемой частью их образа жизни. Наибольшее количество адептов племенных культов наблюдается у этносов сиханака (75%), антануси и бецимисарака (по 45%). При этом особенно в сельской местности приверженность традиц. верованиям сочетается с использованием христ. символов и отправлением нек-рых христ. обрядов. Ввиду двоеверия точный статистический подсчет количества приверженцев местных племенных культов затруднен: по разным оценкам, от 8 до 12 млн чел. Традиц. верования оказывают значительное влияние и на христ. орг-ции, в первую очередь на НАЦ.

Религиозное законодательство. Действующая Конституция 2010 г. провозглашает светский характер гос-ва (ст. 1). В ст. 2 гос-во подтверждает свой нейтралитет в отношении различных религий. Светскость М. основывается на принципе разделения гос-ва и религ. орг-ций и их представителей, сращивание гос-ва и религ. орг-ций не допускается (ст. 2). Распространенная ранее практика, когда ведущие гос. деятели нередко занимали ключевые посты в иерар-

хии Церквей различных деноминаций (гл. обр. протестантских), была запрещена новой конституцией под страхом лишения должности или мандата (ст. 2). Закрепляется право граждан на свободу вероисповедания (ст. 10).

Несмотря на светский характер гос-ва, религия имеет большое влияние на общественно-политическую жизнь страны. В преамбуле Основного закона говорится о вере граждан М. в бога Андриаманитру Андриананахари и об их приверженности различным принципам и понятиям традиц. общества. Президент в инаугурационной речи приносит клятву перед лицом бога Андриаманитры Андриананахари.

Конфессиональная деятельность религ. орг-ций и их имущественные права были определены в декретах 1913 и 1939 гг. В 1962 г. был принят Ордонанс 62–117, наделивший все религ. течения равными правами при условии соблюдения церковными орг-циями норм общественного порядка и ненанесения нравственного ущерба гражданам, но было отмечено, что ни одна религия не должна субсидироваться гос-вом. Свободу вероисповедания закрепляли Конституции, принятые в 1959 и 1992 гг. Власти учитывают конфессиональное многообразие страны и проводят политику сотрудничества с церковными орг-циями (в области образования, медицины и проч.), направленную на сохранение социального мира.

История. С древности до кон. XIX в. В отношении раннего периода истории М. и этногенеза малагасийцев не существует единого мнения. По археологическим данным, в формировании малагасийского народа приняли участие выходцы из Юго-Вост. Азии, из Африки, с Аравийского п-ова. Согласно одной из гипотез, часть населения Малайского архипелага на протяжении неск. веков мигрировала вдоль побережья Юж. Азии через Аравийский п-ов на юг по вост. побережью Африки на М. В результате длительной миграции происходило постепенное смешение различных этносов, благодаря чему сформировался совр. малагасийский народ. По др. распространенной версии, этногенез малагасийцев проходил под влиянием неск. последовательных волн миграций на М. из Юго-Вост. Азии, континентальной Африки и араб. стран.

К XVI в. процесс формирования малагасийского народа завершился, на территории острова сложились ок. 18 этнических групп, отличавшихся друг от друга языковыми диалектами, материальной культурой и формой хозяйственной деятельности (напр., мерина — земледельцы-рисоводы, сакалава — скотоводы).

В XIV–XV вв. на территории М. возникли первые гос. образования: на зап. побережье — у народа сакалава, поддерживавшего регулярный контакт с арабами; на Высоком плато — у народа мерина гос-во Имерина. В XVI–XVII вв. народ сакалава на зап. побережье создал 2 крупных гос-ва — Буйна и Менабе, в XVII–XVIII вв. возникли политические образования народов бецилеу (под названиями Ариндрану, Исандра, Лалангина и Манандриана) — в центральной части острова, бецимисарака — на вост. побережье, антаймуру — на юго-востоке М.

Наиболее могущественным и долговечным из них стало гос-во Имерина, на территории к-рого в 1-й четв. XVII в. был основан г. Аналаманга (ныне Антананариву). При кор. Андриамасинавалуне (ок. 1667–1710) все племена мерина вошли в состав единого гос-ва, но после его смерти в Имерине начались междоусобные войны.

Первыми европейцами, открывшими М., были португ. мореплаватели Д. Диаш (1500) и Ф. Суариш (1506). Колонисты-французы, исповедовавшие католицизм, впервые появились на о-ве Сент-Мари (ныне Нуси-Бураха) в 1642 г. В следующем году на юж. побережье острова ими была основана торговая фактория Фор-Дофен (Форт-Дофин; ныне Туланару). С 1648 г. по инициативе Конгрегации пропаганды веры здесь начали свою деятельность *лазаристы*. Находившиеся в их команде 2 матроса-малагасийца, крещенные во Франции, помогали им налаживать контакт с местным населением. Несмотря на тяжелые климатические условия и болезни, на остров постоянно прибывали миссионеры из Франции, но их деятельность в тот период дала скромные результаты. Новообращенные христиане жили в построенном французами рядом с Фор-Дофеном поселении, где был составлен 1-й письменный памятник малагасийского христианства — катехизис на франц. и малагасийском языках. В 1643 г. была учреждена



католич. апостолическая префектура Мадагаскар (вновь учреждалась в 1648, 1748 и 1829). В XVII–XVIII вв. попытки португальцев, англичан и голландцев утвердить свое присутствие на М. потерпели неудачу из-за отпора местных жителей. Вост. побережье (прежде всего о-в Сент-Мари) стало пристанищем пиратов.

Гос-во Имерина вновь возвысилось при правителе Андрианампуйнимерине (1787–1810), который военными походами, дипломатией и династическими браками сумел укрепить позиции своей страны и расширить ее границы в несколько раз. Народ мерина стал ядром консолидации многочисленных этносов острова. В 1817 г. сын Андрианампуйнимерины Радама I (1810–1828) заключил договор с Великобританией, согласно к-рому в обмен на запрет работорговли и допуск христ. миссионеров британцы оказали Имерине военную поддержку, в т. ч. предоставили огнестрельное оружие, боеприпасы и амуницию. В 1818 г. Радама I принял титул малагасийского короля, что было признано Ве-

Затем Джонс перенес миссию ближе к столице Имерины, в центральную часть страны, где плотность населения была выше и климат был более благоприятным для европейцев, чем на побережье. Радама I, приступив к изучению английского языка, положительно воспринимал проводимое ЛМО обучение местного населения грамоте и ремеслам. Он позволил миссионерам основать школу при королевском дворце, а также 2 школы для местной аристократии. Вскоре англ. язык в преподавании был заменен малагасийским, для которого был составлен алфавит на основе латинской графики. Постепенно часть молодого поколения имеринской аристократии стала отказываться от традиционных религиозных представлений и симпатизировать европейцам, их культуре и религии. В мае 1831 г. первые 25 малагасийцев приняли крещение на М.

В сер. 20-х гг. XIX в. члены ЛМО при поддержке Радамы I создали группу из 12 малагасийцев для перевода Свящ. писания на малагасийский язык. В 1835 г. была издана 1-я Библия на малагасийском языке. Особым успехом пользовались нази-

Католическая церковь в Царатанане. Фотография. Нач. 30-х гг. XX в.

дательно-дидактическое произведение Дж. Беньяна «Путешествия пилигрима» и книга богослужебных гимнов на малагасийском языке, изданная впервые в 1828 г.

К сер. 30-х гг. XIX в. до 15 тыс. чел. получили начальное образование в миссионерских школах.

После смерти Радамы I антиевропейские настроения его жены и преемницы Ранавалуны I (1828–1861) привели к запрету христианства на острове в 1835 г., изгнанию миссионеров и к прекращению сотрудничества и торговли с европ. державами. Поводом для гонений на христиан стала деятельность харизматического проповедника по имени Раинициандавака. Он провозгласил себя пророком и заявлял о близости Второго пришествия, когда Христос уничтожит существующую власть и освободит рабов. Мн. верующие бежали на Режюньон, Маврикий и др. острова Индийского океана. В пери-

од гонений проповедь и окормление верующих осуществлялись в строжайшей тайне и под угрозой сурового наказания. Так, франц. иезуит о. Марк Финаз и конгрегационалист



Католическая ц. св. Иоанна Крестителя в Антананариуве на месте мученичества христиан. 1870 г. Архит. Дж. Камерон

У. Эллис проводили тайные встречи с верующими в горах и пещерах вдали от населенных пунктов. Для поддержания традиции верующие выучивали наизусть текст Библии и передавали его друг другу изустно. В тот период были созданы гимны о мученичестве как о высшем подвиге за Христа. В отдаленных местах страны возникли изолированные группы христиан, прятаясь от преследований. За годы правления Ранавалуны I пострадали не менее 150 тыс. чел., из них ок. 200 христиан считаются мучениками за веру. Тем не менее гонения не смогли остановить распространение христианства на М.: если в 1835 г. на острове было от 1 до 2 тыс. христиан, то к 1861 г. их количество составляло от 7 до 10 тыс. чел. Несмотря на репрессии, в 1845 г. иезуиты проникли в столицу Имерины, и в 1850 г. им было передано попечение над апостолическим викариатом Мадагаскар, преобразованным из префектуры в 1848 г.

В 1861 г. к власти пришел сын Ранавалуны I Радама II (1861–1863), который еще в 1846 г. тайно принял крещение. Он возобновил отношения с европейцами и установил свободу вероисповедания. В 1862 г. Радама II заключил неравноправные договоры с Францией и Великобританией, что вызвало недовольство у традиционной знати и торговой элиты М. В следующем году король в результате переворота был убит, престол заняла его жена Расухерина (1863–1868). Реальная власть



ликобританией. При помощи европ. военных инструкторов в Имерине была создана регулярная армия, которая в 1822–1826 гг. подчинила гос-ва Менабе и Буйна, а в 1825 г. взяла Фор-Дофен. К концу правления Радамы I весь остров, кроме некоторых сев.-зап. и юж. областей, находился под его властью.

Заключение договора между Имеринией и Великобританией предоставило возможность протестант. проповедникам из ЛМО начать на острове прозелитическую деятельность. Д. Джонс, впервые прибывший на М. в 1820 г. и сумевший завязать дружеские отношения с Радамой I, организовал миссию в порте Таматаве (ныне Туамасина) на вост. побережье, но 1-я попытка не увенчалась успехом, и миссионеры вернулись в свой лагерь на о-ве Маврикий.

перешла к премьер-министру Райнилайаривуни, который стал мужем Расухерины и вполн. ее преемниц — Ранавалуны II (1868–1883) и Ранавалуны III (1883–1895). Великобритания и Франция вынуждены были заключать новые соглашения с М. (соответственно в 1865 и 1868) и признали его суверенитет и независимость. Проведенные Райнилайаривуни реформы способствовали повышению эффективности управления (адм. реформа разделила страну на 6 провинций и 194 округа, в каждый из к-рых направлялся чиновник из центральной администрации) и усилению боеспособности малагасийской армии (введение всеобщей воинской повинности, создание гвардейского полка и проч.). Во внешней политике для сохранения независимости М. успешно использовались противоречия между европ. державами.

После прекращения гонений на христиан в 60-х гг. XIX в. на М. появились миссионеры различных протестант. деноминаций и Римско-католической Церкви. В 1867 г. из Уэльса приехали группы Религиозного об-ва друзей (квакеры), тесно сотрудничавшие с ЛМО. В 1866 г. Норвежское миссионерское об-во (лютеране) направило своих миссионеров на М., в 90-х гг. XIX в. к ним присоединились лютеране норвеж. происхождения из США. Поскольку ЛМО не допускало лютеран. миссионеров в центральные части страны, они закрепились в юж. части острова. К кон. XIX в. четко прослеживалось межеземельное деление территории М. на «конгрегационалистский Север» и «лютеранский Юг».

В 1863/64 г. на М. прибыли представители 2 англиканских организаций — Об-ва распространения Евангелия на иностранных землях (ОРЕ) и Церковного миссионерского об-ва (его члены покинули страну спустя 10 лет). Появление англикан было настороженно встречено представителями других миссионерских орг-ций. Однако благодаря энергичной деятельности Кейптаунского еп. Р. Грея им удалось закрепиться на вост. побережье в крупном порту Таматаве. В 1874 г. здесь было создано самостоятельное англикан. еп-ство Мадагаскар, которое возглавил рукоположенный в Эдинбурге Р. Кестелл-Корниш.

В 1861 г. на М. прибыли новые группы иезуитов. Они закрепились в юж. прибрежных районах, где в пе-

риод гонений тайно проповедовал о. М. Финас. Их проповедь была обращена гл. обр. на людей низшего сословия, включая рабов. В то же время в католичество обратилась жена сына премьер-министра Виктори Расуаманариву (ум. в 1894), к-рая содействовала развитию католич. проповеди. Первым католич. священником-малагасийцем стал Базилид Рахиди, рукоположенный в 1872 г. после десятилетий изгнания на Реюньоне. К 1875 г. на М. было ок. 15 тыс. католиков.

Несмотря на появление на острове миссионеров различных деноминаций, ЛМО удалось сохранить ведущую позицию. В 60-х гг. XIX в. они построили ряд церквей, посвященных малагасийским мученикам. В февр. 1869 г. во время коронации Ранавалуны II и Райнилайаривуни были крещены в конгрегационалистской церкви ЛМО. Во время крещения первых лиц гос-ва присутствовали только высокопоставленные чины местной аристократии, отсутствие иностранцев должно было подчеркнуть значимость события для истории и внутреннего уклада Имерины и независимость принято-



*Католическая церковь
в г. Анталаха.
Фотография. 30-е гг. XX в.*

го решения. Вслед за королевой крещение стали принимать и ее подданные. Если в 1869 г. в Имерине насчитывалось ок. 37 тыс. христиан, то уже в следующем году их число возросло до 250 тыс. чел. В 1862 г. в столице действовало ок. 30 общин и насчитывалось 6 тыс. верующих, в 1869 г. — уже 468 общин и 135 тыс. верующих (все население Имерины составляло ок. 800 тыс. чел.), а также 158 пасторов и 935 проповедников.

Феноменом малагасийского протестантизма стало возникновение 2 местных орг-ций в рамках ЛМО: Дворцовой Церкви (Palace Church) и «Полугодового собрания» (Six Monthly Meeting). Первая была со-

здана Ранавалуной II и Райнилайаривуни как церковная орг-ция для элиты. В нее также вошли христиане, пережившие предшествующие гонения. Дворцовая Церковь росла быстро: в 1870 г. количество ее членов составляло ок. 50 тыс., в 1880 г. — 100 тыс., а в 1895 г. — уже 160 тыс. прихожан и 194 пастора. Данная орг-ция рассылала координируемые королевской властью миссии в разные регионы страны для консолидации местных региональных элит: через 5 лет после оглашения и вхождения в Дворцовую Церковь ее членов приглашали в столицу и предлагали им почетные гос. должности.

«Полугодовое собрание» возникло для ведения миссионерской деятельности на периферийных территориях за пределами гос-ва Имерина и объединило проповедников 3 миссионерских организаций: ЛМО, квакеров и ПЕМО. Регулярные собрания проходили с 1875 г., и вскоре орг-ция приобрела значительное влияние на религ. жизнь острова.

В 1881 г. правительством Имерины было введено обязательное посещение школы для детей от 7 до 15 лет, а также открыты 3 высшие школы, богословский колледж (в 1869) и медицинские училища. К 1882 г. число школьников выросло с 10 тыс. до 37 тыс.

С 1866 г. стала выходить 1-я газета на малагасийском языке, а к 1896 г. уже издавалось 15 периодических изданий на малагасийском, английском и французском языках.

С нач. 80-х гг. XIX в. Франция усилила подготовку к установлению протектората над М. военным путем. Во время 1-й франко-малагасийской войны (1883–1885) жителям М. удалось отстоять свою независимость. 17 дек. 1885 г. был подписан мирный договор, согласно к-рому Франция признала Ранавалуны III суверенной королевой М. Однако война и реформы истощили малагасийское общество и экономически М. лишился потенциальной поддержки Великобритании, когда последняя в 1890 г. признала права Франции на остров. По результатам



2-й франко-малагасийской войны (1894–1895) кор. Ранавалуна III была вынуждена признать установление французского протектората над М. В июне 1896 г. М. был объявлен



колонией Франции. Кор. Ранавалуна III и премьер-министр Райнилайаривуни были сосланы на о-в Реюньон, а затем в Алжир. В 1897 г. управление М. было передано генерал-губернатору с неограниченными полномочиями. Местное население оказало вооруженное сопротивление колонизаторам, вылившееся в 1896–1897 гг. в мощное освободительное движение «меналамба» («красные туники») на Высоком плато, сурово подавленное франц. администрацией. Стихийные антиколониальные выступления продолжались до сер. 10-х гг. XX в.

Колониальный период. На М. была введена колониальная система управления, во главе к-рой находились франц. чиновники. Большинство средних и мелких должностей занимали представители немногочисленного слоя образованных малагасийцев, гл. обр. из числа мерина. Им было предоставлено франц. гражданство, в то время как остальные были объявлены подданными Франции, не имевшими политических прав. В колониальный период основой хозяйства стало выращивание экспортных культур для обеспечения нужд метрополии — ванили, гвоздики, кофе, табака, сахарного тростника и проч. Развивалась горнодобывающая отрасль (добыча графита и золота), находившаяся в собственности французских компаний. Им принадлежали также банки и промышленные предприятия. Иностранцы инвестировали в сферу торговли и морских перевозок. Широко использовался принудительный труд местного на-

селения, за счет к-рого отчасти была выстроена совр. транспортная инфраструктура.

В первую мировую войну более 45 тыс. малагасийских солдат, входивших в состав франц. войск, принимали участие в боях, в т. ч. на территории Европы. После войны на М. начался подъем

*Королевская резиденция Рува (до 1896).
20–60-е гг. XIX в.*

национально-освободительного движения. В мае 1929 г. в столице франц. колонии Тананариве (ныне Антананариву) прошла массовая демонстрация, на к-рой было впервые выдвинуто требование провозглашения независимости М.

Первые годы франц. господства способствовали укреплению позиций Римско-католической Церкви на М. В 1896 г. из апостолического викариата Мадагаскар было выделено 2 викариата — Сев. Мадагаскар (с центром в Диего-Суаресе (ныне Анциранана)) и Юж. Мадагаскар (с центром в Фор-Дофене). В 1898 г. викариат Мадагаскар был переименован в Центр. Мадагаскар (с центром в Тананариве). К нач. XX в. в стране было 112 тыс. крещеных католиков, 275 тыс. катехуменов, 78 католических священников и 100 монашествующих. Однако целый ряд факторов затруднял католическую миссию. В стране, где элита была в подавляющем большинстве англоязычной и англофильской, католичество рассматривалось как «враждебная французская религия», а франко-малагасийские войны и становление колониального режима не способствовали повышению авторитета Римско-католической Церкви у местного населения. Кроме того, антиклерикальная политика и конфликт католиков и протестантов во Франции оказывали существенное влияние на религ. жизнь М. Антиклерикализм франц. властей был несколько смягчен после вступления на остров в 1896 г. католич. миссионеров ПЕМО, чей резкий протест против антирелиг. действий франц. администрации способствовал стабилизации ситуации.

В колониальный период миссионеры ЛМО, ранее находившиеся в при-

вилегированном положении, стали испытывать дискриминацию со стороны франц. администрации. Первые франц. генерал-губернаторы были либо противниками протестантизма, считая его религией, враждебной интересам Франции, либо убежденными атеистами. Антипротестант. кампания колониального правительства нанесла протестант. организации серьезный ущерб: мн. протестантские церкви были преобразованы в католические, протестантов насильственно переводили в лат. обряд; мн. школы были закрыты или переданы иезуитам или др. католич. орг-циям. ЛМО утратило доминирующее положение: с 1895 по 1911 г. количество верующих сократилось с 352 тыс. до 160 тыс. чел.; членство в орг-ции — с 63 тыс. до 30 тыс. чел.; число рукоположенных клириков — с 1050 до 470 чел.; дипломированных проповедников — с 6 тыс. до 2,6 тыс. чел., миссионеров — с 39 до 24 чел. Миссия потеряла ряд важных зданий в столице. До 1913 г. поднимался вопрос о запрещении деятельности ЛМО на острове.

С кон. XIX — нач. XX в. среди местного населения начался поиск собственного религиозного пути. Популярность набирало харизматическое движение «Возрождение Суатананы», основанное фермером Раинисуаламбу из Суатананы в 1895 г. Будучи изначально лютеранином, он использовал в проповеди «Малый катехизис» М. Лютера и в подражание Христу окружил себя 12 учениками, призывая отказаться от традиц. верований и принять христианство. Он «чудесным образом исцелял» больных через возложение рук. Движение «Возрождение Суатананы» стремилось преодолеть конфессиональные различия между протестант. деноминациями путем поиска общих целей, а не в ходе теологической дискуссии. В образованной среде политические изменения и переосмысление религ. жизни привели к возникновению в 1913 г. тайного националистического об-ва «Железо, камень, сеть», к-рое объединило протестант. и католич. священников из числа коренных жителей. В 1915 г. деятельность этого об-ва была раскрыта франц. администрацией, 34 его лидера были приговорены к длительным каторжным работам или пожизненному заключению, среди них — протестант. пастор Равелуйауна, к-рый считается основателем малагасийского национализма.





В 1900 г. норвеж. и амер. лютеран. миссионерами вместе с местными лютеранами была предпринята попытка создать автономную Малагасийскую лютеранскую Церковь, однако на съезде 432 делегатов от разных областей добиться положительного решения не удалось. Тем не менее норвеж. миссия продолжила играть консолидирующую роль, сохранив контроль над лютеран. общинами острова.

В 1913 г. колониальное правительство выпустило «Декларацию об общественном богослужении на Мадагаскаре», удовлетворив основные правовые требования протестант. миссий. В том же году была проведена конференция нелат. религ. организаций — ЛМО, ПЕМО, квакеров, ОРЕ, норвеж. и амер. лютеран. В сложившейся ситуации ЛМО было вынуждено передать 1290 школ и 500 из 700 своих церквей ПЕМО и орг-ции квакеров. ЛМО и ПЕМО объединили усилия, разделив между собой находящиеся под их покровительством общины верующих и возобновив работу «Полугодового собрания».

Для католич. Церкви сдерживающим фактором оставалась ее неспособность охватить широкие слои малагасийского общества. Первоначально католич. миссия распространялась в основном среди сельских жителей и бывш. рабов; в обществах среднего и высшего сословия были популярны протестанты, умевшие говорить с коренным населением на их языке. С 1895 г. католиков считали не только культурно чужеродными, но и политически враждебными — «рукой Парижа». Поэтому в 1-й пол. XX в. задачей католиков на М. стало преодоление отчуждения. В тот период католич. Церковь приглашала на М. миссионеров, священников и монашествующих, умеющих работать в условиях чуждой им культуры. В 1925 г. по примеру Б. Рахиди были рукоположены 9 молодых малагасийских священников. В 1939 г. был поставлен 1-й малагасийский еп. Игнас Рамарусандратана, к-рый активно участвовал в подготовке местных католич. священников и миссионеров.

В 30-х и 40-х гг. XX в. на М. возникли харизматические движения синкретического толка, не связанные с деятельностью европ. миссий, а отражающие адаптированный к местным условиям африкан. религ. опыт.

Для таких маргинально-христ. движений была характерна зависимость от малагасийских культурных обычаев и племенных культов. Их доктрины чаще всего были направлены не только против колониального строя, но и против европ. культуры, что делало их позицию непримиримой по отношению к миссиям.

С началом второй мировой войны, в 1939–1940 гг., 15 тыс. малагасийских солдат были отправлены во Францию. В 1940–1942 гг. М. управляло правительство Виши, пока брит. войска не захватили остров. В 1943 г. они передали М. под управление вооруженных сил франц. патриотического движения «Свободная Франция». В Учредительное собрание 4-й Французской Республики были избраны 2 малагасийца, которые выступали в Париже за автономию М. В 1946 г. М. получил статус заморской территории Франции в рамках Французского союза (с 1958 Французское сообщество), что предоставило жителям острова право на французское гражданство и представительство в парламенте Франции. В этом же году были созданы первые политические партии: Демократическое движение за малагасийское возрождение (МДРМ), объединившее малагасийских патриотов (преимущественно протестантов) и выступавшее за мирное достижение независимости, и Партия обездоленных Мадагаскара (ПАДЕСМ), созданная франц. властями гл. обр. из католиков в противовес быстро набирающей популярность МДРМ.

В ночь на 29 марта 1947 г. в вост. провинциях М. началось вооруженное восстание малагасийцев, к-рое франц. администрация назвала попыткой переворота, организованной МДРМ с целью обретения независимости. После 18 месяцев волнений, в ходе к-рых погибли ок. 100 тыс. чел., на деятельность политических орг-ций был наложен запрет. Лидеры МДРМ были арестованы и приговорены к пожизненному заключению или смертной казни, замененной в посл. ссылке.

В 1956 г. Франция предоставила своим заморским территориям автономии с правом проведения выборов в провинциальные собрания и исполнительные органы власти. Деятельность политических партий была вновь легализована. Движение за независимость при сохранении тесных связей с Францией возглавила

созданная в 1956 г. Социал-демократическая партия (СДП) во главе с Ф. Цирананой. В 1958 г. 6 т. н. левых партий национально-освободительного движения создали единую Партию конгресса независимости Мадагаскара (АКФМ), которая требовала полной независимости М., ликвидации франц. военных баз на территории острова и амнистии политическим заключенным.

14 окт. 1958 г. М. стал республикой в рамках Французского сообщества. Ее президентом и председателем Совета министров стал Циранана. 29 апр. 1959 г. была принята Конституция М. В апр. 1960 г. с Францией были подписаны соглашения о сотрудничестве, к-рые позволяли бывшей метрополии вмешиваться во внутренние дела М. 26 июня 1960 г. Малагасийская Республика была объявлена независимым гос-вом в составе Французского сообщества (до 1973). Главой нового гос-ва стал Циранана.

В религ. сфере первые десятилетия после второй мировой войны характеризовались осложнением отношений между руководством миссий и малагасийскими местными церквями, к-рые образовались либо в результате отделения от миссионерских орг-ций, либо на основе «возрожденческих движений» наподобие «Возрождения Суатананы». В 60-х гг. XX в. особенно популярной стала НАЦ Транузузуру Антранубирики, к-рая имела ок. 200 храмов и насчитывала более 200 тыс. верующих.

В тот период в протестант. церквах особое внимание уделяли углублению христ. образования, подготовке педагогов и комплектации б-к актуальной богословской лит-рой, к-рой не хватало во мн. учебных заведениях. На М. действовали не менее 5 протестант. ДС: 3 принадлежали ЛМО, по одной — ПЕМО и квакерам. Наиболее достойных студентов направляли для дальнейшего обучения на теологические фак-ты ун-тов Франции и Великобритании.

В 1950 г. произошло несостоявшееся в нач. XX в. объединение лютеран в Малагасийскую лютеранскую Церковь. С 1957 г. в ее руководстве были преимущественно малагасийцы. В сент. 1961 г. на генеральном синоде в Тулиаре была провозглашена полная независимость Малагасийской лютеранской Церкви во главе с председателем-малагасийцем Р. Андрианарийауной.





В 1954 г. ЛМО получило автономию и в окт. 1962 г. было преобразовано в Церковь Христа в Мадагаскаре. В 1958 г. ПЕМО и орг-ция квакеров в М. были реорганизованы 1-я в Церковь Благой вести в Мадагаскаре и 2-я в Мадагаскарскую Церковь друзей. Их председателями стали коренные малагасийцы — Ж.-Б. Раламбуахай и А. Рамабау (с 1959) соответственно.

В 50-х гг. XX в. наблюдался быстрый рост числа верующих католич. Церкви, особенно на зап. побережье. Новообращенные были преимущественно освобожденными рабами, которым переход в католицизм давал возможность сформировать независимые от бывш. хозяев (гл. обр. протестантов) общества, защищающие их интересы. В 1951 г. в Тананариве прошел Евхаристический конгресс, способствующий расширению церковного самоуправления на М. В 1955 г. после создания 9 католич. еп-ств в подчинении архиеп-ства Тананариве была сформирована иерархия католич. Церкви в М. В 1960 г. архиепископа Тананариве франц. происхождения В. А. М. Сартра сменил 1-й малагасиец архиеп. Ж. Л. Ракутумалала, который принял участие в работе *Ватиканского II Собора* и в 1969 г. стал кардиналом. Постоянной проблемой католич. Церкви, так же как и протестант. орг-ций, оставалась нехватка образованных малагасийских священников.

Период независимости. Темпы роста экономики М., во многом зависящего от бывш. метрополии, были незначительны, экономическое положение населения ухудшилось. В мае 1972 г. в условиях тяжелого социально-экономического кризиса Циранана передал власть Верховному революционному совету во главе с ген. Г. Рамананцуа. Он пересмотрел неравноправные соглашения с Францией, и в июне 1973 г. были подписаны новые договоры. С территории М. были выведены франц. войска, военные базы ликвидированы. Кроме того, Рамананцуа ограничил деятельность франц. инвесторов и вывел страну из зоны франка. Данная политика вызвала недовольство франкофильских политических кругов, и в февр. 1975 г. власть в стране перешла к Национальному комитету военной директории, к-рая в июне избрала нового главу гос-ва — Д. Рацираку. В дек. прошел референдум, на к-ром Рацирака был утвержден на

посту президента и была одобрена новая Конституция М., согласно которой страна получила название Демократическая Республика Мадагаскар. В основу внутренней политики правительства Рацираки легла программа долгосрочного социально-экономического развития под названием Хартия малагасийской социалистической революции, в соответствии с к-рой была произведена национализация банков и крупнейших предприятий, введена госмонополия на внешнюю торговлю. В 1982 и 1989 гг. Рацирака переизбирался на президентский пост.

Период независимости способствовал объединению нелат. общин на М. В 1968 г. Церковь Христа в Мадагаскаре, Малагасийская Церковь друзей и Церковь Благой вести в Мадагаскаре объединились для создания Церкви Иисуса Христа в Мадагаскаре, к-рая стала самой крупной протестант. орг-цией в стране. Первым ее председателем стал малагасиец Т. Расендрахасина. В 1970 г. число приверженцев этой Церкви составляло ок. 881,5 тыс. чел.

К сер. XX в. МЕЦ, получившая совр. название еще в 1918 г., утвердилась на всем острове. В 1963 г. был поставлен 1-й англикан. епископ-малагасиец Ж. Марсель. В нояб. 1965 г. остров посетил Кентерберийский архиеп. М. Рамсей. С сер. 60-х гг. XX в. число англикан на М. стало быстро увеличиваться. В 1969 г. МЕЦ была разделена на 3 диоцеза — Тананариве, Таматаве и Диего-Суарес (ныне Анциранана), которые в общей сложности насчитывали ок. 500 тыс. верующих. Церковь стала частью образованной в 1973 г. провинции Индийского океана, в к-рую вошли также Маврикий, Сейшельские о-ва и Реюньон.

В посл. четв. XX в. христ. Церкви и орг-ции пытались бороться с традиц. обычаем перепогребения мертвых (фамадихана), к-рый постепенно проникал в христ. богослужбную жизнь. Лидеры христ. деноминаций понимали, что заставить местных жителей полностью отказаться от культы предков невозможно, и поэтому стремились до определенной степени адаптировать элементы этого обычая к христ. богослужению с минимальным ущербом для последнего. В 1985 г. по этому поводу высказал мнение и президент Рацирака, к-рый во время одной из встреч, организованной Библейским об-вом,

заявил, что, будучи христианином, он не может присутствовать на офиц. церемониях фамадихана.

В 1975 г. состоялся Национальный синод Римско-католической Церкви на Мадагаскаре, подготовленный епархиальными синодами и призванный вовлечь в дела Церкви более широкие круги католич. общины. Католич. Церковь выразила свое отношение к фамадихана в 1987 г., когда католич. кард. В. Разафимахатратра в офиц. акте объявил, что 31 миссионер (малагасийцы и иностранцы), похороненный с 1956 по 1970 г., будет перезахоронен в соответствии с этим обычаем. Иезуиты взяли на себя труд по сближению основ католич. богослужбной традиции и малагасийской культуры. Большое значение имел перевод на национальный язык кн. «О подражании Христу» Фомы Кемпийского. В 1989 г., во время папского посещения Юго-Вост. Африки и островов Индийского океана, папа Римский *Иоанн Павел II* беатифицировал известную малагасийскую покровительницу христианства Расуаманариву.

В мае 1978 г. делегация христ. Церквей М. принимала участие в праздновании 60-летия восстановления Патриаршества в России, проводившемся в Москве и в Загорске (ныне Сергиев Посад) в Троице-Сергиевой лавре. 20 янв. 1980 г. католич. и традиц. протестант. Церкви создали экуменическую орг-цию — Совет христианских Церквей Мадагаскара, к-рый принимает активное участие в социально-политической жизни страны.

В окт. 1991 г. Совет способствовал падению режима президента Рацираки, отстраненного от власти под давлением оппозиции. В следующем году была принята новая конституция, закрепившая парламентскую систему правления и окончательный отказ от Хартии малагасийской социалистической революции (руководство страны прекратило реализацию Хартии еще в 1986). С сент. 1992 г. страна имеет официальное название Республика Мадагаскар. В 1993–1995 гг. на президентском посту находился Альбер Зафи, который пытался провести ряд либеральных реформ в экономике. Однако в 1996 г. он был смещен с поста, и на досрочных выборах победу вновь одержал Рацирака (51% голосов). Он внес поправку в конституцию, усилившую президентскую власть; страна была превращена





в федеративное государство с широкой автономией 6 провинций. В нач. 1997 г. 51 из 300 гос. предприятий было приватизировано.

Ухудшение экономической ситуации и усиление внутривластной борьбы привели к дестабилизации обстановки в стране. На президентских выборах 16 дек. 2001 г. ни один из 6 кандидатов не набрал необходимого большинства голосов. Мэр г. Антананариву и лидер созданной им партии «Я люблю Мадагаскар» (ТИМ) Марк Равалуманана, получивший, по официальным данным, 46,4% голосов, отказался участвовать во 2-м туре, утверждая, что за него проголосовали 52,2% избирателей. Он провозгласил себя президентом и сформировал правительство. Рацирака вместе с действующим правительством переехал в г. Туамасина, объявив его новой столицей М. 29 янв. 2002 г. в Антананариву прошел массовый (более 1 млн чел.) митинг оппозиции в поддержку Равалумананы. На его стороне были также 90% офицерского корпуса и местная французская община. В февр. Рацирака объявил в столице чрезвычайное положение, между противоборствующими сторонами начались уличные бои. Благодаря посредническим усилиям ОАЕ политический кризис, поставивший страну на грань гражданской войны, был преодолен: 6 мая 2002 г. на основании решения Верховного суда Равалуманана был провозглашен президентом, а Рацирака эмигрировал во Францию. В дек. ТИМ победила на парламентских выборах.

Экономическая политика нового президента была рассчитана на тесное взаимодействие частного и гос. секторов. Однако существенный рост потребительских цен (с 2002 по 2004 стоимость риса — основного продукта питания — увеличилась в 4 раза) стал причиной усиления недовольства населения экономической политикой правительства: участились демонстрации гос. служащих и студентов, в 2004 г. было совершено ок. 20 терактов в отношении гос. деятелей высшего звена. Равалуманана неоднократно заявлял об общении интересов гос-ва и Церкви. Но после усилившейся критики закрыл ряд протестантских организаций и выслал из страны неугодных священнослужителей. Тем не менее Равалуманане удалось удержать власть и добиться переизбра-

ния на следующих выборах в 2006 г. В сент. 2007 г. его партия сохранила большинство в парламенте.

После возникшего в марте 2009 г. политического кризиса власть перешла к лидеру оппозиции мэру столицы А. Радзуэлине, а Равалуманана был вынужден уехать в ЮАР. Верховный суд М., АС и мировое сообщество не признали легитимность нового режима. В авг. в г. Мапуту (Мозамбик) политические партии М. при участии посреднической группы, которую возглавлял бывш. президент Мозамбика Ж. Чиссано, подписали переходную хартию о разделении власти. 17 нояб. 2010 г. на референдуме была одобрена новая конституция (официально утверждена 11 дек. 2010). В марте 2011 г., согласно «дорожной карте» по урегулированию политического кризиса в М., президент переходной администрации Радзуэлина назначил министров переходного правительства. 22 нояб. 2011 г. было приведено к присяге правительство национального единства, к-рое возглавил Радзуэлина.

Очередные президентские выборы прошли в 2 тура — 25 окт. и 20 дек. 2013 г. Победил кандидат от ассоциации «Новые силы для Мадагаскара» министр финансов в правительстве переходного периода Э. Радзаунариампианина, исповедующий протестантизм. В мае 2015 г. парламент страны проголосовал за импичмент президенту по обвинению в неоднократном нарушении Основного закона, но Конституционный суд отклонил требование парламентариев. В янв. 2016 г. в Антананариву прошла массовая акция протеста против расточительства президента страны, в к-рой 75% населения живет за чертой бедности.

Лит.: *Thompson V., Adloff R.* The Malagasy Republic: Madagascar Today. Stanford, 1965; *Давидсон А. Б.* Зов дальних морей. М., 1979; *Корожанцев В. А.* Остров загадок и открытий. М., 1982; *Rakotondrabe M.* L'inculturation du christianisme à Madagascar: Histoire et perspectives. [S. l.], 1987; *Емельянов А. Л., Мильцев П. А.* Забытая история Великого острова: Мадагаскар в сер. XIX — нач. XX в. М., 1990; *Карташова Л. А.* Малагасийский язык. М., 1992; *она же.* Мадагаскар и я. М., 2011; *Madagascar et le christianisme / Introd. du pasteur D. Ralibera.* P.; Antananarivo, 1993; *Hastings A.* The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1994. P. 242–275, 408–437; *Brown M.* A History of Madagascar. Camb. (GB), 1995; *Historia Afryki: Do początku XIX wieku.* Wrocław, 1996; *Sundkler B., Steed Ch.* A History of the Church in Africa. Camb., 2000. P. 487–509, 843–845, 998–999; *Львова Э. С.* Андрианайлунимерна и Радама // *Она же.* История Африки в лицах: Биогр.

очерки. М., 2002. Вып. 1: Африка в доколониальную эпоху. С. 64–68; *Bechtloff D.* Madagascar und die Missionare: Technisch-zivilisatorische Transfers in der Früh- und Endphase europäischer Expansionsbestrebungen. Stuttgart, 2002; Мадагаскар: Справ. М., 2005²; *Covell M., Allen Ph.* Historical Dictionary of Madagascar. Lanham (Maryland), 2005²; В таинственной стране Мадагаскар: Сб. ст. Год 2006 / Сост.: Л. А. Карташова. М., 2007; То же, Год 2012: Посвящается юбилею Малагасийской академии / Сост.: Л. Карташова, Н. Радзаунариамана. 2014; *Rahamefy A.* Sectes et crises religieuses à Madagascar. P., 2007; *Christianisme et droits de l'homme à Madagascar / Ed. G. Cipollone P.*, 2008; Африка: Энцикл. М., 2010. Т. 2. С. 254–271; *Christianity in Madagascar: Orthodox Christianity in Madagascar, Roman Catholicism in Madagascar, Church of Jesus Christ in Madagascar.* L., 2010; *Holder Rich C.* Indigenous Christianity in Madagascar: The Power to Heal in Community. N. Y., 2011; *Campbell G.* David Griffiths and the Missionary «History of Madagascar». Leiden; Boston, 2012; *Андреева Л. А.* Христианство в Тропической Африке // *Азия и Африка сегодня.* М., 2013. № 3. С. 38–40; *Crossland Z.* Ancestral Encounters in Highland Madagascar: Material Signs and Traces of the Dead. N. Y., 2013; *Мосейко А. Н.* Ценности семьи и роль женщины на Мадагаскаре // *Общественная, политическая и культурная жизнь африканских стран в гендерном измерении.* М., 2014. С. 103–129; *Bang A. K.* Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880–1940): Ripples of Reform. Boston, 2014. P. 73–89.

Э. Небольсин, Л. Я. Прокопенко

МАДАГАСКАРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Μαδαγασκάρης], епархия *Александрийской Православной Церкви*. Основана 23 сент. 1997 г. Мадагаскарская епископия была возведена 21 нояб. 2012 г. в ранг митрополии. В юрисдикцию М. м. помимо Мадагаскара входят Коморские о-ва (включая Майотту), Маврикий, Реюньон. Кафедра находится в Антананариву. Миссионерская деятельность на Мадагаскаре была начата в 1994 г. архим. Нектарием (Келлисом). Он возобновил службу в ц. Успения Пресв. Богородицы в Антананариву, построенной греч. общиной в 1949 г. и закрытой в 1964 г. Архим. Нектарий учил малагасийский язык и начал проповедовать среди местного населения. В 1995 г. по его просьбе Зимбабвийский митр. Хризостом (Пападопулос) рукоположил 1-го иерея-малагасийца. В том же году на помощь миссионеру прибыла мон. Нектария (Парадизи) из мон-ря прп. Патапия в Лутраки. В 1997 г. архим. Нектарий был избран Мадагаскарским епископом. Он создал более 65 правосл. общин, крестил целые деревни, собрал сотни сирот. Основал церкви, школы, больницу и богословские курсы, ор-



ганизовал водоснабжение ряда поселков. После гибели еп. Нектария в авиакатастрофе его преемником был избран архим. Игнатий (Сеннис), постриженник афонского монастыря *Ставроникита*, к-рый с 1985 г. вел миссионерскую деятельность в Юж. Корее и в Зап. Бенгалии в Индии. Он продолжил строительство храмов, школ, духовно-просветительских центров и благотворительных учреждений.

В М. м. большое внимание уделяется переводу и изданию богослужебных и духовных книг, а также организации высокого уровня обучения на богословских курсах для обеспечения наилучшей подготовки иереев и катехизаторов. Планируется создание жен. мон-ря в Туамасине. В наст. время число правосл. общин в М. м. достигло 110, из них только 75 имеют храмы. В них служат 35 иереев и 2 диакона. Помощь М. м. оказывают добровольцы из Греции, Австралии и США. Каждый год таинство Крещения принимают 1300–1500 чел. Действуют 4 больницы, 10 начальных школ, гимназия, 2 лицея, сельскохозяйственная школа, 2 детских сада, школы кройки и шитья в Аласоре, Фианаранцуа и Амбатундразаке, приют для младенцев в Махадзанге, дом престарелых в Аласоре, летние детские лагеря, бесплатные столовые. М. м. предоставляет в год 600 стипендий для получения начального и среднего образования и 3 стипендии — для обучения в ун-те. В 2015 г. в присутствии посетившего Мадагаскар Александрийского патриарха *Феодора II* были открыты ун-т в Манакаре (пока работают 4 фак-та), приют для девочек в Антананариву, начальная школа и гимназия в Ампани.

Епископы: Нектарий (Келлис; 1997–2004), Игнатий (Сеннис; 2004–2012).

Митрополиты: Игнатий (Сеннис; с 2012 по наст. время).

Лит.: Алмозис П., Анжуйкина Е. Православная миссия на Мадагаскаре // Поместные Православные Церкви. М., 2004. С. 179–182; Туранский Д. Православная вера добралась до острова Маврикий // Там же. С. 183; Ήμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2013. Ἀλεξάνδρεια, 2011. Σ. 233–246; Μαδογιοσκάκης επισκόπος (Πατριάρχειο Ἀλεξανδρείας) // Μεγάλη Ὁρθόδοξη Χριστιανική Ἐγκυκλοπαίδεια. Αθήνα, 2014. Τ. 11. Σ. 185–186; orthodoxmadagascar.org [Электр. ресурс].

МАДИАНИТЯНЕ [евр. *midyānīm*], в ВЗ народ, связанный с историей Др. Израиля. Название этого наро-

да, соответствует имени Мадяна, 4-го сына Авраама и Хеттуры (евр. *midyān*, Быт 25. 2). Происхождение этого термина неизвестно, существует предположение, что корень *mady-* несемитского происхождения (*Mendenhall*. 1973. Р. 163–165). Библейская традиция возводит генеалогию М. к Аврааму. Согласно Быт 25. 6, Мадян вместе с др. сыновьями Хеттуры был отослан Авраамом «в землю восточную», что, по мнению Дж. Менденхолла, подразумевает ханаанское происхождение протоараб. племен с одноименным названием. Лингвистические данные, возводящие арабский язык к Средиземноморскому прибрежному региону периода Бронзового века (*Mendenhall*. 1985. Р. 135–149), свидетельствуют о возможности такой связи.

В истории об Иосифе М. фигурируют как купцы, перевозившие из Галаада в Египет (Быт 37. 25, 28, 36) кроме рабов, среди к-рых оказался и Иосиф, «стираксу, бальзам и ладан» (в Быт 37. 25 М. названы также измаильянами).

Более тесное соприкосновение М. с евреями описано в истории Моисея, к-рый назван в тексте Рагулом и Иофором (Исх 2. 15–22). Он скрывался от фараона в «земле Мадямской» (*'ereṣ-midyān*) и женился на Сепфоре, дочери мадианитянского священника. Сепфора родила Моисею сыновей — Гирсама (Гершома) и Елиезера (Исх 2. 22; 18. 3–4). Упоминаемые в этой истории мадианитянские имена, за исключением Елиезера, засвидетельствованы в доисламских арабских надписях (*Mendenhall*. 1984). Согласно Исх 18, тесть Моисея принял непосредственное участие в устройении жизни израильского общества: он вознес всеожжение Богу (Исх 18. 12), дал Моисею совет поставить помощников в судебных делах (Исх 18. 13–26), что свидетельствует об отсутствии развитого судебного аппарата у израильтян до времени исхода и возводит его структуру к мадианитянской традиции (*Mendenhall*. 1992. Р. 816). Согласно т. н. мадианитянской гипотезе, Иофор и его окружение сыграли значительную роль в формировании Израиля (*Propp*. 2008. Р. 635; *Mettinger*. 1988. Р. 24–28).

В повествованиях о более позднем периоде М. действуют вместе с моавитянами (напр., Числ 22. 4, 7; см. также Числ 25. 1–3, 25. 17–18

и 32. 16, где вина за отступление израильтян и их поклонение Ваал-Фегору возлагается как на моавитян, так и на М.) (*Wenham*. 1994. Р. 159). Дальнейшие контакты с М. имели для израильтян негативные последствия. В истории из Числ 25 рассказывается о влиянии языческих обычаев М. на жизнь общества Израиля. Особо отмечаются приверженность евр. народа к культу Ваал-Фегора и незаконные связи с «дочерьми Моава». История убийства израильтянина и мадианитянки ревнителем веры (Числ 25. 6–8) и повеление Моисея убить отступников (Числ 25. 5) и пойти войной «на Мадяма» (см.: Числ 31) отображают сменявшееся отношение к М. Краткое свидетельство о военном конфликте приведено также в Нав 13. 21. Имена перечисленных здесь 5 «вождей Мадямских» так или иначе засвидетельствованы в древних источниках (см.: *Mendenhall*. 1992. Р. 816; *Hammond*. 1960). В Книге Судей Израилевых описано, как предал Господь израильтян «в руки Мадянитян на семь лет», и дальнейшее поражение последних (см.: Суд 6. 1–8. 28).

Краткое упоминание М. в контексте войны в Быт 36. 35 (при перечислении эдомитских царей, правивших «прежде царствования царей у сынов Израилевых» — Быт 36. 31) является последним свидетельством их существования как отдельного народа. Поражение М., о к-ром сообщается в отрывке, можно отнести ко времени немного позднее 1100 г. до Р. Х. (*Mendenhall*. 1992. Р. 816). Дальнейшие сообщения о М. носят географический или генеалогический характер (см.: 3 Цар 11. 18; Авв 3. 7 и Ис 60. 6; *Mendenhall*. 1992. Р. 816). Кроме того, упоминание М. становится лит. топосом, указывающим на поражение врагов Израиля (Пс 82. 10–12; Ис 9. 4; 10. 26).

Немногочисленные имеющиеся данные позволяют сделать вывод о существовании у М. сложно организованного общества и политической коалиции из неск. правителей (см. Числ 31. 8; Нав 13. 21). Согласно археологическим свидетельствам, М. выходят на историческую арену в XIII в. до Р. Х. в Сев. Хиджазе, к востоку от Акабы (*Mendenhall*. 1992. Р. 817). Данные раскопок дают представление о существовании городов и небольших поселений в этом регионе в период поздней бронзы



и раннего железного века (см.: *Parr, Harding, Dayton*. 1970; *Ingraham e. a.* 1981). В домонархический период истории Израиля М., вероятно, были доминирующим народом, что, возможно, позволяло им пополнять запасы продовольствия в более плодородной Палестине (*Mendenhall*. 1992. P. 816). Языком М. был архаичный прототип арабского, их высокоразвитая культура имела связи «от Анатолии до Египта» (*Ibid.* P. 817), искусство гончаров сформировалось под влиянием микенской культуры и мастеров Египта (*Parr*. 1982).

Лит.: *Hammond P. C.* An Ammonite Stamp Seal from Amman // *BASOR*. 1960. N 160. P. 38–41; *Parr P. J., Harding G. L., Dayton J. E.* Preliminary Survey in North-West Arabia, 1968 // *Bull. of the Inst. of Archaeology*. L., 1970. N 8/9. P. 193–242; *Mendenhall G. E.* The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition. Baltimore, 1973; *idem.* Qurayya and the Midianites // *Studies in the History of Arabia*. Riyadh, 1984. Vol. 3. P. 137–145; *idem.* The Syllabic Inscriptions from Byblos. Beirut, 1985; *idem.* Midian // *ABD*. 1992. Vol. 4. P. 816–817; *Ingraham M. e. a.* Preliminary Report on a Reconnaissance Survey of the Northwestern Province // *Atlas: J. of Saudi Arabian Archaeology*. 1981. N 5. P. 59–84; *Parr P. J.* Contacts between Northwest Arabia and Jordan in the Late Bronze and Iron Ages // *Studies in the History and Archaeology of Jordan* / Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. Vol. 1. P. 127–133; *Knauf E. A.* *Μαδία* // *ZDMG*. 1985. Bd. 135. S. 16–21; *Mettinger T. N. D.* In Search of God. Phil., 1988; *Wenham G. J.* Genesis 16–50. Dallas, 1994. (WBC; 2); *Propp W. H.* Exodus 1–18: A New Transl. with Introd. and Comment. New Haven; L., 2008.

Диак. Сергей Смагло

МАДОНСКОЕ (Ерсикское) **ВИКАРИАТСТВО** *Латвийской Православной Церкви* (ЛПЦ), существовало в 1938–1941 гг.; *Экзархата Латвии и Эстонии* РПЦ – в 1941–1942 гг. Названо по г. Мадона. В 1936 г. ЛПЦ без согласия Московской Патриархии перешла под юрисдикцию К-польского Патриархата. 4 февр. того же года К-польский патриарх *Вениамин I* предоставил ЛПЦ автономию и статус митрополии. 10 марта на Вселатвийском Церковном Соборе главой ЛПЦ был избран вдовый прот. Август Петерсон. Он был пострижен в рясофор с именем Августин и 29 марта хиротонисан во епископа Рижского и вся Латвии с возведением в сан митрополита (см. *Августин (Петерсон)*, митр.). В автономии ЛПЦ прежде всего было заинтересовано латв. правительство К. Улманиса, считавшее, что в независимом гос-ве должна быть независимой и Цер-

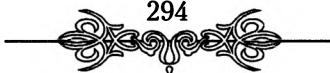
ковь. Для упрочения автономного статуса ЛПЦ было решено учредить 2 викариата – *Елгавское* и Ерсикское. Инициатива их образования исходила от правительства, к-рое предложило за гос. счет оборудовать кафедры викарных епископов, а также выплачивать им жалованье. Уставом ЛПЦ 1936 г. не были определены ни полномочия викарных епископов, ни границы викариатов. В 1936 г. правительство выделило средства на содержание викарного Елгавского архиерея; им стал хиротонисанный во епископа 27 сент. того же года Иаков (Карп). В 1938 г. были выделены средства на учреждение 2-й викарной кафедры. Новому викарию был присвоен титул «Ерсикский» по названию населенного пункта Ерсика (ныне село Ливанского края, Латвия), в к-ром уже в XIII в. имелись правосл. храмы. Кафедру Ерсикского епископа учредили в Даугавпилсе, местный Борисоглебский собор получил статус кафедрального. Ерсикскому архиерею поручалось управление латгальскими (Вост. Латвия) приходами (в 1938 их насчитывалось 59, прихожан – 84 тыс.). По решению Синода ЛПЦ 16 июля 1938 г. вдовый прот. Адам Витолс был пострижен в рясофор с именем Александр. На следующий день состоялась его архиерейская хиротония, которую совершили Рижский митр. Августин (Петерсон), Таллинский митр. *Александр (Паулус)*, Карельский архиеп. *Герман (Аав)* и Елгавский еп. Иаков (Карп). В 1939 г. Синод ЛПЦ решил расширить границы Ерсикского викариата, включив в него видземские (Центр. Латвия) приходы, а также заменить титул епископа на «Мадонский», оставив его кафедру в Даугавпилсе. Если большинство латгальских приходов были русскими, то в Видземе преобладали латышские правосл. приходы (в 1939 в Видземе было 2 рус. прихода с 600 прихожанами и 49 латыш. приходов с 37 тыс. прихожан). 28 марта 1941 г. Мадонский еп. Александр в московском *Богоявления соборе в Елохове* принес покаяние и был принят в каноническое общение с Московской Патриархией. М. в. было включено в Экзархат Латвии и Эстонии, а еп. Александру были подчинены все латыш. правосл. приходы. Местом пребывания архиерея стала Рига, кафедрой – рижская Вознесенская латыш. ц. 28 февр. 1942 г. он был назначен временно управляю-

щим Рижской епархией, 30 июля того же года скончался в Риге. После этого М. в. не замещалось. Арх.: ЛГИА. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 2347, 2351; Ф. 7462. Оп. 1. Д. 20; Ф. 7469. Оп. 1. Д. 18. Лит.: *Сахаров С. П.* Православные церкви в Латгалии: Ист.-стат. описание. Рига, 1939; *Cherney A., protopr.* The Latvian Orthodox Church. Welshpool, 1985; *Кулис А.* К вопросу об автокефалии Латвийской Православной Церкви в 30-х гг. XX в. // *Православие в Латвии: Ист. очерки: Сб. ст. / Ред.: А. В. Гаврилин*. Рига, 1993. Вып. 1. С. 65–74.

А. В. Гаврилин

МАДРАШ [мадраша; сир. *madrāšā*; обычно переводится на европ. языки как «гимн»], жанр сир. *гимнографии*, получивший широкое распространение с сер. IV в. благодаря творчеству прп. *Ефрема Сирина*. М. предназначен для ипофонного (респонсорного) пения и состоит из последовательности исполняемых солистом изосиллабических строф (*baytā* – букв. «дом»; ср. греч. οἶκος), каждая из к-рых заканчивается припевом ('*ōnīā* – ответ) в исполнении хора. Судя по этимологии термина (от корня *drš* – «спорить, объяснять»), М. возник как учительско-полемическое произведение; добавление мелодии и припева, по мнению ряда исследователей, следует считать вторичным. Тематика сохранившихся М. весьма обширна: они посвящены раскрытию основных истин веры, главным христ. праздникам, нравственным темам и проч.; нек-рые из них носят полемический характер.

Форма. М., как и сир. поэзия в целом, относится к силлабическому типу стихосложения. Ряд ученых, в частности Г. Хёльшер (*Hölscher*. 1932), полагали, что помимо изосиллабизма принципом организации М. является учет ударных и безударных слогов в строке, но эта теория считается необоснованной, т. к. сведения о характере ударения в классическом сирийском языке практически отсутствуют. Слоговая модель (*mšuhṭā*) М. может быть простой, когда строфа состоит из неск. равносложных строк, либо сложной, причем учитывается разница слогов не только в строках, но и в полустихиях. Прп. Ефрем использовал ок. 50 моделей строф, мн. модели вошли в употребление позднее. В М. прп. Ефрема довольно часто присутствуют *акростихи* (алфавитные, монограммные или с именем автора). Рифма встречается лишь эпизодически (организационным принципом сир. поэзии она становится ок. IX в.





под влиянием араб. традиции). Количество строф в М. и самих М. в некоторых поэтических сборниках четко планировалось, что наряду с нарушениями акростиха позволяет выявлять случаи интерполяции и иного редактирования (см.: *Palmer*. 1995, 2003, 2006; на основе этого анализа Э. Палмер также выдвинул гипотезу о принципах расположения прп. Ефремом текста М. на страницах рукописи). Разновидностью М. является согита (*sōgītā* — песнь) — произведение из строф по 4 строки простого размера без обязательного припева, часто с алфавитным акростихом. Согиты в форме диалога, иногда с полемическим оттенком можно рассматривать как самостоятельный литературный жанр, восходящий к полемическому диалогу Др. Месопотамии и имевший широкое распространение на Ближ. Востоке вплоть до Новейшего времени (известны согиты на новоарам. диалектах: *Brock*. 2001).

Происхождение жанра М. является спорным вопросом. Долгое время в науке считалось, что поэтическая форма М. восходит к греч. образцам. Это мнение опирается на тенденциозное свидетельство церковных историков V в. *Созомена* (*Sozom.* Hist. eccl. III 16) и *Феодорита* Кирского (*Theodoret.* Hist. eccl. IV 30 (29)) о том, что стихотворные размеры и мелодии были введены в сирийскую литературу знатоком греческой культуры, сыном *Бардесана* Гармонием, а прп. Ефрем, находясь в Эдессе, приспособил их для борьбы с еретическими учениями. Однако, по мнению большинства исследователей, данные греческих источников о заимствовании изосиллабических гимнов из греческой культуры не имеют под собой оснований (*Sprengling M.* Antonius Rhetor on Versification with an Introd. and Two Append. // *AJSL*. 1916. Vol. 32. P. 199–202; *Drjvers H. J. W.* Bardaisan of Edessa. Assen, 1966. P. 180–183). В качестве одного из аргументов в пользу зависимости прп. Ефрема от Бардесана приводят известное место из гимнов «Против ересей», в котором прп. Ефрем якобы говорит о том, что сам Бардесан ввел жанр М. в сир. поэзию (*Ephraem Syr.* Contr. haer. LIII 5. 1–5). В действительности в указанном месте речь идет лишь о том, что Бардесан распространял свое еретическое учение в стихотворной форме в виде М.

(очевидно, уже существовавших как жанр) и сочинил мелодии для исполнения этих гимнов. Дошедшие до нас фрагменты гимнов Бардесана (*Ramelli I.* Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation. Piscataway (N. J.), 2009) не позволяют сделать обоснованные выводы о его роли в становлении жанра. Согласно некоторым исследователям, Бардесана следует считать инициатором преобразования уже существовавших поэтических форм в произведения, исполняемые на определенную мелодию, а прп. Ефрема — продолжателем этой традиции (*McVey*. 1999).

По мнению С. П. Брока, большое разнообразие поэтических форм, которые использовал прп. Ефрем, предполагает, что он следовал не одному автору, а целой традиции, имеющей давнюю историю (следы изосиллабизма можно обнаружить в древнееврейских и угаритских текстах — см.: *Brock*. 1985. P. 78–80). А. Родригес Перейра сделал еще более смелое предположение — о прямой зависимости поэзии прп. Ефрема от древних месопотамских образцов (*Rodrigues Pereira A. S.* Studies in Aramaic Poetry (с. 100 В. С. Е.—с. 600 С. Е.): Selected Jewish, Christian and Samaritan Poems. Assen, 1997. P. 110). Вряд ли прп. Ефрем был напрямую знаком с шумерской или аккадской поэзией, однако определенное косвенное влияние на его творчество эти традиции оказали, в частности в использовании древних топосов и жанра полемического диалога (*Greenfield*. 1979; *Murray*. 1995).

От эпохи, предшествующей прп. Ефрему, сохранились по крайней мере 2 древних сирийских гимна, имеющих признаки изосиллабизма, — «Песнь невесты» и «Песнь о жемчужине», включенные в текст «Деяний апостола Фомы» (III в.). Иногда их связывают со школой Бардесана. Исследователи склоняются к тому, что «Песнь невесты» (греч. *φῶδῆ*; сир. *zmirtā*) исполнялась на мелодию, возможно под аккомпанемент флейты, тем не менее она скорее всего не является М. или отрывком из М., т. к. в ней отсутствуют четкая строфическая структура и рефрен; изосиллабизм неустойчив. «Песнь о жемчужине» вероятнее всего была написана в конце парфянского или в начале сасанидского периода; последние исследования

показывают, что ее автор был родом из Юж. Вавилонии, а оригинальным языком, судя по грамматическим особенностям текста, по-видимому, был не классический сирийский, но один из диалектов арамейского языка, распространенных в Вавилонии (см.: *Beyer K.* Das syrische Perlenlied: Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht // *ZDMG*. 1990. Bd. 140. S. 234–259). В сирийской версии песнь несколько раз прямо названа *madrāšā* (в греч. версии — *ψαλμός*) и имеет изосиллабическую структуру; ряд признаков позволяют предположить, что она произносилась, а не пелась (*McVey*. 1999. P. 196–198). Прп. Ефрем упоминает, что М. составлял *Мани*, при этом отсутствует к.-л. указание на мелодию (*Ephraem Syr.* Contr. haer. I 16. 3). Остается открытым вопрос, являлись ли гимны Мани и его учеников действительно М., поскольку сохранившиеся манихейские псалмы более похожи на сир. гимны, написанные в др. жанре — *zmirtā* или *mazmōrā*, напр. «Оды Соломона».

Богослужбное использование. М. прп. Ефрема, по-видимому, предполагали хоровое исполнение женщинами, как об этом свидетельствует *Иаков Саругский* в мемре, посвященной прп. Ефрему (*Jacob of Sarug.* A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem / Ed. J. P. Amar. Turnhout, 1995. P. 34–35. (PO; T. 47. Fasc. 1)). Вспл. жанр вошел в литургическую практику Церквей как *восточносирийского обряда*, так и *западносирийского обряда*. Основная функция М. в богослужении сирийцев обеих традиций — заполнить временной интервал между службами. Примерно с кон. VII в. в обычай вошло фрагментарное использование М.: сирийские литургические рукописи VIII–XIII вв. (список см.: *Brock*. 1997. P. 494) содержат не полный текст, а лишь несколько строф тех или иных М. (иногда в неправильной последовательности, часто с неверной атрибуцией). При этом строфы неких М. прп. Ефрема, вырванные из текста, включались в состав более поздних М. Многочисленные М. содержатся в богослужбных книгах 2 сирийских традиций: западносир. «Фенкито» и в меньшей степени в восточносир. «Худре» (см.: *Ibid.* P. 497–503). Два издания «Фенкито», используемые в настоящее время, содержат разные по объему части М.: в сиро-яковитском издании





(Пампакуда, 1962–1963; в 3 т.) количество строф, как правило, гораздо меньше, чем в сиро-католическом (Мосул, 1886–1896; в 7 т.), однако оно содержит выдержки из очень мн. М., к-рые не представлены в сиро-католич. издании.

В западносир. традиции (у сирояковитов, сиро-католиков, маронитов) М. поются в конце ночного богослужения в воскресные и праздничные дни, а также в конце утрени по воскресеньям и пятницам; используются стандартные мелодии 8 гласов, в праздничные дни – иные мелодии. У маронитов припев к строфам М. не поется, у сиро-яковитов и сиро-католиков поется перед исполнением 1-й строфы в качестве вводной фразы и более не повторяется. В восточносирийской традиции М. используются в гораздо меньшей степени. «Худра», как правило, приводит только 3 (редко 4 или 5) строфы М. без указания авторства. Они поются после ночного богослужения перед т. н. песнями бдения (*qālē d-šahrā*) в дни памяти святых, в воскресные и праздничные дни, в будни Великого поста, когда совершается литургия, и на Страстной седмице. Строфы из М. не поются во время воскресного ночного богослужения в период от Пасхи до праздника Креста (14 сент.), возможно потому, что ночи в это время становятся короче и вспомогательная роль М. перестает быть актуальной. Предстоятель поет припев, затем исполняет 1-ю строфу, после чего народ повторяет припев; последние 1 или 2 строфы, как правило, поет священник, назначенный предстоятелем. На Пасху в конце особого чина преподавания друг другу мира, совершаемого перед 2-й пасхальной литургией, 2 диакона поют согиту, содержащую 19 благословений.

Каждый М. исполняется на определенную мелодию (*qālā* – глас; мн. ч. *qālē*), которая обозначается первыми словами к.-л. известного М.; они же служат указанием на модель строфы. *Qālē* имеются уже в древнейшем датированном манускрипте, содержащем М. прп. Ефрема (Lond. Brit. Lib. Add. 14571, 517 г.). Ранняя классификация *qālē*, использовавшаяся прп. Ефремом и его учениками, засвидетельствована в мелькитской рукописи VII в. Sinait. syr. 10 (изд.: Halleux. 1972. P. 171–199). В наст. время мн. *qālē*

входят в состав сиро-яковитской литургической кн. «Бет-Газо» (Сокровищница [мелодий]), которая, кроме того, содержит *seblātā* (ед. ч. *seblā* – лестница) – первые строфы нек-рых М., рассматривавшихся в поздней западносирийской традиции как типичные образцы мелодий (Husmann. 1976).

Влияние. По мнению большинства исследователей, жанр М. повлиял на формирование раннего визант. *кондака* в творчестве прп. Романа Сладкопевца (изосиллабизм, использование акростиха, форма диалога; см.: Brock S. P. From Ephrem to Romanos // StPatr. 1989. Vol. 20. P. 139–151), а также, возможно, арм. ша-раканов (сохранился арм. перевод М. прп. Ефрема: Ephrām des Syrgers 51 Madrasche in armenischer Übersetzung / Hrsg. N. Akinian. W., 1957. (TU.Arm; Bd. 1. H. 3); Hymnes de Saint Ephrem conservées en version arménienne / Éd. L. Mariès, Ch. Mercier. Turnhout, 1961. (PO; T. 30. Fasc.1)).

В поздней восточносир. традиции (приблизительно с XII в.) термин «онита», к-рым первоначально обозначался припев к строфам М., дал название новому гимнографическому жанру, возникшему, по всей видимости, в результате синтеза М. (в форме согит) и 2-го основного жанра сирийской литургической поэзии – мемры (поэтической гомили). Ониты состоят из 3 частей: пролога, основной части и эпилога, и часто имеют алфавитный акростих. Пролог и эпилог могут содержать строки различной длины, в основном же тексте все строфы, как правило, имеют фиксированное число равносложных строк. Наиболее яркими представителями жанра считаются *Георгий Варда*, Хамис бар Кардахе, Гавриил Камса (см.: *Прутула*. 2014).

Изучение М. во 2-й пол. XX – нач. XXI в. в основном ограничивалось историей возникновения жанра, символическим языком М. прп. Ефрема Сирина, риторическими фигурами и рукописной традицией. Исследование просодии и синтаксического строя М. остается на начальной стадии (Stevenson. 2015). Попытки перевода М. на рус. язык, в т. ч. поэтического, предпринимали С. С. Аверинцев (вольный тонический стих; Аверинцев С. С. Собр. соч. К., 2004. [Т. 2:] Переводы: Многоценная жемчужина), митр. Иларион (Алфеев) (Иларион (Алфеев), игум. Христос –

Победитель ада: Тема сошествия во ад в вост.-христианской традиции. СПб., 2001), А. В. Муравьев (виршевый стих; *Мар Афрем Нисибинский* (прп. Ефрем Сирийский). Юлиановский цикл / Предисл., пер. с сир., коммент., указ.: А. В. Муравьев. М., 2006), диак. В. В. Василик (дактилическо-трохеический семисложник; интернет-публикации).

Лит.: Grimme H. Der Strophengebäude in den Gedichten Ephraems des Syrgers. Freiburg, 1893; Hölscher G. Syrische Verskunst. Lpz., 1932; Halleux A., de. Une clé pour les hymnes d'Ephrem dans le ms. Sinait Syr. 10 // Le Muséon. Louvain, 1972. Vol. 85. P. 171–199; Husmann H. Madrasē und Seblata – Repertoireuntersuchungen zu den Hymnen Ephraems des Syrgers // Acta Musicologica. Basel, 1976. Bd. 48. S. 113–150; Greenfield J. C. Early Aramaic Poetry // JANES. 1979. Vol. 11. P. 45–51; Brock S. P. Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin // StPatr. 1985. Vol. 16. P. 77–81; *idem*. The Transmission of Ephrem's Madrashe in the Syriac Liturgical Tradition // Ibid. 1997. Vol. 33. P. 490–505; *idem*. The Dispute Poem: From Sumar to Syriac // J. of the Canadian Society for Syriac Studies. 2001. Vol. 1. P. 3–10; *idem*. Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac // StPatr. 2010. Vol. 45. P. 183–196; *idem*. Poetry // GEDSH. P. 334–336; Мещерская Е. Н. Сирийское стихосложение (вопросы изучения) // ППС. 1986. Вып. 28(91). С. 171–176; Hage L. Les strophes-types syriaques et leurs mètres poétiques du patriarcat maronite Etienne Douayhi. Kaslik, 1986; Latke M. Sind Ephraems Madrasē Hymnen? // Oriens Chr. 1989. Bd. 73. S. 38–43; *idem*. Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. Freiburg, 1991. S. 347–353; Murray R. Aramaic and Syriac Dispute-Poems and Their Connections // Studia Aramaica: New Sources and Approaches / Ed. M. J. Geller et al. Oxf., 1995. P. 157–187; Palmer A. Words, Silences, and the Silent Word: Acrostics and Empty Columns in St. Ephraem's Hymns on Faith // PdO. 1995. Vol. 20. P. 129–200; *idem*. Akrostich Poems: Restoring Ephraim's Madroshe // The Harp. Kerala, 2002. Vol. 15. P. 275–287; *idem*. Restoring the ABC in Ephraim's Cycles on Faith and Paradise // JEASTCS. 2003. Vol. 55. P. 147–194; *idem*. Interpolated Stanzas in Ephraim's Madroshe LXVI–LXVIII on Faith // Oriens Chr. 2006. Bd. 90. S. 1–22; Ibrahim G. Y., Kiraz G. A. Ephrem's Madroshe and the Syrian Orthodox Beth Gazo: A Loose, but Fascinating, Affinity // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wash., 1999. Vol. 2. N 1. P. 47–56; McVey K. E. Were the Earliest Madrashe Songs or Recitations? // 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. Leuven, 1999. P. 185–199; Aslanov C. Bayt («House») as «Strophe» in Hebrew, Byzantine and Near Eastern Poetry // Le Muséon. 2008. Vol. 121. P. 297–310; Прутула А. Д. Восточносирийский гимнографический сборник «Варда» (XIII–XVI вв.): Исслед., публ. текстов. СПб., 2014. (ХВ. Н. с.; 7(13)); Stevenson P. S. Stanzaic Syntax in the Madrashe of St. Ephrem the Syrian. Leiden; Boston, 2015.

Е. В. Ткачёв

МАДХЬЯМИКА – см. Махаяна.





МАЗАЕВ Дей Иванович (1855, с. Ново-Васильевка Бердянского у. Таврической губ. — 20.05.1922, Моздок Осетинского окр. Горской АССР (ныне Сев. Осетия)), баптист. пре-



Д. И. Мазеев.

Фотография. 2-я пол. XIX в.

свитер. Один из основателей Союза русских баптистов (1884). В 1888–1917 гг. неоднократно избирался его председателем. Создатель и 1-й редактор ж. «Баптист» (1907–1909, 1912, 1917 — нач. 1918).

Род. в семье молокан, сосланных в Таврию за отход от Православия. По окончании ссылки в 1867 г. семья Мазеевых переселилась на Кубань, где М. и его младший брат Гавриил познакомились с учением *баптистов*. 11 нояб. 1884 г. братья вместе с женами были крещены в р. Кавалерке пресвитером Нововасильевской общины баптистов В. Р. Колодиным. В 1885 г. М. был избран пресвитером местной баптистской общины. В 1886 г. на 3-м съезде Союза баптистов М. был избран зам. председателя, а на 4-м съезде (дек. 1887 — янв. 1888) — председателем Союза баптистов России и переизбирался на эту должность до 1909 г. (а также возглавлял Союз в 1917). В апр. 1896 г. умер отец М., оставив сыновьям большое состояние, к-рое они продолжали развивать (М. даже вывел новую породу овец, получившую название «мазаевская»). Финансовая независимость позволила М. делать солидные пожертвования Союзу русских баптистов, издавать на свои деньги духовную литературу, финансировать издание ж. «Баптист». Он также оказывал финансовую помощь И. С. Проханову в издании ж. «Беседа», поддерживал благовестников (баптист. проповедников-миссионеров), оказывал помощь нуждающимся. В 1915 г. он построил молитвенный дом в Нахи-

чевани-на-Дону (ныне территория Ростова-на-Дону).

В 1905 г. М. вместе с В. В. Ивановым, В. Г. Павловым и В. А. Фетлером представлял Союз русских баптистов на I Всемирном конгрессе баптистов, где был учрежден *Баптистский всемирный альянс*. М. выступал за объединение баптистов с евангельскими христианами и поддерживал изменение самоназвания организации на новое — «евангельские христиане-баптисты».

В дек. 1917 г. в Хасавюрте, защищая свой дом и семью от грабителей, М. случайно убил одного из нападавших. Местная баптист. община наложила на него отлучение, но позднее, оценив искренность и глубину его покаяния, приняла М. обратно. В годы гражданской войны М. много скитался, пока не нашел приют у единомышленников в Моздоке, где и оставался до конца своих дней.

Лит.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; Мазеев Г. И. Воспоминания. К., 1992; Нагирняк А. П. Подвижники веры. К., 2014.

И. Р. Л.

МАЗАРИНИ [правильнее Маццарини или Маццарино; итал. Mazzarini, Mazzarino; франц. Mazarin] Джулио Раймондо (14.07.1602, Пешина, обл. Абрुццо, Центр. Италия — 9.03.1661, Венсен, Франция), кард.



Кард. Дж. Мазарини.

1-я пол. XVII в.

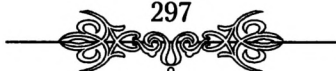
Худож. Ф. де Шампань

(собрание картин Версальского дворца)

(с 1641), главный министр франц. кор. Людовика XIV. Род. в дворянской семье весьма скромного происхождения; дед М., Джироламо Маццарини, переехал из Генуи в Палермо. Дядя М., Джулио Чезаре Маццарини (1544–1621), был членом Об-ва

Иисуса (см. *Иезуиты*), известным католич. проповедником, деятелем *Контрреформации* в Италии. Отец М., Пьетро Маццарини (1576–1654), переехал в 1590 г. в Рим, где служил интендантом у кн. Филиппо I Колонны, кн. Палиано, великого коннетабля Неаполитанского королевства; ок. 1600 г. он женился на Ортенсии Буфалини (1575–1644), крестнице Филиппо Колонны. Дядя М. по материнской линии был приором госпиталя для сирот и брошенных детей в Пешине. Детство М. прошло в Риме; его крестили в ц. святых Викентия и Анастасия (в 1644–1650 на деньги М. церковь была отремонтирована). У М. были младшие брат и 4 сестры (впосл. он перевез племянников в Париж и способствовал заключению выгодных браков). В 7 лет родители отдали его в иезуитскую Римскую коллегию (ныне *Григоринский университет*). В 1618–1622 гг. сопровождал в Испанию Джироламо Колонну (1604–1666; в 1627 папа Римский Урбан VIII (1623–1644) возвел его в достоинство кардинала); в ун-те Алькала-де-Энарес изучал право. Вернувшись в Рим, М. продолжил обучение в ун-те Сапиенца. В 1628 г. он получил степень доктора канонического и гражданского права (in utroque iure).

Сначала М. выбрал военную карьеру на службе у папы Римского. Папа Урбан VIII вмешался в конфликт за Вальтеллину, горную долину в Альпах, через к-рую проходил удобный путь из Италии в Испан. Нидерланды, связывавший европ. владения Габсбургов. В 1620 г. Испания захватила Вальтеллину, имевшую союзнические отношения с кантонами Швейцарии. Попытки протестант. швейцар. союзной земли Граубюнден изгнать испанцев из долины не увенчались успехом. В 1623 г. сюда были направлены папские войска. М. был капитаном одного из отрядов пехотинцев, собранных на средства рим. семейства Колонна. 5 марта 1626 г. между Францией, поддержавшей Граубюнден, и Испанией был заключен Монсонский договор, временно уладивший проблему Вальтеллины. Хотя М. не принимал непосредственного участия в военных действиях, его организаторские способности были замечены апостольским комиссаром Джованни Франческо Саккетти. С апр. 1626 г. М. служил под командованием маршала А. Саккетти, а потом стал секретарем





Дж. Ф. Саккетти, в янв. 1629 г. назначенного папским нунцием в Милане. Саккетти должен был заниматься разрешением спора о «мантуанском наследстве»: после смерти бездетного герц. Винченцо II Гонзаги на Мантуанское герц-ство претендовали Ферранте II, герц. Гуасталлы (эту кандидатуру поддерживали имп. Фердинанд II Габсбург и Карл Эммануил I, герц. Савойи), и представитель французской ветви рода Гонзага герц. Карл I Неверский (за ним стоял французский кор. Людовик XIII). Саккетти пришлось срочно вернуться в Рим, и, пока в Милан не прибыл новый нунций, племянник папы кард. Антонио Барберини, М. удалось подробными отчетами произвести на папу Римского Урбана VIII хорошее впечатление. 29 янв. 1630 г. в Лионе М. встретился с главным министром Франции кард. А. Ж. дю Плесси де Ришелье. Осенью 1630 г. папское посольство (М. оставался секретарем папского легата) прибыло в Монферрато для переговоров о мире. М. активно участвовал в переговорах, довольно быстро выяснив сильные и слабые стороны противников и стремясь использовать их для достижения главной задачи — подписания мира. Так, ему удалось остановить сражение: 26 окт. у Касале, когда армии Франции и Испании готовились к бою (при этом командовавший испан. войсками Альваро де Басан, маркиз де Санта-Крус, панически боялся потерять свою армию), М. промчался между ними, размахивая листом бумаги и громко крича: «Мир! Мир!» Папа Римский Урбан VIII, оценив талант молодого дипломата, взял М. к себе на службу. В янв.—февр. 1631 г. М., участвуя в мирных переговорах, посетил Париж. 6 апр. в Кераско был подписан мирный договор, завершивший войну за «мантуанское наследство»: герцог Неверский получил Мантую и Монферрато; Франция объявила, что отказывается от дальнейших завоеваний в Италии; герц. Виктор Амадей I Савойский унаследовал после смерти отца герц-ство Савойя, а также получил монферратские города Трино и Альба. По секретному договору, подписанному Виктором Амадеем I, французы в обмен на часть маркизата Монферрато (г. Альба с прилегающими областями) получили г. Пинероло (Пиньероль; вместе с ведущей к нему военной доро-

гой он стал важным для Франции плацдармом на пути в Италию).

В 1632 г. М. в качестве бенефиция получил место каноника рим. базилики Сан-Джованни-ин-Латерано с годовым доходом в 500 рим. дукатов, что вынудило его принять тонзуру и стать клириком (церемония состоялась 18 июня того же года в Сент-Мену в Шампани). 15 нояб. того же года папа Урбан VIII назначил М. апостольским протонотарием; этой должности соответствовало право на ношение лиловой сутаны и на обращение «монсеньор», что приравнивало М. к епископам. В февр. 1633 г. он получил должность аудитора при кард. А. Барберини, незадолго до этого назначенном папским легатом в Авиньоне (но он так и не выехал из Рима). После того как франц. кор. Людовик XIII назначил Барберини кардиналом-протектором Франции при Папском престоле (30 дек. 1633), недовольный этим папа Урбан VIII сделал М. вице-легатом в Авиньоне (1 июля 1634) и возложил на него функции чрезвычайного нунция при франц. дворе. Ему было поручено добиться от франц. монарха отказа от союзнических отношений с протестантами, прежде всего со Швейцарией, возвращения герц-ства Лотарингия, захваченного в 1632 г. французами, законному герц. Карлу IV Лотарингскому и признания брака Гастона Орлеанского, брата и наследника Людовика XIII, с Маргаритой Лотарингской, сестрой герцога. Миссия М. по целям не соответствовала политике Ришелье и не увенчалась успехом. 26 нояб. 1634 г. М. прибыл в Париж, но 16-месячные переговоры не принесли ожидаемых папой результатов. После гибели шведского кор. Густава II в битве при Лютцене (16 нояб. 1632) и разгрома швед. армии при Нёрдлингене (6 сент. 1634) Франция возглавила антигабсбургские силы и вступила в *Тридцатилетнюю войну* (1618–1648), объявив войну Испании (19 мая 1635). В апр.—нояб. 1636 г. М. оставался в Авиньоне, а в янв. 1637 г. папа Урбан VIII, недовольный его миссией в Париже, отозвал М. в Рим; 3 следующих года М. находился на службе у кард. А. Барберини. В Париже М. сумел приобрести расположение франц. кор. Людовика XIII и его главного министра Ришелье. Король неоднократно обращался к папе с просьбой назначить М. папским нунцием при франц. дво-

ре, однако Урбан VIII этого не делал. 13 дек. 1639 г., имея на руках приглашение кор. Людовика XIII и грамоту на получение франц. подданства, М. покинул Рим и 4 янв. 1640 г. приехал в Париж.

По прибытии во Францию прелату-итальянцу были поручены важные дипломатические миссии в Савойе (сент. 1640; была оказана поддержка герц. Кристине Французской, когда в условиях гражданской войны ее регентство оспаривалось дельверями Томмазо и Маурицио Савойскими, к-рых поддерживала Испания) и в Седане (сент. 1642; после ареста Ф. М. де Ла Тур д'Оверня, герц. де Буйона, за участие в заговоре против Ришелье княжество и крепость Седан перешли под власть короля). После долгих переговоров между Парижем и Римом 16 дек. 1641 г. М. был возведен в кардинальское достоинство. 4 дек. 1642 г. умер Ришелье; перед смертью он рекомендовал Людовику XIII ввести М. в состав королевского совета, что было сделано. 20 апр. 1643 г. тяжелобольной монарх по причине малолетства своего старшего сына, буд. кор. Людовика XIV, учредил регентский совет, введя в него М. (король не доверял жене-испанке, к тому же не имевшей опыта управления); также Людовик XIII попросил кардинала стать крестным отцом и воспитателем дофина.

После смерти Людовика XIII (14 мая 1643) Парижский парламент аннулировал его завещание (18 мая), и кор. Анна Австрийская стала полноправной регентшей. В тот же день она (скорее всего М. познакомился с королевой во время 2-го визита в Париж, в апр.—июне 1632) назначила его главным министром и, несмотря на угрозы и давление со стороны окружения, к-рое видело в новом министре выскочку-иностранца, открыто поддержала его: 2 сент. 1643 г. она приказала арестовать Франсуа де Бурбон-Вандома, герц. де Бофора, готовившего убийство М. «Заговор высокомерных» (франц. *Sabale des Importants*), в к-ром участвовали мн. принцы и гранды, а также вернувшаяся из ссылки подруга королевы М. Э. де Роган-Монбазон, герцогиня де Шеврёз, напоминая прежние заговоры против Ришелье — заговорщики стремились к власти и заключению мира с Испанией.

Переехав в Пале-Руайаль (дворец, к-рый Ришелье завещал королевской





семе), регентша ежедневно работала с М. наедине. Покои главного министра были отделены от покоев королевы длинной галереей, но двери всегда оставались открытыми; это сомнительное соседство дало повод для злословия. Историки, отбросив версию о тайном браке, по-разному оценивают отношения М. и Анны Австрийской. Нек-рые исследователи, интерпретируя немногие сохранившиеся письма королевы, утверждают, что между ними существовала любовная связь (см., напр.: *Дюлон К. Анна Австрийская: Мать Людовика XIV*. СПб., 2009. С. 510). Другие, отмечая набожность королевы и указывая на отсутствие неоспоримых доказательств, отрицают существование таковой (см., напр.: *Petitfils J.-C. Louis XIV*. Р., 2014. Р. 35).

В дек. 1644 г. начались переговоры о мире. М. проявил себя умелым дипломатом и добился подписания выгодного для Франции *Вестфальского мира* (окт. 1648): за Францией была окончательно закреплена пров. Труа-Эвеше («Три епископства», т. е. еп-ства Верден, Мец и Туль); Франция получила также ландграфства В. и Н. Эльзас, эльзасский Декаполис (10 свободных городов Эльзаса), прирейнские крепости Брейзах и Филлипсбург. Тогда же мог быть заключен и мир с Испанией (в 1647 против испан. власти восстал Неаполь, и испанцы были готовы пойти на значительные уступки на переговорах), однако франц. дипломатия упустила этот момент, и война между Францией и Испанией продлилась еще 11 лет. Чтобы покрыть расходы казны, основная часть к-рых шла на войну, М., как Людовик XIII и Ришелье, был вынужден пойти на непопулярные меры — повысить налоги. В 30–40-х гг. XVII в. это спровоцировало крестьянские волнения, к-рые жестоко подавлялись. Но возможности крестьянства, платившего талью (поземельный налог), были на пределе — требовалось перенести центр тяжести в налогообложении на привилегированное население городов, прежде всего Парижа. Этого можно было добиться только с помощью новых финансовых эдиктов, затрагивавших буржуа и чиновников, владельцев должностей. Однако эдикты должны были проходить регистрацию в парижских верховных судах и провинциальных парламентах и только после этого вступали в силу, а парламенты отрицатель-

но отнеслись к подобной политике. Участие судейской элиты в 1-м этапе Фронды, т. н. Парламентской Фронды (1648–1649), стало главной особенностью этого социально-политического протестного движения. В апр. 1648 г. королева демонстративно отвергла все ремонстрации Парижского парламента, касавшиеся группы новых финансовых эдиктов, показав нежелание двора считаться с мнением верховных судей. 13 мая 1648 г. Парижский парламент решил заключить союз с др. верховными палатами Парижа для противодействия вымогательствам фиска. Была сформирована совещательная Палата Людовика Святого, члены к-рой заявили о необходимости облегчить налоговое бремя разоренного войной народа. В провинциях начался массовый отказ от уплаты налогов, сопровождавшийся народными волнениями. Аппарат власти на местах оказался парализован; парламент поддержал выдвинутое 30 июня Палатой Людовика Святого предложение об отзыве всех провинциальных интендантов.

26 авг. 1648 г. по приказу регентши был арестован популярный лидер парламентской оппозиции советник П. Бруссель, что спровоцировало состояние в Париже (на следующее утро улицы столицы были заблокированы баррикадами), и королеве пришлось освободить узника. 22 окт. была обнародована королевская декларация, текст к-рой был подготовлен парламентом. Эта декларация утвердила принцип контроля парламента над гос. финансами, снижение ряда косвенных налогов и тальи, предусматривала изъятие у финансистов части незаконно полученной ими прибыли; вводила в действие в провинциях сменившие интендантов регулярные судебно-финансовые трибуналы. В ночь на 6 янв. 1649 г. регентша с сыновьями и М. тайно бежали из мятежной столицы в пригородную резиденцию Сен-Жермен-ан-Ле. За ними последовали принцы, гранды и придворные. Началась Парижская война (янв.—март 1649). Парламент потребовал отставки и изгнания М., объявив его врагом гос-ва. Это требование привлекло на сторону парламента мн. недовольных министром аристократов: Армана де Бурбона, принца де Конти (младшего брата Луи II де Конде, «Великого Конде»), Жана Франсуа Поля де Гонди (впол-

кард. де *Рец*), герцога де Бофора и др. Противостояние было недолгим: правительственные войска под командованием Луи де Конде осадили Париж, вынудив парламент и непокорных принцев подписать мир с двором (1 апр. 1649). В авг. кор. Людовик XIV, простив бунтовщиков, торжественно вернулся в столицу.

На следующем этапе Фронды (т. н. Фронда Принцев (1650–1653)) развернулась борьба за власть между М. и аристократической группировкой во главе с Луи де Конде. Первый принц крови, считавший себя спасителем королевства, обойденным монаршими милостями, публично выказывал неуважение М. и не скрывал своих притязаний на его место. 18 янв. 1650 г. Анна Австрийская приказала арестовать Конде, Конти и их зятя Анри II, герц. де Лонгвиля, что вызвало недовольство в провинциях. Гражданская война затянулась, и противники М. сумели сговориться. В Париже на сторону оппозиции, к-рая требовала освобождения принцев и отставки М., перешел Гастон Орлеанский, дядя Людовика XIV. В ночь на 7 февр. 1651 г. М. покинул Париж и отправился в изгнание. По пути, в Гавре, он освободил мятежных принцев (13 февр.). Планировалось бегство из Парижа членов королевской семьи, однако горожане, опасавшиеся повторения событий 1649 г., окружили Пале-Руайаль и помешали им выехать.

М. поселился в замке Брюль (ныне земля Сев. Рейн—Вестфалия, Германия), предоставленном ему Кёльнским архиеп. Максимилианом Генрихом Баварским (1650–1688). С объявлением Людовика XIV совершеннолетним (7 сент. 1651) формально закончилось регентство. Осенью возобновилась гражданская война между правительством и Конде, к-рый бежал из Парижа и поднял мятеж на юге страны, обратившись за помощью к Испании. Королевский двор выехал из столицы, а в янв. 1652 г. М. по приглашению королевы вернулся во Францию с набранным войском. Перешедший на сторону короля маршал Анри де Ла Тур д'Овернь, виконт де Тюренн (в 1649 он поддерживал мятежников), с небольшой армией удачно противостоял войскам Конде. 2 июля 1652 г. остатки армии Конде подошли к Парижу. Виконт де Тюренн был готов нанести последний удар, но по приказу Анны Марии Луизы Орлеанской, герцогини



де Монпансье, дочери Гастона Орлеанского, пушки Бастилии обстреляли его армию. Конде вошел в город, его солдаты при помощи плебса устроили в Париже погромы и грабежи, разрушили ратушу, свергли муниципалитет. Новые городские власти заключили союз с мятежными принцами. Только в окт. 1652 г. королевское правительство смогло при поддержке напуганных погромами горожан вернуть себе власть над Парижем. Конде бежал и продолжил воевать с франц. королем на стороне Испании. Чтобы заключить мир с парижанами, Анне Австрийской вновь пришлось согласиться на изгнание М. (19 авг.). Но уже 3 февр. 1653 г. он с триумфом вернулся в Париж, чтобы вместе со своим воспитанником юным Людовиком XIV подовать последние очаги мятежа (датой окончания Фронды считается 3 авг. 1653, когда пал ее последний оплот — Бордо, где в течение года власть принадлежала плебейской орг-ции «Ормэ» (в переводе с франц. — «поляна под вязами», место проведения собраний)) и приступить к восстановлению королевства.

Хотя после Фронды реальная власть находилась в руках М. (Анна Австрийская уже меньше участвовала в управлении страной), он все больше привлекал к гос. делам своего крестника. Став сюринтендантом воспитания короля (1646), М. ответственно подошел к своим обязанностям: нанял лучших учителей, отвечавших за его образование; король присутствовал на заседаниях совета, вникал в дела гос. управления, задавал вопросы. 7 июня 1654 г. в Реймсе состоялась коронация Людовика XIV. В политике был взят курс на централизацию власти (в 1653 для большего контроля над провинциями М. восстановил должности интендантов), хотя внутренняя стабильность не была достигнута. В отличие от своего предшественника на посту главного министра по отношению к гугенотам М. проводил политику терпимости. Еще в 1643 г. он возобновил действие *Нантского эдикта* (1598), что было подтверждено королевским указом. В 1659 г., во время синода протестант. церкви в Лудёне, кардинал в очередной раз заверил гугенотов в своем уважении, назвав их верными и добрыми слугами короля. Угрозу новой Фронды он видел в *янсенизме* (во время гражданской войны часть янсенистов под-

держала мятежников). Папа Римский *Иннокентий X* буллой «Cum occasione impressionis libri» от 31 мая 1653 г. признал еретическими 5 постулатов учения еп. Корнелия *Янсения* (*Bullarium magnum Romanum*. Т. 6/3. Р. 248). Несмотря на формальное принятие папской буллы, янсенисты, имевшие во Франции сторонников среди католич. епископата, пытались доказать, что эти 5 положений учения Янсения представлены не в том виде, в каком они были подвергнуты осуждению. В сент. 1660 г. М. собрал в Лувре ассамблею епископов и приказал им выработать текст, одобряющий буллу. В составленном участниками ассамблеи «Формуляре» осуждались все 5 положений Янсения, признанных еретическими, заявлялось, что автор не понял истинного учения Августина.

Еще более подозрительной М. считал деятельность Об-ва Св. Даров (*Compagnie du Saint-Sacrement*), основанного в 1627 г. Анри де Леви, герц. де Вантадуром. Действуя в рус-

арестован (19 дек. 1652). В марте 1654 г. умер его дядя Парижский архиеп. Жан Франсуа де Гонди, и на собрании капитула парижского собора Нотр-Дам кард. де Рец был объявлен архиепископом. 8 авг. 1654 г. ему удалось бежать из Нантского замка, где он содержался, и приехать в Рим. Папа Иннокентий X утвердил его в достоинстве кардинала и в сане архиепископа Парижского. Однако папа *Александр VII* (1655–1667), избранный на Папский престол при поддержке кард. де Реца, оказался неспособен противостоять давлению со стороны Людовика XIV и М., требовавших ареста кардинала-изгнанника и суда над ним. Кардинал пытался отстаивать свои права на Парижскую кафедру, направляя в Париж послания, брошюры и распоряжения, действуя через доверенных лиц, но в авг. 1656 г., после папского запрета въезжать в Рим, кард. де Рец тайно, под чужим именем, покинул Италию и в течение неск. лет скитался по европ. странам.

М. пытался организовать похищение кард. де Реца, но помощь тому оказал принц Конде, также находившийся в изгнании,



Кард. Дж. Мазарини.
Гравюра. 1659 г.
Художники
Р. Нантёй, Ф. де Шово
(Национальная б-ка Франции,
Париж)

ле идей Контрреформации, оно развивало структуры благотворительности и призрения больных и немощных, но по своей организации оно было близко к тайному союзу. Влиятельные члены об-ва («благочестивые», «святоши» — франц. *dévots*) открыто критиковали политику М. в годы Фронды и после нее. В дек. 1660 г. М., желая избавиться от оппозиции (в 1658 шла речь об открытии отд-ния об-ва в Риме), добился от Парижского парламента запрета деятельности Об-ва Св. Даров (окончательно упразднено в 1665).

Обострением отношений с Папским престолом грозил конфликт короля и М. с кард. де Рецем. После разгрома Фронды кард. де Рец был

прислав ему вооруженный эскорт. Только после смерти М. кард. де Рец примирился с французским королем. По заключенному в 1662 г. соглашению кардинал отказался от сана архиепископа, получил в качестве бенефиция аббатство Сен-Дени, ему было выплачено денежное вознаграждение, все его единомышленники амнистированы.

В 1652 г. М. начал переговоры с *О. Кромвелем* об участии Англии в военных действиях против Испании; ему удалось заключить с Англией мирный и торговый договоры (1655), а затем и военный союз (1657). Другим успехом внешней политики М. было его вмешательство в дела Свящ. Римской империи. Подкупом герм. князей он добился того, что избрание Леопольда Габсбурга императором (1658) сопровождалось рядом условий, в т. ч. обещанием не



поддерживать Испанию в войне против Франции. В авг. 1658 г. Рейнский союз, в который входили ряд германских князей, заключил с Францией договор о поддержке и соблюдении условий Вестфальского мира. С помощью этого союза М. оказывал влияние на политику Свящ. Римской империи. Среди последних дипломатических побед М. — подписание Пиренейского мира (1659), завершившего войну между Францией и Испанией. Франц. территория значительно расширилась, хотя французы вернули Испании захваченные ими в ходе военных действий районы Каталонии, Франш-Конте и крепости в Нидерландах. К Франции отошли часть Фландрии с несколькими крепостями, большая часть пров. Артуа, пров. Руссильон. М. подписал обязательство не оказывать помощи Португалии, находившейся в состоянии войны с Испанией. Летом 1660 г. мирный договор был скреплен династическим браком Людовика XIV и Марии Терезы, дочери испанского кор. Филиппа IV (1621–1665). 26 авг. 1660 г. молодой король с новой королевой торжественно въехали в Париж. Кардинал, будучи тяжелобольным, не участвовал в шествии.

Находясь при франц. дворе, М. получил множество доходных бенефициев и стал одним из богатейших людей XVII в. (ко времени кончины его имущество, которым управлял Ж.-Б. Кольбер, оценивалось в 30–35 млн ливров). М. номинально (см. ст. *Комменда*) возглавлял крупные бенедиктинские аббатства *Клюни*, *Корби*, *Лерен*, *Ла-Шез-Дьё*, *Сен-Виктор* в Марселе, *Сен-Дени*, *Сен-Жермен* в Осере, *Сен-Люсьен* в Бове, *Сен-Медар* в Суассоне, *Сен-Мишель-ан-л'Эрм*, *Сент-Этьен* в Кане и др. (подробнее см.: *Bergin*. 1987). В то же время, оставаясь простым клириком, он неоднократно отказывался от бенефициев, получение которых требовало принятия сана священника, прежде всего от епископских кафедр. Избрание М. епископом Меца (1652) не было утверждено Папским престолом, в то время не признававшим право французского короля назначать епископов в Лотарингии. Среди владений М. было неск. дворцов во Франции, в которых хранились его коллекции древностей, произведений искусства, драгоценных камней (подробнее см.: *Michel*. 1999). В 1643 г. М. поручил

ученому, эзотерику и библиофилу Г. Ноде сформировать коллекцию книг; за 5 лет было собрано ок. 40 тыс. томов. Когда М. находился в изгнании, по решению Парижского парламента б-ка и др. его имущество были конфискованы и распроданы (1652). Вернувшись к власти, кардинал попытался восстановить книжное собрание. В соответствии с его завещанием б-ка (за исключением рукописей) была передана основанной им коллегии Четырех Наций (*Collège des Quatre Nations*) в составе Парижского ун-та. Несмотря на то что коллегию упразднили во время Французской революции, б-ка М. была сохранена и вполн. передана Институту Франции (с 1805 находится в зданиях бывш. коллегии).

М. умер в Венсенском замке; похоронен в капелле коллегии Четырех Наций.

Соч.: *Lettres du card. Mazarin, où l'on voit le secret de la négociation de la paix des Pyrénées*. P., 1690; *Lettres du card. Mazarin à la reine, à la princesse palatine etc., écrites pendant sa retraite hors de France en 1651 et 1652* / Éd. J. Ravenel. P., 1836; *Epistolario inedito del card. Mazzarino* / A cura di C. Morbio. Mil., 1842; *Des carnets autographes du card. Mazarin conservés à la Bibliothèque impériale* / Éd. V. Cousin // *J. des Savants*. P., 1854. Août. P. 457–470; Sept. P. 521–547; Oct. P. 600–626; Nov. P. 687–719; Déc. P. 753–773; 1856. Janv. P. 48–60; Févr. P. 105–119; *Lettres du card. Mazarin pendant son ministère* / Éd. A. Chéruel, G. d'Avenel. P., 1872–1906. 9 vol.; *Les carnets de Mazarin pendant la Fronde, sept.–oct. 1648* / Éd. A. Chéruel // *RH*. 1877. Vol. 4. P. 103–138; *Carnet de Mazarin* / Éd. V. Luzarche. Tours, 1893; *Correspondance du card. Mazarin avec le maréchal d'Aumont* / Éd. E.-Th. Hamy. Monaco, 1904; *Considérations politiques sur la Fronde: La correspondance entre G. Naudé et le card. Mazarin* / Éd. K. Willis Wolfe, Ph. J. Wolfe. P.; Seattle; Tüb., 1991.

Лит.: *Hassall A.* Mazarin. L., 1903; *Coville H.* Étude sur Mazarin et ses démêlés avec le pape Innocent X (1644–1648). P., 1914; *Vilain J.-P.-L.* Mazarin, homme d'argent. P., 1956; *Grand-Mesnil M.-N.* Mazarin, la Fronde et la presse, 1647–1649. P., 1967; *Jansen P.* Le cardinal Mazarin et le mouvement janséniste français, 1653–1659. P., 1967; *Laurain-Portemer M.* Le statut de Mazarin dans l'Église: Aperçus sur le haut-clergé de la Contre-Réforme // *Bibl. de l'École des chartes*. P., 1969. Vol. 127. P. 355–419; 1970. Vol. 128. P. 5–80; *eadem.* Études mazarines. P., 1981–1997. 2 vol.; *eadem.* Mazarin // *Dictionnaire du Grand siècle*. P., 2005. P. 998–1002; *Dessert D.* Pouvoir et finance au XVII^e siècle: La fortune du card. Mazarin // *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. P., 1976. Vol. 23. P. 161–181; *Dethan R. G.* Mazarin, un homme de paix à l'âge baroque. P., 1981; *Bergin J.* Card. Mazarin and His Benefices // *French History*. 1987. Vol. 1. P. 3–26; *Carrier H.* La presse de la Fronde (1648–1653); *Les mazarinades*. Gen.; P., 1989–1991. 2 vol.; *Goubert P.* Mazarin. P., 1990 (рус. пер.: *Губер П.* Мазарини / Пер.

с франц.: Л. Тарасенкова, О. Тарасенков. М., 2000); *Treasure G. R. R.* Mazarin: The Crisis of Absolutism in France. L.; N. Y., 1995; *Dulong C.* La fortune d'un ministre: Le card. Mazarin. P., 1996; *eadem.* Mazarin. P., 1999, 2010²; *Croxton D.* Peacemaking in Early Modern Europe: Card. Mazarin and the Congress of Westfalia, 1643–1648. Selinsgrove; L., 1999; *Michel P.* Mazarin, prince des collectionneurs: Les collections et l'ameublement du card. Mazarin (1602–1661): Histoire et analyse. P., 1999; *Bertièrre S.* Mazarin: Le maître du jeu. P., 2007; *Poncet O.* Mazzarino (Mazzarini, Mazarin) Giulio // *DBI*. 2009. T. 72. P. 520–528; *Малов В. Н.* Парламентская Фронда: Франция, 1643–1653. М., 2009; *Mon-tassier G.* Mazarin. P., 2015.

М. А. Сидоренко

МАЗАЧЧО [итал. Masaccio; наст. имя Томмазо ди Джованни ди Симоне Кассаи (Гвиди)] (21.12.1401, Сан-Джованни-Вальдарно близ Флоренции — июнь 1428, Рим), живописец флорентийской школы, основоположник Раннего Возрождения в Италии. Род. в семье нотариуса Джованни ди Симоне Кассаи (ум. в 1406). Прозвище Мазаччо происходит от Мазо, сокращенного от Томмазо. Как флорентийский художник упоминается уже в 1418 г.; в 1422 г. вступил в цех врачей и аптекарей (*Arte dei Medici e Speziali*), в котором состояли городские живописцы, и поселился в квартале Сан-Никколо. В 1424 г. упоминается среди членов гильдии св. Луки — профессионального объединения флорентийских живописцев. Со времен Дж. Вазари (*Vasari*. 1878. P. 295) в литературе существует мнение, что учителем М. был Мазолино да Паникале (ок. 1383 — ок. 1440); мастера действительно неоднократно сотрудничали в 1424–1428 гг., однако стилистический анализ их работ, относящихся к этому периоду, свидетельствует скорее об обратном влиянии молодого М. на позднеготическую манеру Мазолино (прослеживается, напр., на фреске «Пьета», до 1425, Музей ц. Сант-Андреа, Эмполи).

К числу знаменитых ранних работ М. принадлежала т. н. Sagra — фреска со сценой освящения флорентийской ц. Санта-Мария-дель-Кармине (1422), к-рая находилась над порталом, ведущим в монастырский двор, и была исполнена в монохромной технике terra verde (итал. — «зеленая земля»). Роспись была утрачена в ходе перестройки церкви (1598–1600), однако ее фрагменты известны благодаря рисункам, сделанным молодым Микеланджело (ок. 1490, Альбертина, Вена) и др.





художниками. Среди участников торжественной процессии были изображены многие знаменитые горожане: Филиппо Брунеллески, Донателло, Никколо да Уццано, Джо-

ки придает камерному по размеру образу величественность и торжественность. Вазари приписывал М. создание ныне разрозненного триптиха из капеллы Карнесекки во флорентийской ц. Санта-Мария-Маджоре (Ibid. P. 292), однако в наст. время работой М. признана толь-



«Триптих св. Ювеналия».
1422 г.
(Музей Мазаччо
в Каша-ди-Реджелло
близ Флоренции, Италия)

ко панель со сценой из Жития св. Иулиана (Музей Хорна, Флоренция), к-рая была частью его пределлы. Другие извест-

ные фрагменты этого алтаря («Мадонна с Младенцем», украдена в 1923 из ц. Санта-Мария-а-Новоли, Флоренция; «Св. Иулиан», Музей диоцеза в ц. Санто-Стефано-аль-Понте, Флоренция) принято относить к творчеству Мазолино. Ранним шедевром М. является т. н. Пизанский полиптих, созданный по заказу нотариуса Джулиано ди Колино дельи Скарси для его капеллы в ц. Санта-Мария-дель-Кармине в Пизе (1426, разобран в ходе реконструкции церкви в кон. XVI в.). В его состав входили «Мадонна с Младенцем на троне» (Национальная галерея, Лондон), небольшие панели с фигурами блж. Августина, блж. Иеронима и 2 святых кармелитов, пределла со сценами «Поклонение волхвов», «Распятие св. Петра» и с сюжетами из Житий св. Иулиана и св. Николая (Гос. музеи, Берлин; последние исполнены, вероятно, Андреа ди Джусто), «Распятие» (Национальный музей Каподимонте, Неаполь), масштабные полуфигурные изображения св. ап. Павла (Национальный музей Сан-Маттео, Пиза) и св. ап. Андрея (Музей Гетти, Лос-Анджелес). Крепкие, округлые фигуры, укутанные в тяжелые плотные драпировки, освещены ослепительно ярким светом, золотой фон усиливает сияние густых чистых красок; все лица глубоко индивидуализированы; особой естественностью и искренностью отличается младенческий лик Христа. Если в центральной створке алтаря ощущение пространства создается благодаря резкому перспективному сокращению архитектурного

элемента — трона Мадонны, то на его верхней панели, в сцене «Распятие», оно формируется исключительно за счет расстановки фигур и распределения света и тени. В ней скупыми и точными средствами передана вся гамма человеческой скорби: истовая немая мольба Богоматери, неподвижно смотрящей вверх, потерянная и плач отвернувшегося св. Иоанна и порыв бросившегося с воздетыми руками к подножию Креста Марии Магдалины, чьи волосы разметались тонкими золотистыми прядками по алому плащу.

По возвращении из Пизы М. жил во Флоренции на Виа-деи-Серви вместе с матерью и братом, Джованни ди Джованни по прозвищу Скеджа, к-рый также был живописцем и прославился как автор расписных панелей для сундуков-кассоне. Вероятно, М. работал в сфере «домашней» живописи: в посмертной описи обстановки Лоренцо Великолепного (1492) упоминается деско да парто (итал. desco da parto — круглое или 8-угольное двустороннее расписное деревянное блюдо, к-рое подносилось в дар роженице) работы М. со сценой родовой схватки (Stapleford R. Lorenzo De' Medici at Home: The Inventory of the Palazzo Medici in 1492. Univ. Park (Penn.),

2013. P. 142). Однако приписываемый М. поднос со сценой посещения роженицы (Гос. музеи, Берлин), который композиционно напоминает рельефы Донателло, по-видимому, является работой подражателя. После 1426 г. принято датировать небольшой образ Богоматери

элемента — трона Мадонны, то на его верхней панели, в сцене «Распятие», оно формируется исключительно за счет расстановки фигур и распределения света и тени. В ней скупыми и точными средствами передана вся гамма человеческой скорби: истовая немая мольба Богоматери, неподвижно смотрящей вверх, потерянная и плач отвернувшегося св. Иоанна и порыв бросившегося с воздетыми руками к подножию Креста Марии Магдалины, чьи волосы разметались тонкими золотистыми прядками по алому плащу.



Мадонна с Младенцем.
Ок. 1426 г.
(Галерея Уффици, Флоренция)

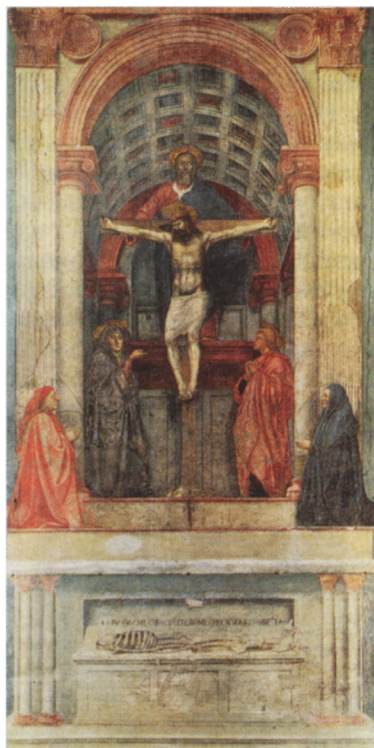
2013. P. 142). Однако приписываемый М. поднос со сценой посещения роженицы (Гос. музеи, Берлин), который композиционно напоминает рельефы Донателло, по-видимому, является работой подражателя. После 1426 г. принято датировать небольшой образ Богоматери





с Младенцем (Галерея Уффици, Флоренция), приписываемый М. и созданный по заказу кард. Антонио Казини.

С отчетливой ясностью новизна искусства М. проявилась в его монументальной живописи 2-й пол. 20-х гг. XV в. Во флорентийской церкви доминиканцев Санта-Мария-Новелла по заказу одного из членов семьи Ленци он написал



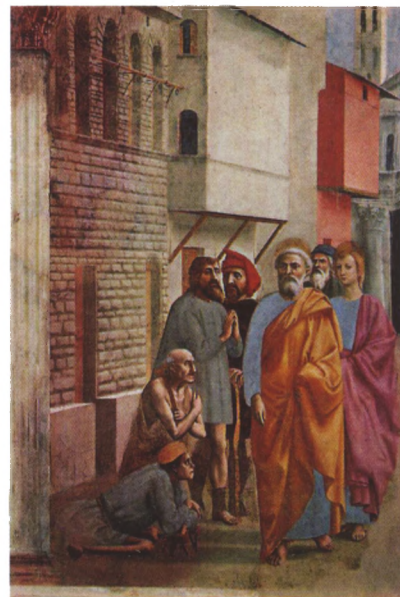
*Св. Троица.
Роспись ц. Санта-Мария-Новелла
во Флоренции.
2-я пол. 20-х гг. XV в.*

фреску «Троица» (в ранних источниках также упом. как «Распятие»), в которой применил открытия, сделанные Брунеллески в области линейной перспективы. П. Санпаолези предположил, что виртуозный математический расчет этой композиции, не имеющей аналогов в итал. искусстве, был выполнен самим Брунеллески (см.: *Bartoli L. La rete magica di Filippo Brunelleschi: Le seste, il braccio, le misure. Firenze, 1977. Tav. 85, 86*). Сцена помещена внутри глубокой иллюзорной ниши, показанной в перспективном сокращении, с кессонированным сводом, который опирается на ионические колонны; вся композиция обрамлена иллюзорной однопролетной полуциркулярной аркой на пилястрах и производит впечатление безупречно классической архитектурной фор-

мы. Вверху представлено Распятие, к-рое поддерживает стоящий на алтаре Бог Отец. По сторонам креста у его подножия помещены фигуры Богоматери и св. Иоанна Богослова. Фланкируют композицию коленапреклоненные фигуры донаторов, которые изображены на фоне пилястр и, заслоняя их, находятся, т. о., на границе иллюзорного живописного пространства и реального интерьера церкви. Изображение постепенно отдаляется от зрителя в глубину и вверх, чем подчеркивается символическое разделение на «небесную» и «земную» зоны, причем М. учитывает при изображении человеческих фигур и лиц ракурс зрительского восприятия. Весомость, пластическая выразительность неподвижных фигур, их внутренняя сила и предельная сосредоточенность роднят живопись М. с пластикой Донателло; лица заказчиков максимально индивидуализированы, но при всей характерности их облика М. соблюдает в портретах меру идеализации. Столь же выверена и цветовая композиция фрески, к-рая представляет собой строгое чередование цветовых пятен — теплых розово-красных с холодными густо-синими. Многоуровневая архитектурная конструкция, возможно повторяющая схему пристенного надгробия с алтарной картиной над ним, имеет соответствующую «цокольную» зону — иллюзорный алтарь на колоннах, под который «убран» открытый саркофаг; над лежащим в нем скелетом помещена надпись: «Io fu' già quel che voi sete e quel ch'i' son voi anco sarete» («Я был тем, что есть вы, и тем, что я есть, станете и вы»). Тема темепотоги, размышления о Страстях и об искупительной Жертве Христа, представленного во славе Отца, позволяют интерпретировать содержание фрески как обещание спасения и жизни вечной. В 1570 г., во время перестройки церкви, Вазари удалось сохранить фреску М., скрыв ее за одним из новых алтарей; обнаруженная в 1860 г., она была перенесена на входную стену базилики, а затем, с открытием нижнего фрагмента композиции в 1951 г., воссоединена с ним на первоначальном месте.

Ок. 1427 г. М. присоединился к Мазолино в работе над росписями капеллы семьи Бранкаччи в ц. Санта-Мария-дель-Кармине. В основу про-

граммы фрескового цикла, посвященного истории св. Петра, были положены Евангелие, Деяния св. апостолов, а также текст «Золотой легенды» Иакова из Варацце. Декорация верхней части капеллы, исполненная Мазолино, была полностью утрачена в ходе реконструкции церкви (1746–1748). По свидетельству Вазари, она включала изображение 4 евангелистов на своде и сюжеты «Призвание первых апостолов», «Предательство и раскаяние св. Петра» и «Хождение по водам» в люнетах (*Vasari. 1878. P. 265*). Стены капеллы разделены на 2 регистра; М. принадлежат сцены на юж. (левой) стене: «Чудо со статиром» (вверху), «Св. Петр, восседающий на кафедре» (внизу), а также фрески зап. (алтарной) стены: «Проповедь св. Петра» и «Крещение новообращенных» (вверху), «Исцеление тенью св. Петра» и «Св. Петр разда-



*«Исцеление тенью св. Петра».
Роспись капеллы Бранкаччи
в ц. Санта-Мария-дель-Кармине
во Флоренции. Ок. 1427 г.*

ет церковное имущество» (внизу). Все они созданы мастером без участия помощников. Сюжеты «Исцеление хромого» и «Воскрешение Тавифы» в верхнем регистре сев. (правой) стены капеллы принадлежат кисти Мазолино. Сцены, исполненные М., имеют один источник освещения; действие в них разворачивается на фоне пейзажа или архитектурных кулис, данных в перспективном сокращении. Композиционное единство каждой сцены, психологическое напряжение, пластическая





убедительность и весомость фигур, определенность их жестов контрастируют с элегантно-дробностью и условно-сценической трактовкой пространства у Мазолино. Новаторский характер живописи М. наглядно демонстрирует сцена «Изгнание из рая», парная к сцене «Грехопаде-



*Изгнание из Рая.
Роспись капеллы Бранкаччи
в ц. Санта-Мария-дель-Кармине
во Флоренции. Ок. 1427 г.*

ние» работы Мазолино; помещенные на пилястрах при входе в капеллу, эти сюжеты вводят в живописную программу ансамбля тему искупления греха и спасения через Церковь, основанием к-рой является ап. Петр (*Debold-Kritter. 1975. S. 129–145*). Смягченная, по-готически идеализированная трактовка обнаженного тела у Мазолино разительно отличается от мощной натуралистической пластики прародителей на фреске М., чьи фигуры естественно и свободно располагаются в 3-мерном пространстве. Их образы получают и нравственную характеристику: лаконичные и предельно экспрессивные жесты ссутулившегося Адама, закрывающего лицо руками, и Евы, которая рыдает, запрокинув голову, и прикрывает лоно и грудь, являются внешним



*Фрагмент композиции
«Чудо со ступицом».
Роспись капеллы Бранкаччи
в ц. Санта-Мария-дель-Кармине.
Между 1425 и 1428 гг.*

выражением глубокого внутреннего переживания. Поза Евы воспроизводит классическую иконографию «Venus Pudica», восходящую к статуе Афродиты Книдской работы Праксителя; М. мог быть знаком не только со средневековой адаптацией этого типа, сделанной Дж. Пизано для кафедры Пизанского собора (1302–1310), но и с античным образцом, хранившимся в одном из флорентийских домов еще во 2-й пол. XIV в. (*Bober Ph. P., Rubinstein R. Renaissance Artists and Antique Sculpture: A handbook of sources. L.; Oxf., 1986. P. 59–60*). М. предельно конкретен и точен в деталях: городская застройка в «Исцелении тенью св. Петра» носит почти документальный характер; в сцене «Крещение новообращенных» тщательно воспроизведены мокрые пряди волос и мелкие складки ткани, прилипшей к телу крещаемого, правдиво передана поза стоящего позади него неопита, растерянного и дрожащего от холода. Однако его живопись свободна от незначительных подробностей и лишена малейшей тяги к декоративности. Ансамбль капеллы не был завершен, т. к. весной 1428 г. оба мастера отбыли в Рим, а в 1436 г. по политическим причинам был выслан из Флоренции заказчик росписей Феличе Бранкаччи. Только в 1481–1485 гг. по инициативе новых патронов капеллы, членов братства Санта-Мария-дель-Пополо, цикл был дополнен Филиппино Липпи. Работая, вероятно, по картонам М., мастер окончил начатое М. «Воскрешение сына Теофила» в нижнем регистре юж. стены капеллы, а также написал «Диспут апостолов с Симо-

ном-волхвом», «Посещение св. Петра св. Павлом», «Изведение св. Петра из темницы» и «Распятие св. Петра», сохранив по возможности монументальную стилистику оригинала.

В Риме М. начал работу над 2-сторонним полиптихом для базилики Санта-Мария-Маджоре (ныне разрозненный), заказанным, вероятно, папой Мартином V (1417–1431). В лицевой части алтаря находилась сцена основания ц. Санта-Мария-Маджоре (Национальный музей Каподимонте, Неаполь), фланкированная изображениями блж. Иеронима и св. Иоанна Крестителя (Национальная галерея, Лондон), неизвестного евангелиста и св. Мартина Турского (Художественный музей, Филадельфия); на обороте — сцена «Успение Богоматери» (Национальный музей Каподимонте, Неаполь), по сторонам от к-рой располагались фигуры неизвестного папы, св. Матфея (Национальная галерея, Лондон), святых апостолов Петра и Павла (Художественный музей, Филадельфия). Автографом М. является только створка с изображениями



*Блж. Иероним
и св. Иоанн Креститель.
1428 г.
(Национальная галерея,
Лондон)*

блж. Иеронима и св. Иоанна Крестителя, остальные части после его внезапной смерти были окончены Мазолино.

Творчество М. пользовалось необычайным авторитетом в эпоху Воз-





рождения и сыграло ключевую роль в становлении флорентийской живописи и др. итал. школ. Оно оказало влияние не только на художников экспериментального склада: Паоло Уччелло, Андреа дель Кастаньо, Доменико Венециано, Пьеро делла Франческа, Андреа Мантенью, но и на живописцев, тесно связанных с готической традицией: Джентиле да Фабриано, малых флорентийских мастеров (Биччи ди Лоренцо и др.) и прежде всего — на фра Беато Анджелико, к-рому удалось органически соединить инновации М. со спиритуалистическим характером доминиканского монастырского искусства. Фрески капеллы Бранкаччи стали школой для мн. итал. рисовальщиков: Вазари приводит длинный список мастеров, их копировавших (*Vasari*. 1878. P. 299). М. вызывал восхищение Леонардо да Винчи, к-рый развивал в своей живописи принципы изображения формы в естественном свете. В «Жизнеописаниях...» Вазари главой о М. как об основоположнике ренессансного искусства наряду с биографиями Брунеллески и Донателло открывается «вторая эпоха» (итал. *seconda età*) в истории итал. искусства, однако с утверждением академической эстетики М. оказался в тени дарования Рафаэля. Дж. Рейнолдс отмечал свойственные его живописи жесткость и схематизм. Новое открытие М. как самого значительного флорентийского живописца Раннего Возрождения принадлежит Б. Беренсону, к-рый характеризовал его как «родившегося вновь Джотто» (*Berenson*. 1896. P. 27). Живописный язык М., определенный Кристофоро Ландино в его комментарии к «Божественной комедии» (1481) как «чистый и неукрашенный» (итал. *puro senza ornato*) (*Wohl*. 1993. P. 256), с его сдержанностью, осязательной и величественной статуарной пластикой, определенностью формы, соразмерностью человеку, колоссальной внутренней силой и достоинством, которыми наделены его образы, воплотил эстетический идеал раннего флорентийского Возрождения и отразил этические и эстетические ценности раннего итал. гуманизма.

Ист.: *Vasari G.* Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architettori / Ed. G. Milanese. Firenze, 1878. T. 2. P. 287–325.

Лит.: *Berenson B.* The Florentine Painters of the Renaissance. N. Y., 1896; *Volponi P., Berti L.* L'opera completa di Masaccio. Mil., 1968; *Debold-Kritter A.* Studien zum Petruszyklus in der

Brancaccikapelle. B., 1975; *Cole B.* Masaccio and the Art of the Early Renaissance Florence. Bloomington, 1980; *Procacci U.* Masaccio. Firenze, 1980; *L'Età di Masaccio: Il primo Quattrocento a Firenze: Cat. della mostra / A cura L. Berti, A. Paolucci.* Mil., 1990; *Joannides P.* Masaccio and Masolino: A Complete Catalogue. L.; N. Y., 1993; *Wohl H.* «Puro senza ornato»: Masaccio, Cristoforo Landino and Leonardo da Vinci // *J. of the Warburg and Courtauld Institutes.* L., 1993. Vol. 56. P. 256–260; *Borsi S.* Masaccio. Firenze, 1996; *Spike J. T.* Masaccio. N. Y.; Mil., 1996; *Fremantle R.* Masaccio. N. Y., 1998; *Baldini U.* Masaccio. Mil., 2001; *The Cambridge Companion to Masaccio / Ed. D. C. Ahl.* Camb.; N. Y. 2002; *Strehlke C. B., e. a.* The Panel Paintings of Masolino and Masaccio: The Role of Technique. Mil., 2002; *Rowlands E. W.* Masaccio: Saint Andrew and the Pisa Altarpiece. Los Angeles, 2003; *The Brancacci Chapel: Form, Function and Setting: Acts of an Intern. Conf. / Ed. N. A. Eckstein.* Florence, 2007.

М. А. Лопухова

МАЗДАКИЗМ, религиозно-философское учение, возникшее в Персии (на территории совр. Ирана) на рубеже V и VI вв. Эпоним от имени зороастрийского жреца (мобед) Маздака, сына Бамдада, объявившего себя пророком, и требовавшего не только «очищения» зороастрийской церкви, но и установления нового справедливого общественного устройства. Предыстория М. связана с деятельностью мобед (возможно, главного мобед Фасы (в Фарсе) Зардушта Хоррагана), к-рый предложил новую интерпретацию *Авесты*, свода священных зороастрийских текстов. С его т. зр., несмотря на существование верховного бога, творение мира и его судьба находятся во власти 2 демиургов, насаждающих добро или зло. Обе эти силы представлены и в человеке, душа к-рого имеет божественное происхождение и стремится к соединению с высшим миром, что достигается путем следования испугительному знанию, к-рым обладают избранные учителя. Избранные сменяют друг друга (при этом каждый последующий является реинкарнацией предыдущего), а полученные ими откровения составляют неразрывную цепь священного знания. Душа человека, проходя через последовательность реинкарнаций, в этом мире получает воздаяние за содеянное — вознаграждение или наказание, постепненно очищаясь от дурного и готовясь войти в высший мир. Шафиитский богослов XI–XII вв. аш-Шахрастани сообщает о том, что мобед Зардушт проповедовал мир, справедливость, братскую любовь и выступал против того, чтобы не

только материальные ценности, но и отношения с женщинами были доступны лишь немногим состоятельным людям; в отказе от эгоистичных желаний он видел путь к освобождению души от всего дурного. Нек-рые исследователи полагают, что Зардушт опирался на гностическое учение некоего Бундоса, проповедовавшего сначала в Риме, а затем в Персии. Возможно, буд. шаханшах Кавад I (488–496; 499–531) стал его последователем, что объясняет благосклонное отношение к Маздаку, когда тот появился при персид. дворе в качестве жреца-комментатора *Авесты*. Исследователи также указывают на текст *Авесты*, к-рый мог послужить основой для распространения идей социального равенства среди зороастрийцев: «Когда сюда придут мужи-единоверцы, братья ли, товарищи ли, денег прося или прося девушку, или прося премудрости, то, если денег прося придут,— следует сюда принести денег, если девушку прося придут,— следует отдать девушку [замуж]» (*Авеста*. Видевдат 4. 44 / Пер.: В. Ю. Крюкова). Обращение последователей Зардушта и Маздака к авестийскому тексту и предлагавший ими новый эзотерический комментарий («Занд», см. ст. *Зенд*) к священному писанию дали иран. название движению и самим adeptам — «зандики» (араб. «зиндики»). Комментатором *Авесты* называется Маздака и араб. историк и географ аль-Масуди. Хотя сам термин «зиндик» применялся арабами и по отношению к манихеям и в *Авесте* (кн. Видевдат) встречаются следы религ. полемики с манихейством, М., за редким исключением, не воспринимался ни современниками, ни более поздними авторами как одно из направлений манихейства.

История М. Жизнеописание Маздака излагается Фирдоуси в *Шахнаме*. Повествование начинается с того, что Кавад приближает к себе Маздака, «мужа блистательного по красноречию и уму», и делает его дастуром и казначеем. В период засухи Маздак в аллегорической форме повествует о способе избавления народа от голода и, подготовив т. о. шаханшаха, открывает шахские зернохранилища для народа. После проповеди-объяснения Маздака Кавад полностью принимает учение М. Пророк заявляет, что причиной умаления чистой веры в стране стали «жена да казна» и что, если эти блага станут





доступны всем, будут изжиты 5 «дурных обычаев»: гнев, зависть, мстительность, нужда, алчность. Преодолевший «пять этих демонов» увидит путь «властелина миров». Заручившись благосклонностью шаха, пророк продолжал проповедовать социальное равенство («природа богатых и бедных одна»), необходимость равного распределения имущества, общность жен. Властелин миров (Высший правитель) послал на землю средства существования, общие для всех людей, с тем, чтобы те разделили их между собой в равных долях. Но люди отошли от исполнения воли Бога и стали эгоистично захватывать в личное пользование имущество и присваивать женщин. Те, кто поступили таким неподобающим образом, должны отказать от приобретенного ими сверх данной меры и раздать свое имущество и жен обделенным. Вставшие на путь исправления будут вознаграждены Властелином за то, что почтили его исполнением изначального замысла.

Старший сын Кавада, Кавус, сразу принял учение М., а младший и любимый сын шаханшаха Хосров (Кесра) обещал дать ответ через 5 месяцев. Во время диспута между Маздаком и Хосровом последний приводит ряд аргументов, объяснявших его неприятие М. Приняв веру Маздака, невозможно будет определить отцовство, а значит, неясно, как можно справедливо разделить наследство; когда исчезнут различия между высшими и низшими, то станет непонятно, кто должен работать, а кто править, и т. п. Шаханшах Кавад I принял сторону младшего сына, а Маздака и его сторонников отдал на суд Хосрову. Последний повелел закопать маздакитов в саду, подобно деревьям, по пояс, но вниз головой, чтобы Маздак мог увидеть «всходы» семян той религии, к-рую он посеял. А самого пророка Хосров приказал подвесить за ноги вниз головой и использовать как мишень для стрел. Кавад покаялся в следовании религии Маздака, возвратился на путь традиционного зороастризма и вполн. сделал Хосрова наследником.

Рассказ Фирдоуси, несмотря на поэтическую форму, остается одним из важных свидетельств о деятельности Маздака, т. к. собственно маздакитских источников не сохранилось, а остальные носят полемический

антимаздакитский характер. Сохранились и др. версии противостояния Маздака и Хосрова. По одной из них, однажды в присутствии Кавада и Хосрова Маздак возжелал мать Хосрова, и Кавад не стал ему отказывать. Лишь когда Хосров склонился перед Маздаком и поцеловал носок его башмака, тот отказался от своего намерения. Реальный конфликт был скорее всего связан с проблемой наследования престола: Хосров был любимым, но младшим сыном Кавада, и трон должен был достаться не ему, а старшему брату Кавусу. Именно его поддержали маздакиты, но за недальновидность им пришлось расплатиться.

По мнению ряда исследователей, представляется маловероятной возможность полного воплощения идей социального равенства и общности жен, тем более при поддержке шаханшаха. Однако были достигнуты успехи в ограничении власти и сокращении привилегий для высших слоев общества и увеличении помощи бедным. По некоторым данным, в IX в. по приказу Маздака по всей стране закрывали зороастрийские храмы и были оставлены лишь 3 главных. Это может свидетельствовать (если соответствует действительности) как о реформе зороастрийской церкви, так и о сокращении количества жрецов — зороастрийская клерикальная система требовала строгого соответствия статуса храма количеству служителей в нем.

Тем не менее при недостаточном числе прямых иранских источников и при возможности ознакомиться с деятельностью Маздака только через тексты недоброжелателей, мы можем судить о результатах его проповеди по тем меркам, к-рые принял ради их искоренения шаханшах Хосров I. Так, ат-Табари сообщает, что после казни Маздака и его виднейших сподвижников Хосров конфисковал их имущество и раздал его бедным; вернул законным владельцам отнятую у них собственность и казнил многих из тех, кто ею завладел; заставил заплатить тех, кто нанесли ущерб чужой собственности; постановил, что дети, отец к-рых неизвестен, должны принадлежать той семье, в которой они живут; что человек, насильно взявший женщину, должен выплатить ей махр (араб. — имущество, выделяемое жене и остающееся у нее после развода), после чего женщина может решить,

оставаться ли ей с ним или выйти замуж за другого, если у нее имеется законный муж, она должна вернуться к нему. Также Хосров I взял под опеку детей из благородных семей, оставшихся без родственников; выдавал замуж девушек, выплачивая приданое из созданных им общественных фондов, за равных им в сословном отношении женихов; находил невест для юношей из благородных семей. Т. о., Хосров I Ануширван начал правление с устранения хаоса и восстановления порядка, одновременно приобретая поддержку аристократии, пострадавшей при Маздаке. Некоторые исследователи обращают внимание на то, что Хосровом были приняты меры под влиянием идей справедливости, характерных для М.

Учение М. предполагает, что Свет и Тьма являются, с одной стороны, 2 способами бытия, с другой — принципами, к-рые существовали до сотворения мира. Свет действует по своей воле и наделен знанием и пониманием, в то время как деятельность Тьмы слепа и беспорядочна. Смешение Света и Тьмы происходит произвольно, как произвольным будет и их разделение в конце мира. Существует 3 элемента — Вода, Огонь и Земля, от смешения к-рых возникли 2 ведущие силы — Управляющий Добром и Управляющий Злом. Они не эквивалентны 2 принципам, и, поскольку производят элементы добра либо зла, скорее могут рассматриваться как демиурги.

Описывая «объект поклонения» и маздакитскую иерархию, аш-Шахрастани для облегчения понимания сравнивает «объект поклонения» — Властелина миров (Высшего правителя) — с Хосровом (имя сасанидских шаханшахов мусульманскими авторами употреблялось в качестве замены титула верховного правителя). Ему предстоят 4 силы: распознавание, понимание, память и радость. Они сравнимы с 4 высшими сановниками при сасанидском дворе — верховным жрецом (мобедан мобедом), великим наставником (главным *хербедом*), командующим армией (сепახбедом) и придворным музыкантом. Четыре силы правят миром с помощью 7 министров (вазирив). Первый из них — командующий, 2-й — начальник, 3-й, возможно, — посланник, 4-й — эксперт, 5-й — дастур, 6-й — паж, название 7-го до сих пор не расшифровано.





Министры действуют («вращаются») среди 12 духовных созданий, к-рые соответствуют 12 знакам зодиака. Аш-Шахрастани объяснил, что Властелин миров правит посредством букв, которые составляют его имя. Человек, к-рый сможет понять значение этих букв, получит ключ к раскрытию Великой тайны, а лишние этого дара останутся пребывать в слепоте, неведении, пренебрежении и глупости. Нек-рые исследователи полагали, что под буквами скрываются их цифровые значения, правда, неясно, какой именно алфавит имеется в виду. Во всяком случае можно судить о том, что для изложения маздакитской божественной иерархии использовалась астрология, под 7 министрами следует понимать 7 планет, притом что 12 знаков зодиака представляют низший слой этой иерархии.

Исследователи выделяют несколько особенностей маздакитской космогонии. Первая из них — дуализм, присущий как зороастризму, так и манихейству, где главными принципами служат Свет и Тьма, творят мир 2 демиурга, действующие от имени Добра или Зла. Вторая особенность состоит в толковании созданного мира, в к-ром Властелин миров действует последовательно через 4, 7 и 12 созданий. Возможно, эта иерархическая схема была создана на основе зороастрийского понимания астрономии, включавшего представление о 4 главах небес, 7 планетах и 12 знаках зодиака. С др. стороны, 4, 7, 12 принадлежат к зороастрийским сакральным числам и широко используются в зороастрийской символике. Так, известно, что в совр. текстах М. и в более поздних зороастрийских обычаях упоминаются 4 (вместо 6) божественные сущности Амахраспанда. В целом религиозно-философская система М. носила синкретический характер, представляя собой смесь из элементов зороастризма, манихейства, гностических идей и т. д.

Несмотря на жестокие меры, принятые Хосровом I для искоренения М., сторонники этого движения довольно долго существовали в подполье. Источники представляют списки иран. городов, где маздакиты составляли заметную часть населения. После падения Сасанидской империи и распространения на территории Ирана ислама влияние маздакитских идей стало про-

сматриваться в учениях нек-рых радикальных шиитских сект (араб.—гулат). Среди них можно назвать веру в воплощение Аллаха (Властелина миров) в пророках и имамах, веру в реинкарнацию и «возвращение» имама, обращение к «тайному» смыслу Корана. Перечисляя бытующие в разных городах обозначения приверженцев этих идей, аш-Шахрастани указывал для Исфохана название Хурраимийа, а для Рея — Маздакийя (большая часть хуррамитов представляла собой крестьян, в то время как те, кто принадлежали к Маздакийя, были в основном горожанами). Др. источники, напр. Ибн ан-Надим, аль-Багдади и Ибн Хазм, сообщали о 2 видах хуррамитов, более ранний из к-рых был представлен изначально зороастрийцами, реформировавшими свою религию под началом Маздака. Второй вид, возникший после прихода ислама, своим основателем признавал Бабака аль-Хуррами. Безусловно можно говорить о преемственности, существовавшей между 2 движениями, одно из к-рых было зороастрийским, а другое — мусульманским. Нек-рые исследователи называют хуррамитов неомаздакитами. Аль-Макдиси, написавший свой труд в 966 г., сообщил довольно много сведений о хуррамитах. Он назвал их зороастрийцами, скрывающимися под маской ислама. В т. ч. он отмечал, что хуррамиты разделились на множество сект, но всех их объединяла вера в «возвращение». Они верили в смену имен и тел, в то, что пророки, независимо от того, какую религию они представляют, являются не чем иным, как чистым духом, и откровение через них никогда не будет прервано. Они находили вдохновение в вине, а некоторые из них придерживались свободной любви. Основу их доктрины составляла вера в Свет и Тьму, причем Свет они понимали как главный принцип мироустройства, тогда как Тьму считали результатом частичного искажения Света. После завоевания Персии монголами движение хуррамитов исчезло.

Ист.: Авеста. Видевдат. Фрагард тринадцатый / Вступ., пер. с авест. и коммент.: В. Ю. Крюкова // Восток. М., 1994. № 2. С. 151–157; Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. разд.: И. В. Рак. СПб., 1997.

Лит.: *Sundermann W.* Mazdak und die mazdakitischen Volksaufstände // *Das Altertum*. В., 1977. Bd. 23. S. 245–249; *idem.* Cosmogony and

Cosmology. IV. In the Mazdakite Religion // *EnclIran* [Электр. ресурс]; *Shaki M.* The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence // *Archiv Orientalni*. Praha, 1978. Vol. 46. P. 289–306; *idem.* The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak // *Papers in Honour of Prof. M. Boyce*. Leiden, 1985. Vol. 2. P. 527–543. (Acta Iranica; 25); *Yarshater E.* Mazdakism // *The Cambridge History of Iran*. Camb., 1983. Vol. 3. Pt. 2. P. 991–1024; *Crone P.* Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt // *Iran*. L., 1991. Vol. 29. P. 21–42; *eadem.* Zoroastrian Communism // *Comparative Studies in Society and History*. L.; N. Y., 1994. Vol. 36. N 3. P. 447–462; *eadem.* Korymism // *EnclIran* [Электр. ресурс].

В. Ю. Крюкова

МАЗДЕЙЗМ — см. Зороастризм.

МАЗЕПА Иван Степанович (20.03. 1639, с. Мазепинцы близ г. Белая Церковь (по др. данным — Белая Церковь) — 21/22.09.1709, с. Варница близ г. Бендеры), гетман *Левобережной Украины* (1687–1708) и «обоих



И. С. Мазепа.
Гравюра. 1706 г.
Худож. М. Бернигерот

берегов Днепра» (1704–1709). Из укр. правосл. шляхты. Учился в *Киево-Могилянской академии*, знал латинский, немецкий и польск. языки. В 1656 г. стал пажом польск. кор. *Яна II Казимира* и выполнял роль камердинера. В 1663 г. М. участвовал в дипломатической подготовке Черниговского похода Яна II Казимира (на территорию Левобережной Украины). В 1666 г., после скандала из-за адюльтера с замужней шляхтенкой, перешел к восставшему против поляков гетману П. Д. Дорошенко и вместе с ним с 1669 г. стал фактически подданным Османской





империи. В 1674 г., когда М. вез пленных казаков с Левобережной Украины в качестве заложников в Крым, он сам попал в плен к запорожскому кошевому атаману И. Д. Сирко и едва не был им убит, но избежал гибели и стал служить левобережному гетману И. С. Самойловичу. С 1682 г. М. — генеральный есаул. После 1-го Крымского похода рус. войск (1687) по указанию кн. В. В. Голицына вместе с войсковым судьей В. Л. Кочубею составил донос на Самойловича, в результате которого тот был сначала приговорен к смертной казни, но впоследствии сослан в Сибирь. 25 июля 1687 г. на раде во время остановки на р. Коломак М. был избран гетманом Левобережной Украины. Тогда же он пошел на соглашение с рус. правительством («Коломакские статьи»), тем самым формально усилив позиции царской власти на Гетманщине. В 1689 г. одним из первых поддержал царя *Петра I Алексеевича* в его борьбе за власть с царевной *Софией Алексеевной*. Пользовался полным доверием Петра I. В 1692–1695 гг. М. разбил отряды «гетмана» Петрика (авантюриста, чьи претензии на гетманство поддерживал крымский хан), во время Азовских походов 1695–1696 гг. действовал в низовьях Днепра в составе войска Б. П. Шереметева, а в 1697–1698 гг. вместе с рус. войсками участвовал в походе на Очаков. 1 сент. 1707 г. по просьбе Петра I имп. Иосиф I пожаловал М. титул князя Свящ. Римской империи (грамоту на титул М. не получил, поскольку переданные им за нее деньги не дошли до императора).

М. был одним из богатейших магнатов Вост. Европы. По своему усмотрению распоряжался налогами, таможенными сборами с Гетманщины и войсковой казной. Получал также доходы (более 200 тыс. р. в год) от откупов на торговлю вином, табаком, дегтем и др., от сборов с городских (территориальных) полков Левобережной Украины, а с 1704 г., когда по указанию Петра I занял правый берег Днепра, — также с полков Правобережья. М. принадлежали 5 волостей (с населением до 100 тыс. чел.) на Гетманщине, 2 — в Севском у., владения в Путивльском и Рыльском уездах (более 20 тыс. крестьян). Часть своих средств он направлял на строительство и реставрацию церквей и мон-рей. Всего на его средства было построено, по подсчетам С. О. Павленко, 26 соборов,

мон-рей и колоколен как на территории Гетманщины, так и на территории России — в Рыльском и Севском уездах; был отреставрирован Софийский собор в Киеве и воздвигнута колокольня, построены стены *Киево-Печерской лавры* — всего возведено или перестроено более 40 церковных строений. Среди известных построек можно назвать Никольский военный собор (Киев), Свято-Вознесенский собор в Переяславе-Хмельницком, *киевский Златоверхий во имя арх. Михаила мужской монастырь*, Троицкий собор в Чернигове. Постройки, сделанные на деньги М., дали начало т. н. украинскому (мазепинскому) барокко. Многочисленны были вклады и дары М. правосл. церквям и монастырям как в Русском гос-ве, так и на правосл. Востоке. Одним из таковых является т. н. Пересопницкое Евангелие (в наст. время используется для приведения президентов Украины к присяге на инаугурации). Сохранилось более 130 универсалов (жалованных грамот), дарованных М. мон-рям и церквям. Часть универсалов ограждали церкви от вмешательства мазепинской администрации и даровали им дополнительную финансовую помощь и недвигимую собственность.

В 1701 г. ввел для крестьян 2-дневную «панщину», в 1708 г. запретил им переход со своим наделом и закрепил за феодалами право собственности на крестьянскую землю, вызвав недовольство рядового казачества и крестьянства. Однако Петр I игнорировал все регулярно поступавшие доносы и жалобы на М.

Считая, что рус. царь проиграет Северную войну, М. в 1705–1706 гг. вел переговоры с польск. кор. Станиславом Лещинским и швед. кор. *Карлом XII*. Узнавшего о переговорах и в февр. 1708 г. написавшего царю донос генерального судью Кочубея, к-рый открыто конфликтовал с гетманом из-за намерения последнего жениться на его 16-летней дочери, Петр I арестовал и выдал М. Весной 1708 г. М. заключил личное тайное соглашение с Карлом XII, предложил Лещинскому принять Гетманщину «как наследие свое», обязался разместить шведов на Северщине, собрать 20-тысячное войско, присоединить к нему донских казаков и даже калмыков и по первому призыву выступить на стороне шведов.

После того как рус. армия опустошением местности и успешными во-

енными действиями у сел Доброе и Раевка близ Смоленска заставила Карла XII отказаться от наступления на Москву и вынудила его в сент. 1708 г. повернуть на Украину, положение М. на Гетманщине резко осложнилось, т. к. большинство населения укр. земель было настроено против шведов. М. получил приказ Петра I заградить путь шведам у р. Десна, но, чтобы не выступать с казаками, гетман симулировал приступ тяжелой болезни.

Узнав, что к его столице Батуруну приближаются с войсками А. Д. Меншиков, фактически лишивший М. основных адм. функций и власти в Малороссии, 24 окт. 1708 г. гетман бежал к шведам. С собой он увел ок. 2 тыс. казаков под предлогом, что они будут воевать против войска Карла XII (только за Десной, получив швед. охрану, М. предложил старшинам выступить перед казаками с речами о «свободе от царя»). При этом М., не исключая возможности гибели города, вывез большую часть своих богатств, а также бывш. казну И. М. *Броховецкого*, Д. И. Многогрешного и Самойловича. Новым гетманом Левобережной Украины 7 нояб. стал И. И. Скоропадский, сторонником М. была объявлена амнистия на срок 1 месяц.

9 нояб. 1708 г. в Троицком соборе г. Глухова митр. Киевский, Галицкий и Малыя России *Иоасаф (Кроковский)* вместе с архиеп. Черниговским и Новгород-Северским *Иоанном (Максимовичем)*; впоследствии митрополит Тобольский) и еп. Переяславским *Захарией (Корниловичем)* отслужил литургию и молебен, после чего в присутствии Петра I предал М. «вечному проклятию». 12 нояб. в Успенском соборе Московского Кремля в присутствии царевича Алексея Петровича местоблюститель Патриаршего престола митр. Рязанский *Стефан (Яворский)* провозгласил анафему М. Вопрос о каноничности анафемы до сих пор считается дискуссионным, т. к. она была наложена не соборно, а по воле Стефана (Яворского). На данный момент анафему признаёт только РПЦ. С 1869 г. имя М. было изъято из текста ежегодного анафематствования в Неделю Православия. С предложениями о снятии анафемы выступали общественные и церковные деятели, в частности ректор Киевского ун-та св. Владимира М. А. *Максимович* и Киевский митр. *Антоний (Храпо-*



вицкий). Однако во всех случаях этот процесс был остановлен вышестоящим церковным руководством.

Наложение анафемы сильно повлияло на настроения укр. населения. Образ предателя правосл. веры и Российского гос-ва был центральным в т. н. войне манифестов, начатой Петром I и во многом лишившей М. социальной поддержки. В манифестах царь обличал его как предателя украинского народа, стремившегося отдать Украину под власть поляков. После того как Петр провозгласил Мазепу «вторым Иудой», его власть, а следов., и действия в качестве гетмана стали считаться незаконными. Это послужило дополнительным фактором, повлиявшим на настроения населения укр. земель. М. хотел оправдаться, обвиняя рус. правительство в нарушении «вольностей», однако не был поддержан населением.

Впосл. М. попытался получить прощение царя, обещая при условиях гарантий со стороны европ. держав захватить в плен и передать Петру I Карла XII или кого-то из его маршалов. Швед. командование, чтобы пресечь переход М., ограничило свободу его передвижения. Во время Полтавской битвы 1709 г. Карл XII оставил М. и казаков охранять обоз. После поражения швед. армии из страха попасть в руки царя гетман бежал из-под Полтавы через Дикое Поле. Это подорвало здоровье М., он заболел и вскоре умер. Похоронен в монастыре св. Георгия (Юра) в г. Галац (ныне Румыния), могила не сохранилась.

Награжден орденом Андрея Первозванного (1700; 2-й кавалер ордена, лишен его заочно в 1708: вместо него Петр I распорядился отлить для М. «монету» из серебра весом в 30 рим. серебряников — т. н. орден Иуды), польск. орденом Белого Орла (1707).

Предательство М. и его любовные авантюры вызывали интерес писателей, поэтов, художников, композиторов. Его образ нашел отражение в произведениях Вольтера («История Карла XII...», 1731), Дж. Г. Байрона («Мазепа», 1818), В. Гюго («Мазепа», 1829), Ф. В. Булгарина («Мазепа», ч. 1–2, 1833–1834), Ю. Словацкого («Мазепа», 1839), И. В. Фрича («Иван Мазепа», 1865) и др. А. С. Пушкин сделал М. одним из главных героев поэмы «Полтава» (1828), на ее сюжет П. И. Чайковским была написа-

на опера «Мазепа» (1883). Симфоническую поэму «Мазепа» в 1854 г. создал Ф. Лист. М. изображен на картинах Л. Буланже, Э. Делакруа, Т. Жерико, Т. Шассерио и др. В честь М. в 1940 г., во время нацистской оккупации Польши, был учрежден орден «Мазепинский крест» для награждения укр. частей Галицийской армии, а 26 марта 2009 г. — знак отличия Президента Украины «Крест Ивана Мазепы». Памятники М. установлены в с. Мазепинцы (1994; скульптор Е. Е. Горбань), Чернигове (2009; скульптор Г. Ершов), Киеве (2009; скульптор Ф. Майслер), Бендерах (2009; скульптор П. Герман), Полтаве (2016; скульптор Н. Билык) и др.

Ист.: АЗР. Т. 5; *Эварницкий Д. И.* Источники для истории запорожских казаков. Владимир, 1903. Т. 1–2; Листи Івана Мазепи, 1687–1691 / Упор. та авт. передм.: В. [В.] Станіславський. К., 2002. Т. 1; *Універсали Івана Мазепи, 1687–1709.* К.; Львів, 2002. Ч. 1 / Упор. І. Бутич; 2006. Ч. 2 / Упор. І. Бутич, В. Ринсевич; *Доба гетьмана Івана Мазепи в документах / Упор. С. [О.] Павленко.* К., 2007; *Гетман Іван Мазепа: Док-ты из архивных собраний Санкт-Петербурга / Сост.: Т. Г. Таирова-Яковлева.* СПб., 2007. Вып. 1: 1687–1705 гг.

Лит.: *Уманец Ф.* Гетман Мазепа. СПб., 1897; *Яковлів А.* Українсько-московські договори в XVII–XVIII вв. Варшава, 1934. С. 121–144; *Георгиевский Г. П.* Мазепа и Меншиков: Новые мат-лы // *Ист. журнал.* 1940. № 12. С. 72–83; *Вінтоняк О.* Анатема на гетьмана Мазепу // *Український історик.* Н.-Й. [и др.], 1990. Ч. 1–4; *Костомаров Н. И.* Мазепа. М., 1992; *Мацьків Т.* Гетьман Іван Мазепа — князь Священної Римської Імперії // *Он же.* Англійський текст Зборівського договору з 1649 року та інші вибрані статті. Н.-Й. [и др.], 1993. С. 29–42; *Оглоблин О.* Гетьман Іван Мазепа та його доба. Н.-Й. [и др.], 2001; *Павленко С. О.* Іван Мазепа. К., 2003; *Таирова-Яковлева Т. Г.* Мазепа. М., 2007; *она же.* Укр. гетманство в годы правления Івана Мазепи // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana.* 2011. № 2(10). С. 163–172; *Артамонов В. А., Кочегаров К. А., Курукин И. В.* Вторжение шведской армии на Гетманщину в 1708 г. СПб., 2008; *Гетьман Іван Мазепа: постаць, оточення, епоха: Зб. наук. праць / Відп. ред.: В. А. Смолій.* К., 2008; *Іван Мазепа та його доба: Історія, культура, національна пам'ять.* К., 2008; *Артамонов В. А.* Полтавське сражение: К 300-летию Полтавської битви. М., 2009.

Д. Ю. Степанов

МАЗХАБ [араб.— путь], технический термин, широко используемый в исламе — в богословии, фикхе, хадисах, философии, суфизме. В полемической и богословской литературе, в доксографии и суфизме М. употребляется в значении «учение» (как синоним макала), «доктрина», «толк», «школа» (богословская, философская, школа мухаддисов), «способ прохождения мистического пути»

(у суфиев). В специальном и наиболее устоявшемся значении М.— «богословско-правовая школа», «толк». В раннем исламе М. называли различные правовые учения (напр., М. аль-Аузай, М. Суфьяна ас-Саури). С канонизацией суннитского фикха М. стали называть прежде всего 4 основные богословско-правовые школы — *ханафитов, маликитов, шафитов и ханбалитов*. Позже к ним добавилась богословско-правовая школа *джафаритов*.

МАИ [Май; итал. Mai; лат. Maius] Анджело (7.03.1782, Скильпаро, близ Бергамо — 8.09.1854, Кастель-Гандольфо, близ Рима), выдающийся итальянский филолог и палео-



Кард. Анджело Маи.
Гравюра. XIX в.

граф, хранитель б-ки *Амброзиана и Ватиканской библиотеки*, прославившийся открытиями в области чтения *палимпсестов*; член об-ва *иезуитов*, кардинал Римско-католической Церкви (1838); член мн. европ. ин-тов и академий: Ин-та Франции, Королевской АН в Берлине, АН Монако, Стокгольма, Вены и Амстердама. Род. в семье зажиточного ломбардского углеторговца. Окончил начальную школу в Клузоне и епископскую семинарию в Бергамо.

В 1797 г. в связи с приходом наполеоновских войск в Сев. Италию и закрытием школ переехал в Колорно близ Пармы и в 1799 г. вступил в открывшийся здесь *новициат* ордена иезуитов. По окончании обучения в 1804 г. был приглашен в новооткрытую иезуитскую коллегию Неаполя вести дисциплины гуманитарного цикла и 20 нояб. принес окончательные обеты, став полноправным членом Общества Иисуса.



После бегства Бурбонов из Неаполя в янв. 1806 г. переселился в Рим, где начал преподавать в Римской коллегии, ранее принадлежавшей иезуитам. В сент. того же года сопровождал апостольского администратора Дж. Б. Ламбрускини в диоцез Орвието, где за неск. дней последовательно был возведен в чины субдиакона и пресвитера. Вернувшись в Рим для сдачи экзамена по теологии и философии, М. был вынужден подчиниться распоряжению имп. Наполеона I Бонапарта о возвращении всех подданных королевства Италия в родные провинции. М. отправился в Милан, где неск. лет проживал в крайней бедности. В 1810 г. по ходатайству гр. Дж. Меллерио он был принят в Амброзианскую б-ку на должность писца (хранителя) в отделе вост. языков, получив офиц. звание доктора б-ки. В 1813 г. М. анонимно издал лат. перевод трактата Исократов «Об обмене имуществом» (*De permutatione*), сделанный им по неск. кодексам Амброзианской б-ки.

Испан. иезуит Роке Менчака, у которого М. изучал евр. язык в Орвието, познакомил его с искусством чтения палимпсестов. В то время технология проявления нижнего текста переписанных манускриптов заключалась в промакивании пергамена губкой, смоченной в галловой кислоте — химическом соединении, получаемом из растертых в порошок наростов на листьях дуба или ольхи. Это давало временную возможность прочесть нижний текст, но наносило необратимые повреждения структуре пергамена. Пользуясь этим «варварским» способом, М. за свою долгую жизнь обнаружил и прочитал множество ценных античных текстов. В 1814 г. ему удалось прочесть находившиеся под текстом поэмы лат. автора V в. Целия Седулия отрывки 6 неизданных речей Цицерона: «В защиту Флакка», «В защиту Скавра», «В защиту Туллия», «Против Клодия и Куриона», «Об александрийском царе» и «О долгах Милона». 1815 год ознаменовался для М. новыми находками: фрагментами комедии Плавта «Чемодан» (под текстом ВЗ), 8 речами Квинта Аврелия Симмаха и комментарием к текстам комедий Теренция. В том же году он опубликовал целый ряд новонайденных сочинений Марка Корнелия Фронтоня, в т. ч. его переписку с императорами Антонином Пием, Марком Аврелием, Лу-

цием Вером и александрийским историком Аппианом. Хотя это издание содержало не всегда удачную реконструкцию фрагментарного лат. текста, оно стало научной сенсацией, принесшей славу М.: Фронтон, чьи сочинения со времен античности считались утраченными, был учителем Марка Аврелия, а его речи ценились современниками не ниже речей Цицерона. В нач. 1816 г. М. издал греческий текст, найденный среди рукописей Амброзианской б-ки и отождествленный им с «Римскими древностями» Дионисия Галикарнасского. Издание неизвестной греч. рукописи вызвало неприятие со стороны части ученого мира: на заседании 21 сент. 1816 г. во флорентийском ун-те «Атенеум» знаменитый пистойский эрудит С. Чампи объявил, что данный текст представляет собой не оригинальное произведение античного автора, а сокращение, выполненное позднейшим компилятором. Через 10 лет М. публично признал свою ошибку, предпослав тексту Псевдо-Дионисия обширную заметку соответствующего содержания.

В Милане М. сблизился с аристократическими семействами Меллерио, Мельци, Рейна, обладавшими значительными по составу частными б-ками. Он поддерживал ученую переписку с известными европ. филологами и эрудитами. В окт. 1817 г. М. принимал во Флоренции знаменитого пармского библиотекаря А. Пеццану; между ними завязалось сотрудничество, выражавшееся в обмене книгами и заметками и засвидетельствованное длительной перепиской. В это же время среди рукописей Амброзианской б-ки М. обнаружил фрагменты готского перевода Библии еп. *Вульфилы*, греч. текст «Путешествия Александра Великого в Индию» и лат. текст биографии этого императора авторства Юлия Валерия. В 1818 г. М. совместно с Ованнесом Зограбяном издал лат. перевод арм. версии «Хроники *Евсевия* Кесарийского».

Осенью 1819 г. по совету папы *Пия VII* М. вышел в отставку и покинул орден иезуитов, чтобы занять пост старшего хранителя Ватиканской б-ки. Вступив в новую должность 7 нояб., М. уже 23 дек. объявил понтифику, что обнаружил среди рукописей папской б-ки трактат Цицерона «О государстве» — произведение, крайне ценное в древно-

сти, но в то время известное лишь в небольшом фрагменте (6-я книга, «Сон Сципиона»). Все розыски оригинального текста ранее оказывались безуспешными. М. нашел значительные отрывки произведения в нижнем слое рукописи Vat. lat. 5757, под комментариями блж. Августина к тексту Псалтири (в X в., как следует из записи, рукопись хранилась в мон-ре *Боббио*). Текст был впервые опубликован в Риме в 1822 г. (впосл. многократно переиздавался), однако еще в нач. 1820 г. итал. поэт-романтик Дж. Леопарди сочинил хвалебную песнь в честь М., находками которого, по его мысли, подготавливалось освобождение и объединение поработанной итал. нации. Имя М. стало известно далеко за пределами классицистических кругов.

В 1825 г. М. издал «Каталог египетских папирусов Ватиканской библиотеки». С 1827/28 г. он занимался подготовкой 1-го издания старейшего *Ватиканского кодекса* греч. Библии — Vat. gr. 1209 (codex B), который был возвращен в Рим из Парижа в 1819 г. Хотя М. практически монополизировал работу с рукописью (др. исследователи, в т. ч. *К. Тишendorф* в 1843, допускались к ней лишь на неск. часов), он смог подготовить только часть текста. После его смерти работу с кодексом папа поручил К. Верчеллоне. Целиком кодекс издали в 1857 г., в 1859 г. — отдельно НЗ. Но оба издания были признаны неудовлетворительными, и работа над полным изданием была продолжена.

16 авг. 1833 г. М. был назначен секретарем Конгрегации пропаганды веры, но и после ухода с поста старшего хранителя Ватиканской б-ки он продолжал заниматься исследованием и систематизацией ее рукописного материала. Результаты этих трудов отражены в 4 серийных изданиях, выходявших на протяжении жизни ученого: «Новое собрание древних авторов» (1825–1838), «Классические авторы в кодексах Ватиканской библиотеки» (1828–1838), «Римский сборник» (1839–1844) и «Новая библиотека патристики» (1844–1854; издание продолжил Дж. Коцца-Луци: 1871–1905). Значительным был также вклад М. в организацию новой ватиканской типографии, снабженной набором качественных печатных шрифтов.

Во время гарибальдийской республики (1849) М. оставался в оса-





денном французами Рима. Отдавая дань уважения ученому, итал. республиканцы прикрепили у ворот Палаццо-Альтьери, где тогда проживал М., табличку со строгим запретом беспокоить кардинала. Когда же М. все-таки решил покинуть Рим, он отправился не в Гаэту к сбегавшему папе Пию IX, а в Неаполь, где воспользовался возможностью исследовать рукописи королевской б-ки Бурбонов. Возвратился М. в Рим уже после восстановления папской власти, в апр. 1850 г. В 1853–1854 гг. он занимал должность кардинала-библиотекаря Святой Римской Церкви.

20 окт. 1853 г. М. составил завещание в г. Альбано-Лациале, куда, вероятно, прибыл, спасаясь от бушевавшей в столице эпидемии холеры. В случае его смерти деньги переходили в пользу бедняков родного города М. Скильпаро, а богатую личную б-ку кардинал поручал своим секретарям оценить и продать. В случае если покупателем пожелал бы стать папа, ее следовало уступить Ватикану за полцены, что и было сделано в 1885 г. Числясь пресвитером базилики св. Анастасии в Риме, М. был торжественно захоронен в левом трансепте этой церкви, в роскошном саркофаге с эпитафией собственного сочинения. Имя М. носит городская б-ка Бергамо.

Исключительные по важности находки, сделанные М. сначала в Амброзианской, а позже в Ватиканской б-ке, явились результатом систематических архивных разысканий. Всего им введены в научный оборот отрывки из произведений более чем 350 авторов. Однако из-за торопливости в обращении с материалом, а также из-за недостатка классического образования М. порой терпел неудачи, особенно при атрибуции греч. текстов (напр., трактат поздневизант. автора Георгия Гемиста Плифона «О добродетели» он ошибочно приписал в 1816 г. эллинистическому автору Филону Александрийскому). Противоречивую в целом деятельность М. на посту хранителя 2 крупнейших итал. б-к отличала известная доля авантюризма и везения, свойственных науке 1-й пол. XIX в.

Соч. и изд.: *Isocratis Oratio de permutatione*. Mediolani, 1813; *M. Tullii Ciceronis Trium orationum «In Clodium et Curionem», «De aere alieno Milonis», «De rege Alexandrino» fragmenta inedita*. Mediolani, 1814; *M. Tullii Ciceronis Trium orationum «Pro Scauro», «Pro Tullio»,*

«Pro Flacco» partes ineditae cum antiquo scholiaste item inedito ad orationem «Pro Scauro». Mediolani, 1814; *M. Cornelii Frontonis opera inedita, cum Epistulis item ineditis Antonini Pii, M. Aurelii, L. Veri et Appiani, nec non aliorum veterum fragmentis*. Mediolani, 1815. 2 pt.; *Q. Aurelii Symmachi Octo orationum ineditarum partes*. Mediolani, 1815; *Dionysii Halicarnassei Romanarum antiquitatum*. Mediolani, 1816; *Eusebii Pamphili Chronicorum canonum libri II / Ed. A. Maius, I. Zohrabus*. Mediolani, 1818; *M. Tullii Ciceronis De re publica quae supersunt*. R., 1822; *Catalogo de' papiri egiziani della Biblioteca Vaticana e notizia più estesa di uno d'essi, con breve previo discorso e con susseguenti riflessioni*. R., 1825; *Scriptorum veterum nova collectio*. R., 1825–1838. 10 t.; *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomi I–X*. R., 1828–1838. 10 t.; *Spicilegium Romanum*. R., 1839–1844. 10 t.; *Nova Patrum bibliotheca*. R., 1844–1854. T. 1–7; *Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano Graece ex antiquissimo codice Vaticano*. L., 1859; *Epistolario / A cura di G. Gervasoni*. Firenze, 1954. Vol. 1: Giugno 1799 – ottobre 1819.

Лит.: *Gervasoni G. Leopardiana: G. Leopardi filologo e poeta nei suoi rapporti con A. Mai*. Bergamo, 1934; *idem. Angelo Mai*. Bergamo, 1954; *Battlori M. Tre ex gesuiti spagnoli nella formazione di A. Mai*. Bergamo, 1954; *Ciavarella A. Angelo Pezzana corrispondente del Mai // Bergomum*. Bergamo, 1954. Vol. 28. N 4. P. 203–230; *Treves P. Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*. Mil., 1962. P. 347–397; *Il carteggio Mai – Pezzana (1818–1853) / A cura di A. Ciavarella*. Parma, 1973; *Angelo Mai: Nel II centenario della nascita, 1782–1982: Contributi alla storia del giovane Mai / A cura di J. Ruyschaert, L. Cortesi*. Bergamo, 1983; *Angelo Mai e la cultura del primo Ottocento / A cura di D. Rota*. Bergamo, 1985; *Polgár L. Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901–1980*. R., 1990. Vol. 3: Les personnes. T. 2. P. 469–473 [Библиогр.]; *Rota D. Cultura, politica, diplomazia nella Restaurazione: A. Mai, G. Mellerio, A. Castiglioni*. Firenze, 1991; *Carrannante A. Mai, Angelo // DBI*. 2006. Vol. 67. P. 517–520.

А. Е. Карначёв

МАЙР [греч. Μάϊρος], мч. (пам. греч. 11 янв.). Время жизни и место мученической кончины неизвестны; Житие не сохранилось. Сведения о М. содержатся в византийских стилишных Синаксарях (напр., в ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г. и Paris. гр. 1582, XIV в.), где указано лишь то, что он «скончался истязаемый» (в слав. переводе: «томим скончаться» — *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 30). Из стилишных Синаксарей память М. и посвященное ему двустиие были перенесены в греческую печатную Минею (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. 2002. Т. 3. Σ. 61), а также в стилишную Пролог и из него включены в ВМЧ (ВМЧ. Янв. Дни 6–11. Стб. 811). В совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Архиеп. Сергей (Спасский) считает, что М. и мч. Майор (пам. греч. 15 февр.) являются разными святыми, т. к. имеют разные стихословия. А бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) предполагает, что, несмотря на разные двустиия в синаксарях, речь идет об одном и том же лице, т. к. содержание двустиий не противоречит друг другу.

Ист.: SynCP. Col. 385–386; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 533.

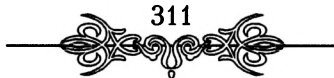
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 11, 44; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 282; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2005. Τ. 5: Ἰανουάριος. Σ. 132.

МАЙКОПСКАЯ И АДЫГЕЙСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 26 февр. 1994 г. как Майкопская и Армавирская в составе Республики Адыгея, городов Армавир, Сочи, Горячий Ключ и 10 районов Краснодарского края; отделена от Краснодарской епархии (см. ст. *Екатеринодарская и Кубанская епархия*). С 28 дек. 2000 г. имеет современное название и границы, совпадающие с границами Адыгеи. Кафедральный город — Майкоп. Кафедральный собор — во имя Св. Троицы. Правящий архиерей — еп. Тихон (Лобковский). Епар-



Троицкий кафедральный собор в Майкопе. 1882–1889 гг. Фотография. 2009 г.

хия разделена на 6 благочиннических округов: 1-й и 2-й Майкопские, Даховский, Гиагинский, Адыгейский и Николаевский. К кон. 2015 г. действовали 58 приходов и мон-рь, в клире состояли 73 священника и 13 диаконов. При ЕУ работают следующие отделы: миссионерский, по взаимодействию с органами власти, религ. образования и катехизации, по социальному служению, по реабилитации наркозависимых, по работе





и францисканец Гильом де Рубрук («Путешествие в восточные страны»), а также немецкий путешественник кон. XIV – 1-й пол. XV в. Иоганн Шильтбергер («Путешествие по Европе, Азии и Африке»). Архиепиеи Зихии упоминаются в источниках до XV в. В дальнейшем христианство у адыгов продолжало угасать, они обращались в ислам, что было связано с господством в регионе Османской империи и Крымского ханства. В правление царя *Иоанна IV Васильевича* адыгские князья принимали

с воинскими частями, по взаимодействию с МВД, УВД и МЧС, по работе с казачеством, по работе с молодежью, по канонизации святых, по взаимодействию с прессой и телевидением, по взаимодействию с Управлением Федеральной службы исполнения наказаний, по взаимодействию с Мин-вом здравоохранения Республики Адыгея, юридический.

История. В VI в. в регионе уже существовали епархии Фанагории и *Зихии*. Последняя в сер. VII в. объединила неск. епархий Северного и Сев.-Вост. Причерноморья, в т. ч. кафедру Никопсии, ставшую центром новой церковной области (большой епархии). С IX в. кафедра епископов Зихии находилась в Матрахе (Матрахе, *Таматархе*, рус. Тмутаракань; ныне ст-ца Тамань Темрюкского р-на Краснодарского края). В XI в. проживавшие в Тмутаракани славяне в отличие от др. правосл. населения, окормляемого архиепископами Зихии, в церковном отношении подчинялись Черниговской епархии (см. ст. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*). В XII – 1-й пол. XIII в. адыги наряду с византийским влиянием испытывали влияние грузинского Православия. Включение земель Сев.-Зап. Кавказа в состав Золотой Орды в результате походов монголов 1-й пол. XIII в. негативно сказалось на местной церковной жизни. Тем не менее свидетельства о том, что жители региона продолжали исповедовать Православие, оставили путешественники XIII в. доминиканец Юлиан («О путешествии в страну приволжских венгерцев»)

крещение и перешли на рус. службу, в их числе: Кудадек (Александр), Салтанук (Михаил, сын кн. Темрюка и брат царицы Марии), Сибок (Василий), Маашук (Иван). В 1559 г. в Москву прибыл адыгский посол, обратившийся к царю с просьбой, чтобы тот «дал бы им воеводу своего в Черкасы и велел бы их всех крестить» (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. С. 320). В февр. следующего года царь направил «в Черкасы» воеводу Д. И. Вишневецкого, а также адыгских князей на русской службе Ивана (Боашика) и Василия (Сибока) в сопровождении священников, повелев крестить адыгов и «промышляти над Крымским царем» (Там же. С. 324). Однако результаты работы этой миссии неизвестны.

В период присоединения к Российской империи Закубанья, завершившегося в 1864 г., земли Адыгеи были включены в Кавказскую епархию (с 1885 Ставропольская). В 1919–1994 гг. территория М. и А. е. относилась к Кубанской епархии (название последней неоднократно изменялось). В 1925–1927 гг. существовало *Майкопское викариатство* Кубанской епархии.

В Майкопе, основанном в 1857 г. как крепость, активно велось храмовое строительство. Так, в 1872 г. на месте обветшавшей турлунной Никольской ц. (1-я церковь Майкопа, первоначально была храмом 76-го пехотного Кубанского полка) был построен Александро-Невский собор. В 1883 г. возведена деревянная Покровская ц. В 1882–1888 гг. шло строительство кирпичного Ус-

пенского собора на каменном фундаменте. В 1882 г. была заложена, а в 1889 г. освящена Троицкая ц. В 1910 г. построен Воскресенский храм на старом городском кладбище Майкопа. В 1878 г. была основана *Закубанская Афонская во имя архангела Михаила мужская пустынь*.

На рубеже XIX и XX вв. по инициативе Ставропольского епархиального комитета *Православного миссионерского общества* в адыгских аулах Майкопского отдела Кубанской обл. Адамий и Хатукай (ныне Красногвардейского р-на), Ульский и Джерокай (ныне Шовгенковского р-на), Ходзь, Блечепсин, Хачемзий, Кошехабль и Егерухай (ныне Кошехабльского р-на) были открыты рус. епархиальные школы грамоты. Миссионерская концепция комитета подразумевала начало христианизации адыгов через обучение их русскому языку. За 4 года (с 1899 по 1903) образование в этих школах получили 834 чел., из них 559 детей. Однако в целом результаты данной формы миссии были весьма скромными.

С приходом к власти большевиков начались репрессии против духовенства и верующих. В февр. 1927 г. в ст-це Абадзехской (ныне Майкопского р-на) прошел показательный судебный процесс над 7 насельниками закрытой Михайловской пуст., они были приговорены к различным срокам лишения свободы. После издания в том же году «Декларации» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) викарный Майкопский еп. *Варлаам (Лазаренко)* разорвал церковное общение с ним и присоединился к сторонникам митр. *Иосифа (Петровых)*; см. ст. *Иосифлячество*). Еп. Варлаам жил на нелегальном положении, окормляя иосифлян в т. ч. и на территории М. и А. е. В 1929 г. он был арестован, вскоре бежал в Ср. Азию. В нач. 1930 г. властями было сфабриковано групповое «дело тайных общин на Северном Кавказе во главе с епископом Варлаамом (Лазаренко)». Архиепией был арестован в Ср. Азии и расстрелян в том же году в Майкопе. Были также казнены проходившие с ним по одному делу двое бывших насельников Михайловской пуст. (входили в число осужденных на процессе 1927 г.) архим. Моисей (Астахов), иером. Петр (Базыкин) и еще 49 чел.





В 20-х гг. XX в. был закрыт Александро-Невский собор. В 30-х гг. уничтожены Покровская ц. и Успенский собор, на месте к-рого в 1940 г. был построен Учительский ин-т, в посл. преобразованный в Адыгейский гос. ун-т. В 1937 г. закрыт Троицкий храм. К 30-м гг. XX в. 1/4 часть построек Михайловской пуст. была разрушена.

Во время Великой Отечественной войны на оккупированной в 1942–1943 гг. территории Адыгеи были открыты многие храмы, в т. ч. майкопский Троицкий (1943). В 1946 г. взорван Успенский собор Михайловской пуст. В 1948 г. верующие жители Майкопа и его окрестностей, в т. ч. монахини закрытых мон-рей других регионов, безуспешно ходатайствовали о возвращении Церкви этой обители.

По данным на 1950 г., в населенных пунктах Адыгеи, за исключением столицы, действовали 8 церквей и молитвенных домов: в станицах Гиагинской, Дондуковской, Келермесской и с. Сергиевском (Гиагинского р-на), в станицах Абадзехской и Кужорской (Майкопского р-на), в ст-це Ханской (ныне входит в городской округ Майкоп), а также в с. Натырбове (Кошехабльского р-на). При этом каменная церковь имела только в ст-це Дондуковской, в остальных поселениях храмы и молитвенные дома были деревянными либо саманными. В Майкопе тогда же действовали Троицкая, Воскресенская, Александро-Невская и Никольская церкви. К 70-м гг. XX в. в Адыгее открытыми оставались лишь 4 храма: 2 в Майкопе (Троицкий и Воскресенский) и по одному в с. Натырбове и в ст-це Гиагинской. В сер. 80-х гг. XX в. был снесен майкопский Александро-Невский собор, на его месте построен военный комиссариат.

28 марта 1991 г. в границах Адыгейской автономной обл. было образовано Майкопское благочиние Краснодарской епархии. К 1 янв. 1994 г. в Адыгее насчитывалось 12 приходов. С 1992 г. верующие ходатайствовали о возвращении Церкви Михайловской пуст.; добиться передачи всех построек Церкви удалось только в 2003 г.

26 февр. 1994 г. Синод заслушал доклад Кубанского архиеп. *Исидора (Кириченко)*; ныне митрополит) с предложением разделить вверенную ему епархию на 2 самостоятель-

ные. В тот же день была образована Майкопская и Армавирская епархия, в которую вошли Республика Адыгея, города Армавир, Сочи, Горячий Ключ с подчиненными их горсоветам прилегающими территориями, а также Новокубанский, Гулькевичский, Успенский, Лабинский, Отрадненский, Курганинский, Мостовский, Белореченский, Апшеронский и Туапсинский районы Краснодарского края. Майкопским архиепископом был назначен архиеп. бывш. Дмитровский *Александр (Тимофеев)*. Статусом кафедрального собора наделена майкопская Троицкая ц. 5 окт. того же года 3 прихода Московского Патриархата в Армении (Покровский в Ереване, Богородице-Рождественский в Ванадзоре и святых Кирика и Иулитты в с. Димитров Арташатского р-на (ныне Аракатской обл.)) были отнесены к юрисдикции Майкопской епархии.

17 июля 1995 г. архиеп. Александр был переведен на Саратовскую кафедру, а на его место назначен Дмитровский еп. Филарет (Карагодин; ныне архиепископ). 26 апр. 1996 г. в ходе визита на Сев. Кавказ и в Закавказье патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* посетил Майкоп. В городе состоялась закладка Успенского собора, председатель РПЦ освятил закладной камень и крест на месте строительства. Однако в посл. по причине финансовых затруднений работы были заморожены, а рядом построили небольшой храм во имя арх. Михаила. В 1998 г. в Майкопе начала действовать правосл. гимназия во имя прп. Сергия Радонежского.

28 дек. 2000 г. еп. Филарет был переведен на Пензенскую кафедру, а приходы на территории Краснодарского края, входившие в Майкопскую и Армавирскую епархию, переданы Краснодарской епархии. Майкопским архиепископом был назначен викарий Смоленской епархии Балтийский еп. *Пантелеимон (Кутовой)*; с 25 февр. 2005 архиепископ, ныне митрополит); епархия получила современное название. Вероятно, тогда же Краснодарской епархии были переданы приходы в Армении.

Постановлением Синода от 27 мая 2009 г. архиеп. Пантелеимон был перемещен на Орловскую кафедру, а на Майкопскую назначен викарий Екатеринодарской епархии Ейский еп. Тихон.

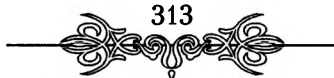
С кон. 2000 по кон. 2015 г. в М. и А. е. были открыты более 20 приходов, число священнослужителей увеличилось более чем в 2 раза (с 42 до 86 чел.). В 2014 г. возобновилось строительство майкопского Успенского собора.

Архиереи: архиеп. Александр (Тимофеев); 26 февр. 1994 – 17 июля 1995), еп. Филарет (Карагодин; ныне архиепископ, 17 июля 1995 – 28 дек. 2000), архиеп. Пантелеимон (Кутовой; ныне митрополит, 28 дек. 2000 – 27 мая 2009; до 25 февр. 2005 управлял епархией в сане епископа), еп. Тихон (Лобковский; с 27 мая 2009).

Монастырь. Действующий: Михайловская пуст. (мужская, близ пос. Победа Майкопского р-на; основана в 1878, закрыта в 20-х гг. XX в., возобновлена в 2001).

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 620; Д. 1020; Д. 1021; Д. 1233; ГАСК. Ф. 135. Оп. 38. Д. 786; Оп. 39. Д. 391; Оп. 48. Д. 244; Оп. 49. Д. 228; Оп. 58. Д. 472; Оп. 62. Д. 830; Оп. 65. Д. 1870; Оп. 66. Д. 672; Оп. 68. Д. 308; Оп. 69. Д. 970; Оп. 72. Д. 1288; ГАКК. Ф. 252. Оп. 1. Д. 1328; Ф. 261. Оп. 1. Д. 846; Ф. 454. Оп. 4. Д. 149; Ф. 774. Оп. 2. Д. 80; Оп. 2. Д. 154; ГУНАРА. Ф. 77. Оп. 1 л. Д. 2; Д. 7; Д. 8; Д. 14.

Ист.: О христианстве среди мусульман // Кавказские ЕВ. 1874. № 13. С. 428–433; Статистические сведения о Кавказской епархии за 1874 г. // Там же. 1875. № 8. С. 257–260; Мат-лы для истории Кавказской епархии // Там же. 1880. № 7. С. 232–239; № 8. С. 259–268; № 13. С. 423–430; Историческая записка: О христианстве на Сев. Кавказе // Ставропольские ЕВ. 1888. № 19. С. 774–799; ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. С. 259; *Сперанский Я.* Первая духовная школа на Сев. Кавказе: (Мат-лы для истории Ставропольской епархии) // Ставропольские ЕВ. 1907. № 1. С. 34–50; Народы Зап. Кавказа (по неизд. запискам природного бжедуга и князя Хаджимукова) // Кавказский сб. Тифлис, 1910. Т. 30. С. 19; Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европ. авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 32–33, 36, 38, 47; Определения Свящ. Синода РПЦ // Офиц. хроника. 1994. № 1/3. С. 41; В Свящ. Синоде РПЦ // ЖМП. 1994. № 9/10. С. 5; 1995. № 6/8. С. 15; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2001. № 2. С. 14–15; 2009. № 7. С. 13; Северный Кавказ: рос. теория и практика христианизации: Извлеч. из Ставропольских (Кавказских) ЕВ (1873–1917 гг.) / Сост.: Р. А. Остапенко. Майкоп, 2009. Лит.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского: В 10 т. СПб., 1852. Т. 8. С. 307; *Сысов В. М.* Прп. Никон, игумен Киево-Печерский, угодник Тмутараканский (Таманский) // Изв. Об-ва любителей изучения Кубанской области. Екатеринодар, 1899. Вып. 1; *Беляев И., прот.* Русские миссии на окраинах: Ист.-этногр. очерк. СПб., 1900. С. 40; *Дубровин Н. Ф.* Черкесы (Адыге). Краснодар, 1927. С. 29. (Мат-лы для истории черкесского народа; 1); *Зевакин Е. С., Пенчко Н. А.* Очерки по истории генуэзских колоний на Зап. Кавказе в XIII и XV вв. // Изв. 1938. Т. 3. С. 72–129 (здесь: 52); *Ногмош Ш. Б.* История адыгейского народа, сост. по преданиям кабардинцев.





Нальчик, 1947², 1994; *Кушева Е. Н.* Политика Рус. гос-ва на Северном Кавказе в 1552–1572 гг. // *ИЗ.* 1950. Т. 34. С. 236–287 (здесь: 254); *Алексеева Е. П.* Мат-лы к древнейшей и средневеков. истории адыгов (черкесов) // *Тр. Черкесского НИИ.* Черкесск, 1954. Вып. 2. С. 199–261 (здесь: 233); *Афанасьев Г. Е.* К вопросу об экон. связи раннесредневеков. населения Кисловодской котловины – Малокарачаевского района (2-я пол. V – 1-я пол. VIII вв.) // *Вопросы средневеков. истории народов Карачаево-Черкесии.* Черкесск, 1979. С. 4–13 (здесь: 9–10); *Геддон (Докукин), митр.* История христианства на Сев. Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992; *Беляев С. А.* История христианства на Руси до равноап. кн. Владимира и совр. ист. наука // *Макарий.* История РЦ. Кн. 1. С. 49; *Гайло А. В.* Этническая история Сев. Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994. С. 94–96; *Макарий.* История РЦ. Кн. 1. С. 356; *Никитин В. А.* Пребывание Предстоятеля РПЦ на Сев. Кавказе и в Закавказье // *ЖМП.* 1996. № 8. С. 6–14; *Дзмихов К. Х.* Адыги в политике России на Кавказе (1550 – нач. 1770-х гг.). Нальчик, 2001. С. 60–61; *Короленко П. П.* Записки о церкесах // *Русские авторы XIX в. о народах Центр. и Сев.-Зап. Кавказа.* Нальчик, 2001. Т. 2. С. 171; *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003; *Остапенко Р. А.* Кавказская Лавра: расширение круга историогр. источников // *Вопросы теории и методологии истории: Сб. науч. тр. Майкоп, 2007.* Вып. 6. С. 67–72; *он же.* Монастырское строительство на Кубани (кон. XVIII – нач. XX вв.) // *Мат-лы V Всерос. науч. конф. молодых ученых «Наука. Образование. Молодежь»:* 7–8 февр. 2008 г. Майкоп, 2008. Т. 3. С. 315–319; *он же.* Элементы христианства в культуре адыгов // *Диалоги с прошлым: Ист. журн. Майкоп, 2008.* № 5. С. 96–102; *он же.* К вопросу принятия христианства адыгами: док-ты архивного фонда свидетельствуют // *Вопросы теории и методологии истории.* 2009. Вып. 7. С. 100–108; *он же.* Школьное просвещение среди адыгов (1898–1903 гг.) как форма миссионерской деятельности правосл. Церкви // *Культурная жизнь Юга России.* Краснодар, 2009. № 5. С. 103–104; *он же.* Религиозные верования адыгов (XIII – сер. XIX вв.): по сведениям европ. авторов // *Там же.* 2011. № 3. С. 36–38; *он же.* Правосл. миссия среди адыгов Северо-Западного Кавказа (1864–1917 гг.). Краснодар, 2012; *Прокопий (Леонов), мон.* История Св.-Михайло-Афонской Закубанской общегит. пустыни. Р.-н/Д., 2011; *Бабич И. Л.* Архивные мат-лы по правосл. жизни Адыгее и Черкесии в 1940–1960-е гг. // *Проблемы и перспективы исследования церк. истории Сев. Кавказа: Мат-лы IV Св.-Игнатиевских чтений.* Ставрополь, 2012. Вып. 2. С. 3–21.

Р. А. Остапенко

МАЙКОПСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Кубанской и Краснодарской епархии (см. ст. *Екатеринодарская и Кубанская епархия*) РПЦ, существовало в 1925–1927 гг. Осенью 1925 г. Майкопским викарием архиепископом был назначен Хорольский (по др. данным, Богучарский) еп. *Варлаам (Лазаренко)*. Вскоре он был арестован и во время пребывания в заключении (с кон. 1925 по нояб. 1926 и с 16 дек. 1926 по март 1927) непо-

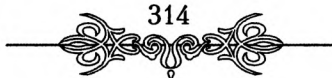
средственно управлять викариатством не мог. «*Декларацию*» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) еп. Варлаам не принял и уехал на Украину, где с авг. 1927 по март 1928 г. служил на приходах. 18 марта 1928 г. он посетил в Воронеже бывш. управляющего Воронежской епархией Козловского еп. *Алексия (Буя)*, передал ему управление приходами «*непоминающих*» в Майкопском, Черноморском, Армавирском округах Северо-Кавказского края и на Украине, а также отправил послание духовенству с призывом переходить под руководство еп. *Алексия*. Вернувшись на Кубань, еп. Варлаам жил на нелегальном положении, окормляя местных иосифлян (см. ст. *Иосифлянство*) Майкопского, Черноморского и Армавирского округов до ареста в сент. 1929 г.

Среди участников *григорианского раскола* известен Майкопский еп. *Феофан (Прокопович?)*, хиротонисанный летом или осенью 1926 г. иерархами, к-рые подчинялись *Временному высшему церковному совету*. 11–13 мая 1927 г. он присутствовал на совещании раскольников в *Донской иконы Божией Матери московском мужском монастыре*, его подпись стоит последней под посланием участников совещания от 12 мая. 15–18 нояб. того же года этот архиерей участвовал в григорианском съезде, проходившем в том же мон-ре. По нек-рым сведениям, еп. *Феофан* в 1927–1932 гг. возглавлял григорианскую Ростовскую кафедру с титулом «*Ростовский и Майкопский*». Ист.: Второй московский съезд староцерковников, признающих Высший временный церковный совет, бывший в Москве в Донском мон-ре 15–18 нояб. 1927 г. М., 1928. С. 1. Лит.: *Иоанн (Снычёв)*. Церк. расколы. С. 56, 61, 74, 77; *Акты свт. Тихона*. С. 498; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воду слез...»: Гонения на Истинно-Православную Церковь: По материалам следственных и лагерных дел заключенных. М., 1998. С. 26, 35, 39–40, 95–104, 106–107, 110–111, 266; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999; *Губонин.* История иерархии. С. 285, 413, 806; *Мазырин А. В., свящ.* Высшие церковные иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920-х – 1930-х гг. М., 2006. С. 27, 100, 187; *Православное церковное сопротивление в СССР: Биограф. справ., 1927–1988 гг.* / Авт.-сост.: М. В. Шкаровский и Д. П. Анашкин. М., 2013. С. 18.

МАЙМОНИД [ивр. Моше бен Маймон, акроним Рамбам; араб. Муса ибн Маймун] (1135/38, Кордова – 13.12.1204, Фустат, ныне Каир),

талмудист, врач, разносторонний ученый, философ, знаток евр. Закона, чьи толкования приобрели силу учительного авторитета. Род. в семье религ. судьи и знатока евр. права Маймона бен Йосефа (ок. 1110–1165/70). После захвата части юга Пиренейского п-ова берберской династией Альмохадов в 1148 г. семья М. была вынуждена бежать из Кордовы, спасаясь от начавшихся преследований евреев. После 12-летних скитаний М. и его близкие поселились в г. Фес (Марокко). Здесь М. написал «*Послание об отступничестве*» (Игерет га-шмад, его называют также *Словом об освящении Божия Имени*), в к-ром доказывал, что при возникновении угрозы вероотступничества еврею следует немедленно покинуть эту местность. В 1165 г. семья М. была вынуждена снова искать более спокойное место для жизни: посетив Акру, Иерусалим и Хеврон, они обосновались в г. Фустат (Египет). С 1177 г. М. стал офици. главой евр. общины (нагидом) Египта. В 1185 г. он был назначен одним из личных врачей аль-Фадилы, фактического правителя Египта, а затем и врачом султана Салах-ад-Дина (Саладина). Он вел переписку с евр. общинами по всему миру, к нему обращались при решении сложных вопросов еврейской религ. жизни. В «*Йеменском послании*» (ок. 1172, араб. Ар-Рисала ал-йаманийя; иврит Игерет Тейман) М. попытался объединить евреев Йемена, где шиитский правитель начал гонения на иудеев и принуждал их к принятию ислама. М. призывал евреев укрепиться в вере, не соблазняться ни посулами мусульман, ни доводами появившегося в их общине лжепророка, возмущавшего наступление мессианских времен. Написанное в конкретной исторической ситуации, «*Йеменское послание*» сохраняло значение на протяжении неск. веков, являясь ответом на вопрос, как поступать евр. общинам по всему миру, попадавшим под угрозу уничтожения. После кончины М. его останки были перевезены в галилейский г. Тиверия; до сих пор могила остается местом паломничества. На надгробии выбита эпитафия: «*От Моше [Моисея] до Моше [Маймонида] не было такого, как Моше*».

В «*Трактате о логике*» (1151, араб. Макала фи-синаат ал-мантик, иврит Милот га-гигаюн) М. предложил ясное и сжатое объяснение наиболее





важных терминов и понятий логики, физики, метафизики и этики. Он показал, как излагаются принципы аристотелевской логики в трудах араб. философов, прежде всего Авиценны и аль-Фараби. М. был также автором 10 сочинений на медицинские темы, в т. ч. комментарии к трудам Галена и Гиппократу, трактата о ядах и противоядиях и проч.; написанные на араб. языке, они пользовались авторитетом среди ученых мусульм. мира.

В богословско-философском «Комментарии к Мишне» (араб. *Китаб ал-сирадж*; иврит *Перуш га-мишнайт*), ставшем 1-м в истории иудаизма полным комментарием ко всей Мишне, М. предложил рациональное истолкование текста. Он провел комплексный анализ теоретических, исторических и педагогических основ устного Закона, чтобы объяснить, как разнообразны мнения, содержащиеся в Талмуде, составляют правовую систему, претендующую на то, что она исходит из Откровения и связана с непрерывной традицией. М. сформулировал 13 принципов (основ) иудейской веры, разделив их на 3 группы: 1. Бог существует; Он един и не делится на составные части; Он духовен и бестелесен; Он вечен; один Бог может быть предметом поклонения. 2. Вера в пророчество; неповторимость и превосходство пророчества Моисея; Тора, к-рая есть сегодня, — та самая Тора, к-рая была дана Богом Моисею; Тора, данная Моисею, не будет заменена, к ней ничего нельзя прибавить и от нее ничего нельзя отнять. 3. Богу известны все дела и мысли людей; вера в то, что за добро последует воздаяние, а за зло — наказание; вера в приход Мессии; вера в воскресение из мертвых. Хотя эти принципы выглядят отчасти противоречивыми и подвергались в посл. критике со стороны авторитетных мыслителей (Хасдай Крескас, Йосеф Альбо и др.), в наст. время они признаны обязательными в ортодоксальном иудаизме. В трактате «Рассуждение о воскресении из мертвых» (1191) М. признавал не только бессмертие души, достигнувшей совершенства (т. е. ставшей разумом), но и личное телесное воскресение.

Ту же задачу — внести ясность и систематизацию М. ставит в сочинениях о евр. религ. законодательстве. В соч. «Мишне Тора» (1170—

1180, «Повторение Торы», называется также *Яд га-хазака*, «Сильная рука»), одном из наиболее авторитетных сводов евр. религ. закона (галахи), рассмотрены все законы иудаизма, в т. ч. те, к-рые относятся только ко времени существования Иерусалимского храма и в наст. время невыполнимы. Целью М. было дать полное изложение устного Закона так, чтобы человек, изучивший Тору и «Мишне Тору», не нуждался бы в дополнительных источниках (некоторые современники М. утверждали, что тем самым он пытался сделать ненужным Талмуд). М. интерпретировал положения евр. права методами философского рационализма, чтобы достигнуть единства практики и идеи, внешней обрядовости и внутреннего смысла, зримого действия и незримого опыта. Т. о., он стремился одновременно создать и авторитетную компиляцию законов, и перечень «истинных верований». Метафизические и этические постулаты иудаизма и проблемы нравственного совершенствования изложены им так, чтобы их удобно было изучать. Книгу отличает четкость формулировок: автор утверждает, что, хотя лишь немногие законы и заповеди имеют действительно рациональное обоснование, необходимо искать таковое для остальных из педагогических побуждений. Кодекс Законов служит орудием воспитания и назидания, ибо сам Закон — это сила, ведущая к этическому и интеллектуальному совершенствованию. Поэтому Закон требует не только исполнения, но и понимания. «Мишне Тора» пользовалась таким авторитетом, что в тех случаях, когда текст этого сочинения противоречил какому-то фрагменту из Талмуда, раввины признавали правоту М., полагая, что данный отрывок в Талмуде понят неправильно: «Нужно следовать Маймониду даже тогда, когда он выступает против своих учителей, ибо он, конечно, знал их взгляды, и если он принял решение против них, значит, он опроверг их интерпретацию» (итал. талмудист XVIII в. Малахи бен Яков га-Коген).

Соч. «Путеводитель растерянных» (1186—1190, араб. *Далалат ал-ха'ирин*; иврит *Морэ нэвухим*) было призвано помочь читателю разобраться с двусмысленными и малопонятными выражениями и понятиями в Писании, а также выявить

глубинный философский смысл евр. Закона. Основными причинами заблуждений при чтении священного текста М. считал неверное понимание «антропоморфных» мест в Библии и магические интерпретации некоторых важных положений евр. традиции в соответствии с представлениями астральной магии и магии имен. Подобно схоластам, М. исходил из убеждения, что не существует противоречия между истинами, открытыми Богом, и выводами человеческого разума, содержащимися в науке и философии. Основными источниками для М. служили философия Аристотеля и учение Талмуда, при этом он стремился найти в первой обоснование для второго. М. исходил из представления о двойственном характере Закона: иногда внешний смысл текста помогает достигнуть понимания внутреннего смысла, в других же случаях он противоречит разуму и мешает познать «Закон в его истинной реальности». Так, М. предостерегает от изучения физики и метафизики простолудинами, поскольку в физике Аристотеля содержится доказательство существования Бога как Перводвигателя (распространение этой идеи ставит под угрозу благополучие общества, охраняемое Законом), а проблемы, поставленные в метафизике, человеческий разум не способен познать.

В «Путеводителе...» М. затрагивает неск. тем. Во-первых, это Бог и Его атрибуты: критикуя взгляды ашаритов, представителей одной из главных мусульманских богословских школ, М. утверждал, что Богу не могут быть приписаны положительные атрибуты. Все положительные определения, к Нему относимые, сводятся лишь к разным именам, обозначающим одно и то же. Атрибуты отражают многообразие проявлений Бога в мире, а если бы положительные атрибуты были чем-то большим, то существовало бы сродство между Богом и вещами, а не просто одноименность. Являясь сторонником апофатической теологии, М. заявлял, что мы можем сказать лишь о том, что Бог не есть, но не можем говорить, что Он есть. Рассматривая 5 классов атрибутов, М. приходит к выводу, что к Богу могут быть отнесены лишь атрибуты действия, не относящиеся к сущности Бога. Различные хвалебные эпитеты, относимые к Богу в Писании, можно





использовать в молитве, полагаясь на авторитет традиции, однако словесные молитвы — результат снисхождения к слабости человеческого существа. Человек создан ради совершенствования себя, и прежде всего своего разума, при помощи научного познания. Первый этап этого познания — научиться отличать, что не есть Бог (при помощи логики и математики), второй — познать действия Бога через овладение физикой. Возможность этого познания М. обуславливал сходством между человеческой мыслью и мыслью божественной. Бог есть всегда и одновременно Разум (познавательная способность), Разумеющий (познающий субъект) и Разумеемое (объект познания), человек же становится таковым лишь на мгновение, в акте познания, для осуществления к-рого ему необходимо сделать актуальным имеющийся у него потенциальный разум. Согласно М., Бог, в отличие от самодостаточного Перводвигателя Аристотеля, не только мыслит Самого Себя, но и устанавливает законы сотворенного мира: «Зная истинную реальность своей собственной неизменной сущности, он также знает и совокупность того, что по необходимости проистекает из всех его действий» (Путеводитель растерянных. 3. 21).

Второй важнейшей темой «Путеводителя...» является представление о Божественном провидении. Рассуждая о том, знает ли Бог каждое отдельное существо в сотворенном мире, М. выделяет 5 возможных позиций: атомистов (эпикурейцев) — сторонников того, что все в мире результат случайности; Аристотеля в версии его интерпретаторов, напр. Александра Афродисийского, согласно которой Божественное провидение проявляет себя в законах природы; ашаритов, утверждавших, что все в мире (и целое, и частности) полностью зависит от воли Бога; мусульманских теологов-мутазилитов, а также 1-го евр. философа Саадии Гаона (882–942). Согласно всем вышеперечисленным позициям, существуют законы, установленные Премудростью Божией, которым подчиняется и Сам Бог, — законы всеобщей справедливости, касающиеся всех существ (а не только человека). Пятая позиция, по М., — позиция иудаизма: «...человек обладает абсолютной способностью действовать... Он [Бог] сам пожелал,

чтобы это было так... Это — основание, по поводу которого никогда не возникало разногласий в нашей религиозной общине» (Там же. 3. 17). М. критикует 3 первые позиции, утверждая, что Божественное провидение распространяется на общее (сохранение родов, видов), и лишь о человеке Бог печется индивидуально (в этом вопросе М. расходится с Аристотелем); в отношении всех других существ его мнение совпадает с позицией Аристотеля. Человек свободен, и от того, насколько он выполняет свое предназначение, т. е. принимает в себя эманацию Действенного Разума (Активного Интеллекта) и к нему приобщается, зависит, насколько он подвержен Божью провидению, оно «надзирает над каждым, кто наделен разумом, в соответствии с мерой присущего ему разума» (Там же. 3. 51).

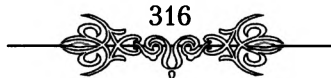
Предложенные М. доказательства бытия Бога в целом построены на физике и метафизике Аристотеля (доказательство от движения, от состава элементов, от необходимости и случайности, от потенциальности и актуальности/причинности). Как и Аристотель, он приходит к идее о необходимом существовании Перводвигателя, затем утверждает его единство и бестелесность. Вместе с тем, рассматривая вопрос о вечности или конечности мира, М. сопоставляет позиции евр. традиции (мир сотворен из ничего и имеет начало) и Аристотеля (мир вечен) и приходит к выводу, что невозможно доказать их рационально. Он подробно разбирает доводы аристотеликов и показывает, что они верны только для естественного круга событий, но неприменимы к Богу, обладающему абсолютной волей (цель к-рой не вовне, а в самой себе). То же касается вечности материи и движения: согласно Аристотелю, отрицать их вечность — значит утверждать наличие др. материи и др. движения, из которых они возникли; но Бог создает не только из материи, но и саму материю, а также и движение. Согласно М., вечность мира нельзя точно доказать, а эта идея как таковая «разрушает само основание Закона, приводит к отрицанию всяких чудес и превращает в бессмыслицу все упования и угрозы, содержащиеся в Законе» (Там же. 2. 25). Поэтому, по его убеждению, необходимо принять положения Закона, но как предмет веры, а не как фило-

софскую истину. Признание «возможным» здесь вполне достаточно, как, напр., и признание грядущего воскресения из мертвых, к-рое нельзя строго доказать.

Значительное внимание М. уделяет феномену пророчества. Он понимает его как осуществляемое посредством последней, 10-й эманации — Действенного Разума, — влияние Бога на интеллектуальную способность человека. Но пророк должен быть готов к восприятию пророчества, т. е. обладать совершенством разума и воображения, благодаря чему он способен познавать сокровенное и выражать его в соответствующих образах, доступных для восприятия другим. Совершенный пророк-философ (Моисей) не прибегает к посредству воображения, он столь близок к Действенному Разуму, что «слышит слова Бога» без посредников и в состоянии бодрствования.

Понимание М. границ и целей человеческого познания достаточно противоречиво. С одной стороны, он утверждает, что целью жизни человека является приобщение к «науке о Божественной жизни» — метафизике. С другой — он постоянно подчеркивает, что разум человека может постигнуть только законы подлунного мира и строить лишь неподтверждаемые гипотезы относительно мира небесного; он не может иметь понятия (кроме апофатического) обо всем, что касается Бога и Его эманации — отделенных разумов. В связи с этим так и остается нерешенным вопрос о том, признавал ли М. идею вечного существования разума после смерти тела. Хотя все его последующие комментаторы и утверждали это, из некоторых мест в «Путеводителе...» можно сделать противоположный вывод.

Споры об обоснованности и допустимости философского подхода, предложенного М., продолжались неск. веков после его кончины. Его сторонники утверждали примат интеллектуального исследования и познания в иудаизме. Человек из чувства долга обязан реализовывать потенциал своего разума; более того, интеллектуальное познание заключает в себе религ. достоинство, способствует религ. обязанности использовать разум для изучения мира. Критики обвиняли М. в том, что его бог — «бог Аристотеля», равнодушный к делам людей, что в основе его





учения лежат прагматическо-утилитарные категории и оно может привести к религ. антиномизму и пренебрежению традиц. евр. обычаями. Спор о предложенном М. рационалистическом истолковании принципов иудаизма привел даже к случаям взаимного отлучения от общины (херема), провозглашенного его сторонниками и противниками (так, инициатор отлучения философов, Шломо бен Авраам из Монпелье, сам был отлучен в сер. XIII в. раввинами Вавилонии, земли Израила и Италии).

Возможно также, что философские труды М. оказали в нач. XIII в. влияние на ранний этап развития евр. мистики (каббалы) в Провансе и на юге Испании. Нек-рые исследователи полагают, что внезапное появление в то время многочисленных текстов каббалы было своеобразной критической реакцией на идеи М. Известно, что М. в своих сочинениях коснулся таких эзотерических доктрин иудаизма, как учения о Творении (Маасе брейшит) и о Божественной Колеснице (Маасе Меркава), и истолковал их в духе греческой философии, увидев в них соответственно физику и метафизику. В «Мишне Торе» М. понимает под Маасе Меркава некий особый вид знаний, включающий теологию и ангелологию, а под Маасе брейшит — учение о 4 стихиях и о человеке. Хотя в каббалистических сочинениях 1-й пол. XIII в. нет открытой критики идей М., вполне возможно, что эти попытки поделить собственным мистическим опытом и отчасти приоткрыть традиционно закрытое знание о Маасе Меркава и Маасе брейшит были как бы косвенным ответом на рационализм М.

В эпоху после М., большинство сочинений которого были написаны по-арабски и сразу же переводились на иврит, начала складываться ивритская философская терминология, к-рая активно использовалась в последующие века и повлияла на формирование современного языка иврит.

Переводы на русский язык: Избранное. Иерус., 1990. 2 т.; Сборник трудов. Иерус., 2004; Путеводитель растерянных. М.; Иерус., 2010; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Знание. М., 2010; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Судьи. М., 2011; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Любовь. М., 2012; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Времена. М., 2013; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Святость. М., 2014; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Женщины. М.,

2014; Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга Посвящение. М., 2016.

Лит.: Гурлянд И. Рассуждение о влиянии философии мусульманской религии, а именно: мутакалимов, мутазаитов и ашариив на философию религии великого еврейского раввина Моисея Маймонида. СПб., 1863; Husik I. A History of Medieval Jewish Philosophy. N. Y., 1916. P. 236–311; Guttmann J. Philosophies of Judaism. Phil., 1964. P. 172–207; Maimonides Reader / Ed. I. Twersky. N. Y., 1972; Hartman D. Maimonides: Torah and Philosophic Quest. Phil., 1976; Fox M. Interpreting Maimonides. Chicago, 1990; Heschel A. J. Maimonides. N. Y., 1991; History of Jewish Philosophy / Ed. D. H. Frank, O. Leaman. L., 1997. P. 245–293; Супат К. История средневековой еврейской философии. М.; Иерус., 2003. С. 256–310; Davidson H. A. Moses Maimonides: The Man and His Works. N. Y., 2005; Kraemer J. L. Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds. N. Y., 2008; Нуланд Ш. Б. Маймонид. М., 2010; Halbertal M. Maimonides: Life and Thought. Princeton (N. J.), 2013.

К. Ю. Бурмистров

МАЙНРАД [Мегинрат; лат. Meinradus, Meginratus; нем. Meinrad, Meginrat] († 21.01.861/3), св. (пам. зап. 21 янв.). Сведения о М. собраны в его Житии, составленном в X в. в аббатстве Райхенау (BHL, N 5878; изд.: MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 445–448). Род. в кон. VIII в. близ совр. г. Роттенбург-ам-Неккар; его родители были алеманнами. Автор Жития отметил, что они «были более известны благородством нравов, нежели преходящим богатством» (mogum nobilitate magis conspicui quam divitiis perituris — Vita S. Meginrati. 2), что дает основание совр. исследователям говорить о незнатном происхождении М. (см.: Henggeler. 1967. Col. 273). Приведенная в «Хронике монастыря Райхенау» (2-я пол. XV в.) информация о том, что отец М. был графом (*Gallus Oheims Chronik von Reichenau* / Hrsg. K. A. Barack. Stuttg., 1866. P. 115), не подтверждается.

В отрочестве М. был отдан отцом в школу при мон-ре Райхенау; воспитателем М. был приходившийся ему родственником мон. Эрлебальд (аббат в 823–838). В 25 лет М. был рукоположен во диакона, а спустя нек-рое время он стал пресвитером. Это произошло между 814 и 823 гг., т. к. автор Жития датирует эти события временем правления имп. Людовика Благочестивого (814–840), уточняя, что во главе Райхенау находился аббат Хайтон (806–823; вполсл. еп. Базеля) (Vita S. Meginrati. 3). Эрлебальд, став настоятелем, убедил М., являвшегося до этого секулярным клириком, начать монашескую жизнь и «подчинить себя

уставу» (*regulae iugum suscipere — Ibidem*; речь идет об уставе прп. Венедикта Нурсийского, к-рый в соответствии с постановлениями Ахенских Соборов (816, 817 и 818/9) стал обязательным для всех монастырей). Вскоре М. стал учителем в школе при монашеской общине (*cellula*), расположенной в Бенкене (на территории совр. Швейцарии) и подчинявшейся Райхенау. Ок. 828 г. М., желая вести отшельническую жизнь, удалился на гору Этцель; местные жители приносили ему еду. Утомленный большим количеством паломников, приходивших к нему за духовными советами, и стремясь к еще более аскетичному образу жизни, ок. 835 г. М. оставил Этцель и прибыл в Айнзидельн. С собой он взял статую Пресв. Девы Марии, которую получил от Хильдегарды, настоятельницы женского мон-ря в Цюрихе. М. поместил статую в специально построенной им капелле, ставшей вскоре местом паломничества жителей близлежащих селений; приносимые паломниками пожертвования М. раздавал нищим.

Привлеченные слухами о сокровищах, которые якобы хранились у М., 2 разбойника решили убить его. Согласно Житию, предвидя свою смерть, святой причастился и, когда явились разбойники, оказал им гостеприимство. Он не стал скрывать, что их намерения ему известны, и попросил только поставить близ его тела 2 свечи: у головы и у ног. Поставив свечу у головы убитого ими М., разбойники направились в капеллу, где всегда горел огонь. Вернувшись в келью, они обнаружили свечу горящей и, не осмелившись забрать с собой награбленную церковную утварь, спешно покинули келью святого. Вскоре благодаря чудесному знамению преступники были обнаружены и казнены (Vita S. Meginrati. 9–11). В Житии сообщается, что М. был убит в 863 г. (Ibid. 12), однако в ряде источников в качестве даты смерти приводится 861 г. (MGH. SS. T. 1. P. 50, 76; T. 5. P. 105; T. 13. P. 331).

По указанию аббата Вальтера (858–864) М. был похоронен в Райхенау. Позже у места, где была расположена келья святого, начали жить отшельники, среди к-рых был св. Бенно († 940), еп. Меца (927–929). В 934 г. вместе со св. Эберхардом († 958) он основал на том месте монастырь Айнзидельн. В X в. день памяти М. был включен в местные





церковные календари (Der karolinische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Bd. 1. S. 494. (MGH. Mem.; 2/1)). В 1039 г. с разрешения аббата Бернона мощи святого были перенесены в аббатство Айнзидельн.

Ист.: BHL, N 5878; MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 445–448.

Лит.: St. Meinrad: Gedenkblätter zur 1100-Jährfeier seines seligen Heimgangs, 861–1961 / Hrsg. L. Räber. Einsiedeln, 1961; Tschudi R. Meinrad // LTK. 1962. Bd. 7. Sp. 242; Henggeler R. Meinrad // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 273–277; Bischof F. X. Meinrad // NDBiogr. 1990. Bd. 16. S. 680; Häuptli B. W. Meinrad (Meginratus) von Einsiedeln // BBKL. 2003. Bd. 22. Sp. 829–832.

Е. А. Заболотный

МАЙОЛЬ [лат. Maiolus; франц. Mayeul, Maieul, Maieul] (ок. 910 — 11.05.994), св. (пам. зап. 11 мая), 4-й аббат монастыря Ключни (с 954).

Источники. Основные сведения о М. содержатся в агиографических сочинениях, созданных монахами Ключниской конгрегации при аббате св. Одилоне (994–1048/49). Согласно Д. Ионья-Пра, самое раннее Житие М. было составлено вскоре после кончины святого в ключнийском приорате в Павии (BHL, N 5180; изд.: Bibliotheca. 1614. Col. 1763–1782). В Житии описываются события из жизни М. в хронологическом порядке; в композиционном центре произведения помещен рассказ о пленении святого сарацинами; 2-ю часть Жития составляют описания чудес М. и повествование о его кончине. Текст не получил широкого распространения (см.: *Iogna-Prat*. 1988. P. 20–29; *Idem*. 2002. P. 44–45). Между 999 и 1010 гг. на его основе было составлено пространное Житие М. в 3 книгах (BHL, N 5179; изд.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 668–684; *Iogna-Prat*. 1988. P. 163–285). В рукописях вместе с Житием помещены тексты, связанные с историей его создания: «Послание господина Сира господину аббату Одилону» (в нем упом. о составлении Жития мон. Сиром по инициативе некоего Варнерия), «Стихи господина Рембальда» (в них сообщается о том, что сочинение Сира отредактировал мон. Альдебальд) или четверостишие «Aspiciis, Irahel» (акростих с именем Альдебальда). По мнению Ионья-Пра, Сир скорее всего был автором, Альдебальд — редактором текста. Монахи Варнерий, Альдебальд и Сир, трудившиеся в канцелярии и скриптории аббатства Ключни во 2-й пол. X — нач.

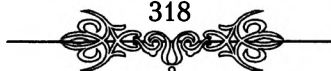
XI в., занимали видное положение в монашеской общине после кончины М. Рембальд, вероятно, был насельником аббатства Сен-Бенинь в Дижоне. Указывая на использование агиографами сочинений Хейрика Осерского, прежде всего стихотворного Жития св. Германа (BHL, N 3458), Ионья-Пра предположил, что в создании пространного Жития М. принимал участие Хельдрик († 1010), ученик святого, аббат монастырей Сен-Жермен в Осере (с 989), Флавины (с 989/90) и Сен-Жан в Реоме (с 1003) (*Iogna-Prat*. 1988. P. 99–108, 121–149). Другие исследователи высказали сомнения относительно некоторых выводов Ионья-Пра, но согласились с тем, что пространное Житие, вероятно, было составлено в Ключни вскоре после кончины М. группой его учеников (*Guerreau A.* [Rec.] // *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*. P., 1990. T. 45. N 2. P. 338–340).

В пространном Житии содержится подробное повествование о жизни М. до избрания аббатом Ключни (1-я кн.; только в этой части произведения сделана попытка соблюсти хронологический порядок повествования), его деяниях во главе монашеской общины, в т. ч. о совершенных им чудесах, а также о его добродетелях (2-я кн.); 3-я кн. посвящена пленению М. сарацинами, его отношениям с имп. *Оттоном II* и его матерью *Адельгейдой*, чудесам, последним годам жизни и кончине святого. В Житии приведено развернутое обоснование ключнийской идеологии «монашеской теократии» (см., напр.: *Iogna-Prat*. 1991). Монашество представлено как высший слой об-ва и призвано руководить людьми, хранить мир и порядок. Близость монахов к Богу обусловлена их нравственным совершенством, к-рое выражалось прежде всего в их целомудрии, а также в смирении, учености и молитвенном созерцании. Ключнийское монашество рассматривалось как продолжение «апостольской общины» и земное отражение сонма ангелов Небесного Иерусалима. Житие М. открывается повествованием о монахах, пострадавших от сарацинов в Леринском монастыре (см. *Лерен*): их мученическая смерть, подобно целомудрию («бескровному мученичеству») ключнийцев, была жертвой, открывшей монахам путь к спасению. В Житии подчеркивается важность единения

монахов с аббатом, к-рое ведет к единению с Христом. В соответствии с представлениями об особой роли монашества в об-ве агиографы делали акцент на деятельности М. как наставника мирян, вдохновителя «крестового похода» против провансальских сарацинов, советника императоров (внимание, которое уделено отношениям М. с династией Оттонов, согласуется с политикой его преемника Одилона, заинтересованного в укреплении сотрудничества с императором) (см.: *Idem*. 1988. P. 319–376). По мнению Ионья-Пра, в Житии заметно влияние идей христианского платонизма, заимствованных из сочинений Иоанна Скота Эриугены и Хейрика Осерского (напр.: *Idem*. 1991. P. 248–249).

В рукописях к пространному Житию приложены проповеди о М. (*Sermo de beato Maiolo*; изд.: *Idem*. 1988. P. 287–301), составленная в основном из фрагментов «Перифюсеона» Эриугены, трактата блж. Августина «О святом девстве», гомилии в честь св. Иоанна Реомского и сочинений Хейрика Осерского (проповедь в день памяти св. Германа и сказание о чудесах св. Германа; см.: *Ibid*. P. 48–58), а также стихотворение «Избрание господина Одилона» (BHL, N 6283d; изд.: *Iogna-Prat*. 1988. P. 303–304). Тексты Жития и приложенных к нему сочинений получили распространение только в ключнийских монастырях; большинство из 9 известных рукописей относится к XI–XII вв. В XII в. в аббатстве св. Марциала в Лиможе была составлена особая редакция Жития М. (BHL, N 5177; изд.: ActaSS. Bened. 5. 786–810; PL. 137. Col. 745–748), в к-рой совмещены тексты раннего Жития (BHL, N 5180) и пространного Жития (BHL, N 5179).

В 1031 или 1033 г. аббат Одилон составил новое Житие М., сохранившееся в 3 версиях (BHL, N 5182–5183; изд.: Bibliotheca. 1614. Col. 279–290; PL. 142. Col. 943–962). Одилон стремился не столько изложить биографию святого (для этого он отсылает читателей к пространному Житию), сколько описать его добродетели. Вводная часть Жития посвящена значению деятельности святых, которые хранили истинную веру, укрепляли и защищали Церковь. Отождествляя святость и монашеский подвиг, Одилон представляет монахов как духовных наследников апостолов и мучеников (про-



исхождение монашества возводится к прор. Илии и св. Иоанну Крестителю). Агиограф прослеживает преемственность аскетической традиции от св. Бенедикта, создателя универсального общежительного устава, и клюнийскими монахами (см.: *Iogna-Prat D. La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI^e et XII^e siècles // Idem. Études clunisiennes. P., 2002. P. 162–163*). Пример М., идеального наставника монахов, показывает, что святость всегда присутствует в Церкви: в нем воплотились все добродетели и исполнены заповеди блаженства. Являясь усердным последователем святых, М. стал мудрым учителем для всех своих современников. Одилон указывает прежде всего на высокую репутацию М., перечисляя императоров, королей и др. правителей, к-рые чтили святого и руководствовались его советами. После кончины М. его святость была подтверждена чудесами, к-рые совершались у его гробницы. В дополненной версии Жития (BHL, N 5183) повествуется также о пленении святого сарацинами, которое стало поводом для их изгнания из Прованса. Изгнание сарацинов и победа Фульхерия, отца М., над волком-людоедом рассматриваются как аллегория победы Христа над сатаной. Житие, составленное Одилоном, получило в бенедиктинских мон-рях более широкое распространение, чем ранние тексты (известно 20 рукописей). По-видимому, Житие было задумано Одилоном как гомилия-панегирик; оно предназначалось для богослужебного чтения. В посл. в Клюни и нек-рых других мон-рях его текст делили на 8 чтений для официина в день памяти М. (см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 34–40*). Одилон составил также 4 гимна в честь святого (Bibliotheca. 1614. Col. 291–292; см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 47*). По его распоряжению в монастыре Сувиньи, где был погребен М., записывались чудеса от мощей святого. Сказание о чудесах сохранилось в 5 рукописях XI–XII вв. (BHL, N 5186; изд.: Bibliotheca. 1614. Col. 1787–1814; ActaSS. Mai. T. 2. P. 690–700; см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 43–44*). В единственной, утраченной ныне рукописи нач. XI в. из Меца сохранился текст письма некоего монаха о кончине М. Адресатом письма мог быть св. Вильгельм из Вольпиано (BHL, N 5187; изд.: *Sackur. 1891*; см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 44–46*).

Не позднее 10-х гг. XII в. было составлено краткое Житие М., сохранившееся в 2 редакциях; наряду с сочинением Одилона оно могло использоваться в качестве литургических чтений в день памяти святого (BHL, N 5185; изд.: Bibliotheca. 1614. Col. 1783–1786; см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 40–42; Idem. 2002. P. 45*). При аббате *Петре Достопочтенном* (1122–1156) клюнийский агиограф мон. Нальгод составил другое сокращенное Житие М. (BHL, N 5181; изд.: ActaSS. Mai. T. 2. P. 658–668), воспользовавшись для этого более ранними текстами BHL, N 5180, 5179 и 5177 (см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 29–34*). Сочинение Нальгода не получило распространения; текст сохранился в 2 рукописях, одна из которых, вероятно, происходит из Клюни (фрагменты Жития — Paris. lat. 13090). В манускриптах кон. XI и XII в. содержатся смешанные версии Жития М., основанные на более ранних произведениях (см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 58–63; Idem. 2002. P. 45*). В рукописи XI — нач. XII в. из аббатства св. Марциала в Лиможе сохранились проприи мессы, гимны и молитвы официина в день памяти М. (Paris. lat. 5611. Fol. 102r — 108r).

Жизнь. М. род. в Валансоле (деп. Альпы В. Прованса), хотя в пространном Житии сообщается, что местом его рождения был Авиньон (Ibid. P. 182–183). Отец святого, Фульхерий, принадлежал к аристократическому роду, обладавшему крупными земельными владениями в Провансе (эти земли перечисляются в грамоте, составленной при его вступлении в брак в 909 г.: *Recueil. 1876. T. 1. N 105*; см. также: *Ibid. 1880. T. 2. N 1071*). Мать, Раймунда, также происходила из знатной семьи: ее родственник Альберик II, виконт Нарбона, бежал в Бургундию и в 936 г. стал графом Макона. По-видимому, Раймунда была дочерью Майоля, виконта Макона († до 947) (подробнее см.: *Iogna-Prat. 1988. P. 118–119*).

После смерти Фульхерия (между 916 и 918) Раймунда, М. и его брат Эйрик были вынуждены покинуть Валансолу и переселились в Макон. Согласно пространному Житию, это произошло из-за набегов арабов (Ibid. P. 184), но, возможно, причиной были междоусобные конфликты провансальской знати. В посл. М. вернул часть утраченных семейных владений в Провансе (см.: *Ibid. P. 120*). Когда М. вырос, его приняли в собор-

ный капитул Макона. Согласно Житию, нек-рое время он учился у «философа» Антония, жившего в мон-ре Иль-Барб близ Лиона (Ibid. P. 185–186). После возвращения в Макон М. стал диаконом. Ок. 930 г. он отказался от предложенной ему архиепископской кафедры Безансона (Ibid. P. 196), а после 940 г. принес монашеские обеты в Клюни, где служил армарием (библиотекарем) и апокристиарием (ризничим). Все свои сеньориальные права он передал Гийому I († 993), гр. Прованса, оставив за собой только родительскую усадьбу с церковью, где была основана монашеская община (по завещанию Гийома, сеньория Валансолы отошла аббатству Клюни; там был организован приорат).

В 948 г. М. стал коадьютором и преемником большого и ослепшего настоятеля Аймарда, к-рый сохранял титул аббата до 954 г. и скончался, вероятно, в 963 г. (грамота об избрании М.: *Recueil. 1880. T. 2. N 883*). За то время, что М. был аббатом Клюни, в мон-рь было принято 150 новых монахов (*Neiske. 1991*; в момент его избрания там было 130 насельников: *Recueil. 1880. T. 2. N 883*). По его указанию в обители впервые были проведены масштабные строительные работы, в частности, началось строительство монастырской церкви, т. н. Клюни II (освящена в 981, но впоследствии подвергалась перестройкам). В 60-х гг. X в. в Клюни возник крупный скрипторий (*Garand. 1978*). Ко времени кончины М. в Клюнийскую конгрегацию входило 37 монастырей; многие другие бенедиктинские обители либо приняли обычаи Клюни, либо испытали влияние клюнийской традиции. Деятельность М. сыграла ключевую роль в укреплении клюнийского влияния на западное монашество. Авторитет Клюни признали многие крупные мон-ри на франц. и итал. землях, а также в Каталонии. По просьбе церковных иерархов и светских правителей аббат реформировал монашеские общины: восстанавливал дисциплину и вводил строгое соблюдение Устава св. Бенедикта (подробнее см. статьи *Клюнийская конгрегация, Клюнийская реформа*). Однако политика М., который ставил насельников Клюни во главе реформированных монастырей и пытался ограничить самостоятельность этих обителей, нередко вызывала сопротивление как их насельников, так

и местных сеньоров, претендовавших на контроль над мон-рями.

М. часто путешествовал, в частности 6 раз посещал Италию, где основывал и реформировал монастыри. Во время 1-го посещения Рима он получил от папы *Аганита II* привилегию для Клюни (март 954). В 958 или 959 г. Конрад I, кор. Бургундии, передал клюнийцам монастырь Сент-Аман в Клансе (совр. деп. Дром), ставший клюнийским приоратом (*Recueil*. 1880. Т. 2. N. 1052; права клюнийцев были подтверждены франц. кор. Лотарем — *Ibid.* N 1067). В 50-х гг. X в. клюнийцы основали монастырь в Сувиньи (Сев. Овернь), который после смерти М. стал одним из важнейших приоратов Клюни (*Larroque*. 1970). В 962 г. с помощью Берты Швабской, кор. Бургундии, клюнийцы получили монастырь Пайерн (Петерлинген), который впосл. одаривали и наделяли привилегиями имп. Оттон I, имп. Адельгейда и имп. Оттон II.

В 967 г. по просьбе насельников М. восстановил дисциплину в рим. аббатстве Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме, к-рое в 936 г. реформировал клюнийский аббат *Одон* (*Iogna-Prat*. 1988. P. 237–238). Из Рима М. отправился ко двору имп. Оттона I в Павию. Император и члены его семьи, особенно имп. Адельгейда, с уважением относились к М. и неоднократно просили его обустроить монашескую жизнь в итальянских обителях (*Ibid.* P. 239–240, 362–376). В 971 г. Адельгейда пригласила М. в восстановленный ею мон-рь Спасителя (Сан-Сальваторе) в Павии; император назначил его аббатом мон-ря Сант-Аполлинаре-ин-Классе близ Равенны (*Ibid.* P. 243). В 967 г. судья Гайдольф и его жена Има подарили М. капеллу и несколько зданий в Павии, где вскоре был основан клюнийский приорат. В 968 г. М. получил от папы *Иоанна XIII* привилегию, согласно к-рой франц. епископы должны были защищать права клюнийских монахов на приораты и земельные владения (PL. 135. Col. 990).

Летом 972 г. на обратном пути из Италии в Клюни при переходе через Альпы М. был схвачен сарацинами, к-рые увезли его в крепость Фраксинет (ныне Ла-Гард-Френе, деп. Вар). Монахи заплатили за него выкуп в размере 1 тыс. серебряных ливров (*Rodulf. Glab. Hist.* I 4. 9). После освобождения М. клюнийцы призвали христ. правителей очистить Про-

ванс от мусульман. Под их давлением гр. Гийом II Освободитель и другие местные феодалы, долгое время мирившиеся с присутствием сарацинов, захватили Фраксинет и изгнали мусульман (*Iogna-Prat*. 1988. P. 247–260).

Согласно пространному Житию, имп. Оттон II предложил М. занять Папский престол, но тот отказался (это могло произойти либо в 974, либо в 983) (*Ibid.* P. 260–263). Однако Одилон, автор др. Жития М., не упоминает об этом событии. В 978 г. по просьбе аббата папа *Бенедикт VII* передал клюнийцам аббатство Лерен (*Jaffé. RPR.* N 3796). В кон. 80-х гг. X в. М. реформировал аббатства Сен-Жермен в Осере и Сен-Жан в Реоме. Мон-ри, где он восстанавливал соблюдение бенедиктинского устава, обычно возглавляли его ученики.

М., благодаря его авторитету и влиянию, часто пытались привлечь к решению разного рода конфликтов. Так, аббат пытался помирить имп. Адельгейду с ее невесткой, греческой принцессой Феофано, к-рая боролась с вдовствующей императрицей за влияние на имп. Оттона II (конфликт завершился удалением Адельгейды в Бургундию). После смерти Амальберта, аббата *Флэри*, монашескую общину вопреки воле монахов возглавил Ойльбольд, ставленник кор. Лотаря и местной аристократии (*Gerbertus Aureliacensis. Ep.* 69, 80, 86–88, 142 // *Lettres de Gerbert* (983–997) / *Éd. J. Havet.* P., 1889. P. 65–66, 74, 77–79, 126–127). Против него выступили архиеп. Адальберон Реймский и Герберт Ориакский, аббат Боббио (впосл. папа *Сильвестр II*). Они призвали М. вмешаться в ситуацию, вероятно вспоминая о том, как в 938 г. св. Одон восстановил дисциплину во Флэри и вернул монахам право свободного избрания аббата. Хотя М. согласился с обвинениями против Ойльбольда, он не стал вмешиваться в спор, т. к. аббатство было королевским и находилось на территории Франции, где клюнийцы не имели свободы действий. Конфликт во Флэри не был урегулирован до кончины Ойльбольда и избрания св. *Аббона* (988).

В 986 г., во время последнего визита в Италию, М. восстановил аббатство Сан-Пьетро-ин-Чьельд'Оро в Павии. В это время он познакомился со св. Вильгельмом из Вольпиано, к-рый впосл. стал абба-

том мон-ря Сен-Бенинь в Дижоне и проводил реформу, подобную клюнийской. Среди мон-рей, реформированных Вильгельмом, было аббатство Фекан, куда нормандский герц. Ричард II перед этим приглашал М. и клюнийцев (святой отказался приехать, т. к. герцог не пожелал отказаться от сеньориальных прав на мон-рь). Одон I, гр. Блуа, передал клюнийцам аббатство Мармутье (982); после восстановления монашеской дисциплины М. назначил настоятелем своего ученика Гильберта (*Martène E. Histoire de l'abbaye de Marmoutier / Éd. C. Chevalier.* Tours, 1874. Т. 1. P. 200–223). В 988 г. по просьбе кор. Гуго Капета (987–996) и гр. Бурхарда Парижского М. восстановил соблюдение устава в монастыре Фосе и поставил во главе обители своего ученика Тевтона. Однако ни Мармутье, ни Фосе не вошли в состав Клунийской конгрегации.

В мае 993 г. М., находившийся уже в преклонном возрасте, назначил своим коадьютором Одилона (*Recueil*. 1884. Т. 3. N 1965). По просьбе кор. Гуго Капета он отправился реформировать аббатство *Сен-Дени* близ Парижа. В дороге М. заболел и вскоре скончался в клюнийском приорате Сувиньи.

Почитание М. началось сразу после его кончины и получило распространение гл. обр. в бенедиктинских мон-рях, находившихся под влиянием Клюни. Хронист Родульф Глабер отмечал, что во время эпидемии эргодизма в 997 г. чаще всего молились святым Мартину Турскому, Ульриху Аугсбургскому и М. (*Rodulf. Glab. Hist.* II 6. 14). В привилегии папы Римского *Григория V*, адресованной клюнийскому аббату Одилону (998), среди его предшественников упоминается «блаженной памяти святой Майоль» (*beatae recordationis sancto Maiolo — Böhmer. Reg. Imp.* 2. Bd. 5. N 813). В 999 г. клюнийский мон-рь Пресв. Девы Марии в Павии, основанный М., именовался в честь святого (*nunc ab omnibus dicitur sancti Maioli — MGH. Dipl. Reg. Imp.* T. 2. Pars 2. P. 740–741).

Начиная с XI в. важнейшими центрами почитания М. были монастыри Клюни и Сувиньи. В Клюни уже при Одилоне торжественное поминовение М. входило в важнейшие литургические праздники (об этом упом. в сб. клюнийских «обычаев» «*Liber Tramitis*» — *Consuetudines Mo-*

nasticae / Ed. B. Albers. Stuttg.; W., 1900. Vol. 1: Consuetudines Farfenses. P. 65–66, 133). Среди реликвий, хранящихся в монастыре, был стеклянный сосуд с волосами М. (Ibid. P. 184). В привилегии папы Григория VII (1075) упоминаются недавно построенные в Клуни капеллы во имя Пресв. Девы Марии, святых М. и Одилона; до 1095 г. к ним добавилась капелла во имя св. Одона (Bullarium Sacri Ordinis Cluniacensis. Lugduni, 1680. P. 18–20, 23). В XII в. сложилось почитание 4 аббатов Клуни — Одона, М., Одилона и Гуго Великого (Bernard. Clar. Apol. IX 23). Вклад М. и других св. настоятелей в становление и развитие клюнийского монашества подчеркивается в «Хронологии клюнийских аббатов», составление которой началось при Гуго Великом (Bibliotheca. 1614. Col. 1619–1620). По мнению аббата Петра Достопочтенного, М. был самым почитаемым в Европе святым после Пресв. Девы Марии (PL. 189. Col. 950), хотя это утверждение вряд ли соответствовало действительности.

К нач. XII в. почитание М. получило распространение среди итал. монахов — сторонников григорианской реформы, а также в окружении маркграфини Матильды Тосканской. Жития М. привлекли внимание реформаторов тем, что в них подчеркивалось исключительное положение монахов и духовенства, связанное с их отречением от мира. В 1-й пол. XII в. в аббатстве Полироне (Сан-Бенедетто-По) была выполнена рукопись пространного Жития М. (Mantova. Bibl. Commun. 334 (С III 14)). Павел из Бернрида, автор Жития Григория VII (1128), приписывал М. предсказание о святости и величии будущего понтифика (Pontificum Romanorum... vitae / Ed. J. M. Watterich. Lpz., 1862. Т. 1. P. 474–475).

М. был погребен в мон-ре Сувины. Согласно краткому Житию, монахи намеревались похоронить его в Клуни, но люди, собравшиеся в обители, помешали им забрать тело аббата (Bibliotheca. 1614. Col. 1786). Однако Сир и др. агиографы об этом не упоминают (ср.: Iogna-Prat. 1988. P. 285). Сразу же после погребения святого приора Сувины стал местом паломничества. Между 994 и 996 гг. обитель посетил франц. кор. Гуго Капет в сопровождении гр. Бурхарда и Парижского еп. Райнальда (Bibliotheca. 1614. Col. 1801). Не позд-

нее 1006 г. паломничество к мощам М. совершил св. Фулькран, еп. Лодева, а в 1019 или 1020 г. в мон-рь прибыл кор. Роберт II Благочестивый. По указанию аббата Одилона



Фрагмент надгробия
св. Майоля
и св. Одилона,
аббатов Клуни,
в церкви Сувины
(деп. Алье, Франция)

Bullarium Sacri Ordinis Cluniacensis. Lugduni, 1680. P. 13), а в 1063 г. папский легат кард. Петр

Дамиани записывали чудеса, которые совершались от мощей святого (BHL, N 5186). Мон. Мальгун велел возвести над местом погребения М. каменную гробницу (Bibliotheca. 1614. Col. 1790). По просьбе монахов Бегон, еп. Клермонский (ок. 990–1010), освятил алтарь, воздвигнутый у изголовья могилы (Ibid. Col. 1792). Первоначальное местоположение могилы М. не установлено. По свидетельству Нальгода, она находилась в монастырской ц. св. Петра, за алтарем Св. Креста (ActaSS. Mai. T. 2. P. 668). Высказывалось предположение, что первоначальный храм св. Петра, построенный при М., стоял на месте более поздней капеллы Пресв. Девы Марии (Нотр-Дам-дез-Аван — Maquet. 2004. P. 110–111), но эту гипотезу не удалось подтвердить во время археологических раскопок (см.: Chevalier P., Maquet A., Fiocchi L. La chapelle mariale du monastère de Souvigny. Notre-Dame de l'infirmerie ou des avents — entre chapitre et infirmerie // Bull. du Centre d'études médiévales d'Auxerre. 2013. N 6 // <http://cem.revues.org/12849> [Эл. ресурс]). Более вероятно, что первоначальную могилу М. следует локализовать в центральном нефе средневекового монастырского храма (Gautier. Les aménagements. 2004. P. 76–77).

По указанию клюнийского аббата Одилона, ученика и преемника М., в Сувины была заложена новая ц. св. Петра (длина ок. 60 м) с трансептом и 3-нефной 3-апсидной алтарной частью (не сохр.). Одилон провел в обители последний месяц жизни и был похоронен в основанной им церкви (января 1049). Мон-рь, ставший усыпальницей 2 почитае-

мых аббатов, занял особое положение в Клюнийской конгрегации (ср.: Iotsald von Saint-Claude. Vita des Abtes Odilo von Cluny / Hrsg. J. Staub. Hannover, 1999. S. 264–265. (MGH. Scr. Germ.; 68)). В 1055 г. папа Римский Виктор II впервые назвал Одилоном святым (вместе с М.—

Дамиани вскрыл могилу Одилона и освятил алтарь в его честь (De Gallica profectioe domni Petri Damiani // PL. 154. Col. 876; Iotsald von Saint-Claude. Vita... Hannover, 1999. S. 297). Могила М. была вскрыта в нояб. 1095 г., когда папа Римский Урбан II прибыл в Сувины после освящения «великой церкви» в Клуни, направляясь на Клермонский Собор. В присутствии понтифика мощи М. были перенесены «внутри церкви на другое место» (булла от 13 нояб. 1095 — Bibliotheca. 1614. Col. 309).

Дополнительные сведения о гробнице М. были получены во время археологических раскопок, проведенных в бывш. монастырской церкви под руководством П. Шевалье (2001–2002; см.: Chevalier, Maquet. 2003; Eidem. 2004). Между 2-й пол. XI в. и 2-й пол. XII в. храм св. Петра, возведенный Одилоном, существенно перестроили и расширили. В середине центрального нефа, перед алтарной преградой, находился саркофаг эпохи Меровингов. Возможно, в этом саркофаге с 1063 г. покоились мощи Одилона, а в 1095 г. туда поместили также мощи М. (Chevalier. Le tombeau. 2004. P. 120; Maquet. 2004. P. 113). По другой версии, в саркофаге хранились только мощи М.; здесь же находился алтарь Св. Креста, о котором упоминал Нальгод (Gautier. Les sépultures. 2004. P. 134). Гробница располагалась ниже уровня пола и была окружена каменной оградой (сохр. фрагменты с остатками росписи). После очередной перестройки храма (возведение нового хора приблизительно в сер. XII в.) уровень пола был поднят, но саркофаг остался на прежнем месте,

в небольшом склепе, над к-рым установили деревянную сень-киворий. Усыпальница примыкала к высокой алтарной преграде, украшенной резной аркатурой и фигурами святых. По предположению М. Э. Готье, в это время мощи Одилона, ранее покоившиеся в другом месте, могли быть помещены в гробницу М. (*Gautier. Les aménagements. 2004. P. 78–79; idem. Les sépultures. 2004. P. 136–138*). С перестройкой гробницы исследователь связывает празднование перенесения мощей М., указанное под 10 сент. в монастырском сакраментарии (Moulins. Bibl. municip. 14. Fol. 69v – 70r, кон. XII в.; см.: *Gautier. Les aménagements. 2004. P. 77*).

О почитании М. как покровителя мон-ря Сувины свидетельствует обычай помещать его изображение на монетах, к-рые чеканились в обители с кон. XI в. до 1321 г. Алтарь во имя М., находившийся в монастырской церкви, впервые упоминается в 1159 г.; на этом алтаре владельцы сеньории Бурбон давали клятву соблюдать права мон-ря (*Gautier. Les sépultures. 2004. P. 134*). В сакраментарий кон. XII в. и более поздние литургические книги из Сувины включена вотивная «месса в честь святых», г. е. в честь М. и Одилона (Moulins. Bibl. municip. 14. Fol. 87r–v; см.: *Gautier. Les aménagements. 2004. P. 80*).

Новое, более пышное оформление усыпальницы М. и Одилона относится к XIII в. Над криптой, в которой находился саркофаг с мощами, была воздвигнута готическая скульптурная гробница; на ее верхней плите помещены почитающие фигуры св. аббатов в полном богослужбном облачении, а также в митрах и с посохами (гробница, разрушенная в 1793, известна по рисункам XVIII в.; в 2003 частично восстановлена из сохранившихся фрагментов; см.: *Chevalier. 2008*). Наиболее вероятная датировка скульптур – 1-я пол. XIII в. (*Stratford N. La frise monumentale romane de Souvigny. Souvigny, 2002. P. 100; Gautier. Les aménagements. 2004. P. 79–80; Idem. Les sépultures. 2004. P. 138*). По мнению Шевалье, гробницу фланкировали алтари во имя М. и Одилона, установленные перед алтарной преградой. Возможно, однако, что первоначально существовал только алтарь М., стоявший перед гробницей (*Gautier. Les aménagements. 2004. P. 78; Idem. Les sépultures. 2004. P. 138*).

Клюнийский аббат Ив де Вержи (1257–1275) велел изготовить раку для мощей М. Перенесение мощей святого состоялось между 1267 г., когда папа Римский *Климент IV* разрешил вскрыть гробницу, и 1285 г., когда папа *Гонорий IV* даровал индульгенцию паломникам, посещавшим Сувины в день перенесения мощей М. (подобные грамоты издавались также в 1306 и 1344). Рака с мощами М. была установлена на столбе (вероятно, на каменном цоколе) за посвященным ему алтарем. В 1345 г. мощи Одилона также были вскрыты и помещены в новую серебряную раку. Под руководством приора Жоффрау Шолле (1424–1454) была перестроена главная монастырская ц. св. Петра. Черепа М. и Одилона поместили в серебряные бюсты-реликвари; в юж. рукаве зап. трансепта для них возвели монументальное готическое хранилище (высота 5 м), украшенное резьбой по камню и живописными панелями (на дверцах помещены изображения хранившихся внутри бюстов-реликвариев). Впосл. с разрешения генерального капитула Клюнийской конгрегации частицы мощей и др. реликвии передавались в различные храмы и мон-ри. Так, в 1707 г. частицу мощей святого передала Козимо III Медичи, великому герцогу Тосканы (*Côte L. Moines, sires et ducs à Souvigny: Le Saint-Denis Bourbonnais. P., 1966. P. 270–271*). Однако в 1712 г. епископу и соборным каноникам Ле-Пюи-ан-Веле передали по их просьбе лишь частицу его монашеского одеяния (*Ogerdias. 1877. P. 264–269, 375–380*). В 1743 г. Майнверк Кауп, аббат мон-ря Абдингхоф в Падерборне, получил из Сувины фрагмент облачения М. и частицу мощей Одилона; такие же реликвии были переданы епископу Клермонскому (*Neiske. 1988; Idem. Abdinghof. 1991*).

Во время Французской революции приорат Сувины был закрыт, бывш. монастырскую церковь передали католич. приходу. В 1793 г. храм подвергся разграблению, при этом было утрачено почти все убранство и святыни, в т. ч. мощи М. и Одилона. В нач. XIX в. церковь вновь была открыта; с 1875 г. при ней существовала монашеская община бенедиктинцев, распущенная после издания антиклерикального Закона об ассоциациях (1901). В 1869 г. папа Римский *Пий IX* даровал пленарную

индульгенцию паломникам, посещавшим Сувины в день памяти М. (*Ogerdias. 1877. P. 350–352*). С 1990 по 2014 г. в Сувины находился муж. приорат Об-ва св. Иоанна. В нач. XXI в. бывш. монастырская ц. святых Петра и Павла была отреставрирована (в т. ч. восстановлена гробница св. аббатов); во время торжественного открытия храма в него были внесены частицы мощей М. и Одилона (10 мая 2009). Церковь является местом паломничества.

Ист.: BHL, N 5177–5187; ActaSS. Mai. T. 2. P. 657–700; ActaSS. Bened. Saec. 5. P. 760–810; Bibliotheca Cluniacensis / Ed. Marrier, A. Du Chesne. P., 1614. Mâcon, 1915; Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny / Éd. A. Bruel. P., 1876. T. 1; 1880. T. 2; 1884. T. 3.

Лит.: *Ogerdias L.-J. Histoire de saint Mayol, abbé de Cluny. Moulins; P., 1877; Sackur E. Noch einmal die Biographien des Majolus // NA. 1887. Bd. 12. S. 503–516; idem. Ein Schreiben über den Tod des Majolus von Cluny // Ibid. 1891. Bd. 16. S. 180–181; Traube L. Abermals die Biographie des Maiolus // Ibid. 1892. Bd. 17. S. 402–407; Smith L. M. The Early History of the Monastery of Cluny. Oxf., 1920; Boudon L. Les voyages de St. Mayeul en Italie // MARHist. 1926. T. 43. P. 61; MartRom. Comment. P. 183–184; Amargier P.-A. La capture de St. Maieul de Cluny et l'expulsion des Sarrasins de Provence // RBen. 1963. T. 73. P. 316–323; Lamma P. Momenti di storiografia cluniacense. R., 1964; Hourlier J., Celletti M. C. Maiolo // BiblSS. Vol. 8. Col. 564–567; Leclercq J. San Maiolo fondatore e riformatore di monasteri a Pavia // Pavia capitale di Regno: Atti del IV Congresso intern. di studi sull'alto Medioevo (Pavia, 1967). Spoleto, 1969. P. 155–173; Casagrande M. A. Fondazione e sviluppo del monastero cluniacense di S. Maiolo di Pavia nei primi secoli // Ibid. P. 335–351; Larroque F. Souvigny: Les origines du prieuré // Revue Mabillon. 1970. T. 58. N 240. P. 1–24; Richter H. Die Persönlichkeitsdarstellung in cluniacensischen Abtsviten: Diss. Erlangen; Nürnberg, 1972; Garand M.-C. Copistes de Cluny au temps de S. Maieul (948–994) // Bibliothèque de l'École des chartes. P., 1978. Vol. 136. N 1. P. 5–36; Cahn W. Souvigny: Some Problems of Its Architecture and Sculpture // Gesta. 1988. Vol. 27. N 1/2. P. 51–62; Iogna-Prat D. Agni immaculati: Rech. sur les sources hagiographiques relatives à St. Maieul de Cluny (954–994). P., 1988; idem. Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l'an Mil // Les fonctions des saints dans le monde occidental (III–XIII^e siècle): Actes du colloque de Rome (27–29 oct. 1988). R., 1991. P. 241–257; idem. Panorama de l'hagiographie abbatiale clunienne // Idem. Études clunisiennes. P., 2002. P. 35–74; Neiske F. Les monastères de Souvigny (Allier) et d'Abdinghof (Westphalie): Une translation de reliques au XVIII^e siècle // Mémoires de la Société pour l'Histoire du Droit et des Institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands. 1988. Fasc. 45. P. 331–340; idem. Abdinghof und Cluny: Neue Quellen zu einem alten Thema // Westfälische Zschr. 1991. Bd. 141. S. 263–305; idem. Der Konvent des Klosters Cluny zur Zeit des Abtes Maiolus: Die Namen der Mönche in Urkunden und Necrologien // Vinculum Societatis: Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag / Hrsg. F. Neiske, D. Poock, M. Sandmann. Sigmaringendorf, 1991. S. 118–156; Wol-*



lasch, J. Cluny — «Licht der Welt»: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Düss.; Zürich, 1996; *Guerreau A.* Le champ sémantique de l'espace dans la vita de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle) // J. des Savants. 1997. Vol. 2. N 1. P. 363–419; St. Mayeul et son temps: Millénaire de la mort de St.-Maieul, 4^e abbé de Cluny, 994–1994: Actes du Congrès Intern. (Valensole, 12–14 mai 1994). Digne-les-Bains, 1997; San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord: Atti del convegno intern. nel millenario di San Maiolo (994–1994) / Ed. E. Cau, A. A. Settia. Como, 1998; *Keats-Rohan K. S. B.* Une charte de l'abbé Mayeul de Cluny et la réforme du Mont-Saint-Michel // La Normandie vers l'an mil: Études et documents / Éd. M. Arnoux, F. de Beaurepaire. Rouen, 2000. P. 159–169; *Chevalier P., Maquet A.* Des tombeaux, des reliques et des saints: Découverte des tombeaux et gisants des saints abbés de Cluny. Souvigny, 2003; *idem.* La fouille des tombeaux des saints abbés de Cluny, Mayeul et Odilon et les pèlerinages à Souvigny // Bull. Monumental. P., 2004. Vol. 162. N 2. P. 87–100; *Chevalier P.* Le tombeau et les monuments funéraires médiévaux des saints abbés Mayeul et Odilon de Cluny // Hortus Artium Medievalium. Zagreb; Motovun, 2004. Vol. 10. P. 119–132; *eadem.* Les gisants des saints abbés Mayeul et Odilon découverts à Souvigny // Sculptures médiévales en Auvergne. Création, disparition et réapparition / Éd. A. Regond, P. Chevalier. Clermont-Ferrand, 2008. P. 63–72; *eadem.* La tombe sainte de Mayeul et Odilon et les sépultures de prestige dans les différents espaces funéraires du prieuré de Souvigny (Allier) // Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e–XV^e siècle) / Éd. A. Alduc-Le Bagousse. Caen, 2009. P. 303–328; *Gautier M.-É.* Les aménagements liturgiques de la priorale de Souvigny et les tombeaux des saints abbés de Cluny, Mayeul et Odilon // Bull. Monumental. 2004. Vol. 162. N 2. P. 67–85; *idem.* Les sépultures des saints abbés de Cluny, Mayeul et Odilon, à Souvigny: État de la question et réflexions nouvelles (XI^e–XIV^e siècle) // Hortus Artium Medievalium. 2004. Vol. 10. P. 133–142; *Maquet A.* Cluny et la mort: Le cas des abbés Mayeul et Odilon à Souvigny // Hortus Artium Medievalium. 2004. Vol. 10. P. 109–118; *Bruce S. G.* An Abbot between Two Cultures: Maiolus of Cluny Considers the Muslims of La Garde-Freinet // Early Medieval Europe. Harlow, 2007. Vol. 15. N 4. P. 426–440; Souvigny: La priorale et le prieuré / Éd. B. Phalip, P. Chevalier, A. Maquet. P., 2012.

A. A. Королёв, А. А. Ткаченко

МАЙОР [греч. Μάτωρ] († 304), мч. (пам. греч. 15 февр.). Краткое Житие М. содержится в визант. синаксарях, в т. ч. в Синаксаре К-польской ц. и в Минологии Василия II. Этот святой был воином в тагме мавритан (воинское подразделение, набранное из североафриканцев), размещенной в Газе. Во время гонений императоров Диоклетиана и Максимиана М. схватили; он исповедал себя христианином. В течение 7 дней мученика били по очереди 36 воинов, но он не отрекся от Христа и был обезглавлен. В Петровом Синаксаре РНБ. Греч. 240, 1249 г. М. назван Майоном.

На слав. язык Житие М. переведено в составе нестишного и стишного Прологов, оба текста включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 482 (1-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память М. не указана. Ист.: PG. 117. P. 313–316; SynCP. Col. 467; *Νικόδημος, Συναξαριστής.* 2002. Т. 3. Σ. 269–270; Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 758–760; *Петков, Снасова.* Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 38. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 44; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 282; *Μακκάριος Σκιωνοπερίτης, Ιερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2006. Т. 6: Φεβρουάριος. Σ. 170.

МАЙОРИАН [лат. Maiorianus; Флавий Юлий Валерий Майориан], император Зап. Римской империи (1 апр. 457 – 2 авг. 461). Согласно панегирику Сидония Аполлинария в честь М. (458) (*Sidon. Apol. Carmina.* 5), дед М. по материнской линии был магистром в начале правления имп. Феодосия I (379–395), отец был доместиком при Флавии Аэции, полководце имп. Валентиниана III (425–455). М. начал военную карьеру в Галлии при Аэции. Ок. 448 г. он нанес поражение королю салических франков Хлойону (Хлодиону) у дер. Викас-Елена близ Атребат (ныне Аррас, Франция). М. принимал участие в битве на Каталаунских полях в 451 г., где Аэций с помощью союзников одержал победу над гуннами Аттилы. После этого М. покинул военную службу и нек-рое время жил как частное лицо. Сидоний объясняет причину отставки М. враждебностью к нему жены Аэция. После убийства Аэция осенью 454 г. М. был вызван в Рим, где получил титул комита доместиков и по приказу имп. Валентиниана принял командование армией, прежде подчинявшейся Аэцию. По сообщению хрониста Иоанна Антиохийского (*Joan. Antioch. Chron. Fragm.* 201 // FHG. Vol. 4. P. 614–616), после убийства имп. Валентиниана в марте 455 г. его вдова Евдоксия пыталась возвести на престол М., но Петроний Максим против ее воли женился на ней и провозгласил себя императором. Этот рассказ находит подтверждение и в некоторых намеках Сидония Аполлинария (*Sidon. Apol. Carmina.* 5.312), однако о вражде между Максимом и М. ничего не известно. В 456 г. М., пользуясь поддержкой Рицимера, с которым был дружен с юности, возглавил мятеж против имп. Авита (455–456), ставленника галльской аристократии. М. и Рици-

мер осадили Авита в Плаценции (ныне Пьяченца, Италия) и принудили сдаться, после чего Авит был поставлен епископом Плаценции. Имп. престол некоторое время оставался вакантным, и М. формально признавал власть вост. имп. Маркиана (450–457) и имп. Льва I (457–474). 28 февр. 457 г. имп. Лев I назначил М. магистром армии на Западе, а Рицимеру даровал титул патрикия. 1 апр. того же года М. был провозглашен цезарем в Равенне. По мнению Сидония Аполлинария, это было сделано по желанию имп. Льва I (*Ibid.* 5.388). Однако к кон. 457 г. отношения с Востоком осложнились. 28 дек. 457 г. М. был провозглашен августом войсками в Равенне и утвержден сенатом. 1 янв. 458 г. он получил звание консула. На Востоке новое положение М. не было признано. Законодательные акты имп. Льва в это время не содержат



Имп. Майориан.
Гравюра. 1754 г.

(архив Халтон фотоагентства Getty)

имени М. как соправителя. М. поначалу не признал себя консулом, но уже весной того же 458 г. начал объявлять себя соправителем Льва I, указывая его имя в своих новеллах. До кон. 458 г. М. находился в Равенне; к этому периоду относятся почти все его известные новеллы. М. видел свою миссию в восстановлении пошатнувшегося рим. мира и устранении как внутренних неурядиц, так и внешних опасностей, о чем он заявил в своей 1-й новелле. Во 2-й новелле от 10 марта 458 г. М. предписывал снять все недоимки, накопившиеся на нач. 11 индикта (1 сент. 457). В 3-й новелле он восстановил прежние права дефенсоров городов, которые теперь могли доносить лично императору обо всех злоупотреблениях гражданских и фискальных чиновников. Обязанностям и правам





чиновников фиска посвящена 5-я новелла от 4 сент. 458 г. 4-я новелла (от 11 июля 458) касалась необходимости содержать в должном порядке общественные здания и древние храмы в Риме; 7-я новелла от 6 нояб. того же года посвящена вопросам о куриалах. Три новеллы не сохранились до наст. времени и известны только по титулам: 8-я — о праве применения оружия; 10-я — о жителях городов (запрещалось конфисковывать к.-л. имущество, переданное по завещанию рим. сенаторам или храмам); 12-я — о возницах и распрях — является редким свидетельством существования на Западе цирковых партий, к-рые хорошо известны в эту эпоху на Востоке. Кроме 10-й новеллы, предусматривавшей право наследования церквями, христ. Церкви прямо или косвенно касаются также еще 3 новеллы М.: 11-я новелла от 28 марта 460 г. запрещает кого-либо против воли посвящать в церковный сан, а также закрепляет статус папы Римского как высшего апелляционного судьи для епископов; 6-я (от 26 окт. 458) и 9-я (от 17 апр. 459) посвящены вопросам семейного права: запрещается уходить в монахи молодым женщинам и вдовам моложе 40 лет. Молодым вдовам также предписывалось в течение 5 лет вторично выйти замуж. Т. о., законодательство М. представляло собой регресс по отношению к той тенденции, к-рая господствовала в рим. праве со времен имп. Константина I Великого. Фактически М. стремился ограничить те формы христ. благочестия, которые теоретически могли нанести вред демографии.

В 458 г. М. предпринял кампанию в Галлии, где до этого его наместник Пионий управлял лишь юго-востоком страны из Арелата (ныне Арль, Франция). Оставив Рицимера для защиты Италии, М. большую часть войска отправил в Галлию под командованием магистра эпистоляриев Петра. Последний развернул военные действия против бургундов и отнял у них всю долину Родана (ныне Рона) и Лугдун (ныне Лион). М. задержался в Сев. Италии из-за нападения гуннов Тульдилы. Он появился в Галлии в дек. 458 г. после тяжелого зимнего перехода через Альпы. М. наложил большую контрибуцию на Лугдун за его сопротивление и заключил новый федеративный договор с бургундами, за

к-рыми была оставлена Первая Лугдунская пров. в бассейне р. Секваны (ныне Сена). М. назначил своего бывш. сослуживца Эгидия магистром армии в Галлии и направил его в Арелат, осажденный вестготами кор. Теодориха II. Весной 459 г. М. сам появился под Арелатом и совместно с Эгидием заставил вестготов отступить. С ними также был заключен федеративный договор, по которому большая часть Испании (кроме территории на крайнем северо-западе, занятой свевами) формально вернулась под прямое имперское управление. Туда были посланы имп. эмиссары. Летом 459 г. М. подавил восстание аланов, ранее расселенных Аэцием в среднем течении р. Лигер (ныне Луара) в районе Аврелиана (ныне Орлеан). Т. о., подчинив Галлию и Испанию и усилив свое войско союзниками, М. напал на вандалов, к-рых мог считать своим наиболее опасным врагом. Однако с этого времени сведения о деятельности М. становятся все более фрагментарными и часто легендарными. Так, Прокопий Кесарийский повествует о том, что М. якобы сам под видом рим. посла отправился в Карфаген, чтобы разведать состояние войска вандалов. Он изменил свою внешность, перекрасил волосы и никем не узнанный благополучно вернулся назад. Только тогда король вандалов Гейзерих узнал, что под видом посла в Карфагене побывал М. (*Procop. Bella. I 7*). 28 марта 460 г. М. находился в Арелате и издал 11-ю новеллу. Затем он отправился в Испанию, к-рую планировал использовать как базу для борьбы с вандалами. Опасаясь нападения свевов, М. совместно с Теодорихом II отправил против них часть своих войск под командованием Сунериха и комита Непотиана (отца буд. имп. Юлия Непота); свевы были разбиты, и среди них вскоре началась междоусобная война. В мае 460 г. М. прибыл в Цезаравгусту (ныне Сарагоса, Испания) и оттуда направился в Нов. Карфаген (ныне Картахена), где был собран рим. флот из 300 кораблей. Одновременно М. приказал наместнику Далмации Марцеллину занять Сицилию. Король вандалов Гейзерих, чтобы выиграть время, начал переговоры о мире и возобновлении прежнего федеративного договора с М. Одновременно флот вандалов был подведен к побережью Испании, неожиданно напал на стоянки рим.

флота и в 2 сражениях одержал полную победу. Потеряв флот, М. был вынужден заключить мир с вандалами на их условиях. Власть вандалов безоговорочно была признана над Сев. Африкой и Мавританией, а также, возможно, над Триполитанией. Гейзерих обещал не подвергать грабительским набегам сев. побережье Средиземноморья.

В апр. 461 г. в Арелате М. отметил играми пятилетие своего правления. В письмах Сидония Аполлинария осталось послание с рассказом об одном из праздничных пиров М. в Арелате (*Sidon. Apol. Ep. 1.11*). М. распустил союзные войска и большую часть новобранцев и вскоре вернулся в Италию, имея при себе лишь небольшое количество воинов из ветеранов. За время отсутствия М. в Италии Рицимер принял решение отстранить его от власти. Визант. хронист Иоанн Малала (сер. VI в.) считает, что причиной свержения М. было общее настроение народа, к-рый после поражения обвинял его в предательстве (*Ioan. Malal. Chron. P. 375*). Вероятно, Рицимер опасался слишком деятельного М., оказавшись в предыдущие годы на второстепенных политических ролях. Столкновение М. с Рицимером произошло близ Дертоны (ныне Тортона, Сев. Италия); М. потерпел поражение и был захвачен в плен. 2 авг. 461 г. по приказу Рицимера с М. сорвали имп. пурпурное одеяние и диадему, а 7 авг. он был казнен на берегу р. Ирия (ныне Стаффора) близ Дертон. Чтобы оправдаться, Рицимер официально объявил, что М. умер от дизентерии (*Procop. Bella. I 7*). Устранив М., Рицимер на его место возвел сенатора *Лубия Севера*, к-рый находился под его полным контролем и не был признан ни в К-поле, ни бывш. союзниками М.

В позднейшие времена в средневековой, особенно в византийской историографии сложился весьма положительный образ М. С одобрением о нем отзывались историки Прокопий Кесарийский, Евагрий Схоластик (кон. VI в.), мн. хронисты от Иоанна Малалы и Иоанна Антихийского (VII в.) до Феофана Исповедника (IX в.). Напротив, западноевроп. авторы давали лишь очень краткие сведения о правлении М. Григорий Турский (VI в.) вообще называл преемником имп. Авита вост. имп. Маркиана, не упоминая о таких на Западе. Тем не менее память





о М. сохранилась в Сев. Италии. В Тортоне одна из пристроек ц. св. Матфея традиционно считалась мавзолеем М. Эннодий в нач. VI в. упоминал о монументе на месте захоронения М. (*Ennod. Tic. Carm.* 2.135). Лит.: PLRE. Vol. 2. P. 372–373; Кулаковский. История. Т. 1; Циркин Ю. Б. Майориан и Ричимер: Из истории Зап. Римской империи // Мнемон: Исслед. и публ. по истории античного мира. СПб., 2011. Вып. 10. С. 309–334.

Д. В. Зайцев

МАЙОРИК, ДИОНИСИЯ, ДАТИВА, ЛЕОНЦИЯ, ЕМИЛИЙ, ТЕРЦИЙ, БОНИФАЦИЙ, СЕРВ, ВИКТОРИЯ [лат. Maioricus, Dionysia, Dativa, Leontia, Emilius, Tertius, Bonifatius, Servus, Victoria] (V в.), мученики Африканские (пам. зап. 6, 7 дек.). Сведения о святых содержатся в «Истории гонений в Африканской провинции» Виктора, еп. г. Вита, опубликованной в 489/90 г. Согласно сочинению, арианин король вандалов Гунерих (477–484) начал жестокое гонение на правосл. христиан в Сев. Африке. Кроме епископов, преследовали клириков и мирян, особенно знатного происхождения, не щадя даже женщин. Среди них была Дионисия, соотечественница Виктора из Виты и мать М., отличавшаяся красотой и смелостью. Ее выставили обнаженной на всеобщее обозрение и подвергли бичеванию плетью, при этом Дионисия ободряла своего юного сына М., к-рый боялся предстоящих пыток. После увещаний матери он окреп духом и пострадал за истинную веру. Женщина похоронила сына и молилась на его могиле, надеясь на скорую встречу с ним на небесах. Тогда же пострадали сестра Дионисии — Датива, Л., дочь Германа, еп. Передамийского (пам. зап. 6 дек.), уважаемый врач Е., родственник Дативы, и Т., весьма набожный человек, а также Б. Сибидский. В это же время принял мученическую кончину С., христианин знатного происхождения из Тубурбона Большого (Сев. Тунис), к-рый уже однажды подвергся пыткам при кор. Гейзерихе (429–477), т. к. не захотел раскрыть некую тайну своего друга. С. избили палками, неск. раз подняли высоко над землей и сбросили вниз, затем протазнили по острым камням. В г. Кулузитана пострадала В., к-рая, несмотря на уговоры мужа и слезы малолетних детей, не отступила от Христа. Когда палачи сняли ее с дерева, решив, что она мерт-

ва, некая дева подошла и прикоснулась к мученице, после чего В. получила исцеление.

В IX в. на основе рассказа *Виктора* Витенского память святых и краткие сведения о них были внесены под 6 дек. в Мартирологи Флора Лионского, Адона Вьеннского и Узуарда с искажением нек-рых имен: Е. назван Эмилианом (Aemilianus), В. — Виктриксом (Victrix), имя С. передается как Сервий (Servius). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний отметил под тем же числом память Дионисии, Дативы, Л., Т., Е. и еще 3 безымянных исповедников веры, под к-рыми, возможно, следует понимать М., также упоминаемого отдельно под 6 дек., В. и С., чья память обозначена под 7 дек. Заметка о святых содержится в рукописи XIV в. Легендария из монастыря в Бёдкедене (Вестфалия) (Biblioteca Teodoriana. Paderborn — AnBoll. 1934. Т. 52. P. 332).

Почитание Е. было распространено в позднее средневековье, особенно в Неаполе, куда, возможно, перенесли мощи святого. В XIV в. члены Неаполитанского об-ва фармацевтов избрали Е. своим покровителем наряду со св. Перегрином и воздвигли церковь в их честь.

В совр. редакции Римского Мартиролога под 6 дек. отмечена память М. и Дионисии, а также др. мучеников, пострадавших в Африке при Гунерихе, без перечисления их имен. Память С. под 7 дек. не обозначена. Ист.: MartRom. P. 568, 570; *Vict. Viten. De persecut. Vandal.* III 22–26; *Idem: Victor of Vita. History of the Vandal Persecution* / Trad. J. Moorhead. Liverpool, 1992. P. 72–74; MartRom (Vat.). P. 624.

Лит.: MartRom. Comment. P. 569; *Leclercq H. L'Afrique chrétienne.* P., 1904. Т. 2. P. 181–199; *Quentin. H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge.* P., 1908. P. 355, 456, 483; *Domenico A. Dionisia, Dativa, Leonzia, Terzo, Emiliano, Bonifacio, Maiorico e Servo* // *BibISS.* Vol. 4. Col. 661–662.

Е. М. Беленькая

МАЙСТЕР ЭКХАРТ — см. *Экхарт Иоанн*.

МАЙТРЕЯ [санскрит Maitreya; пали Metteya — «дружественный», «благожелательный»], *бодхисаттва* и одновременно *будда* буд. мира, призванный восстановить окончательно деградировавшую в мире *дхарму*. Бодхисаттву и будду М. признают все направления буддизма. Но более всего он почитается в Китае (Милэ), в Корее (Мирык), в Японии (Мироку) и в Центр. Азии. Соглас-

но общебуддийским верованиям, в наст. время М. пребывает на «небе довольства» тушита (где обитали и все предшествовавшие ему будды), ожидая, когда он сможет родиться в мире людей.

«Будда будущего» впервые появляется в текстах тхеравадинов (Дигханникая. III 76). Он явится, когда миром будет править некий праведный буддист (чакравартин), продолжительность жизни возрастет до 80 тыс. лет, а девушек будут выдавать замуж в возрасте 500 лет. В Индии будет столько людей, сколько на хорошем птичьем дворе кур. Известнейшая палийская религ. хроника «Буддванса» называет М. в качестве последнего будды, а посвященная ему поэма Буддхадатты (ок. V в.) «Анагатаванса» («История будущего») детализирует вышеприведенные подробности процветания мира под эгидой его правления. В «Майтреявьякаране» («Предсказание Майтреи») представителя др. школы традиц. буддизма — сарвастивадина Арьячадры (по М. Винтерницу, современника Ашвагхоши — I–II вв.), активно переводившейся на кит., среднеазиатские языки и на тибетский, повествование о М. излагается в типичном для буддийских текстов формате диалога (между Буддой и его знаменитым учеником Шарипутрой, к-рого в нек-рых версиях замещает не менее близкий ученик Ананда). Здесь подробно рассказано о рождении М., его внешнем виде и райской жизни в управляемом им мире. М. как эксперт в достижении высших медитативных состояний предсказывает, что в будущем все существа избавятся от всех сомнений и желаний, пересекут «океан становления» и, следуя его руководству, будут вести праведную жизнь: они не будут считать ничего своим или кого-либо своими родственниками, разорвут сеть страстей и, погружаясь в «транс», будут вкушать изобилие радости и счастья. Сам же М. сможет достичь «просветления» всего за 7 дней благодаря подготовке в течение мн. его жизней. Его пришествие будет ознаменовано тем, что океаны уменьшатся в размерах, чтобы он мог их без труда пересекать, а людям откроется истинная дхарма, чтобы можно было создать новый мир, тогда же наступит прекращение войн, голода, болезней и даже смерти.





В махаяне культ М. тесно связан с традицией школы *йогачара*. Согласно этому учению, ее основатель Асанга (ок. IV в.) записал со слов М. на небе тушита 6 основных трактатов, — «Йогачарабхуми», «Махаянасанграха», «Йогавибханга-шастра», «Махаянасутраланкара», «Мадхьянтавибханга» и «Абхимаясутраланкара» (хотя Дж. Туччи предположил, что «Майтрея-натха» было именем исторического наставника Асанги, это не меняет статуса М. в соответствующей школе). П. Демьевиль даже документировал тезис о том, что учителя йогачары («мастера медитации»), придерживавшиеся культа М., посмертно вследствие этого почитались бодхисаттвами. Однако и до йогачары М. был широко признан в махаянских текстах. Так, один из самых ранних махаянских сочинений, весьма авторитетная «Шалистамба-сутра» (2-я пол. II в.), от имени М. излагает Шарипутре базовое для буддизма учение о зависимом происхождении стадий существования квазииндивида (пра-тигьясамутпада), природу дхармы и раскрывает ему, каким образом, созерцая «зависимое происхождение», видят также и дхарму и Будду. В авторитетном махаянском тексте «Ратнакутадхарана-сутра» (2-я пол. IV в. по Р. Х.) М. определяется как главный среди бодхисаттв (гл. 10).

Несмотря на прочные позиции М. в буддийском пантеоне, идея его пришествия как «второго Будды» была оппозиционной по отношению к учению об имманентном присутствии природы Будды (буддатва) во всех живых существах. Так, хотя буддийская эсхатология принимается в авторитетнейшей для махаянистов «Лотосовой сутре» (Садхармапундарика), Нитирэн (XIII в.), значимая фигура в япон. буддизме, трактовал пришествие М. лишь как метафору дружелюбия (исходя из самого имени Майтрея) и сострадательности, заключенных в истинной природе всех существ.

Наиболее распространено почитание М. в Китае и Корее — до такой степени, что были известны многочисленные случаи «инкарнационно-го самозванства». Как правило, за воплощение М. выдавали себя монахи и представители правящих династий. Нередки были случаи и вооруженных религ. восстаний, подни-

маемых с целью сокрушения демонов и их «земных союзников» и возглавляемых подобными «воплотившимися буддами будущего». Наибольшие масштабы приняло восстание во время царствования династии Северная Вэй, в 515–517 гг.: под предводительством монаха и аристократа восставшие в числе 100 тысяч, распознав знаки пришествия М., объявили себя его инкарнациями и уничтожали правительственную армию и мон-ри, пока сами не были разбиты и обезглавлены. Почитание М. широко распространено в Тибете, где воздвигнуты его статуи. В 1933 г. Лама Анагарика Говинда основал об-во «Арья Майтрея Мандала», основывающееся на идее буд. пришествия М. Но «игры с Майтреей» распространены и в «западном околобуддизме»: эстетическим почитателем М. был Н. К. Рерих (см. ст. *Рерихи*), воплощением М. объявил себя основатель *сайентологии* Р. Хаббард. Культ М. распространяется (в т. ч. и средствами интернета) за границы Азии; в наст. время воздвигается статуя М. (вместе с «реликвариумом») и на его исторической родине — в Сев. Индии.

Изображения М. бывают 3 основных видов: на троне, на белом коне или сидя (с перекрещенными ногами). Когда он изображается с короной, она венчается небольшой ступой (символизирующей мироздание). Характерны для М.: золотистый цвет, ваза с амритой (напиток бессмертия), сложение рук в позиции дхармачакра-мудры (знак изложения буддийской дхармы). Встречаются также изображения М. с 3 лицами и 4 руками.

Культ М. оставил весьма значительный след в культуре буддийского ареала. В Центр. Азии «Майтрея-вьякарана» трактовалась как драма (натака), и есть основания предполагать, что она была приспособлена к сценической постановке, приуроченной к религ. праздникам. М. был популярнейшим протагонистом греко-буддийской скульптуры гандхарской школы (Сев.-Зап. Индия) первых веков по Р. Х. наряду с Буддой Шакьямуни, а в кит. изобразительном искусстве IV–VI вв. оба будды трактовались как взаимозаменяемые.

Культ М. имеет несомненные параллели в истории религий. Еще в 10-х гг. XX в. иранист К. П. Тиле в работе «Религии иранских народов» выдвинул предположение о воз-

можном происхождении культа М. от иран. культа *Митры* (исходя прежде всего из родства обоих имен); с др. стороны, и он и другие подчеркивали содержательную связь между буддийской и зороастрийской эсхатологией (сопоставляя образ М. с Саошьянтом). Однако ближайшая параллель М. — индуистская; это буд. *аватара* (инкарнация) *Вишну* — Калкин Вишнуясат (с к-рым сливается царь Прамата из Лунной династии). Однако пришествие М. не мыслится в отличие от пришествия «индуистского мессии» как война с нечестивыми и жестокое уничтожение врагов.

Лит.: *Latourrette L. Maitreya, le Bouddha futur*. P., 1926; *Conze E. Buddhist Scriptures*. Harmondsworth, 1959; *Winternitz M. History of Indian Literature*. Vol. 2: *Buddhist Literature and Jaina Literature*. Delhi, 1983; *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.* / Ed. K. H. Potter. Delhi, 1999. (*Encyclopedia of Indian Philosophies*; Vol. 8); *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A. D.* / Ed. K. H. Potter. Delhi, 2003. (*Ibid*; Vol. 9).

В. К. Шохин

МА́ЙЯ [санскр. māyā — иллюзия, магия, чудеса, волшебство, колдовство; видимость, становление, проявление, искусство, творчество], инд. религиозно-философское понятие, связанное с восприятием бытия, времени и способа существования явленного мира. Этимология вероятнее всего связана с корнем mā (мерить, измерять). По другим, менее достоверным версиям, понятие происходит от mān (размышлять, думать), māy (сбивать с толку, вводить в заблуждение), māy (исчезать, теряться), mā (мать); распространено также неверное объяснение понятия как «то, чего нет» (mā yā).

В текстах Вед, а также в Авесте М. обозначает способность божественных и демонических существ, прежде всего дэвов и асуров, создавать иллюзии, наводить колдовские чары (māyāgata); в др. контексте может употребляться как «знаток магии» (māyāyogavid), «применение магии» (māyāyoga, yogamāyā) (Бхагавад гита. 7. 25). В Ригведе (10. 177. 1 — 10. 177. 3) встречаются представления о колдовских чарах (māyāva) и умении распознавать иллюзорное начало (māyā-bheda) в связи с противостоянием сил, наделенных разумом (и связанных с культом солнца как источником творческой силы), и знатоков магии, а также с умением асуров наводить чары. С М. связана индраджала (магическая сила *Инд-*





ры, создающая своеобразную «сеть» и побеждающая демона Вритру), а также космическая сила и особые возможности Варуны. В Атхарваведе царственная Вирадх наделяет всех существ (богов, демонов и людей) знаниями и навыками; асуры называют ее М., она почитается как творческая сила (VIII 10. 22).

Все, что создается посредством М., является временным, стремится к исчезновению. Сама М., начало времени и всех видимых объектов, понимается как процесс «разворачивания» Вселенной — постепенное проявление вещей и существ, связанное с феноменом чуда и сходное со сном (svapna), с божественной игрой (līla; vilāsa), с театральным представлением (natya). М. порождает состояние моһа (moһana) — затуманенность разума и веру в иллюзорные явления как в постоянные.

В упанишадах и в ранней инд. философии (в ранней веданте у Гаудапады, а также в традиции санкхья) М. ассоциируется с пракрити (порождающим жен. материальным началом) и противопоставляется пуруше или атману (духовному муж. осознающему началу). Созданные посредством М. существа и предметы понимаются как реальные, но непостоянные, их бытие имеет начало и конец.

Понятие М., а также представление об иллюзорности феноменального мира интерпретируются в философских школах по-разному и зависят от их онтологии и гносеологии. Необходимость постижения материального мира (входящего в категории пракрити, прадхана) выражена в мимансе, санкхье, вайшешике, ньяе. В йоге М. — область применения трансформирующих способностей. В веданте М. понимается в большей степени как эмпирическая реальность, во многом сходная по природе со сновидениями, как субъективное восприятие мира, завеса, закрывающая истину (Брахман). М. — то, чем ограничен Абсолют, то, благодаря чему он становится Брахманом, наделенным определенными качествами. В адвайте-веданте Шанкары (известной также как māyāvāda — доктрина иллюзии) мир не создается и не рождается, но проявляется посредством действия М. Одновременно М. понимается как необходимое условие и форма существования мира, а также как тьма, невежество, грязь, освобождение от которых ведет к обретению истины.

В буддизме махаяны развито представление о М. (тибет. sgyu ma) как о вселенской иллюзии, создающей видимые образы и закрывающей фундаментальную пустотность бытия (шуньяту). Нимитта в мадхьямаке — понятие, близкое к М. В махаяне М. — одна из форм гносеологических препятствий (клеша); ее преодоление — существенная часть духовных практик на пути к пробуждению. Различаются аффективные и неаффективные стадии привязанности. Выделяются 8 форм М. как иллюзорности бытия: магические действия, сновидения, химеры, радуга, освещение, отражение луны в воде, мираж и град небесных музыкантов. Личность человека также описана как иллюзорное единство множества единичных состояний, впечатлений, умозаключений. Постигание иллюзорной природы мира и освобождение, преодоление зависимости от М. — важная составляющая духовного опыта большинства инд. религ. практик. При этом отношение к самой М. и ее интерпретация различаются: она предстает и как препятствие, «завеса», скрывающая истину, источник страдания и невежества (avidya, māyāvacaṇa — ложные высказывания, хитрость, манипуляция), и как возможность, способствующая духовному развитию, исток блаженства (ānanda), синоним мудрости (в ряде тантр). Постигание иллюзорности бытия в буддизме не цель, а путь. В тантрическом буддизме существует понятие иллюзорного тела (māyādeha), состоящего из праны, доступное для восприятия только йогинам.

В буддизме тхеравады речь не идет о М. как об иллюзорности бытия, что, в свою очередь утверждается в традиции виджнянавада (йогачара) и, в частности, в практике дзогчен, сравнивающей весь воспринимаемый органами чувств мир с большим сновидением. Кашмирский шиваизм объясняет способ действия и смысл М., сравнивая ее с плевелом (канчука), покрывающим семя — истину (таттва). Так, вечный Брахман оказывается ограничен временем (кала), пространством (дик), иллюзией индивидуальности, жадной (рага), судьбой (нияги) и неполнотой человеческого познания (виджня). В джайнизме М. понимается как колдовство, несущее ложь, наряду с гневом (кродха), гордыней (мана), жадностью (лобха) и считается од-

ной из кашайя — ложных страстей. М. может обозначать и ложную веру, заблуждение (митхьятва) и жажду славы и мирские удовольствия (нидана) и быть препятствием на пути правильного понимания учения и веры. В разных традициях бхакти М. воспринимается как форма божественной игры, к-рую не следует избегать или исключать, но, участвуя в ней, нужно понимать ее иллюзорность. В текстах, включенных в Ади Грантх, говорится о теле человека как о кукле-марионетке М. и о необходимости преодоления затуманенного сознания, к-рое в противном случае может породить различные виды зла, прежде всего эгоизм.

Владение М. — одно из важнейших атрибутов богов индуизма, и прежде всего Вишну, один из эпитетов к-рого — «владыка магии / иллюзии (māyāpati)». Согласно одной из интерпретаций, весь переживаемый нами реальный мир представляет собой сновидение бога Вишну, спящего на змее Шеше во вселенском океане. В пуранах (Бхагавата пурана и др.) содержатся истории, в которых Вишну демонстрирует свои чудесные способности. Так, когда мудрец Маркандея попросил у Вишну объяснить ему сущность М., тот явился перед ним в облике младенца, лежащего на листе баньяна. Маркандея склонился к нему, и тут же младенец его проглотил; находясь в животе ребенка, мудрец увидел множество миров с их богами, а также и свою хижину отшельника в пространстве Вселенной. Затем младенец его изрыгнул, и Маркандея попытался его обнять, но внезапно видение исчезло, и он обнаружил себя сидящим в своей хижине. Мудреца Нараду, попросившего Вишну пояснить ему природу М., тот отправил за водой к ближнему пруду. По дороге Нарада встретил прекрасную девушку, влюбился в нее и женился, у них родились дети, затем внуки и правнуки. Потом настал черед несчастий: их дом сгорел, дети погибли, и, наконец, оставшийся в живых единственный праправнук Нарады упал в пруд и начал тонуть. Мудрец кинулся его спасать, опустил руки в воду и вдруг осознал, что он опустил кувшин в пруд, чтобы достать воды по просьбе бога Вишну, к-рого он, обернувшись, увидел стоящим за своей спиной. Известен сюжет о том, как Вишну с помощью своих чар принял облик прекрасной





девушки (мохини), соблазвившей асуров, и т. о. отнял у них сосуд с амритой — нектаром бессмертия. Превращение Вишну в мохини встречается и в истории происхождения бога Айяппы.

М.— одно из имен богини, и прежде всего связано с Лакшми, богиней процветания, удачи, счастья и супругой Вишну. М. владеет и Кришна, к-рого называют «властитель майи (mâyon)»; М.— одна из тем его проповеди в Бхагавад-гите. О М. говорится и в связи с образом богини Дурги, созданной богами для победы над демоном Махишасурой. М. в древних и совр. инд. языках — одно из жен. имен (означает «сводящая с ума, завораживающая»), в частности, это имя матери царевича Сиддхартхи Гаутамы.

Лит.: *Shastri P. D. The Doctrine of Maya in the Philosophy of the Vedanta. L., 1911; Radhakrishnan S. The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya // Intern. J. of Ethics. 1914. Vol. 24. N 4 (Jul.). P. 431–451; Devanandan P. D. The Concept of Maya. L., 1950; Gonda J. Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology // History of Religions. 1962. Vol. 1. N 2. P. 243–273; Goudriaan T. Maya: Divine And Human. Delhi, 1978; Dreams, Illusion, and Other Realities. Chicago, 1984.*

С. И. Рыжакова

МАЙЯ, религия — см. в ст. *Мексика*.

МАКАРИЕВ ЖАБЫНСКИЙ В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Белёвской и Алексинской епархии Тульской митрополии), находится в дер. Жабынь Белёвского р-на Тульской обл., на правом берегу р. Оки, у впадения в нее р. Жабынки. Первое историческое описание М. Ж. м. составил архим. *Леонид (Кавелин)*, в сер. XIX в. неоднократно посещавший обитель и гостивший поблизости, в имени Иваново Белёвского у. Тульской губ., у своего брата, правоведа и историка К. Д. Кавелина



Прп. Макарий Жабынский.
Икона. Нач. XXI в.
(храм прп. Макария Жабынского
Макариева Жабынского мон-ря)

(† 1885). Считается, что М. Ж. м. основан как пустынь в 1585 г. неким старцем Онуфрием. Об этом свидетельствуют выписки из грамоты царя *Феодора Иоанновича*, выданной старцу Онуфрию в том же году. Царь повелел писцу дворцовых земель Н. Г. Ржевскому отдать «под монастырь» Жабынское городище на берегу р. Оки с пахотными землями и лесами, ранее принадлежавшее Дворцовому ведомству. Местность называлась по имени прежнего владельца — Жабыни Селехова (*Антонов*. 2013. С. 230–231, 233). Вместе с городищем передавались деревни Кузнецово на р. Коломенке, Пашковская Володинская (Упашинокое, Пашонская) на р. Коломенке, Волошково, Селихово и луга близ с. Сныхова. По той же дарственной грамоте старец Онуфрий должен был «на том городище храм воздвигнуть Введения Пресвятыя Богородицы и монастырь строить» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 5–6).

В 1609/10 г., при царе *Василии Ивановиче Шуйском*, монастырские деревни Пашковская Володинская и Кузнецово были переданы семье воеводы Г. Ф. Киреевского (*Антонов*. 2002. С. 29). Возможно, в 1615 г. пустынь сожгли польско-ли-



Макариев Жабынский
в честь Введения во храм
Пресв. Богородицы мон-рь.
Фотография. 2016 г.

тов. войска А. Ю. Лисовского, хотя в документах М. Ж. м. среди разоренных обителей не упоми-

нается (Книга сеунчей 1613–1619 гг.: Док-ты Разрядного приказа о походе А. Лисовского (осень—зима 1615 г.) М.; Варшава, 1995. (Памятники истории Вост. Европы: Источники XV–XVII вв.; Т. 1)).

М. Ж. м. был восстановлен (или основан рядом с бывш. обителью старца Онуфрия) священноиноком прп. *Макарием Жабынским* († 1623 (1622?)). Согласно монастырским синодикам сер. XVII и 1-й пол. XVIII в., в к-рых наряду с родом Ржевских записан и «род священноинка Макария (возстановившаго обитель)», преподобный поселился в верховье протоки Жабынки, у колодца Жабынец, возобновил мон-рь, собрал братию. В «Книге глаголемой Описание о российских святых» прп. Макарий назван «начальником Жабынского монастыря» (Описание о российских святых. С. 230). Братия похоронила его в пустыни, вероятно при деревянном Введенском храме, который в нач. XVIII в. называли также храмом «преподобного отца нашего Макария в чудесех просияваго Белевского чудотворца» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 95, 111–112). По легенде, нек-рое время мощи преподобного почивали в раке «открыто» и в нач. XVIII в. были положены под спуд. В 1-й пол. XVIII в. жабынский игум. Тихон († 1739) записал в монастырском синодике со слов «старцев обители», что «всяк правоверный», приходивший к «целобононому гробу» прп. Макария, получал исцеление (Там же. С. 98). В 1721 г., согласно челобитной игум. Тихона, мощи пребывали под спудом в одном из монастырских храмов (Там же. С. 29).

К 1646 г. относится самое раннее именование пустыни Макариевской. В ризнице белёвской единовременерской Вознесенской ц. хранилось вкладное на престольное Евангелие, которое, согласно надписи, в 1646 г. «дал в... пустынь Макариеву» некий старец Ефрем «по своей душе на вечное поминовение» (*Знаменский*. 1890. Вып. 30. С. 59–60). Предание связывает прп. Макария с основателем пустыни старцем Онуфрием, якобы вернувшимся в разрушенную обитель, принявшим схиму с именем Макарий и поселившимся у колодца Жабынец. К кон. XIX в. эти сведения считались «выдаваемыми лишь за правдоподобные, но отнюдь не достоверными» (Там же. С. 58).





В XVII в. М. Ж. м. был беден. Видимо, в Смутное время он утратил жалованную грамоту 1585 г. и не смог подтвердить права на земли. В 1630 г. жалованной грамотой царя *Михаила Феодоровича* за Киреевским закреплялись прежде принадлежавшие монастырю деревни на р. Коломенке Пашковская Володинская («Колоденская тож») и Кузнецово («Игнатовское тож»), 8 дес. луговой земли по р. Оке, часть леса по р. Коломенке (Белёвская вивлиофика. 1858. Т. 1. № 252. С. 360–362). В 1633 г. царской грамотой за Киреевским вновь закреплялась дер. Кузнецово (Там же. № 213. С. 292). Во 2-й пол. XVII в. строитель Герасим подал челобитную, обвиняя соседнего помещика М. Киреевского и его братьев в «разорении сей пустыни» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 11).

В Крутицком архиерейском казенном приказе хранилось послание 1662 г. митр. Сарского и Подонского Питирима († 1673) настоятелю белёвского в честь Преображения Господня монастыря игум. Михаилу. Архиерей сообщал, что игумения соседнего белёвского Крестовоздвиженского девичьего мон-ря Вера жаловалась на новоначальных сестер, к-рые ее «не слушают, живут в монастыре самовластно, ходят в пустыню, что на Жабыни, к старцам и ко братьям, и в той пустыни ночуют» по трое–четверо суток. По словам игумении, молодые насельницы, избрав себе в духовники жабынского иером. Боголепа («не по чину мужа юна»), угрожали ее убить. Митр. Питирим приказал игум. Михаилу объявить сестрам архиерейский приказ: игум. Веру «почитать и слушать по монастырскому чину», в М. Ж. м. не ходить; духовническую деятельность иером. Боголепа пресекать. Жабынским монахам и белёвским сестрам запрещалось посещать кельи друг друга, а духовные беседы дозволялось вести только публично — на церковной паперти (*Соловьёв*. 1902. С. 56–57).

Вероятно, в 70–90-х гг. XVII в. среди иноков М. Ж. м. были старообрядцы. Так, в пустыни подолгу скрывался *Досифей*, один из основателей старообрядчества, бывш. игум. *Беседного во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря* близ Тихвина. Жабынскими учениками Досифея были иноки *Евфросин* († после 1691) и старец Урван (крестьянин Ульян Анкудинов). С на-

сельниками М. Ж. м. общались и белёвские старообрядцы, в т. ч. старика Мелания (Александра Григорьевна), входившая в близкое окружение боярыни Ф. П. *Морозовой* (см.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. XV, XXIII–XXVII, 153, 160–161, 167; *Бар-*



Собор в честь
Введения во храм Пресв. Богородицы.
После 1708 г.
Фотография. 2015 г.

сков Я. Л. Памятники первых лет рус. старообрядчества. СПб., 1912. С. 51–52, 310).

В кон. XVII в. в опустевшем М. Ж. м. проживал лишь белый священник. В 1707 г. митр. Сарский и Подонский Иларион (Властелинский; † 1720), объезжая епархию, обратил внимание на покинутую братией пустынь. Видимо, вскоре в архивах архиерейского дома была обнаружена копия грамоты 1585 г. царя Феодора Иоанновича. В 1707 г. по указу царя Петра I пустынь была восстановлена трудами бывш. ризничего Крутицкого архиерейского дома настоятеля (1710–1722) иером. Тихона, возведенного митр. Иларионом в сан игумена. Уже к кон. 1707 г. в обители проживали 23 инока и 10 трудников («кормятца трудом своим и подаванием, и государева хлебного и денежного жалованья не определено, токмо что от боголюбивых людей подавания и строение чинят»).

В 1708 г. игум. Тихон заложил в М. Ж. м. каменный Введенский собор. Собственных средств у обители не хватало, поэтому в 1710 г. игумен завел вкладную книгу для записи пожертвований «на строение каменное... и на прочие монастырские по-

требы, и братии на пищу и одежду». В 1710 г. игум. Тихон, привлекавший в М. Ж. м. паломников и благотворителей, перенес из с. Озёрского Перемышльского у. Калужской губ. в пустынь чудотворный литой медный образ Божией Матери «Знамение». Перенос святыни повлек тяжбу между братией и озёрским причтом. В мае 1711 г. Сарский и Подонский еп. *Феодосий (Вадбольский)* выдал игум. Тихону грамоту, утверждающую, что иконе в М. Ж. м. «быть вечно неотъемлемо». Согласно вкладной книге, мон-рю помогали пожертвованиями митр. Сарский Иларион, еп. Феодосий (Вадбольский), архимандрит орловского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря Евфимий, архимандрит Оптиной болховского в честь Рождества Пресвятой Богородицы и Святой Троицы монастыря Сергей, архимандриты белёвского Преображенского монастыря Иов (Марков; † 1718) и Глеб (Талипский), московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастыря Алексей и др.

В окт. 1717 г. по челобитной игумена у стен М. Ж. м. было разрешено открыть Ильинскую ярмарку сроком на одну неделю и правом 3-летней беспошлинной торговли; ярмарка являлась источником дохода для обители. В этой челобитной М. Ж. м. назван «общезительным монастырем Введения в церковь Пресвятыя Богородицы и прп. Макария, Белевскаго чудотворца».

1 янв. 1721 г. игум. Тихон подал царю Петру I челобитную с просьбой о наделении мон-ря пахотной землей близлежащих деревень, белёвским дровяным и строевым лесом. Он указывал, что древняя обитель стояла в устье р. Жабынки, «в которой церковь изстари Введения Пресвятой Богородицы Макарьева строения, и по старым писцовым книгам никаких земель к той пустыни не написано, а вышписанных местах церкви нигде не построено, кроме онаго монастыря и земель церковных никаких нет, только из тех вышписанных деревень во оной монастырь приходят мирские люди и кладутся у церкви, а ныне во оном монастыре три церкви, и под спудом мощи онаго Макария Строителя; владения же было изстари к тому монастырю роща, которая и ныне во владении за тем монастырем, да колодезь из которого Жабынька речка вышла, на котором колодезе была





часовня, а ныне церковь же, а в близости от монастыря на большой Московской дороге на белых священников два места, да дьяково, и пономарево место, да несколько было бобылей, которых ныне уже нет; мерою всего монастыря с рощею и колодезем на котором церковь и церковных причетчиков с местами будет по старому владению от реки Оки вверх по речки Жабынке до колодезя 130 сажень, а поперег 510 сажень, а по мере под тем монастырем и присадкою рощею и с усадьбами, по старому владению, будет десятин 30, а четвертной пашни за оным монастырем никаких угодий ничего нет, а питаются того монастыря братья мирским подаванием, которой братия в том монастыре человек с 40» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 27–29). Однако челобитная осталась без ответа.

В мае 1722 г. игум. Тихон был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем соседнего белёвского Преображенского мон-ря. В марте 1723 г. указом Сарского и Подонского архиеп. Леонида († 1743) «неимущая» пустынь была упразднена, а храмы стали приходскими. В записке 1723 г. сказано, что «за тою Введенскою пустынею крестьян и бобылей, пашни, сенных покосов не имелось. А во время присовокупления той пустыни наличных денег, хлеба, не выилось, а питаются подаванием христоробцев». В обители имелось всего 5 лошадей и 4 коровы (Там же. С. 38).

10 июля 1724 г. указом архиеп. Леонида повелевалось «монахов и келии и ограду, сломав без остатку, перевесть» в белёвский Преображенский мон-рь, «дабы оной Жабынской пустыни званию Жабынскою и Введенским монастырем отнюдь нигде и никогда не упоминалось, а при церкви той пустыни быть белому священнику» (Там же. С. 36). Но после неск. челобитных, которые игум. Тихон посылал архиерею, постройки М. Ж. м. удалось сохранить. Во Введенской ц. служил овдовевший белый священник. 6 февр. 1727 г. указом имп. Екатерины I пустынь была восстановлена как приписная к Преображенской обители; жабынская братия, вернувшаяся в свои кельи, подчинялась наместнику-иеромонаху, назначавшемуся из Белёва игум. Тихоном. В то время обитель владела 235 дворами, 88 дес. пашенной и 987 дес. сенокосной земли.

В 1736 г. Введенскому храму «на прокормление» свящ. Григория Петрова с причтом отмежевали землю из поместных владений А. А. Возницына — деревень Волотьково и Горбуново. Из-за прав на церковные доходы и земли между белёвскими настоятелями и священником возникали конфликты, прекратившиеся в 1745 г., когда Г. Петров был лишен сана (см. подробнее: *Мартынов*. 1888. С. 680–685). Настоятелем Введенского храма стал свящ. Гавриил Григорьев.

О планировке построек бывшей обители свидетельствует копия (кон. 70-х гг. XVIII в.) с чертежа 1736 г. землемерного плана, который был сделан белёвским служителем А. Остаповым «на глаз», по природным ориентирам. Согласно плану, в прямоугольнике ограды в центре стояла Введенская ц., к северу и югу — кельи. За территорией пустыни, к востоку, вплотную к ней пристроен монастырский двор с деревянными хозяйственными зданиями, к югу от него возведен «попов» двор. С сев. стороны устроен монастырский огород. За оградой проходила Б. Калужская дорога из Белёва в Лихвин, недалеко от которой стояла деревянная надкладная Никольская ц. К югу от дороги располагались постоялые дворы (*Никишов*. 2011. С. 100–101).

Согласно ведомостям 1739–1741 гг. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. Д. 696), в М. Ж. м., окруженном деревянной оградой, стояли каменный Введенский храм (1708), 2 деревянные церкви, настоятельская и 5 братских келий, ледник, «магазин», поварня, ограда. В обители проживали иеромонах, пономарь, псаломщик, «контрхист», 2 «хлебных» монаха, 2 белых священника, диакон, 4 трудника, которым «денежного и хлебного жалования» не выдавалось; жили они «в обществе от мирского подавания, ибо за тою пустынею крестьян и протчих людей нет, а токмо имеетца земли 10 четвертей, которою владеют объявленные белые попы и дьякон» (*Никишов*. 2011. С. 102–103). В описании 1755 г. упомянуты каменный Введенский храм и деревянная ветхая Введенская ц., не имевшая утвари. 19 апр. 1763 г. белёвский архим. Иустин сообщал Сарскому и Подонскому архиеп. *Амвросию (Зертис-Каменскому)*, что постройки пустыни «все пришли в крайнюю ветхость» и «священнослужение церк-

ви исправляется с крайней опасностью». Архим. Иустин писал, что московский купец И. Фёдоров намеревается вместо ветхих церквей построить каменный храм в честь Вознесения Господня с Введенским и Знаменским приделами, и просил архиерейского благословения (*Мартынов П. М.* Жабынская Введенская пуст. // Тульские ГВ. 1872. № 83. С. 1453). Архиеп. Амвросий одобрил это начинание, но к строительству так и не приступили.

В 1764 г. М. Ж. м. был упразднен. В каменном Введенском храме, ставшем приходским, служили священник, диакон, дьячок и пономарь, а деревянную Введенскую ц. перевезли в с. Петровское Одоевского у. Тульской губ. В 1765 г. монастырские постройки предполагалось передать в ведение Воронежского пехотного полка.

В 1776 г. М. Ж. м. был возобновлен как внештатная пустынь, в нее из сторевшего Шаровкина Успенского мон-ря Калужской губ. перевели 7 насельников со строителем иером. Исаакием (Акимовым; † 1790). Братия обнаружила пустынь разоренной, в обветшавшем Введенском соборе отсутствовал антиминс. После ремонтных работ 1 нояб. 1780 г. Ростовский и Ярославский архиеп. *Самуил (Миславский)* освятил новый антиминс. Решением Синода к «приходу» возобновленной пустыни были приписаны земли с вотчинными крестьянами отставного поручика кавалергардского полка барона П. И. Черкасова, проживавшего в имении Волотьково. В мон-рь «для исправления мирских треб» был направлен свящ. Михаил Григорьев с причтом, которому Синод отводил часть земель Черкасова. В 1777–1778 гг. происходило размежевание церковной земли, осложнившееся тяжбами между строителем Исаакием и приходскими служителями. 25 июля 1790 г., после кончины иером. Исаакия, пустынь возглавил иером. Серафим (Желябужский; † 1801). По его настоятельным просьбам указом имп. Павла I от 18 дек. 1797 г. обители приписывались 13 дес. 1890 саж. земли в Белёвском у., мельница и рыбные ловли на р. Шиворони в Тульском у., а также выделялось «милостивое подавание на вечные времена» в размере 300 р. ежегодно. В 1800 г. иером. Серафим отказался от управления пустынью по старости, но отказался проживать там на покое.





В описи 1800 г. упомянуты каменный с деревянными крышей и glavой Введенский собор, каменная теплая ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» (1793), «при ней над святыми воротами колокольня каменная с колоколами, покрыта тесом», деревянные настоятельские и братские кельи, житенный амбар, скотный сарай, ледник, конюшня, каменная ограда. При строителе (1802–1805) иером. Савватии начался ремонт Введенского собора, были построены каменный келейный корпус, каменная трапезная, устроено множество хозяйственных построек, а также введен общежительный устав. Для регламентации монашеской жизни в М. Ж. м. иером. Савватий составил подробное расписание блюд общей трапезы на каждый день (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 62), ввел ряд мер дисциплинарного порядка, а также добился перемещения с монастырской земли 4 дворов бобылей, поселившихся там незаконно. В 1803 г. указом Синода для установления общежития было определено: «...выдаваемую обители... сумму 300 рублей и суммы от добротных подаяний употреблять на содержание монашествующих, общую пищу, покупку платьев; сборы, получаемые на отправление молебнов и другие, делить братии поручно» (*Кудака*. 2007. С. 27).

В 1821–1855 гг. мон-рь возглавлял строитель игум. Венедикт (Краснопевцев; † 1855), брат киевского старца прп. *Парфения (Краснопевцева)*. В 1822 г. он ходатайствовал перед еп. Тульским Дамаскином (Россовым; † 1855) о выдаче книги для сбора пожертвований «на поправку... ветхостей» (ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 18. Д. 1355. Л. 1, 2). Благодаря авторитету братьев, купцы и др. благотворители стали помогать обители. Так, значительные суммы жертвовала гр. А. А. Орлова-Чесменская, что позволило игумену развернуть строительные и ремонтные работы.

К сер. XIX в. почитание прп. Макария прекратилось, наименование «Макариевская» уже редко встречалось в монастырской документации, «не сохранилось определенного известия о месте его погребения» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 9). В 1815–1816 гг. рядом с колодезем Жабынец вместо деревянной Никольской часовни строился каменный Никольский храм. При копании рвов под фундамент церкви насельники об-

рели некий гроб (по другой версии, 3 гроба), к-рый посчитали гробницей прп. Макария, и стали служить панихиды. По монастырскому преданию, останки были «честно опущены в землю» под алтарем Никольского храма, освященного 18 нояб. 1818 г. С этого времени Никольский, а не Введенский храм стал считаться местом погребения основателя мон-ря.

Возобновление почитания прп. Макария связано с деятельностью игум. Ионы (Белобородова; 1814–1895), родившегося 22 янв., в день памяти преподобного. В 1875 г. он возглавил М. Ж. м., собрал известия об исцелениях по молитвам к прп. Макарию и в 1879 г. в Никольской ц.



Церковь
прп. Макария Жабынского.
1889–1895 гг.
Фотография. 2012 г.

одобрила проект и смету. На месте разобранного Никольского храма 17 окт. 1889 г. был заложен, а 28 сент. 1895 г. бла-

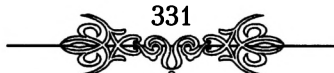
над предполагаемым местом его погребения поставил деревянную гробницу. В 1886 г. игумен сообщал в Тульскую духовную консисторию, что память прп. Макария 22 янв. «чувствуется служением соборной панихиды, но с какого времени началось служение панихиды и почему вместо молебна служатся панихиды — неизвестно» (*Тихон (Шарапов)*, иером. Жабынь // Рус. инок. 1913. № 4. С. 249). 26 июля 1886 г. комиссия, в состав к-рой вошли кафедральный прот. А. И. Иванов, благочинный белёвских храмов прот. М. Ф. Бурцев и настоятель Преображенского мон-ря иером. Анатолий (Турбин), подготовила заключение о почитании прп. Макария. 16 дек. 1887 г. Синод утвердил доклад Тульского и Белёвского архиеп. Никандра (Покровского) о восстановлении дня памяти прп. Макария. 17 янв. 1888 г. Синод предписал служить во всех церквах и мон-рях Белёва и в М. Ж. м. 21 янв. всенощное бдение с литией, 22 янв. — раннюю литургию с молебном. 22 янв. 1888 г. впервые после долгого пере-

рыва в М. Ж. м. произошло торжественное чествование памяти преподобного с совершением крестного хода, обитель посетили ок. 1500 чел. Из Покровского храма г. Белёва в М. Ж. м. была принесена икона прп. Макария (Чествование памяти прп. Макария Жабынского гражданами г. Белёва Тульской епархии // ПрибЦВед. 1888. № 5. С. 120–121). 28 февр. 1889 г. указом Синода обитель была именована «Макариевской Жабынской пустынью в честь преподобного Макария, почивающего в оной» (Тульские Ев. 1889. № 6. С. 117–118).

20 янв. 1888 г. Белёвская городская дума на экстренном заседании приняла решение пожертвовать 1 тыс. р. на возведение в М. Ж. м. храма во имя прп. Макария и открыла добровольную подписку для сбора средств на строительство, а 12 мая 1889 г.

гочинным игум. Памфилом освящен каменный теплый храм во имя прп. Макария Жабынского; 17 окт. 1895 г. освящен левый придел во имя св. кн. Александра Невского, небесного покровителя имп. *Александра III Александровича*, 1 нояб. — правый придел во имя свт. Николая Чудотворца, небесного покровителя имп. мч. *Николая II Александровича*. По преданию, игум. Иона (Белобородов), к-рый проживал на покое в пустыни и участвовал в строительстве, задумал вместе с подрядчиком работ обрести мощи св. Макария. Иером. *Тихон (Шарапов)* записал со слов схим. Филарета: во время строительства прп. Макарий явился в сонном видении одному из тех, кто участвовали в поисках, и предупредил, чтобы они не дерзали искать его мощи, иначе будут наказаны (*Тихон (Шарапов)*, иером. Жабынь // Рус. инок. 1913. № 5. С. 303–305).

К нач. XX в. в пустыни было 5 церквей. В холодном 5-главом Введенском соборе (1708; неск. раз ремонтировался, 31 авг. 1812 вновь освящен) стоял 3-ярусный позолоченный





иконостас (1812). Свод храма опирается на 2 высоких 4-угольных столба. Стены, столбы и плафон расписаны в 1838 г. на средства калужского купца А. А. Чечихина. Акад. П. П. *Покрышкин* описал убранство храма 1914 г.: «церковные врата» 1-й пол. XVIII в., «скульптурные, очень красивы по краскам праздника... но ужасно содраны при промывке... Подсвечники нач. XIX в. Иконы — отличная фрязь. Архангел Михаил ужасно подмалеван — это насмешка. В алтаре пол — квадратные кирпичики. На горнем месте — Спас Нерукотворный нач. XVIII в.» (*Никушов*. 2011. С. 241–242).

Теплый каменный Знаменский храм (1823–1825) с приделом Трех святителей был возведен в монастырской ограде недалеко от разобранной одноименной церкви 1793 г.; в 1857 г. к храму пристроили 2-этажную братскую трапезную с галереей. Теплый 5-купольный Макариевский храм, с большим полукруглым алтарем (1889–1895), к-рый в нач. XX в. называли соборным, имел форму квадрата. С зап. стороны к нему примыкает высокая каменная паперть. Церковь венчают 5 куполов, шестой, меньше остальных, помещен над папертью. Своды храма держатся на 4 столбах с арками.

В 1848–1849 гг. по инициативе Тульского еп. Дамаскина (Россова) в обители был построен 2-этажный архиерейский корпус с домовыми храмами, освященными 7 нояб. 1848 г. — в честь Вознесения Господня (внизу) и 5 июня 1849 г. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (вверху). На 2-м этаже располагались архиерейские покои, состоявшие из передней, комнат для архиерейских келейников, зала, гостиной, столовой, спальни и чулана. Зал и гостиную украшали портреты святителей *Тихона Задонского*, *Филарета (Дроздова)*, архиеп. *Амвросия (Подобедова)*, еп. *Алексия (Ржаницына)* и др. На 1-м этаже находилась гостиница (в 1864 на 2-м этаже архиерейского корпуса в пожаре погибли мн. монастырские документы, к 1867 здание было восстановлено (ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 19. Д. 670. Л. 9)). С марта 1851 г. еп. Дамаскин проживал в обители на покое. На его средства в юго-вост. углу ограды построена каменная 2-этажная гостиница с чайной для паломников.

По инициативе барона М. И. Черкасова в с. Жабынь вместо старой



Церковь
в честь иконы Божией Матери
«Знамение».
1823–1825 гг.
Фотография. 2008 г.

приходской Никольской ц. была возведена и 11 февр. 1906 г. прот. А. Филомавитским освящена каменная приходская Введенская ц. с колокольней. К северо-востоку от Макариевского собора близ монастырской сосновой рощи над источником Жабынец стояла деревянная 8-гранная часовня, увенчанная овальным куполом. К ней примыкали 2 деревянные купальни — мужская и женская.

Среди других монастырских построек — каменные 2-ярусная колокольня (ок. 1791), 2-этажный братский корпус (1841), деревянный корпус с 6 кельями и отделением для братской рухлядной, каменный конный двор, деревянная баня (1852), каменная ограда (1836) со св. вратами, с 2 проезжими створчатыми воротами и 4 калитками. Обители принадлежали 2 плодовых сада, огороды. Вне ограды находились деревянные гостиница с постоялым двором, скотный двор с флигелем для прачек и скотниц. В нач. XX в. М. Ж. м. владел 25 дес. 980 саж. земли в окрестностях, 148 дес. пахотной и сенокосной земли в Чернском у., 40 дес. смешанного листового леса при селце Боровне Белёвского у., 14 дес. пахотной земли при селце Липицы Чернского у., мельницей на р. Шивороне при с. Ильине Богородицкого у. К 1863 г. М. Ж. м. имел постоянный доход от всех хозяйственных владений ок. 1000 р., включая проценты с 9000 р. капитала, находившегося в кредитных учреждениях.

К 1908 г. в М. Ж. м. проживали настоятель иером. Сила (Карнеев) и 33 насельника. В 1909 г. иером. Кирилл (Павлов; с 1914 игумен) инициировал ремонтные работы во Введенском и в домовом храмах.

С 1904 г. насельником и постриженным обители был К. И. Шарапов, буд. Алма-Атинский еп. Тихон. Опубликованы неск. писем Шарапова оптинскому старцу прп. *Иосифу (Литовкину)* (см.: Рус. инок. 1910. Вып. 1. С. 15; Вып. 3. С. 11–12; Вып. 4. С. 16–17; Вып. 8. С. 18; Вып. 11. С. 26).

Святые, реликвии, погребения. В 1879 г., при игум. Ионе, в Никольском храме была установлена деревянная рака с иконой прп. Макария. К 1907 г. в Макариевском храме между правым клиросом и правым столбом на возвышении стояла металлическая посеребренная рака под деревянным резным золоченым балдахином. В обители почиталась икона прп. Макария, написанная в 1886 г. на народные средства в связи с возобновлением в 1886–1888 гг. празднования памяти святого.

В монастырской вкладной книге упоминается, что в 1708 г. окольный Н. И. Акинфиев (Акинфов) пожертвовал М. Ж. м. образ прп. Макария в серебряном окладе, «в киоте, писанном красками, на створках образа архангелов Михаила и Гавриила» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 17). Впосл. эта икона, вероятно, была утрачена (похищена?); в сохранившемся киоте после его обновления вставили икону преподобных Сергия Радонежского, Тихона Калужского и Макария Жабынского (1895), к-рая висела в братской трапезной над входом, ведущим в Трехсвятительский придел Знаменской ц.

В Знаменском храме напротив левого клироса находилась почитаемая Владимирская икона Божией Матери (сер. XVII в.?), принесенная в 1776 г. из Шаровкиной Успенской обители и украшенная серебропозлащенными окладом и венцом, «убрус низан мелким жемчугом». Во Введенском соборе находился литой медный образ Божией Матери «Знамение» из с. Озёрского. К 1800 г. эта икона была вложена в створчатый серебряный позолоченный киот с выгравированными изображениями Господа Саваофа, арх. Михаила и прп. Сергия Радонежского, а в 1910 г., к 200-летию пребывания в М. Ж. м., украшена серебряной коронованной рамкой, «осыпанной камнями»; к иконе с обратной стороны прикреплена посеребренная медная доска с текстом благословенной грамоты 1711 г. Сарского еп. Феодосия.

В пустыни хранились синодик 1-й пол. XVII в., «в четвертку, полууста-





вом», и синодик 1-й пол. XVIII в., а также вкладная книга 1710 г. В ризнице имелось напрестольное Евангелие (М., 1606), обложенное малиновым бархатом, «на верхней доске средник — Сошествие во ад и наугольники евангелисты сребропозлащенные». Согласно надписи, в 1622 г. оно было вложено в Шаровкин мон-рь околничим кн. Григорием Константиновичем Волконским († 1634) в память о родителех. Др. напрестольное Евангелие (М., 1703), «верхняя доска покрыта посеребреную медью, обложено плисом синим, средник Спас Вседержитель с предстоящими, а наугольники евангелисты сребропозлащенные, чеканные», было пожаловано в 1713 г. (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 104–105).

Во вкладной книге 1710 г. упоминается И. Е. Томилин, пожертвовавший мон-рю напрестольное Евангелие («малая Александрия, верхняя цка медная вызолочена, Спасителей образ и евангелисты серебряные, чеканные вызолочены, на исподней доске середина и наугольники и защепки серебряные вызолочены, оклеян бархатом венецким»), «крест благословящий с мощью обложен серебром чеканным вызолочен, на кресте ковчег оклеян трипом желтым», хоругви, облачения (Там же. С. 17, 19–20). Митр. Сарский Иларион (Властелинский) пожертвовал 2 ризы «с принадлежностями, шитые золотом и серебром», Служебник, «переплетенный в красном сафьяне».

Во Введенском храме под алтарем был погребен Олонецкий и Петрозаводский архиеп. Дамаскин (Россов). Над его могилой стояла мраморная гробница с барельефами архиерейских митры, жезла, дикирия и трикирия. В юго-зап. углу Введенской ц. похоронен болховский схиархим. Сергей († 1721), у алтаря Макариевского храма — игум. Иона (Белобородов; † 1895), а близ колокольни — настоятель иером. Серафим (Желябужский; † 1801), над могилой к-рого стояла гробница «из дикого камня». На территории мон-ря похоронены барон И. П. Черкасов (1760–1836), баронесса М. А. Черкасова (1772–1818), а также мать игум. Венедикта.

1919–2016 гг. 15–17 марта 1919 г. решением Белёвского исполкома в Макариевском соборе проводилось вскрытие предполагаемого места погребения прп. Макария Жабынско-

го, но мощи не были обнаружены (см. подробнее: *Герасим (Дьячков)*. 2010. С. 83–90). 25 июня 1919 г. настоятель архим. Макарий (Филатов) испросил у еп. Тульского и Белёвского сщмч. *Иувеналия (Масловского)* благословение на создание в пустыни трудовой артели, «тогда никто не имеет права нас беспокоить и могут возвратить пасеку (53 улья с пчелами и всем инвентарем)». 7 сент. 1921 г. решением президиума Тульского губисполкома обитель была закрыта; все постройки и пахотная земля передавались уездному отделу народного образования. 26 сент. того же года был закрыт Введенский собор. В 20–30-х гг. XX в. богослужения совершались в приходской Введенской ц. у Жабынского кладбища. 2 дек. настоятель архим. Макарий был временно определен в священнический штат прихода и 6 дек. 1923 г. собранием верующих жабынского прихода был выбран старостой Введенской ц. (закрыта и разобрана ок. 1939).

В дек. 1922 г., когда Белёвский еп. *Игнатий (Садковский)* активно противостоял Тульскому обновленческому епархиальному управлению и белёвскому обновленческому благочинному прот. М. Щеплову, жабынские прихожане направили в Белёвский уездный исполком заявление. В частности, они писали: «Мы, верующие Жабынского прихода селца Георгиевки, любим и уважаем преосвященного епископа Белевского Игнатия, желаем иметь именно его своим церковным и духовным наставником и архипастырем и никого другого не приемлем, а почему и просим Белевский уисполком поддержать наше свободное религиозное побуждение и защитить нас и нашего епископа Игнатия от всякого насильственного действия с чьей бы то ни было стороны». Однако в янв. 1923 г. еп. Игнатий был арестован и помещен в белёвскую тюрьму.

Нек-рые насельники подверглись репрессиям. Так, бывш. благочинный и казначей архим. Игнатий (Жуков; 1868 — после 1931) в 1931 г. был арестован и сослан в Чимкент на 5 лет; иером. Исихий (Косоруков; 1875–1947) арестован в 1931 г., сослан в Казахстан, а затем расстрелян; иером. Гурий (Иванов; 1875–1937) в сент. 1921 г. был выселен из обители, служил в Белёве, постановлением Тройки при УНКВД по Тульской обл. расстрелян. До 1941 г. в дер. Боровна дей-

ствовала артель по производству кирпича, в к-рой трудилась часть братии.

В 1927 г. постройки М. Ж. м. были переданы в распоряжение 250-го стрелкового полка. Введенский храм, который разделили перекрытием на 2 этажа, использовался как жилое помещение. Знаменская ц. была переоборудована под столовую. Во время Великой Отечественной войны Жабынь оказалась в зоне боевых действий, в дек. 1941 г. Введенский храм, настоятельский и братский корпуса пострадали при артобстрелах. После 1945 г. сотрудники местного колхоза и частные лица разобрали сначала деревянные строения подсобного хозяйства, затем каменную ограду, руины приходской Введенской ц., колокольни, 2-этажных настоятельского и братского корпусов. В перестроенной Знаменской ц. размещалось почтовое отделение, в Макариевском соборе — школа, в братском корпусе — столовая. К нач. 90-х гг. XX в. Введенский и Макариевский храмы и др. постройки пребывали в полуразрушенном состоянии. 28 марта 1991 г. решением Тульского облисполкома сохранившиеся постройки М. Ж. м. были поставлены «на государственную охрану» как «историко-архитектурный комплекс».

В годы советской власти верующие продолжали посещать колодец Жабынец. В 1951 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ по Тульской обл. Н. Князев после поездки в Жабынь писал в отчете: «На территории бывшего Жабынского монастыря есть родник, который до сих пор ежедневно посещают до 10–15 человек верующих. Они берут с собой воды, умываются, обмывают больные места, а иногда купаются в небольшом водоеме, образовавшемся около родника» (*Никишов*. 2011. С. 280).

7 мая 1991 г. решением Синода РПЦ мон-рь был открыт, наместником утвержден архим. Никон (Коневский). Сначала службы совершались только по воскресным и праздничным дням в Знаменской ц., где был установлен временный фанерный иконостас. С 2000 г. богослужения в обители совершаются ежедневно. 4 февр. 2001 г., в день памяти прп. Макария, состоялась 1-я Божественная литургия в восстановленном Макариевском храме и совершены первые после многолетнего перерыва монашеские постриги. С 1991 по





2000 г. монахов в М. Ж. м. почти не было, к марту 2016 г. в обители проживают ок. 15 насельников.

Восстановлены Введенский собор, здание бывш. монастырской гостиницы. К Знаменской ц. примыкает 2-этажный братский корпус с трапезной, построенный на старом фундаменте. Под корпусом сохранились сводчатые подвалы, используемые для хранения овощей и др. продуктов. Возведена деревянная часовня над колодцем Жабынец, оборудова-



Крестный ход
в Макариевом Жабынском мон-ре.
Фотография. 2014 г.

ны деревянные муж. и жен. купальни. В мон-ре имеются коровник, птичник, разбиты фруктовый сад, огород, вырыт пруд. Возобновлен крестный ход с Казанской иконой Божией Матери к колодцу Жабынец. Подворьем обители является ц. во имя вмч. Георгия Победоносца (1884–1892) в с. Манаенки Арсеньевского р-на.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. Д. 696. Л. 147–147 об.; ГА Тульской обл. Оп. 2. Д. 1091; Ф. 3. Оп. 1. Д. 915, 967, 2674, 3246, 3864; Оп. 2. Д. 3017; Оп. 3. Д. 1466, 2148; Оп. 4. Д. 3043; Оп. 7. Д. 937, 1421, 2680, 5110; Оп. 8. Д. 2452; Оп. 9. Д. 2002, 2660, 2864, 2906; Оп. 10. Д. 3002, 3420; Оп. 16. Д. 76, 79, 81, 82, 102, 103, 117; Оп. 18. Д. 1355, 6038, 7723; Оп. 19. Д. 670, 993; Ф. 147. Д. 6. Оп. 1. Л. 20; Ф. 2201, 1909–1915 гг.

Ист.: Белёвская вивлиофика: Собр. древних памятников об истории Белёва и Белёвского у. / Изд.: Н. Елагин. М., 1858. 2 т.; Соловьёв Н. А., прот. Сарайская и Крутицкая епархия. М., 1902. Вып. 4; Акты служилых землевладельцев XV – нач. XVII в. / Сост.: А. В. Антонов. М., 2002. Т. 3. № 158–159. С. 134–136; Антонов А. В. Выпись из писцовых книг 1568/69 г. на земли в округе Белёва // Белёвские чт. М., 2002. Вып. 2. С. 28–41; он же. Ист.-археогр. исследования: Россия XV – нач. XVII в. М., 2013.

Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 102; Епарх. хроника // Тульские Ев. 1864. Приб. № 17. С. 227; Леонид (Кавелин), архим. Ист.-стат. описание Белёвской Жабынской пуст. Тула, 1865 (то же, изм. загл.: Описание Белёвской Жабынской пуст. М., 2006); Мартынов П. М. Жабынская Введен-

ская пуст. // ИВ. 1888. Т. 31. № 3. С. 675–685; Восков И. Торжество в Жабынской Макариевской пуст. // ПрибЦВед. 1889. № 49. С. 1505–1506; Зверинский Т. 1. № 105. С. 111–112; Знаменский И. В. Полузабытый подвижник Рус. Церкви кон. XVI и нач. XVII ст.: Прп. Макарий Жабынский // Изв. Тамбовской УАК. 1890. Вып. 28. С. 17–63; Вып. 30. С. 15–72; Памятная книжка Тульской губ. за 1890 г. Тула, 1890. С. 44; Фирсов А. И. В обители прп. Макария // ИВ. 1896. Т. 66. № 10. С. 197–208; он же. Белёвская Жабынская пуст. Тула, 1898; Шаратов К. Ист. очерк белёвской Введенской Макариевской пуст. Тула, 1908²; он же (Тихон (Шаратов), иером.). Жабынь // Листок Тульской ДС. 2005. № 2. С. 10–12; № 3. С. 8; № 4. С. 11–12; № 5. С. 5–6; № 6. С. 10–11; № 7. С. 11–12; № 8. С. 11; № 9. С. 8–10; № 10. С. 7–8; № 11. С. 2–3; А-й, инок. Белёвско-Жабынское торжество: (Память прп. Макария) // Рус. инок. 1912. № 4; Яковлев А. И. Засечная черта Московского гос-ва в XVII в. М., 1916; Банников В. Жабынь – наша жемчужина, наша боль... // Коммунар: Газ. Тула, 1996. № 8. С. 6; Семёнова Н. А. Белёв в истории Оптиной и Шамординского мон-ря // Белёвские чт. 2002. Вып. 2. С. 64–69; Каркешкина Т. Возградитель св. обители // Тульские Ев. 2004. № 9. С. 3; Агапов И., прот. Архитектура Жабынской Введенской пуст. // УЗ Тульской ДС. 2005. Вып. 1. С. 46–55; Левшин В. А. Топографическое описание Тульской губ. 1803 г. / Сост.: С. Д. Ошевский. Тула, 2006. С. 157–165; Кудача Д. Н., прот. Белёвская Жабынская Введенская Макариевская пуст. и ее подвижник прп. Макарий чудотворец. М., 2007; Герасим (Дьячков), иером. Белёвский Спасо-Преображенский мон-рь Тульской обл.: История в лицах. М., 2008; он же. Белёвский край: Очерки церк. жизни XX–XXI вв. М., 2010; Никитина Н. А. Белёв и его окрестности: (Край, дорогой моему сердцу). М., 2008; Желтова А. Б. Белёв – город храмов и мон-рей: Ист. очерки и святыни. Орел, 2009; Никишов В. Д. Жабынь: История Св.-Введенской Макариевской Жабынской пуст. М., 2011.

Д. Б. Кочетов

МАКАРИЕВ ЖЕЛТОВОДСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Лысковской и Лукояновской епархии Нижегородской митрополии), находится в пос. Макарьево Лысковского р-на Нижегородской обл. Первоначально мужской. Главным источником сведений о ранней истории М. Ж. м. является Житие его

основателя, прп. Макария Желтоводского и Унженского (1349–1444), а также «Сказание об обновлении» мон-ря («Сказание по сокращению о зачатии на Желтых водах обители святого и преподобнейшаго отца нашего Макария, игумена Желтоводскаго и Унженскаго чудотворца, и о разорении ея от безбожных агарянских внуков, и запустении, и поновлении по многих летех паки на том же месте о устроении ея»).

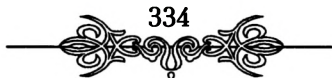
1434–1868 гг. М. Ж. м. основан ок. 1434 г. прп. Макарием, поселившимся на левом берегу Волги, в устье р. Керженц, у оз. Жёлтые Воды (Святого). Когда собралась братия, были построены деревянные кельи и ц. во имя Св. Троицы. За духовной помощью к прп. Макарию приходили жители окрестных деревень, иноверцы, чуваша и мордва, к-рых он крестил. Слава о подвижнике быстро распространялась. Согласно Житию, он и «самодержцем знаем бе». В 30-х гг. XV в. вел. кн. Василий II Васильевич Тёмный ездил в Орду по дорогам, пролежавшим мимо обители. Изгнанный из Москвы братом кн. Юрием Дмитриевичем, он некоторое время жил в Н. Новгороде, тогда, вероятно, и мог познакомиться с преподобным.

Летом 1439 г. мон-рь сожгли войска хана Улу-Мухаммеда, мн. насельники и окрестные жители были убиты, несколько человек вместе с прп. Макарием взяты в плен, но вскоре отпущены «воеводой агарянским», который запретил им селиться на старом месте. Прп. Макарий, вернувшись на место разоренной обители, похоронил погибшую братию и над общей могилой поставил крест (позже захоронения мучеников оказались у алтаря монастырского Троицкого собора; паломники XVIII–XX вв. откалывали кусочки от камней, поставленных над их могилами, считая, что они избавляют от зубной и др. боли). Прп. Макарий вместе со спасёнными пленниками отправился на р. Унжу, се-

Макариев Желтоводский
во имя Св. Троицы мон-рь.
Фотография. 2013 г.



вернее Юрьева-Повольского (ныне Юрьевец) и основал там пустынь – Макариев Унженский во имя Святой Троицы мо-





Прп. Макарий Желтоводский,
с видом Троицкого мон-ря.
Икона. Нач. XVIII в.
(ГИМ)

настырь, в котором и прожил до кончины.

К нач. XVII в. место, где находилась М. Ж. м., оказалось в запустении и поросло лесом. Согласно «Сказанию об обновлении» монастыря, в 1620 г. уроженцу «муромских мест» мон. Авраамью (Алексию; † 1640) было видение, после которого он пришел в Лысково на оз. Жёлтые Воды, разыскал старое монастырское место и поставил там келью. Когда собралась братия, мон. Авраамий ушел в Унженский монастырь, где молился у гроба прп. Макария, чтобы



Макариев Желтоводский
во имя Св. Троицы мон-рь.
Гравюра А. Г. Ухтомского
по рис. М. Н. Воробьева.
1816 г.

(ЦАК МДА)

святой помог ему возобновить древнюю обитель. Во время молитвы Авраамий получил «извещение от первоначальной иконы» прп. Макария, что святой будет ему помогать в восстановлении мон-ря. По инициативе мон. Авраамия был создан список унженской иконы, к-рый он принес на Жёлтые Воды и поместил в деревянной часовне.

В 1620 г. в Москве строитель Авраамий получил «повеление» царя

Михаила Феодоровича Романова и благословение патриарха Московского и всея Руси Филарета на возобновление обители. Большую помощь строителю оказали жители Лыскова, к-рые «от своего усердия насокоша древес довольно к созданию церковному... Великия древесна на рамах своих преносиша». Впосл. «от многих стран прихождаху монаси и мирстии и моляше настоятеля, да повелит им своими руками во обители у чудотворца Макария от своего усердия потрудятся» (ГИМ. Увар. № 1197. 398. 105. Л. 77–77 об., 78 об.). В 1624 г. в М. Ж. м. были построены деревянные храм во имя Св. Троицы с приделами во имя прп. Макария Желтоводского и прп. Михаила Малеина — небесного покровителя царя, в 1626 г. — трапезная с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы на подклетьях, ограда, кельи, в которых к февр. 1638 г. проживало ок. 200 насельников. В 1640 г. строитель Авраамий был погребен слева от входа в св. врата обители; впосл. над его гробницей поставлена 8-колонная ротонда с круглым куполом.

Еще в 1626 г. строитель Авраамий «взял в оброк» «из наддачи» рыбные ловли и сенные покосы по р. Керженец до Макарьева Холуя и по рекам М. и Б. Маза. В 1625 г. братия получила «из наддачи» на оброк Великовское и Отрепьевское угодья, а в 1628 г. владела одним из них безоброчно. В 1649 г. по духовной грамоте Б. М. Лыкова мон-рю отошли все

его земли на Керженце. Согласно межевой книге Д. Плещеева, в 1670 г. обитель владела землями

по всему течению реки и притокам (Соколова. Роль. 1989. С. 160–161).

Особое благоволение мон-рям прп. Макария оказывали представители рода Романовых. В *Смутное время* перед иконой Желтоводского святого инокия Марфа молилась об избавлении митр. Филарета (Романова) из польск. плена (в XVII в. прп. Макарий почитался как покровитель пребывавших в плену). 1 июня 1628 г. патриарх Филарет

(Романов) дал М. Ж. м. жалованную несудимую грамоту, предоставлявшую широкие льготы: царь повелел «десятильникам и поповским старостам» не въезжать в «Желтоводскую пустынь», не взимать со строителя «корма и пошрины» и «не судить ни в чем» братию (ААЭ. Т. 3. № 175; ЧОИДР. 1866. Кн. 3. Смесь.



Надвратная ц. арх. Михаила.
1661–1670 гг.
Фотография. 2010 г.

С. 10–12). Мон-рь был освобожден от уплаты большинства налогов в патриаршую казну; устанавливалась подсудность насельников и монастырских крестьян непосредственно патриарху. Грамотой от 30 июня 1629 г. царь и патриарх предоставили обители «на оброк» «бортные угодья» с черным лесом и санными покосами (АЮ. № 165). 20 авг. 1639 г. царь Михаил Феодорович выдал проездную грамоту, «чтоб давали... игумену Пафнутию, да келарю старцу Иосифу, от Москвы до Ярославля по подводе человеку верхи, да проводник на подводе с телегою», а от Ярославля до мон-ря «давали бы им готовое судно кормщика и гребцов, счетчи против подвод; вниз реки против подводы по одному человеку, а вверх реки против подводы по два человека гребцов везде, не издержав ни часу» (Там же. № 364). В 1646 г. боярин Никита Иванович Романов и кнг. Анастасия Никитична Романова (Лыкова) пожертвовали обители вотчину — с. Керженец с деревнями.

В 20–40-х гг. XVII в. вокруг М. Ж. м. сформировалась «партия сторонников новолюбческой программы Романовых» (Поньрко. 1990. С. 64, 65). С обителью оказались связаны те, кто впосл. в Москве вошли в кружок т. н. ревнителев благочестия, к-рый, по замечанию исследовательницы, «можно назвать как «макариевским», так и «романовским»» (Там же. С. 68).



В 1-й пол. 20-х гг. XVII в. послушником М. Ж. м. был буд. патриарх Московский и всея Руси *Никон* (*Минов*). В обители проживали протопоп *Аввакум Петров* и Рязанский и Муромский митр. *Иларион* († 1673). В 1649–1656 гг. Иларион возглавлял М. Ж. м. в сане архимандрита. Впосл., находясь в заточении, протопоп Аввакум писал митр. Илариону, своему бывшему единомышленнику: «Недостойн суть век твой весь Макариевскаго монастыря единыя ноши. Помнишь, как на комарех тех стояно на молитве?!» В обители принял постриг буд. Сибирский и Тобольский архиеп. *Симеон*, защищавший Аввакума, пребывавшего в ссылке в Сибири. В нач. 20-х гг. XVII в. на подворье в Лыскове у «учительного священника» *Ананий* проживал свящ. *Иоанн Неронов*. У свящ. *Ананий* был младший сын *Иван* (впосл. митр. Суздальский и Юрьевский свт. *Иларион*), его жена, родившаяся в Лыскове, была сестрой Коломенского еп. *Павла*; т. о., он также был связан с Лысковом и, возможно, с монастырем. В синодик М. Ж. м. вписан род протопопа московского Благовещенского собора *Стефана Вонифатьева* (Там же. С. 58, 66). Почти всех «ревнителей благочестия» объединяло стремление к обновлению и улучшению церковной и гражданской жизни в России, источником к-рого явился патриотический подъем, начавшийся в В. Поволжье в 1608–1609 гг. (см. подробнее: *Кравец*, 2009).

В 1639 г. игум. *Пафнутий* (1640–1642) по благословению патриарха Московского и всея Руси *Иоасафа I* освидетельствовал чудеса, совершавшиеся при гробе прп. *Варнавы Ветлужского*. 11 февр. 1666 г. в М. Ж. м. была учреждена архимандрития, 2 нояб. 1669 г. грамотой царя *Алексея Михайловича*, а также патриарха Московского и всея Руси *Иоасафа II* архимандритам дозволялось служить на ковре с рипидами. В 1666 г. обитель посетил патриарх Антиохийский *Макарий III*, назвав ее «вторым Иерусалимом». В 1694 г. в М. Ж. м. скончался проживавший на покое 1-й Нижегородский и Алатырский митр. *Филарет* (в схиме *Феодосий*), в 1797 г. — проживавший на покое по болезни с 1785 г. Казанский и Свяжский архиеп. *Антоний* (*Герасимов-Зыбелин*). Монастырь возглавляли: в 1647–1649 гг. — игум. *Корнилий* (впосл. митрополит Казан-

ский и Свяжский; † 1656); в 1672–1675 гг. — архим. *Павел* (*Моравский*; впосл. митрополит Рязанский и Муромский); в 1818–1821 гг. — архим. св. *Гавриил* (*Городков*; впосл. архиепископ Рязанский и Зарайский); в 1844–1852 гг. — архим. *Варлаам* (*Денисов*; впосл. архиепископ Черниговский и Нежинский).

В окт. 1670 г. М. Ж. м. был осажден отрядами С. Т. Разина. Архим. *Пахомий* с частью братии укрылся в лесах, мон-рь был захвачен и разграблен. 12 апр. 1671 г. на Соборе разбирался вопрос о насельниках, с оружием в руках участвовавших в отражении нападения разинцев. Грамотой патриарха Московского и всея Руси *Иоасафа II* от 12 апр. 1671 г. монастырским клирикам разрешалось совершать богослужения, а братия допускалась к причастию (ААЭ. Т. 4. С. 234–235). 31 мая 1722 г. в мон-ре побывал имп. *Петр I Алексеевич*, 23 мая 1767 г. — имп. *Екатерина II Алексеевна*, к-рая после молебна в Троицком соборе преподнесла в дар настоятелю резное изображение двуглавого орла (как знак покровительства Дома Романовых).

Ежегодно 25 июля, в день памяти прп. *Макария*, у стен М. Ж. м. проводилась ярмарка, к кон. XVII в. ставшая крупнейшей в стране. Так, в 1685 г. весь привезенный товар оценивался в значительную сумму — не менее 120 тыс. р., что составляло $\frac{1}{10}$ всего гос. бюджета страны. На ярмарку приезжали купцы не только со всей России, но и из-за границы, и она продолжалась 2 недели. Ежегодно у стен обители строился обширный гостиный двор с каменными и деревянными лавками, составлявшими целые улицы, и гостиницами. В 1641 г. грамотой царя *Михаила Феодоровича* мон-рю предоставлялось право собирать с торговцев за день торговли (25 июля) таможенную пошлину и владеть перевозом через Волгу. В 1648 г. царь *Алексей Михайлович* разрешил торговать беспошлинно 5 дней, а 26 июня 1667 г. отменил право обители на сбор таможенных пошлин в течение одного торгового дня «на вино церковное, на ладан, на воск и на церковное строение», который был установлен в период правления царя *Феодора Михайловича*, и заменил эти доходы гос. жалованьем — годовой ругой (ААЭ. Т. 4. № 157). 10 нояб. 1682 г. указом царей *Иоанна* и *Петра Алексеевичей* властям М. Ж. м.

было предоставлено право на полный сбор в их казну таможенных ярмарочных пошлин. Тем же указом архим. *Павлу* (*Моравскому*) с братией предоставлялось право «чинить расправу.. во всяких торговых делах». В 1685 г. все доходы М. Ж. м. от ярмарки составили 10 673 р. — колоссальную по тем временам сумму. Это были пошлины с продажи соли, рыбы, меда, а также т. н. конские пошлины, доходы от аренды 672 лавок, 448 шалашей, 7 торговых мест, 80 хлебных и квасных печей, с 2 изб и т. д. Царской грамотой от 22 июня 1687 г. подтверждалось право мон-ря собирать таможенные пошлины «с торговых людей, приезжающих на Макарьевскую ярмарку, без выдачи им выписи» (ДАИ. Т. 12. № 42). 25 июня 1698 г. царь *Петр I* выдал грамоту «о сборе на Макарьевской ярмарке таможенных пошлин в пользу» М. Ж. м., «о не осматривании по городам товаров и свободном пропуске торговых людей и об изъятии их на время означенной ярмарки изпод ведомства воевод с предоставлением над ними расправы монастырским властям» (АИ. Т. 5. С. 503–507. № 277).

В 1700 г. указом царя *Петра I* ярмарка поступила в ведение Казанского дворца и приказа Большой казны, а с 1718 г. — Коммерц-коллегии; М. Ж. м. был лишен «сбора пошлин за отчислением их в казну». Одновременно мон-рю разрешалось сдавать свои помещения внаем под склады товаров, содержать перевоз через Волгу и «извозы по дорогам» (*Снежинский*. 1888. С. 304–305).

В 1719 г. мон-рь получал из ярмарочных сборов на жалованье и содержание братии и священнослужителей 1185 р.; обитель имела 14 мельниц на реках Волга, Сура, Керженец, Б. и М. Маза, содержала скот (163 лошади, 123 коровы, 27 овец) (ОДДС. Т. 1. № 580). В 1700 г. монастырь владел в Нижегородском и Алатырском уездах 328 крестьянскими дворами, к 1719 г. — 2149 крестьянами, к 1744 г. — 3171 крестьянином. Некоторое время к монастырю была приписана Алатырская Вознесенская пуст.

В 1764 г. М. Ж. м. был отнесен ко 2-му классу со штатом из 17 насельников, которым из казны ежегодно отпускалось 1647 р. В 1779 г., при образовании Нижегородского наместничества, Подмонастырскую





слободу при мон-ре преобразовали в г. Макарьев (Макарьев-на-Волге), центр Макарьевского у. В авг. 1816 г. Макарьевская ярмарка была уничтожена пожаром, в 1817 г. перенесена в Н. Новгород. Архим. Израиль в письме инженер-ген. А. А. Бетанкуру жаловался на то, что обитель оказалась в «самом беднейшем состоянии» (Филатов Н. Три века Макарьевско-Нижегородской ярмарки. Н. Новг., 2003. С. 302).

Существенный доход мон-рю приносили пожертвования от служб в приписной нижегородской ярмарочной 5-главой Макариевской (т. н. флачной) часовне (архит. Д. Н. Гущин), выстроенной на средства, собранные купечеством. Освящение часовни 19 авг. 1866 г. совершил ви-



Макариевская часовня
на Макарьевской ярмарке
в Н. Новгороде. 1866 г.
Фотография. Нач. XX в.

карий Нижегородской епархии Блахнинский еп. Макарий (Миролюбов) в присутствии цесаревича Александра Александровича (впосл. имп. Александр III) и вел. кн. Владимира Александровича. По сторонам часовни находились высокие флажштоки, на которых 15 июля в знак открытия ярмарки поднимали флаги, а 25 авг. спустили, что означало офиц. закрытие ярмарки. К открытию ярмарки из М. Ж. м. в часовню приносили чтимый образ прп. Макария (1620), перед к-рым служили молебен.

1868–1917 гг. Ко 2-й пол. XIX в. М. Ж. м. владел пустошами Медиоланская, Богородская и Боговая Гора в Макарьевском у. (всего 47 дес. 1792 саж.), мельницей на р. Мазе, подворьем на Лубянской ул. (ныне Б. Лубянка, 16) в Москве и часовней в Н. Новгороде. Но постепенно в связи с переводом ярмарки в Н. Новгород материальное состояние мон-ря скудело. Волжские воды, приблизив-

шиеся к стенам обители, разрушали наружную линию монастырских укреплений. В 1868 г. по инициативе архиеп. Нижегородского Нектария (Надеждина) указом Синода М. Ж. м. был упразднен, здания переведены в распоряжение Епархиального попечительства о бедных духовного звания. Монастырское имущество передавалось в кафедральный нижегородский Преображенский собор, а также в бедные церкви губернии. В кельях продолжали проживать 27 монашествующих и служителей, которые получали из казны жалованье (770 р. — для монахов, 640 р. — для служителей).

В 1881 г. московские и макарьевские купцы Я. Лабазин, Ф. Ермаков, М. Щербаков, М. Попов, В. Аксёнов, П. Боткин, А. Лузин и Л. Фадеев ходатайствовали перед обер-прокурором Синода К. П. Победоносцевым о восстановлении древнего мон-ря как жен. общины, передавая в обеспечение сестрам 30 тыс. р. и 50 дес. земли. Высочайшим повелением от 9 мая 1881 г. и указом Синода от 5 июля 1882 г. в стенах М. Ж. м. учредили жен. общину. 8 июля 1882 г. торжественное открытие общины возглавил еп. Нижегородский Макарий (Миролюбов). В желтоводские кельи были переведены 15 сестер богадельни, существовавшей при кладбищенской Сретенской ц. с. Лыскова. 15 марта 1883 г. Епархиальное попечительство о бедных духовного звания передало общине пустошь Боговая Гора. 23 апр. 1883 г. община была преобразована в нештатный общежительный мон-рь, причем купец Ермаков пожертвовал на содержание насельниц 10 тыс. р. Высочайшим повелением от 22 янв. 1887 г. за М. Ж. м. закреплялись 3 земельных участка (4 дес. 500 саж.): песчаный остров (500 саж.), располагавшийся напротив обители, с правом устройства на нем пристаней; 2 дес. на др. острове; 2 дес. земли (т. н. Солдатский Огород) рядом с дер. Чёрная Маза. 18 дек. 1886 г. по ходатайству Макарьевской городской думы попечителям восстановления обители московским купцам А. Н. Дьячкову и Ермакову было пожаловано звание почетных граждан Макарьева (Снежницкий. 1888. С. 303–309). В нач. XX в. М. Ж. м. владел 84 дес. земли.

В 1888 г. в М. Ж. м. проживали игум. Августа и 113 насельниц, в 1904 г. — игум. Феофания, ок. 30 монахинь

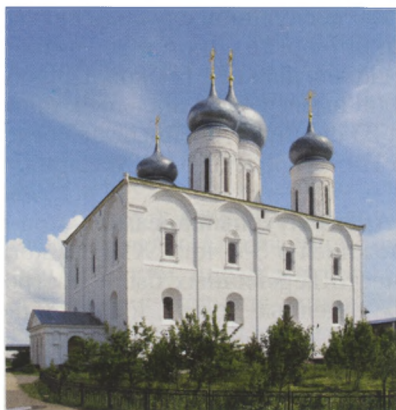
и 160 послушниц, служили священники Георгий Листов и Григорий Бланков, диак. Н. Бобков. При обители имелся епархиальный приют на 25 сирот, устроенный на средства Нижегородского еп. Макария.

Д. Б. Кочетов

Архитектурный ансамбль мон-ря сложился в 3-й четв. XVII в., когда вместо деревянных были построены каменные храмы, и сохранился к нач. XXI в. без значительных утрат. История его развития прослеживается по иконам прп. Макария Желтоводского и Унженского в молении Св. Троице на фоне мон-ря. Образы этой иконографии часто писали в самой обители, поэтому нек-рые из них отличаются большой точностью в передаче ее архитектурных особенностей. Первая из икон прп. Макария с изображением мон-ря была написана живописцем С. Ф. Ушаковым, как свидетельствует подпись, в 1661 г. по заказу митр. Рязанского и Муромского Илариона, бывш. настоятеля обители. На иконе М. Ж. м. показан в процессе строительства: на территории видны каменные собор с 2 приделами, надвратная и трапезная церкви с колокольной, возведена юго-вост. башня с угловым фрагментом стены, остальные стены деревянные. На иконе нач. XVIII в. (ГИМ) территория мон-ря сильно расширена (башня, показанная на иконе Ушакова, уже не является угловой, а включена в массив юж. стены), обнесена каменной оградой и плотно застроена келейными корпусами (деревянными и каменными), близ сев.-зап. ворот устроена одноглавая церковь (не сохр.), с юга, со стороны воды, возведена дополнительная каменная стена.

Собор Св. Троицы (1652–1664) выстроен, возможно, мастерами царской артели. Троицкий храм наряду с несохранившимся Преображенским собором Нижегородского кремля (1652) связан со столичным заказом и возведен по образцу Успенского собора Московского Кремля: это 6-столпный 3-апсидный храм со смещенным к востоку пятиглавием. Строители собора творчески переосмыслили московский образец, удлинив пропорции четверика и барабанов церкви, а также сделав ее интерьер более освещенным (2 ряда регулярно расположенных широких окон в стенах храма дополнены большими оконными проемами в барабанах). Лаконичный, но изящный





Троицкий собор.
1652–1664 гг.
Фотография. 2013 г.

декор фасадов состоит из наличников, обрамляющих оконные проемы верхнего ряда, и лопаток, завершенных капителями под закомарами. Стилистические аналогии декора прослеживаются в московских церквях или храмах, возведенных по царскому заказу. На рубеже XVII и XVIII вв. стены храма были расписаны костромской артелью иконописцев. В XVIII в. собор неск. раз перестраивался. В начале века его крышу покрыли железом, при этом он утратил ярус закомар, взамен оригинального позакмарного покрытия была устроена 4-скатная кровля. В кон. XVIII в. к собору с запада была пристроена паперть.

Каменная *церковь в честь Успения Пресв. Богородицы* с трапезной палатой заменила одноименную деревянную в 1651 г. Она выстроена на высоком подклете, к-рый использовался для хранения товаров Макарьевской ярмарки. Узкие барабаны поставлены на кокошники, их венчает строгое компактное пятиглавие. Несмотря на позднейшие перестройки, храм сохранил часть пер-



Церковь
Успения Пресв. Богородицы
с трапезной палатой
и колокольней.
1651 г.
Фотография. 2013 г.

хитектура храма демонстрирует лучшие черты зодчества эпохи классицизма; возможно, к его созданию имел отноше-

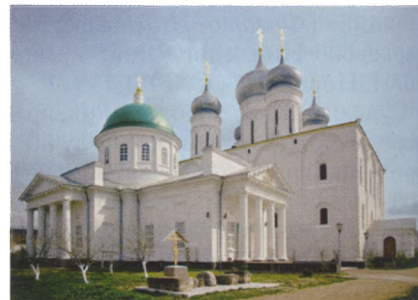
воначального декора. Одновременно с Успенской ц. была возведена монастырская колокольня. Над 3 нижними ярусами одинаковой высоты расположены ярус звона и шатер со слухами.

Центральный вход в М. Ж. м. устроен с юж. стороны, над св. воротами возведена *церковь во имя арх. Михаила*. Согласно уставной надписи на каменной доске на сев. стене ее притвора, храм с прилегающим к нему келейным корпусом был построен в 1670 г. Однако изображение церкви присутствует уже на иконе 1661 г., где она показана одноглавой, с 2 рядами кокошников, оформляющих переход от четверика к барабану. На иконе из ГИМ, как и на гравюре 1816 г. А. Г. Ухтомского по рис. М. Н. Воробьева (Рус. мон-ри: Искусство и традиции. СПб., 1997. С. 187), кокошники оказались закрыты кровлей, а по углам устроены 4 небольшие главы. Согласно монастырским летописям, высокая каменная ограда длиной 525 саж. с перекатом и 2 рядами бойниц была построена в 1662–1667 гг. В одной из ее башен иждивением П. И. Прокудина была устроена *церковь прп. Григория Пельшемского* (1786). К 2016 г. от ограды сохранилось 6 башен — 3 круглые угловые и 3 квадратные проездные.

На месте разобранного придела у сев. стены Троицкого собора в 1809 г. по проекту архит. И. Матвеева была возведена *церковь прп. Макария Желтоводского*. Храм крестообразный в плане, сев. и зап. рукава креста оформлены колонными портиками. На центральный четверик поставлен барабан, окруженный ионическими полуколоннами и завершенный полуциркульным куполом. Портик юж. стены церкви был продолжен протяженной колоннадой тосканского ордера, к-рая соединила новую церковь с Троицким собором. Ар-

хитектур. А. Д. Захаров, проектировавший в тот же период нек-рые здания для Макарьевской ярмарки.

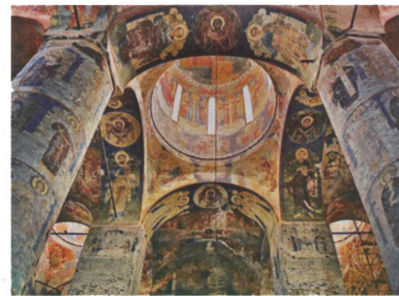
Среди др. строений мон-ря к сер. XIX в. были возведены 4-этажный настоятельский корпус с домовою ц. прп. Антония Великого, 3-этажный корпус братских келий и еще один



Церковь
прп. Макария Желтоводского.
1809 г.
Фотография. 2013 г.

келийный корпус, расположенный вдоль южной стены и соединявший Архангельскую ц. с ц. прп. Григория Пельшемского. По свидетельству П. И. Пискарева, в мон-ре находилось множество ветхих строений, к-рые не использовались (Пискарев. 1846. С. 40).

После возобновления обители в 1882 г. были отремонтированы жилые корпуса, приведены в порядок и пересвящены церкви, укреплен речной берег. Однако проблема восстановления Троицкого собора, ко-



Интерьер Троицкого собора

торый с 1859 г. стоял без кровли, долгое время не была решена. К нач. XX в. собор был признан выдающимся памятником рус. архитектуры, требующим не просто ремонта, но реставрации в рамках научных возможностей того времени. Проект восстановления храма был разработан в 1907 г. А. К. Ивановым и Д. В. Милеевым и осуществлен в 1910–1911 гг. под надзором архит. А. Н. Полтанова. Архитекторами было принято решение не возобновлять



собор в первоначальных формах XVII в., а восстановить облик на нач. XIX в. (с 4-скатной кровлей и папертью). Подпружные арки, паруса и часть сводов храма были сложены заново и укреплены стальными балками, купол был завершен главой на металлическом каркасе, изготовленном на Сормовском заводе. В 1912–1913 гг. поврежденные фрески были отреставрированы иконописной мастерской братьев М. Н. и Н. Н. Сафоновых, живопись в районе сводов частично была написана заново.

А. А. Климова

Библиотека, реликвии, погребения. В 1677–1678 гг. настоятель М. Ж. м. архим. *Тихон Макариевский* († после 1706) составил обширный исторический труд — т. н. Латухинскую Степенную книгу, известную в 2 редакциях: Краткой и Пространной. Обилие источников (Воскресенская и Типографская летописи,



Синодик
Макариева Желтоводского мон-ря.
Л. 1. Сер. XVII в.
(НИАМЗ)

«Книга глаголемая Новый летописец», Летописный свод (1652), Синописис (1678) и др.), к-рые использовал архим. Тихон, свидетельствует об обширном книжном собрании мон-ря (см. подробнее: Латухинская Степенная книга: 1676 г. / Подгот.: Н. Покровский, А. Сиринов. М., 2012; СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 31–42).

В описи монастырской б-ки 1640 г., сохранившейся в составе «Духовной изустной памяти» строителя Авраамия, перечислены 69 книг монастырского собрания. В Никольской ц. монастырской слободы хранились 7 книг, в т. ч. напечатанные в Киеве 2 Евангелия (напрестольное и толковое), Службеник, Апостол, Псал-

тирь, а также «Потребник письменный, Послушание письменное». Напрестольное Евангелие (М., 1682) было обложено чеканными вызолоченными досками «с финифтевыми изображениями Спасителя и евангелистов. Венцы образов осыпаны алмазами и яхонтами; вокруг образа Спасителя вынизано крупным жемчугом» (*Макарий (Миролюбов)*. 1857. С. 376).

В монастырском Троицком соборе хранились печатные 4 Толковых Евангелия, 3 Апостола, 2 Октоиха «на осьмь гласов», 2 Псалтири, 2 Часовника, Минея общая, 3 Потребника, 11 месячных Миней, кн. «Беседы апостольские» и проч. Среди рукописных книг упомянуты напрестольное Евангелие, 3 Минеи, Часословец, Полууставие, 2 Пролога, труды святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, прп. Ефрема Сирина, 2 «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника («в поддесть» и «в четверть»), 3 Жития прп. Макария Желтоводского (2 «в десть; один по обрзу золочено, другой по зеленому обрзу, в красной коже, застешки и петли медные» и «в поддесть, по зеленому обрзу, в красной коже, застешки и петли медные»), 2 Жития Иоасафа царевича, синодики, 2 сборника (*И. М. Духовная изустная память*. 1850. С. 45–46). Сохранились синодик М. Ж. м., скопированный А. А. Титовым в 1887 г. (РНБ. Тит. 2978. Л. 84), синодик сер. XVII в. (НИАМЗ. Кр 212 (ГОМ 14042)) и синодик 1716 г. (НИАМЗ. Кр 104 (ГОМ 13748)).

К нач. XVIII в. монастырская б-ка помещалась в специальной книгохранильнице, за к-рой надзирал старец Иларион. Опись 1702 г., входящая в состав Переписной книги мон-ря 1702 г. (РГАДА. Ф. 237. Оп. 7. Ч. 1. № 56. Л. 30 об.— 61 об.), фиксирует ок. 480 книг, в т. ч. 128 рукописных. Среди последних — список Большой Толковой Псалтири, «в десть, по красному обрзу, в красной коже, застешки и петли медные» (1-я пол. XVII в.; Кат. 1999. № Р 1010), «Книга Деонисия Ареопажита, письменная, в поддесть, по красному обрзу, в черной коже, застешки и петли медные», вложенная в обитель ее постриженником митр. Рязанским Иларионом (ГИМ ОР; *Соколова*. Роль. 1989. С. 163). Книги не только поступали в М. Ж. м. в качестве вкладов, но и покупались. Известно о значительном вкладе «день-

гами и книгами, всего 450 рублей» митр. Нижегородского и Алатырско-го Филарета († 1694), о вкладе 1664–1665 гг. архиеп. Сибирского Симеона. Согласно записи на печатной январской служебной Минее, эта книга была передана в обитель в 1626–1627 гг. кн. Д. М. Пожарским (Кат. книг кириллической печати XV–XVII вв. Науч. б-ки Моск. ун-та. М., 1980. С. 77).

О покупках братией книг известно уже по «Духовной изустной памяти» строителя Авраамия 1640 г.: «А куплено тех книг, oprичь прикладных, на тридцать рублей с полтиною» (*И. М. Духовная изустная память*. 1850. С. 46). Позднее подобные записи неоднократно встречаются в приходно-расходных книгах обители (см. подробнее: *Соколова*. Роль. 1989. С. 162–163).

В 1847 г. по предписанию Нижегородского и Арзамасского еп. *Иакова (Вечеркова)* архим. Варлаам передал монастырский архив (829 документов XVII–XVIII вв.) в Древлехранилище при Нижегородской ДС.

В Троицком соборе хранилась главная святыня М. Ж. м. — чтимая икона прп. Макария. В мон-ре считалось, что именно этот образ в 1620 г. принес строитель Авраамий (*Снежницкий*. 1901. С. 38). Перед иконой, украшенной сребропозлащенной ризой, висела лампада, вложенная в обитель, согласно надписи, в 1805 г. черкасскими казаками войска Донского. По распоряжению Нижегородских архиереев в дни проведения ярмарки икону прп. Макария приносили в ярмарочную часовню, носили по г. Макарьеву, в лавках перед ней служили краткие молебны. В том же храме почитались иконы Божией Матери «Одигитрия», свт. Николая Чудотворца, а также «старинный местный» образ Вседержителя в «среброкованной позлащенной ризе изящной работы» (2 пуда 32 фунта); у «подножия» образа Вседержителя изображены преподобные Макарий Желтоводский и Григорий Пельшемский (*Титов*. 1887. С. 622–623; *Снежницкий*. 1888. С. 308).

До 1868 г. в Макариевском храме хранилась икона прп. Макария, присланная в 1661 г. архиеп. Рязанским и Муромским Иларионом. Образ украсила серебряная риза с золотым венцом, жемчугом и драгоценными камнями. Др. чтимыми святынями Макариевской ц. являлись Толгская икона Божией Матери,





украшенная жемчугом, изумрудами, яхонтами, стразами, а также Нерукотворный образ Спасителя в серебряной ризе (дар 1808 г. ярославских купцов).

В Успенской ц. находился воздух (XVII в.), шитый по золотому глазу золотом, серебром и шелками, — вклад Д. А. и Г. Д. Строгановых. В ризнице, устроенной при храме, хранились серебряные потиры, ковчеги, рипиды и др. предметы XVII в., серебряные вызолоченные кресты с частицами мощей, пожалованные архиеп. Тобольским Симеоном в 1658 г. и еп. Иларионом в 1673 г., крест (вклад 1665 г. старца Феодосия Девятковского), крест с мощами (вклад 1672 г. старца Игнатия), митра, шитая по черному бархату (вклад 1667 г. Б. М. Хитрово), серебряный вызолоченный архиерейский жезл с надписью на греч. и рус. языках о его принадлежности митр. Нижегородскому и Алатырскому Павлу († 1696), проживавшему в обители под надзором.

Большая часть святынь и реликвий в 1868 г. была изъята из упраздненного монастыря для пополнения средств епархиального попечительства, но чтимая икона прп. Макария оставлена (местонахождение после 1927 неизв.). Др. икона прп. Макария Желтоводского (1661; Ушаков), происшедшая из М. Ж. м., в посл. хранилась в Нижегородском гос. историко-архитектурном музее-заповеднике, в 2005 г. передана в восстановленный мон-рь.

При Троицком соборе под папертью погребены архиепископы Нижегородские Антоний (Герасимов-Зы-



Ротонда над могилой иноков, убиенных в 1439 г.
Фотография. Нач. XX в.

белин; † 1797) и Моисей (Близнецов-Платонов; 1825), напротив зап. стены — митр. Иконийский Афанасий († 1670). За алтарем Троицкого храма почиталось захоронение убиенных

в 1439 г. иноков. Над могильным камнем стоял кирпичный портик с колоннами. У Макариевской ц. были погребены архим. Иоанн († 1813) и иркутский купец Н. Д. Мичурин († 1816).

1917–2016 гг. После 1917 г. все монастырское имущество было национализировано, комплекс М. Ж. м. поставлен на учет Нижегородским подотделом по делам музеев и охраны памятников искусства и старины (Главное управление научными, музейными и научно-художественными учреждениями Народного ко-



Архиерейское богослужение в день памяти прп. Макария Желтоводского. Фотография. 2015 г.

миссариата просвещения). Последняя настоятельница игум. Феофания (Чуркина) смогла зарегистрировать насельник в качестве трудовой артели. С 1920 г. в монастыре служил и духовно окормлял сестер (ок. 200) сщмч. Александр (Шукин; † 1937), в посл. викарий Нижегородской епархии. При обители еп. Александр сумел организовать преподавание Закона Божия детям 10–13 лет. В 1927 г. мон-рь окончательно закрыли. Большинство сестер переселились в Лысково, где проживал еп. Александр, к-рый продолжал им помогать. Игум. Феофания и неск. насельниц поселились при Никольском храме соседнего с. Просек.

В 1924 г. была закрыта Макариевская часовня на ярмарке. В 1928 г. решением Лысковского уездного исполкома на территории М. Ж. м. был размещен детский дом им. 25 октября на 176 чел. В кон. 1929 г. детский дом перевели из мон-ря, в связи с чем краевой музей просил Нижегородский отдел народного образования передать монастырский комплекс в ведение музея и Госфонда. С 1929 г. помещения М. Ж. м. стали арендовать различные районные орг-ции: напр., в 1930 г. Лысковскому леспрому были переданы Троицкий собор, Макариевская, Успенская и Михаи-

ло-Архангельская церкви. С сент. 1931 г. эти здания арендовал Лысковский лесрабкооп. С 1936 г. обязанность коменданта монастырского комплекса исполнял зав. Лысковским музеем Б. П. Амбаров. Он отвечал за сохранность памятника, имел право заключать с организациями договор на аренду построек и следить за его выполнением. В том же году некоторые монастырские постройки были переданы в аренду местному лесозаводу им. С. Разина.

В 1941–1943 гг. в мон-ре размещался эвакогоспиталь № 28/31, а с 9 сент. 1943 по 23 нояб. 1988 г. — Лысковский зооветеринарный техникум. В Успенской ц. был устроен

спортивный зал, в 3 каменных корпусах, 2 деревянных домах и 3 башнях размещались учебный корпус, кабинеты,

клуб, б-ка, общежитие. В Троицком соборе находилось зернохранилище. Во время пожара сер. 40-х гг. XX в. были уничтожены 2-й этаж и крыша юж. келий, в к-рых находилось студенческое общежитие, крыша надвратной Михаило-Архангельской ц., один из куполов Успенской ц.

Осенью 1990 г. архиеп. Нижегородский и Арзамасский Николай (Кутепов) обратился в обл. Совет народных депутатов с просьбой о передаче РПЦ всего комплекса монастыря. 29 дек. того же года постройки М. Ж. м. были переданы Нижегородской епархии. 25 марта 1991 г. решением Синода мон-рь возрожден как женский. В нем проживает ок. 20 сестер во главе с игум. Михайлой (Орловой). При обители открыт детский приют. Подворьями М. Ж. м. являются Преображенский собор в г. Лысково, храм Казанской иконы Божией Матери в пос. Макарьево Лысковского р-на.

Среди святынь в обители хранятся глава прп. Макария, иконы с частицами мощей преподобных Макария, Серафима Саровского, Лаврентия Черниговского, Феодора Санактарского, святителей Николая Чудотворца, Феофана Затворника, великомучеников Георгия Победоносца, Пантелеимона и др.





Арх.: РНБ. Ф. 775. Тит. № 2978; Синодик Макариева-Желтоводского мон-ря сер. XVII в. // НИАМЗ. Кр 212 (ГОМ 14042); Синодик литийный Макарьево-Желтоводского мон-ря 1716 г. // НИАМЗ. Кр 104 (ГОМ 13748); ГАНУ. Ф. 998 (Макарьев Желтоводский мон-рь); «Сказание по сокращению о зачатии на Желтых водах обители святого и преподобного отца нашего Макария, игумена желтоводскаго и унжескаго чудотворца, и о разорении ея от безбожных агарянских звуков, и запустении, и поновлении по многих летех, паки на том же месте о устроении» // ГИМ. Увар. № 1197.398.105. Л. 69 об.; РГБ. Пискар. № 119. Л. 140; Межевая книга вотчины Макарьево-Желтоводского мон-ря с Керженец с селами и деревнями Закудемского стана Нижегородского у. межевщика Дмитрия Плещеева // РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 1. Д. 299. Л. 1–58. Ист.: И. М. Духовная изустная память строителя Макарьево-Желтоводского мон-ря Авраамия (1640 года 5 апреля) // ВОИДР. 1850. Кн. 8. Смесь. С. 43–50; *Макарий (Миролюбов), иером.* Сказание о жизни и чудесах прп. Макария, Желтоводского и Унжеского чудотворца. М., 1850. 2 ч.; Акты Макарьево-Желтоводского мон-ря // Нижегородские ГВ. Ч. неофиц. 1861. № 38–41; *Стафиловский И.* Краткое сказание о жизни и чудесах преподобного Макария. СПб., 1891; *Ерофеев Д. Р.* «Сказание об обретении мощей преподобного Макария Желтоводского и Унженского» // *Опыты по источниковедению.* СПб., 1997. Вып. 1: Сб. в честь В. К. Зиборова. С. 14–19; Кат. рукописных книг из собр. Нижегородской гос. обл. универсальной науч. б-ки (НГОУНБ) / Сост.: И. В. Нестеров. Н. Новг., 1999. Ч. 1: XV–XVII вв.; Житие Макария Желтоводского и Унженского / Подгот. текста, пер. и коммент. И. М. Грицевской // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 262–303, 782–784. Лит.: ИРИ. Ч. 4. С. 107–116; *Пискарёв П. И.* Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второкл. муж. мон-ря. Н. Новг., 1846; *Макарий (Миролюбов), иером.* Сказание о жизни и чудесах прп. Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца. М., 1850. 2 ч.; *он же.* Памятники церк. древностей: Нижегородская губ. СПб., 1857. С. 340–342, 352, 353, 357, 358, 376, 378–379, 383–384; *Мельников А.* Макарьевский Желтоводский мон-рь на Волге: Ист. очерк // *Нива.* 1888. № 36. С. 893–895; *Зверинский Т. 1.* С. 175–176; *Денисов С.* 560–561; Макарьево-Желтоводский мон-рь. Н. Новг., 1882; *Гитов А. А.* Троицкий Макарьевский Желтоводский мон-рь // *ИВ.* 1887. Т. 28. Июнь. С. 612–629; *он же.* Троицкий Макарьевский Желтоводский мон-рь. М., 1910; *Снежницкий А., диак.* Адрес-календарь Нижегородской епархии на 1888. Н. Новг., 1888. С. 303–309; *он же.* Макарьевская часовня в Нижегородской ярмарке. Н. Новг., 1901; *Татаринев Е.* Макарьевский Желтоводский мон-рь // *Зодчий.* СПб., 1902. № 29. С. 327–328; № 52. С. 604; *Драницын Н. Н.* Адрес-календарь Нижегородской епархии на 1904 г. Н. Новг., 1904. С. 146; *Иванов А.* К проекту реставрации Троицкого собора в Макарьевском мон-ре // *ИИАК.* 1908. Вып. 28. С. 156–161; *Кабанов А. К.* Две версии осадки Макарьево-Желтоводского мон-ря разинцами в окт. 1670 г. // *Действия Нижегородской ГУАК.* Н. Новг., 1914. Т. 17. Вып. 3. С. 1–6; *Агафонов С. Л.* Горький, Балахна, Макарьев. М., 1987; *он же.* Макарьев на Волге // *Памятники Отечества: Альм. всерос. об-ва охраны памятников истории и культуры.* М., 1988. Вып. 2(18). С. 136–146; *Поньрко Н. В.* Житие Макария Желтоводского // *СККДР.* 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 291–293; *она же.* Обнов-

ление Макариева Желтоводского мон-ря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // *ТОДРЛ.* 1990. Т. 43. С. 58–69; *Соколова Н. В.* Роль Макарьево-Желтоводского мон-ря в хозяйственном и культурном развитии Нижегородского края в XVII — 1-й четв. XVIII в. // *В памяти Отечества: Мат-лы науч. чт. Горький, 1989.* С. 159–167; *она же.* Феодальные повинности крестьян Макарьево-Желтоводского мон-ря в посл. четв. XVII в. // *Соц.-экон. положение трудящихся Ср. Поволжья: Дооктябрьский период.* Саранск, 1989. С. 21–28; *Зонтиков Н. А.* Прп. Макарий Унженский и Желтоводский: К 555-летию со дня преставления. Кострома, 1999; *Тарасенко Л. П.* Житие Макария Желтоводского и Унженского: Нек-рые аспекты истории текста // *Филевские чт.: Тез. конф. М., 1999.* Вып. 6. С. 77–79; *Вдовиченко М. В.* Шестистолпные храмы XVII в.: АКД. М., 2001; Памятники архитектуры в дорев. России: Очерки истории архит. реставрации. М., 2002. С. 430–432; *Букова О. В.* Свято-Троицкий Макарьев-Желтоводский жен. мон-рь // *Русские монастыри: Поволжье.* М., 2003. С. 448–469; *Кравец Е. В.* О почитании св. прп. Макария Желтоводского в связи с движением обновления в России в 1-й пол. XVII в. // *Нижегородская старина.* Н. Новг., 2009. № 21/22. С. 77–85; *Давыдов А. И., Давыдова А. А.* История реставрации Свято-Троицкого собора Макарьево-Желтоводского мон-ря кон. XIX — нач. XX в. // *Обитель на Желтых водах: Макарьевский Желтоводский мон-рь.* Н. Новг., 2010. С. 284–313; *Сиренов А. В.* О б-ке Макарьево-Желтоводского мон-ря в XVII в. // *ВЛУ.* 2013. № 1. Т. 4. С. 7–14.

Д. Б. Кочетов

МАКАРИЕВ КАЛЯЗИНСКИЙ ВО ИМЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился рядом с г. Калязином Тверской губ., на левом берегу Волги. Разрушен в ходе затопления территории при строительстве Угличской ГРЭС. Основными источниками сведений о ранней истории М. К. м. являются Житие прп. Макария Калязинского, составленное в XVI в. (Житие. 2003; Житие. 2008), и документы из архива монастыря (РГАДА. Ф. 1193), к-рый изучался с XIX в. (*Лебедев.* 1867; *Павел (Крылов).* 2002; *Пономарёва.* 1986; *Она же.* 1995; *Она же.* 2000; Акты Троицкого Калязина мон-ря. 2007; *Соколов.* 2010). Сохранились подлинные



акты XV в., грамоты Тверских великих князей, царские и патриаршие грамоты, владельческая и др. хозяйственная документация, в т. ч. Кормовая книга XVII в. О повседневной жизни братии в XVII в. свидетельствует лит. соч. «Калязинская челобитная» (*Пономарёва.* 1993). В распоряжении исследователей XIX в., составивших описания М. К. м., имелись рукописный рассказ об обители, принадлежавший настоятелю (1817–1823) архим. *Афанасию (Протопопову)*, и др. монастырские записи (*Лебедев.* 1867. С. 24, 11; *Павел (Крылов).* 2002. С. 10, 16).

1434–1920 гг. Мон-рь основан ок. 1434 г. прп. *Макарием Калязинским*, постриженником *Клюбукова кашинского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*. По благословению кашинского игумена прп. Макарий вместе с 7 старцами покинул городскую обитель, чтобы «обрести место угодно к безмолвию», и остановился недалеко от Кашина,



Прп. Макарий Калязинский.
Икона. XIX — нач. XX в.
(частное собрание)

«промежь двух озёр водою акы стенами отражено». Здесь он поставил крест и вместе с братией построил келью и ц. во имя Св. Троицы.

Прп. Макарий основал М. К. м. «во своих местех» и «отчину свою, вси села, приложил тому монастырю». Но «смирения ради» назвал монас-

Макариев Калязинский
во имя Св. Троицы мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.

тырь не «своим именем, но нарече его Калязин» (*Волоколамский патерик.* 1915. С. 13–14). Предание связывает наименование





обители с местным землевладельцем Иваном Калягой (Колягой), который решил, что преподобный его «изжденет» и землю его к «своей пустыни присовкупит». Каляга задумал убить прп. Макария, но заболел и, встретившись с преподобным, покаялся в злом намерении. Прощенный Каляга принял постриг и передал свои владения обители (Житие. 2008. С. 52).

Постепенно собиралась братия. Так, согласно Житию, к старцу пришли двое юношей «благородного рода», в постриге Маркелл и Сергей, оставившие свидетельства о его подвижнической жизни, которыми пользовался составитель жизнеописания (Там же. С. 53–54).

Семь старцев, с к-рыми пришел прп. Макарий, были «совершенны... иноческим житием». Первоначально в монастыре не было священника, а для богослужений насельники приглашали игумена «из других мест». Прп. Макарий отказался от настоятельства, но поставленный им игумен стал жить не по «приданному закону». В частности, настоятель с братией нарушали установленный прп. Макарием порядок «не держати хмельнаго пития, ни ясти, ни пити по келиям». Преподобный по благословению Тверского архиеп. *Илии* избрал др. игумена, к-рый начал «тем же обычаем жити». Когда прп. Макарий и его «отстави от игуменства», епископ стал убеждать подвижника «приятти херотонию и начальствовати во своем манастыри братии. Тако же и сродници его, — Захариа, Бороздин прозванием, и инии вси его сродници, — едва увещаша его приятти священство» (Волоколамский патерик. 1915. С. 14–15). Прп. Макарий был поставлен во игумена М. К. м., видимо, Тверским архиеп. Илией к 1444 г. Возможно, намек на описанные события содержится в тексте Духовной грамоты прп. Иосифа Волоцкого. Упоминание о 7 монахах, пришедших с прп. Макарием, прп. Иосиф отметил, что «они же всех просвещающе и на полезная учаху, и иже в добродетелех живущих подтврѣжаху, а иже в безчиньство уклонившихся, таковым възбраняюще и запрещающе и не попушающе своим волям последовати». Старец Митрофан (Бывальцев), проживший 9 лет на Афоне, оказавшись в М. К. м., признал, что «всуе трудихся и без успеха шествовах толик путь, еже в Святую

гору, мимо Колязиньской монастырь: мощно бо есть в нем живущим спастися, въ всем бо подобно творится зде киновиам, иже въ Святей горе сущим» (*Иосиф Волоцкий*. 1868. Стб. 558–559). В М. К. м. побывал и получил благословение прп. Макария путешественник Афанасий Никитин.

Основатель мон-ря не уклонялся ни от тяжелой, ни от грязной работы, ходил в простой одежде, радовался, когда его принимали за одного из «убогих». В 1483 г. он был погребен в обители (Житие. 2003. С. 554; Житие. 2008. С. 68). 26 мая 1521 г. при копании рвов для строи-



«Калязинская челобитная». Гравюра. 2-я пол. XVIII в.

тельства Троицкого собора были обретенны нетленные мощи прп. Макария, на Соборе 1547 г. он причислен к лику общерус. святых.

В XV в. М. К. м. покровительствовали Тверские великие князья Борис Александрович и Иван Борисович. После присоединения в 1485 г. Тверского княжества к Москве территория обители вошла в состав Дмитровского у. кн. Юрия Ивановича, брата вел. кн. Московского *Василия III Иоанновича*. В 1544 и 1553 гг. мон-рь посещал царь *Иоанн IV Васильевич*, в 1599 г. — царь *Борис Феодорович Годунов* с семьей, просивший благословение на предполагавшийся брак дочери.

С авг. по окт. 1609 г., во время польско-швед. интервенции, в М. К. м. располагалась ставка воеводы М. В. Скопина-Шуйского, 28 авг. того же года разбившего на р. Жабне (правом притоке Волги, в устье, напротив мон-ря) польско-литов. войска под предводительством Я. П. Сапеги и А. Зборовского. 2 мая 1610 г., после осады, М. К. м. был захвачен отрядом А. Ю. Лисовского, 68 защитников обители во главе с игум. Левкием и воеводой Д. Жеребцовым, укрывавшихся в трапезной, были сожжены заживо, рака прп. Макария рассечена и увезена. При этом войска Лисовского и казаки А. З. Про-

совецкого всю «казну монастырскую поимаша и монастырь выжгоша» (ПСРЛ. Т. 14. С. 102).

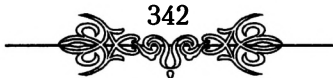
В 1619 г. мон-рь посетил царь *Михаил Феодорович*, в 1635 г. — его отец патриарх Московский *Филарет*. В 1654 г., во время «моровой язвы», М. К. м. стал резиденцией семьи царя Алексея Михайловича и патриарха Московского и всея Руси *Никона*. Фактически обитель стала местом пребывания высшей власти. Но в посл. четв. XVII в. обстановка в монастыре дала повод для создания одного из лучших памятников литературной сатиры на быт черного духовенства — «Калязинской челобитной»; монастырь был местом заключения государст-

венных преступников. В кон. XVII в. в обитель совершал потешные походы из с. Преображенского юный *Петр I Алексеевич*, в 1767 г. М. К. м. посетила и сделала денежный вклад в обитель имп. *Екатерина II Алексеевна*. В 1837 г. в мон-ре побывал цесаревич Александр Николаевич (буд. имп. Александр II) во время путешествия по Волге.

Настоятели. Статус настоятеля М. К. м. был весьма высок. Игум. Феодосий (1610–1622) подписывал грамоту об избрании Михаила Феодоровича Романова на царство. Игум. Феодорит (1571–1573) присутствовал на церковном Соборе 1572 г. по случаю 4-го брака царя Иоанна IV Васильевича, архим. Сергей — на венчании на царство Феодора Алексеевича. В 1655 г. жена царя Алексея Михайловича царица Мария Ильинична исходатайствовала для М. К. м. архимандритию. В 1764 г. при учреждении штатов обитель приписали к первоклассным необщежительным и она заняла 11-е место в иерархии мон-рей. В 1776 г. монастырская слобода была преобразована в г. Калязин, ставший уездным центром, в обители размещались уездный и земский суды, казначейство, дворянская опека. В XVIII в. по штату в М. К. м. было положено 58 чел., в XIX в. — 33, но в 1894 г. в мон-ре проживало 26 чел.

Нек-рые настоятели М. К. м. становились архиереями: в 1573 г. игум.

в 1767 г. М. К. м. посетила и сделала денежный вклад в обитель имп. Екатерина II Алексеевна. В 1837 г. в мон-ре побывал цесаревич Александр Николаевич (буд. имп. Александр II) во время путешествия по Волге.





Феодорит был хиротонисан во епископа Тверского и Кашинского, архим. *Рафаил (Заборовский)* в 1725 г. — во епископа Псковского (впосл. митрополит Киевский, Галицкий и всея Малья России), архим. Серапион (Лятошевич) в 1745 г. — во епископа Можайского и Волоколамского, в 1773 г. архим. *Арсений (Верецагин)* — во епископа Архангелогородского и Холмогорского (в 1799, согласно завещанию, погребен в М. К. м.), архим. *Тихон (Малинин)* в 1775 г. — во епископа Воронежского и Елецкого, архим. *Иларион (Кондратковский)* в 1776 г. — во епископа Переяславского и Бориспольского, архим. *Феоктист (Мочульский)* в 1784 г. — во епископа Орловского и Севского, архим. *Арсений (Москвин)* в 1798 г. — во епископа Старорусского, архим. Иоанн (Островский) в 1800 г. — во епископа Пермского, архим. Евгений (Романов) в 1800 г. — во епископа Костромского, архим. *Иоасаф (Сретенский)* в 1810 г. — во епископа Старорусского, архим. Михаил (Бурдуков) в 1814 г. — во епископа Иркутского, архим. Самуил (Запольский-Платонов) в 1817 г. — во епископа Костромского, архим. Афанасий (Протопопов) в 1823 г. — во епископа Чигиринского, архим. *Арсений (Москвин)* в 1832 г. — во епископа Тамбовского и Шацкого (впосл. митрополит Киевский), архим. *Афанасий (Соколов)* в 1841 г. — во епископа Томского и Енисейского. Настоятелю (1850–1852) архим. Феофану (Александрову), ранее являвшемуся ректором Казанской ДС, настоятелем *Донской иконы Божией Матери московского мон-ря*, Синод разрешил совершать богослужения в М. К. м. с трикирием и дикирием. Настоятель (1865–1881) архим. Макарий (Каменецкий), ранее служивший иеромонахом во флоте и участвовавший во мн. сражениях, скончался в М. К. м.

Большинство настоятелей XIX в. исполняли должность ректора Тверской ДС. Игум. Палладий (Роговский), бывш. крепостной М. К. м., с 1700 г. служил настоятелем *Законоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского монастыря* и ректором Славяно-греко-латинской академии. Он стал 1-м рус. доктором философии и богословия, получившим ученую степень в Зап. Европе.

Архитектурный комплекс. Каменное строительство в М. К. м. началось в 20-х гг. XVI в. В 1521 г. на

средства дмитровского купца М. Г. Воронкова вместо деревянного храма построен и в июне 1523 г. Тверским еп. Акакием освящен 5-главый каменный Троицкий собор. В него были перенесены и положены в каменную гробницу мощи основателя (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 519). В 1525–1530 гг. была построена трапезная (не сохр.) — самая ранняя из подобного вида гражданских построе-



*Троицкий собор.
1521–1523 гг.,
перестроен в 1634–1655 гг.
Фотография. 1900 г.*

ек в тверском зодчестве. Основу здания с высоким квадратным подклетом составлял большой квадратный зал, своды которого поддерживал свод в центре. К 1530 г. на средства дмитровского кн. Юрия Ивановича на верхнем этаже трапезной была устроена ц. во имя св. князей Бориса и Глеба.

В 1610 г. монастырь был разорен, с 1633 г. по приказу царя Михаила Феодоровича отстраивался. На территории мон-ря сложился уникальный архитектурный ансамбль. Руководство работами осуществляли московские зодчие отец и сын М. И. и И. М. Шарутины, имена которых были запечатлены в тексте закладных досок на главной воротной башне, также в них участвовал местный



*Выбор веры.
Фрагмент росписи
Троицкого собора. 1654 г.
(музей «Берёзополье»
в дер. Сартаково
Богородского р-на
Нижегородской обл.)*

мастер А. Мокеев, впосл. крупнейший рус. зодчий. В 1636 г. между собором и трапезной возвели колокольню, ставшую вертикальной доминантой комплекса. В 1641 г. были сооружены 2 двухэтажных

корпуса — настоятельские покои и братские кельи.

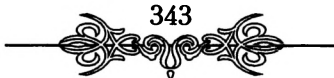
Троицкий собор, пострадавший во время польско-литовского разорения, после пребывания в монастыре царя Алексея Михайловича был восстановлен и перестроен в 1634–1655 гг. Кроме царских вкладов средства на строительство выделил старец Леонид (Высоцкий). К собору были пристроены сев. придел и закрытая галерея-паперть, опоясавшая храм с запада, севера и юга. В 5-главом соборе имелись 2 пре-

стола: теплый юж. в честь Нерукотворного образа Спасителя (перестроен в 1866; иконостас 1762 г.;

новый — 1812 г.) и северный в честь Рождества Пресв. Богородицы (перестроен в 1870; иконостас 1770 г.). В 1654 г. собор был расписан артелью «кормовых государевых живописцев» во главе с Симеоном Авраамовым. Фрески занимали 1 тыс. кв. м. В 1847 г. в росписи собора принимал участие А. Г. Венецианов. В кон. XIX в. фрески были переписаны мастерами под рук. акад. П. П. Покрышкина. Чугунные плиты пола Троицкого храма — вклад тестя царя Алексея Михайловича боярина И. Д. Милославского.

В каменной ц. во имя св. князей Бориса и Глеба, возведенной в 1525–1530 гг., имелись 2 придела: правый во имя св. князей Бориса и Глеба и левый во имя преподобных Исаакия, Далмата и Фавста, а также трапезная и служ-

бы. В 1830 г. в перестроенном храме приделы были переименованы: правый — в честь Казанской иконы Божией Матери и левый — в честь Сретения Господня. В храме стоял иконостас 1749 г. С южной стороны церкви находились библиотека и архив, под церковью — книжная





лавка, просфорная, «провизные» палатки, 2 подвала. Трапезная, построенная в 1525–1530 гг. вместе с Борисоглебской ц. «трапезных дел мастером» Г. Борисовым, имела центральное отопление. В 1633 г. она была перестроена зодчим Мокеевым.

На св. вратах располагалась каменная холодная ц. во имя прп. Макария, устроенная в 1617 г. на средства кашинского купца Широкого-Машкина, — одно из первых каменных зданий, возведенных после Смутного времени. Церковь возобновлялась и, вероятно, перестраивалась в 1667, 1750 и 1808 гг. С юго-зап. стороны к ней примыкал 3-этажный каменный корпус с кладовой и архивом.

В 1655 г. на царские вклады была устроена каменная холодная ц. прп. Алексия, человека Божия, с теплым левым приделом ап. Иоанна Богослова (1671). К храму примыкали каменные больничные кельи, а в 1889 г. над ними надстроены деревянные. Церковь была покрыта железом и увенчана главой с железным вызолоченным 8-конечным крестом. В 1752 г. при церкви была выстроена колокольня и поставлен новый иконостас. В 1801–1802 гг. в приделе устроены резные царские врата и резной вызолоченный червонным золотом иконостас.

Каменное строительство продолжилось в сер. XVIII в. После бури 1850 г., повредившей Макариевскую ц., над ее первоначальным объемом возвели 2 восьмерика. В 1752 г. в мон-ре были построены 2-этажный настоятельский и 2-этажный наместнический корпуса.

В 1884 г. на монастырские средства по проекту архит. В. И. Кузьмина была возведена теплая каменная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с подвальным этажом. Правый придел был освящен в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, левый — во имя свт. Арсения, еп. Тверского, и мучеников Бориса и Глеба. Церковь отапливалась духовой печью, устроенной в подвале. В 1818–1822 гг. в М. К. м. была возведена каменная колокольня в стиле зрелого классицизма (ок. 62 м). Всего в мон-ре насчитывалось колоколов: в 1853 г. — 14, в 1867 г. — 13, в 1894 г. — 12. Самый большой колокол весил 1038 пудов.

В 50-х гг. XVII в., во время эпидемии, в настоятельском (патриаршем) корпусе М. К. м. проживал патриарх Московский и всея Руси Ни-



Церковь
во имя Алексия, человека Божия.
1671 г.
Граюра. 1900 г.
Худож. И. А. Анисимов

кон (Минов). К нач. XX в. в мон-ре располагался новый 2-этажный каменный настоятельский корпус, южный, главная часть к-рого построена в 1752 г., северная — в 1840 г. В зап. части обители находился каменный наместнический корпус (1752–1753), в южной — 2-этажный братский корпус (1641) с кухней, трапезной и кладовой. В 1776–1786 гг. в братском корпусе располагались присутственные места г. Калязина. В документах 1753 г. упоминаются братские кельи на сев.-зап. и вост. сторонах. В 1839–1840 гг. были разобраны 2 каменные поварни (упом. в 1753). В XVIII в. был разобран «Петровский дворец», построенный для приема царя Петра I.

До 1610 г. М. К. м. был обнесен деревянными стенами. В 1644–1648 гг. отцом и сыном Шарутиными построена ограда с 9 (в кон. XIX в. — 6) башнями длиной 730 м, высотой 8, толщиной 2,5 м. За оградой на юж. стороне стоял древний каменный корпус с квасоварней и кладовой. С сев. стороны к ограде пристроен конный двор.

В 2 верстах к северу от М. К. м., в пуст. Сергеево, некогда находились монастырские кельи. С 1865 г. в Калязине к обители были приписаны каменная часовня (1860 или 1863; в ней хранился крест, связанный с основанием М. К. м.), а также 2-этажный странноприимный дом (1839–1842), в одном из флигелей к-рого располагались Рождественское мужское и Макариевское жен. уч.-ща. В 1900 г. при мон-ре открылась церковноприходская школа для девочек.

Святые, ризница, библиотека, некрополь. К нач. XX в. мощи прп. Макария пребывали в Троицком соборе в серебряной раке (1699), к-рая к 2016 г. находится в тверском соборе Св. Троицы («Белая Троица»). Особо почиталась икона прп. Макария, находившаяся у гробницы, в ногах преподобного. На ней святой был изображен в полный рост с грамотой в руках, воспроизводившей посмертное завещание братии: «Разумейте убо братия, аще имам дерзновение к Богу, по отшествии моем, обитель сия не оскуднеет, но распространится» (Описание. 1853. С. 44). В мон-ре находилась икона Нерукотворного образа Спасителя, список 1795 г. с иконы, выполненной по заказу царя Иоанна IV в Риме с рим. образа.

В XIX в. в ризнице хранились предметы, связанные с прп. Макарием Калязинским, а также напрестольный кипарисовый крест — дар 1812 г. потомка прп. Макария Я. Н. Кожина (по преданию, из кельи преподобного). Здесь же хранились кипарисовый крест (1632), обложенный серебром, серебряный чеканный крест (1684), серебряные сосуды, подаренные митр. Сарским свт. *Сератионом* (Сысовым), серебряные дарохранильница (1664) и кадило (1686), атласная палица (1664), вызолоченная серебряная панagia с 45 частями мощей святых. В Макариевской ц. хранились части дубового гроба прп. Макария и деревянный крест, вздвигнутый, по одному преданию, на месте основания М. К. м., по другому — на его могиле.

В мон-ре хранились вклады царей *Василия Иоанновича Шуйского* (в т. ч. облачения 1610 г. («В даче приведены на государево и царево великого князя Михаила Феодоровича всея Руси имя»)), *Михаила Феодоровича Романова* (в т. ч. 1623 г.: покров, 6 золотых, 10 р.; 1635 г.: по отцу колокол 170 пудов), его матери великой старицы *Марфы Иоанновны* (1612 г.: ткань (камка, атлас, бархат) — 55 аршин). Царь Борис Годунов передал мон-рю серебряную раку для мощей прп. Макария, в 1610 г. увезенную польско-литов. отрядом Лисовского. Царь Михаил Феодорович Романов повелел отлить для обители колокола (вклады 1619 и 1635 гг.). Царь Алексей Михайлович пожертвовал ризы, епитрахиль и стихарь из порфиры, напрестольное Евангелие 1634 г. (Калязинский музей). Цари-





ца Наталия Кирилловна, мать имп. Петра I, пожаловала церковный суд.

Конюший и боярин Д. И. Годунов (дядя царя Бориса Годунова) в 1602 г. «за свое здравие и жены своей Матрены» пожаловал в обитель лицевую Псалтирь. Боярин кн. Б. М. Лыков-Оболенский (его жена являлась сестрой патриарха Московского и всея Руси Филарета (Романова) и теткой царя Михаила Феодоровича) в 1643 г. пожаловал 200 р. Боярин кн. Ф. И. Мстиславский подарил монастырю серебряные и позолоченные сосуды и пожертвовал 50 р. Боярин И. Д. Милославский (тесть царя Алексея Михайловича, отец его 1-й жены Марии Ильиничны) в 1656, 1657 гг. пожаловал железные плиты на строительство, подарил архимандричью шапку «с камением». Боярыня Е. Ф. Милославская в 1650–1655 гг. вложила в М. К. м. облачение, плащаницу, покров, серебряное кружево на кресты, серебряные сосуды, потир, 3 блюда, звезду, копье, лжицу, пожаловала 115 р. Кнг. А. В. Трубецкая, супруга Д. Т. Трубецкого, одного из руководителей Первого ополчения, пожертвовала ризы. Вкладчиками обители были также кн. И. Д. Пожарский (сын героя Смутного времени), Лыков-Оболенский, Г. С. Куракин, Косма Минин, келарь *Троице-Сергиева* мон-ря *Авраамий (Палицын)*.

В М. К. м. располагалась книгописная мастерская. В кон. XIX в. в б-ке хранилось ок. 1 тыс. книг, в т. ч. пергаменный Пролог (XV в.; ГИМ. Муз. 4063), по преданию происходивший из дома прп. Макария Калязинского (вклад Кожина 1812 г.); Слова свт. Григория Богослова (ТГОМ. КЗМ. КП–851) — рукопись прп. *Паисия Угличского*, племянника прп. Макария, к-рый неск. лет был насельником мон-ря; Евангелие 1533 г. (Там же. КП–193), обложенное малиновым штофом и считавшееся вкладом царя Иоанна IV Васильевича; лицевая Псалтирь (XVI в.), содержащая 250 миниатюр, пожалованная Д. И. Годуновым; Житие прп. Макария (1547). Среди старопечатных книг имелись Евангелия (М., 1634, 1686 и др.), Постная Триодь (М., 1588), кн. «Зерцало Богословия» (К., 1618) архим. Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого), Номоканон (К., 1627), Требник (К., 1646) митр. Киевского свт. Петра (Могила), сб. «Меч духовный» (К.,

1666) архиеп. *Лазаря (Барановича)* и др.

В Троицком соборе были похоронены: постриженник мон-ря свт. Серапион (Сысоев), митр. Сарский и Подонский († 1652), Арсений (Верещагин), архиеп. Ярославский и Ростовский, архимандриты Гедеон (Замыцкий), Феофан (Александров), Макарий (Каменский), Иосиф (Воинов). Близ Троицкого собора погребали родственников прп. Макария. Фамильные надгробия Кожиных сохранились.

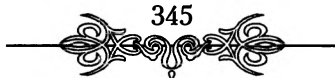
Особенности богослужений. В сер. XIX в. в М. К. м. за богослужением звучало столповое пение. До 1610 г. ежегодно совершался крестный ход в с. Кожино Кашинского у., на родину прп. Макария, для поминовения его родителей. По грамоте патриарха Филарета (Романова) в 1632 г. этот обычай был восстановлен, но позднее забыт. В 1-й пол. XIX в. он возобновился, 1 июня ежегодно служили панихиду в с. Кожине. Ежегодно 26 мая после малой вечерни мощи преподобного выносили на середину Троицкого собора, перед гробницей пели величание при открытых царских вратах, и молящиеся прикладывались к мощам. На следующий день совершался крестный ход с мощами от церкви Калязина к монастырю. В обители с особой торжественностью 16 нояб. праздновали день памяти ап. Матфея, т. к. прп. Макарий в миру имел имя Матфей.

Вотчина М. К. м., расположенного на Волге и помогавшего осваивать сев.-вост. окраины Тверского великого княжества, имела стратегическое и хозяйственное значение. Позднее мон-рь входил в линию форпостов: Ржев—Старица—Тверь—Кашин—Углич — и имел оружейную палату, пороховой погреб, казенную палату с различными запасами. Тверские великие князья выдавали мон-рю жалованные грамоты на земли, предоставляли судебные и податные привилегии. Социальное происхождение прп. Макария, родственные связи с тверским боярством и Тверским еп. *Геннадием (Кожиним)*, личное знакомство с великими Тверскими князьями, а также благочестивый образ жизни преподобного обеспечили братии благоприятные условия для подъема мон-ря. Прп. Макарий, разделявший взгляды прп. Иосифа Волоцкого по вопросам монастырской собствен-

ности, проводил активную земельную политику, формируя калязинскую вотчину, к-рая отличалась компактностью. Ко времени ликвидации Тверского великого княжества (1485) М. К. м. имел не менее 100 земельных владений (среди них — 8 сел, сельцо, 16 деревень), располагал развитым хозяйством, вел торговлю. В кон. XV — нач. XVI в. монастырь приобрел не менее 23 владений, в т. ч. село и 16 деревень.

Обитель получала жалованные грамоты Тверских великих князей Бориса Александровича и Михаила Борисовича (11 актов), которыми оформлялись земельные сделки с монастырем (6 вкладов, 4 продажи, податные и судебные привилегии). Так, кн. Борис Александрович сделал ряд земельных вкладов в монастырь и даже передал обители в управление мон-рь свт. Николая Чудотворца на Жабне «з земьями» (АСЭИ. Т. 3. № 128), но ни одной жалованной грамоты, выданной им, неизвестно. Его сын кн. Михаил Борисович в 1483 г. передал обители (с освобождением на 20 лет от податей и с полным судебным иммунитетом) 2 слободы на Жабне, в пограничной местности, куда следовало звать на поселение крестьян из др. княжеств. После покорения вел. кн. Иоанном III в 1485 г. Тверского княжества мон-рь в 1488 г. получил полный судебный иммунитет.

В 1504–1533 гг. М. К. м. находился на территории удела дмитровского кн. Юрия Ивановича, брата вел. кн. Василия III, самого могущественного из удельных князей. Дмитровский князь, покровительствовавший обители, выдал не менее 14 жалованных грамот (сохр. 13). От него мон-рь получил, в частности, село и 8 деревень. Так, в 1531 г. кн. Юрий Иванович передал обители село с деревнями. С 1504 по 1533 г. монастырская вотчина пополнилась по меньшей мере 140 владениями. Однако кн. Юрий Иванович был скуп в предоставлении привилегий обители. Лишь по грамоте 1511 г. ряд монастырских владений был освобожден от «вешние петровские дани». В др. случаях речь шла о податных льготах на тот или иной срок для запустевших владений обители. Дмитровский князь помогал в строительстве каменного Троицкого собора, трапезной, оказал поддержку в деле канонизации прп. Макария. Правительство Елены Глинской подтвердило





неск. грамот дмитровского князя. Но к 40-м гг. XVI в. М. К. м. потерял все льготы.

При вел. кн. Иоанне IV Васильевиче мон-рь получил неск. грамот. За время его правления вотчина М. К. м. увеличилась не менее чем на 200 владений (4 села, 5 селец, 97 деревень). По-видимому, с посещением мон-ря великим князем в 1544 г. связана выдача грамоты на с. Городище Калязинского у., но она не давала обители никаких привилегий. Жалованные грамоты после 1550 г. среди актов мон-ря не фигурируют.

В кон. XVI — нач. XVII в. М. К. м. увеличил вотчину на 30 владений (сельцо, 17 деревень). В кон. 20-х гг. XVII в. калязинская вотчина включала ок. 600 владений в Кашинском, Дмитровском и Угличском уездах (9129 четей). Особенностью калязинского землевладения было отсутствие земельных пожалований великих князей Московских и, за редким исключением, знатных лиц, преобладали местные мелкие и средние землевладельцы. Среди немногочисленных знатных лиц — кнг. Феодосия (вдова удельного кашинского кн. Ивана Борисовича), кн. А. Б. Горбатьи-Шуйский (тесть брата Анастасии Романовой и прадед царя Михаила Романова), кн. И. И. Кубенский (троюродный брат царя Иоанна IV Васильевича), В. К. Вельямина (дядя царя Иоанна IV Васильевича), князя Охлябинины. Поддерживали мон-рь родственники Кожиных Борисовы (потомки тверских бояр Бороздиных) и Гавреневы (потомки сестры Макария). С обителью были связаны Суворовы.

К сер. XVII в. М. К. м. занимал по числу дворов (1933) 11–12-е места среди рус. мон-рей. К 1764 г. мон-рь имел 4 мельницы, 13 сел, 2303 двора, 12 000 крестьян, 7 подворий в Москве, Твери, Дмитрове, Угличе, 3 — в Кашине. После секуляризации, в 1764 г., на содержание обители было выделено 1114 р. 39 к. В XIX в. мон-рь сохранял за собой 7 пустошей (140 дес. 8994 кв. саж., в кон. XIX в. — 145 дес. 9464 кв. саж.); ловли на Волге, окрестных реках и озерах; каменное подворье, купленное в 1597 г. в Москве, в Китай-городе, близ старых Никольских ворот, на углу Лубянской пл., в Черкасском пер. (в 20-х гг. XIX в. его проектировал архит. О. И. Бове). В 1904–1905 гг. на этом месте был возведен большой доходный дом Калязинского

подворья по проекту архит. Г. И. Макаева. В 1894 г. мон-рь имел капитал в билетах (9043 р.), наличными — 1547 р. 82 к.

Ремесленников, резчиков, каменщиков и иконописцев из М. К. м. приглашали в др. мон-ри, в т. ч. они работали в тверском в честь Преображения Господня соборе. В XVII в. мастер Мокеев строил церкви в *Новоторжском во имя святых князей Бориса и Глеба и Валдайском Святоозерском в честь Иверской иконы Божией Матери* мон-рях.

1920–2016 гг. В 1920 г. М. К. м. был закрыт, в нем находился организованный И. Ф. Никольским историко-краеведческий музей (к 2016 находился в Богоявленском соборе Калязина). Также в 1919–1924 гг. в мон-ре располагалась колония беспризорников. В 1929–1937 гг. часть зданий мон-ря занимал дом отдыха московского «Электростроительного» им. В. В. Куйбышева. В 30–40-х гг. XX в. Волгостроем НКВД проводилась масштабная работа по созданию системы каскадных гидроэлектростанций. В зону затопления попал Калязин и мон-рь. С 1937 г. проводилась фиксация М. К. м., составлялись обмеры и чертежи, со стен сбивали фрески.

В 1939–1940 гг. в мон-ре работала экспедиция музея архитектуры Академии архитектуры СССР во главе с П. И. Юкиным. Обмер собора и трапезной (наиболее значимых памятников) проходил с дек. 1939 по сент.



*Троицкий собор.
Чертеж-реконструкция на XVI в.
А. М. Харламовой.
Акварель. 1940 г.*

1940 г. В группу сотрудников Академии архитектуры вошли В. А. Каульбарс, А. М. Харламова, И. Г. Шульман, Л. К. Любимов и другие. Режиссер Юкин осуществлял ра-

боты по снятию и сохранению фресок. И. И. Леонидов (архитектор-конструктивист, один из наиболее ярких представителей авангардизма) и М. Чалый в 1940 г. изготовили модель «Калязинский монастырь —

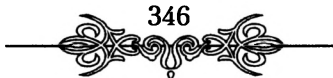


*Крещение кн. Владимира
и крещение киевлян.
Фрагмент росписи Троицкого собора.
1654 г.
(музей «Берёзополье» в дер. Сартаково
Богородского р-на Нижегородской обл.)*

архитектурный памятник XVI–XVII вв.». В 30-х гг. XX в. были снесены все постройки мон-ря. В кон. 1940 г. каскад плотин был введен в строй.

Б-ка и ризница мон-ря, нек-рые скульптурные фрагменты, росписи и чертежи были переданы в фонды Калининского (Тверского) гос. объединенного историко-архитектурного и литературного музея и его Калязинского филиала. Об архитектурном ансамбле дают представление материалы фондов ГНИМА им. А. В. Щусева (макет Троицкого собора, трапезной, данные обмеров построек), туда переданы 150 кв. м фресок Троицкого собора (более 100 фрагментов). Там же — материалы по исследованию, обмерам и изъятию архитектурных фрагментов и фресок (1940). Также часть фресок, снятых со стен Троицкого собора, хранится в собраниях ГИМ, ГРМ, ГНИМА, ТОГК, Калязинского историко-краеведческого музея. Нек-рые иконы вошли в фонд Музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублёва.

После уничтожения М. К. м. мощи прп. Макария хранились в Калязинском краеведческом музее, а в 1988 г. были переданы в тверской храм во имя Св. Троицы («Белая Троица»). На монастырских островах, оставшихся после затопления территории, группой подвижников была возведена башня-часовня в знак возможного возрождения мон-ря, туда совершаются поездки, там проводятся





молебны. В Калязине был отреставрирован храм Вознесения Господня, в 2008 г. с территории бывш. городского кладбища был перенесен стадион, располагавшийся там в советское время. Около храма в 2009 г. был установлен памятник воеводе Скопину-Шуйскому. В 2012 г. решением епархиального совета по ходатайству благочинного Кимрского окр. прот. Евгения Морковкина и настоятеля калязинского Введенского храма прот. Леонида Береснева мощи прп. Макария по Волге крестным ходом были доставлены в Калязин для помещения в Вознесенский храм. В 2012 и 2014 гг. в городе прошли Макариевские Калязинские чтения, посвященные истории мон-ря.

Арх.: РГАДА. Ф. 1193; РГБ. Ф. 304. Троиц. № 692; *Никольский И. Ф.* Калязин мон-рь: Ист. очерк, 20 окт. 1940 // ГНИМА. Отд. хранения архив. Ф. 52 (архив А. М. Харламовой). Оп. 1. Д. 27. КПоФ-4804/27.

Ист.: *Иосиф Волоцкий, прп.* Духовная грамота: Отвешание любозаборным и сказание в кратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Рустей земли сущих // ВМЧ. 1868. Сент. Дни 1–13. Стб. 499–615; *Иванов И. А.* Описи древним грамотам и др. док-там, хранящимся в архиве первокл. Калязина мон-ря. Тверь, 1891; он же. «Кормовая книга» Калязина мон-ря. Тверь, 1892; Волоколамский патерик. Серг. П., [1915]. С. 13–15; АСЭИ. 1964. Т. 3; *Антонов А. В.* Вотчинные архивы кашинских и угличских мон-рей и церквей XV – нач. XVII в. // РД. 1998. Вып. 3. С. 159–198; Венчание с Россией: Переписка вел. кн. Александра Николаевича с имп. Николаем I, 1837 г. / Сост.: Л. Г. Захарова, Л. И. Тютюнник. М., 1999. С. 33–34; Житие Макария Калязинского по Успенскому списку ВМЧ // БЛДР. 2003. Т. 12. С. 120–133, 553–556; *Гайдалова Г. С.* Пространная редакция Жития прп. Макария Калязинского: Публ. текста по спискам рукописей XVI и XVII вв. // Древняя Тверь – реальная и книжная: Сб. ст. и публикаций / Сост.: М. В. Строганов. Тверь, 2006. С. 12–36; Акты Троицкого Калязина мон-ря XVI в. М.; СПб., 2007; Житие Макария Калязинского: Древнерус. текст и пер.: [Рукоп. список из колл. РГБ]. М., 2008; Сказание об обретении мощей прп. Макария Калязинского: Исслед. и тексты // Рус. агиография: Исслед., материалы, публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 43–75.

Лит.: Описание Троицкого Калязина мон-ря. Тверь, 1853; *Долгоруков П. В.* Росийская родословная книга. СПб., 1857. Т. 4. С. 59; *Лебедев А. Н.* Описание Троицкого Калязина муж. первокл. мон-ря Тверской епархии. Ярославль, 1867; *Павел (Крылов), иером.* Троицкий Калязин первокл. муж. мон-рь. Калязин, 1897. Тверь, 2002; *Иванов И. А.* Лицевая рукописная псалтырь Калязина мон-ря. Тверь, 1900; *Цапенко М. П.* Архитектура и фрески б. Макарьевского мон-ря в Калязине // Архит. наследство. М., 1952. Т. 2. С. 165–172; *Веселовский С. Б.* Очерк образования земельных владений Макарьева Калязина мон-ря // Он же. Труды по источниковедению и истории России периода феодализма. М., 1978. С. 146–149; *Пономарёва И. Г.* Акты Троицкого Макарьева Калязина мон-ря XV–XVI вв. как источник по истории его вотчины // ВМУ: Ист. 1986.

№ 3. С. 82–88; она же. О возможной ист. основе сюжета «Калязинской челобитной» // ТОДРЛ. 1993. Т. 47. С. 269–275; она же. О хронологии ранних калязинских актов // АЕ за 1993 г. М., 1995. С. 243–245; она же. Прп. Макарий Калязинский // Ист. вестн. 2001. № 1(12). С. 64–79; *Увальцова А. Л., Харламова А. М.* Трапезная Макарьевского мон-ря в Калязине // Архит. наследство. 1986. Т. 34. С. 230–237; Города Тверской обл.: Ист.-архит. очерки (XI – нач. XX вв.). СПб., 2000. Вып. 1; *Кубарев А. Г.* Калязинские храмы: Краткий ист. очерк. М., 2001; *Гайдалова Г. С.* Канонизация прп. Макария Калязинского: Службы и жития святого // ДРВМ. 2002. № 3(9). С. 43–53; она же. «Устроенная добрым мастерством»: История почитания прп. Макария Калязинского и создания раки для его мощей // Тверские вед. 2012. № 24. С. 21; *Леонтьев Я. В.* Калязинская хрестоматия. М., 2002; СПАМИР: Тверская обл. 2002. Ч. 1. С. 27–31; 2015. Ч. 4. С. 142–147, 154, 162–163; *Белостин И. С.* Записка о г. Калязине // Забытые страницы истории. Калязин, 2006. Кн. 2. С. 16–23; *Крылов Л. И., свящ.* Мат-лы для истории церквей и мон-рей г. Калязина и сел Калязинского у. // Там же. 2008. Кн. 3; *Соколов Ю. И.* Династии штатных служителей Калязина мон-ря, 1764–1861 гг. М., 2010; Прп. Макарий Калязинский – святой заступник земли Русской: Сб. докл. I Макарьевских Калязинских чт. Калязин; Тверь, 2014.

И. Г. Пономарёва, С. В. Пусева

МАКАРИЕВ ПИСЕМСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Костромской и Галичской епархии), находится в Макариевом погосте Буйского р-на Костромской обл. По преданию, не подтвержденному источниками, мон-рь основан ок. 1400 г. прп. Макарием Писемским, который считается постриженником прп. Сергия Радонежского. По благословению прп. Сергия он поселился на берегу р. Письмы (левый приток р. Костромы), поставил келью

службы. Первоначальное место поселения подвижника в посл. называли «старая пустынь». По легенде, ок. 20 лет на Письме вместе с прп. Макарием подвизался прп. Павел Обнорский. Видимо, это предание сложилось позднее, когда М. П. м. был приписан к Павлову Обнорскому монастырю. Обитель упомянута как приписная в грамоте 1566 г. царя Иоанна IV Васильевича, выданной Обнорскому мон-рю. Время кончины прп. Макария неизвестно. Считается, что он был похоронен в подклете Преображенского храма.

Впервые М. П. м. упоминается в писцовой книге 1629–1630 гг. как «Павлова Вологодского монастыря вотчина монастырек Макарьева пустыня на реке Письме». В обители стояли 2 небольших «клетских» храма – летний Преображенский и зимний Благовещенский, «а в церквах образы и свечи и книги и ризы и колокола и всякое церковное строение монастырское вотчинное, у монастыря двор коровей» (Мат-лы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губ. М., 1912. Отд. 3-й для Костромской и Плесской десяти. Вып. 5. С. 149). К 1683 г. вместо этих храмов была построена деревянная Преображенская ц. с приделом во имя прп. Павла Обнорского. В описи 1683 г. упоминается рака над местом погребения основателя, «на гробнице покров, сукно черное, в середине вышит крест... да у гробницы решетка железная». Рядом с храмом стояли деревянная шатровая колокольня («а на ней четыре колокола небольших»), 2 братские кельи («а промеж ими сени рубленные с чуланы»), размещались хозяйственные службы, в т. ч. «изба столовая», «сушило деревянное»,

Макариев Писемский в честь Преображения Господня мон-рь. Фотография. 2011 г.



погреб, скотный двор; имелись 4 улья, 12 коров, 8 «подтелков да осmero молодых телят», 10 овец

и часовню. Через нек-рое время преподобный вместе с немногочисленной братией перешел на новое место, вверх по течению реки. На холмистом берегу были сооружены деревянная ц. в честь Преображения Господня, кельи, хозяйственные

и др. (Опись Павло-Обнорского монастыря. 1865. Стб. 306–308).

До 1764 г. М. П. м. был упразднен и обращен в приход – погост Макарьева Пустыня (или Макарий на Письме). Здесь находились храмы, дома служителей и кладбище.





В сер. 80-х гг. XVIII в. Преображенская ц. сгорела. Считается, что сруб, устроенный в подклете над погребением прп. Макария, не пострадал во время пожара. В 1786 г. был возведен деревянный храм Преображения Господня с приделом прп. Павла Обнорского. В нач. XIX в. рядом с деревянным был построен и в 1821 г. освящен каменный Преображенский храм с приделами прп. Павла Обнорского и святых Космы и Дамиана. Между 1879 и 1911 гг. придел прп. Павла был посвящен



*Макариевская церковь.
1909 г.
Фотография. 2011 г.*

еще и прп. Макарию Писемскому. В 1907 г. церковь вновь сгорела и на ее месте возвели и в 1912 г. освятили 4-ярусный деревянный холодный храм во имя прп. Макария Писемского. Особенностью погоста являлось то, что в обоих его храмах находились раки. Рака в помещении Макариевской ц. была устроена над находящимся в подклете местом погребения основателя. В Преображенской ц. захоронений не было, и рака была «заместительницей» макариевской и служила для поклонения верующих в зимнее время года.

В 1886 г. на погосте была открыта одноклассная церковноприходская школа. В 1914 г. в ней обучались 52 мальчика и 18 девочек. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. на погосте жили только члены причта с семьями. В нач. 70-х гг. XIX в. здесь стояли 4 двора и проживал 21 чел., в 1907 г. — 5 дворов и 17 чел. В состав приходила помимо самого погоста входили 11 деревень. Численность прихожан в 1914 г. составляла 1481 чел. В XIX — нач. XX в. здесь ежегодно 6 авг. устраивалась Преображенская ярмарка.

В кон. 30-х гг. XX в., в период массового упразднения сельских храмов в Буйском р-не, церкви погоста избежали закрытия. В этот период была разобрана на кирпич камен-



*Каменный крест
в Преображенском соборе.
XVI–XVII вв.
Фотография. 2011 г.*

ная ограда, окружавшая оба храма. С сер. 30-х гг. XX в. при Преображенском храме жила принявшая в 1924 г. тайный постриг мон. Евгения (Андреева Анна Павловна; 1898–1942). В 1932 г. в составе группы «контрреволюционного духовенства» Буйского р-на она была осуждена на 3 года лагерей и отправлена в Белбалтлаг (ст. Медвежья Гора Кировской ж. д.), в 1933 г., после досрочного освобождения, поселилась на Макариевом погосте. По обви-



*Главный иконостас
Преображенского собора.
XIX в.
Фотография. 2014 г.*

нению в антисоветской агитации мон. Евгения вновь была арестована 20 нояб. 1941 г. и расстреляна 30 июля 1942 г.

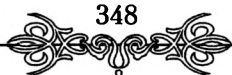
Начало Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. совпало с днем престольного праздника в память прп. Макария Писемского (по н. ст. — 22 июня 1941). В 1943–1955 гг. настоятелем на погосте служил свящ. Па-

вел Сигорский (1889–1955). В 30-х гг. XX в. он был настоятелем Троицкой ц. с. Троица на Вексе Буйского р-на. 11 нояб. 1937 г. свящ. Павел был арестован и 16 нояб. за «антисоветскую агитацию» приговорен к 10 годам лагерей. В 1943 г. после досрочного освобождения стал служить на Макариевом погосте. По-видимому, свящ. Павел перенес в Преображенский храм из какого-то закрытого храма Буйского р-на резной белокаменный крест с изображением распятия в особом киоте, относящийся к XVI–XVII вв. (72×52×16 см).

К нач. 50-х гг. XX в. место погребения прп. Макария осталось единственным в Костромской обл., где верующие могли поклониться мощам святого. Однако в нач. 1951 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ по Костромской обл. М. И. Галкин предписал руководству Буйского р-на прекратить доступ верующих к мощам прп. Макария Писемского, а также закрыть церковь. 8 авг. 1951 г. в присутствии представителей Буйского райисполкома рабочие, как докладывал Галкин в Москву, «изолировали подход к могиле, а также и в церковь», т. е. наглухо заколотили входы и в подклет, и в храм. Часть икон из закрытой церкви перенесли в каменный храм.

В 50–80-х гг. XX в. Преображенская ц. Макариево погоста оставалась одним из немногих действующих храмов Буйского р-на. После кончины свящ. Павла Сигорского на погосте в течение 16 лет не было своего священника, или они служили недолго.

Лишь в 1971 г. на Письму прибыл свящ. Михаил Беляев (1925–2009), уроженец Буйского р-на, ветеран Великой Отечественной войны, участник обороны Ленинграда, в 1949–1956 гг. по обвинению в «контрреволюционной агитации и пропаганде» находившийся в казахстанских и сибир. лагерях. В Макариевом погосте — приходском храме, а затем и мон-ре — свящ. Михаил прослужил 38 лет. В июле 1990 г. из Макариевского храма был вывезен в Кострому ико-



ностас нач. XX в., к-рый установили в возрождавшейся Ильинской ц. на Городище (сер. XVII в.). В дек. того же года по благословению еп. Костромского и Галичского *Александра (Мозилёва)* из Макариевского храма в Кострому в Воскресенский кафедральный собор была передана металлическая рака. В 1991 г. ее перенесли в Богоявленско-Анастасиин собор.

В кон. 1993 г. по инициативе еп. Костромского и Галичского *Александра* епархиальное собрание приняло решение о возрождении мон-ря. 26 февр. 1994 г. по решению Синода РПЦ мон-рь был возрожден как женский. 6 окт. 1995 г. 1-й настоятельницей стала мон. Ангелина (Травина), 31 окт. 1996 г. возведенная в сан игумении. Прот. Михаил Беляев, ставший духовником обители, в 1996 г. принял монашество с оставлением имени, в 1997 г. был возведен в сан игумена, в 2005 г. — архимандрита. Похоронен у алтаря отремонтированной Преображенской ц.

22 июня 2000 г. в М. П. м. состоялись торжества в честь 600-летия со дня его основания. К 2016 г. в мон-ре восстановлены деревянный Макариевский храм (1 нояб. 1998 благочинный Буйского р-на прот. Аркадий Климов совершил малое освящение), а также колодец, по преданию выкопанный прп. Макарием. 27 окт. 2008 г. состоялся чин освящения отреставрированного иконостаса Преображенского храма. В обители построены 2-этажный сестринский корпус (освящен в нояб. 1999), небольшой деревянный храм во имя св. кн. Александра Невского и прав. Ангелины Сербской (2000), неск. хозяйственных помещений.

Арх.: ГА Костромской обл. Ф. Р-2102. Оп. 6. Д. 31–34, 287.

Ист.: *Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии 1683 г.* // ИИАО. 1865. Т. 5. Стб. 305–307.

Лит.: *Беляев И.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863. С. 240–241; *Суворов Н.* Описание Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии. Вологда, 1866. С. 26, 46; Мат-лы для статистики Костромской губ. Кострома, 1872. Вып. 2. С. 18; Костромская губ.: Список населенных мест по сведениям 1870–1872 гг. СПб., 1877. С. 47; Список населенных мест Костромской губ.: (По сведениям 1907 г.). Кострома, 1908. С. 15; Церкви Костромской епархии: По данным архива Имп. археол. комиссии. СПб., 1909. С. 68; Упраздненные мон-ри Костромской епархии. М., 1909. С. 31–32; *Диев М. Я.* Старинные волости и станы в Костромской стороне: Мат-лы для ист.-геогр. словаря Костромской губ. М., 1909. С. 41; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии:

Справ. кн. Кострома, 1911. С. 230; *Часовников Р.* Возрождается обитель // Сев. правда. Кострома, 1999. 10 дек.; *Зонтиков Н. А.* Макариево-Писемский Спасо-Преображенский мон-рь: К 600-летию основания обители. Кострома, 2000; *Белоруков Д. Ф.* Деревни, села и города Костромского края. Кострома, 2000. С. 41; *Флеров В. Н.* Макариев мон-рь на Письме и Макариева пустынь // Буйская земля. Кострома, 2002. С. 53–55; Русские мон-ри. Новомосковск; М., 2003. С. 158–161; 605 лет со дня основания Макариево-Писемского Спасо-Преображенского жен. епарх. мон-ря: (1400–2005). Б. м., б. г.; Книга памяти жертв полит. репрессий Костромской обл. Кострома, 2007. С. 242; Памятники архитектуры Костромской обл.: Кат. Кострома, 2008. Вып. 10: Буйский р-н и Сусанинский р-н. С. 142–147; *Андрева Т.* Земное и небесное // Сев. правда. Кострома, 2008. 26 нояб.; Мон-ри Костромской епархии. Кострома, 2009. С. 218–241; Книга памяти жертв полит. репрессий Костромской обл. Кострома, 2010. Т. 1. С. 61; Т. 4. С. 76–77.

Н. А. Зонтиков

МАКАРИЕВ РЕШЕМСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Кинешемской епархии Ивановской митрополии), находится в с. Решма Кинешемского р-на Ивановской обл. Первоначально мужской.

XVII в. Основан, вероятно, в нач. XVII в. по инициативе жителей слободы Решма (впервые упом. в 1593–1594), входившей в состав дворцовой Юмахонской вол. Суздальского у. В 1608 г. мн. районы В. Волги охватило восстание против самозванца *Лжедмитрия II*. В слободе Решма выступление восставших возглавил крестьянин Григорий Лапша. На подавление восстания *Лжедмитрий II* направил лучшего полководца — полковника А. Ю. Ли-

Решмы. Войска Лисовского были разбиты местными ополченцами.

В Житии прп. Макария Желтоводского и Унженского сказано, что «решемстии жители» перед сражениями дали обет — в случае победы построить монастырь во имя подобного (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Д. 366. Л. 216, 218). После 1609 г. на устье р. Нёмды напротив Юрьевца и в слободе Решме был основан монастырь. Вероятно, закладка обители у зап. окраины слободы произошла уже в 1609 г., а 1-й храм построили в 1612–1615 гг. В сооружении монастыря участвовало все население дворцовой Юмахонской вол. М. Р. м. относился к т. н. мирским монастырям, создававшимся и содержавшимся волостными общинами; он никогда не имел своих крестьян (*Павлов-Сильванский*. 1988. С. 205–206). Весной 1612 г. через Решму, по дороге от Юрьевца к Кинешме, прошло ополчение К. Минина и Д. М. Пожарского.

С сер. XIX в. некоторые историки ошибочно называли основателем М. Р. м. прп. Макария Желтоводского и Унженского. По-видимому, 1-м об этом написал П. И. Пискарёв, считавший, что прп. Макарий, оставив *нижегородский Печерский в честь Вознесения Господня монастырь*, «бежал в пустыню на реку Лух», где основал «обитель во имя Богоявление Господа Иисуса Христа, которая находится донныне в Юрьевецком уезде Костромской губернии при слободе Решме и известна под именем Макарьевской пустыни» (*Пискарёв*. 1846. С. 4). С этим предположением согласился и иером. *Макарий (Миролюбов)*, написавший, что, побывав

Макариев Решемский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. Нач. XX в.



совского. Летом 1609 г. здесь произошли 2 битвы, в ходе к-рых войска Лисовского пытались переправиться через Волгу. Впервые это произошло у Юрьевца, возле о-ва Мамшина, 2-й раз — 28 июня 1609 г. у безымянного острова ниже слободы

на р. Лух, прп. Макарий «остановился на берегу Волги, близ слободы Решма Юрьевского уезда... Для собравшейся братии Макарий основал обитель во имя Богоявления Господа нашего Иисуса Христа, которая находится сейчас в Юрьевецком уезде Костромской губернии при слободе Решма и известна под именем Макарьевской пустыни» (*Макарий*



(Миролюбов), иером. Житие Макария Желтоводского и Унженского // Обитель на Желтых водах: Макарьевский Желтоводский мон-рь. Н. Новг., 2010. С. 26). Однако в этом утверждении Макарий (Миролюбов) ошибочно совместил слободу Решма на Волге и с. Богоявленское на р. Лух в Юрьевецком у., где находился основанный прп. Макарием Богоявленский монастырь. К тому же Решма никогда не входила в состав Юрьевецкого у. и ни в одном из храмов М. Р. м. или слободы Решмы не было престола в честь Богоявления.

На основание М. Р. м. в нач. XVII в. указывал историк Костромского края прот. М. Я. Диев (Первые два десятилетия XVII в. для Костромской стороны // Костромские ГВ. 1854. № 45. С. 331). Он отмечал, что в 1609 г. «решемцы, призвав в помощь молитвы угодника Макария Унженского, защитника Северной Руси,— одни без помощи других отразили неприятелей, в память чего и построили близ Решмы монастырь преподобного Макария, доселе существующий» (Диев М., прот. Старинные волости и станы в Костромской стороне: Мат-лы для ист.-геогр. словаря Костромской губ. М., 1909. С. 20). В. В. Зверинский так же писал об основании в нач. XVII в. обители «во имя преп. Макария, предстательством которого их сторона избавлена от поляков» (Зверинский. Т. 2. С. 220). В ежегодных отчетах настоятелей вплоть до 1901 г. отмечалось со ссылкой на Житие прп. Макария, что мон-рь был основан в XVII в. «усердием жителей слободы Решмы». Но после 1901 г., когда обитель стала женской, в отчетах настоятельница игум. Досифея ошибочно указывала, что М. Р. м. основан в XIV в. прп. Макарием.

В 1684 г. впервые упоминается главный монастырский храм Св. Троицы с 4 приделами: Благовещения Пресв. Богородицы, Вознесения Господня, прп. Макария Желтоводского и вмц. Екатерины. В 1702 г. для Екатерининского придела царский изограф Кирилл Уланов (в монашестве Корнилий) написал престольный образ вмц. Екатерины. В нижней части иконы имелась надпись: «1702 года писал царев изограф Кирилл Уланов» (Церкви Костромской епархии. 1909. С. 126). Эта икона хранилась в монастыре до его закрытия в 1927 г.

XVIII–XIX вв. В документах монастыря, как правило, называется пустынью. В нач. XVIII в. обитель была перенесена с первоначального места, берега Волги у подножия горы, на самый ее верх (возможно, это связано с весенними паводками).

В 1741 г. в М. Р. м. было 2 храма, но в описи 1741 г. наименования престолов не указаны; вероятно, один храм был посвящен Св. Троице, а другой — прп. Макарию. В 1741 г. в монастыре проживали строитель иером. Павел и 2 монаха (ОДДС. Т. 21. Стб. 1279–1280). Ключарь суздальского Рождественского собора свящ. Анания Фёдоров писал в 50-х гг. XVIII в., что в Решме «имеется небогатой монастырь мужеской, содержащий начальствующего строителя, к которому монастырю никаких вотчин, ни крестьян не имеется, кроме небольшого числа пашенной земли, но обитающие в том монастыре имеют пропитание от подаiania христоролюбцев» (Фёдоров А. Ист. собрание о богоспасаемом граде Суждале // ВОИДР. 1855. Кн. 22. Отд. 2. С. 106).

С 1764 г. М. Р. м. являлся заштатным. По-видимому, в сер. XVIII в. от слободы Решмы отделилась ее нагорная часть на вершине волжского берега, получившая название с. Нагорное, но фактически и село и слобода оставались единым поселением. В сер. XVIII в. в Решме и Нагорном вместо деревянных были возведены 4 каменных приходских храма. В 1754 г. в Нагорном был освящен 5-главый бесстолпный 3-апсидный Воскресенский холодный храм с шатровой колокольной. Вероятно, тогда же рядом возвели и теплый Никольский храм. Вскоре в Решме была построена и приходская Христорождественская ц., также имевшая летнее и зимнее помещения. Летний храм в честь Рождества Христова был 5-главым, 3-апсидным, с высокой шатровой колокольной; небольшой зимний — в честь Смоленской иконы Божией Матери с приделом прп. Иоанна Рыльского.

В 60-х гг. XVIII в. в мон-ре на пожертвования жителей Решмы, Нагорного и всей Юмахонской вол. был выстроен и в 1767 г. освящен каменный Троицкий собор с шатровой колокольной и 2 приделами: правый — во имя прп. Макария Желтоводского и Унженского и левый — вмц. Екатерины. Все 4 храма Решмы и Нагорного стояли рядом: храмы На-

горного — на вершине, храмы Решмы — под ними, на склоне. В 1-й пол. XIX в. все церкви окружила каменная ограда с металлической решеткой. Внутри ограды находилось кладбище. Церковный Нагорно-Решемский ансамбль уникален тем, что ни в одном др. селе на В. Волге такого количества приходских храмов не было. Своеобразие ансамбля придавали 2 высокие шатровые колокольни-близнецы, возносившиеся над берегом Волги.

На рубеже XVIII и XIX вв. у стен монастыря была учреждена Макариевская Решемская ярмарка (впервые упом. в 1813), приуроченная к 25 июля, главному престольному празднику обители — дню памяти прп. Макария. Ежегодно ярмарка проходила с 23 по 26 июля. В числе товаров, продававшихся на ярмарке, были холсты, изготовлявшиеся местными крестьянами.

В 1796 г. к мон-рю была приписана Рождественская муж. пуст. на р. Нодоге, находящаяся за Волгой, в 25 верстах от Решмы. Согласно жалованной грамоте царя Феодора Алексеевича от 16 янв. 1682 г., Рождественская пуст. основана в 1645 г. по благословию патриарха Московского и всея Руси Иосифа, «по челобитью черного попа Ионы» (Костромские ЕВ. 1904. № 9. Ч. неофиц. С. 16). По позднему преданию, пустынь была основана «в лесной рамени» «на кладезе», где произошло явление местночтимой Казанской иконы Божией Матери. В 1744 г. за пустынью числилось всего 3 крестьянина. В 1796 г. в пустыни на Нодоге было 2 деревянных храма: теплый Христорождественский, бывший по описи 1797 г. настолько ветхим, что в нем не совершались богослужения, и холодный Казанский, «малых размеров, об одной главе». Вскоре после приписки главную святыню пустыни — Казанскую икону — перенесли в М. Р. м.

Почти весь XVIII в. слобода Решма оставалась дворцовым владением. 5 апр. 1797 г., в день своей коронации, имп. Павел I пожаловал Решму Н. А. Загряжскому. По-видимому, вскоре настоятель ходатайствовал перед Загряжским о помощи обители. Судя по всему, Загряжский обратился с просьбой к имп. Павлу I, и в том же году царским указом монастырю было выделено 30 дес. сенокосной земли во Владыченской казенной даче, «среди т. н. въезжего



леса по р. Шаче, Морозову долу и при урочищах Дичеве, Илове и Каменной речке Шарме». Все эти угодья располагались на левом берегу Волги, в 20 верстах от мон-ря. В 1797 г. имп. Павел I пожертвовал братии и водяную мельницу (т. н. Пылиха) на р. Мере, вблизи от с. Семёновского (Лапотное, ныне пос. Островское Костромского обл.) в заволжской части Кинешемского у. Мельница находилась в 60 верстах от М. Р. м. и обычно сдавалась в аренду.

В 30-х гг. XIX в. в обители вновь началось каменное строительство. В 1833 г. мон-рь был обнесен каменной оградой, общая длина к-рой составляла 249 саж. (ок. 530 м). Ворота выходили на восток — к слободе Решме, на запад — к Кинешме и на север — к Волге. Св. врата с небольшой главкой в вост. стене ограды представляли собой арку, украшенную с обеих сторон 2 парами колонн. Такие же ворота находились на зап. участке стены. Через третьи ворота, обращенные к Волге, был проезд к хозяйственным службам, колодцу, позднее — к стоящей внизу монастырской пристани. В ограде имелось 5 небольших башен. Четыре из них — сев.-вост., сев.-зап., юго-зап. и юго-вост. — были угловыми, 5-я находилась в середине юж. участка стены, обращенного к Б. Кинешемской дороге (Кинешемскому тракту). В юго-зап. башне была устроена малая часовня. В 1859 г. с зап. стороны к Екатерининскому приделу Троицкого собора была построена каменная ризница.

В 1857 г. М. Р. м. посетил новый правящий архиерей — еп. Костромской и Галичский *Платон (Фивейский)*. Мон-рь и ландшафт настолько понравились еп. Платону, что он избрал его местом жительства на покое. В 1862 г. в юго-вост. углу обители на средства кинешемского купца 1-й гильдии А. И. Платонова (1811–1871) были возведены деревянный дом с мезонином и небольшая ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. Предполагалось, что еп. Платон впоследствии поселится в нем (в документах дом именовался архиерейским корпусом). Однако деятельный и энергичный владыка так и не ушел на покой. По завещанию архиеп. Платона в 1877 г. этот дом был передан в собственность бывш. настоятеля Лухского Никольского мон-ря архим. Сергия, последний же в 1885 г. передал его мон-рю.

С 1885 г. и вплоть до закрытия обители в этом доме жили настоятели, а с 1901 г. — настоятельница обители.

Не сохранились изображения монастыря XVIII в. Особое значение имеет литография 1869 г., отпечатанная в типографии *Троице-Сергиевой лавры*, на к-рой М. Р. м. изображен «с высоты птичьего полета» со стороны Волги. На литографии запечатлены все строения: Троицкая ц. с приделами прп. Макария и вмц. Екатерины, архиерейский и настоятельский корпуса, братские трапезная и кельи, «странная» и «образная» лавки, скотный дом, кладовая, сарай для лошадей и «экипажей», «ярманковые» лавки, почтовая дорога, «этапный дом», «запасные» магазины, амбары и склады для пристани, колодец, баня, ледник. На литографии видно и монастырское кладбище у алтаря Троицкого собора.

На протяжении всего XIX в. численность братии была невелика: в 1868 г. — 12 насельников (строитель, иеромонах, 2 иеродиакон, 8 послушников), 2 белых священника и 2 белых диакона, в 1887 г. — 18 чел. (настоятель, 2 иеромонаха, иеродиакон, монах и 13 послушников).

В 1854 г. монастырю было передано в ведение 40 дес. земли из Владыченской казенной дачи, находящейся на противоположном берегу Волги. В 1871 г. московский купец Ф. Н. Самойлов пожертвовал обители 21 дес. пахотной земли на 3 полях соседнего с обителью с. Нагорного. В 1873 г. некая госпожа Андропова завещала мон-рю пустошь Климовку с 18 дес. лесной и луговой земли в Кинешемском у. В 1876 г. крестьянин Чухломского у. И. Н. Баев пожертвовал 60 дес. луговой и лесной земли. В 1883 г. титулярный советник Г. А. Невзоров передал обители в вечную собственность 60 дес. пахотной и сенокосной земли в различных местах. К нач. XX в. мон-рю принадлежало свыше 260 дес. земли.

С 80-х гг. XIX в. мон-рь владел часовней на паровой пристани в Решме. В кон. XIX в. на всей Волге помимо М. Р. м. только 2 мон-ря имели часовни на пристанях: *Толгский ярославский в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы* и *Бабаревский во имя святителя Николая Чудотворца*. В кон. XIX в. решемская часовня во имя прп. Макария и вмц. Екатерины находилась на пристани парового общества «Самолёт». Пожертвования от молебнов

и от продажи свечей составляли небольшую долю монастырских доходов.

В сент. 1892 г. новый правящий архиерей, еп. Костромской и Галичский *Виссарион (Нечаев)*, совершив объезд по епархии, писал: «К сожалению, Решемская пустынь найдена не в совсем устроенном виде» (Третье путешествие преосв. Виссариона, еп. Костромского и Галичского, для обозрения монастырей и церковей Кинешемского, Юрьевоцкого и Макарьевского уездов // Костромские Ев. 1892. Ч. неофиц. № 21. С. 532). В кон. 1894 г. предполагалось мон-рь упразднить и создать в нем Дом призрения бедных лиц духовного звания Костромской епархии. Был разработан устав Дома призрения, 1-й пункт к-рого гласил: «Для бесприютных и беспомощных заштатных священноцерковнослужителей, их жен, равно вдов и сирот духовенства Костромской епархии, учреждается «Дом призрения» в зданиях упраздненной Макарьевской Решемской пустыни» (ГА Костромской обл. Ф. 130. Оп. 1. Д. 3491. Л. 6). Однако эта инициатива встретила решительное сопротивление со стороны жителей Решмы, Нагорного и всей округи. В обращениях в Костромскую духовную консисторию и Синод местные жители протестовали против упразднения мон-ря. Товарищ обер-прокурора Синода В. К. *Саблер* в письме еп. Виссариону от 24 дек. 1899 г. предложил преобразовать муж. мон-рь в жен. обитель, и т. о. вопрос о сохранении мон-ря был решен.

Нач. XX в. Указом Синода от 14 июля 1901 г. М. Р. м. был преобразован в женский. Братию распределили по др. обителям. Последний настоятель игум. Порфирий (Шумилов; 1823 — после 1901), управлявший обителью с 1889 г., был переведен на покой в Николо-Надеевскую пуст. Макарьевского у. 31 авг. 1901 г. М. Р. м. возглавила игум. Досифея (Ипатова), бывш. настоятельница Троицкого жен. мон-ря с. Ново-Сумарокова Галичского у. (совр. Суванинский р-н Костромской обл.). Игум. Досифее разрешили набрать первых насельниц из числа сестер Божоявленского Анастасиина и Троицкого мон-рей. В авг. 1901 г. в Решму прибыли 26 насельниц (настоятельница, 2 монахини и 23 послушницы), к кон. года в мон-ре было 48 насельниц (настоятельница, 5 монахинь, 8 послушниц, 34 девушки

находились на испытании), к кон. 1902 г.— 51, к кон. 1903 г.— 83, к кон. 1907 г.— 147 (настоятельница, 7 монахинь, 25 послушниц и 115 белиц), к кон. 1917 г.— 204 (настоятельница, 18 монахинь, 52 послушницы и 133 белицы). Священниками служили: в 1901–1916 гг.— Михаил Ширяев (1868 — после 1929), в 1916–1927 гг.— Иоанн Нарбеков (1891–1937).

У мон-ря на пристани была обустроена часовня во имя прп. Макария и вмц. Екатерины, которую по инициативе игум. Досифея построили на пожертвования нерехтского купца 1-й гильдии К. А. Брюханова в начале навигации 1902 г. Во время остановок пароходов по просьбе пассажиров в часовне совершались молебны.

Предполагая вести большое каменное строительство, игум. Досифей устроила неподалеку от мон-ря кирпичный завод. Часть изготавливаемого кирпича шла на монастырские нужды, часть — на продажу. На заводе работал кирпичник В. И. Китаев, крестьянин из дер. Ивашево Буйского у. В разные годы на заводе вырабатывалось от 80 тыс. до 300 тыс. кирпичей в год. Одной из первых построек из своего кирпича стала надкладная часовня на берегу Волги. В нач. XVIII в. после переноса мон-ря на вершину горы внизу осталась монастырский колодец. По-видимому, уже в XIX в. над ним сначала возвели деревянную часовню из красного кирпича; после 1901 г. среди насельниц возникло предание, что этот колодец выкопал сам прп. Макарий.

В 1909 г. в 2 верстах от обители, за р. Решемкой, была устроена монастырская пасека на 34 улья и посажен большой фруктовый сад. Монастырская мельница на р. Мере в заволжской части Кинешемского у. обычно сдавалась в аренду местным крестьянам. В 1906 г. игум. Досифей решила вести мельничное хозяйство своими силами. Мельница была перестроена, и на ней стали работать монахини. К 1917 г. монастырь имел 256 дес. земли, в т. ч. 23 дес. пахотной, 3 дес. занимали пасека и огород, на 90 дес. рос лес. В обители имелись квасоварня, просфоропечкарня, скотный двор, конный двор, пасека, белошвейная, «рукодельная» (по пошиву и ремонту одежды и обуви), цветочная мастерские, прачечная, странноприимная гостиница, больница, аптека и т. д. Игум. Доси-

фея уже в первые годы жизни в Решеме организовала живописную мастерскую, где сестры писали иконы.

В нач. 1900-х гг. у мон-ря появилось подворье в Кинешме, а в 1908 г.— подворье в Костроме. В 1909 г. в ведение мон-ря перешла Нагорно-Решемская церковноприходская школа, преобразованная в церковноприходскую Нагорно-Решемскую жен. школу. С 1 янв. 1909 г. зав. школой стала игум. Досифея. Помимо изучения общеобразовательных предметов ученицы проходили курс рукоделия. Законоучителями в школе служили монастырские священники.

Одной из насущных проблем монастыря являлась небольшая площадь Троицкого собора, в котором с трудом помещались члены общины. В кон. первого десятилетия XX в. игум. Досифея заказала проект нового 2-этажного храма, к-рый решили посвятить Казанской иконе Божией Матери. 25 июля 1911 г. Костромской и Галичский еп. Тихон (Василевский) в присутствии огромного количества людей совершил закладку собора. На богослужениях в честь закладки храма пели 3 хора: архиерейский из Костромы, соборный хор из Кинешмы и знаменитый хор И. И. Юхова из Москвы.

Растущая община нуждалась в новых жилых помещениях. Однако в пределах ограды места для нового строительства не было. Прилегающая же к обители земля принадлежала крестьянам с. Нагорного. В 1907 г. игум. Досифея совершила обмен: передала крестьянам 7 дес. земли, а крестьяне уступили обители участок земли «против монастыря, через Большую Кинешемскую дорогу, для возведения на нем монастырских построек». В нач. 10-х гг. XX в. на приобретенном участке были построены два 2-этажных каменных корпуса, к к-рым примыкал скотный двор. Рядом строился и новый Казанский собор.

В 1913–1914 гг. при игум. Досифее велись строительные работы в бывш. Рождественской пуст., преобразованной в Казанский скит. В 1912–1913 гг. был выполнен капитальный ремонт деревянного Казанского храма (XVII в.). Его освящение стало важным событием в жизни края. Утром 5 июля 1913 г. из мон-ря участники многолюдного крестного хода переправились через Волгу и двинулись к скиту. Утром 7 июля, в воскресенье, свящ.

М. Ширяев освятил возобновленный Казанский храм. В 1914 г. на колокольне церкви был установлен колокол весом 10 пудов 28 фунтов (175,2 кг) с надписью: «В память 300-летия царствования Дома Романовых, приобретен в 1914 году на средства благотворителей». В 1913–1914 гг. в скиту были построены 2 деревянные дома, кухня, баня, погреб и скотный двор.

В 1913 г. М. Р. м. участвовал в торжествах в честь 300-летия Дома Романовых. 18 мая мимо мон-ря по Волге вверх по течению прошла флотилия пароходов во главе с пароходом «Межень», на котором находился имп. св. *Николай II Александрович* с семьей. Из обители к берегу Волги спустился крестный ход, и свящ. М. Ширяев осенил царский пароход крестом. 19–20 мая в Костроме игум. Досифея принимала участие в торжествах в честь 300-летия Дома Романовых. 19 мая во время Божественной литургии в Троицком соборе *Ипатьевского во имя Святой Троицы монастыря*, на которой присутствовал имп. Николай II, она молилась в галерее собора. После окончания литургии игум. Досифея передала в дар царю икону. 20 мая утром она присутствовала в бывш. Костромском кремле на закладке монумента в честь 300-летия Дома Романовых. Во 2-й пол. дня, во время посещения Богоявленского Анастасиина жен. мон-ря имп. св. *Александрой Феодоровной*, игум. Досифея преподнесла ей подарок, изготовленный в обители.

29 мая 1913 г. М. Р. м. впервые посетили совершавшие поездку вниз по Волге на пароходе «Император Александр Благословенный» члены имп. фамилии: вел. кнг. Мария Павловна Старшая (1854–1920), вдова вел. кн. Владимира Александровича, президент Академии художеств, ее сын вел. кн. Борис Владимирович (1877–1943), вел. кнг. Мария Александровна (1853–1920), дочь имп. Александра II, и герцог Михаил Георгиевич Мекленбург-Стрелицкий (1863–1934).

Вскоре после начала первой мировой войны, 25 авг. 1914 г., в мон-ре был открыт лазарет для раненых на 6 коек, содержавшийся за счет обители. Всего в 1914–1917 гг. в лазарете прошли лечение 87 раненых. 17 февр. 1915 г. духовенство 4-го округа по предложению благочинного Ширяева решило «в целях поднятия



религиозного настроения среди местных жителей, желающих найти себе в настоящую тяжелую годину утешение в усердной молитве», провести большой крестный ход 26–28 мая 1915 г. из мон-ря до с. Шилекши (Костромские ЕВ. 1915. Отд. неофиц. № 10. С. 183). Для участия в нем в Решму из Костромы прибыл епархиальный миссионер прот. Алексей Дьяконов. Утром 26 мая 1915 г. многолюдный крестный ход во главе с Ширияевым и Дьяконовым отправился из мон-ря. При пении монастырского хора его участники несли икону прп. Макария и Казанский образ Божией Матери. К ним присоединились крестные ходы из сел Пеньки, Зобнинское, Шилекша, Дебово и Берегово. Через 3 дня крестный ход завершился в мон-ре. 18–19 июня 1915 г. из М. Р. м. состоялся большой крестный ход в Казанский скит на р. Нодоге, к к-рому присоединились крестьяне из сел Даниловского и Никола-Ез. На пароме и лодках они переправились на противоположный берег Волги, прошли 25 верст до пустыни. Вечером 19 июня крестный ход вернулся в мон-рь.

22–26 мая 1916 г. в большом крестном ходе участвовали миссионер свящ. Алексей Дьяконов, настоятель Тихонова Лухского мон-ря архим. Пахомий, ряд благочинных и священников из Кинешмы и уезда. Собравшиеся несли образ прп. Макария, Казанскую икону Божией Матери и привезенную в мон-рь икону патриарха Московского и всея Руси сщмч. Ермогена с частицей мощей. К крестному ходу присоединились крестные ходы из соседних сел Пеньки, Дебово, Зобнинское, Бахарево, Шилекша и монахи Лухского мон-ря с иконой прп. Тихона Лухского, а также крестьяне из сел Филяй, Новопокровское, Батманы, Берегово, Даниловское. 26 мая крестный ход вернулся в монастырь. За 4 дня его участники прошли 125 верст, посетили 12 приходов и 65 деревень. Этот майский крестный ход 1916 г. был последним массовым в Костромской епархии в дореволюционное время.

Вечером 27 нояб. 1916 г. на скотном дворе М. Р. м. вспыхнул пожар. В нач. 1917 г. игум. Досифея сообщила, что сгорели 2 каменных 2-этажных корпуса, скотный двор, «многие сестры лишились всего имущества и остались в том, в чем вышли» из горевших зданий.

1917–2016 гг. По Декрету о земле у обители в нач. дек. 1917 г. была отобраана мельница на р. Мере. 7 дек. 1917 г. крестьяне 4 деревень Семёновской вол. Кинешемского у. во главе с представителем волостного Земельного комитета явились на монастырскую мельницу Пылиху, произвели опись всего инвентаря и имущества мельницы, служб и жилых помещений. Находившимся на мельнице сестрам было приказано выселиться в течение 24 часов.

После того как послание патриарха Московского и всея Руси свт. Тихона от 19 янв. 1918 г. было зачитано во всех церквях страны, в Решме 24 февр. (11 февр.), в воскресенье, состоялся крестный ход, в котором участвовали сестры, причты обоих приходских церквей и большое количество крестьян. В «Советской газете», издававшейся новыми губ. властями, сообщалось, что «в связи с декретом об отделении церкви от государства 24 февраля здесь состоялся крестный ход. Поднятый переполох местными священниками привлек значительное количество окрестного населения. Читались тенденциозные и кривотолкующие проповеди. Ход прошел спокойно» (Крестный ход (Решма). 1918).

В 1918 или в 1919 г. игум. Досифея официально зарегистрировала созданную на базе мон-ря сельскохозяйственную артель (в нек-рых документах она значилась как община или трудовая колония). На монастырских воротах была установлена большая вывеска — «Решемская трудовая женская община». В 1923 г. у сестер имелись ок. 17 дес. пахотной земли и 2 дес. огородной земли, пашека и сад; в хозяйстве осталось 7 коров и лошади. Одной из главных статей дохода насельниц стало шитье стеганых ватных одеял. В нач. 20-х гг. XX в., в период нэпа, у стен мон-ря вновь стали проводить ярмарки (упразднены после авг. 1929).

С историей М. Р. м. связано служение еп. Кинешемского, вик. Костромской епархии свт. *Василия (Преображенского)*. В 1921–1923 гг. святитель неоднократно совершал богослужения в мон-ре. По его благословению в Решме был организован евангельский кружок. В кинешемской газ. «Рабочий и крестьянин» 25 мая 1920 г. было отмечено, что «в Решме отчаянно процветают фарисейско-«святые» кружки, организованные местными попами и старыми,

выжившими из ума паразитами-монахинями» (Районный съезд работников просвещения: Решма // Рабочий и крестьянин: Газ. 1920. 25 мая). В 1926–1928 гг. при монастыре жил ссыльный еп. Болховский, вик. Орловской епархии *Даниил (Троицкий)*, к-рый регулярно совершал архиерейские богослужения. В сент. 1926 г. он был выслан из Москвы в Кинешму. Вероятно, уже в том же месяце еп. Даниил переехал в Решму.

Заметной фигурой в Решме в 20-х гг. XX в. был молодой юридивый, к-рого за то, что он весь год ходил босым, звали Витя Босоногий. По свидетельству бывш. послушницы мон-ря Дарии Федотовны Галашиной, Виктор Александрович Равевский (1902–1937) принял юродство в нач. 20-х гг. по благословению свт. Василия. После закрытия М. Р. м. Виктор переселился в Тихонов Николайский мон-рь, в 1937 г. был арестован, и, как сообщила Галашина, его посадили в камеру к уголовникам, к-рые избили его, после чего он умер.

В 1927 г. М. Р. м. был закрыт. 16 марта на 21-м Кинешемском уездном съезде Советов председатель исполкома И. Е. Смирнов поднял «вопрос о превращении бывшего женского монастыря в с. Решма в культурный очаг со школой семилеткой и образцовым детдомом». Съезд поддержал это предложение. В окт. того же года по распоряжению Иваново-Вознесенского губисполкома Кинешемский исполком прислал в Решму комиссию, к-рая предложила основную часть построек передать детскому дому, сестринские корпуса — школе, сельсовету и другим учреждениям.

Вероятно, в кон. 1927 г. из монастыря выселили последних насельниц. 9 дек. решением президиума Кинешемского исполкома был закрыт Троицкий собор, монастырский свящ. Иоанн Нарбеков уехал в г. Юрьевец, а диак. Василий Белитский стал служить в Воскресенском храме с. Нагорного. Кинешемский исполком обратился с ходатайством в Президиум Иваново-Вознесенского губисполкома о разрешении «на разборку здания» собора, однако Главнаука наркомата просвещения не дала разрешения на его разрушение.

Весной 1928 г. в стенах монастыря был организован детдом им. 1-го Мая, в к-ром поселили 90 воспитанников.





В 30-х гг. XX в. среди воспитанников было немало детей (в частности, из Москвы), чьи родители стали жертвами репрессий. Детдом оставался в зданиях бывшего мон-ря до кон. 60-х гг. XX в.

После закрытия мон-ря игум. Досифея и большинство сестер проживали в Решме. Основные святыни мон-ря, иконы прп. Макария, свт. Ергогена, вмц. Екатерины, Казанский образ Божией Матери и др., перенесли в Христорожественский храм города; в описи переданного имущества значатся: хоругви, посеребренные подсвечники, кадило, лампы и др. Осенью 1929 г. игум. Досифея с группой сестер переехала в Кинешму; возможно, весной 1930 г. — в дер. Маврино. Часть сестер остались в Кинешме.

До революции Маврино было в составе прихода одного из кинешемских храмов. Деревянную Троицкую ц. в деревне построили в 1922 г. Игум. Досифея, поселившись с группой монахинь в Маврине, воссоздала обитель. Фактически Решемская монашеская община просуществовала здесь еще неск. лет. В 20-х гг. XX в. настоятелем церкви служил бывш. насельник Кривоезерского мон-ря иером. Алексей (Голубев; 1889–1937). В сент. 1929 г. он был арестован, 3 янв. 1930 г. Коллегией ОГПУ приговорен к ссылке на 3 года в Северный край. После возвращения из ссылки в 1933–1937 гг. служил в с. Соболево Юрьевецкого р-на. В эти годы он часто приезжал в Маврино, будучи духовником мн. решемских сестер. 31 авг. 1937 г. свящ. Алексей вновь был арестован и 11 окт. Тройкой УНКВД по Ивановской обл. приговорен к расстрелу. Затем в Маврине служил сщмч. прот. *Николай Бухарин* (1871–1938). В окт. 1937 г. он был арестован, 3 февр. 1938 г. Тройкой УНКВД по Ивановской обл. приговорен к расстрелу.

3 июля 1934 г. в Маврине скончалась игум. Досифея. Общину возглавила бывшая казначея мон-ря мать Гавриила (Матрена Гавриловна Зиновьева; 1858 — после 1935). В 1937 г. была закрыта Троицкая ц. в Маврине. Видимо, тогда же прекратила существование и монашеская община.

Все бывшее духовенство М. Р. м. подверглось репрессиям. Монастырский свящ. Иоанн Нарбеков служил настоятелем Сретенской ц. в Юрь-

евце. 7 мая 1929 г. он был арестован, 3 янв. 1930 г. Коллегией ОГПУ приговорен к ссылке в Северный край на 3 года, проживал в с. Ижма Архангельского р-на, затем — в с. Усть-Цильма в Коми. Летом 1934 г. Иоанн приехал в Кострому, и архиеп. Костромской и Галичский *Никодим (Кротков)* назначил его настоятелем Георгиевской ц. в с. Георгий Чухломского р-на. Свящ. Иоанн поселился в дер. Митино. 6 авг. 1937 г. вновь был арестован, 3 сент. Тройкой УНКВД по Ярославской обл. приговорен к расстрелу. 4 сент. 1937 г. приговор был приведен в исполнение. Сщмч. *Иоанн Румянцев* (1889 — после 1937 (?)), с 1912 г. служивший диаконом в М. Р. м., в 1923 г. был рукоположен во иерея и переведен в Воскресенскую ц. в с. Воскресенское Кинешемского р-на (совр. Островский р-н Костромской обл.). Диак. Василий Белитский (1903 — после 1930) с 1923 г. служил в общине мон-ря, затем в Воскресенской ц. в с. Нагорное. 15 февр. 1930 г. по обвинению в противодействии коллективизации был арестован и заключен в кинешемскую тюрьму, но в кон. апреля освобожден. 21 дек. 1930 г. вновь арестован, 31 янв. Тройкой ОГПУ при Постоянном представительстве Ивановской промышленной обл. приговорен к ссылке на 3 года в Северный край.

В авг.—сент. 1935 г. в Кинешме и Маврине были арестованы 7 сестер во главе с мон. Арсенией (Дрочковой), обвинены в участии в контрреволюционной группе «Сестры Макарьевской обители» и приговорены к 3 годам лишения свободы. Летом 1937 г. в Кинешме и Кинешемском р-не группу верующих (более 10 чел.) приговорили к 10 годам заключения в Акмолинском лагере жек изменников родины в Казахстане.

2 окт. 1937 г. в Решме в ходе следования деятельности т. н. церковно-монашеской контрреволюционной группы во главе с настоятелем Воскресенской ц. с. Нагорного свящ. Димитрием Никольским были арестованы 2 насельницы мон-ря: Анна Константиновна Корыгина (род. в 1905) и Ульяна Герасимовна Куляшова (Куляшова) (род. в 1894). 8 окт. Тройка УНКВД по Ивановской обл. приговорила Корыгину к расстрелу (приговор привели в исполнение 9 окт.), а Куляшову — к 10 годам заключения в лагере. 18 апр. 1951 г.

в г. Владимире была арестована Наталья Ивановна Давыдова (1898 — после 1951), уже подвергавшаяся аресту в 1938 г. и отбывавшая 5 лет в лагере. 16 июня 1951 г. ее приговорили к 5 годам ссылки в Карагандинскую обл. Казахстана. По-видимому, Давыдова стала последней насельницей М. Р. м., арестованной в советское время. В 30-х, 40-х и нач. 50-х гг. XX в. неск. десятков насельниц М. Р. м. были арестованы (некоторые неоднократно), сосланы, заключены в лагеря, расстреляны.

2 насельницы мон-ря причислены к лику святых. Прп. Анимаиса (Смертина Мария Михайловна; 1875–1963) поступила в обитель ок. 1900 г., вероятно, в 20-х гг. XX в. приняла монашеский постриг, некоторое время проживала в Маврине, затем — в сторожке при Троицком храме в с. Острецове Родниковского р-на Ивановской обл. В 1940 г. церковь была закрыта. Несмотря на угрозы, прп. Анимаиса не отдала представителям властей ключи от храма. В 1945 г. Троицкая ц. была возвращена верующим. В янв. 1946 г. в Острецово приехал свящ. Иоанн Клевцовский, которому прп. Анимаиса вручила ключи от храма. Прп. Анимаиса была похоронена в Острецове у стен церкви. 18 сент. 1997 г. по благословению архиеп. Ивановского и Кинешемского *Амвросия (Щурова)* мощи Анимаисы были обретены и торжественно перенесены из Острецова в ц. во имя св. кн. Александра Невского в Родниках.

Прмц. Анна Корнеева (1880–1938) род. в 1880 г. в дер. Щербинино Коломенского у. Московской губ., в 1895 (?) г. поступила в *Даниловский в честь Казанской иконы Божией Матери монастырь* Ярославской губ., в 1910 г. — в М. Р. м., 12 дек. 1915 г. официально зачислена в обитель послушницей. Вероятно, в 1918 г. покинула Решму и вернулась на родину, чтобы ухаживать за престарелыми родителями. В 20–30-х гг. XX в. состояла членом церковного совета Покровской ц. в с. Чиркино Малинского р-на Московской обл. 27 янв. 1938 г. был арестован настоятель церкви прот. Иоанн Покровский (род. в 1874), 12 февр. 1938 г. арестована и Анна. 21 февр. Тройка УНКВД по Московской обл. приговорила их к расстрелу. 26 февр. 1938 г. прот. Иоанн и послушница Анна были расстреляны на Бутовском полигоне. 26 дек. 2001 г. послушница Анна Корнеева была причисле-





у захоронения старца в нижнем приделе монастырского Вознесенского собора. Вероятно, к 1660 г. старец с многочисленной братией построили деревянную церковь и кельи. В обители хранился напрестольный крест 1660 г. с частицами Животворящего Креста Господня и Ризы Господней (не сохр.). Время кончины схим. Исаии зафиксировано в записи на полях последнего листа рукописной службы «О победе под Полтавой», хранившейся в монастырской б-ке (не сохр.): «В лето 7169 [1661] в декабре 10 дня преставился раб Божий монах схимник Исаия, затворник пустыни Макария Чудотворца на устье реки Свяги» (Малов. 1897. С. 5). В 60-х гг. XVII в. упоминается 1-й игумен обители Феодосий (Муравей).

В 1691 г. на предположительном месте захоронения схим. Исаии вместо деревянного был построен небольшой каменный храм в честь Вознесения Господня. В 1703 г., вероятно после ремонтных работ, антиминс церкви был подписан Казанским митр. Тихоном (Воиновым).



В 1739 г. упоминается придел прп. Макария Желтоводского. В 1693–1706 гг. в М. С. м. находился в заточении бывш. «Греческий стран Андрусский епархии, Пелопонсакого острова» митр. Арсений († 1706), отлученный от Церкви Иерусалимским патриархом *Досифеем II Нотарой*. После кончины 14 апр. 1706 г. митр. Арсений по благословению митр. Казанского Тихона был погребен у алтаря Преображенского собора *Казанского в честь Преображения Господня монастыря*, в каменной часовне («пещерке»).

В нач. XVIII в. в М. С. м. проживал только строитель-иеромонах. Пустынь была малоземельной. Опись 1741 г. упоминает 4 бобылей, разорившихся крестьян, имевших дворы без пашенного надела. В 1764 г. пус-



*Вознесенский собор.
1837–1839 гг.
Фотография. 2013 г.*

тынь была приписана к близлежащему *свйажскому в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырю* и фактически закрыта. Лишь изредка в приходском Вознесенском храме иеромонахи Успенской обители служили заупокойные службы. По строгой регламентации 1764 г. в Казанской епархии должно было остаться 7 заштатных и 11 штатных монастырей. В 1796 г. Казанский и Свяжский еп. *Амеросий*

*Макариев Свяжский
в честь Вознесения
Господня мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.*

(Подобедов) ходатайствовал перед Синодом о восстановлении пустыни и включении ее в число 7 казанских обителей, остав-

ленных на своем содержании. По преданию, в мае 1798 г. во время путешествия по Волге из Свяжска в Казань имп. Павел I обратил внимание на красивый вид, открывавшийся с реки на монастырь. 28 мая 1798 г. указом царя обитель была восстановлена с положенным количеством насельников: строитель, 2 иеромонаха, иеродиакон, монах и 2 послушника. На содержание братии ежегодно выдавалось 300 р. (*Богословский*. 1900. С. 533). На рубеже XVIII и XIX вв. близ пустыни образовалась «монастырская дача» — единый земельный участок в 90 дес. дровяного леса, хозяйственный двор, сады. Также в кон. XIX в. из казны были выделены покосы «Малая Ворониха» (ок. 6 дес.).

В 1800, 1810 и 1829 гг. деревянные постройки М. С. м. горели во время пожаров. В 1835–1837 гг., при игум. Антонии (1833–1842), на месте обветшавшего Вознесенского собора (1691) был построен и освящен новый 2-этажный храм с верхним холодным приделом в честь Вознесения Господня, теплыми нижним прав. приделом в честь Ватопедской иконы Божией Матери и левым — во имя прп. Макария Желтоводского. Могила схим. Исаии оказалась в наружной стене нижнего Ватопедского придела, близ клироса. По благословению архиеп. Казанского свт. *Филарета (Амфитеатрова)* значительные пожертвования на возведение Вознесенского храма поступили от жительницы Свяжска Н. И. Саврасовой (1783–1870) и казанского помещика Е. А. Лебедева. Последний кроме средств на церковь внес еще 7992 р. серебром в кредитные учреждения на проч. нужды обители.

Небольшой основной объем Вознесенского храма, с фронтонами над каждой из 4 сторон, венчала закругленная в виде визант. купола кровля. Над зап. порталом храма была построена 2-ярусная 33-метровая колокольня (1839) — самое высокое сооружение мон-ря. Главный ее ярус — в плане квадратный, с большими арочными проемами на каждой стороне. Выше — ярус круглый, с круглыми отверстиями — слухами. Венчает колокольню полусферический купол с малой главкой. Основной объем храма соединяла с колокольней низкая трапезная.

В Вознесенском соборе стоял 4-ярусный иконостас, находились принесенные с Афона в XIX в. Ватопедская икона Божией Матери «Отрада и Утешение» (не сохр.), украшенная серебряной ризой, жемчугом и драгоценными камнями, и образ вмч. Пантелеимона (не сохр.) с частицей его мощей. К кон. XIX в. это была единственная икона целителя в Казанской епархии, поэтому множество богомольцев приходили в обитель помолиться святому о здравии.

Вероятно, из М. С. м. происходит сохранившаяся житийная икона прп. Макария Желтоводского (сер. XVII в., ГМИИРТ) с 20 клеймами. В среднике иконы преподобный представлен в рост, молящимся Св. Троице, посреди ландшафта над пещерой или «кладезем» (*Тарасенко Л. П.* Иконография прп. Макария





Прп. Макарий Желтоводский, с житием.
Икона. Сер. XVII в.
(ГМИИРТ)

Желтоводского и Унженского по письменным источникам и произведениям изобразительного искусства: АКД. М., 2006. С. 19). Возможно, именно эту «древней живописи икону» прп. Макария, пребывавшую в Вознесенском соборе, упоминали исследователи 2-й пол. XIX в. как главную достопримечательность пустыни. Считалось, что икона была принесена на Свягу схим. Исаией из Унженского мон-ря и в 80-х гг. XIX в. украшена серебряным окладом (*Вечеслав Н. Н.* К вопросу о народных преданиях в Казанской губ. относительно первых заселений в ней русских и о их борьбе с туземцами // Тр. 4-го Археол. съезда. Каз., 1884. Т. 1. С. 167; *Спутник по Казани.* 1895. С. 251; *Вадим (Чинилкин).* 2007. С. 4, 8).

Архиеп. Владимир (Ужинский; † 16 дек. 1855) после ухода на покой от управления Казанской епархией собирался поселиться в пустыни. В 1847 г. по созданному архиереем плану и под его наблюдением был построен 2-этажный келейный корпус. Средства были выделены из архиерейского дома. Руководил работами строитель иером. Виталий, бывш. эконом архиерейского дома. В 1866 г. была возведена теплая ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с 2 приделами: во имя свт. Афанасия Великого, еп. Александрийского, и Всех святых, соединенная с 2-этажным настоятельским корпусом и вполс. с каменно-деревянным корпусом братских келий (1893). В Скорбященский

храм помещица Лихачёва пожертвовала Толгскую икону Божией Матери и Нерукотворный образ Спасителя в серебряных позолоченных ризах. В 1887 г. под церковью соорудили амосовскую печь, в 1892 г. храм украсили 34 «живописными картинками» — писанными масляными красками изображениями на стенах и сводах.

В мон-ре были построены неск. корпусов, в т. ч. 2-этажный братский (1830) с кухней и трапезной (1-й этаж каменный, 2-й деревянный), большой 2-этажный кирпичный настоятельско-братский корпус с крыльцом (с 10 окнами по фасаду на 2-м этаже и 8 окнами на 1-м этаже) (1889), деревянный странноприимный дом с мезонином (1888), покрытый железом. В кон. XIX в. из «дикого камня» была построена ограда, со стороны горы представлявшая собой опорную стену (как частичная защита от разрушения склона), со стороны реки — парапет (52 саж.).

Над св. источником, у к-рого, по легенде, останавливался прп. Макарий, издавна ставили часовни. В 1892 г., при игум. Димитрии, на средства свяжского купца Ф. Т. Каменова над источником возвели сруб и часовню на каменном фундаменте. В часовне находились икона «Живо-

воды. Близ пустыни располагалось древнее кладбище, называвшееся в народе «Вздыхалка». С кон. XVI в. на нем хоронили именитых граждан г. Свяжска, а также насельников и сестер свяжских мон-рей.

По плану 1855 г., за мон-рем числилось 5 дес. луговой земли у с. В. Язовые Свяжского у., 12 дес. покосов при с. Красновидове того же уезда, 33 дес. покосов при Щучьем оз. Само Щучье оз. и часть р. Свяги, принадлежавшие обители в качестве «рыбных ловель» — 48 дес. водного пространства, настоятель сдавал в арендное пользование за 350 р. в год. В 1889 г. из казны М. С. м. была передана 3-поставная мукомольная мельница на р. Унге в Ядринском у. К 1900 г. М. С. м. владел 12 дес. пахотной земли (при самой обители), 65 дес. земли дровяного леса (рядом), 12 дес. луговой земли при с. Красновидове, Щучьем оз. и частью р. Свяги с прилегающими 33 дес. луговой земли, 105 дес. 300 саж. пахотной земли при дер. Максабаши Лаишевского у., лесной дачей (82 дес. 1187 саж.) в Ядринском у. В 1904 г. на вершине горы, выше кладбища, была обустроена пасека из 135 ульев. К нач. XX в. мон-рь располагал капиталом в 38 543 р. в процентных бумагах. Все здания мон-ря были застрахованы Российским страховым об-вом на сумму 31 750 р.

С окт. 1816 г. иноки пустыни жили по общежительному уставу. В 1856–1861 гг. обитель возглавлял иером. Мартиниан (Муратовский; † 1898), передавший значительные средства на строительство храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», с 1869 г. епископ Селенгинский, викарий Иркутской епархии. Братия почитала иером. Нила (Хрисогонова; 1823–1896). В 1862 г. он поступил послушником в М. С. м., в 1876 г. принял монашеский постриг, в 1880 г. был рукоположен во иерея; отличался аскетическим образом жизни, занимался благотворительностью. Он неоднократно посещал Иерусалим и Афон, привозил в М. С. м. и в другие храмы Казанской епархии различные святыни. Иером. Нил был духовным наставником братии и некоторых свяжских подвижников, в т. ч. схиигум. *Анны Свяжской* (Юминой), настоятельницы свяжского во имя святого Иоанна Предтечи монастыря. 22 марта 1886 г. архиеп. Казанский и Свяжский *Палладий (Раев)*



Церковь в честь иконы Божией Матери
«Всех скорбящих Радость».
1866 г.
Фотография. 2014 г.

носный Источник», Смоленский образ Божией Матери и икона прп. Макария. Ежегодно 25 июля, в день памяти легендарного основателя М. С. м., совершался многолюдный крестный ход от монастырского храма к св. источнику с освящением





наградил иером. Нила набедренным «за ревностную и полезную деятельность для блага бедных духовного звания». Иером. Нил был погребен у южных дверей Вознесенского храма. По инициативе его сестры, насельницы Иоанно-Предтеченского мон-ря мон. Юлии, над его могилой был водружен крест с надписью: «Господи, прими дух мой с миром! Под сим крестом покоится прах раба Божия иеромонаха Нила, скончавшегося 3 июня 1896 года; жития его было 73 года, в обители жил 35 лет. Никтоже без греха есть, токмо Ты един, Владыко! Сего ради преставленному и грехи остави и в рай того всели» (не сохр.).

В воскресенье 7 июля 1902 г. по пути в Казань обитель посетил св. прав. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев). Он возглавил служение Божественной литургии, пообщался с братией. По воспоминаниям очевидцев, «из Свяжска и деревень узнавшие к концу литургии наполнили церковь».

В 1881 г. в М. С. м. проживали 29 насельников, в т. ч. 9 монашествующих, в 1897 г.— 28 насельников, в т. ч. 14 монашествующих, в 1900 г.— настоятель иером. Серафим (Павленко (Павлиенко)), иеромонахи Павел, Гурий, Прокл, иеродиак. Моисей, мон. Стефан и ок. 20 послушников; в 1904 г.— настоятель иером. Антоний (Чугунов), 6 иеромонахов, 3 иеродиакона, 7 монахов и 20 послушников; в 1917 г.— 39 насельников, в т. ч. 12 монашествующих. Среди братии М. С. м., которые позже были переведены в *казанский Зилантов в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* и в сент. 1918 г. расстреляны,— прмч. мон. *Леонтий (Карягин)* и послушник *Георгий Тимофеев*.

В 1906–1908 гг. М. С. м. возглавлял архим. прмч. *Сергий (Зайцев)*, в 1908/09–1920 гг.— архим. преподобноисповедник Феодосий (Лузгин), в 1920–1922 гг.— игум. прп. *Александр (Орудов (Уродов))*.

15 марта 1918 г. в Казани состоялся открытый суд над сщмч. *Амвросием (Гудко)*, управлявшим соседним свяжским Успенским мон-рем, к-рого обвинили в контрреволюционных действиях. 7–10 авг. того же года Казань была занята белочехами и Народной армией Комитета членов Всероссийского Учредительного собрания (Комуч). В это время в Свяжске находился штаб

Л. Д. Троицкого, по личному распоряжению к-рого начались массовые расстрелы свяжского духовенства, в т. ч. были убиты еп. Амвросий и свящ. Константин *Далматов*. В сент. 1918 г. М. С. м. был разграблен отрядом красноармейцев, в 1922 г. состоялось изъятие всех монастырских ценностей, а к кон. 20-х гг. XX в. обитель покинули последние инок. В 1936–1986 гг. территорию бывш. мон-ря занимал детский туберкулезный санаторий, во время Великой Отечественной войны — госпиталь. Храмы и корпуса были перестроены под нужды медицинско-педагогических учреждений, в алтаре переоборудованного Вознесенского собора устроен туалет. В 1986 г. санаторий был выведен с территории обители, монастырские здания пребывали в запустении.

В 1996 г. постройки М. С. м. были переданы Казанской епархии РПЦ, 1 мая наместником возрождающегося мон-ря был назначен иером. Филарет (Егоров). В том же году возобновились богослужения в Вознесенском храме, 27 дек. решением Синода РПЦ мон-рь был официально открыт.

К нач. 2016 г. в обители проживали наместник игум. Глеб (Владимиров) и ок. 10 насельников. Восстанавливаются Вознесенский храм с колокольней над зап. входом, Скорбященская ц., 2-этажные настоятельский и братский корпуса (1889), 2 полукаменных корпуса (1830 и 1847), небольшая ограда (в т. ч. с сев. стороны реки на 52 саж.), жилые и хозяйственные корпуса, каменная часовня прп. Макария (кон. XIX в.). У подножия монастырской горы, над св. источником построена деревянная часовня с купальней (2001). В Вознесенском соборе у правого клироса находится чтимая икона прп. Макария Желтоводского (Свяжск, кон. XX в.) с частицей его мощей. На территории мон-ря возведен 18-метровый памятник прп. Макарию.

Сохранился камень с разоренной могилы благотворителя М. С. м. купца Лебедева, на к-ром прочитывается надпись: «Под сим камнем упокоился прах Казанского, Нижегородского, Вятского и Пензенского помещика берггауптмана VI класса и кавалера Евграфа Алексеевича Лебедева, скончавшегося... декабря 187...».

Ежедневные богослужения начинаются в 6 ч. В понедельник, втор-

ник, четверг и пятницу служатся молебны с чтением акафиста свт. Николаю Чудотворцу, в среду — молебен с чтением акафиста Божией Матери перед Ее иконой «Всех скорбящих Радость», в субботу — панихида, в воскресенье после полунощницы — молебен с чтением акафиста прп. Макарию, а по окончании литургии — благодарственный молебен.

Монастырь имеет подворья при каменной ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (1782–1789; 1886–1890) в с. Введенская Слобода Верхнеуслонского р-на и при деревянном храме-часовне в честь иконы Божией Матери «Неопали-



Памятник
прп. Макарию Желтоводскому
и Унженскому

мая Купина» (2004) в пос. Восточная Звезда Верхнеуслонского р-на. Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 43–44; *Лаптев М.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. штаба. [Т. 8]: Казанская губ. СПб., 1861. С. 466; *Боголюбов Н. П.* Волга от Твери до Астрахани. СПб., 1862. С. 214; *Платон (Любарский), еп.* Сб. древностей Казанской епархии и др. приснопамятных обстоятельств. Каз., 1868; *Терновский Ф. А.* Неск. данных для церк. статистики Казанской епархии. К., 1877; *Пинегин М. Н.* Казань в ее прошлом и настоящем. Каз., 1890; *Загоскин Н. П.* Спутник по Казани: Иллюстр. указ. достопримечательностей и справ. книжка города. Каз., 1895; *Покровский И. М.* Из истории Казанских мон-рей. Каз., 1896; *он же.* К истории Казанских мон-рей до 1764 г. Каз., 1902; *Малов Е. А., прот.* Свяжская Подгородная Макарьевская пуст. Каз., 1897?; *Богословский Г. К., свящ.* Справ. книга для Казанской епархии. Каз., 1900. С. 532–535; Справ. книга Казанской епархии. Каз., 1904. С. 756–759; *Харламович К.* Об изучении церк. древностей Казанского края. Каз., 1909. (Изв. Каз. об-ва археологии, истории и этногр.; Т. 25. Вып. 5); *Журавский А. В.* Жизнеописание новых мучеников Казанских: Год 1918-й. Каз., 1995; *он же.* Макарьевская пуст. // *Вечерняя Казань.* 1996. 31 мая; *Елдашев А. М.* Мон-ри Казанского края: Очерки истории. Каз., 2004; *он же.* Правосл. культура в Казанском крае (XVI–XX вв.): Очерки истории. Каз., 2013; *Липаков Е. В.* Макарьевская пуст. близ о-ва Сви-





яжка // Рус. мон-ри: Средняя и Нижняя Волга. Новомосковск; М., 2004. С 104–109; *Вадим [Чинилкин], иером.* Свяжская Макарьевская пустынь. Каз., 2006; *он же, сост.* Свято-Вознесенский Макарьевский муж. мон-рь. Каз., 2007; *Роцектаев А. В.* Путеводитель по святым Казанской епархии. Каз., 2006; Святые обители: Мон-ри Казанской епархии / Сост.: А. Г. Петрикин, В. А. Павлов. Набережные Челны, 2010.

Д. Б. Кочетов

МАКАРИЕВ УНЖЕНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Костромской и Галичской епархии) находится в г. Макарьев Костромской обл. Основан в 1439 г. прп. Макарием Желтоводским и Унженским. Преподобный, изгнанный из Макарьева Желтоводского во имя Святой Троицы монастыря во время нападения на обитель казанского хана Улу-Мухаммеда, поселился на высоком берегу над р. Унжей. Здесь он установил крест и обустроил хижину. Согласно Житию, прп. Макарий скончался в г. Унже 25 июля 1444 г. Перед кончиной завещал похоронить себя в устроенной им пустыни. Но запись в Ермолинской летописи ставит под сомнение точность даты преставления прп. Макария: кн. *Дмитрий Георгиевич* Шемяка, захвативший Москву в ходе междоусобной борьбы, в 1446 г. созвал Собор епископов, архимандритов и игуменов, в котором участвовал и «муж



Прп. Макарий Желтоводский и Унженский. Икона. 70–80-е гг. XVII в. (ГИМ)

обители в XVI в. — упоминание в Житии прп. Макария об исцелении дьяка и военного инженера И. Г. Выродкова, посланного царем *Иоанном IV Васильевичем* Грозным «на казанские орды воевати». Прибыв в мон-рь, Выродков исцелился, испив воды «с кладезя чудотворца Макария». Это событие явно произошло до взятия Казани, т. е. до 1552 г. Впосл. Выродков делал вклады в М. У. м.: в 1613 г. упоминаются пожертвованные им в обитель церковные сосуды.

XVII в. М. У. м. во время воцарения династии Романовых. С нач. XVII в. мон-рь находился под особым покровительством царской династии Романовых. Вероятно, поздней осенью 1612 г., после снятия осады Московского Кремля, мать и сын Романовы, инокиня Мар-

Макариев Унженский во имя Св. Троицы мон-рь. Фотография. 2012 г.

фа и *Михаил Феодорович* (впосл. рус. царь), направились в мон-рь, чтобы помолиться у гроба прп. Макария об освобождении

главы семьи, митр. *Филарета (Романова)*, пребывавшего в плену у поляков (*Херсонский*. Летопись. 1888. Вып. 1. С. 8–9).

21 февр. 1613 г. Земский собор в Москве избрал *Михаила Феодоровича Романова* царем. В кон. 1618 г. было заключено Деулинское перемирие, и удалась договориться об освобождении из польского плена митр. *Филарета*. 14 июня 1619 г. святитель торжественно въехал в Москву. Через 10 дней церковный Собор

избрал его патриархом Московским. 24 авг. 1619 г. царь *Михаил Феодорович* и инокиня *Марфа* отправились с благодарственным паломничеством на Унжу. 23 сент. к вечеру они прибыли в Спасскую пуст. на Красной горе (совр. с. Красногорье Макарьевского р-на), в 20 верстах от мон-ря. 26 сент. царь писал патриарху *Филарету*: «В село Спасское пришли есмь сентября в 23 день, дал Бог, здорово; а из села, государь, из Спасского пойдем к целбоносному гробу великого чудотворца Макария сентября в 26 день» (*Письма рус. государей*. 1848. С. 41). Однако в одном из списков Жития прп. Макария говорится, что 1 окт. *Михаил Феодорович* в Спасской пуст. праздновал Покров Пресв. Богородицы, «не дошед обители чудотворца Макария за двадцать верст». Из Спасской пуст. государь «со всеми своими князи и боляры шел до обители чудотворца Макария пеши» (цит. по: *Херсонский*. Летопись. 1888. Вып. 1. С. 20–21). Позднее в местах, где царь останавливался для отдыха, т. е. в деревнях *Корабаниха*, *Новосёлки*, *Ивакино*, *Григорьевское* и *Заречье*, ставились часовни, существовавшие до нач. XX в. В письме государя патриарху *Филарету* от 30 сент. сообщается, что они с матерью прибыли в обитель вечером 29 сент. Однако в Житии прп. Макария сказано, что царь *Михаил Феодорович* пришел в обитель «к вечеру» 2 окт. Согласно письму государя от 30 сент., они с матерью «в обители пребезначальная Троицы, у целбоносного гроба великого в чудесех преподобного отца Макария всенощная пения и утрени и литургии и молебна благодарения, по обещанию нашему, сподобил нас Бог совершити» (*Письма рус. государей*. 1848. С. 46). В Житии сказано, что в М. У. м. «нарече он великий государь царь и великий князь *Михаил Феодорович* преподобного отца Макария великим чудотворцем» (ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Д. 366. Л. 144).

Царь писал патриарху *Филарету* 30 сент., что «из монастыря... пойдем октября в 1 день» (*Письма рус. государей*. 1848. С. 46). Однако согласно Житию, царь *Михаил Феодорович* и его мать выехали из мон-ря только 4 окт. В Житии прп. Макария говорится: «И отголе уставися во святей сей и чудотворней Лавре Унжестей особый праздник великому чудотворцу преподобному отцу



свят, именем Макарие, игумен *Желтоводский*» (ПСРЛ. Т. 23. С. 153).

До нач. XVII в. обитель на Унже обычно именовалась *Желтоводским мон-рем*. В Житии сказано: «И нарекоша ю Макариева новая пустыня *Желтоводский монастырь*». Только после 1620 г., когда был возрожден Макариев Желтоводский мон-рь в Нижегородском у., слово «*Желтоводский*» исчезло из названия обители на Унже. Данных о мон-ре в XV в. нет. Одно из немногих известий об





Макарию повселетно октоврия месяца в четвертом числе совершати в память прихождения государя царя и великаго князя Михаила Феодоровича. Да в том же числе по нем великом государе и панихида поется в монастыре сем» (цит. по: *Херсонский. Летопись. 1888. Вып. 1. С. 21*).

После 1619 г. М. У. м. неизменно пользовался покровительством династии Романовых. Настоятель игум. Зосима получил право ездить в Москву к царю и к патриарху с образом прп. Макария и «со святыми водами». Эти поездки обыкновенно совершались 2 раза в год. В 1616–1644 гг. царь Михаил Феодорович выдал мон-рю 14 жалованных грамот на имения и угодья, а также предоставил различные льготы. 15 янв. 1626 г. патриарх Филарет передал в дар мон-рю «животворящий крест древомасличный, а на нем резь дванадцать праздников цена пятнадцать рублей, да сорок рублей денег из своей келейные патриарховы казны» (*Вознесенский. 1859. С. 12*). После 1929 г. местонахождение креста неизвестно.

В 1616 г. в М. У. м. проживало 22 насельника, в 1652 г. — 61 насельник: игумен, 5 иеромонахов, 3 иеродиаконна, 42 монаха и 10 т. н. больничных старцев. В 1620 г. в обитель пришел мон. *Авраамий*, желавший возобновить Макариев Желтоводский мон-рь. Он поклонился «честному и чудотворному гробу» прп. Макария и попросил у игум. Зосимы и братии икону с изображением прп. Макария. Братия «дароваша ему икону» и благословила его возобновить обитель на Жёлтых Водах.

Земельные владения. О владениях мон-ря в XV в. сведений нет. В 1579/80 г. жалованной грамотой царя Иоанна Грозного обители был передан бортный лес «с Корякова рубежа по речку по Нозиму» в Унженской (Уженской) осаде Галичского у. В нач. XVII в. посадский человек г. Унжи Фома Крюков, принявший в М. У. м. постриг с именем Феодосий, пожертвовал насельникам пустошь Тимошино на Ветлужской дороге в 40 верстах от мон-ря и двор на посаде в Унже. В 1603/04 г. царь *Борис Феодорович Годунов* выдал мон-рю жалованную грамоту на рыбную ловлю «в Стреже реке и в Унже от реки Марьянки вверх по речку Ирш, озерко Доман, озеро Свиное, да выше Ирша заводь Темницына». Той же грамотой за обителью закреплялся двор Крюкова в Унже.

7 дек. 1607 г. царь *Василий Иоаннович Шуйский* пожаловал М. У. м. «ис своих ис черных волостей» в Унженском у. «деревнею Ярцевым Большим, деревнею Ярцевым



Макариев Унженский мон-рь.
Фотография
С. М. Прокудина-Горского.
1910 г.

Меньшим, деревнею Макаровым, починком Гаевым, деревнею Волковым, деревнею Ковровым, деревнею, что был починок Уколов, в монастырь к Живоначальной Троице и к чудотворцу Макарью со всеми угодья» (*Гневушев. 1914. С. 23*). Все эти поселения находились вблизи от мон-ря: Ярцево — в неск. верстах на север; Коврово, Гаево, Уколово — ныне в черте г. Макарьева; Волково — в южной части Макарьево-ского р-на. В 1613 г. в этих деревнях проживало 15 крестьян и 8 бобылей (т. е. безземельных). В 1625 г. в дер. Коврово из мон-ря был перенесен старый деревянный храм во имя святых Флора и Лавра, и Коврово стало называться селом. 24 февр. 1616 г. царь пожаловал мон-рю в вотчину починки Тимошин, Карьков и Окатиха «со всеми угодьями». В 1620 г. в починке Тимошин (за Унжей, в 40 верстах от обители) был возведен храм в честь Вознесения Господня, Тимошино стало считаться селом.

28 февр. 1620 г. царь Михаил Феодорович пожаловал обители Спасскую пуст. на Красной горе «со всеми угодьями, оной принадлежавшими»: с 6 починками (Великуша, Марковица, Стрелица и др.), 3 займищами (Рудаково, Галахтионка Говырина, Алексеево), 3 пожнями (Букино, Заречная, Отхожая) и пустошью Хмелевской. 29 окт. 1621 г. царь передал мон-рю 15 пустошей при починках Тимошин, Карьков и Окатиха «по пяти верст на все четыре

стороны». 29 авг. 1623 г. царь Михаил Феодорович и патриарх Филарет пожаловали мон-рю в вотчину «из Коряковского оброчного бортного лесу» под пашню и сенные покосы 200 четвертей, «что за ними же на оброке». В писцовой книге 1628 г. отмечено, что «к тому монастырю вотчина — сельцо, что была деревня Коврово на реке Унже, а в ней храм во имя Флора и Лавра и к церкви двор попа Якова Тихонова, да в селе ж двор монастырский, четыре двора служебниковых двор Мишки Иевлева, двор Ульянки Иванова, двор Якунки Савина, двор Боженки Шишкина, да слободка под монастырем, а в ней крестьян двор Федька Дементьев, двор бобыля Фролка Тимофеев, да за монастырем деревня Ярцево, починок Гаево, деревня Волково, починок Горлищев (Белоешина тож), того ж монастыря вотчина отхожее село Тимошино, починок Акатиха, да к селу на все четыре стороны бортные ухозя»; упоминаются и приписная Спасская пуст. с Преображенской ц. и 3 кельями (*Белоруков. 2000. С. 178*).

В кон. 50-х гг. XVII в. обитель расширила свои владения далеко на восток. В 1644 г. монастырские старцы Тихон, Паисий, Косма и Пафнутий поселились за р. Ветлугой, в пустоши Ченебечихе на р. Какше (Б. Какше) Ветлужской вол. Галичского у. В 1654 г. они обратились к царю *Алексею Михайловичу* с челобитной, в к-рой просили пожаловать им пустошь Ченебечиху и ряд др. пустошей и просили «велеть им дать царскую грамоту... на пустоши Ченебечихе воздвигнуть церковь во имя Воздвижения честнаго креста Господня и Алексия, человека Божия». Получив грамоту, строитель Тихон, возглавивший Воздвиженскую пуст. Ветлужской вол., возвел здесь храм. В 1658 г. в челобитной к царю он «просил пожаловать велеть тое пустыню приписать к монастырю Макария Унежского чудотворца». Грамотой царя Алексея Михайловича от 28 февр. 1659 г. Воздвиженская пуст. с принадлежавшими ей слободкой, починками Холкиным, Хмелевицким, Паниным и большим количеством пустошей была приписана к мон-рю.

В 1652 г. в вотчинах М. У. м. было 90 селений, в к-рых насчитывалось 399 крестьянских дворов. В 1678 г. обители принадлежало 469 крестьянских дворов. С нач. XVII в. мон-рь





имел подворье в Унже, с нач. 20-х гг. XVII в.— подворье в Москве. К 1676 г. в Юрьевце находилось «подворье Макарьевского монастыря, что на Унже» (Писцовая и межевая книги. 1912. С. 63).

М. У. м. во время восстания С. Т. Разина. Отряды Разина дошли до вост. волостей Галичского у. В Приунженском крае появился отряд казаков во главе с атаманом Илейей (Илюшкой) Пономарёвым. Благодаря донесениям из вотчин настоятель игум. Никита имел возможность следить за перемещением отряда Пономарёва и своевременно извещать воевод в Галиче и Юрьевце. В кон. 1670 г. отряд Пономарёва, включавший 400 конников и 300 пеших, двинулся от р. Ветлуги к р. Унже и дошел до с. Тимошина. В Житии прп. Макария сказано, что разинцы увидели «пламы огненные страшныя, иже и путь препяша... показася бо им лес тамо весь, чрез егоже достояше идти, горяше зельне», испугались идти на мон-рь и повернули на г. Унжу. 3 дек. 1670 г. разинцы вступили в г. Унжу. Однако уже 5 дек. отряд царского воеводы В. С. Нарбекова подошел к городу. Узнав о приближении правительственных войск, Пономарёв покинул Унжу. Воевода Нарбеков преследовал его, и 13 дек. в сражении близ р. Шанги (левый приток Ветлуги) разинцы потерпели поражение. Бежавший Пономарёв был схвачен и повешен в г. Тотьме. Из-за того что «в Галитчком уезде в черных людях речь такая пронеслась, будто не вор Илюшка повешен», в кон. декабря тело атамана привезли из Тотьмы в Галич и вновь повесили на Торговой площади.

23 авг. 1671 г. царь Алексей Михайлович особой грамотой на имя галичского воеводы С. М. Нестерова в монастырских вотчинах с «крестьянских и бобыльских дворов с трех сот сорока осьми дворов за даточного конного на 179 [1671 г.] год по полтине да ратным людям на жалованье по две гривне с двора править не велел». Этой грамотой была отмечена «служба» игум. Никиты, «что он, игумен, про приход воровских казаков Илюшки с товарищи к воеводам ведомость чинил и к воеводам ни к какому не пристали, и того ради их радения теми деньгами великий государь их жаловал на церковное строение в свое царское богомолие в дом чудотворцу

Макарию» (*Херсонский*. 1890. Вып. 1. С. 1–2).

Каменное строительство. К 1613 г. на территории обители находились деревянные шатровые церкви во имя прп. Макария Унженского и Желтоводского (летняя) и Св. Троицы с приделом святых Флора и Лавра (зимняя); шатровая «осьмистенная» колокольня с 7 колоколами. В писцовой книге 1628 г. упоминаются также надвратная Никольская ц. и трапезная при Троицкой ц. Мощи прп. Макария пребывали под спудом в Макариевской ц. (*Белоруков*. 2000. С. 178–179).

Во 2-й пол. XVII в. благодаря покровительству династии Романовых в М. У. м. начали строить каменные здания. В 1664–1670 гг. возвели летний 5-главый 3-апсидный собор Св. Троицы. В 1670–1674 гг. над местом погребения прп. Макария поставили зимнюю 5-главую Макариевскую ц.



Собор Св. Троицы.
1664–1670 гг.

Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1910 г.

В 1677–1680 гг. построили трапезную палату с одноглавой Благовещенской ц. и высокую шатровую колокольню, в 1682–1685 гг.— одноглавую надвратную Никольскую ц. Причем главы Троицкой и Макариевской церквей были покрыты зеленой муравленой черепицей. В 1687 г. был выстроен 2-этажный братский корпус.

Главная святыня, гробница прп. Макария в Макариевской ц., по описанию 1701 г. выглядела так: «За правым столбом гробница пр. о. Макария оболочена камкою цветною ветха, круг гробницы решетка медная, на гробнице образ пр. о. Макария писан разными красками, на чудотворце венец гладкой серебряной вызолочен, в венце 3 камня, на полях



Макариевская церковь.
1670–1674 гг.

Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1910 г.

и в середине оклад серебряный басемны вызолочен, у привеси у чудотворца 9 крестов, копейка золотая да серебряная, 2 жиковины серебряные вызолочены с подписью, на гробе чудотворца покров тафта зелена, опушка рудожелтая, крест кружево серебряное с золотом, подложен киндяком лазоревым» (*Мат-лы для истории Костромской епархии*. 1900. С. 137). Медная решетка, окружавшая гробницу, была отлита на средства пожертвованные царем Алексеем Михайловичем.

Обретение мощей прп. Макария. В «Сказании об обретении мощей Макария Желтоводского и Унженского» (*Ерофеев*. 1997. С. 14–19; *Седов*. 2006. С. 272–273), созданном в М. У. м. современником описываемых событий, рассказывается, что в июле 1670 г. в связи со строительством Макариевского храма в подножии раки преподобного нашли останки некоего монаха. Решив, что это один из ближайших учеников прп. Макария, 12 окт. того же года игум. Никита приказал их захоронить (РНБ. ОЛДП. Ф. 21. Л. 195). Но когда стали копать яму, обрели мощи основателя мон-ря: «Многим нетлением от Бога почтени, и кости в составех тверди и нерушимы, власи главнии и брада седы, видом же всем таков, якоже и на иконах пишется. Одежда же иноческая на мощех, яже есть схима и мантия, и прочее весьма целы и крепки и опеленание нетленно» (Там же. Л. 195 об.—196). Игумен Никита с насельниками положил мощи в новый гроб и поставил его в гробнице, но не сообщил об этом событии ни царю Алексею Михайловичу, ни патриарху Московскому и всея Руси *Иоасафу II*.

В 1675 г. мон. Иосиф Свяжанин (т. е. уроженец Свяжска) бежал из





М. У. м. в Москву, будучи перед этим наказанным игум. Никитой. В столице он подал патриарху Московскому и всея Руси *Иоакиму* жалобу на игумена, в к-рой поведал, что настоятель выдает за мощи прп. Макария останки неизвестного монаха. Частицей этих мощей во время своих визитов в Москву игум. Никита освящал воду, к-рую подносил царю и патриарху. Царь Алексей Михайлович приказал расследовать дело, была учреждена комиссия во главе с бывш. Тобольским и Сибирским архиеп. *Симеоном*, в к-рую входили желтоводский архим. *Тихон Макариевский* и бывш. желтоводский игум. Варлаам. 28 февр. 1675 г. комиссия прибыла на Унжу. Игум. Никита был сослан в Желтоводский мон-рь «в чин новоначальных послушников». По результатам работы комиссии архиеп. Симеон написал патриарху, что игум. Никита с братией нашли «кости монашеския». Патриарх дал распоряжение закопать мощи под гробницей преподобного. Архиепископ дождался патриаршей грамоты и лично проследил за погребением останков, «со многим безславием, яко простаго мертвеца, постави в земли и землю засыпа» (Там же. Л. 204). При этом архиерей отделил от мощей частицу и, прибыв в Желтоводский мон-рь, отдал ее архим. Тихону, к-рый спрятал святыню в некоем укромном месте монастырского собора. Вскоре архим. Тихон ушел из Желтоводского мон-ря в «Поморския страны, и в тамошних пустынях же и монастырех нача скитатися, яко един от странных монахов» (Там же. Л. 207).

Через некоторое время архиеп. Симеон поведал патриарху о содеянном с мощами. В «Сказании...» этот поступок объясняется тяжелой болезнью архиерея и муками совести. Чтобы вернуть к мощам отделенную частицу, следовало найти архим. Тихона. «Сказание...» свидетельствует, что патриарх «повеле послати во многия монастыри и пустыни грамоты и указы ко архимандритом и игуменом, и к строителем, повелевая им, аще в которой пустыни или монастыре желтоводский архимандрит Тихон пребывает, вскоре прислати его к Москве» (Там же. Л. 208 об.—209). Игум. Тихон, доставленный к патриарху, привез в Москву и утаенную частицу мощей. По инициативе патриарха ее принесли царю Феодору Алексеевичу. Затем архим.

Тихону поручили отвезти частицу мощей в М. У. м. и вложить ее в гроб св. Макария. 17 марта 1677 г. архим. Тихон прибыл в обитель, причем не один, а «взвез с собою некия честныя мужи, иеромонахи же и иеродиаконы, и монахи» (Там же. Л. 210), т. е. во главе многочисленной делегации.

В архиве Оружейной палаты в столбце 1677 г. обнаружена запись о материалах для «починки к Макарию Желтоводскому, что присланы сверху, кистей». Видимо, в М. У. м. проводились какие-то ремонтные работы. Возможно, внимание к М. У. м. связано с деятельностью царского духовника Илариона, постриженника этой обители (Седов. 2006. С. 273).

Настоятельство св. Митрофана. В 1675–1682 гг. М. У. м. возглавлял игум. св. *Митрофан* (впосл. епископ Воронежский). При нем в 1677–1680 гг. был построен и 23 июля 1680 г. освящен холодный 2-этажный Благовещенский храм. До нач. XX в. на сев.-вост. стороне его алтаря находилась каменная плита с надписью: «Освятися олтарь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в церкви Пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Благовещения свещена бысть церковь в лето 7188 (1680) июля в 23 д. при благоверном царе и великом князе Феодоре Алексеевиче всея России и при патриархе Иакиме Московском и всея России построися церковь при игумене Митрофане з бра-



Церковь
в честь Благовещения Пресв. Богородицы.
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1910 г.

тиєю». Боярин и дворецкий Б. М. Хитрово (1615–1680), почитавший настоятеля игум. Митрофана, сделал в мон-рь неск. ценных вкладов. К нач. XX в. в обители хранилась икона прп. Макария в сребропозлащен-



Церковь
в честь Успения Пресв. Богородицы.
1732–1735 гг.
Фотография. 2012 г.

ной ризе, надпись на к-рой гласила: «7187 (1679) года февраля в 1 д. сей святыи образ по обещанию своему устроил во обитель преподобного отца Макария Унежского чудотворца боярин дворецкий и оружничей Богдан звомый Иов Хитрово и жена ево боярыня Марина по своим родителех» (цит. по: *Херсонский. Летопись. 1888. Вып. 1. С. 107*). 25 февр. 1679 г. Хитрово пожертвовал на престольное Евангелие (М., 1677), украшенное сребропозлащенными чеканными изображениями Спасителя и евангелистов. В 1682 г. игум. Митрофан был назначен 1-м епископом Воронежским.

XVIII в. В 1735 г. при больничных палатах М. У. м. была устроена одноглавая ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. В 1755–1764 гг. монастырь был окружен каменными стенами с 4 восьмигранными башнями. К 1764 г. в вотчине обители состояли: в Понизовской вол. Унженского у.— Макарьевская подмонастырская слобода с с. Ковровым и 9 деревнями (Гаево, В. Ярцево, Н. Ярцево, Филино, Уколово, Белошеино, Киселиха, Полома и Заречье), с. Спасское с 23 деревнями, с. Тимошино и близ него с. Нестерово с деревней; в Усть-Нейской вол.— с. Андреевское на Суходоле с 23 деревнями; в Ветлужской вол.— с. Новоуспенское (Холкино) с 13 деревнями, с. Хмелевицкое на р. Какше с 4 деревнями. В этих селах и деревнях по ревизии 1744 г. всего значилось 3858 чел. (318 служителей, 112 приписных церковников, 3428 крестьян).

В 1764 г. все владения М. У. м. подверглись изъятию, а обитель получила статус 3-го класса. В мон-рь были переведены насельники упразднен-



ных обителей (3 иеромонаха из Великой пуст., 3 монаха из Варнавиной пуст. во главе со строителем иером. Симеоном, строитель Кажировой пуст. иером. Антоний и др.). В 1778 г. при создании Костромского наместничества был образован Макарьевский у., центром которого стал г. Макарьев (на основе Макарьевской подмонастырской слободы, существовавшей близ мон-ря, вероятно, уже с XV в.). В 1796 г. г. Макарьев стал центром Макарьевского у. Костромской губ.

В 1714–1727, 1728–1741 гг. игуменом М. У. м. был Леонтий (Павлов), уроженец Юрьевца. В 1728 г. из Юрьевца в мон-рь перенесли почитаемую Феодоровскую икону Божией Матери. Вскоре было составлено «Сказание о перенесении иконы». Инициатором перенесения святыни в «Сказании...» назван игум. Леонтий (Марелло. 2004). Исследователи полагают, что он являлся и автором «Сказания...». В 2 списках 30-х гг. XVIII в. известно т. н. Костромское житие вел. кн. Юрия (Георгия) Всеволодовича, наиболее вероятным автором которого также является унженский игум. Леонтий (РГБ. Ф. 218. Собр. 768. Л. 10 об.— 43; Саратовский гос. ун-т. 1413. Л. 201 об.— 203).

В XIX — нач. XX в. в мон-ре продолжалось каменное строительство. В 1824 г. к Макариевской ц. с запада пристроили трапезную с 2 приделами: правый — во имя св. прав. Богоотца Иоакима и Анны, левый — во имя арх. Михаила. В 1832 г. состоялась канонизация свт. Митрофана Воронежского, и в Благовещенском храме был устроен придельный храм во имя святителя, к-рый 6 июня 1833 г. освятил Костромской и Галичский еп. Павел (Подлитский). В 1834 г. в придельный храм из Воронежа был прислан образ свт. Митрофана, освященный 23 нояб. 1834 г. на его мощах. В 1849–1854 гг. к надвратной Никольской ц. была пристроена большая трапезная. К кон. XIX в. в М. У. м. было 3 часовни. Каменная, в честь Макариевской иконы Божией Матери (1869), находилась на зап. стороне, вне ограды, на источнике прп. Макария. У вост. стороны ограды, рядом со св. воротами, стояла деревянная часовня во имя Спасителя, в которой находилась резная фигура Иисуса Христа, сидящего в темнице, у входных ворот ограды — деревянная часовня во имя прп. Макария Унженского (1866).

15 мая 1837 г. мон-рь посетил наследник престола Александр Николаевич (впосл. имп. Александр II), совершавший поездку по стране.

21–31 дек. 1853 г. в ответ на прошение (25 янв. 1853) жителей г. Макарьева мон-рь был возведен Синодом в 1-й класс с управлением архимандритами. 30 янв. 1854 г. это оп-



Надвратная Никольская ц. (1682–1685) и часовня прп. Макария (1866). Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1910 г.

ределение утвердил имп. Николай I. В 1867 г. в М. У. м. проживало 24 насельника (настоятель, 7 монашествующих, 16 послушников), в 1891 г. — 21 насельник (настоятель, 6 иеромонахов, 1 иеродиакон, 1 рясофорный послушник и 12 лиц «на испытании»). В 1868 г. мон-рь владел более 165 дес. пахотной и сенокосной земли, ок. 50 дес. леса, 2 мельницами и 2 небольшими рыбными ловлями на Унже. К кон. XIX в. мон-рю принадлежало 1269 дес. земли в Макарьевском, Юрьевецком и Ветлужском уездах (в т. ч. пахотной — 35 дес., луговой — 64, лесной — 1056 дес.).

В мае 1888 г. мон-рь посетил художник В. В. Верещагин. Он отобрал 26 предметов для Ростовского музея церковных древностей, в т. ч. 17 икон и 3 картины на холстах XVIII в. Среди отобранных святынь были иконы прп. Алексия, человека Божия, и вмч. Феодора Стратилата (покровителей царя Алексея Михайловича и царевича Феодора Алексеевича), поступившие в мон-рь между 1666 и 1675 гг.

В 1901 г. в М. У. м. проживало 23 насельника: 8 монашествующих (в т. ч. архимандрит, игумен и 3 иеромонаха) и 15 послушников, в 1909 г. — 22 насельника, в т. ч. 10 монашествующих. 19–20 мая 1913 г. настоятель архим. Иов (Харламов) участвовал в Костроме в торжествах в честь 300-летия Дома Романовых. 19 мая

в Троицком соборе *Ипатьевского во имя Святой Троицы мужского монастыря* он преподнес имп. св. Николаю II Александровичу икону прп. Макария.

Во время первой мировой войны, согласно постановлению съезда настоятелей и настоятельниц обителей Костромской епархии от 10 сент. 1915 г., М. У. м. должен был открыть лазарет для раненых на 12 коек. Под лазарет отвели помещения в монастырской гостинице, находившейся вне ограды. 21 июля 1916 г. в лазарет прибыла на пароходе по Унже 1-я группа из 12 раненых. Лазарет содержался за счет обители. За ранеными ухаживали городской врач В. Г. Шрейдер, фельдшерица и сестра милосердия.

Настоятель мон-ря архим. Иов (Харламов; 1837–1915) ок. 30 лет был благочинным мон-рей Костромской епархии. С 1913 г. больной архим. Иов проживал в мон-ре на покое до кончины 4 февр. 1915 г. При большом стечении народа состоялось отпевание и погребение архимандрита в монастырском Троицком соборе. Его преемником стал бывш. настоятель *Бабаевского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* игум. (с 1915 — архимандрит) Виссарион (Ильинский; 1850–1922). В 1917 г. он был избран от Костромской епархии членом Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. На Соборе архим. Виссарион вошел в состав депутатов в Военно-революционный комитет, к-рые должны были призвать большевиков прекратить артиллерийский обстрел Московского Кремля. Утром 2 нояб. депутаты проследовали к бывш. генерал-губернаторскому дому на Тверской ул. Архим. Виссарион нес икону свт. Ермогена, патриарха Московского.

Макариевская икона Божией Матери. В апр. 1858 г. при очистке от потемневшей олифы Смоленской иконы Божией Матери обнаружилось, что под верхним слоем живописи существует более древний. Когда верхний слой был удален, под ним обнаружился образ Божией Матери и надпись: «Образ Пресвята Богородица Макариевская». Икона была помещена за ракой прп. Макария в Макариевской ц. Согласно донесениям архим. Платона (Марковского), от образа сразу стали совершаться исцеления (в донесениях говорится о 9 случаях).



В 1858 и 1859 гг. в М. У. м. для исследования иконы приезжали различные комиссии. С 1859 г. икона находилась в Макариевской ц. и до закрытия М. У. м. являлась одной из главных святынь обители (см. ст. *Макариевская икона Божией Матери*).

В 1863 г. архим. Платон издал в Москве книгу «Сказание о явлении



*Сень над ракой
с мощами прп. Макария
и Макариевская икона Божией Матери
в ц. прп. Макария Желтоводского
и Унженского.
Фотография. 2011 г.*

и чудесах чудотворной иконы Божией Матери», в к-рой писал, что икона была явлена прп. Макарию во время молитвы 17 сент. 1442 г. Совр. исследователь отмечает, что архим. Платон ссылался на рукописи «монастырской книжницы, но не указывал номеров или конкретных книг. Эти рукописи не встретились его предшественникам в изучении истории монастыря, их не видел и последователь архимандрита Платона — И. К. Херсонский, наиболее добросовестный и глубокий исследователь монастырских документов и книг». В многочисленных списках и редакциях Жития прп. Макария эпизода с явлением иконы святому нет. Житийные иконы, к-рые могли бы сохранить в своей иконографии «детали утраченных редакций, также не содержат клейм с явлением иконы святому» (Тарасенко. 1999. С. 37).

Библиотека. К нач. XX в. в особой палатке Благовещенской ц. хранилось большое собрание рукописных и старопечатных книг. Среди древнейших рукописей в собрании б-ки значится Кормчая книга, пожертвованная в мон-рь в 1572 г. В 1697 г. мон. Леонид пожертвовал в мон-рь

рукописное «Житие преподобного Макария и чудеса с летописью о настоятелях и некоторых замечательных событиях в монастыре», в к-ром имелась надпись: «Лета 7205 году апреля в д. построил сию книгу о чудесах чудотворца Макария Желтоводскаго и Унженскаго, яже есть на Унже, по обещанию своему, сия святыя обители монах Леонид» (Херсонский. 1887. С. 7). К важнейшим памятникам собрания относились Житие преподобного Макария (нач. XVIII в.), Житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, пожертвованное в обитель в 1624 г., «Житие прп. Аврамия, городецкого чудотворца» (1715) и др. В собрании М. У. м. хранилась книга «Лествица» (нач. XVII в.) с надписью: «Положил сию книгу, глаголемую лествицу с Москвы Богоявленского монастыря что за ветошным рядом черной поп Иона в Галицкий уезд в Ветлужскую волость в новую пустыню на реке Какше в дом всемирному Воздвижению по душе своей и по родителях» (Там же. С. 4). В числе других памятников собрания — книга прп. Ефрема Сирина (пожертвованная в мон-рь в 1614), сб. «Пчела», написанный в мон-ре в 1792 г., книга «Звезда пресветлая» (XVIII в.) и др.

В б-ке М. У. м. хранился синодик рода Хитрово, в 1679 г. пожертвованный боярином Б. М. Хитрово. К 2016 г. в РНБ сохранились 3 синодика из М. У. м., в т. ч. древнейший 1-й пол. XVII в. (РНБ. ОЛДП. Q.852).

К старейшим печатным изданиям б-ки относились книги XVII в., напр. Библия (М., 1663). Из богослужебных книг особое место занимало богато украшенное напрестольное Евангелие, пожертвованное в 1677 г. боярином Хитрово.

Источник прп. Макария, по преданию выкопанный преподобным, пользовался особым почитанием местных жителей и паломников. Он находился вблизи от западной стены обители (Житие прп. Макария Унженского и Желтоводского, список 1738 г. // ГА Костромской обл. Ф. 558. Оп. 2. Д. 366. Л. 79). В Житии источник упоминается в рассказе о дьяке И. Выродкове, который, посетив обитель до 1552 г., исцелился от болезни, «пив воды... с кладезя чудотворца Макария». На протяжении столетий над источником сменилось неск. деревянных надкладезных часовен. В 1869 г. над

источником вместо обветшавшей деревянной возвели каменную часовню в честь Макариевской иконы Божией Матери.

Крестные ходы и ярмарки. В 50–60-х гг. XIX в. крестные ходы из М. У. м. с иконой прп. Макария и Макариевской иконой Божией Матери совершались по Макарьевскому, Кологривскому, Ветлужскому и Варнавинскому уездам. В 1890 г. был учрежден крестный ход с иконой прп. Макария из монастыря в г. Унжу. Он начинался 15 июня, и 1 июля его участники возвращались обратно. Первое упоминание о ярмарках у стен М. У. м. содержится в грамоте царя Михаила Феодоровича от 20 сент. 1627 г. В XVIII — нач. XX в. в г. Макарьеве ежегодно устраивали 3 ярмарки: Крещенскую (12–20 янв.), Благовещенскую (17–26 марта) и Ильинскую (14–21 июля). На главный праздник обители — в день прп. Макария (25 июля) — ярмарка не проводилась, т. к. купцы всех ближайших к мон-рю губерний уезжали в это время на главную ярмарку России — Нижегородскую (Макариевскую).

Макарьевское ДУ было образовано в г. Макарьеве в 1791 г. В 1802 г. его перевели в мон-рь, в 2-этажный корпус больничных палат, примыкавших к Успенской ц. (первоначально уч-ще занимало только 1-й этаж, а в 1867 ему отдали и 2-й



*Часовня над источником.
1869 г.
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1910 г.*

этаж). По инициативе смотрителя Херсонского 24 сент. 1872 г. на окраине г. Макарьева состоялась закладка 3-этажного здания (1873–1880; архит. Алексеев), в к-рое в 1880 г. было переведено уч-ще. Среди выпускников уч-ща, периода его нахождения в мон-ре, — архиеп. Владимирский и Суздальский *Антоний (Павлинский)*,





архиеп. Литовский и Виленский Никандр (Молчанов; † 1910), архиеп. Владимирский и Суздальский *Сергий (Спаский)* и др. Херсонский (1843–1912), выпускник СПбДА, родной дядя еп. Кинешемского св. *Василия (Преображенского)*, служил смотрителем в 1868–1891 гг. На основании данных из монастырского архива Херсонский написал несколько работ по истории обители. Выйдя в 1891 г. на пенсию, он был рукоположен во иерея и служил настоятелем в ц. во имя свт. Митрофана Воронежского на Митрофаниевском кладбище С.-Петербурга. Прот. Иоанн Херсонский 7 марта 1912 г. был погребен в Митрофаниевской ц.

После того как 15 авг. 1890 г. пожар уничтожил в Кинеше здание ДУ, уч-ще разместилось в 2-этажном корпусе больничных палат. В авг. 1891 г. его перевели в Кинешму.

1917–1929 гг. В нач. 1919 г. М. У. м. был закрыт, жилые помещения отвели под квартиры и различные учреждения. Изгнанная из мон-ря братия поселилась в г. Макарьево, в окрестных деревнях и слободах. В нач. 1919 г. по инициативе архим. Виссариона при мон-ре была зарегистрирована религ. община. 9 марта учредительное собрание, на к-ром присутствовало 2546 чел., образовало «Общину верующих христиан при Макарьевском монастыре». В совет общины было выбрано 55 чел., в правление — 12 чел. Председателем правления общины был избран М. П. Купреянов.

В 1918 г. в г. Макарьево было закрыто Макарьевское ДУ. Его смотритель иером. Артемий (Лебедев; † после 1921) вступил в общину мон-ря. 17 янв. 1921 г. за проповедь, произнесенную в соборе и объявленную контрреволюционной, его арестовали и отправили в Москву. 16 февр. 1921 г. иером. Артемий был осужден на 3 года заключения в концлагере, часть срока отбывал в СЛОНе, дальнейшая его судьба неизвестна. В 1922 г. умер архим. Виссарион. Его преемником и последним настоятелем мон-ря стал архим. Парфений (Архипов; 1863 — после 1929), служивший с 1909 г. казначеем обители.

В 1922 г. Макарьевская уездная комиссия по изъятию церковных ценностей вывезла из храмов мон-ря большое количество серебряных изделий. В 1926 г. была закрыта над-

вратная Никольская ц., в к-рой ободуровали «клуб физкультуры».

После публикации 8 дек. 1928 г. в уездной газ. «Крестьянский край» ст. «За монастырской стеной» началась массовая антимонастырская кампания. Во всех учреждениях Макарьево и уезда были проведены собрания, принимавшие резолюции с требованиями закрыть обитель. 27 дек. того же года в Макарьево состоялся расширенный пленум горсовета, на котором с докладом о необходимости закрытия монастыря выступил председатель уездного совета Союза воинствующих безбожников Н. П. Тимофеев. Депутаты и активисты поддержали докладчика и требовали «раскопать» мощи прп. Макария. При голосовании 54 депутата высказались за закрытие монастыря, 1 воздержался и 2 были против этого решения. Пленум горсовета постановил: «Расторгнуть договор с правлением монастырской общины, изъять церковные здания, и общину ликвидировать». Однако верующие обратились с жалобой во ВЦИК, и процесс закрытия был приостановлен.

В кон. марта 1929 г. XV Макарьевский уездный съезд Советов поста-

прп. Макария. В газ. «Северная правда» было напечатано сообщение, что «на глубине 1 метра в земле присутствующие на вскрытии нашли несколько костей и череп» (Вскрытие мощей в Макарьевском монастыре // Северная правда. Кострома, 1929. 13 дек.).

30–80-е гг. XX в. После закрытия мон-ря в Макарьевской ц. был устроен склад овса, в Троицкой и Благовещенской церквах — зерносклады. В 30-х гг. в обители разместили Макарьевскую машинно-тракторную станцию (МТС). На нужды МТС были переданы Макарьевская и Успенская церкви, а в братском корпусе разместилось общежитие для трактористов. По-видимому, вскоре после закрытия обители исчезли обе деревянные часовни. В 30-х гг. для строительства городской бани была разобрана ограда, уцелели только одна сев.-вост. башня и небольшие участки стены на сев. и вост. пряслах стен.

После закрытия М. У. м. большинство его икон утрачено, в т. ч. и Макарьевский образ Божией Матери. Уцелел список иконы кон. XIX в. В советское время он находился в ц. Рождества Христова в г. Макарьево, после возрождения монастыря был перенесен в обитель. В 1931 г. в Макарьево была закрыта Ильинская кладбищен-

Надвратная Никольская ц.
Фотография. 2015 г.



ская ц., в 1935 г.— Тихвинский (Александроневский) собор (т. н. новый собор), в к-ром был устроен районный дом культуры. В 1937 г., после ареста и расстрела настоятеля,

прекратились богослужения в ц. в честь Рождества Христова («старом соборе»), официально закрытой в 1940 г. В 1945 г. Христорождественская ц. была возвращена верующим и переосвящена во имя прп. Макария (в сер. 90-х гг. XX в. при возрождении мон-ря храму вернули его первоначальное посвящение — в честь Рождества Христова). В кон. 50-х гг. XX в. Макарьевской МТС предоставили др. место для размещения сельскохозяйственных машин. В 70-х гг. под рук. архитекторов Л. С. Васильева и А. П. Чернова началась реставрация построек мон-ря,

после ареста и расстрела настоятеля, прекратились богослужения в ц. в честь Рождества Христова («старом соборе»), официально закрытой в 1940 г. В 1945 г. Христорождественская ц. была возвращена верующим и переосвящена во имя прп. Макария (в сер. 90-х гг. XX в. при возрождении мон-ря храму вернули его первоначальное посвящение — в честь Рождества Христова). В кон. 50-х гг. XX в. Макарьевской МТС предоставили др. место для размещения сельскохозяйственных машин. В 70-х гг. под рук. архитекторов Л. С. Васильева и А. П. Чернова началась реставрация построек мон-ря,





были восстановлены большая часть ограда, юго-вост. башня и арка проездных ворот. В 1972 г. в надвратной Никольской ц. был открыт краеведческий музей.

1990–2016 гг. 7 авг. 1990 г., в день памяти прп. Макария, в М. У. м. состоялся возглавляемый еп. Костромским и Галичским Александром (Могилёвым) крестный ход к источнику прп. Макария, во время к-рого была отслушена заупокойная лития по братии.

В нач. июля 1993 г. Костромской епархиальный совет принял решение о возобновлении мон-ря как жен. обители. 16 июля 1993 г. Синод благословил открытие мон-ря, 1-й настоятельницей стала монахиня костромского Богоявленского Анастасина женского мон-ря Людмила (Охотникова), 7 авг. возведенная в сан игумении. 15 нояб. того же года глава администрации Костромской обл. подписал постановление о передаче Костромской епархии комплекса мон-ря (за исключением Никольской ц., в к-рой находился музей). 7 авг. 1994 г. архиеп. Александр освятил Макариевскую ц. — 1-й возрожденный храм обители. В 1994 г. в мон-рь были перенесены мощи прп. Макария, ранее хранившиеся в ц. Рождества Христова г. Макарьева. В 1997 г. из надвратной Никольской ц. был выведен музей. В ночь на 10 нояб. 2001 г. из-за глубоких трещин рухнула колокольня Благовещенской ц. В ночь на 7 дек. в монастыре вспыхнул пожар, выгорели сестринский и трапезный корпуса.

В 2000 г. в обители было 13 насельниц, в 2015 г. — 6 насельниц. С 25 марта 2004 г. настоятельницей является игум. Вера (Морева). В 2005 г. в монастыре создан детский приют им. свт. Митрофана Воронежского.

Арх.: ГА Костромской обл. Ф. 1486. Ист.: Письма рус. государей и др. особ царского семейства. М., 1848. Т. 1. С. 21, 40–41, 46–48; Платон (Марковский), архим. Сказание о явлениях и чудесах чудотв. Макарьевской иконы Божией Матери: С присовокуплением Сказания об обретении и чудесах чудотв. иконы Божией Матери (копии с Макарьевской иконы — «Одигитрия»), извлечено из рукописей, хранящихся в Макарьевской обители. СПб., 1863; Херсонский И. К. Описание старинных рукописей в архиве Макариево-Унженского мон-ря Костромской губ. Кострома, 1887; он же. Рукописи из архива Макариево-Унженского мон-ря // Костромская старина. Кострома, 1890. Вып. 1. С. 1–48; 1892. Вып. 2. С. 1–55 (отд. паг.); Мат-лы для истории Костромской епархии. Кострома, 1900. Вып. 2: Солигаличская и Унженская десятины. С. 137–141; Писцовая и межевая книги по г. Юрьевцу Поволжскому и Стрелецкой слободе 7184 (1676) г. // Костромская старина.

1912. Вып. 7. Отд. 2. С. 63; Церкви Костромской епархии: По данным архива Имп. археол. комиссии. СПб., 1909. С. 144–151; Виноградов Н. Н. Празднование 300-летия царствования Дома Романовых в Костромской губ. 19–20 мая 1913 г. Кострома, 1914. С. 61; Гневушев А. А. Акты времени правления царя Василия Шуйского. М., 1914. № 19. С. 23; Виссарион (Ильинский), архим. Священноархим. Иов: (Некр.) // Костромские Ев. 1915. Отд. неофиц. № 8. С. 148–150; Деятельность духовенства Костромской епархии на удовлетворение нужд военного времени // Там же. 1917. Отд. неофиц. № 5. С. 89; Архив П. М. Строева. Пг., 1917. Т. 2. Стб. 453–454. (РИБ; Т. 35); Макарьевский мон-рь закрыт // Крестьянский край: Газ. Макарьев, 1928. 29 дек.; Муравьев С. За стеной Макарьевского мон-ря // Там же. 1929. 30 апр.; 15 уездный съезд Советов // Там же. 27 марта; Закрыто гнездо «черных воронов» // Сев. правда: Газ. Кострома, 1929. 14 дек.; Крестьянская война под предводительством С. Разина: Сб. док-тов. М., 1957. Т. 2. Ч. 1. С. 290, 315–316, 365, 401, 409, 433, 469, 500; М., 1962. Т. 3. С. 145; Огиевич А., прот. Возвращение св. мощей // Знамя коммунизма: Газ. Макарьев, 1991. 17 авг.; Бульгин И. А. Монастырские крестьяне России в 1-й четв. XVIII в. М., 1977. С. 50; Ерофеев Д. Р. Сказание об обретении мощей прп. Макария Желтоводского и Унженского // Опыт по источниковедению: Древнерус. книжность: Сб. ст. в честь В. К. Зиборова. СПб., 1997. С. 14–19; Антонов А. В. Перечни актов Переяславских, Ярославских, Костромских и Галичских мон-рей и церквей XIV — нач. XVII вв. // РД. 1997. Вып. 1. С. 158–159; Жуковский В. А. Путешествие с вел. князем // Новое лит. обозр. М., 1997. № 28. С. 165–179; Венчание с Россией: Переписка вел. кн. Александра Николаевича с имп. Николаем I, 1837 г. М., 1999. С. 41; Белоруков Д. Ф. Деревни, села и города Костромского края. Кострома, 2000. С. 178–180; Алексеев А. И. Древнейший синодик Макариево-Унженского Троицкого мон-ря // ВЦИ. 2007. № 4(8). С. 5–41; Книга памяти жертв полит. репрессий Костромской обл. Кострома, 2010. Т. 3. С. 34. Лит.: Калинин И. Описание Макариево-Унженского Костромской епархии 3-кл. муж. мон-ря. М., 1835; Вознесенский Е. П., свящ. Воспоминания о путешествиях высочайших особ благополучно царствующего Имп. Дома Романовых в пределах Костромской губ. в XVII, XVIII и текущем столетиях. Кострома, 1859. С. 1–12, 92–98; Памятная книжка Костромской губ. на 1862 г. Кострома, 1862. С. 317–321; Самарянов В. А. Памятная книга для Костромской епархии. Кострома, 1868. С. 102–105; Херсонский И. К. К статье «Атаман Илюшка Пономарев» // ИВ. 1888. Т. 34. № 10. С. 260–263; он же. Летопись Макариево-Унженского мон-ря. Кострома, 1888. Вып. 1: (1439–1682); 1892. Вып. 2: (1682–1891); он же. Краткие сведения о Макариево-Унженском мон-ре. Кострома, 1892; Червинский А. В. История Макарьевского духовного училища // Костромские Ев. Ч. неофиц. Прил. 1904. № 22; 1905. № 2, 5, 6, 21, 24; Виноградов Н. Н. Хождение царя и вел. кн. Михаила Феодоровича и матери его вел. инокини Марфы Ивановны на поклонение мощам новопрославленного чудотворца Макария в Макариево-Унженский мон-рь в 1619 г. // Г. Кострома: Справ. изд. Кострома, 1913. С. 49–55; Воскресенский А. А. Царь Михаил Феодорович в его отношениях к Макариево-Унженскому мон-рю // Костромские Ев. 1913. № 1. Отд. неофиц. С. 1–17; Раевский М., свящ. Посещения Макарьевского Унженского мон-ря царем Михаилом Феодоро-

вичем // Юбил. сб. Костромского церк.-ист. об-ва в память 300-летия царствования Дома Романовых. Кострома, 1913. С. 69–86; Литинов Ю. А. Крестьянская война 1670–1671 гг. в лесном Заволжье // Проблемы обществ.-полит. истории России и слав. стран. М., 1963. С. 270–282; Ушаков Ю. С. История формирования, реконструкции и пространственно-композиционная организация ансамбля б. Макарьево-Унженского мон-ря: (Костромская обл.) // Вопросы истории и теории рус. и советской архитектуры. Л., 1988. С. 41–46; Тарасенко Л. П. «Повесть об иконе Пресвятыя Богородицы во обители преподобного Макария, Унженского чудотворца» — неизвестное сочинение нач. XVIII в. // Филевские чт.: К 300-летию памятника архитектуры XVII ст. «Церковь Покрова в Филях». М., 1993. Ч. 4. С. 8–16; она же. История древней Макарьевской иконы // Губернский дом. Кострома, 1999. № 4(35). С. 34–37; она же. Реконструкция убранства храмов Макариево-Унженского мон-ря по древнейшим описям обители // Светоч: Альм. Кострома, 2008. Вып. 3. С. 83–89; Зонтиков Н. А. Иван Сусанин: Легенды и действительность. Кострома, 1997. С. 15–18, 40–47; он же. Прп. Макарий Унженский и Желтоводский: К 555-летию со дня преставления, 1444–1999 гг. Кострома, 1999; он же. Свято-Троицкий Макариево-Унженский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Поволжье. Новомосковск; М., 2003. С. 146–157; Марелло Т. В. Макариево-Унженский монастырь в 1-й пол. XVIII в.: К вопросу о лит. деятельности игум. Леонтия // ГДРЛ. 2004. Сб. 11. С. 438–470; Памятники архитектуры Костромской обл.: Кат. Кострома, 2006. Вып. 8. С. 63–78; Седов П. В. Закат Московского царства: Царский двор кон. XVII в. СПб., 2006; Мон-ри Костромской епархии. Кострома, 2009. С. 166–197; Ким Е. В. Культурно-обществ. деятельность В. В. Верещагина и города Верхневолжского региона: (Ростов Великий, Кострома, Ярославль, Макарьев, Углич) // СРМ. 2012. Вып. 19. С. 36–37; Васильев Л. С. Об архит. наследии Костромского края. Кострома, 2014. С. 119–129.

Н. А. Зонтиков, Э. П. Р.

МАКАРИЕВСКАЯ (Макарьевская) **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 17 сент.), чудотворный образ, святыня Макариево-Унженского во имя Святой Троицы монастыря. Находилась в разных храмах обители; исчезла в 20-х гг. XX в., когда мон-рь был закрыт и разорен. Принадлежит к типу «Одигитрия». Согласно «Сказанию...» о явлениях и чудесах М. и., составленному архим. Макариево-Унженского мон-ря Платоном (1850–1867), икона Божией Матери «Одигитрия» была явлена прп. Макарию Унженскому во время молитвы 17 сент. 1422 г. несомой «по воздуху неведомою силою» в окружении «светозарных лучей». Прп. Макарий взял икону к себе в келью, после чего она стала называться «келейной». Рассказ о явленной иконе архим. Платон дополнил «Сказанием...» об обретении и о чудесах еще одной иконы Божией Матери — списка, сделанного ученика-





ми преподобного с «келейного» образа прп. Макария. Список был раскрыт от позднейшей записи 30 апр. 1858 г., и этот день считается днем обретения иконы. «Сказания...» сопровождаются историями многочисленных чудес от обеих икон.

О «келейной» иконе архим. Платон сообщал, что она отличается от Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия»: голова Богоматери немного склонена к Младенцу, лик Которого обращен чуть вправо, лентион перекинут через оба плеча, ножки переплетены. Список (размер 2 аршина 8 вершков × 2 аршина, или 177×142 см) имел те же иконографические особенности. В мон-ре хранилась «Соборная память», выданная в 1717 г. из Казенного Патриаршего приказа при местоблюстителе Патриаршего престола Стефане (Яворском) по прошению игум. Леонтия с братией для сбора пожертвований, в которой икона называлась чудотворной. С. И. Снеессорева (1892) и Е. Поселянин (1909) на время составления своих сводов икон отмечали, что в мон-ре имеется только список с явленной М. и.

Источники «Сказаний...» архим. Платона неясны. В Житии прп. Макария сюжет об обретении иконы отсутствует. В подробнейшем описании архива мон-ря, сделанном И. К. Херсонским, также не обнаружены древние рукописи, на к-рые ссылается архим. Платон. Древнейшие описи мон-ря (1613 и 1624) не содержат сообщений о чудотворной иконе «Одигитрия», хотя имеются упоминания об иконах этой иконографии. Так, по описи 1624 г., богато украшенный новый образ мерой в 4 пяди (ок. 71 см) находился в Макариевском холодном храме в местном ряду иконостаса.

При отсутствии древних документов архим. Платон мог опираться только на «Соборную память» и монастырские описи, к-рые он предоставил специальной комиссии и послал в духовную консисторию, когда там запрашивали материалы о чудотворной иконе (*Херсонский*. 1892. С. 293). Скорее всего недостающее звено в истории этой иконы — чудесное обретение иконы прп. Макарием во время молитвы — игумен взял из Жития прп. Авраамия Галичского, к-рое хранилось в монастырской б-ке (также в 1845–1850 архим. Платон возглавлял Авраамиев Городецкий Покровский мон-рь).

О происхождении и об истории М. и. в 1-й трети XVIII в. была составлена «Повесть о иконе Пресвятыя Богородицы во обители преподобного Макария Унженского чу-



*Прп. Макарий Калязинский
в молитви иконе
Божией Матери «Одигитрия».
2-я пол. XIX в.
(ц. Рождества Христова
в г. Макарьево)*

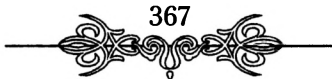
дотворца», которая сохранилась в единственном списке в сборнике из собрания РГБ (ОР. Ф. 310. № 105). В РГБ этот сборник датирован нач. XVIII в., но анализ текстов позволяет отнести его к 30-м гг. XVIII в. Уникальный по составу сборник был написан, возможно, специально для придела праведных Иоакима и Анны, пристроенного в 1728–1730 гг. к ц. прп. Макария Унженского, где и находилась М. и. Вероятно, архим. Платон не был знаком с этой рукописью. В соответствии с «Повестью...» некий воин-галичанин, будучи в плену, купил икону Божией Матери греч. письма. Освободившись, он вернулся в родное село, расположенное у Галича, и поместил образ в сельской церкви. Вскоре храм сгорел, и лишь икона была обретена после пожара неповрежденной. Во сне воину было дано указание отнести икону в Макариев мон-рь, что тот и сделал накануне дня памяти прп. Макария Унженского. М. и. стала чтимым монастырским образом. Согласно тексту «Повести...», икону видел и «лобызал» во время посещения мон-ря в 1619 г. царь Михаил Феодорович, позднее приславший из Москвы драгоценные венцы и цаты к образу. В кон. XVII в. игум. свт. Митрофан (1675–1682; буд. Воронежский епископ) просил известного изографа Артемия Катунца поновить икону, но тот «от благовоинства отречеся». В 1715 г. установили празднование

М. и. перед днем памяти прп. Макария, тем самым в мон-ре, возможно, восстанавливалась традиция почитания иконы.

Позднее «Повесть...» получила продолжение («Присяжание»), в к-ром рассказывается, что в мон-ре находились рукописи, содержавшие сведения о М. и., но они погибли при пожарах. В 1716 г. икона была поновлена игуменом Кривоезерской обители г. Юрьевца-Повольского Корнилием (в миру царский изограф Кирилл Уланов). «Присяжание» гл. обр. описывает чудеса от этой иконы в Москве, куда ее повезли для сбора пожертвований. В тексте упоминаются московские храмы и мон-ри, реальные персонажи, чудеса исцелений, обретения украденных сокровищ и т. д. После сбора пожертвований икона была возвращена в мон-рь.

Возобновление почитания М. и. и написание «Повести...» в нач. XVIII в. связаны с игуменом Макариева Унженского мон-ря Леонтием (Павловым; † ок. 1788), возглавлявшим обитель 27 лет с небольшим перерывом (1714–1727, 1728–1741). Именно по его инициативе икону поновил игумен Кривоезерской пуст. Корнилий (Уланов). Судя по тексту, 1-я часть «Повести...» была написана ок. 1717 г. Окончательно текст был оформлен в период между 1719 (возвращение иконы из Москвы) и 1741 гг. «Повесть...» анонимна, но есть все основания полагать, что она написана игум. Леонтием, автором «Сказания о иконе Богоматери Иерусалимской», к-рое он создал в 1719 г., будучи игуменом Макариева монастыря (список 1817 г. хранится в ГАИО в составе соч. «Историческое описание Троицкого Кривоезерского монастыря» (Ф. 893. Оп. 1)). Очевидна стилистическая общность обоих «Сказаний...», к-рая проявляется в схожести эпитетов, оборотов речи, обилии превосходных степеней, сложном построении фраз. Обращают на себя внимание близость задач, к-рые ставились в обоих случаях автором, и методы их решений.

Сохранились единичные образы прп. Макария в молитви М. и. 2-й пол. XIX в. Подобная икона находится в ц. Рождества Христова г. Макарьево Костромской обл. О том, что икона, к к-рой обращается преподобный, именно «Макарьевская», свидетельствует надпись на ней.





Арх.: Повесть о иконе Пресвятые Богородицы во обители прп. Макария Унженского чудотворца // РГБ ОР. Ф. 310. № 105. Л. 43–60. Ист.: Платон (Тропольский), архим. Сказание о явлениях и чудесах чудотв. Макарьевской иконы Божией Матери «Одигитрии», с присовокуплением Сказания об обретении и чудесах чудотв. «Макарьевской» иконы Божией Матери (копии с Макарьевской иконы – «Одигитрии»). СПб., 1863; Херсонский И. К. Описание старинных рукописей, хранящихся в архиве Макарьева Унженского мон-ря Костромской губ. Кострома, 1887; он же. Летопись Макариева Унженского мон-ря Костромской епархии. Кострома, 1888. Ч. 1; 1892. Ч. 2.

Лит.: Бухарев И. Иконы. С. 216–217; Поселянин Е. Богоматерь. С. 596–598; НКС. 1978. Т. 2. С. 84–85; Снегирева. Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1993. С. 327–328; Тарасенко Л. П. «Повесть о иконе Пресвятые Богородицы во обители прп. Макария Унженского чудотворца» – неизв. соч. нач. XVIII в. // Филевские чт.: К 300-летию памятника архитектуры XVII ст. «Церковь Покрова в Филях» (1690–1693). М., 1993. Ч. 4. С. 8–16; она же. История древней Макарьевской иконы // Губернский дом. Кострома, 1999. № 4(35). С. 34–37.

Л. П. Тарасенко

МАКАРИЗМАТАРИЙ, певч. сборник – см. в ст. *Блаженны*.

МАКАРИЙ († 31.12.1563, Москва), свт. (пам. 30 дек., 5 окт. – в Соборе Московских святителей), архиеп. Новгородский и Псковский (1526–1542), митр. Московский и всея Руси (1542–1563).

Биография. Социальное происхождение буд. митрополита неизвестно. Согласно вкладной записи М. в рукописи напрестольного Евангелия 1532/33 г., вложенного святителем в *Пафнутиев Боровский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь* под Боровском (ГИМ. № 3878), его отца звали Леонтий, мать в иночестве носила имя Евфросиния. Поскольку ко времени возведения М. на митрополицию кафедру ему было ок. 60 лет (*Кунцевич*. Сказание. 1911. С. 20), то род. он ок. 1481/82 г. По мнению архим. *Макария (Веретенникова)*, рождение святителя следует отнести к осени 1482 г. (*Макарий (Веретенников)*. 2002. С. 17). При крещении буд. митрополит был назван в честь арх. Михаила. В кон. XV в., очевидно в юном возрасте, Михаил ушел в Пафнутиев мон-рь под Боровском, основанный прп. *Пафнутием* († 1477), где принял постриг с иноческим именем Макарий в честь прп. *Макария Великого*. Архим. Макарий (Веретенников) выдвинул гипотезу о дальних родственниках свя-зях М. с прп. *Иосифом* († 1515), ко-



Свт. Макарий, митр. Московский.
Икона. 1988 г.
(ризица Троице-Сергиевой лавры)

торый также был постриженником этого мон-ря (*Он же*. Московский митр. Макарий и его время. 1996. С. 123–133; *Он же*. 2002. С. 19–21). На духовное становление буд. святителя, вероятно, оказал влияние его родственник, племянник прп. Иосифа архим. *московского Симонава в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* Кассиан (1508–1514), имя к-рого записано на 14-м месте в «род» М. в Синодике московского Успенского собора 2-й пол. XVI в. (ГИМ. Усп. № 64. Л. 295–295 об.).

Во время длительного пребывания М. в Боровской обители в мон-ре были возведены каменные трапезная палата (1511), паперть, в к-рой была устроена рака прп. Пафнутия (1522), колокольня (1523) (*Тихомиров М. Н.* Рус. летописание. М., 1979. С. 159, 162). Учитывая позднейшие известия о занятиях М. иконописью (см. ниже), нельзя исключать того, что он принимал участие в росписи этих монастырских построек.

В Боровской обители М. «много лет пребывая во уставе преподобнаго Пафнутия, в нем же много лет пребыв и достойно ходив, житие жестокое искусив» (Послание опального к Новгородскому архиеп. Макарию // ПС. 1863. Ч. 3. № 12. С. 412).

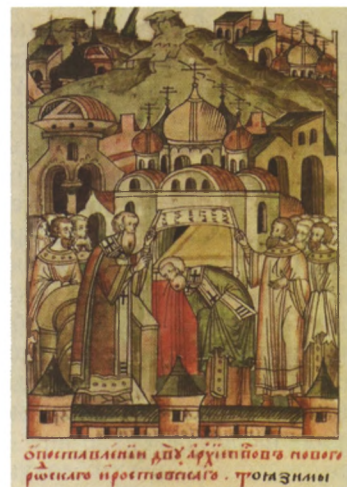
15 февр. 1523 г. «инок Макарей Леонтиев сын», который предварительно в течение месяца «поставлен бысть в четцы и в подъяконы и во дьяконы и совершен бысть в попы» (ГИМ. Увар. № 1362/23. Л. 1041. Хронограф редакции 1599 г.), был возведен митр. *Даниилом* в архимандриты общежительного *Ферапонтова Лужецкого в честь Рождества Пре-*

святой Богородицы мужского монастыря.

Вполн., в годы архиерейства, М. поддерживал связи с лужецкими постриженниками; в день арх. Михаила, согласно вкладу святителя, в Лужецком монастыре «творился корм братии» (*Дионисий (Виноградов)*, архим. Прп. Ферапонт и его Лужецкий монастырь в Можайске. М., 2008. С. 197).

4 (по др. сведениям, 5) марта 1526 г. в московском Успенском соборе митр. Даниил возглавил хиротонию М. во архиепископа Новгородского и Псковского. После сведения по соборному решению с этой кафедры архиеп. *Серапиона* (1506–1509) она не замещалась почти 17 лет («бысть после Серапиона епископа до Макария 17 лет без семи недель промежка» – ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 542).

После поставления М. вел. кн. *Василий III Иоаннович* возвратил ему казну Новгородских архиепископов, а также были посланы «бояре» для организации архиерейского двора. В псковском летописании отмечается решающая роль вел. кн. *Василия III* при выборе кандидатуры нового архиепископа, причем особое



Поставление архим. Макария
в архиепископа Новгородского
и Псковского.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.232. Л. 864)

значение при этом имела позиция М. по вопросу о 2-м браке вел. князя (ПсковЛет. Вып. 1. С. 103). В 1526 г., на праздник Рождества Христова, вел. кн. *Василий III* приезжал на богомолье в Тихвинский мон-рь, «чтобы ему... Бог даровал плод чрева». Для совместной молитвы он вызвал





в Тихвин М., к-рый, «молебны соборне пев со игумены и священники, и божественую литургию свершив о государском здравии и всего православного христианства», был отпущен в Новгород (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 543). Данное событие также указывает на особое доверие, которое оказывал вел. князь М. за то, что тот, очевидно, поддерживал его в матриониальном вопросе.

В 1526–1527 гг. новый архиепископ обратился с посланием к вел. кн. Василию III, добываясь одобрения реформы монастырской жизни в своей епархии (ДАИ. Т. 1. № 25). Ко времени прибытия М. на место служения на Новгородской земле было лишь 4 общежитийных монастыря — *Юрьев новгородский мужской, Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня мужской, Вяжицкий во имя святителя Николая Чудотворца* и Отенский близ Новгорода. Большинство новгородских мон-рей были «особножитными», в них обычно проживало по неск. монахов.

Получив одобрение вел. князя и следуя постановлению Московского Собора 1503 г., М. в 1528 г. ввел в мон-рях Новгородской епархии общежительный устав, упразднил совместное пребывание монахинь и монахов в одной обители, переселив первых в несколько отдельных мон-рей. После этого, по выражению летописи, «нача благодать множатися и все благочиние пребывати, и братия в монастыри начаша приходить» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 545; Т. 20. С. 405; см. также: *Макарий (Веретенников), архим.* Монастырская реформа Новгородского архиеп. Макария // Макарьевские чт. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 5–18).

В результате местной монастырской реформы, по сообщению летописца, общежитийными стали 16 мон-рей в Новгороде и окрестностях, численность братии в них увеличивалась. Обителям давались уставные грамоты, определявшие правила жизни в них (сохр. грамота, выданная М. игум. новгородского Свято-Духова мон-ря Тихону в 1526–1530 — АИ. Т. 1. № 292). Преобразования монастырской жизни требовали немалых расходов. Необходимо было построить трапезные палаты для братии того или иного мон-ря, а также возвести приходские храмы для мирян, к-рые ранее собирались на службу в «особножитные» мон-ри.

Долгое отсутствие в Новгороде архиерея способствовало укреплению патроната светских покровителей («уличан») храмов (см. оценку новгородских порядков в царских вопросах Стоглавому Собору — *Емченко*. 2000. С. 309). Сохранившиеся грамоты М. говорят о его стремлении облегчить положение приходского духовенства и оградить его от поборов со стороны десятильников (*десятильников*) — светских агентов церковной власти, о деятельности к-рых к сер. XVI в. сложилось отрицательное мнение, отразившееся в царских вопросах Стоглавому Собору. Так, храм в одном из владений Соловецкого мон-ря был освобожден и от пошлин во владычную казну, и от суда десятильников и сбора пошлин в их пользу (АСЭИСР. Вып. 1. № 52). Для ц. вмч. Георгия в Подольской вол. пошлыни во владычную казну и десятинникам были заменены точно установленной суммой, к-рую причт должен был доставлять десятиникам при их приезде (РИБ. Т. 25. Прил. Стб. 11–12).

Архиерейство М. характеризуется активным храмостроительством в его епархии, а также возведением зданий светского назначения. Уже в год поставления на кафедру 9 сент. М. освятил храм во имя ап. Филиппа на Нутной ул., при этом «на обедню простил Бог жену очима болну» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 542). 8 июня 1529 г. на Ярославом двореище была освящена ц. во имя мч. Прокопия. По распоряжению вел. князя в честь рождения княжича Иоанна (впосл. царь *Иоанн IV Васильевич Грозный*) в новгородском Дегинце в 1532 г. была возведена деревянная ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи.

23 сент. 1532 г. были освящены новый придел ц. в честь Воскресения Христова на Павловой ул. и каменная Благовещенская ц. «во Офимьине монастыре» (6 окт. — Там же. С. 550; ср.: *Конявская*. 2005. С. 376), в последнем случае самим М. В том же году 6 окт. были освящены в Колмовом мон-ре ц. во имя Пресв. Троицы, 16 окт. — деревянная ц. во имя святых Космы и Дамиана в Кузнецах на Гзени под Новгородом.

Во время эпидемии чумы, начавшейся в окт. 1532 г. на Псковской и Новгородской землях, М. «нача учти игуменны и священники и всех людей о покаянии» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 550), «соборне и по всему

граду, и по монастырем, и по околним погостом заповедал молебны и моления воспуцати... со слезами... непрестанно день и ночь, и по всей ноугородцкой вотчине и псковской, службы и пения во святых церквах... Заповедати по всему Новгороду и окрест града, и по монастырем пост, от мала и до велика, мужи и жены, и старцы, и юноша, и младенцы, две недели от мяса и от млека, и от рыб, единою днем» (*Конявская*. 2005. С. 376). Однако эпидемия только усиливалась. По распоряжению архиепископа после молебна в Софийском соборе 8 нояб. была возведена обетная деревянная ц. во имя св. евангелиста Марка (посвящение было определено жребием на престоле Софийского собора). Поветрие прекратилось только 6 янв. 1533 г. (Там же. С. 377).

При строительстве стены на Софийской стороне Новгорода в 1534 г. «примет городской денежный» распростирили «на архиепископа, и на священники, и на весь причт церковный, а доселе того не бывало» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 567; Т. 43. С. 234). Строительство деревянных стен с башнями под рук. итал. архитектора было начато 3 мая после крестного хода во главе с М. и молебна на городском валу (*Конявская*. 2005. С. 378).

В 1536 г. подгородные пожни в Новгороде были отобраны у мон-рей и церковей и отданы им в аренду за плату. Вместе с тем городские владения Софийского дома — Чудинцева ул. и Чудинцево Заполье — в 1537/38 г. были освобождены от обязанности тянуть тягло «с черными людьми».

8 сент. 1536 г. архиепископ освятил в Новгороде ц. в честь Сретения Господня в Антониевом монастыре, 15 окт. — ц. в честь Похвалы Пресв. Богородицы в Детинце, в том же году была освящена ц. во имя святых Бориса и Глеба в Плотниках, 21 окт. 1539 г. — Сретенская ц. «у Мироносиц на княжи дворе», построенная московскими гостями (купцами) Сырковыми, 12 сент. 1540 г. М. освятил каменную ц. с трапезной палатой во имя св. митр. Алексия (Там же. С. 378; см. также: *Петров Д. А.* Строительство Сырковых // *Заказчик в истории рус. архитектуры*. М., 1994. Вып. 5. Ч. 1. С. 64–96).

На основании присланных от вел. князя грамот архиепископ и дьяки государевы установили решетки по улицам на Софийской стороне для





безопасности в городе в ночное время (1528). Ко времени святительства М. в Новгороде относится описанная в летописи неудачная попытка поставить, по его замыслу, водяную мельницу на Волхове, для чего псковским мастером были устроены обложенные камнем пруды, однако весеннее половодье разрушило их (см.: ПсковЛет. Вып. 1. С. 104; *Филиппова Л. А.* Из истории новгородских мельниц XVI–XVII вв. // НИС. 1997. Вып. 6(16). С. 202–203).

Под 1528 г. новгородское летописание сообщает о работах в Софийском соборе: по повелению М. были изготовлены царские врата «с мудрыми подзоры», над ними был «поставлен» хрустальный крест, увеличено число икон в иконостасе, устроена новая катапетасма «от различных тафт». Архиепископ «самую чудную икону святу Софию выше водзвиг, и цареградские иконы Всемилостивый Спас Господь наш Иисус Христос... и пелены от паволок устрои» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 545; см. также: *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора: По письменным источникам // НИС. 1984. № 2(12). С. 217). Летописец дважды подчеркивает, что все иконы святитель «повеле по чину поставить». С именем М. связано появление пророческого ряда в иконостасе (*Сперовский Н. А.* Старинные рус. иконостасы: Происхождение их и разбор иконогр. содержания // Высокий русский иконостас. М., 2004. С. 29). С наступлением весны над входом в собор были написаны фрески, изображающие Св. Троицу, ниже — Св. Софию, Премудрость Божию, Нерукотворный образ Спасителя и 2 архангелов по сторонам «на поклонение всем православным христианом» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 546; см. также: *Орлова М. А.* Наружные росписи средневеков. памятников архитектуры: Византия. Балканы. Др. Русь. М., 1990. С. 230).

В том же году архиепископ «поновил» главную новгородскую святыню — чудотворную икону Божией Матери «Знамение», пребывавшую в Знаменском соборе на Ильине ул. Образ был украшен окладом. 20 окт. 1528 г. владыка проводил икону крестным ходом из Софийского собора на Торговую сторону Новгорода и «церковь свящяа Chesное Ея Знамение, понеи же церкви того лета понавливали; и чудотворную икону постави в церкви святыа Богоро-

дицы и въздаша хвалу Богу и Пречистей Богородице» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 544).

В 1530 г. по повелению М. был перелит «софейской еуфимевской болшой» колокол для колокольной Софийского собора (*Коньяская. 2005. С. 375*). Отлитие колокола, звон которого был «яко страшной трубе гласящи» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 548), было приурочено к рождению наследника московского престола Иоанна.

В 1533 г. для Софийского собора был устроен амвон «велми чюден и всякие лепоты исполнен: святых на нем от верха во три ряды тридесять, на поклонение всем христианом» (Там же. С. 551; см. также: *Клюканова О. В.* Новгородский амвон 1533 г. // ДРИ. 2003. [Вып.]: Рус. искусство позднего средневековья: XVI в. С. 373–385; *Она же.* Скульптура резного амфона 1533 г. из Софийского собора в Новгороде // *Seminarium Bulkinianum — 2: К 70-летию со дня рожд. В. А. Булкина.* СПб., 2007. С. 273–283). Последующие работы по украшению Софийского собора вновь связаны с иконостасом. К Пасхе 1537 г. М. «у святей Софеи болшой Деисус 13 икон обложи серебром и украси златом, и свещники пред ним позлащенные и со свещами повеле поставити, велми чюдно и лепо видети» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 576). В 1540 г. на праздник арх. Михаила М. вложил в Архангельский придел храма Входа Господня в Иерусалим (в новгородском Детинце) Евангелие с собственноручной вкладной записью (*Макарий (Веретенников), архим.* Новый автограф свт. Макария // АиО. 1999. № 3(21). С. 243–246).

По повелению вел. кн. Василия III М. в 1531 г. возвел в архимандриты *Юрьева монастыря* архидиак. Силуана. В нояб. того же года государь прислал из Иосифова Волоколамского мон-ря старца Феодосия, которого М. возвел в сан игумена Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня мужского монастыря.

22 апр. 1533 г. в Хутынском мон-ре у мощей прп. *Варлаама* Хутынского «загореса свеща сама, а никим же не возжена»; узнав об этом, архиепископ «повеле от того огня и воску тоя свещи послати к государю великому князю... еже и сотвориша, а отчасти архиепископ Макарей у себя оставил того же воску. И горела та свеща безпрестани день и ночь 9 недель, а не

умалися» (ПСРЛ. Т. 13. С. 73; см. также: *Коньяская. 2005. С. 376*). Однажды во время богослужения М. в Хутынском мон-ре у мощей прп. Варлаама исцелился внук племянника Новгородского архиеп. свт. *Геннадия (Гонзова)* (1484–1504) (*Никольский А. И.* Житие прп. Варлаама Хутынского Лихудиевой редакции // ВАИ. 1911. Вып. 21. Отд. 2. С. XXV, 52, 53). Богослужению предшествовал традиц. крестный ход из Новгорода в обитель прп. Варлаама. При М. у святых мощей угодников Божиих происходили и другие чудеса в епархии (*Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв. СПб., 2007. Т. 2. С. 215).

Самая ранняя известная жалованная грамота М. в 1527 г. была выдана игум. *Соловецкого в честь Преображения Господня мужского монастыря* Варлааму, архиепископ освободил приписанный к обители Петропавловский храм в Вирме от уплаты владычных податей (АСЭИСР. 1988. Вып. 1. С. 40. № 52).

После того как Соловецкий монастырь «згорел весь до основанья» в 1538 г., М., находясь в Москве (очевидно, на интронизации митр. *Иоасафа (Скрипицына)*, см. ниже), «поминал» о нуждах обители, и в марте 1539 г. от имени Иоанна IV ей была выдана жалованная грамота, в частности на владения в Поморье (Там же. С. 50. № 75). Тогда же в Новгороде для Соловецкого мон-ря мастером Семеном по благословению М. были изготовлены башенные часы (часть механизма, колесо-шестерня с датой, именем заказчика и мастера, хранится в музее «Коломенское» (МГОМЗ)); в монастырской вкладной книге указано, что «митрополит Макарей дал 50 рублей, да книгу Никон в пятнадцать рублей, да зделал часы болшия» (ГММК. № 1238. Вкладная книга Соловецкого мон-ря. Л. 59; см. также: Соловецкий монастырь: Из архива архитектора-реставратора П. Д. Барановского / Сост.: В. А. Буров, В. А. Черновол. М., 2000. Т. 1. С. 70–71. Табл. 6; С. 136 (неточное воспроизведение надписи); *Макарий (Веретенников), архим.* Свт. Макарий и Соловецкий мон-рь // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 2003. Вып. 17: Сохранные святыни Соловецкого мон-ря. С. 24). Архиепископ также делал книжные вклады в Соловецкий мон-рь (Описание рукописей Соловецкого мон-ря, находящихся в б-ке КазДА. Каз., 1881.





Ч. 1. С. 454. № 293(594); *Макарий (Веретенников), архим.* Последние годы архиерейства свт. Макария в Вел. Новгороде // *АиО.* 2000. № 2(24). С. 168–169).

В псковской части епархии положение владыки осложнялось тем, что духовенство пользовалось широкой автономией, архиерей мог пребывать в Пскове лишь краткое время и не каждый год. У М. в Пскове имелись сторонники. Так, высокие оценки его деятельности отмечены в Погодинском списке Псковской летописи (т. н. свод 1547 г.): «Сед же святый на архиепископском столе, и бысть людем радость велиа, не токмо в Великом Новгороде, но и во Пскове и повсюде. И бысть хлеб дешов, и монастырем легче, и людем заступление велие, и сиротам кормитель бысть» (ПсковЛет. Вып. 1: С. 104). 26 янв. 1528 г. М. впервые прибыл в Псков, где попытался установить контроль своего наместника за перемещениями и поставлением игуменов, попов и диаконов (к-рые должны были соответствовать определенному уровню нравственности и иметь ставленнические грамоты) (*Евгений (Болховитинов), митр.* История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 2. С. 84). Но, по-видимому, архиепископ не смог добиться поставления достойных людей священниками в Пскове. В царских вопросах Стоглавому Собору сообщалось, что владычный наместник в Пскове берет деньги за выбор кандидата в священники с недостойных людей (*Емченко.* 2000. С. 309). «По Крещении Господни» в 1536 г. М. вновь посетил Псков.

В 1540 г. архиеп. М. принял делегацию псковских священников, которые сообщили о смущении в Пскове в связи с привозом в него резных изображений св. Параскевы Пятницы и свт. Николая Чудотворца («многие невежливые люди поставиша то есть болванное поклонение»). Эти иконы были показаны М., и он ими «знаменовался... и молебен им соборне пел, и честь им воздал», после чего повелел псковичам эти «святые иконы стречати соборне всем» (ПсковЛет. Т. 1. С. 109–110).

В период архиерейства М. в Пскове были возведены каменные церкви св. прор. Илии (1529), прп. Варлаама Хутынского (1530), св. Дмитрия Солунского (1533), свт. Николая Чудотворца на Усохе (1536), во имя Трех святителей в Запсковье

(1538), во имя св. апостолов Петра и Павла на Старой стене, монастырская святых Космы и Дамиана на Гремячей горе, св. Алексия, человека Божия, в Поле (все 1540), Спаская на Старом Торгу, во имя свт. Иоанна Златоуста, во имя Флора и Лавра (все 1542). Церковь во имя митр. св. Алексия в Довмонтовом городе была перестроена в 1538 г. Кроме того, были построены обетная деревянная ц. во имя арх. Гавриила (1532) и деревянная ц. во имя Жеммироносиц на скудельнице (кладбище с общими или безымянными захоронениями, обычно жертв мора) (1536/37). На подворье Псково-Печерского Успенского мон-ря в Пскове была построена ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» (1537), в самой обители — ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с трапезной (1540/41). В новооснованном на литов. границе псковском г. Заволочье была возведена ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы с 2 приделами (1536), в Островцах — ц. вмч. Георгия (1539), в Острове — во имя свт. Николая (1542/43). 15 окт. 1540 г. М. освятил для Благовещенского храма Псково-Печерского мон-ря антиминс, о чем свидетельствует надпись (*Малков Г., диак.* Псково-Печерские древности: О некоторых памятниках искусства средневеков. Руси в ризнице Псково-Печерского мон-ря // *Екѡн кол тѣхѹт*: Церк. искусство и реставрация памятников истории и культуры. М., 2011. Т. 2. С. 62).

Кроме того, в Пскове были возведены башня на Гремячей горе (1525/26), новые крепостные стены и ремонтировались старые (1535), поставлена деревянная стена с решетками в устье р. Псковы (1538). В 1535 г. в Пскове «начаша делати двор владыченъ», строительству помогали мон-ри, однако псковское священство отказалось принимать участие в этом деле.

Святитель сохранял связи с обителью, где принял постриг. В янв. 1533 г. новгородскими мастерами по благословению М. для Пафнутиева Боровского мон-ря было изготовлено напрестольное Евангелие с драгоценным окладом (см.: *Георгиевский.* Евангелие. 1915; *Он же.* Миниатюры. 1915; *Бочаров Г. Н., Горина Н. П.* Об одной группе новгородских изделий кон. XV и XVI в. // *ДРИ.* 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 291–294) и дано «постриженником того же чест-

наго Пафнутиева монастыря, на память своеи души и по своих родителей в вечной поминок» (*Янин В. Л.* Забытый памятник рус. книжности: «Летописчик» Евангелия 1534 г. // *АЕ* за 1979 г. М., 1981. С. 50).

Архиерейство М. характеризуется и активизацией миссионерской деятельности во вверенной ему епархии. В 1526 г. к вел. князю в Москву явились посланцы с сев. окраин Русского гос-ва («Поморцы и Лоплене с моря окияна, ис Кандоложской губе, усть Невы реки, из дикой Лопи» — ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 542), которые просили освятить церкви и прислать священников. По распоряжению вел. князя М. послал в область проживания народности лопи одного из соборных софийских иереев с диаконом. Они освятили храм в честь Рождества Иоанна Предтечи «и многих лоплян крестиша во имя Отца и Сына и в нашу православную веру христианскую» (Там же). В 1531 г. архиепископ также посылал на мурманское побережье софийских клириков с миссионерской целью по просьбе лапландцев и по распоряжению вел. князя.

В 1533 г. М. отправил послание вел. кн. Василию III, где описал многочисленные проявления язычества, сохранявшиеся на обширных пространствах Новгородской епархии, прежде всего среди угрофин. населения. Вел. князь повелел «прелесть ону разорити и искоренити и просветити божественным учением» (Там же. С. 565; ср.: Там же. С. 141–142). Отслужив молебен с клиросом в Софийском соборе, М. отправил с миссионерской целью в сев.-зап. районы своей обширной епархии иером. Илию, священника домового храма Рождества Христова. Во главе с ним посланцы архиепископа (духовные и светские) разорили мн. «молбища», их места окропляли св. водой, крестили немало язычников. О борьбе с языческими обычаями и языческим богослужением на зап. землях Водской пятины с угрофин. населением свидетельствует также выданная М. миссионерам грамота от 25 марта 1534 г. Места языческого культа предписывалось «истребляти, огнем жеци», местное духовенство должно было воспитывать население, причащать его посещать храмы и следовать христ. обычаям. Даже языческим жрецам, «арбуям», предписывалось





«на поучение приходит», лишь в случае их упорного отказа следовало «имати» и «быть у государя в великой опале, а от нас в конечном изверженье». Однако последнее угрожало и тем священникам, к-рые не станут «попеченье имети» о своей пастве (ДАИ. Т. 1. № 28). Вторично Илия отправился с миссией к «чуди» в 1535 г. с поручением архиепископа «паче утвердити православныя веры, и в которых местех не был... и разоряти чюдские обычаи» (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 569). Согласно Житию Феодорита Кольского, составленному кн. А. М. Курбским, этот подвижник также занимался христианизацией лопарей в устье р. Колы по благословению М., к-рый, по сообщению этого памятника, рукоположил Феодорита во священника и сделал его своим духовником (*Курбский*. 2015. С. 192–195).

Во время пребывания в Пскове в 1536 г. М., узнав о тяжелых условиях жизни помещенных в псковские и новгородские темницы татар. женщин (приведенных вместе с пленными мужьями, казанскими татарами), распорядился передать их священникам «и повеле их крестити во крестьяньскую веру, и бысть радость велия в людех о новокрещеных, и начаша их давати замуж, а оне к вере крестьянской добры быша» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 107–108; ср.: Там же. С. 228).

С самого начала архиерейства М. руководил епархией в соответствии с распоряжениями великокняжеской власти (от лица нового вел. кн. Иоанна IV с кон. 1533 действовало правительство *Елены Васильевны Глинской*). После кончины Василия III 11 дек. 1533 г. по повелению, полученному из Москвы, М. совершил молебен «о государеве здравии» (*Конявская*. 2005. С. 377–378).

Осенью 1534 г. М. получил повеление от имени вел. князя и его матери способствовать вызволению рус. пленников из татар. неволи; собрав в новгородских мон-рях 700 р., он отправил деньги в Москву.

С 10 по 28 янв. 1535 г. архиепископ был по вызову светских и церковных властей в Москве, где служил молебны в церквах и «печаловался» об опальных (по всей видимости, к тому времени относится послание к М. попавшего в опалу кн. А. М. Шуйского — см.: *Кром*. 2010. С. 92–93; ДАИ. Т. 1. № 27. С. 27).

В том же году московское правительство провело денежную реформу, «а своему богомолцу архиепископу Макарию Великого Новгорода и Пскова и своим наместником и дьяком повелеша те новые денги накрепко беречи, чтоб безумнии человери ничего не исказили» (ПСРЛ. Т. 43. С. 236).

В мае 1537 г. М. и наместниками не был допущен в Новгород удельный кн. Андрей Иванович Старицкий, стремившийся сделать этот город опорным пунктом борьбы за московский престол против малолетнего Иоанна IV. Архиепископ с собором духовенства ежедневно служил молебны «о устроении земском, и о тишине, и о государеве здравии», об избавлении христиан от «межусобные брани» (Там же. С. 240). Занятая М. непримиримая позиция по отношению к кн. Андрею способствовала тому, что мятеж окончился неудачей.

В февр. 1539 г. М. возглавил интронизацию нового предстоятеля Русской Церкви митр. Иоасафа (Скрипицына) (1539–1542), бывш. игумена Троице-Сергиева мон-ря. Архиепископа в Москву сопровождал хутынский игум. *Феодосий*, один из кандидатов на митрополичью кафедру (см. чины интронизации и избрания Иоасафа: ААЭ. Т. 1. № 184. С. 158–161). М. дал Иоасафу повольную грамоту, в к-рой обещал новому митрополиту быть с ним и остальными епископами «во единой воли и хотении» (Там же. С. 162–163; см. также о ведущей роли М. на Соборе 1539 г.: *Miller D. B. The Politics and Ceremonial of Ioasaf Skripitsyn's Installation as Metropolitan on February 9, 1539 // Russian Review. Malden etc., 2011. Vol. 70. N 2. P. 234–251; Усачев А. С. Освященный собор 1539 г. и церк.-гос. отношения в России времени начала «боярского правления» // Русь, Россия: Средневековье и Новое время. М., 2015. Вып. 4. С. 90–96).*

В 1541 г. в Новгороде была получена грамота от Иерусалимского патриарха *Германа* с просьбой о материальной помощи; кроме того, 2 старца привезли святыни в дар владыке со Св. земли (*Макарий (Веретенников), архим.* Грамота Иерусалимского патр. Германа Новгородскому архиеп. Макарию // Иерусалим в русской культуре / Сост.: А. Л. Баталов, А. М. Лидов. М., 1994. С. 205–211). В том же году в Новгороде был сильный пожар, во время к-рого постра-

дал торговый двор ревельских купцов; последовавшие с их стороны иски и разбирательства сопровождалась апелляцией к архиепископу (см.: *Он же*. Последние годы архиерейства свт. Макария в Вел. Новгороде // АиО. 2000. № 2(24). С. 167).

В янв. 1542 г. митр. Иоасаф был сведен с первосвятительской кафедры пришедшей к власти партией бояр во главе с кн. И. В. Шуйским. «Избранием святительским и из-



Избрание Макария митрополитом Московским. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 149. Л. 231 об.)

волением великаго князя Ивана Васильевича всея Русии» на митрополию был наречен М. 16 марта он был возведен на митрополичий двор, а в воскресенье, 19 марта, на 4-й неделе Великого поста, была совершена интронизация М., к-рая, как предполагается, включала чин архиерейской хиротонии (*Успенский*. 1998. С. 61–63). В поставлении М. участвовали архиеп. Ростовский *Досифей*, епископы Суздальский *Ферапонт*, Смоленский *Гурий*, Рязанский *Иона*, Тверской *Акакий*, Коломенский *Вассиан (Топорков)*, Сарский и Подонский *Досифей (Забела)*, Вологодский *Алексий* (ПСРЛ. Т. 13. С. 142; Т. 20. С. 460; Т. 29. С. 42). В конце жизни М. писал о своем избрании: «...мне же смиренному, на мнозе отрицающуся по свидетельству Божественных Писаний, и не возмогого преслушатися» (Там же. Т. 13. С. 375).

До М. 5 Московских митрополитов (после *Геронтия*; † 1489) были





избраны из настоятелей мон-рей. М. был 5-м митрополитом, поставленным из архиереев, начиная с 1-го автокефального митр. свт. *Ионы*. Вероятно, при участии М. и в связи с его поставлением на митрополию в Сводную Кормчую, составленную при митр. Данииле в 30-х гг. XVI в., был включен на вставных листах комментарий к 14-му апостольскому правилу, которое предусматривает возможность перехода епископа с кафедры на кафедру, если это оправдывается нуждами Церкви и совершается по приговору епископов («От повести поставления митрополитов всеа Руси». РГБ. Унд. № 27. Л. 64–65). В нем говорится, что М. «избран и умолен и понужен бысть самем царем великим князем Иваном Василиевичем всеа Русии самодержьцем и всем священным Собором... по тому же 14 апостольскому правилу, поставлен бысть пятый митрополит» (цит. по: *Успенский*. 1998. С. 519). А. А. *Зимин* считал М. ставленником придворной партии бояр Шуйских (*Зимин*. Реформы. С. 264); в наст. время исследователи больше склоняются к мнению о высоком авторитете М. в Русской Церкви как об основной причине его возведения на митрополичий престол (*Шапошник*. 2006. С. 45, 46; *Кром*. 2010. С. 279).

В 1542 г. М. хиротонисал 2 иерархов — своего преемника на Новгородской кафедре бывшего хутынского игумена Феодосия (1542–1551), а также еп. Коломенского Феодосия (1542–1555), бывш. архимандрита *Новоспасского московского в честь Преображения Господня мужского монастыря*, сменившего удаленного с кафедры при митр. Иоасафе еп. Вассиана (Топоркова) (1525–1542), племянника прп. Иосифа Волоцкого.

В первые годы своего первосвященства М. испытал на себе последствия борьбы боярских группировок при малолетнем государе. Позднее царь Иоанн Грозный в 1-м послании кн. Курбскому отмечал случай, когда сторонники Шуйских, к которым вел. князь направил М., чтобы он заступился за схваченного ими боярина Ф. С. Воронцова, «митрополита затеснили и манатыю на нем с источники изодрали» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 139; Послания Ивана Грозного. СПб., 2005^р. С. 34).

В дек. 1545 г., по сообщению Летописца начала царства (редакции

2-й пол. 50-х гг. XVI в.), ряд опальных бояр царь «пожаловал» вслед заступничества за них митрополита (ПСРЛ. Т. 13. С. 147). После совещания Иоанна IV с митрополитом о буд. браке 13 дек. 1546 г. и молебна 14 дек. попавшие в опалу сановники по «печалованию» М. были вел. князем прощены. В нояб. 1547 г. «по печалованию» М. царем были прощены бежавшие в Великое княжество Литовское, но затем схваченные кн. М. В. Глинский с матерью и кн. И. И. Турунтай-Пронский (ПСРЛ. Т. 29. С. 54–55).

Став митрополитом, М. способствовал выходу страны из глубокого внутривластного кризиса. Первым шагом в этом направлении было решение о царском венчании Иоанна IV. Царский титул был необходим, чтобы, в частности, утвердить представление об особой роли правосл. России на новом этапе мировой истории, к-рое разрабатывало иосифлянское духовенство. Как писал М. Василию III, «от вышня Божия десница поставлен еси самодержец и государь всеа Русии, тебя, государя, Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес посади, милость и живот тебе поручи всего великого православия» (ДАИ. Т. 1. № 25. С. 22). Вместе с тем это решение должно было повысить престиж монарха внутри России и укрепить его власть, что позволило бы прекратить конфликты среди политической элиты, нормализовать ее отношения с населением.

М. постоянно участвовал в совещаниях, предшествовавших венчанию, одним из них он руководил. По сведениям «Царственной книги» (10-го т. Лицевого летописного свода 60–70-х гг. XVI в.), в них участвовали и приглашенные митрополитом бояре, «которые в опале были», так что соответствующее решение было принято от имени «всех бояр» (ПСРЛ. Т. 13. 450–451).

16 янв. 1547 г. в московском Успенском соборе М. венчал Иоанна IV Васильевича царским венцом. Это событие явилось важным итогом развития национального самосознания и российской государственности. Вместе с царским титулом государь воспринял регалии и prerogативы византийских императоров, благодаря чему Российское царство становилось центром правосл. мира. При венчании митрополит произнес молитву, в которой выражалась на-

дежда на победу над «варварскими языки» (имелось в виду, прежде всего, очевидно, Казанское ханство), на то, что царь будет «опасным хранителем» Церкви, а также просьба



Свт. Макарий, митр. Московский, венчает на царство вел. кн. Иоанна IV.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(ГИМ. Сн. № 149. Л. 288)

о том, чтобы у царя было «еже к послушным милостивое око», «да судит люди твоя правдою и нищих твоих судом спасет» (Там же. С. 150). После венчания М. обратился к Иоанну IV со святительским поучением, в к-ром, в частности, говорилось: «Бояр же своих и вельмож жалуй и бреги по их отечеству и ко всем же князем и княжатам, и детям боярским, и к всему христоролюбивому воинству буди приступен и милостив и приветен, по царьскому своему сану и чину» (*Барсов*. 1883. С. 82; *Идея Рима в Москве XV–XVI вв.*: Источники по истории рус. обществ. мысли. Рома, 1989. С. 78–95).

3 февр. 1547 г. в московском Успенском соборе М. совершил венчание царя Иоанна IV Васильевича с Анастасией Романовной, дочерью окольничего Романа Юрьевича Захарьина. Митрополит произнес поучение новобрачным, в котором помимо библейских примеров о супружеской жизни содержались те же идеи, что и в его речи при венчании Иоанна на царство (ПСРЛ. Т. 13. С. 151–152; ДАИ. Т. 1. № 40. С. 53–55).

Во время случившегося в том же году 21 июня большого московского пожара в Кремле сгорели митрополичий двор и Чудов мон-рь. Митрополита вывели из Успенского собора, где он служил молебны, «на тайник (к Тайницкой башне Кремля.— *Авт.*) к реке к Москве. И тамо





ему бысть дымный дух тяжек и жар велик, и за невозможение от жару и от дымаго духу начаша его с тайника спущати, обявав ужищем, на възрубъ к реке Москве; и перервася ужище, и разбися митрополит и едва отдыха, и отвезоша его в его монастырь на Новое (Новинский в честь Введения Пресв. Богородицы во храм мон-рь на Пресне. — *Авт.*) еле жива» (ПСРЛ. Т. 13. С. 153; ср.: Там же. Т. 20. С. 471; Т. 29. С. 52). К большому митрополиту в Новинский монастырь, по сообщению Постниковского летописца, «князь великий и со всеми бояры к нему на думу приеждшася» (Там же. Т. 34. С. 30). 21 июня 1548 г., в годовщину большого московского пожара, по благословению (и, по-видимому, по инициативе) М. был издан царский указ, предписывающий творить в этот день «общую память» — вселенские панихиды о всех почивших правосл. христианах. Этот указ сохранился в составе синодиков (ААЭ. Т. 1. № 219. С. 208).

В февр. 1547 и в 1549 г. М. были созваны 2 Собора, получившие в историографии название «канонизационные». Их итоги отражены в неск. грамотах М. — в Новгород от 2 февр. 1547 г. (*Кунцевич Г. З.* Подлинный список о новых чудотворцах к Феодосию, архиеп. Новгорода и Пскова // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 252–257), в Вологду и на Белозеро от 26 февр. 1547 г. (ААЭ. Т. 1. № 213. С. 203–204; копия XVI в. — РГБ. Ф. 113. № 362: *Макарий (Веретенников)*. 2010. С. 82–83), в Троице-Сергиев мон-рь (*Лебедев*. 1877. Прил. С. I–II). Кроме того, о Соборе 1547 г. имеется сообщение в Новгородской IV летописи по списку Н. К. Никольского под 1 февр. 1547 г. (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 619), сохранилась в списке кон. XVI в. (ГПНТБ СО РАН. F.IV.3) грамота М. от 26 февр. 1546 г. «в царство Владимирское и Московское и Новгородское и всю Росийскую землю» (*Макарий (Веретенников)*. 2010. С. 84). Перечни святых этих списков, совпадая в основе, полностью между собой несходны (исследователи выделяют 7 редакций), а перечень святых, прославленных в 1549 г., по источникам неизвестен. Ранний перечень святых, прослав-

ленных на Соборах 1547 и 1549 г., содержит также т. н. 3-я редакция Жития св. митр. Ионы, составленная, по мнению А. С. Усачёва, ок. 1556 г. (см.: *Усачев А. С.* Житие митр. Ионы 3-й редакции // ВЦИ. 2007. № 2(6). С. 18–22; ср.: *Белякова Е. В., Найденова Л. П.* Житие митр. Ионы как источник по истории канонизации святых в Рус. Церкви // Проблемы святых и святости в истории России. М., 2006. С. 134–142).

О Соборе 1549 г. известно лишь из 4-й гл. Стоглава (*Емченко*. 2000. С. 251–252). По наблюдениям Усачёва, «стандартным» временем работы Освященного Собора в XVI в. были янв.—март (см.: *Усачев А. С.* Как часто собирались церк. соборы в России XVI в.? // ДРВМ. 2015. № 3(61). С. 120–121); Собор 1549 г. должен был открыться не позднее 19 февр. — в этот день архиереи уже слушали дело Исаака Собаки (см.: *Судные списки Максима Грека и Исаака Собаки*. М., 1971. С. 138). Судя по тому, что 10 и 17 марта были совершены 2 хиротонии (ПСРЛ. Т. 13. С. 157; Т. 29. С. 56–58), участники Собора разъехались не ранее сер. марта (вероятно, архиереи стремились вернуться в епархии к Пасхе, которая в том году приходилась на 21 апр.). По мнению архим. Макария (Веретенникова), не исключено, что новое прославление святых в Русской Церкви произошло 10 марта, в Неделю торжества Православия.

Согласно В. О. Ключевскому, подержанному митр. *Макарием (Булгаковым)* и Е. Е. *Голубинским*, а в посл. архим. Макарием (Веретенниковым), на Соборе 1547 г. общерусскую канонизацию получили прежде местночтимые русские святые (от 11 до 14), а 9 святым было установлено местное празднование. Список канонизированных Собором 1549 г. 16 святых восстанавливался учеными гипотетически, на основании косвенных данных (см. подробнее в ст. *Канонизация*).

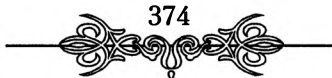
Б. М. Клосс, основываясь на интерпретации сведений, содержащихся в Уставе церковном Син. № 336, XVI в. (более полный, чем в источниках о Соборе 1547 г., перечень святых с днями памяти, датируемый, по Клоссу, мартом 1547 — авг. 1548), предполагает существование еще одного канонизационного Собора, проходившего в 1548 г. (*Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2. С. 367–370).

По мнению А. Е. Мусина, поддержанному Е. В. Ткачёвым (см. в ст. *Ка-*

нонизация), Соборы 1547 и 1549 г. не носили канонизационного характера: упоминаемые в связанных с ними источниках святые уже почитались Русской Церковью; речь шла лишь о богослужебной реформе, предусматривавшей всероссийское распространение уставной соборной службы в честь тех или иных «новых чудотворцев» и о введении в церковный обиход созданных житий этих святых и гимнографических произведений (*Мусин*. Соборы св. митр. Макария. 2003; *Он же*. 2016. С. 207–213, и др.).

В февр. 1549 г. на т. н. Соборе примирения при участии М. и Освященного Собора царь, бояре и митрополит приняли решение об освобождении детей боярских от суда наместников, кроме тех, кто совершили тяжкие уголовные преступления. М. и Собор благословили царя на составление нового свода законов — «Судебника». Как следует из высказываний царя на Соборе 1549 г., он «бил... челом и с бояры своими» Освященному Собору «о своем согрешении», получив «благословение и прощение». За этим последовали прощение царем «боярских вин» и его предписание боярам «со всеми крестияны царствия своего помиритися на срок» (*Емченко*. 2000. С. 252; см. также: ПРП. Вып. 4. С. 575–576). Под патронатом Церкви был сделан 1-й важный шаг на пути к выходу из внутривластного кризиса. Сохранился текст проекта реформ от февр. 1550 г., к-рый предписывалось прочитать «перед государем, и перед митрополитом, и передо владыки, и передо всеми бояры» (Там же. С. 576–580).

Согласно Н. В. Синецкой, «симфония священства и царства в эпоху святительства Макария более чем в какой-либо другой период приближена к канонической норме и практике реальных взаимоотношений» (*Синецкая Н. В.* Рус. Церковь в период автокефалии; учреждение Патриаршества // ПЭ. 2000. Т.: РПЦ. С. 74). С. М. Каишанов выявил многочисленные случаи подтверждения и расширения Иоанном IV иммунитетных прав ряда земельных владений Русской Церкви в кон. 40-х — 50-х гг. XVI в. (см.: *Каишанов С. М.* Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 92–161). Известны пожалования Иоанна IV митрополичьему дому. Грамота от 2 сент.





1547 г. освобождала от торговых пошлин рыбный и проч. «запас», который повезут в Москву из нижегородских владений митрополичьего дома; позднее по ходатайству М. Ржевская десятина «князь Федора Борисовича» была передана митрополичьему дому (АФЗХ. Ч. 1. № 244. С. 209–210; Ч. 3. № 58. С. 97–100). По-видимому, эти пожалования выражали благодарность Иоанна IV за хлопоты в связи с венчанием его на царство.

Тем не менее уже на рубеже 40-х и 50-х гг. XVI в. по инициативе царя стал обсуждаться вопрос о земельной собственности Церкви. Неслучайно в царских вопросах Стоглавуму Собору говорилось, что у мон-рей много земель, а «братья во всех монастырях по старому... а строения в монастырях никоторого не прибыло, и старое опустело» (Емченко. 2000. С. 258). Не позднее сент. 1550 г. датируется послание М. к царю, в котором митрополит отстаивал неприкосновенность церковной собственности и категорически отказывался соглашаться на ее отчуждение (Летописи Тихонравова. Т. 4. С. 126–136).

Приговор царя и Освященного Собора о городских слободах епископских кафедр и монастырей датируются сент. 1550 г. Он фактически отменял действие 91-й ст. «Судебника». «Старые слободы» сохраняли прежний статус, а новые (очевидно, образовавшиеся в годы «боярского правления») должны были «тянуги з городцкими людьми во всякое тягло и з судом», из них должны быть «выведены» люди, поселившиеся в них «после описи», но о принципиальном выселении «торговых людей» из городских владений Церкви речи не было.

В нач. 1551 г. М. в Москве созвал Собор, получивший название Стоглавого, т. к. его материалы были изложены в 100 главах (см. подробнее в статьях «Стоглав», *Стоглавый Собор 1551 г.*). Имеются 2 основные т. зр. на время работы Собора. Голубинский полагал, что Собор открылся 23 февр. (Голубинский. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 773); по мнению свящ. Д. Стефановича, «Собор начался в первых числах января 1551 г., а к 23 февраля он мог и окончиться» (Стефанович. 1909. С. 84). Работа Собора проходила в царских палатах, присутствовали 9 епископов, архимандриты, игумены, монастырские старцы. По примеру ви-



Свт. Макарий, митр. Московский.
Икона с клеймами жития
и изображением Стоглавого Собора.
Кон. XX в.
(ц. Св. Троицы в Троицкой слободе,
Москва)

зант. императоров Собор открыл сам царь. Структурно материалы Собора содержат 37 царских вопросов «о многообразных церковных чинех» (гл. 5). Затем следуют соборные ответы — указания по различным вопросам. Гл. 41 содержит еще 32 царских вопроса. Затем следуют соборные постановления. В последних главах 99 и 100 говорится о том, что документы Собора отослали в Троице-Сергиев монастырь на отзыв к находившемуся там на покое бывш. митр. Иоасафу († 1555) и др. соборным старцам. При подготовке решений Собора были использованы ответ М. о церковных имуществах и ряд др. его текстов.

На Стоглавый Собор были принесены «Судебник» 1550 г. и «уставные грамоты», регулировавшие отношения между представителями власти и населением («Се Судебник пред вами и уставные грамоты. Прочтите и разсудите» — Емченко. 2000. С. 253). В подготовленном тексте «Судебника» говорилось о запрете давать впредь тарханские грамоты — освобождение от главных государственных налогов; тарханские грамоты, которые были у многих монастырей, предписывалось изъять (ст. 43); в ст. 91 запрещалось жить

в городских владениях мон-рей городским торговым людям.

Важнейшей задачей Церкви было духовное воспитание общества, которое часто следовало неизжитым языческим обычаям. Поэтому большое внимание в решениях Собора уделялось приходскому духовенству. Царь предлагал учредить должности протопопов, поповских старост и десятских, которые должны наблюдать за тем, какой образ жизни ведут приходские священники и как они выполняют свои обязанности. Это предложение было принято. Епископам предписывалось поставлять в священники добродетельных и грамотных людей, не считаясь с иным мнением прихожан. В городах следует организовать училища для обучения буд. священников грамоте и церковному пению. Книжные писцы и иконописцы должны ориентироваться на «правленные» книги и традиционную иконографию. В своей деятельности они подчиняются епископам под угрозой царского наказания.

Правильно воспитанное, грамотное духовенство должно было бороться с пороками прихожан — со сквернословием, с пьянством, с нападениями на соседей, со лживыми клятвами. В этом духовенству обязана помочь гос. власть. В решении устанавливалось, что она должна своей «заповедью» прекратить деятельность «лживых пророков», занятия астрологией и чернокнижием, азартные игры, языческие обычаи. В решении этих вопросов предписывалось тесное сотрудничество гос-ва и Церкви.

В ряде царских вопросов (13, 15–17) говорилось о пороках монахов: они пьянствуют, «по миру скитаются», «тяжуются о землях», занимаются ростовщичеством, не молятся о вкладчиках. В главах, начиная с 49-й, устанавливались меры, направленные на ограничение контактов братии с миром: монахи не должны назначаться «посельскими», «ездить по селом», «пиров и даров христианином на себя творити», и ряд др. решений, подкрепленных особым «царским написаньем». Запрещалось ростовщичество и предписывалось всегда поминать вкладчиков.

Решения Стоглавого Собора означали и серьезную перестройку внутрицерковного управления. По традиции подчиненное архиерею





духовенство судили светские вассалы (бояре и дети боярские его двора), на местах — десятинники, в центре епархии — владычные бояре. Такая практика уже в нач. XVI в. вызывала недовольство духовенства, а деятельность десятинников царь подвергал резкой критике (7-й вопрос). После проведения реформы настоятелей мон-рей могло судить только духовное лицо — архиерей. Над приходским духовенством сохранился суд десятинников, но в судебном процессе должны были участвовать выбранные самим духовенством поповские старосты. Подсудимые получали право жаловаться на решения таких судей и архиерею, и царю. Старосты должны были участвовать и в суде владычных бояр. Поповским старостам передавался от десятинников сбор дани в архиерейскую казну (гл. 68). Т. о. были созданы низовые органы самоуправления сформировавшегося духовного сословия. Уже в Новгородской епархии М. предпринимал меры, направленные на улучшение положения приходского духовенства, освобождение его по возможности от власти и суда десятинников. Та же линия ясно выражена в его грамоте от 17 мая 1542 г. о сельских церквях во владениях *Мефодиева Пешношского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* — пошлины в пользу архиерея и десятинника заменялись точно фиксированным оброком, к-рый на Рождество Христово следовало передавать в митрополичью казну в Москве. Для клира церковей судьей должен был быть сам святитель (ААЭ. Т. 1. № 197. С. 176–177). Судя по упоминаниям в более поздних документах, М. выдал ряд подобных грамот. Новопостроенные храмы освобождались на какой-то срок от податей и пошлин. 26 июня 1551 г. по «жалобницам» новгородских священников было решение («приговор»), в котором уточнялись размеры выплачиваемых пошлин в архиепископскую казну; 6 соборных священников должны были участвовать в суде владычных бояр; устанавливался порядок службы священников «по неделям» в Софийском соборе. В «приговоре» подчеркивалось, что ни владыка, ни «уличане» не должны взимать со священника платы за поставление, а в священники следует избирать «искусных и грамоте гораздых и житием непорочных» (Там же. № 229.

С. 220–222). Под рук. М. был принят и «приговор» о поповских старостах в Москве. Московское духовенство должно было разделиться на 7 «соборов», и во главе каждого из них должен был встать староста. Предполагалось, что избранным старостам митрополит, «наказав... придаст им закон божественных писаний и соборного уложения» (Там же. № 232. С. 227–230).

Важные изменения в 1551 г. произошли и в характере отношений гос-ва и Церкви. В XV — 1-й пол. XVI в. широкое распространение получила практика выдачи т. н. несудимых грамот, освобождавших братию монастыря или клир храма от суда архиерея и подчинявших этих людей великокняжескому суду. Практика эта встречала сопротивление высшего духовенства. В текст решений Стоглавого Собора были включены документы, начиная с апостольских правил (гл. 53–65), утверждавших подсудность духовных лиц церковной юрисдикции. Уже в 91-й ст. «Судебника» 1550 г. утверждалась подсудность церковных людей только архиерею. Неясно, когда была выдана грамота М., к-рая упоминается в жалованной грамоте его преемнику Афанасию (АФЭХ. Ч. 3. № 11. С. 29–30) и по к-рой все население митрополичьих владений, митрополичьи бояре и слуги подчинялись суду митрополита по всем делам, «опричь душегубства». Такие «общие» грамоты предшественникам М. неизвестны.

Стоглавым Собором практика выдачи «несудимых грамот» была прекращена (гл. 67). В грамотах, выдававшихся затем духовным иерархам, мон-рям, приходскому духовенству, подчеркивалась подсудность духовенства епархии только суду архиерея. При наличии ряда исключений решения в целом были проведены в жизнь. Так, Церковь во главе с М. добилась определенной автономии от гос. власти и консолидации духовного сословия. Хотя царь не предлагал провести секуляризацию церковных земель, участники Собора во главе с митрополитом решительно выступили в защиту церковной собственности (гл. 53); в редакции Устава кн. Владимира (гл. 63) указывается, что покусившиеся на церковное имущество «аки святотатцы осуждаются», в гл. 75 таким людям угрожал отлучение от Церкви. Т. о., Церковь во главе с М. выступила как

важная политическая сила, сумевшая в значительной мере отстоять свои позиции при решении ряда спорных вопросов.

На Соборе 1551 г. были утверждены правила уставного характера — двоение возгласа «аллилуиа» (гл. 42), двоеперстие при совершении крестного знамения (гл. 31), небритие бороды (гл. 40), — к-рые были отменены во 2-й пол. XVII в. и до наст. времени действуют в старообрядческой среде. «Стоглав» унифицировал имевшиеся в Русской Церкви разногласия в богослужебной практике, причем в решениях Собор ориентировался на рус. древность.

После закрытия соборных заседаний в различные города рассылались наказные грамоты, содержавшие принятые решения (*Беляев И. В.* Наказные списки Соборного уложения 1551 г., или Стоглава. М., 1863; Наказная грамота митр. Макария по Стоглавому Собору // ПС. 1863. Ч. 1. № 1. С. 87–106; № 2. 202–220; *Павлов А. С.* Наказной список по Стоглавому Собору, посланный в 1552 г. в Вязьму и Хлепен епископом Сарским и Подонским // ЗИНУ. 1873. Т. 9. Ч. ученая. С. 1–37; Смоленская «наказная» грамота. 1996; см. также: *Ляховицкий Е. А.* К вопросу о соотношении Стоглава и наказных грамот // ДРВМ. 2007. № 3(29). С. 66–67).

В совместном «приговоре» царя и Собора от 11 мая 1551 г. провозглашалось право Церкви на переданные ей земельные вклады, к-рые запрещалось выкупать, но в будущем такая практика ограничивалась. Вклады теперь можно было давать лишь с ведома царя, в случае нарушения этого правила земельный вклад отходил государю. Кроме того, аннулировались земельные пожалования Церкви, сделанные в годы «боярского правления». Был произведен пересмотр всех выданных ранее государевых жалованных грамот монастырям во исполнение провозглашенной в «Судебнике» 1550 г. отмены «тарханов». Подтверждались преимущественно грамоты, выданные в конце правлений князей Иоанна III и Василия III, т. к. в них, как правило, мон-ри не освобождались от основных проездных и торговых привилегий. Мон-ри сохранили свои городские владения, но утратили податные привилегии для них. Исключением были, по-видимому, городские владения архиереев. При этом митрополиту была выдана грамота,





упоминания о к-рой сохранились в описях патриаршего архива XVII в., — «льготная на все патриархии вотчины», «дано льготы... всех вотчин крестьяном во всяких государевых доходах» (АФЗХ. Ч. 3. Доп. № 9. С. 372; № 10. С. 375). Т. о., в условиях общей отмены «тарханов» владения митрополичьего дома получили (хотя и временно) широкие податные привилегии.

То, что Стоглавый Собор заседал вскоре после составления текста «Судебника» 1550 г., показывает интенсивность работы русской юридической мысли в тот период. В рукописной традиции «Стоглав» и «Судебник» нередко соседствуют друг с другом (Судебники XV–XVI вв. / Подгот. текстов: Р. Б. Мюллер, Л. В. Черепнин. М.; Л., 1952. С. 120–122, 124). То, что на Соборе рассматривались положения «Судебника», позволило А. С. Павлову утверждать, что «Соборное уложение 1551 года представляет собой опыт кодификации всего действующего русского права» (Павлов А. С. Курс церк. права. Серг. П., 1902. С. 171). Постановления Стоглавого Собора дополнили и обогатили прежнюю соборную деятельность Русской Церкви. Собор указал меры для искоренения недостатков; его постановлениями пользовались ок. 150 лет, вплоть до конца Патриаршего периода истории Русской Церкви.

Позиция М. по вопросу о церковных имуществах была обусловлена тем, что он был почитателем прп. Иосифа Волоцкого и принадлежал к иосифлянскому течению рус. духовенства (см. *Иосифляне*). Выдержки из 2-го послания прп. Иосифа «на еретики» присутствуют в грамоте М. Василю III (1526–1527). В 1547 г. это послание было использовано М. в чине царского венчания Иоанна IV. Вероятнее всего, в 1544 г. (Печников. 2005. С. 101) митрополит дал вкладом в Пафнутиев мон-рь рукопись со списком «Книги на новгородских еретиков» (с XVII в. больше известной под названием «Промислитель»), а также др. сочинений, направленных против еретиков и иноверных, переписанных для него в Новгороде в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 256. № 204; т. н. Макариевский сборник). В Московском Соборе 1531 г., созванном митр. Даниилом против идейных оппонентов иосифлян, нестяжателей, прп. *Максима Грека* и *Вассиана* (Патрикеева),

М. не участвовал, но прислал информацию, неблагоприятную для *Вассиана* (см.: *Казакова Н. А.* *Вассиан Патрикеев и его сочинения.* М.; Л., 1960. С. 295). На Соборе в февр. 1549 г. был вновь осужден и отправлен в ссылку *Исаак Собака*, один из обвиняемых Собором 1531 г., сумевший спустя годы стать настоятелем *Чудова мон-ря*. Тем самым подчеркивалась неизменность решений Собора 1531 г. В 1546 г. по повелению М. *Савва (Чёрный)* составил *Житие* прп. *Иосифа Волоцкого*, вошедшее в *ВМЧ*. В состав «Стоглава» было включено «собрание от священных правил» прп. *Иосифа Волоцкого* (гл. 79). Во время Собора «на еретики» 1553 г. «Книгу на новгородских еретиков» прп. *Иосифа* «зело похвалили» царь и митрополит: «святилу ту нарекоша быти православию» (Моск. соборы на еретиков XVI в. в царствование Ивана Васильевича Грозного / Публ.: О. Бодянский // *ЧОИДР*. 1847. Кн. 3. Отд. 2. С. 1). М. старался назначать на епископские кафедры постриженников *Иосифова Волоколамского мон-ря* — таковыми являлись архиеп. *Новгородский Феодосий* (1542), архиеп. *Казанский свт. Гурий (Руготин)* (1555), *Суздальский* (1549), а затем *Полоцкий* (1563) еп. *Трифон* (Ступишин), епископы *Сарские* и *Подонские Савва (Чёрный)* (1544) и *Нифонт (Кормилицын)* (1554) (см.: *Зимин*. 1977. С. 294–309; *Усачев*. 2014. С. 155).

Общим установкам иосифлянско-го течения на решительную борьбу с уклонениями от правоверия соответствовали Соборы «на еретики», проходившие под рук. М. В 1553–1555 гг. были осуждены и сосланы в монастыри как люди, находившиеся под воздействием влияния Реформации (*Феодосий Косой*, *М. Башкин* и др.), так и монахи-нестяжатели во главе с бывшим троицким игум. *Артемием* (ААЭ. Т. 1. № 238. С. 240–249; Моск. соборы на еретиков XVI в. // *ЧОИДР*. 1847. Кн. 3. Отд. 2. С. 1–25). Если правильность обвинений первых подтверждает позднейшее поведение *Феодосия Косого* и его сторонников в Литве в духе радикального протестантизма, то обвинения в ереси *Артемия* и др. «заволжских старцев», к-рые они не признали, вызывают большие сомнения. В их пользу свидетельствует полемика игум. *Артемия* с протестантами в *ВКЛ* в защиту правосл. позиций.

По свидетельству кн. *Курбского*, близкий к игум. *Артемию* архим. *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мужского монастыря* *Феодорит Кольский*, который также был осужден на Соборе и сослан в *Кириллов Белозерский монастырь*, после ходатайства некоторых бояр был освобожден М., а затем послан в *К-поль* с наказом получить признание царского титула *Иоанна IV*.

Материалы Соборов «на еретики» «за митрополичьей рукою» хранились в царском архиве (ящики 189,



Свт. Макарий, митр. Московский, участвует в Соборе 1553–1554 гг.

Миниатюра

из Лицевого летописного свода.

70-е гг. XVI в.

(ГИМ. Син. № 962. Л. 163 об.)

190, 222; см.: *Описи царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г.* / Ред.: С. О. Шмидт. М., 1960. С. 37, 42). В 1556/1557 г. состоялся Собор, где судили «Новоозерских чернцов... Ортемьевых учеников», а также связанного с прп. *Максимом Греком* старца *Нила* (*Курлятева*) (Там же. С. 37).

В окт. 1553 — янв. 1554 г. проходили соборные разбирательства по делу посольского дьяка *И. М. Висковатого*, выступившего с критикой новых икон и росписей кремлевских соборов и палат («не подобает невидимаго Божества и безплотных въобразати» — *Розыск, или Список, о богохульных строках и сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова Висковатого* в лето 7062 / Публ.: О. Бодянский // *ЧОИДР*. 1858. Кн. 2. Отд. 3. С. 1–2). В полемике с дьяком *И. Висковатым* митрополит назвал его взгляды «мудрова-нием и ересью галатских еретиков»





(Там же). Такое определение, по-видимому, восходит к тексту *Тимофея*, пресв. к-польского, содержащемуся в *Кормчей книге*, где говорится о взглядах еретиков, живущих «в Галатии»: «Не подобает... небесных и невидимых образов на земли видимо образовати, ни к телесным прилагати бестелесна» (Мазуринская Кормчая: Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв.: Исслед. Тексты. М., 2002. С. 440). Дьяк И. Висковатый принес покаяние Собору, 14 янв. 1554 г. на него была наложена соборная епитимья.

30 янв. 1557 г. Иоанн IV в качестве доверенного лица отправил в Стамбул иером. Феодорита Кольского, бывш. архимандрита Спасо-Евфимиева мон-ря. Он вез в столицу Османской империи щедрую «милостыню» (материальную помощь) К-польской Патриархии, в т. ч. 100 р. от М., к-рый также дал 200 р. патриаршему посланнику митр. Евгрипскому Иоасафу (Россия и греч. мир. 2004. № 89. С. 211–214; № 95. С. 223). М. и ранее откликнулся на призывы греч. православных о помощи (грамота от 1 авг. 1547 г. своей пастве о беспрепятственном сборе милостыни старцами афонского Пантелеимонова мон-ря — АИ. Т. 1. № 300. С. 545–546; Россия и греч. мир. 2004. Доп. № 9. С. 358–360). Иером. Феодорит должен был вести в Стамбуле переговоры с патриархом о соборном признании царского титула Иоанна IV. В послании царю от 1557 г. (ок. 31 мая — 1 сент.) новый К-польский патриарх *Иоасаф II* признал царский титул рус. правителя: «...о благовременном бывшем венчании твоём царском во царстве твоём от святейшаго митрополита всея Росия Макария, нашего возлюбленного брата и сослужбника, благовопрятно есть нам и достойно да будет царству твоему» (Россия и греч. мир. 2004. № 102. С. 230). В другой грамоте того же времени он призывал благословение Божие на царя и «дело рук пресвященного митрополита всея Русии, господина Макария» (Там же. № 103. С. 233). В кон. 1560 г. в К-польском Патриархате была составлена уложенная соборная грамота о признании законным царского венчания Иоанна IV. О М. в ней сказано, что он «уразумех подобно и венчал благочестиваго князя на царство законом» (Там же. № 128. С. 265; ср.: Там же. С. 382–388). В благодарственной грамоте патриарх пи-

сал, что М. «от нас власть имеет творити вся начало священства невозбранно, яко ексарх патреяршески» (Там же. № 129. С. 273). Грамоты из Стамбула были получены в Москве в сент. 1561 г.

В соседнем Польско-Литовском гос-ве царский титул рус. государя не был признан, но авторитет М. был там настолько высок, что в кон. 1552 г. посол «королёвой Рады» хотел вести с ним отдельные переговоры, что было запрещено царем. В нач. 1555 г. митрополит вел переговоры с представителем православной шляхты ВКЛ Ю. В. Тишковичем, который просил М. повлиять на царя с целью предотвратить возможную войну с Москвой. О том же писали митрополиту в послании от 8 мая того же года Виленский еп. Павел (Гольшанский) и воевода Николай Радзивилл, обещая в случае продления перемирия содействие в деле признания царского титула Иоанна IV; ответ от имени М. составил посольский дьяк И. Висковатый, в тексте помимо одобрения стремления к миру приводились аргументы, подтверждавшие законность царского титула рус. государя (см.: *Хорошкевич*. 2003. С. 113–115, 158–159, 163, 166; СБРИО. Т. 59. № 31. С. 471–478). 25 авг. 1555 г. М. послал «в Литву дьяка своего Савлука Турпеева з грамотами» европ. правителей, в которых Иоанн IV назывался царем, что должно было убедить в законности совершённого в Москве венчания его на царство (ПСРЛ. Т. 29. С. 239).

М. всецело поддерживал внешнюю политику Иоанна IV, направленную на присоединение к России татар. ханств Поволжья. Во время возглавлявшихся царем Казанских походов кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. М. в Москве принимал участие в управлении гос. делами.

Зимой 1549/50 г. М. вместе с Крутицким еп. Саввой прибыл во Владимир, место сбора русского войска, готового к походу на Казань, предпринятому после «совета» царя с братьями Юрием Васильевичем и Владимиром Андреевичем и митрополитом. На праздник Богоявления он совершил молебен в Успенском соборе, призвав воинов к самоотверженному ратному подвигу «за святые церкви и за православное христанство» (ПСРЛ. Т. 13. С. 159). В Успенском соборе в присутствии митрополита было принято реше-

ние отложить местнические споры о должностях.

В связи с возникшими бедствиями в гарнизоне новооснованной крепости Свяяжск М. отслужил в Успенском соборе водосвятный молебен с омовением мощей, после чего св. вода и учительное послание святителя к гарнизону (АИ. Т. 1. № 159. С. 287–290) с призывом исполнять заповеди Божии были посланы в Свяяжск с протопопом Архангельского собора Тимофеем.

В нач. 1552 г. царь, посоветовавшись с братьями, с Боярской думой «и с отцом своим преосвященным митрополитом Макарием всеа Русии... приговорил, как ему, государю дела своего беречь от недруга своего от крымскаво царя и как ему идти на свое дело и на земское х Казани» (Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1978. Т. 1. Ч. 3. С. 411). Победоносному походу 1552 г. на Казанское ханство предшествовал молебен в московском Успенском соборе. По «Казанской истории», обратившись к царю Иоанну IV, митрополит благословил его, пообещал Божью помощь рус. воинству и предсказал царю «конечное одоление на сопостаты» (ПСРЛ. Т. 19. С. 109). По всей видимости, на протяжении всего похода и даже недолго после него (с весны до поздней осени) в Москве пребывали участники Освященного Собора, к-рые должны были молиться о благополучном завершении похода.

Во время похода митрополичий боярин доставил царю Иоанну IV в Муром первосвятительское послание, в к-ром говорится о молитвах Церкви за царя и всех участников похода, а также о даровании им победы «против супостат... безбожных казанских татар... иже всегда неповинны проливающих кровь христианскую и оскверняющих и разоряющих святые церкви» (ПСРЛ. Т. 13. С. 193). Царь «грамоту велел прочитати... всем бояром и воеводам» (Там же. С. 197; АИ. Т. 1. № 160. С. 290–295). В лагере под Казанью царь Иоанн IV молился перед иконой Успения Пресв. Богородицы, присланной ему митрополитом.

После взятия Казани во время торжественной встречи государя в Москве у Сретенского мон-ря царь обратился к митрополиту со словами благодарности за усиленные молитвы. В ответном слове, приводя исторические примеры помощи Божией





русским князьям, М. сказал: «...на тебе же, благочестивом царе, превзыде свыше Божия благодать: царствующий град Казанский со всеми окрестными тебе дарова» (ПСРЛ. Т. 13. С. 226). В Успенском соборе в присутствии царя М. отслужил торжественный молебен.

Есть основания полагать, что во время Казанского похода, как и в XIV в. во время борьбы с Мамаем, в рус. храмах «творились каноны и молитвы» К-польского патриарха *Филофея Коккина* (1354–1355, 1364–1376) «на поганя» (*Макарий (Веретенников)*. 2002. С. 145–146). Имена погибших под Казанью воинов были внесены в синодики. 8 янв. и 26 февр. 1553 г. М. в Чудовом монастыре крестил приведенных в Москву казанских ханов 5-летнего Утемиш-Гирея (формально правил в Казани в 1549–1551) и Едигера-Магмета (Ядыгар-Мухаммед, хан в 1552). Тема Казанских походов отразилась в сюжете самой известной русской иконы эпохи М.— «Благословенно воинство Небесного Царя» (см. также: *Кочетков И. А.* К полемике об иконе «Благословенно воинство небесного царя...» // Иконогр. новации и традиции в рус. искусстве XVI в.: Сб. ст. пам. В. М. Сорокатого. М., 2008. С. 329–338; *Евсеева Л. М.* Еще раз к полемике об иконе «Благословенно воинство небесного царя...» // Там же. С. 339–346).

В 1555 г. в Москве состоялся Собор «о многоразличных чинех» (ПСРЛ. Т. 13. С. 259), на котором была учреждена Казанская епархия, включившая территорию Казанского, а с 1556 г.— и покоренного Астраханского ханства. Новая епархия (см. в ст. *Казанская и Татарстанская епархия*) получила статус архиепископии, ей было определено место по старшинству после Новгородской. 3(7) февр. архиепископом Казанским и Свияжским был поставлен свт. Гурий (Руготин), бывш. игумен Иосифова Волоколамского и селижаровского Свято-Троицкого мон-рей. Поставление 1-го Казанского иерарха носило особо торжественный характер: помимо 10 архиереев в летописи поименно указан ряд архимандритов, игуменов и протопопов, отмечается, что всего служивших в Успенском соборе было 76 чел., «опричь подьяков» (Там же. С. 250).

Второй епархией, учрежденной при М. в Русской Церкви, стала Полоц-



Свт. Макарий, митр. Московский, поновляет Великокорецкую икону свт. Николая Чудотворца. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (ГИМ. Сын. № 962. Л. 179 об.)

кая (см. *Полоцкая и Глубокская епархия*). В ходе Ливонской войны рус. войсками в сер. февр. 1563 г. был взят Полоцк, о чем Иоанн IV сообщил в грамоте, адресованной М., жене и брату (Юрий Васильевич, младший брат царя, находясь в Москве, имел видение, как царю «град... отвориша и со кресты его встретиша»; об этом он сообщил первосвятителю, и «Макарий ему приказал то же видение в ту же ночь. И тако и бысть» — ПСРЛ. Т. 34. С. 190; см. также: Там же. Т. 13. С. 360–361; *Bogatyrev S. N.* Battle for Divine Wisdom: The Rhetoric of Ivan IV's Campaign against Polotsk // *The Military and Society in Russia, 1450–1917*. Leiden; Boston; Köln, 2002. P. 325–363).

М., встречая Иоанна IV в Москве, «многолетствовал» государя «на его вотчине на Полотцску» (ПСРЛ. Т. 13. С. 365). А также восхвалял за то, что он «своим великим подвигом церкви от... иконоборец люторей очистил и досталных сущих христиан в православие собрал» (Там же. Т. 29. С. 319; еще в 1557 М. участвовал в диспуте о вере с протестант. духовенством, прибывшим в Москву в составе швед. посольства).

4 апр. 1563 г. было принято соборное решение об учреждении в Полоцке архиепископии (см. *Полоцкая и Глубокская епархия*), куда был поставлен волоколамский постриженник бывш. Суздальский епископ, находившийся к тому времени на покое, Трифон (Ступишин).

1 окт. 1554 г. М. по повелению вел. кн. Иоанна IV в присутствии самого царя, его семьи, бояр, собора духовенства и «множества народа» освятил в Москве построенный в честь взятия Казани деревянный соборный храм Покрова Пресв. Богородицы, что на Рву. В июне 1555 г. «у Фроловских ворот надо рвом» был заложен каменный Покровский собор «о девяти верхех» (Там же. Т. 13. С. 255). Приделы собора были посвящены церковным праздникам, в дни которых произошли важные события казанского взятия (см.: *Ильин М. А.* О наименовании приделов собора Василия Блаженного // *Новое в археологии: Сб. ст., посвящ. 70-летию А. В. Арциховского*. М., 1972. С. 290–293). 29 июня 1555 г. в Москву был принесен с Вятки чудотворный Великокорецкий образ свт. Николая Чудотворца, который поновили М., «бе бо иконному писанию навычен» (ПСРЛ. Т. 13. С. 254), и прот. Благовещенского собора Андрей (впосл. митр. *Афанасий*). Один из приделов строящегося Покровского собора был посвящен свт. Николаю (см. подробнее: *Макарий (Веретенников)*, архим. Принесение в Москву чудотв. Великокорецкого образа свт. Николая // *ЖМП*. 2007. № 12. С. 88–91; *Он же*. Храм-памятник: Из истории построения московского храма Покрова Пресвятой Богородицы на Рву // *Моск. ж.* 2009. № 7(223). С. 54–63; ранний рассказ о строительстве собора Покрова на Рву и перенесении образа Николы Великокорецкого содержится в 3-й ред. Жития митр. Ионы, см.: *Усачёв А. С.* Житие митр. Ионы 3-й редакции // *ВЦИ*. 2007. № 2(6). С. 5–60). Во время построения храма, в 1557 г., почил *Василий Блаженный* Московский; по распоряжению М. он был погребен рядом с еще не достроенным собором. Освящен был Покровский собор в 1561 г. (об участии М. в его освящении в летописи не сообщается).

В 1556 г. в московском Чудовом мон-ре М. была освящена ц. во имя прп. Иоанна Лествичника с приделом прмц. Евдокии (посвящения были связаны с небесными покровителями царских детей). На освящении молились царская семья «да митрополит из Царяграда Кизитцкий Иасаф да старцы Святыя Горы» (ПСРЛ. Т. 13. С. 276; Т. 29. С. 251).

В кон. 50-х гг. XVI в. начинается возрождение древнейшего московского





Данилова во имя преподобного Даниила Столпника мужского монастыря. Предполагается, что внимание царя к обители было вызвано его молением о здравии царицы Анастасии (Антонов А. В. К истории возобновления московского Данилова мон-ря // РД. 2000. Вып. 6. С. 181–182; Он же. Историко-археогр. исследования: Россия XV — нач. XVII в. М., 2013. С. 620–621). 18 мая 1561 г. М. в присутствии царя Иоанна IV освятил каменный монастырский собор во имя отцов семи Вселенских Соборов.

Первосвятитель имел попечение о Можайском Лужецком мон-ре, в котором был некогда архимандритом. Возведение соборного храма в обители С. С. Подъяпольский относит к начальному периоду управления М. Новгородской епархией (*Подъяпольский С. С.* Историко-архит. исследования: Ст. и мат.-лы. М., 2006. С. 191). А. Л. Баталов, отметив новгородские черты памятника, датирует строительство собора 50-ми гг. XVI в. (*Баталов А. Л.* О времени создания собора Рождества Богородицы Лужецкого мон-ря в Можайске // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 101–111). Очевидно, благодаря покровительству М. в Лужецком мон-ре были воздвигнуты также ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с трапезной и храм во имя прп. Иоанна Лествичника над погребением основателя обители прп. *Ферапонта*; можно говорить, «что весь монастырский ансамбль... сложился под патронатом святителя» М. (Там же. С. 111).

В 1561 г. 1-м архимандритом в Русской Церкви был определен настоятель Троице-Сергиева монастыря (ПСРЛ. Т. 13. С. 331; Т. 29. С. 290). Как Новгородский, а в посл. всероссийский архиерей, М. имел общение со мн. св. подвижниками, которые позднее были прославлены Русской Церковью.

В Новгороде к М. обращался миссионер прп. Трифон Печенгский († 1583), в 30-х гг. XVI в. к М. «ради икон в новопоставленную церковь и иных ради потребных» (*Смирнов С. И.* Житие прп. Даниила, Переяславского чудотворца. М., 1908. С. 58) из Переславля-Залесского приходил боровский постриженник прп. Даниил Переславский († 1540), с которым М. познакомился, вероятно, еще в Пафнутиевом мон-ре в кон. XV в.

В Житии прмч. Корнилия Псково-Печерского († 1570) не говорится, какой из Новгородских архиереев его рукоположил, но хронологически это должен был быть М. Прп. Александр Свирский († 1533), который был прославлен Собором 1547 г. при жизни М., перед своей кончиной составил адресованную М. духовную грамоту, завещая свой монастырь его попечению (АИ. Т. 1. № 135. С. 195–196). Будучи Новгородским архиепископом, М. давал вклады в *Александров Свирский в честь Святой Троицы мужской монастырь* (*Греков Б. Д.* Избр. тр. М., 1960. Т. 4. С. 169). Игум. Иродион позднее описал видение в Свирском мон-ре одновременно посетивших обитель уже скончавшегося прп. Александра и еще живого М. (Видение Иродиона, како виде прп. Александра и митр. Макария, со церквы Николая / Публ. по ркп. СПбДА № 276. Л. 156 об.— 158 об. подгот.: архим. Никодим (Кононов) // Олонецкие Ев. 1903. № 19. Ч. неофиц. С. 664). В конце своего Новгородского архиерейства святитель рукоположил также прп. *Макария Рымлянина*, ученика прп. Александра Свирского.

В Москве на митрополичьих богослужениях молился блж. Василий († 1557). За благословением к М. обращались преподобные *Адриан Ондрусовский* († 1550), *Адриан Пошехонский* († 1550), *Феодосий Тотемский* († 1568). Прп. *Герасим Болдинский* († 1554) перед кончиной обращался к царю Иоанну Грозному и к М. и просил их покровительствовать своему мон-рю.

Прп. *Елена (Девочкина; † 1547)*, 1-я настоятельница *Новодевичьего московского в честь Смоленской иконы Божией Матери женского монастыря*, составила свою духовную «по благословию государя преосвященного Макария, митрополита всея России», заповедав инокиням молиться «о святейшем митрополите Макарии» (АРГ: АММС. С. 298, 302). Махрищский игум. свт. *Варлаам* (в посл. епископ Суздальский; † 1585) в 1560 г. по благословию М. возрождал Троице-Авнежский монастырь, связанный с памятью преподобных *Григория* и *Кассиана* Авнежских († кон. XIV в.), учеников прп. Стефана Махрищского († 1406).

Непростые отношения связывали М. с прп. Максимом Греком († 1556), осужденным Московскими Соборами 1525 и 1531 гг. После 1532 г. прп.

Максим если не отказался от нестяжательских взглядов, но и не пропагандировал их; его полемические сочинения, направленные против инославных и еретиков, а также его критика апокрифов отвечали интересам Церкви. Вместе с тем он настойчиво добивался реабилитации, снятия с него обвинений в богословских заблуждениях. М. не возражал против создания для прп. Максима в тверском Отроче мон-ре благоприятных условий для работы, оказывал ему материальную помощь, получал от него сочинения и высказывал о них благоприятное мнение, но не мог пойти на его церковное оправдание и тем самым на пересмотр соборных решений. По традиции считается, что в 1551 г. Максим Грек был освобожден из ссылки, поселился в Троице-Сергиевом мон-ре и был допущен к причастию, но неизвестно, чем мотивировались эти перемены в отношении к нему.

Последним иерархом, хиротониию к-рого возглавил М., в 1562 г. стал еп. Рязанский *Филофей*. Всего М. хиротонисал 21 иерарха Русской Церкви.

В офиц. летописи 2-й пол. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. заметно определенное уменьшение влияния М. на гос. дела. В стране проводились важные преобразования (как, напр., земская реформа), но в связи с этими событиями при принятии решений (напр., о земской реформе или войне со Швецией) имя митрополита не упоминается (в т. ч. даже в записи о посылке «попов» в Кабарду для крещения черкас). Из летописи известно только об освящении им храмов, о крещении митрополитом царских детей, об участии в торжественных службах. Лишь при организации похода на Полоцк в 1563 г. царь советовался с митрополитом и получил от него благословение (ПСРЛ. Т. 13. С. 345–347).

В 1554 г. митрополит крестил в московском *Чудовом в честь Чуда архангела Михаила в Хонех мужском монастыре* царевича *Иоанна Иоанновича*, в 1556 г. — царевну Евдокию, в 1557 г. — царевича (в посл. царь *Феодор Иоаннович*). В 1549 и 1558 гг. по повелению царя для М. были изготовлены 2 саккоса: из итал. бархата и из белой ткани с «узором из крес-тов и монограмм Христа», причем созданный «в ткацком центре, расположенном на территории Османской империи» (*Вишневецкая И. И.*





Саккос свт. Макария,
митр. Московского.
1558 г. (ГММК)

Драгоценные ткани и одеяния эпохи Ивана Грозного из собрания музеев Моск. Кремля // ГММК: Мат-ды и иссл. М., 2012. Вып. 21. С. 69, 72). В 1560 г. М. отпевал скончавшуюся 7 авг. 1-ю рус. царицу Анастасию Романовну. 20 июля 1561 г. святитель крестил в московском Успенском соборе черкасскую кнж. Марию Темрюковну, невесту царя Иоанна IV (все иерархи во главе с Ростовским архиеп. *Никандром* в это время служили молебен в Архангельском соборе, здесь же молилась царская семья). Были крещены также «черкасские князья». Через месяц М. венчал 2-м браком царя Иоанна Грозного с Марией Черкасской.

Святитель пользовался своим традиц. правом «печалования» пред государем за попавших в опалу (см., напр.: *Сергеев А. В.* Из истории полит. борьбы 50-х гг. XVI в.: Дело кн. Семена Ростовского // ИКРЗ, 2012. Ростов, 2013. С. 66–74). Сохранились автографы М. на соответствующих грамотах государю (*Макарий (Веретенников)*, архим. Автографы Всероссий. Макария: Из Дрвлекхранилища ЦГАДА // БТ. 1992. Сб. 31. С. 269–272). Согласно свидетельству Курбского, когда планировался суд над попом Сильвестром и А. Ф. Адашевым, к-рых обвиняли в смерти царицы (1560), они обратились к М. с просьбой вызвать их на судебное разбирательство. Митрополит поддержал их требование, но на заседании Боярской думы и Освященного Собора они, по словам Курбского, были осуждены заочно. Известно, однако, что Сильвестр провел последние годы жизни в Кирилловом Белозерском мон-ре и сделал ряд вкладов в обитель, а Адашев слу-

жил до смерти в Ливонии. По-видимому, митрополиту удалось добиться прекращения судебного дела.

Начало 1561 г. отмечено рядом конфликтов царя Иоанна IV с представителями знати, обвиненными в «измене». Право «печалования» за них митрополита и Освященного Собора по-прежнему признавалось, хотя осуществлять его было все труднее. «Порука» митрополита и Собора упоминается в крестоцеловальных записях И. М. Глинского (1561), И. Д. Бельского (1562). После ареста князей Воротынских удалось добиться помилования только младшего, Александра, а его старший брат Михаил продолжал оставаться под арестом. Кн. Д. И. Курлятев был принудительно пострижен в монахи вместе со всей семьей; помешать этому митрополит не смог. Однако в 1563 г., когда кн. Владимир Андреевич Старицкий и его мать бы-

зывал желание «отгнать на молчаливое житие» в Пафнутиев Боровский мон-рь и неоднократно просил царя отпустить его на место своего пострижения. Иоанн IV и его жена убеждали М. отказаться от своего намерения. Царь, по-видимому, опасался, что такой уход будет воспринят как осуждение его политики. По просьбе М. из Пафнутиева мон-ря ему был прислан старец Елисей «для брежения в немощи». По причине болезни М. не отпевал скончавшегося в Москве 24 нояб. брата царя Юрия Васильевича (его хоронил еп. Сарский и Подонский *Матфей*, «Макарий же митрополит тогда был в велицей болезни, на конечном издыхании» — ПСРЛ. Т. 13. С. 372; Т. 29. С. 325).

Перед перенесением тела М. из митрополичьих покоев в Успенский собор царю был открыт лик почившего иерарха, «и бысть лице его,

яко свет сия, за чистое и непорочное и духовное и милостивое житие» (*Макарий (Веретенников)*, архим. Свт. Мака-

Надгробие свт. Макария,
митр. Московского,
в Успенском соборе
Московского Кремля.
Фотография. 2015 г.



рий, митр. Московский и всея Руси. М., 1996. С. 93). 1 янв. 1564 г. М. был погребен в московском Успенском соборе

ли обвинены во «многих неисправлениях и неправдах», царь «для отца своего Макария митрополита и архиепископов и епископов гнев свои им отдал» (ПСРЛ. Т. 13. С. 368).

В Сказании о последних днях жизни М. (сохр. в списках XVII–XIX вв., публ. см.: *Кунцевич*. 1911; *Макарий*. История РЦ, 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 561–567; *Макарий (Веретенников)*, архим. Свт. Макарий, митр. Московский и всея Руси. М., 1996. С. 84–98; см. также о памятнике: *Салмина*. 1989) «старец Афонасий» (возможно, в посл. митр. Афанасий) писал, что святитель, к-рому шел уже 9-й десяток, 15 сент. 1563 г. сильно заболел, после того как возглавил крестный ход к *московскому в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мужскому монастырю*. Совершив в тот же день молебен в Успенском соборе, он больше не вышел из своей кельи. Митрополит выска-

в присутствии царя и членов его семьи. Отпевание возглавил Ростовский архиеп. Никандр, к-рому сослужили 4 архиерея. При этом была прочитана составленная по образцу духовной грамоты св. митр. *Киприана* прощальная грамота М., в которой святитель испрашивал у всех прощение и сам всех прощал и благословлял.

Архим. Макарий (Веретенников),
Б. Н. Флоря

Сочинения и книжно-просветительские труды. Самым ранним известием о деятельности М. на этом поприще является работа над Синайским Патериком. В 1528/29 г. племянник прп. Иосифа Волоцкого инок Досифей (Топорков) по благословению Новгородского владыки занимался редактированием перевода Синайского Патерика, адаптируя его текст для русского читателя (см.: *Смирнов И. М.*, свяц. Синайский



Патерик «Λεξιων πνευματικος» в древнеславянском переводе. Серг. П., 1917. Ч. 1/2. С. 158–182). В том же году по благословению Новгородского архиепископа была изготовлена «Великая книга келейного правила и путного» (РНБ. F.I.147/1–2), в которой содержатся Псалтирь, Апостол, Евангелие, Часослов, Месяцеслов, песнопения Октоиха, Триодей и праздничной Минеи.

В кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. по благословению М. священник придельной ц. святых Гурия, Самона и Авива новгородского Софийского собора *Агафон* составил календарно-хронологический сб. «Великий миротворный круг» (см. «Круг великий миротворный»).

В окт. 1535 г. известный рус. переводчик Д. Герасимов, который ранее входил в кружок книжников Новгородского архиеп. свт. Геннадия (Гонзова) (1484–1504) (об этом см. в ст. *Геннадиевская Библия*), перевел по благословению М. с латинского языка на русский Толковую Псалтирь еп. Брунона Вюрцбургского (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 573; *Макарий (Веретенников), архим.* Перевод Псалтири еп. Брунона Вюрцбургского Дмитрием Герасимовым // ЖМП. 1989. № 1. С. 73–74). Она содержит не только толкования на псалмы, но и сведения о переводчиках Библии, об авторах псалмов, толкования библейских песней, молитвы Господней, Символа веры и т. д. (см. также: *Бондарчук Е. В.* Новгородский книжник Дмитрий Герасимов и культурные связи Моск. Руси с Зап. Европой в посл. четв. XV — 1-й трети XVI в.: АКД. СПб., 2014).

На время пребывания М. в Новгороде приходится обогащение старых и складывание новых иконографических схем в книжной миниатюре и иконописи под заметным влиянием совр. западноевроп. гравюры (работы А. Дюрера, Г. Гольбейна Младшего, М. Раймонди и др.; для изображения архитектуры использовались иллюстрации к «Всемирной хронике» Г. Шеделя, изданной в 1493). Этот процесс был общим для правосл. поствизант. мира (напр., в росписях трапезариев Афона XVI–XVII вв. использовался дюреровский «Апокалипсис»), а тесная связь Новгорода с ганзейскими городами облегчала (в сравнении с Москвой) получение исходного графического материала. Т. о., в отношении иконографических новаций деятельность М. впол-

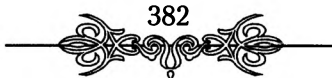
не можно сопоставить с переводческой деятельностью архиеп. Геннадия (Гонзова) в кон. XV — нач. XVI в. Первым таким памятником было лицевое Евангелие учительное рубежа 30-х и 40-х гг. XVI в. (РГБ. Егор. № 80) — древнейший (если не единственный) образец иллюстрированной рукописи подобного содержания с латинскими миниатюрами. Мастер, исполнивший миниатюры, при переезде М. в Москву остался на нек-рое время в Новгороде (еще в 1548, при архиеп. Феодосии, он иллюминировал там Псалтирь ГИМ, Увар. 592-F) и приехал в столицу после пожара 1549 г. Мастер (известный в лит-ре как «кремлевский»), деятельность которого продолжалась примерно до рубежа 60-х и 70-х гг. XVI в., не копировал зап. образцы, а как своего рода цитаты из них использовал в своих работах отдельные фигуры и части композиций («пастыш»). Его труды определили характер древнерус. иконографии почти до сер. XVII в. (см.: *Неволин Ю. А.* Новое о кремлевских художниках-миниатюристах XVI в. и составе б-ки Ивана Грозного // Сов. Арх. 1982. № 1. С. 68–70; *Он же.* Влияние идеи «Москва — третий Рим» на традиции древнерус. изобразительного искусства // ИХМ. 1996. Вып. 1. С. 71–84; *Он же.* Откуда «приплыли» корабли в миниатюры рукописей скриптория митр. Макария // Макарьевские чт. 2002. Вып. 9. С. 216–225).

На Новгородской кафедре М. замыслил собрать воедино всю доступную в России правосл. духовную лит-ру, регламентировав круг чтения рус. книжных людей. Собранные святителем и его помощниками памятники письменности были систематизированы М. в ВМЧ в отдельных томах по месяцам, а внутри томов расположены по дням (см. подробнее в ст. *Минеи-Четвы*).

Работа по составлению ВМЧ началась в кон. 20-х гг. XVI в. В 1541 г. М. вспоминал, что он Четвы-Минеи «писал и събирал и в едино место совокуплял дванадцать лет» (цит. по: *Макарий (Веретенников)*. 2002. С. 88). В 1532 г. в Новгороде по повелению М. был переписан Пролог РНБ. Соф. № 1327 (*Абрамович Д. И.* Софийская б-ка. СПб., 1907. Вып. 2. С. 252). Сохранилась только сентябрьская половина книги, но, несомненно, это был годовой комплект. Пролог явился структурной основой Четвых-Миней, т. к. его характерной

чертой является наличие «большого числа сказаний болгарских, новгородских и общерусских» (*Казакевич А. Н.* Произведения старинной болг. лит-ры в Четвях-минейх митр. Макария: К изуч. новгородского наследия в ВЧМ // Русско-балканские культурные связи в эпоху средневековья. София, 1982. С. 159). Рубежом 20-х и 30-х гг. XVI в. датируется вложенный в Пафнутиев Боровский монастырь «макариевский» сборник (РГБ. Рум. № 204), в значительной степени отразивший в своем составе буд. июльский том Софийского комплекта ВМЧ, переписанный пафнутиев-боровским постриженником Аркадием (см.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеод. еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в. М.; Л., 1955. С. 230, 236; *Печников*. 2005). Работа над Синайским Патериком также была подготовительным этапом к созданию ВМЧ, в состав которых этот памятник был позднее включен.

ВМЧ исходно формировались на основе 4 структурообразующих (имеющих календарную последовательность) и большого числа дополнительных (порой очень больших по объему) источников. К числу первых относились: 1) Минеи-Четвы домакариевского состава, несколько отличные по набору памятников от древнейших волоколамских посл. четв. XV в. (РГБ. Волок. № 590–598); 2) Пролог в древнейшем переводе (нестишной); 3) Пролог стишной, несколько отличный по набору рус. памятней и учительных статей от древнейшего новгородского Спасо-Хутынского 1478–1479 гг. (РГИА. Синод. Оп. 3. № 3933–3936); 4) Торжественник минейный или, что более вероятно, несколько разновременных минейных Торжественников — от очень архаичного по составу до отражающих результаты «второго южнославянского влияния». Книги и сочинения, не имеющие календарной приуроченности либо не относящиеся к минейному циклу, распределялись по 2 категориям. Тексты, авторы которых были причислены к лику святых, типа «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника, Паренесиса Ефрема Сирина, Римского Патерика Григория Великого и др., включались в ВМЧ под датой памяти их составителей. Остальные тексты помещались в заключительной части февральского, июльского и августовского томов. В отборе текстов для включения в ВМЧ заметны





2 принципа: Жития рус. святых представлены новейшими редакциями, порой написанными непосредственно для ВМЧ. Среди гомилий и ряда др. текстов, напротив, имеется большое число древних памятников, сохранившихся в новгородской традиции, несомненно наиболее репрезентативной среди рус. региональных в силу исторических условий. Причины невключения в ВМЧ ряда текстов, известных в независимой рукописной традиции (напр., домонг. «вопрошаний»), не исследовались как отдельная проблема, не установлено, в какой степени это вызвано принципами отбора, а в какой — отсутствием памятников в Новгороде 20–40-х гг. XVI в. Списки памятников, включенных в ВМЧ, отличаются очень высокой исправностью текста, нередко превосходящей и более ранние. Наличие или отсутствие того или иного текста в своде составляет во мн. случаях хронологический рубеж, определяющий их древность.

Работа над Софийским комплексом ВМЧ была в целом закончена в 1538 г., над его созданием в Новгороде трудились ок. 50 писцов. М., вероятно, принимал активное участие в редактировании томов, оставляя киноарные пометы на рукописных листах (*Шибает М. А.* Как был «сделан» Софийский комплект Великих Миней четых // ДРВМ. 2015. № 3(61). С. 146). В 1541 г. Новгородский архиепископ вложил комплект из 12 месячных Четых-Миней (сохр. тома за сент., окт., нояб., февр., март, май, июнь и август) в кафедральный Софийский собор.

Впосл. под рук. М. были созданы еще 2 редакции ВМЧ. В 1552 г. митрополит вложил ВМЧ Успенской редакции в московский Успенский собор. Это единственный сохранившийся полный комплект всех 12 томов. Царская редакция была закончена в 1554 г. и подарена царю (сохр. 10 томов). По данным палеографических и кодикологических исследований, над 22 сохранившимися томами Успенского и Царского списков работали ок. 100 писцов (*Костюхина Л. М.* Писцовая школа митр. Макария // Исторический музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 1995. С. 126; *Она же.* Палеография рус. рукописных книг XV–XVII вв.: рус. полуустав. М., 1999. С. 22–34). Во вкладной записи Успенских ВМЧ М. так характеризует их содержание:

«И в тех четых Минейх все книги четы собраны: святое Евангелие, четыре Евангелисты толковые и святой Апостол и все святые апостольския послания и Деяния с толкованием и три великия Псалтири розных толковников и Златоустовы книги — Златоуст и Маргарит и Великий Златоуст и Великий Василий и Григорий Богослов с Толкованием и великая книга Никонская с прочими посланиями его, и прочия все святые книги собраны и написаны в них — пророческия и апостольския и отеческия и праздничныя слова и похвальныя слова и всех святых отец жития и мучения святых мученик и святых мучениц; жития и подвизи преподобных и богоносных отец и святых преподобных же страдания и подвизи. И все святые Патерики написаны: Азбучныя Иерусалимския и Египетския и Синайския и Скитския и Печерския и все святые книги собраны и написаны, которые в Русской земле обретаются и с новыми святыми чудотворцы» (*Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собр. М., 1970. Ч. 1. С. 174).

При М. в Новгороде велась летописная работа, возобновленная после определенного перерыва. Составление новгородского летописного свода в 1539 г. в связи с деятельностью М. впервые было отмечено А. А. *Шахматовым* (*Шахматов А. А.* О так называемой Ростовской летописи. М., 1904). А. Н. *Насонов* считал, что в 1528 г. появился связанный с летописанием домакариевского периода «сокращенный новгородский летописец», отразившийся в списке Новгородской IV летописи из собрания Никольского (ПСРЛ. Т. 4. Вып. 3. С. 580–615). В 1539 г. при архиепископской кафедре в Новгороде был составлен владычный летописный свод, продолжавший Новгородскую IV летопись. Данный свод дошел в 2 редакциях, работа над одной, отразившейся в Новгородской летописи Дубровского и Архивской (Ростовской) летописи, была продолжена при М. в 1542–1548 гг. (*Насонов А. Н.* История рус. летописания XI — нач. XVIII в.: Очерки и исслед. М., 1969. С. 467–470). К ведению летописных записей, по мнению *Насонова*, были причастны находившиеся на службе у М. представители боярского рода Квашниных (*Он же.* Мат-лы и исследования по истории рус. летописания // Проблемы ис-

точниковедения. М., 1958. Т. 6. С. 270–274; см. также: *Макарий (Веретенников)*, архим. Андрей Квашнин — владычный летописец // ИКРЗ, 2003. Ростов, 2004. С. 212–218).

О. Л. *Новикова* отметила, что первые записи макариевского времени дошли в составе Отрывка летописи по Воскресенскому Ново-иерусалимскому списку (ГИМ. Воскр. № 154 (6)), где они продолжили записи свода 1528 г. Свод, доведенный до 1539 г. и отразившийся наиболее полно в летописи Дубровского (ПСРЛ. Т. 43), не был завершен при М.; окончание работы над ним исследовательница относит к 1542–1548 гг., периоду святительства Новгородского архиеп. *Феодосия*. Параллельно с созданием этого свода при владычной кафедре велась работа по созданию «Краткого летописца новгородских владык», который был построен по хронографическому принципу и охватывал всю историю Новгородской кафедры (см.: *Новикова О. Л.* Новгородские летописи XVI в.: АКД. СПб., 2000; *Она же.* Из истории новгородского летописания XVI в.: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского и родственные ей памятники // ОФР. 2005. Вып. 9. С. 3–40).

В новгородский и московский периоды архиерейства М. был создан (в ряде случаев по его поручению) ряд редакций житий некр-рых рус. и южнослав. святых: св. мч. *Георгия Нового Кратовского* (автор — иером. *Илия*, 1539 г.; см.: *Калиганов И. И.* Георгий Новый у вост. славян. М., 2000), св. равноап. кнг. *Ольги (Елены)* (см.: *Гриценко З. А.* Лит. памятники о кнг. Ольге XII–XVII вв.: История текста, становление жанров, стиль. АКД. М., 1979), св. блгв. кн. *Александра Ярославича Невского* (см.: *Мансикка В. П.* Житие Александра Невского: Разбор редакций и текста. СПб., 1913; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915), св. митр. *Ионы* (см.: *Белякова Е. В.* Об одном источнике жития митр. *Ионы* // Архив РИ. 1992. Вып. 2. С. 171–178; *Усачев А. С.* Житие митр. *Ионы* 3-й редакции // ВЦИ. 2007. № 2(6). С. 5–60), прп. *Михаила* Клопского (см.: *Васенко П. Г.* Житие св. *Михаила* Клопского в редакции 1537 г. и печатное его издание. СПб., 1903; Повести о житии *Михаила* Клопского / Подгот. текста и ст.: Л. А. *Дмитриев*. М.; Л., 1958).





По благословению М. в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. в московском Чудовом мон-ре под рук. царского духовника, протопопа Благовещенского собора Андрея (впосл. митр. Афанасий) велась работа над составлением «Книги Степенной» царского родословия, излагавшей рус. историю не просто в хронологическом порядке, как в летописях, а по генеалогическим «ступеням» русских правителей. Историческим апофеозом в изложении Степенной книги является время 1-го рус. царя — Иоанна Грозного (см.: *Усачев*. 2009). «Повелением» М. в 1547–1563 гг. была составлена Повесть о Московском пожаре 1547 г., вошедшая впосл. в Степенную книгу (см.: *Зимин* А. А. К изучению источников Степенной книги // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 225–230; *Он же*. Повести в сборнике XVI в. Рогожского собр. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1958. Вып. 20. С. 186–204; *Салмина* М. А. Повесть о московском пожаре 1547 г. // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 253–254; *Макарий (Веретенников), митр.* «Опалеста ему очи от огня...»: Митр. Макарий и московский пожар 1547 г. // Моск. ж. 2011. № 4(244). С. 48–51).

Согласно мнению Б. Н. Флоры, при М. были сделаны добавления в вопросную часть Чинопоследования исповеди. С именем этого св. митрополита исследователь связывает «появление образца покаяния («повновления») грешного вельможи, сохранившегося в рукописях 2-й пол. XVI в. ...Согласно этому образцу, грешник должен был каяться в том, что он судил «по мзде и по посулам», «неповинных на казнь и смерть выдавах», «богатство насильством и кривым судом и неправдою стяжах и приобретах» (Флоря Б. Н. Исповедные формулы о взаимоотношениях Церкви и гос-ва в России XVI–XVII вв. // Одиссей: Человек в истории. 1992. М., 1994. [Вып.:] Историк и время. С. 207).

При М., в сер. XVI в., началось печатание церковных книг. На Стоглавом Соборе было установлено наличие ошибок в рукописях. После падения Казанского и Астраханского ханств для миссионерского дела и снабжения новых храмов требовалось много книг, прежде всего богослужебных. В Москве 1-я «анонимная» типография начала работать ок. 1553 г. Возможно, она находилась при кремлевской ц. во имя св. Николая Гостунского, диаконом ко-

торой был первопечатник И. Фёдоров. Не исключено также, что типографий было несколько: разнообразие шрифтов (каждым из к-рых было напечатано не более 2 изданий) и технических приемов этих изданий свидетельствует в пользу данного предположения. Первые печатные книги получили именование безвыходных или анонимных, поскольку они не имеют выходных данных. При жизни М. вышло не менее 6 таких изданий, в т. ч. 3 Евангелия, Псалтирь и Триоди постная и цветная (*Гусева* А. А. Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XV в.: Сводный кат. М., 2003. Кн. 1. С. 27–28, 41–43, 47–50, 148–150; № 3, 5, 9, 10, 30, 34). Наличие заставок безвыходных изданий в рукописях, принадлежавших митрополичьей б-ке, говорит о тесной связи в 1553–1563 гг. московской типографии с митрополичьей рукописной палатой (см., напр.: *Немировский* Е. Л. Возникновение книгопечатания в Москве: Иван Федоров. М., 1964. С. 144–145). К печатанию 1-й книги, снабженной выходными данными, — Апостола — на Московском Печатном дворе приступили незадолго до смерти М., вышла книга уже после его кончины — 1 марта 1564 г. (см.: *Макарий (Веретенников), архим.* Начало церк. книгопечатания в Московской Руси // Книга в России: Из истории духовного просвещения: Сб. науч. тр. СПб., 1993. С. 25–34).

Известны 2 поучения М.: «Против разговаривающих в церкви» и «О глаголющих и смеющихся в церкви» (публ.: *Жмакин*. 1881. Прил. С. 84–88). Первое из них почти дословно включено в состав 16-й гл. «Стоглава». Основная мысль поучений состоит в том, что если мы с трепетом предстоим земному царю, то тем более должны иметь благоговение к Небесному Царю. Эти поучения М. мог произнести после венчания на царство Иоанна IV в 1547 г. и до начала Стоглавого Собора в 1551 г.

В 60-х гг. XVI в. подавляющее большинство книжников круга М. либо умерли, либо в связи со старостью отошли от дел. «Макариевский» период в истории древнерус. книжности закончился вскоре после смерти св. митрополита (см.: *Усачев*. Некоторые разъяснения. 2013). Лишь немногие книжники, вероятно, продолжали работать и в более поздний период. На рубеже 50-х и 60-х гг. XVI в. те, кто создавали Степенную



Преставление свт. Макария, митр. Московского.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(ГИМ. Син. № 962. Л. 501)

книгу в Чудовом мон-ре, могли быть привлечены к составлению Лицевого летописного свода (см.: *Усачев* А. С. Митр. Афанасий и памятники рус. летописания сер.—3-й четв. XVI в. // ЛиХ, 2011–2012. М.; СПб., 2012. С. 253–274).

Архим. Макарий (Веретенников), А. А. Турилов

Почитание. Имя М. было внесено в монастырские синодики и кормовые книги *Троице-Сергиевой лавры* (*Кириченко* Л. А., *Николаева* С. В. Кормовая книга Троице-Сергиева монастыря 1674 г.: Исслед. и публ. М., 2008. С. 240), *Иосифова Волоколамского* (КЦДР. 1991. [Вып.:] *Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности*. С. 125–126), *Кириллова Белозерского* (*Шаблова* Т. И. Кормовое поминовение в Успенском Кирилло-Белозерском мон-ре в XVI–XVII вв. СПб., 2012. С. 312), *Соловецкого* в честь Преображения Господня муж. монастырей, оно также указано в синодике московского Успенского собора и др.

В 1564 г. Иоанн IV, возвратившись из похода, поклонился в московском Успенском соборе мощам Московских чудотворцев, в т. ч. «и новейшаго Макария митрополита» (*Тихомиров* М. Н. Новый материал об Иване Грозном // ТОДРЛ. 1958. Т. 14. С. 255; *Он же*. Российское гос-во XV–XVII вв. М., 1973. С. 391).

В житийной лит-ре XVI–XVII вв. нередко отмечалась добродетельная жизнь М. Бывш. соловецкий игум. сщмч. *Филипп II (Кольчев)*, став во главе Русской Церкви, согласно Жи-





тию кон. XVI в., «благий сей нрав подражая... боголюбиваго Макария митрополита, усердно подшася последовати честным стопам его» (*Лобакова И. А. Житие митр. Филиппа: Исслед. и тексты. СПб., 2006. С. 215–216*). В Житиях псковских святых М. характеризуется как «боголюбивый Макарий, чудный муж», «боголюбивый митрополит Макарий, чудный отец», «муж в добродетелех преизрядный», «якоже второй Златоуст, учением и правую верою всиа в Руской земли сей Святейший Макарие и Духа Святаго исполненный чудный муж» (*Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв. СПб., 2007. Т. 1. С. 102; Т. 2. С. 154, 225, 371, 402*).

Краткое и относительно позднее Житие М. сохранилось в единственном списке XVII–XVIII вв. (РГБ. Ф. 256. № 364). В Житии утверждалось, что М. был «царствующаго града Москвы родом», а его отец был «священноиерей Леонтий», хотя в более ранних источниках ни о происхождении М. из Москвы, ни о том, что он был родом из священнической семьи, ничего не говорится, в т. ч. в собственноручных записях иерарха о своих родителях; ошибочно также утверждение о священническом служении М. до поступления в Пафнугиев мон-рь (публ. Жития см.: *Макарий (Веретенников), архим. Свт. Макарий, митр. Московский и всея Руси (1482–1563). М., 1996. С. 106–108*).

В списках XVII–XVIII вв. (в т. ч. в составе Хронографа редакции 1599 г.) сохранилась Повесть о кончине М., в к-рой подробно описаны последние дни его жизни. Повесть была издана Г. З. Кунцевичем (*Кунцевич. 1910; см. также публикации: Макарий. История РЦ. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 561–567; Макарий (Веретенников), архим. Свт. Макарий, митр. Московский и всея Руси (1482–1563). М., 1996. С. 84–98*).

В Пискаревском летописце содержится «Видение Макария Митрополита о опришнине» (ПСРЛ. Т. 34. С. 190), согласно к-рому М. предвидел установление режима опричнины и усердно молился, чтобы Господь отвратил от Церкви предстоящие бедствия.

В «Сказании о иконописцах», распространенном в составе иконописных подлинников, говорилось, что «предивный и пречудный Макарий, митрополит Московский и всея Рос-

сии, писалше многия святыя иконы и жития святых отец. Той бе Макарий митрополит написа образ Успения Пресвятыя Богородицы, и на Соборе правило изложи о писании икон» (*Макарий (Веретенников), архим. Сказание о иконописцах // Макариевские чт. 2005. Вып. 12. С. 36*).

Соловецкий инок *Сергий (Шелонин)*, в сер. XVII в. составивший канон всем рус. святым, прославляет М. в 5-м тропаре 8-й песни: «Макария, блаженству тезоименитаго, святителем славу, со Афанасием Филиппа, и Геронтия, и Даниила, с ними же и Генадия воспоем, животныя светилники, купно со Аркадием и Александром премудрыми» (*Сергий (Шелонин), инок. Канон всем русским святым // АиО. 2002. № 2(32). С. 176*).

В «Книге, глаголемой описание Российских святых» (сохр. в списках XVIII–XIX вв.) о М. говорится, что он был «святый чудный» (Описание о российских святых. С. 65).

В нач. XX в. имя М. не было включено в офиц. синодальный «Верный месяцеслов всех русских святых» (М., 1903), а также в агиографическое справочное издание архиеп. Филарета (Гумилевского) (посл. изд. см.: *Филарет (Гумилевский). РСв. 2008*). 6 июня 1988 г. на заседании юбилейного Поместного Собора РПЦ, проходившем в Троице-Сергиевой лавре, была совершена канонизация мн. рус. святых, в т. ч. М. Первосвятитель был канонизирован как показавший «подвиг добродетельной и постнической жизни, за которую он сподобился дара прозорливости и чудотворения, о чем имеются многочисленные свидетельства его современников... Как ревностный хранитель чистоты веры Святитель боролся с различными ересями. Его церковная деятельность отмечена прославлением русских святых, собиранием духовных сокровищ Русской Церкви (Великие Макариевские Четвы Минеи) и поднятием уровня духовного просвещения» (1000-летие Крещения Руси: Поместный Собор РПЦ: Мат-лы. ТСЛ, 6–9 июня 1988 г. М., 1990. С. 22; см. также: *Макарий (Веретенников), архим. Канонизация митр. Макария // Макариевские чт. 1998. Вып. 6. С. 7–16*). По причине литургической перегруженности 31 дек. (в этот день совершается Отдание праздника Рождества Христова, а на следующий день празднуются Обре-

зание Господне и память св. Василия Великого) память М. была перенесена на 30 дек. При канонизации на Соборе было принято решение: «Службы сим новым Российским чудотворцам составить особы, а до времени составления таковых, после сего дня прославления памяти их отправлять общие по ликам и чинам: святителям — святительские...» (1000-летие Крещения Руси. С. 23). В службе Всем святым, в земле Российской просиявшим, в литийной молитве называется имя «Макария чуднаго, Митрополита Московскаго и всея Руси» (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 359). Для создания служб новоканонизированным святым, в т. ч. М., была образована Синодальная богослужебная комиссия. 11 авг. 1992 г. Синод утвердил службу и акафист М. (Офиц. хроника // ЖМП. 1992. № 10. С. 11; публ.: Служба и акафист свт. Макарию, митр. Московскому и всея Руси чудотворцу / Сост.: архим. Макарий (Веретенников). М., 1995; Акафисты рус. святым. СПб., 1995. Т. 2. С. 563–579; Акафистник. Н. Новг., 1996. Кн. 3. С. 328–345; Свт. Макарий. 2000; Минея (МП). М., 2002². Дек. Ч. 2. С. 545–558). Составлен также канон святителю (Рус. Канонник: Каноны рус. святым. М.; СПб., 2002. С. 67–77).

Текстологически служба М. связана с нарративными источниками о его жизни и пастырской деятельности (*Макарий (Веретенников), архим. О службе митр. Московскому Макарию // Гимнология. М., 2000. Вып. 1. Кн. 1. С. 45*). В акафисте деятельность святителя описана тематически. Так, в 9-м кондаке и икосе прославляются его книжно-просветительские труды, отмечена новая страница в церковной книжности: «Радуйся, начало книгопечатанию положивый» (Служба и акафист. 1995. С. 35). Московский композитор С. В. Сегаль написал музыку на текст молитвы, к-рой завершается акафист. Вологодский композитор И. Валяев — автор музыки для тропаря М. (*Макарий (Веретенников), архим. Тропарь свт. Макарию, митр. Московскому // Регентское дело. Севаст., 2013. № 4. С. 35–37*).

С 1993 г. в память о М. в Можайске ежегодно проходят научные «Макариевские чтения». В 2001 г. РПЦ были учреждены орден и медаль в честь свт. Макария для награждения усердно потрудившихся на поприще





духовного образования и просвещения. В день памяти М. в Успенском соборе Кремля совершается Божественная литургия и затем служат молебны у его гробницы, на к-рую полагается шитый покров с его изображением.

В 1997 г. Синодальным решением было упорядочено поминовение Московских чудотворцев (пам. 5 окт.), в т. ч. и М. (Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1997. № 8. С. 14).

Архим. Макарий (Веретенников)

Ист.: АИ. Т. 1. № 159. С. 287–290; № 160. С. 290–296; № 172. С. 328–331; № 292. С. 531–534; № 300. С. 545–546; ААЭ. Т. 1. № 184/IV. С. 162–163; № 213. С. 203–204; № 229. С. 220–222; № 253. С. 275–277; ДАИ. 1846. Т. 1. № 25. С. 22–23; № 28. С. 27–30; № 39. С. 41–53; № 40. С. 53–55; № 46. С. 63–65; [Полстой Д. Н.] Описание Евангелия, вложенного Макарием в Боровский Пафнутьев мон-рь, с публ. текста вкладной записи // ИИАО. 1857. Т. 1. Вып. 3. С. 179–182; ПСРЛ. Т. 8, 13, 19; Т. 20. Ч. 1, 2; Т. 21. Ч. 1, 2; Т. 22. 29, 30, 34; Стоглав. Каз., 1862; [Субботин Н. И. К мат-лам для истории Стоглава и его времени // Летописи Тихонравова. 1863. Т. 5. С. 126–136; РИБ. Т. 3. Стб. 198–205; Смирнов С. К. «Изложение сборное» Макария митрополита // ЧОЛДП. 1878. № 3. С. 428–429; Жмакин В. И., прот. Митр. Даниил и его сочинения. М., 1881. Прил. С. 57–62, 84–85; Барсова Е. В. Древнерус. памятники священного венчания царей на царство в связи с греч. их оригиналами: С ист. очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси // ЧОИДР. 1883. Кн. 1. Отд. 1. С. 49–90; Царские вопросы и соборные ответы о многообразных чинах (Стоглав). М., 1890; П-ий М. Об одном послании митр. Макария Новгородскому архиеп. Пимену // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 4. С. 141–145; Кунцевич Г. З. Сказание о последних днях жизни митр. Макария: 15 сент. – 31 дек. 1563 г. // Там же. 1910. Т. 14. Кн. 4. С. 155–164 (То же // Отчеты о заседаниях ОЛДП в 1907–1910 гг. СПб., 1911. С. 1–27. (ПДП; 176)); Моисеева Г. Н. Старшая редакция «Писания» митр. Макария Ивану IV // ТОДРЛ. 1960. Т. 16. С. 466–472; АФЗХ. Ч. 1. № 45. С. 59; № 244. С. 209–210; Ч. 2. № 191. С. 192–193; № 261. С. 265–266; № 275. С. 282–284; № 276. С. 284–286; Ч. 3. № 5. С. 16–17; № 11. С. 29–30; № 23. С. 43–47; № 58. С. 97–100; Доп. № 2. С. 360–363; № 4. С. 365–366; Протасьева Т. Н., Щеткина М. В. Сказание о начале моск. книгопечатания: Тексты и переводы // У истоков рус. книгопечатания. М., 1959. С. 199–200; АСЭИ. Т. 1. № 568. С. 446–447; № 637. С. 549–550; Законодательные акты Рус. гос-ва 2-й пол. XVI – 1-й пол. XVII в.: Тексты / Подгот. текстов: Р. Б. Мюллер. Л., 1986. № 2. С. 29–30; № 3. С. 30; № 5. С. 31–33; РФА. Ч. 3. С. 683; Ч. 4. С. 723–748; Смоленская «наказная» грамота Всерос. митр. Макария по ркп. прот. А. Горского из собр. МДА № 108: (Из истории Стоглава) / Изд. подгот.: Т. А. Исаченко. М., 1996; Емченко Е. Б. Стоглав: Исслед. и текст. М., 2000; Свт. Макарий, митр. Московский: Служба, Акафист и Житие / Сост.: архим. Макарий (Веретенников). М., 2000; Россия и греч. мир в XVI в. / Подгот. к публ.: С. М. Каштанов, Л. В. Столярова. М., 2004. Т. 1 (по указ.); Коняевская Е. Л. Новгородская летопись XVI в. из собр. Т. Ф. Боль-

шакова // НИС. 2005. Вып. 10(20). С. 374–378; Курбский А. История о делах великого князя Московского / Изд. подгот.: К. Ю. Ерусалимский. М., 2015. (Лит. памятники) (по указ.); Стоглав: Текст. Словоуказ. М.; СПб., 2015. Лит.: Евгений. Словарь. 1827. Т. 2. С. 10–22; Шишов А. Всерос. митр. Макарий и его заслуги для Рус. Церкви // Странник. 1869. № 12. С. 75–106; Ключевский. Древнерусские жития. С. 221–297; Никитский А. И. Очерк внутренней истории Церкви во Пскове // ЖМНП. 1871. Ч. 155. № 5. Отд. 2. С. 61–62, 67–68; Макарий (Булгаков), митр. Московский митр. Макарий как литературный деятель // ХЧ. 1873. № 4. С. 597–657; он же. История РЦ. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 116–159; Ч. 2 (по указ.); Лебедев Н. А. Макарий, митр. Всероссийский: (1482–1563). М., 1877; он же. Стоглавый собор 1551 г.: Опыт изложения его внутренней истории // ЧОЛДП. 1882. № 1. С. 19–81; № 4. С. 419–454; № 8. С. 87–102; Заусцинский К. Макарий, митр. всея России // ЖМНП. 1881. Отд. 2. Ч. 217. № 10. С. 209–259; Ч. 218. № 11. С. 1–38; Павел (Доброхотов), еп. Летописное разъяснение о владычных палатах в Пскове, построенных архиеп. Новгородским и Псковским Макарием. Псков, 1881; Барсуков. Источники агнографии. Стб. 344–345; Строев. Словарь. С. 272–274; Филарет (Гумилевский). Обзор. 1884³. С. 147, 153–155; Васильев В. Соборы 1547 и 1549 гг. // ХЧ. 1889. № 1/2. С. 33–65; № 3/4. С. 266–292; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 132; Дмитрий (Самбикин). Месяцеслов. Вып. 4. С. 216; Голубинский. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 744–875; он же. Канонизация святых. С. 92–109, 361; Сергей (Спасский). Месяцеслов. 1901. Т. 2. С. 566; Малинин В. Н. Старец Елеазарова мон-ря Филофей и его послания. К., 1901. С. 599–610; Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерусской лит-ры житий святых. Варшава, 1902. С. 219–284; Бочкарев В. А. Стоглав и история собора 1551 г.: Ист.-канонич. очерк. Охнов, 1906; Стефанович Д. Ф. О Стоглаве: Его происхождение, редакции и состав: К истории памятников древнерус. церк. права. СПб., 1909; Макарьевский Стоглавник // Тр. Новгородской УАК. 1912. Вып. 1. С. I–IV, 1–135; Попов Н. П. Автографы митр. Макария, собирателя Великих Миней // ЛЗАК за 1912 г. СПб., 1913. Вып. 25. Отд. 2. С. 1–12; он же. О возникновении Моск. Синодальной (Патриаршей) 6-ки // Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934. С. 29–38; Георгиевский В. Евангелие 1532 г. архиеп. Новгородского Макария, хранящееся в Пафнутьевском Боровском мон-ре // Светильник. М., 1915. № 1. С. 8–15; он же. Миниатюры Евангелия 1532 г. Новгородского архиеп. Макария // Там же. № 3/4. С. 3–7; Вальденберг В. Е. Древнерус. учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 287–291; Смирнов И. М., свящ. Мат-лы для характеристики книжной деятельности всерос. митр. Макария // БВ. 1916. № 5. С. 163–189; № 6. С. 275–291; Андреев Н. Е. О «Деле дьяка Висковатого» // СК. 1932. Т. 5. С. 191–241; он же. Митр. Макарий как деятель религиозного искусства // Там же. 1935. Т. 7. С. 227–244; Виппер Р. Ю. Иван Грозный. Ташкент, 1942². С. 42–43; Будовиц И. У. Рус. публицистика XVI в. М.; Л., 1947. С. 188–198, 230–232; он же. Словарь рус., укр. и белорус. письменности и лит-ры до XVIII в. М., 1962. С. 162, 248, 267; он же. Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: По житиям святых. М., 1966. С. 14, 55, 75–76, 228, 302–303, 319; Лихачев Д. С. Рус. летописи и их культурно-ист.

значение. М.; Л., 1947. С. 363–374, 475–479; он же. Человек в лит-ре Др. Руси. М., 1970. С. 9–10, 97–103; он же. Развитие рус. лит-ры X–XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 130–137; Pascal P. Le métropolitain Macarie et ses grandes entreprises littéraires // Russie et Chrétienté. 1949. N 1/2. P. 7–16; Спасский Ф. Т. Рус. литературное творчество Макарьевского периода // ПМ. 1951. Вып. 8. С. 128–136; Дмитриева Р. П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 111–120, 131–135; она же. Агиографическая школа митр. Макария: (На мат-ле нек-рых житий) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 208–213; История рус. искусства. М., 1955. Т. 3. С. 572–578, 605–606; Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории рус. обществ.-полит. мысли сер. XVI в. М., 1958 (по указ.); он же. Реформы Ивана Грозного: Очерки соц.-экон. и полит. истории России сер. XVI в. М., 1960 (по указ.); он же. Крупная феодальная вотчина и соц.-полит. борьба в России, кон. XV – XVI в. М., 1977 (по указ.); Смирнов И. И. Очерки полит. истории Рус. гос-ва 30–50-х гг. XVI в. М.; Л., 1958. С. 407–408, 420; он же. Максим Грек и митр. Макарий // Проблемы обществ.-полит. истории России и слав. стран: Сб. ст. к 70-летию М. Н. Тихомирова. М., 1963. С. 173–180; Лурье Я. С. Идеологическая борьба в рус. публицистике кон. XV – нач. XVI в. М.; Л., 1960. С. 213, 283, 386, 458–507; Насонов А. Н. История рус. летописания XI – нач. XVIII в.: Очерки и исслед. М., 1969. С. 253–254, 326–327, 336–337, 353–359, 390–393, 456–471, 487; Казакова Н. А. Очерки по истории рус. обществ. мысли: 1-я треть XVI в. Л., 1970. С. 146, 187, 212–213; Шмидт С. О. Становление российского самодержавства: Исслед. соц.-полит. истории времени Ивана Грозного. М., 1973. С. 22–26, 61, 77, 83–93, 105–107, 118, 140, 156, 161–169, 179–187, 194–196, 205–209, 231, 239; Кучкин В. А. О формировании Великих Миней Четий митр. Макария // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 86–101; Фонкич Б. Л. Греческо-рус. культурные связи в XV–XVII вв.: Греч. рукописи в России. М., 1977. С. 14–19; Макарий (Веретенников), архим. Свт. Макарий, архиеп. Вел. Новгорода и Пскова (1526–1542) // ЖМП. 1979. № 8. С. 69–79; он же. Повесть о кончине всерос. митр. Макария // Wissenschaftliche Zschr. der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg. 1985. Bd. 34. N. 3. S. 74–93; он же. Лужецкий архим. Макарий II (1523–1526) // Макарьевские чт. Мойжайск, 1994. Вып. 2. Ч. 1. С. 86–91; он же. Всерос. митр. Макарий: Библиогр.: 1902–1980 гг. // Там же. 1996. Вып. 4. Ч. 1. С. 148–168; он же. Московский митр. Макарий и его время: Сб. ст. М., 1996; он же. Митр. Макарий: Библиогр.: 1981–1995 гг. // Макарьевские чт. 1998. Вып. 5. С. 9–22; он же. То же: 1996–2000 // Там же. 2001. Вып. 8. С. 6–18; он же. Жизнь и труды свт. Макария, митр. Московского и всея Руси. М., 2002; он же. Из истории рус. иерархии XVI в. М., 2006. С. 27–103; он же. Мат-лы о митр. Макарии: Библиогр.: 2001–2005 // Макарьевские чт. 2006. Вып. 13. С. 13–23; он же. Свт. Макарий, митр. Московский, и архиереи его времени. М., 2007; он же. Московские митрополиты XVI в. Серг. П., 2010. С. 141–188; он же. Свт. Макарий, митр. Московский: Очерки о жизни и деятельности. СПб., 2010; он же. Митр. Макарий: Библиогр., 2006–2010 // Макарьевские чт. 2011. Вып. 18. С. 9–16; он же. Эпоха митр. Макария: События и люди. Мойжайск, 2014; Miller D. B. The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarij





and the Origins of Russian National Consciousness // FzOG. 1979. Bd. 26. S. 274–383; *Боева Л.* Традиции Тырновской школы в болгарских житиях XVI в. // Търновска книжовна школа. София, 1980. Т. 2. С. 253–265; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и рус. летописи XVI–XVII вв. М., 1980 (по указ.); Библиотека Ивана Грозного: Реконструкция и библиогр. описание / Сост.: Н. Н. Зарубин; подгот. к печ., примеч. и доп.: А. А. Амосов. Л., 1982. С. 11–12, 43–44, 47–48, 91–93, 98–117; *Дробленкова Н. Ф.* Макарий // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 76–88 [Библиогр.]; *Салмина М. А.* Сказание о последних днях митр. Макария // Там же. С. 385–386 [Библиогр.]; *Скрынников Р. Г.* Гос-во и Церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники Рус. Церкви. Новосибир., 1991. С. 220–267; он же. Царство террора. СПб., 1992 (по указ.); Макариевские чт. 1993–2014. Вып. 1–20; *Гралья И.* Иван Михайлов Висковатый: Карьера гос. деятеля в России XVI в. М., 1994 (по указ.); *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); *Флоря Б. Н.* Иван Грозный. М., 1999. (ЖЗЛ); *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001 (по указ.); *Колышнев Е. Л.* Ответ митр. Макария и новгородский летописный мат-л в сб. XVI в. // Макариевские чт. 2003. Вып. 10. С. 131–141; *Мусин А. Е.* Соборы св. митр. Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии? // Россия и проблемы европ. истории: Средневековье, Новое и Новейшее время. М., 2003. С. 74–86. (СРМ; 13); он же. Соборы митр. Макария 1547–1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в. // ДРИ. 2003. [Вып.:] Рус. искусство позднего средневековья: XVI в. С. 146–165; он же. Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010 (по указ.); он же. Загадки Дома Св. Софии: Церковь Вел. Новгорода в X–XVI вв. СПб., 2016. С. 205–216; *Хорошкевич А. Л.* Россия в системе международных отношений сер. XVI в. М., 2003 (по указ.); *Охменко Е. М.* Ретроспективная оценка деятельности митр. Московского Макария после раскола Рус. Церкви // Чт. пам. проф. Н. П. Каптерева. М., 2003. С. 80–84; она же. Почитание митр. Макария рус. старообрядцами // От средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 283–294; *Печников М. В.* Сборник XVI в. – вклад митр. Макария в Пафнутиев-Боровский мон-рь // Боровск: Страницы истории. Боровск, 2005. Вып. 5. С. 94–107; Святые Новгородской земли, X–XVIII вв. Вел. Новг., 2006. Т. 2. С. 842–878; *Шапошник В. В.* Церковно-гос. отношения в России в 30–80-е гг. XVI в. СПб., 2006. С. 43–256; *Немировский Е. Л.* Иван Федоров и его эпоха: Энцикл. М., 2007. С. 486–488; *Bogatyrev S. N.* Reinventing the Russian Monarchy in the 1550s: Ivan the Terrible, the Dynasty, and the Church // SEER. 2007. Vol. 85. N 2. P. 289–293; *Круглова Т. В.* К истории монастырской реформы в Новгородской земле: (По летописным данным) // Новгород и Новгородская земля: Искусство и реставрация. Вел. Новг., 2008. Вып. 3. С. 8–29; *Трунин М.* Ермолай-Еразм и митр. Макарий: К вопросу об идеологическом контексте Повести о Петре и Февронии // Studia Slavica. Таллин, 2008. Т. 8. С. 9–22; *Варенцов В. А.* Макарий // Вел. Новгород: История и культура IX–XVII вв.: Энцикл. слов. СПб., 2009. С. 283–284; *Ляховицкий Е. А.* Архиерейская деятельность Макария в Новгороде и решения Стоглавого собора // Новгородика-2008: Вечная республи-

ка в истории России: Мат-лы науч.-практ. конф. 21–23 сент. 2008 г. Вел. Новг., 2009. Ч. 1. С. 195–200; он же. К истории создания полной редакции Стоглава // ДРВМ. 2011. № 3(45). С. 74–75; *Усачев А. С.* Степенная книга и древнерус. книжность времени митр. Макария. М.; СПб., 2009; он же. Некоторые размышления о верхней хронол. границе эпохи митр. Макария в истории древнерус. книжности // ДРВМ. 2013. № 3(53). С. 136–137; он же. Когда закончилась «волоколамская гегемония» в Рус. Церкви XVI в.? // ИЗ. 2014. Вып. 15(133). С. 151–169; *Кром М. М.* «Вдовствующее царство»: Полит. кризис в России 30–40-х гг. XVI в. М., 2010 (по указ.); Кафедра Новгородских святителей: Жития, сведения и биогр. очерки / Сост.: Г. С. Соболева. Вел. Новг., 2011. Т. 1. С. 553–592; *Секретарь Л. А.* Мон-ри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 67–72; СККДР. 2012. Вып. 2. Ч. 3. С. 276–283 [Библиогр.]; *Филошкин А. И.* Изобретая первую войну России и Европы: Балтийские войны 2-й пол. XVI в. глазами современников и потомков. СПб., 2013 (по указ.); *Курукин И. В.* Жизнь и труды Сильвестра, наставника царя Ивана Грозного. М., 2015 (по указ.).

Э. П. Р.

Иконография. Число изображений святителя исторического характера намного превышает число его иконописных изображений. Связано это с тем, что на время папства М. приходится широкое использование в рус. иконографии композиций с молением Иисусу Христу, Пресв. Богородице, вселенским и местным святым представителей разных сословий правосл. царства, прежде всего — государя и архиерея. Подобные изображения в рамках традиц. иконографических изводов и в качестве иллюстраций к гимнографическим, литургическим текстам получили распространение на иконах, предназначенных для московских кремлевских церквей, и в их повторениях.

На «Четырехчастной» иконе, написанной псковскими мастерами в связи с обновлением внутреннего убранства Благовещенского собора Московского Кремля после пожара 1547 г., левое нижнее клеймо иллюстрирует песнопение «Придите, люди, Трисоставному Божеству поклонимся...». В нижнем из 3 ярусов клейма показаны 2 группы людей в коленопреклоненном молении свя-

с «источниками» и в белом клобуке, с округлой широкой бородой. Его руки подняты в молении, но смотрит он не на святых, а на молящегося коленопреклоненно пожилого князя в богато расшитых одеждах. Эти лица часто отождествляют с М. и вел. кн. Василием III Иоанновичем, хотя икона была написана спустя 14 лет после смерти вел. князя. В такой же позе, как на «Четырехчастной» иконе, вел. кн. Василий Иоаннович изображен на миниатюре Лицевого летописного свода, в повествовании о посещении вел. князем зимой 7035/36 (1526/27) г. Тихвина для «богомолья» — поклонения чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери. В этой композиции в коленопреклоненном архиерее уверенно опознаётся М., занимавший в тот период кафедру Новгородского архиепископа, а потому изображенного в мантии с «источниками» и в белом клобуке. Очевидно, именно моление перед Тихвинской иконой Божией Матери сыграло особую роль в формировании композиции «сборного моления» народа Русской земли во главе с вел. князем и Новгородским архипастырем, а позднее — митрополитом.

В 50–60-х гг. XVI в. были написаны неск. больших храмовых образов с изводом Тихвинской иконы Божией Матери в окружении клейм со Сказанием о ней. Наиболее ранней является икона в местном ряду Благовещенского собора Московского Кремля (между 1547 и 1551 гг.). На нижнем поле иконы расположена пространная композиция, включающая моление Пресв. Богородице мирян и духовенства на пейзажном фоне. Моление неколенопреклоненное, это, возможно, связано с тем, что композиция иллюстрирует иной текст, нежели клеймо «Четырехчастной иконы». Группу духовенства возглавляет митрополит в узорчатом зеленом саккосе, с белым омофором, в шапке. Борода без седины, недлинная и округлая, широкая. Повторением этого извода сцены является Тихвинская икона Божией Матери со Сказанием из Успенского собора в Дмитрове (60-е гг. XVI в.; ныне в ЦМиАР; на М. крещатый саккос). В другом варианте эта же сцена представле-



«Придите, люди, Трисоставному Божеству поклонимся...»

Фрагмент «Четырехчастной» иконы. Между 1547 и 1551 гг. (ГММК)

на еще на одной ранней Тихвинской иконе Божией Матери со Сказанием из Большого Тихвинского мон-ря (НГОМЗ; согласно Э. А. Гордиенко, клейма датируются 60-ми гг. XVI в., согласно М. И. Мильчику и И. А. Шалиной,





Свт. Макарий, митр. Московский, в сцене моления Тихвинской иконе Божией Матери. Клеймо Тихвинской иконы Божией Матери, с чудесами. 60-е гг. XVI в. (ЦМиАР)

средник и клейма написаны в 1678 иконописцем Родионом Сергеевым). Сцена разбита на 5 клейм, составляющих нижнее поле, в каждом изображено моление различных групп, по краям — больные и страждущие, ближе к центру — молящиеся священники, монахи, а с др. стороны — миряне, мужи и жены; в центральном клейме представлены молящиеся М. — стоящий на постаменте митрополит в саккосе, омофоре и шапке иннок Варлаам (вел. кн. Василий III Иоаннович) и юный вел. кн. Иоанн Васильевич в городчатой короне. У М. недлинная и широкая борода, волосы с проседью не прикрывают уши. Вокруг головы золотой нимб, что может указывать как на формирование церковного почитания, так и на визант. традицию выделять портреты носителей царского и архиерейского сана; др. участники моления в этом клейме также отмечены нимбами.

Не сохранилась лицевая рукопись Сказания о Тихвинской иконе Божией Матери 1658 г., вложенная в Большой Тихвинский мон-рь Сергеевым, к-рый иллюминировал ее; рукопись упомянута в переписной книге 1680 г. (СПбФИРИ. Ф. 132. Оп. 2. № 404. Л. 84). Вероятно, что миниатюры Сказания могли послужить образцами для тихвинских иконописцев при написании больших икон с клеймами. К ним, возможно, восходят композиции Тихвинской иконы Божией Матери с клеймами, написанной тихвинскими иконописцами по заказу тихвинского архим. Варсонофия и вложенной им в калужскую ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» «на песках» (1679–1680 или 1680, ныне в ЦМиАР, см.: *Иванова*. 1966. С. 429). В 17-м клейме иконы представлено моление вел. кн. Василия Иоанновича перед чудотворной иконой в мон-ре. Среди молящихся слева изображен святитель в саккосе и шапке, с нимбом, к-рого можно атрибутировать как М. (не поименован). Согласно надписи рядом с клеймом, в нем проиллюстрировано поклонение Тихвинскому чудотворному образу «благочестивых царей и чудных святителей и преподобных отцов», среди к-рых названы преподобные Кирилл Новоезерский, Мартирий

Зеленецкий и Макарий Унженский. Композиции с М., восходящие к образцам XVI–XVII вв., воспроизводились в более поздних лицевых рукописях, напр. в Сказании о Тихвинской иконе Божией Матери (БАН. 16.3.6. Л. 109 об., XVIII в.). Для атрибуции изображения М. необходимо изучение лицевых рукописей со Сказанием о Тихвинской иконе кон. XVII–XVIII в., хранящихся в разных б-ках и архивах (РГБ. Ф. 98. № 885, 80-е гг. XVII в.; ГИМ. Увар. № 804, 1696 г.; ГИМ. Барс. № 905, сер. XVIII в.; ГАТО. Ф. 1409. № 1029, 1699 г.; РГАДА. Ф. 201. № 112, 1699 г.; РНБ. Бусл. F.I.731, 1747). В лицевых циклах помимо Сказания о Тихвинской иконе Божией Матери фигура М. появляется в иллюстрациях Жития прп. Александра Свирского (ГИМ. Муз. № 344. Л. 115, XVII в.), в тексте которого описано яв-



Свт. Макарий, митр. Московский, ставляет Силуана во архимандрита Юрьева мон-ря. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.232. Л. 920 об.)

ление прп. Александра и М. настоятелю Свирского мон-ря Иродиону (с 1533, дата окончания игуменства неизвестна). Возможно, эта композиция восходит к иконописным образцам.

Наибольшее число композиций иконописного типа с участием М. в разные периоды его жизни содержит уникальная древнерусская иллюстрированная хроника, известная как Лицевой летописный свод (70-е гг. XVI в.). Миниатюры, комментирующие события во время правления М. в Новгороде, Пскове (1526–1542) и Москве (1542–1563), находятся в Шумиловском (РНБ. F.IV.232), Синодальном (ГИМ. Син. № 962) томах и «Царственной книге» (ГИМ. Син. № 149). Первая композиция, где появляется М., — его поставление во архиепископа Вел. Новгорода и Пскова 4 марта 1526 г. (РНБ. F.IV.232. Л. 864). В интерьере московского Успенского собора М. склонился перед митр. Даниилом, к-рый держит над ним ставленную грамоту. М. — старец с короткой и округлой бородой, короткими волосами, облачен в коричневый хитон, зеленую фелюну, белый омофор с крестами, епитрахиль. В 1531 г. М. рукополагает во священника и поставляет во архимандрита Юрьева мон-ря в Вел. Новгороде великокняжеского архидиака мон. Силуана. Эта миниатюра открывает цикл деяний М. в чине архиепископа и позднее митрополита. В сцене приема великокняжеского посла (Там же. Л. 919) он сидит, изображен седым с короткой бородой, облачен в темную мантию с «источниками» и белый клобук. На миниатюре с чином поставления (Л. 920 об.) на фоне Софийского собора М., в белой фелони, архиерейских одеждах, с непокрытой головой (видны короткие седые волосы), держит развернутую грамоту над поставляемым.

Миниатюры представляют М. участником всех значительных событий в жизни города и страны и составляют своеобразный иконографический фонд М.: поставления в сан, погребение жертв пожара в Вел. Новгороде (Л. 921 об.), получение указа вел. кн. Василия III о размежевании и об охране улиц (Л. 922). В рассказе о поставлении мон. Феодосия из Иосифова Волоколамского мон-ря архимандритом Хутынского мон-ря, в сцене получения грамоты государя и личной встречи с кандидатом М. представлен в мантии и белом клобуке (Л. 930), в сцене возведения мон. Феодосия в сан архимандрита — в фелони и в шапке (Л. 930 об.). Как правило, М. на миниатюрах изображен облаченным в мантию с «источниками», в белом клобуке (напр., в рассказе о приходе «лоплян» для крещения) или в архиерейских служебных одеждах — белой фелони с омофором (в сценах поставления и освящения новгородских церквей, молебнов о прекращении мора в Пскове в 1532, засухи в Новгороде в 1534), иногда в шапке (напр., на миниатюре с освящением в 1532 новгородских церквей). В сцене подношения в дар малолетнему вел. кн. Иоанну Васильевичу 11 янв. 1535 г. хрус-





Свт. Макарий, митр. Московский.
Фрагмент иконы
«Собор Русских святых».
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

тальной чаши с крышкой («крабицы») (ГИМ. Син. № 149. Л. 97 об.) М. показан дважды. На 1-м плане он сидит в открытом возке, окружен свитой. На 2-м, главном, плане М. подносит малолетнему князю большой крест (в тексте летописи упом. «крест сапфир»); архиепископ облачен в белый клобук (миниатюра не раскрашена), мантию с «источниками», у него короткая округлая борода. На 2-й миниатюре показаны пир в честь М. и его отъезд из Москвы 28 янв. 1535 г. (Л. 98). Большое количество миниатюр в «Царственной книге» связано с участием М. в венчании на царство вел. кн. Иоанна Васильевича, с жизнью царской семьи, а также с почитанием в Москве различных чудотворных икон, напр., привозом в столицу Великоорецкой иконы свт. Николая Чудотворца в 1555–1556 гг. Цикл миниатюр, повествующих о явленных иконах из Ругодива (Нарвы) и их принесении на поклонение в Вел. Новгород и в Москву в 1558 г. (ГИМ. Син. № 962. Л. 343–344 об., 378–381), послужил прообразом для фресок ярославской ц. свт. Николая Чудотворца (Никола Надеина), созданных мастерами во главе с Любимом Агеевым (1640–1641, под записью XIX в.). В последний раз на страницах лицевой хроники образ М. появляется в сцене погребения (ГИМ. Син. № 962. Л. 501). В правом верхнем углу М. изображен лежащим на своем дворе, на нем черный клобук, красная мантия, синий хитон. На 1-м плане он лежит в гробнице, в шапке с белой опушкой и золотым верхом, зеленом саккосе и белом омофоре, в руках Евангелие. Священник и царь держат над ним развернутый свиток, видимо прощальную грамоту, положенную вместе с телом М. У святителя седая короткая борода и волосы окрашены коричневым тоном. Часть нераскрашенных миниатюр с образом М. была издана в томе ПСРЛ с текстом «Царственной книги»: М. поставляет Пимена во архиепископа Вел. Новгорода и Пскова, омовение мощей святых перед отъездом Пимена в Вел. Новгород (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 2. б/п).

Складывающееся со 2-й пол. XVI в. почитание М. как покровителя Москвы и местного чудотворца засвидетельствовано его иконными изображениями. Наиболее ранние из них связаны с московским Успенским собором. Икона с его образом находилась в Успенском соборе недалеко от раки свт. Ионы, митр. Московского; о ней упоминается в самой ранней описи собора, составленной в 1609–1611 гг. Это была небольшая икона с образом святителя на зеленом фоне, без оклада. Возможно, она была создана в посл. четв. XVI в., как и складень с изображением «Моления московских чудотворцев» письма Истома Савина (1586–1587, ныне в ГТГ). На правой створке рядом с молением свт. Петра, митр. Московского, М. представлен молящимся между Фотием, митр. Московским, и блж. Максимом Московским. М. облачен в золотой саккос, на нем зеленый омофор, на кром вышиты черные с золотом кресты; на голове святительская шапка, ее верх украшен разноцветными камнями.



Свт. Макарий,
митр. Московский, в молении
(между митр. Фотием
и блж. Максимом Московским).
Фрагмент иконы «Моление
Московских чудотворцев».
1586–1587 гг.
Иконописец Истома Савин
(ГТГ)

Святитель совершает поясной поклон. У него короткие с проседью волосы и короткая округлая борода. В надписи совмещены греч. слово «святой», имя и сан М.; сияние над святителем, как и на несохранившейся иконе в московском Успенском соборе, выполнено красками зеленого тона (празелень). В соборе Московских святых он известен на иконе «Святые в молении Христу» (по прориси, выполненной В. П. Гурьяновым с иконы 2-й пол. XVII в.) — в верхнем ряду, оплечно, в шапке, с курчавыми волосами и средней длины бородой, на нимбе надпись: «Макарий митропо-

лит]». К числу прижизненных долгое время относили изображение в алтаре Успенского собора Свяязского мон-ря на фреске «Да молчит всяка плоть человеческая...» на правом откосе алтарной арки. Однако деталь этой композиции представляет собирательный образ архиерея-предстоятеля правосл. Церкви, являясь парным «портретом»-типом с образом правосл. царя; росписи датируют рубежом XVI и XVII вв. или ок. 1605 г.

В нек-рых иконописных подлинниках не старше XVIII в. есть указание на особенность изображения М.: «подобием сед, брада Григория Богослова, власы с ушей свились, в шапке, амфор и Еван-



Свт. Макарий, митр. Московский,
со сценами жития
и избранными святыми на полях.
Икона. Нач. XXI в.
Иконописная мастерская Е. Б. Ильинской
(частное собрание)

гелие, сак лазорь» (БАН. Струг. № 66. Л. 155); «сед, брада аки у Григория Богослова, власы с ушей, в шапке и в саккосе лазорь, амфор и Евангелие» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 86 об., под 31 дек., день успения святителя).

В рус. искусстве XIX в. фигура М. присутствует в произведениях исторического жанра: среди просветителей на юго-зап. стороне горельефного фриза на памятнике, посвященном 1000-летию России в новгородском Детинце (1862, archit. В. А. Гартман, скульпторы М. О. Микешин, И. Н. Шредер); на картине акад. А. И. Шарлеманя «Речь царя Иоанна IV на Лобном месте перед созывом Земского собора 1550 г.», с к-рой была выполнена гравюра на стали Ф. А. Брокгауза (80-е — 90-е гг. XIX в. для цикла «Русская галерея: Сцены из рус. истории»), где М., в клобуке и фелони, с пангией и наперсным крестом, по правую руку от царя; левой рукой он опирается на посох, а правую поднимает, чтобы благословить царя (Царь Иоанн Грозный. 1904. С. 20).





После общецерковного прославления в 1988 г. стали появляться новые иконные изображения М. в различных техниках (икона, мозаика, литье, шитье); также в произведениях исторических живописцев (*Михайлов*, 2003). Святой изображается старцем, в митрополичьем саккосо, шапке, с недлинной седой бородой из 2 прядей, с волосами, прикрывающими наполовину уши; он держит Евангелие обеими руками или благословляет правой, а кодекс держит на левой руке. В стиле житийных икон первых московских чудотворцев Петра и Алексия работы мастера Дионисия создан житийный образ М. Святого изображают в чине Московских святителей как в расширенном составе, так и в поклонении иконам, напр. чудотворной Владимирской иконе Божией Матери, а также в чине святых иконописцев на полях икон Божией Матери. Как молитвенника за Москву его фигуру помещают на фоне ландшафта с узнаваемыми архитектурными сооружениями, напр. на фоне Московского Кремля.

Ист.: РНБ. Ф. IV. 232; ГИМ. Син. № 962. Л. 113 об., 158–158 об., 163 об.–165, 167–168, 169, 173 об., 177 об., 178, 179 об., 180, 198, 201, 214, 228 об., 258–258 об., 273 об., 283 об., 296 об., 379 об., 391 об., 424, 431, 444, 448 об., 490, 495 об., 501–501 об., 509 об., 524, 525 об.; ГИМ. Син. № 149. Л. 97 об., 98, 173 об., 219 об., 221, 231 об., 246 об., 249 об., 251, 254–254 об., 265, 278–281, 282, 283, 285, 285–286 об., 287 об., 288–289 об., 292 об., 293 об., 299–299 об., 305, 310, 319, 325 об., 326, 331 об., 335–335 об., 336, 350 об., 351, 369, 391, 443–443 об., 445 об.–446, 460–461 об., 466–466 об., 480 об., 481 об., 487 об., 490, 498 об., 505, 629 об., 642–643, 645–650, 652 об., 657, 658–660; РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 314.

Лит.: *Успенский А. И.* Икона с изображением Московских святых из молитвенного дома Преображенского старообрядческого кладбища в Москве // *Моск. ЦВед.* 1902. № 40. С. 465–466; *Царь Иоанн Грозный: Его царствование, его деяния, его жизнь, современники и деятели в портретах, гравюрах, живописи, скульптуре, памятниках зодчества и проч.* / Под ред. Н. Головина и Л. М. Вольфа. СПб.; М., 1904; *Смирнова Э. С.* Об одном лит. сюжете на иконе кон. XVI в. // *ТОДРЛ.* 1960. Т. 16. С. 365–373; *Иванова И. А.* Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери» // *ТОДРЛ.* 1966. Т. 22. С. 419–438; *Салтыков А. А.* Музей древнерусского искусства им. Андрея Рублева. Л., 1981. С. 251. Табл. 180; *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля: к 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. С. 63–65. Ил. 173, 175, 178, 180; *Маркелова.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 160; Т. 3 (Атлас). № 169. С. 340–341, 616–617; *Мильчик М. И., Шалина И. А.* Икона «Богоматерь Тихвинская с 26-ю клеймами чудес» и ее автор Родион Сергеев // *ПКНО.* 1994. М., 1996. С. 181–196; «О Тебе радуется»: Иконы Богоматери XVI–XIX вв. М., 2000. Кат. 22. С. 107; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 366–368. Рис. 147; *Макарий (Веретенников), архим.* Иконография митр. Макария // *Он же.* Жизнь и труды свт. Макария митр.

Московского и всея Руси. М., 2002. С. 292–297; *Михайлов И., протодиак.* Живописно-худож. образ митр. Макария // *Макариевские чт. М.; Можайск.* 2003. Вып. 10. С. 120–127; *Каталог собр. ЦМиАР. М., 2006. Вып. 2: Иконы Москвы XIV–XVI вв. № 90; Преображенский А. С.* Ктигорские портреты в средневек. Руси XI – нач. XVI в. М., 2012. С. 435–440; *Игнашина Е. В., Колесникова Л. А., Комарова Ю. Б.* Тихвинский образ Пресвятой Богородицы: Сказание в иконе. М., 2013. С. 70–71.

М. А. Маханько

МАКА́РИЙ (Невский Михаил Андреевич, при рождении Парвицкий; 1.10.1835, с. Шапкино Ковровского у. Владимирской губ. – 16.02.1926, с. Котельники Московского у.



Свт. Макарий, митр. Московский.
Икона. Ок. 2006 г.

Иконописец
иером. Филадельф (Захаров)
(ризница Троице-Сергиевой лавры)

и губ.), свт. (пам. 16 февр., 5 окт. – в Соборе Московских святителей, 10 июня – в Соборе Сибирских святых и в воскресенье перед 26 авг. – в Соборе Московских святых), митр. Московский и Коломенский (1912–1917), митр. Алтайский (с 1920), выдающийся миссионер, просветитель народов Алтая. Род. в очень бедной многодетной семье причетника храма Рождества Пресв. Богородицы Владимирской епархии Андрея Парвицкого. В святом крещении был наречен Михаилом. Рос слабым, болезненным ребенком. С первых лет жизни большую часть времени проводил в храме, помогая отцу. В 1843 г. ввиду крайней бедности семья оставила родные места и отправилась в Сибирь – в Тобольск, где отец надеялся получить диаконское место. Михаил поступил в Тобольскую ДС, там получил фамилию Невский. Его отец, прослужив в Тобольской епархии неделю и не получив желаемого

места, переехал с семьей на Алтай, в с. Верх-Ануйское Бийского окр. Томской губ. Там положение семьи причетника улучшилось.

В 1854 г. М. А. Невский окончил Тобольскую ДС со степенью студента, 2-м по разрядному списку, что давало ему право на поступление в духовную академию. Однако он желал посвятить жизнь миссионерству среди непривычных народов. Вначале, под впечатлением сообщений об апостольских трудах архиеп. Камчатского, Курильского и Алеутского свт. *Иннокентия (Вениаминова)*; вполн. митрополит Московский и Коломенский), он собирался участвовать в просвещении алеутов и др. племен Сев. Америки, но после беседы с одним из своих родственников решил избрать миссионерское служение среди коренных народов Алтая (в то время там проживали неск. тюркоязычных племен со своими языками и обычаями, обобщенно именовавшихся алтайскими «татарами» или «калмыками»; только в XX в., во многом благодаря деятельности *Алтайской духовной миссии* (АДМ), произошла консолидация алтайских этнических групп в единую народность).

Получив по окончании семинарии родительское благословение, 22 февр. 1855 г. М. А. Невский поступил на службу в АДМ в должности учителя и сотрудника миссионера. Преемник основателя Миссии архим. *Макария (Глухарёва)*; 1792–1847) прот. Стефан Ландышев, начальник АДМ, принимая Невского, пророчески сказал: «Ну, и будь ты вторым Макарием, золото мое, Михаил Андреевич» (*Макарова-Мирская.* 1997². С. 12). В самом начале миссионерского служения М. А. Невскому было явление во сне первоапостола алтайцев архим. Макария (Глухарёва), о чем он сам сообщал в письме к орловскому прот. Илье Ливанскому: «Я, грешный, в первый или второй год по поступлении в Миссию, много был утешен и ободрен явлением его во сне. Я видел его явившимся мне в алтаре, когда оттуда был услышан шум в самом храме. Указывая на этот беспорядок как на последствие нерадения тех, к-рым поручена улаинская паства, он сказал мне: «Ты здесь после меня обучайся». Считаю эти слова пророческими» (*Ливанский.* 1913. С. 11–12).

В 1855–1856 гг. М. А. Невский служил в с. Улала Бийского окр. (ныне





г. Горно-Алтайск, Республика Алтай) псаломщиком в местной церкви и учителем в Улалинской миссионерской школе. Под рук. опытейшего алтайца-переводчика М. В. Чевалкова (впосл. протоиерей) овладел алтайским языком (телеутским наречием). Обучал детей алтайцев церковному пению, читал им Жития святых, вел духовные беседы с новокрещеными, занимался с ними ежедневным чтением и толковал им духовно-нравственные книги. 25 янв. 1857 г. стал рясофорным послушником и был послан начальником миссии прот. С. Ландышевым на испытание в Чулышманский миссионерский стан на Телецком оз., где в дальнейшем намечалось устройство монашеской обители. По окончании испытательного срока продолжил работу в Улалинской миссионерской школе. Помимо преподавательской деятельности исполнял обязанности катехизатора. Сопровождал священников-миссионеров (в т. ч. свещ. Василия *Вербницкого*) в поездках по отдаленным селениям алтайцев и шорцев, иногда до приезда священника посещал новокрещеных, чтобы подготовить их к причастию.

16 марта 1861 г. по ходатайству Томского и Енисейского еп. *Порфирия (Соколовского)* пострижен в монашество с именем Макарий в честь прп. Макария Великого и в память основателя Алтайской миссии архим. Макария (Глухарёва). 17 марта рукоположен еп. Порфирием во диакона, 19 марта — во иерея. М. получил назначение в Чемальский стан Бийского окр. За 2 года им было обращено в Православие ок. 50 алтайцев, кочевавших у Чемала. Для утверждения новокрещеных в правосл. вере М. пришлось временно переселиться в с. Чопош (ныне Чепош), затем он вернулся в Чемальский стан. Особой заботой М. были дети. Духовно-нравственное воспитание и обучение новокрещеных алтайцев и их детей М. считал важнейшей задачей миссионерского служения. Он сам учил детей грамоте, молитвам и церковному пению. По воспоминаниям одного из алтайцев, «когда о. Макарий был у нас миссионером, он в вечернюю пору всегда приходил в нашу юрту со своими научениями. Ребят у нас было много, бывало, он придет в юрту нашу, нас всех посадит к огоньку и начнет с нами занятия. Почитает, заставит петь мо-

литвы. Попоем, станет опять учить, как надо крестное знамение творить, как поклоны класть. То опять станет рассказывать, чисты ли рученьки у детишек, все ли опрятно в юрте.



Свт. Макарий, митр. Московский, исцеляет от осы сына алтайца-язычника. Клеймо иконы «Свт. Макарий, митр. Московский, с житием». 2012 г. Иконописец Е. А. Бирючевская (Богоявленский собор, Томск)

Часто он бывал: на неделе раза два-три обязательно придет...» (*Павлин Алтайский*. Вечерняя пора (из миссионерской жизни митр. Макария) // Правосл. благовестник. 1915. № 9. С. 241). Миссионерское служение алтайского благовестника не ограничивалось духовно-просветительной деятельностью и совершением богослужений. Помогая новокрещеным алтайцам в переходе к оседлому образу жизни, М. учил их пахать землю, сеять хлеб, строить избы. Он постоянно проявлял заботу о здоровье своих пасомых, лечил больных, видя в медицине одно из средств «завоевания сердец и расположения инородцев».

Первые 7 лет служения миссионера в АДМ были одним из самых трудных периодов его пребывания на Алтае. Позже М. не раз говорил о трудностях, к-рые сопровождали его благовестническое служение алтайскому народу: «Служение миссионерское, как служение апостольское, есть более всего — ряд скорбей, болезней и трудов. Мы не говорим уже о трудностях миссионерских путешествий, которые доводится совершать редко в экипаже, никогда в вагоне, но нередко пешком, на лыжах, часто верхом, на лодке под дождем, иногда в снежную метель. Все это — болезни и труды для тела. Но есть страдания большие — страда-

ния души. Миссионер — страдалец: он страдает душой в начале служения своего от среды, в которую он попадает, там нет ни родной семьи, ни родного общества, ни привычной для него жизненной обстановки. Затем он страдает за юную паству свою» (Макарий (Невский), свт. Архимандрит Макарий (Глухарёв) в отхождении к основанной им Алтайской миссии: Речь... 16 марта 1908 г. // Полн. собр. проповеднических трудов. 1910. С. 502–503).

Важнейшей стороной миссионерского служения М. была его переводческая деятельность. Приступив к служению в миссии, он, хорошо освоив алтайский язык, эту «азбуку миссионерства», серьезно занялся переводами. С самого начала М. и его сподвижник Чевалков заложили принципы, к-рым они неуклонно следовали в дальнейшем: «перевод на одно из алтайских наречий (телеутское), но с выбором таких слов и оборотов, которые делали бы переводимое понятным алтайцам, говорящим и на других наречиях; изучение духа и конструкции алтайского языка, его внутреннего и внешнего склада, чтобы перевод воспроизводил в уме инородца те же мысли и чувства и в том же порядке и направлении, в каком русский текст воспроизводит в уме русского; свободное творчество в создании новых слов и в установлении христианской терминологии на алтайском языке, понятном инородцам, и в то же время несколько не напоминающей им прежних образов языческой веры» (Царю Небесному и земному верный. 1996. С. 251). М. обдуманно и тщательно работал над переводами. Для того «чтобы подыскать и ввести в употребление какой-нибудь новый термин, нередко нарочно отправлялся на несколько недель и даже месяцев в отдаленные захолустья Алтая и только путем долгих и многих бесед с различными инородцами, после убеждения, что для обозначения известного христианского понятия подходит и для всех инородцев понятно то, а не другое выражение, приходил к принятию и употреблению известного термина» (Там же. С. 251–252). М. писал, что «в течение зимы 1860 года переведено нами: 1) «О вере и жизни христианской» св. Геннадия, Патриарха Константинопольского; 2) Краткая Священная история Нового Завета; 3) сделан опыт перевода Литургии





на татарское наречие; 4) переведено несколько молитв и псалмов. Составлены вновь: 1) Огласительные поучения для приемлющих святое Крещение более пространные, чем прежде составленные о. архим. Макарием; 2) Катехизические поучения на 10 заповедей» (Записки Алтайского миссионера. 1862. С. 262, 264).

В 1864 г. М. посетил С.-Петербург, чтобы подготовить к изданию переведенные на алтайский язык богослужебные книги и составленные им для алтайцев огласительные поучения. В петербургской Синодальной типографии были изданы на алтайском языке книги: «Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа» (1864), «Беседы готовящемуся к Святому Крещению: об истинном Боге и истинной вере» (1865; 2-е изд., испр. и доп., напечатано в Томске в 1892), Евангелия воскресные (утренние), на двенадцать праздники и Страстную седмицу (1865), последование Часов (1865), Исповедь (1865). Во время поездки в С.-Петербург М. познакомился с лингвистом-тюркологом, переводчиком, членом-корреспондентом Императорской АН Н. И. Ильминским. С этого времени началось их тесное сотрудничество, продолжавшееся четверть века.

14 нояб. 1864 г. М. был утвержден настоятелем монашеской общины, учрежденной при Чулышманском стане (в 1879 преобразована в Чулышманский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мужской монастырь). Сразу же по прибытии на место в отдаленном урочище Карагай у устья р. Чулышман он взялся за устройство новой обители. На ее территории был сооружен небольшой храм. Однако первые насельники появились в мон-ре лишь в 1866 г. В 1867–1868 гг. М. вновь побывал в С.-Петербурге в связи с публикацией подготовленных им книг для Алтайской миссии. Его трудами были изданы на алтайском языке: «Евангелия воскресныя, на Литургии чтомыя, на наречии алтайских калмыков» (1868), «Избранные места из Евангелия, Литургия св. Иоанна Златоустого» (2-е изд. напечатано в 1887 г.), «Чинопоследование Святого Крещения». В 1868 г. в С.-Петербурге была напечатана 1-я алтайская азбука («Букварь для обучения детей крещеных алтайских инородцев церковному и гражданскому чтению»), подготовленная М. совместно с Чевалковым. В ЦГИА СПб. со-

хранилась рукопись (Ф. 834. Рукописи Синода. Оп. 4. № 1057. 59 л.), с которой была напечатана первая алтайская азбука. Текст «Букваря...» написан рукой М. (установлено по почерку). В июле 1868 г. был направлен в Казань для участия в доработке и подготовке к печати краткой грамматики алтайского языка, составленной прот. В. Вербицким. Доработка была поручена Синодом Ильминскому, а тот пригласил для этой цели М., который, по мнению профессора, в совершенстве владел алтайским языком. Под научным рук. Ильминского работа велась в течение 1868–1869 гг. Грамматика алтайского языка, снабженная русско-алтайским и алтайско-русским словарями, была напечатана в 1869 г. в типографии Казанского ун-та. Этот труд положил начало изданию других переводов алтайских миссионеров и научных грамматик тюркских языков народов России в целом.

Не менее важным направлением миссионерского служения М. являлись труды в сфере образования. Еще во время своих первых поездок в С.-Петербург он обратил внимание на деятельность в Казани миссионерских татарских («инородческих») школ. Приехав в Казань в июле 1868 г., он занялся изучением школьного дела по системе Ильминского и принял активное участие в ее развитии. Так, будучи знатоком церковного пения, М. создал практику хорового исполнения детьми молитв и песнопений на родном языке. Также он переложил на ноты по цифирной системе церковные песнопения, что оказалось очень удобным для детей, и обучил регентскому делу одного из воспитанников школы. В Великий пост и на Пасху 1869 г. он впервые совершал богослужения на татар. языке и обучил новопоставленного инородческого священника Василия Тимофеева ведению службы на татар. и рус. языках, положив, т. о., в Казанской епархии начало богослужениям на татар. языке. За заслуги в деле просвещения Совет *Гурия Казанского святителя братства* избрал его своим пожизненным членом. Пробыв в Казани полтора года, М. к моменту своего отъезда в дек. 1869 г. подготовил подробный план организации инородческого школьного дела, к-рый стал успешно внедрять в АДМ. В с. Чопош он открыл уч-ще на 70 чел. с об-

щежитием по типу школ проф. Ильминского для крещеных татар. Впол. уч-ще готовило учителей из крещеных алтайцев, кроме того, сами ученики стали посещать окрестные селения для чтения местным жителям назидательной лит-ры, проведения с ними бесед и совместного пения молитв.

29 дек. 1871 г. по представлению Казанского и Свяжского архиеп. *Антония (Амфитеатрова)* М. был возведен в сан игумена. 13 марта 1875 г. он был назначен помощником начальника АДМ архим. *Владимира (Петрова)*; с 1880 епископ Бийский). По свидетельству историка Алтайской миссии И. И. Ястребова, «их трудами создана та всеобщая система просветительного воздействия на инородцев, которой следует подражать и другим нашим миссиям» (Царю Небесному и земному верный... 1996. С. 253). На М. были возложены обязанности ежегодно инспектировать все миссионерские станы и наблюдать за состоянием школьного дела в миссии. Кроме того, он стал заведующим центральным Улалинским миссионерским уч-щем. При М. уч-ще пополнилось учениками, к-рые позже стали первыми на Алтае катехизаторами из инородцев. Наиболее способных старших учеников М. привлекал к переводческому делу. Результатом этой работы стало появление 6-ки христианской лит-ры на алтайском языке, как переводной, так и оригинальной, печатной и рукописной. В 1875 г. М. перевел и издал на алтайском языке «Учебный Часослов», «Правило для готовящихся к Святому Причастию», «Требник с дополнениями». В 1878 г. в Томске было напечатано Евангелие от Матфея на алтайском языке, а в следующем году — «Воскресное всеночное бдение» на алтайском языке с параллельным церковнославянским текстом. В 1879 г. в Казани Православным Миссионерским обществом тиражом 1200 экз. была издана Священная история Ветхого и Нового Заветов, переложенная с татарского на алтайский язык воспитанниками Улалинского уч-ща. Развитие АДМ потребовало создания собственной издательской базы. Еще в 1876 г. в ответ на ходатайство М. миссия получила разрешение на устройство типографии. Также была образована комиссия по рассмотрению предназначенных к изданию





Памятник
свт. Макарию (Невскому),
апостолу Алтая, г. Бийск.
Фотография. 2014 г.

рукописей на алтайском языке, ее председателем стал начальник АДМ архим. Владимир, а М.— одним из цензоров. С кон. 80-х гг. XIX в. книги на алтайском языке начали печатать в Томске и Бийске. Будучи еще помощником начальника Миссии, М. поддерживал связь с афонскими монахами. Об этом сохранились сведения в записках прот. Александра Сулоцкого. 29 июня 1883 г. М. был возведен в сан архимандрита, а 29 дек. того же года в связи с назначением Бийского еп. Владимира (Петрова) правящим Томским архиереем и освобождением его от руководства АДМ был назначен ее начальником. К этому времени он имел уже почти 30-летний опыт миссионерской деятельности.

12 февр. 1884 г. хиротонисан во епископа Бийского, викария Томской епархии, с сохранением должности начальника АДМ; хиротонию возглавил Томский еп. Владимир. Под руководством М. Миссия достигла расцвета: за 7 лет (с кон. 1883 до кон. 1890) число крещеных жителей Алтая увеличилось с 10 тыс. до 22,8 тыс. чел., были устроены 57 новых селений для новокрещеных, построены 6 новых церквей. Особым вкладом М. в дело просвещения народов Алтая стала организация системы школьного образования. Так, если к 1883 г. на территории миссии действовало 20 миссионерских школ (центральное Улалинское уч-ще и 19 школ грамоты), в к-рых обучались 529 детей, то к кон. 1890 г. в 33 мис-

сионерских школах (одно- и 2-классные церковноприходские школы, 2-классные школы и более 10 школ грамоты) обучались ок. 1 тыс. чел. Для подготовки сотрудников из числа коренных жителей Алтая требовалось учреждение миссионерского уч-ща по типу средних учебных заведений. В этих целях в 1883–1884 гг. Улалинское уч-ще было переведено в Бийск и преобразовано в миссионерское катехизаторское уч-ще, которое стало готовить для миссии псаломщиков, катехизаторов, учителей, переводчиков. В нем обучались как алтайцы, так и представители др. тюркских племен Сибири, казахи, а в дальнейшем и остяки (селькупы) из Нарымского края. Лучшие из воспитанников удостоивались священного сана. В 1890 г. Бийское уч-ще получило «правительственное утверждение своего существования и Высочайшее дарование прав для его служащих и учащихся» (Томские Ев. 1891. № 7. Отд. неофиц. С. 14). М. уделял уч-щу много внимания, лично вникал в малейшие подробности училищной жизни.

Будучи призванным на архиерейское служение, М. продолжал переводческую деятельность. В 1885 г. в Томске были напечатаны его «Беседы к язычникам», к-рые активно использовались теми, кто посещали алтайские селения с целью осповивания и благовестия. В 1889 г. в Бийске вышла составленная М. 1-я алтайская нотная книга «Пение на Всенощном бдении и Литургии на алтайском языке, переложенном на цифирные ноты». В Бийске также были опубликованы подготовленные М. «Литургия св. Иоанна Златоустого» на церковнославянском и алтайском языках (2-е изд., 1887), «Акафист св. великомученику и целителю Пантелеймону» (1889), «Правило для готовящихся к святому причащению» (1891), «Требник, переведенный на алтайский язык полностью» (1890), новый полный перевод Часослова (1896), автобиографический труд прот. Чевалкова «Памятное завещание» (1894–1895). Также М. перевел и издал 2 литургии — на алтайском (телеутском) и шорском языках. В 1899 г. под ред. М. был издан Служебник, содержащий последования вечерни, утрени и тексты литургии на алтайском и церковнослав. языках.

Большое значение М. придавал благотворительной деятельности. Бла-

готворительными учреждениями на Алтае являлись пансион при Бийском училище, Чемальский детский приют в честь иконы Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радость», Улалинские больница и аптека. Одним из важных начинаний М. на Бийской кафедре стала организация приходских попечительств для оказания помощи нуждающимся жителям Алтая. Первое такое попечительство было открыто в Улалинском отделении Миссии. С 1890 г. практика устройства приходских попечительств стала распространяться и на др. отд-ния миссии и приходы Бийской епархии. В 1884 г. по поручению Томского еп. Владимира М. учредил в Бийске Братство св. Димитрия Ростовского для возвращения в правосл. Церковь старообрядцев. Во время миссионерских путешествий М. неоднократно посещал поселения старообрядцев, проводил с ними беседы. В поездках Бийский архиерей обличал ссыльных революционеров, которые, по его мнению, оказывали разлагающее влияние на коренных жителей Алтая. Это вызывало ненависть к нему врагов Церкви. 22 мая 1886 г. был подожжен архиерейский дом в Бийске. Сгорели ценная б-ка и архив миссии, а также здание катехизаторского уч-ща. Чудом избежавшему гибели М. удалось спасти от огня только напрестольный крест, антиминс, Евангелие и потир из домового Казанского храма. К 1888 г. на пожертвования местных жителей здание Бийского архиерейского дома было восстановлено.

17 янв. 1891 г. по указу Синода в связи с переводом Томского и Семипалатинского еп. Исаакия (Положенского) на Кишиневскую кафедру управление Томской епархией до особого распоряжения было поручено М. 14 февр. того же года он прибыл в Томск и вскоре совершил обзорную поездку по епархии. 26 мая того же года М. был утвержден в должности правящего епископа Томского и Семипалатинского и освобожден от руководства Алтайской миссией. 5 июля 1891 г. он участвовал во встрече в Иверской часовне г. Томска цесаревича, будущего императора мч. *Николая II Александровича*, возвращавшегося из Японии.

В 1895 г. с учреждением самостоятельной Омской епархии, к которой отошла часть приходов Тобольской



и Томской епархий, М. стал именоваться епископом Томским и Барнаульским. Дважды (в 1902 и 1908) его вызывали в С.-Петербург для присутствия на заседаниях Сино-



Свт. Макарий (Невский),
архиеп. Томский.

Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

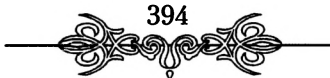
да. 6 мая 1906 г. возведен в сан архиепископа. После учреждения в окт. 1908 г. Барнаульского викариата М. именовался архиепископом Томским и Алтайским. М. много сделал для развития Томской епархии. В 1896 г. им был основан епархиальный свечной завод. 10 окт. 1895 г. жители пос. Новониколаевского (ныне Новосибирск), строители Транссибирской магистрали, послали прошение М. о строительстве церкви во имя св. Александра Невского у железнодорожного моста через р. Обь. 29 дек. 1899 г. М. совершил освящение главного престола храма св. Александра Невского. (В 1915 г. храм получил статус собора; был закрыт в 1937 г.; возвращен Церкви в 1989 г.; освящен Святейшим патриархом Алексием II 15 мая 1991 г.) Знаменательным событием стало завершение строительства кафедрального собора, заложенного еще в 1845 г. 25 мая 1900 г. М. освятил в Томске новый Троицкий собор, построенный по типовому проекту К. А. Тона.

Важнейшей своей задачей М. считал духовное просвещение в епархии. 23 авг. 1891 г. он обратился к епархиальному духовенству с воззванием, в посл. ставшим программным. М. призвал пастырей: «Учите ваших пасомых! Учите всех: старых и малых, учите всякий возраст и пол... и в церкви, и в школе, и в доме, и в городах,

и в селах, и в деревнях» (Архипастырское послание к пастырям Томской епархии // Томские Ев. 1891. № 16. Отд. офиц. С. 2). Осуществить эту задачу М. считал возможным через проповедь во время богослужения, внебогослужебные беседы, школьное законоучительство, т. е. «книгою, писанием, словом живым». Насущной потребностью в Томской епархии было развитие школьного дела. К 1891 г. из 382 приходов епархии в 238 не было школ, принадлежавших духовному ведомству, в 178 приходах вне школ оставалось более 63 тыс. детей, в т. ч. 5,5 тыс. в приходах Томского окр. Уже 2 сент. 1891 г. при Томском архиерейском доме была открыта образцовая церковноприходская школа, для к-рой М. разработал учебные программы, написал «изложение истории христианского домостроительства и главнейших догматов о Боге и Святой Церкви». По инициативе М. в Томске были открыты начальные церковные школы — при кафедральном соборе, а потом и при др. церквях города. На съезде благочинных Томской епархии М. убеждал их в том, что в каждом селе необходимо открыть подобные школы и приложить все усилия к тому, чтобы обучение в них находилось на должном уровне. За время архиерейского служения М. на Томской кафедре епархии заняла 1-е место среди др. сибир. епархий по числу церковных школ. Если в начале управления М. епархией в ней было всего 183 церковные школы с 3,7 тыс. учеников, то к 1911 г. число школ возросло до 935 с 45 тыс. учащихся. В 1891 г. уч-ще при Томском архиерейском доме было преобразовано в 6-классное Томское епархиальное жен. уч-ще. В том же году была учреждена епархиальная б-ка, в к-рой в течение всего года по воскресным дням все желающие могли посещать уроки веры, получать исторические и географические сведения, слушать рассказы о жизни русского общества. Большое значение М. придавал и духовно-учебным заведениям. В 1899 г. Томская ДС получила собственное новопостроенное здание, было расширено помещение Томского ЕУ. Особое внимание М. уделял внебогослужебным беседам. Осенью 1891 г. почти во всех приходских церквях и в духовных учебных заведениях Томска были введены внебогослужебные религиозно-нравственные чтения. 18 дек.

1891 г. М. первым из томских архиереев положил начало публичным религиозно-нравственным чтениям для интеллигентной публики. Занятия сопровождались чтением молитв, исполнением церковных песнопений и духовных кантов. По инициативе М. широкое распространение получили сборники духовных песнопений «Первая Лепта» и «Вторая Лепта».

В Томске М. продолжил деятельность по привлечению старообрядцев к церковному единству. 21 февр. 1893 г. в зале Воскресенского училища он открыл внебогослужебные собеседования со старообрядцами. А 21 сент. того же года перенес из г. Бийска в Томск совет Братства св. Димитрия Ростовского, как орган центрального управления, оставив в Бийске отделение совета Братства. Свой прежний миссионерский способ действия М. распространил на всю Томскую епархию. Как писал Ильминский в письме К. П. Победоносцеву: «Преосв. Макарий говорил поучение тысячной толпе инородцев — и все смолкали и слушали с благоговением и слезами... Не есть ли это те реки воды живы, о коих сказал Спаситель, что они истекут из чрева не ученого книжника, а искренно верующего?» С первых дней вступления на Томскую кафедру М. заботился об открытии в епархии церковноприходских попечительств. Особая необходимость в них возникла в связи с неурожаем хлеба в 1891 г. и эпидемией холеры в 1892 г., смертность во время к-рой составила до 56% от числа заболевших. В это время множество переселенцев из Поволжья двинулось в Сибирь через Томск в поисках пропитания и жилья. М. издал распоряжение об открытии в приходах бесплатных столовых, особых помещений для больных, об организации попечительств и о сборе пожертвований. Первое такое попечительство было открыто в г. Томске 24 сент. 1891 г. при Духосошестввенской ц., в следующем году — при Томском кафедральном соборе и при 6 приходах томских церквей; 4 марта 1892 г. — при кафедре Томского епископа. На средства, собранные прихожанами, содержались школы, приюты, оказывалась помощь беженцам. 1 окт. 1892 г. при томском Иоанно-Предтеченском жен. мон-ре был открыт Сиропитательный дом трудолюбия. М. сделал туда 1-й взнос и ежегодно





выделял по 500 р. из средств попечительства о бедных. С 14 окт. 1893 г. Дом трудолюбия был взят на попечение кафедрой Томского епископа. Впосл. для этого благотворительного учреждения на территории одного из мон-рей было построено здание с церковью. 20 окт. 1892 г. в Томске открыли ночлежный дом, М. также основал Томское об-во попечения о бедных и бездомных «Пчельник». 30 мая 1893 г. в приходе томской Христорождественской ц. по инициативе М. был открыт 1-й в Сибири дневной детский приют «Ясли», куда работающие матери могли отдавать детей. К концу пребывания М. на Томской кафедре в городе насчитывалось уже 11 церковноприходских попечительств, занимавшихся сбором средств для бедных, 6 приютов для детей, ночлежный дом, 5 богаделен, в т. ч. одна для лиц духовного звания. По настоянию М. попечительства (всего ок. 500) постепенно покрыли густой сетью всю епархию, для объединения же деятельности попечительств при Томской кафедре было открыто епархиальное центральное попечительство. В епархии развивалось и трезвенническое движение. Первое об-во трезвости приступило к работе в 1894 г. К 1909 г. действовало уже 14 об-в трезвости.

Несмотря на чрезвычайную обширность епархии (760 тыс. кв. верст), «на отсутствие не только удобных, но подчас хотя бы каких-нибудь путей сообщения...», в Томской епархии практически не было прихода, где бы паства не видела своего архипастыря. Объезжая юж. часть епархии, он обязательно заезжал в Улалу и родной ему Чемал, где 1 мая 1911 г. состоялось торжественное открытие основанной им иноческой жен. общины с приютом и школой для детей-сирот. На о-ве Патмос на р. Катунь близ общины сестры поставили для М. небольшую келью, в к-рой он любил уединяться для молитвы. Первые миссионерские путешествия на север Томской губ. он совершил еще в 1887 и 1889 гг., будучи начальником АДМ. В ходе этих посещений М. обратил внимание на изучение языка и религ. состояния коренных жителей (остяков), подлежащих ведению Миссии. Результатом миссионерских путешествий стали путевые заметки «Инородцы Нарымского края» (Томские Ев. 1890. № 8–9), а также «Материалы для

изучения языка васьюганских инородцев (остяков) Нарымского края» (Томские Ев. 1890. № 13). По вступлении на Томскую кафедру М. вновь совершил миссионерское путешествие в Нарымский край в июле и авг. 1891 г.; в янв. 1896 г. — архипастырскую поездку в г. Нарым, посетив «лежащие на пути туда и обратно села, деревни и инородческие юрты, числом около 25» (Поездка в Нарымский край Преосв. Макария, еп. Томского и Барнаульского, в янв. 1896 года // Томские Ев. 1896. № 5. С. 7). По инициативе и под рук. М. были напечатаны на алтайском языке Деяния святых апостолов (1902) и сб. Стихир Святой Пасхи «Да воскреснет Бог» (1900), «Библейские повествования Нового Завета: земная жизнь Господа Иисуса Христа» (1901), а также «Простая речь о Боге и великих делах Божиих». В 1908 г. М. начал работу по переводу на алтайский язык всего Четвероевангелия. Оно было напечатано в 1910 г. в типографии приюта и Дома трудолюбия, там же в 1913 г. вышла «Священная история Нового Завета» на алтайском наречии. М. являлся председателем Томского комитета Православного миссионерского об-ва, а также председателем Томского отдела Императорского Православного Палестинского об-ва. Среди паствы распространились сборники бесед, поучений, речей и воззваний М., выручка от продажи которых шла в пользу томского Дома трудолюбия. Мн. поучения М. печатали в «Томских епархиальных ведомостях». В 1910 г. в Томске вышло полное собрание его проповеднических трудов за период служения в архиерейском сане.

В окт. 1905 г., во время первой русской революции, в Томске произошли массовые беспорядки, сопровождавшиеся убийствами и грабежами. М. принимал все зависевшие от него меры, чтобы отвратить народ «от такого дела, противного заповеди Христовой и позорящего имя христианское». Один, без сопровождающих, епископ несколько раз выходил к толпе и пытался остановить ее увещаниями, но его не послушали. «На мои убеждения грабившие отвечали молчанием, когда я становился у одного окна, преграждая путь для выносивших через него похищаемые вещи, они отходили к другому окну и тащили через него; когда я подходил к этому окну, они

подходили к дверям и несли мимо меня похищенное. Так ни с чем я и воротился домой» (Письмо еп. Макария к А. М. Первушину от 14 нояб. 1905 г. // РГБ НИОР. Ф. 259: Русское Слово. К. 25. Ед. 45). Собрание томского духовенства под председательством М. обратилось к томскому купечеству с призывом помочь пострадавшим при погромах (было собрано 10 тыс. р.). Впосл. в либеральной печати М. обвиняли в «благословении» на совершение беспорядков в Томске, хотя это опровергалось опубликованными свидетельствами очевидцев.

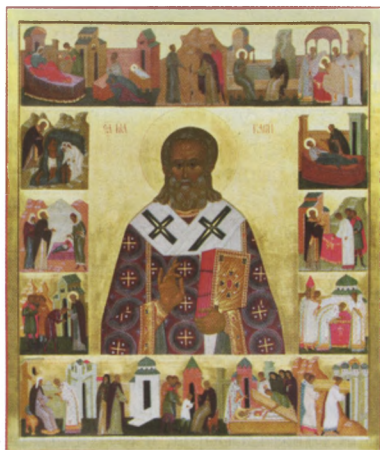
В связи с опросом епархиальных архиереев о предполагавшейся церковной реформе М. направил 5 янв. 1906 г. в Синод свой отзыв, основанный на многолетнем опыте миссионерского, пастырского и архиерейского служения. Он выступил за возвращение Русской Церкви к древнему каноническому соборному принципу: особо важные вопросы, по его мнению, должны решать Всероссийские Поместные Соборы, в которых правом совещательного голоса могли бы пользоваться и миряне. В качестве постоянного центрального учреждения, управляющего Церковью, должен действовать Синод из епископов и пресвитеров во главе с патриархом. Для обсуждения вопросов местного значения М. предлагал созывать раз в 3–4 года областные или окружные Соборы. Он также выступил за расширение сферы компетенции епархиальных съездов. М. предложил и ряд мер по улучшению преподавания в духовных учебных заведениях: введение в круг семинарских дисциплин законоведения, космографии, краткого курса медицины, расколоведения; увеличение часов на преподавание новых языков за счет сокращения времени на изучение древних языков; отделение пастырской школы от общеобразовательной путем создания 2–3-годичных пастырских курсов для лиц, прошедших полный курс среднеобразовательной школы. М. считал требовавшим неотложного решения и вопрос о благоустройстве правосл. приходов. По его мнению, каждый христианин должен принадлежать к к.-н. приходу и вносить свою лепту на содержание церкви, причта, просветительных и благотворительных учреждений. Священник должен знать всех своих пасомых и как можно чаще посещать их дома.





В каждом приходе непременно должно быть учреждено попечительство — для благоустройства и украшения храма, обеспечения причта, устройства школы, больниц, богаделен и домов призрения. Труд духовенства следует одинаково оплачивать во всех приходах или из Гос. Казначейства, или через обложение прихожан.

В 1912 г. в связи с назначением Московского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)* на С.-Петербур-



Свт. Макарий, митр. Московский, с житием.

Икона. 2009 г.

Иконописец А. М. Белозёрова (Барнаульская епархия)

бургскую кафедру обер-прокурор Синода В. К. *Саблер* предложил на освободившуюся Московскую кафедру кандидатуру архиеп. *Антония (Храповицкого)*; впоследствии митрополит). Однако имп. Николай II, вначале поддерживавший эту кандидатуру, в итоге принял решение о назначении на Московскую кафедру М. По свидетельству очевидцев, «государь почитал Владыку Макария как старца и часто называл его «великим подвижником и праведником», «святым угодником Божиим»» (Царю небесному и земному верный... 1996. С. XXXIII). Указом от 25 нояб. 1912 г. М. был назначен митрополитом Московским и Коломенским, священноархимандритом Свято-Троицкой Сергиевой лавры и постоянным членом Синода. Некоторые считали, что сам Николай II не был знаком с М., и что на назначение повлияло мнение Г. Е. Распутина. На подобные измышления М. отвечал, что до своего назначения на Московскую кафедру не был знаком с Распутиным и по прибытии в Москву имел с ним лишь одну краткую встречу. Однако негативное отношение к

М. со стороны московской либеральной общественности сохранялось.

22 дек. 1912 г. М. прибыл в первопрестольную столицу. В этот день в Успенском соборе он отслужил первую Божественную литургию. Перед ее началом М. обратился ко всем присутствовавшим с приветственным словом: «Изрекая вам, возлюбленные, о имени Христове мир, и сам я, как имеющий нужду в Божией помощи, прошу любовь вашу поспешествовать мне молитвами вашими в моем многотрудном пастырском служении. Благодать, милость и мир да пребудет с вами во все дни нашего сопребывания» (Прибытие, встреча и вступление Высокопреосв. Митр. Московского Макария // ПрибЦВед. 1913. № 1. С. 47). Вступление М. на Московскую кафедру совпало по времени с юбилейными торжествами. 21 февр. 1913 г. Россия отметила 300-летие Дома Романовых. В этот день М. в Успенском соборе отслужил Божественную литургию, затем — благодарственный молебен и возглавил крестный ход. 25 мая последовал Высочайший рескрипт, в соответствии с которым государь «в знаменательные дни, посвященные воспоминанию вступления на престол царей московских, желая почтить труды по возвышению благолепия связанных с сим воспоминанием церковных торжеств в г. Москве» пожаловал М. панагию (Церковные ведомости. 1913. № 22. С. 317). Одним из событий, завершивших торжества, стало освящение М. 27 дек. 1913 г. больницы в память 300-летия царствования Дома Романовых и храма-памятника при Покровской епархиальной общине сестер милосердия (Моск. ЦВед. 1914. № 1. С. 19). На церемонии освящения присутствовала вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*. После освящения храма и больницы М. совершил литургию. 12 мая 1913 г. в Москве прошли торжества по случаю канонизации патриарха *Ермогена*. Литургию в Успенском соборе совершил патриарх Антиохийский *Григорий IV* в сослужении М., митр. С.-Петербургского *Владимира (Богоявленского)*, архиеп. Новгородского *Арсения (Стадницкого)* и др. архипастырей.

М. ввел в храмах общенародное пение, в свободное время рекомендовал распевать духовные канты, для чего по его благословию были изданы оба сборника «Лепты». Пе-

чатались также беседы и поучения митрополита, отличавшиеся простотой и доступностью. М. не оставил без попечения своих духовных чад на Алтае, заботясь об удовлетворении их духовных нужд. Будучи председателем Православного Миссионерского об-ва, он опекал не только Алтайскую миссию, но и все миссии РПЦ. На посту председателя М. много сделал для активизации деятельности об-ва, укрепления его связей с др. церковно-общественными организациями. Определением Синода от 14–18 февр. 1914 г. Московской синодальной конторе под председательством М. было поручено произвести суд над монахами-имяславцами, изгнанными с Афона. Судебное заседание состоялось 24 апр. того же года. Прибывшие с Афона иноки после этого заседания были приняты в церковное общение и с них были сняты наложенные Синодом прещения. Благодаря действиям М. во время первой мировой войны мн. имяславцы получили разрешение на священнослужение и были отправлены на фронт в качестве полковых священников. 3 сент. 1914 г. по инициативе М. был образован Московский епархиальный комитет по оказанию помощи больным и раненым воинам. М. стал его почетным председателем. Он сам неоднократно посещал лазареты и военные госпитали, обходил палаты, раздавал книги религиозно-нравственного содержания, беседовал с ранеными, ободрял и утешал их.

В 1914 г. М. совершил миссионерское путешествие на Алтай. 17 июня он прибыл на пароходе в Бийск, а 19 июня отправился по тракту на Улалу. Посетив могилы отца и родственников в с. Красный Яр, далее последовал в пос. Артыбаш, где его ждал пароход, на котором он отправился по Телецкому оз. до Чулышманского мон-ря. Там М. пробыл до 7 июля, в течение всего времени к нему приезжали местные жители за благословением. 10 июня 1916 г. в Тобольске соборным служением 13 архиереев во главе с М. было совершено торжественное прославление свт. *Иоанна (Максимовича)*, митр. Тобольского и Сибирского. Это была последняя канонизация в синодальный период. Вечером 8 июня, после заупокойной службы, М. с архипастырями совершил омовение мощей, возложение нового облачения и митры, положение св. мощей





в серебряный ковчег и в новый кипарисовый гроб, подобный тому, в котором почивает свт. патриарх Ермоген в Успенском соборе. И ковчег, и гроб были изготовлены на пожертвования москвичей и привезены в Тобольск М. 10 июня он совершил литургию в Софийско-Успенском соборе Тобольска; на время службы мощи были внесены в алтарь и поставлены на горнем месте. По окончании литургии М., обращаясь к 50 тыс. богомольцам, собравшимся на площади перед собором, сказал: «Ныне исполняется давнее желание и ожидание обитателей града сего и всея сибирския страны. Днесь светло красуется град Тобольск, древняя митрополия святителей, здесь почивающих» (Цит. по кн.: *Восторгов И., прот.* Тобольские торжества. М., 1916. С. 17). Из Ставки Верховного Главнокомандующего 11 июня в Тобольск была отправлена телеграмма от имп. Николая II: «Сердцем и душою был сегодня в молитвенном единении со всеми присутствовавшими на светлом торжестве прославления Святителя Иоанна Максимовича; твердо уповаю на молитвы его о спасении Руси православной и о помощи свыше доблестному воинству нашему» (Там же. С. 19). После тобольских торжеств М. совершил последнее миссионерское путешествие на Алтай.

М. был награжден орденом св. Анны 3-й (1869) и 2-й степени (1875), орденом св. кн. Александра Невского (1911), орденом св. кн. Владимира 1-й степени (1915); бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (1903), панагией с драгоценными камнями (1913), правом предношения креста при священнослужении (1914) Был избран почетным членом КазДА (1895) и СПбДА (1913).

События Февральской революции 1917 г. застали М. в Петрограде, где он участвовал в заседаниях Синода. В нач. марта новый обер-прокурор Синода В. Н. Львов, назначенный Временным правительством, явился с охраной в покои М. на Троицком подворье и угрозами вынудил написать прошение об уходе на покой. Однако на заседании 9–13 марта Синод посчитал действия Львова неканоничными и незаконными и вернул М. прошение как написанное под давлением. Обер-прокурор отправился в Москву, где стал всячески агитировать против М., не гну-

шаясь сплетнями и заведомо ложными обвинениями. Он организовал депутацию от московского духовенства и мирян, к-рая выдвинула против М. обвинения в том, что он из-за преклонного возраста не в состоянии управлять епархией. Определением Синода от 20 марта 1917 г. М. был уволен на покой. Как писал в посл. архиерей, «дело состоялось так быстро, что ни я, ни, вероятно, члены Св. Синода не успели справиться с Правилами канонов, в к-рых постановлено: рукописания отречения от управления, вынужденные у епископа страхом или угрозами, недействительны (Кирилла Прав. 1.13)» (*Макарий (Невский), митр.* Мой ответ В. Н. Львову // Моск. вед. 1917. 21 июня. № 131). 29 марта того же года М. прибыл в Троице-Сергиеву лавру, где составил послание к епископам, в к-ром сообщил, что покинул Московскую кафедру не добровольно, а под давлением. Текст был набран в лаврской типографии, однако отпечатать его не удалось. Вечером 5 апр. в лавре был проведен обыск. По распоряжению комиссара Сергиева Посада Н. А. Королёва набранный текст послания был рассыпан. М. и наместника Троице-Сергиевой лавры архим. сщмч. *Крониды (Любимова)* заключили под домашний арест. На следующий день их освободили из-под ареста, поскольку ничего противоправительственного в послании М. обнаружено не было. 9 апр. в лавру для проведения дознания прибыл обер-прокурор Львов, однако накануне М. уехал в Зосимову Смоленскую пуст., где встретился со старцем-затворником прп. Алексием (Соловьёвым).

Согласно определению Синода, местом пребывания М. был назначен *Угренский во имя святителя Николая Чудотворца монастырь* в 18 км к юго-востоку от Москвы (ныне в г. Дзержинский Московской обл.). Он был лишен права проживания в Троице-Сергиевой лавре, не разрешили ему находиться и в Зосимовой пуст. «Окружной дорогой повезли Святителя на ближайшую к Угреше станцию, не дав ему даже возможности заехать в Москву и проститься с московской паствой. Выслана была одна лошадь с весьма грязным экипажем, в котором и перевезли Владыку на место заточения» (*Арсений (Жадановский)*. 1995. С. 209). Он поселился в небольшом

архиерейском доме, где была малая домовая церковь во имя прп. Сергия Радонежского. В Николо-Угрешском мон-ре М. прожил почти до самой кончины, подписывая свои письма как «угрешский заточник». В авг. 1917 г. он просил у Синода разрешения участвовать в заседаниях Миссионерского отдела *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, но смог побывать там лишь раз или два. Дело М. разбиралось на закрытом по его просьбе заседании Судной комиссии, созданной СовеЩанием епископов. По настойчивому ходатайству сибир. архипастырей М. был полностью оправдан, о чем, однако, было сообщено лишь ему одному. Летом 1918 г. в Николо-Угрешском монастыре начались первые реквизиции. Попытка изъять монастырских лошадей 20 июля привела к бунту крестьян окрестных деревень, которые шли в церковь на праздник — день памяти пророка Божия Илии. В обитель был направлен вооруженный отряд, к-рый изъяс церковные ценности, провел обыск в покоях М. и арестовал настоятеля мон-ря архим. Макария (Ятрова), оказавшего сопротивление попыткам властей отнять у мон-ря лошадей. Как сообщала газета «Известия» от 8 авг. 1918 г., во время обыска в покоях М. было обнаружено много документов, свидетельствующих о его контрреволюционной деятельности»: воззвание архиерея к правосл. русскому народу по поводу гибели имп. Николая II, проект создания Союза приходских общин, воззвание М. к народу по поводу дня памяти патриарха Ермогена, в к-ром он призывал народ «востать на защиту Святой Церкви от насилия большевиков» и др. 20 окт. 1918 г. представители местных советских органов власти провели 2-й обыск. Они изъясли важные документы, в т. ч. дневники М. за 1915–1917 гг., переписку, разные заметки и отчеты. 3 окт. того же года в покои М. ворвались вооруженные грабители, похитили митру и 2 ценные панагии, угрожали архиерею и издевались над ним.

Во время гражданской войны условия жизни и состояние здоровья М. сильно ухудшились. Он жил парализованный в нетопленных комнатах с 2 преданными ему келейниками. Не имея права на получение продовольственных карточек, все трое голодали. Продукты для М. — черный





хлеб и пшено — доставляли в Угрешу из Москвы иподиаконы храма Христа Спасителя и прихожане общины свящ. св. *Алексия Мечёва*, к-рые пешком добирались до мон-ря (*Иулиания (Невакович)*, *игум.* Из восп.: Митр. Московский Макарий // Рус. пастырь. Джорд. 2000. № 37–38. С. 155). Оказывали помощь М. и местные жители. Трогательным, глубоко назидательным и поучительным называет еп. Арсений (Жадановский) отношение М. к своим благодетелям: «Самые незначительные дары он принимал лично, тут же благословляя приносящих, благодарил их и усердно о них молился», его синодик был испещрен именами живых и умерших, которых он поминал за ежедневной Божественной литургией и в частной молитве (*Арсений (Жадановский)*. 1995. С. 214). В зимнее время за недостатком в теплых помещениях он часто оставлял приходивших к нему ночевать в своей келии. По воспоминаниям В. Ф. Джунковского, бывшего московского губернатора и товарища министра внутренних дел, навещавшего М., «голова у него свежа, он всех узнает и трогательно радуется, когда его навещают, встречая всех со свойственной ему обворожительной, полной доброты и участия улыбкой». Мн. духовные люди навещали М. и относились к нему как к святому. Так, прот. сщмч. *Сергий Мечёв*, совершавший летом 1923 и 1924 гг. с многочисленной паствой паломнические поездки в Угрешу, говорил своим спутникам, что им «предстоит увидеть живого русского святого» (*Апушкин К. К.* Памяти митрополита Московского и Алтайского Макария // Царю Небесному и земному верный. 1996. С. 343). С особой теплотой старец-митрополит принимал детей из колонии Наркомфина, открывшейся в Николо-Угрешском мон-ре в 1918 г. Несмотря на все запреты и угрозы, дети бегали к митрополиту благословляться, веря в то, что благословение митрополита помогает во всех затруднениях. Начальница колонии О. С. Дефендова (в тайном постриге мон. Серафима), бывшая начальницей приюта для сирот (покровительницей которого была вел. кн. Елисавета Феодоровна) усердно служившая М. до самой его смерти, так описывала эти посещения: «Дети очень любили старца и не боялись его: например, трехлетние малютки говорили ему стишки и лънули к нему

своей ангельской душой. Все первое, лучшее дети несли Владыке: цветочек, травку, даже снежинку. Птичка, свечка, котенок — все перебивало у него на коленях, и он ласкал Божие



Свт. Макарий, митр. Московский.
Икона. Нач. XXI в.
(Богоявленский собор, Томск)

создание своей святительской рукой». Дети, по ее мнению, «первые внесли некоторую отраду в жизнь нашего заточника, который среди них отдыхал душой» (*Арсений (Жадановский)*. 1995. С. 216).

22 авг. 1920 г. по предложению патриарха во внимание к 50-летним трудам на Алтае М. был пожизненно присвоен титул митрополита Ал-



Митр. Макарий (Невский)
и архиеп. Бийский
Иннокентий (Соколов).
Фотография.
1-я пол. 20-х гг. XX в.

тайского. «Тоскую по Алтаю,— писал М. в сент. 1919 г.,— хотя и там теперь не то, что было. И там началось разрушение. Никаких вестей оттуда не получаем, как из могилы» (*Арсений (Жадановский)*, еп. Митрополит Макарий // Царю Небесному и земному верный. 1996. С. 307). Он принимал у себя своих духовных чад, церковных деятелей. Неск. раз в Николо-Угрешском мон-ре его посещал патриарх Тихон, в 1925 г. приезжал патриарший местоблюститель Кру-

тицкий митрополит сщмч. *Петр (Полянский)*, к-рому М. подарил свой белый клубок. Постоянными посетителями М. были Серпуховский еп. Арсений (Жадановский), к-рый оставил о нем воспоминания, и известный московский пастырь сщмч. *Сергий Мечёв*. Большим утешением для М. стал переезд в Николо-Угрешский мон-рь Бийской архиеп. *Иннокентия (Соколова)*; † 1937), прослужившего в Алтайской миссии 53 года. Выпущенный из московской Бутырской тюрьмы без права выезда далеко от Москвы, он поселился в Угрешском монастыре, став постоянным собеседником митрополита, его помощником на богослужениях и в управлении делами Миссии. В Угрешу приехала и чемальская игум. Людмила. Вместе они иногда совершали службы на алтайском языке. «Алтай, дорогой, родной Алтай!» — говорил нередко старец (*Арсений (Жадановский)*. 1995. С. 239). Из Николо-Угрешского мон-ря М. управлял алтайской паствой и делами Миссии: рассматривал бумаги, хиротонисал епископов. «Надо было видеть, с каким чувством возлагал он свои святительские руки на головы хиротонисуемых для Сибири епископов: Ник., Серг., Хрис.— чтобы понять всю любовь и привязанность его к своему, ничем не заменимому

Алтаю!» (Там же). Остаток своей жизни М. желал провести на дорожке его сердцу Алтайской

земле. Но Г. И. Гуркин (1870–1937), председатель сформировавшейся в революционные годы Алтайской Горной думы,

выступил за недопущение М. на Алтай, и старец остался в Угреше.

Оставаясь в Николо-Угрешском мон-ре, М. вел аскетичную монашескую жизнь, проводя дни в трудах и молитве. Вставал он рано и до обедни работал. Никогда не пропускал службы в домовый церкви, в к-рой ежедневно служили всенощную и обедню. Парализованный, он сидел в кресле, к-рое завозили в алтарь. 16 мая 1924 г. состоялась первая после освобождения из-под ареста по-





Свт. Макарий, митр. Московский, беседует с патриархом свт. Тихоном. Клеймо иконы «Свт. Макарий, митр. Московский, с житием». 2012 г. Иконописец Е. А. Бирючевская (Богоявленский собор, Томск)

ездка патриарха Тихона в Николо-Угрешский мон-рь. 21 авг. 1924 г. он прибыл в обитель для совершения всенощного бдения под праздник явления иконы свт. Николая. В этот день в архиерейских палатах обители состоялось свидание патриарха с М. Участники этой встречи были сфотографированы.

В 1925 г., после закрытия Николо-Угрешского мон-ря под предлогом расширения размещенного там детского дома и недопустимости соседства правосл. церкви с детским учреждением и изъятия архиерейских палат, старец-митрополит жил в доме М. П. Трагейм в близлежащем с. Котельники (ныне город) рядом с Люберцами, где и скончался от воспаления легких на 91-м году жизни. Три игумена, одним из к-рых был келейник святителя Аркадий, облачили тело. 19 февр. 1926 г. архиеп. Бийский Иннокентий (Соколов) возглавил в Казанском храме с. Котельники литургию и отпевание. Всего же в последний путь «апостола Алтая» проводили 7 архиереев и 79 священнослужителей (Там же. С. 243). Похоронен М. был в ограде церкви с. Котельники. В тот же день о смерти М. узнали в Томске. Утром 19 февр. на протяжении 3 часов над городом раздавались удары в большой соборный колокол, перемежавшиеся ударами в било. Томичи приходили в собор и, узнав о кончине М., оставались молитвенно почтить своего Святителя.

В 1957 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* благословил перенести честные останки М. в Троице-Сергиеву лавру. В апр. 1957 г. они были освидетельствованы предста-

вителями Московской Патриархии: гроб истлел, а тело и облачение остались целыми. О нетлении мощей свт. Макария свидетельствовал камчатский миссионер митрополит *Нестор (Анисимов; 1885–1962)*. Св. останки были перенесены в лавру и захоронены в крипте Успенского собора. В 1988 г. в крипте был устроен престол во имя Всех святых, в земле Российской просиявших. Архиерейский юбилейный Собор РПЦ 2000 г.



Обретение мощей свт. Макария, митр. Московского. Клеймо иконы «Свт. Макарий, митр. Московский, с житием». 2012 г. Иконописец Е. А. Бирючевская (Богоявленский собор, Томск)

прославил М. в лике святых. 6 июня 2011 г. по благословию Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* были обретены св. мощи М. В наст. время рака с мощами находится в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры.

1 окт. 2009 г. в Бийске на Архиерейском подворье еп. Алтайский и Барнаульский *Максим* освятил бронзовый памятник М. (автор — скульптор С. М. Исаков). Торжество приурочено к 140-летию открытия барнаульских духовных школ и 15-летию возрождения Алтайской епархии (*Муравлёв А. Негасимая свеча // Алтайская правда. 2009. 3 окт.*).

Гомилетическое наследие М. велико и многообразно. По его словам, церковный проповедник должен всегда быть готов извлекать из сокровищницы своей души «для одних — утешение, для других — наставление, для третьих — одобрение, а для иных обличение». Учительным пастырь «должен быть везде, где он является как пастырь, и тогда, когда к нему приходят как к пастырю», — учил миссионеров М. Проповеди, слова и поучения, составляющие его проповедническое наследие, отличаются удивительной силой. И ис-

точник ее, по заключению одного из современников, — в силе, сокрытой внутри самого проповедника, слову к-рого всегда предшествовал опыт личной жизни. Сам М. свидетельствовал, что проповедник «говорит только о том, что сам исполнял, и исполняет то, о чем сам говорит» (*Макарий (Невский), митр. Избранные слова, речи, беседы, поучения (1884–1913)*). М., 1996. С. 13). Значительное место в гомилетическом наследии М. занимает тема миссионерского служения, с к-рым была связана вся его жизнь. В словах, речах и проповедях М. можно найти ценные сведения по истории Алтайской миссии, о ее основателе первоапостоле Алтая архим. Макарии (Глухарёве), воспоминания об алтайских миссионерах, наставления миссионерам. О важности хранения миссионерских преданий М. говорил при вручении архиастырского жезла новопоставленным епископам Бийским, начальникам АДМ. Всего сохранилось 11 таких речей.

Обширный материал для характеристики миссионерской деятельности М. находится в фондах Алтайской миссии в Государственных архивах Алтайского края (ГААК) и Томской обл. (ГАТО). В этих фондах, содержащих материалы за период с сер. XIX в. до 1919 г., сохранилось 89 документов, принадлежавших М. Это письма, распорядки, указы, запросы, характеристики миссионеров, наставления, телеграммы и др. документы, касающиеся его миссионерской деятельности в разные периоды жизни: на Алтае, в Томске, в Москве, после изгнания с Московской кафедры. Документы из фондов АДМ отражают многогранное и плодотворное служение М. и отношение к нему алтайских миссионеров как к равноапостольному подвижнику веры и благочестия, дают богатый материал для жизнеописания одного из величайших миссионеров Русской Церкви за всю ее многовековую историю.

Арх.: ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 6, 8, 10, 11, 37, 45, 52, 53, 56, 57, 136, 117, 158, 164. Оп. 2. Д. 17, 31, 45, 78, 89, 90, 64; ГАТО. Ф. 144: Фонд прот. Александра Сулоцкого. Д. 106; ЦГИА СПб. Ф. 834: Рукописи Синода. Оп. 4. № 1057; РГБ НИОР. Ф. 259: Русское Слово. К. 25. Ед. 45; ГА Томской обл. Ф. 184. Оп. 1. Д. 11.

Соч.: Полн. собр. проповеднических трудов (слов, бесед, поучений, посланий, воззваний и наставлений) (1884–1910 гг.) / Собр. под ред. прот. С. Пудодеева. Томск, 1910; [Полн. собр. проповеднических трудов] за все время... служения в архиерейском сане (1884–



1913 г.). Серг. П., 1914. 5 т.; Записки алтайского миссионера за 1861 г. // ДЧ. 1862. № 11. С. 261–280; То же за 1863 г. // Там же. 1864. № 6. С. 44–60; № 7. С. 67–80; То же за дек. 1866 г. и за 1867 г. // Там же. 1868. № 8. С. 81–92; Иностранческий вопрос на Алтае // Томские Ев. Отд. неофиц. 1885. № 5. С. 1–9; № 9. С. 1–21; Беседы к язычникам. Томск, 1885. (На алт. и рус. яз.); Советы для миссионеров Алтайской и Киргизской миссий и инструкции для учителей миссионерских школ. Бийск, 1887; Вторая лепта в пользу Алтайской Духовной Миссии: Духовно-нравственные песнопения (с цифирными нотами). Бийск, 1888; Иностранцы Нарымского края: Из путевых заметок начальника Алтайской миссии // Томские Ев. Отд. неофиц. 1890. № 8. С. 20–26; № 9. С. 8–29; Природа и население Алтая // Там же. № 9. С. 29–35; № 10. С. 13–24; № 16. С. 1–17; № 17. С. 1–17; № 18. С. 1–7; № 19. С. 1–9; № 20. С. 1–7; № 21. С. 12–18; 1891. № 4. С. 1–7; Простые речи о великих делах Божиих. Томск, 1899; Советы для миссионеров Алтайской миссии: Права и обязанности миссионера в отношении к молодым воспитанникам, определяемым в миссионерские станы на должность псаломщиков, учителей и толмачей // Томские Ев. 1902. Миссионерский отд. № 6. С. 1–6; Наставления для учителей миссионерских школ // Там же. С. 7–11; Из рукописного наследия митр. Макария // Из духовного наследия алтайских миссионеров. Новосиб., 1998. С. 133–158; Письма к духовной дочери. М., 1999; Единое на потребу: Проповеди, слова, речи, беседы и поучения. М., 2011–2012. 4 т.
Лит.: *Путинцев М. П.* Алтай: его святые. Миссионерство. Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство. Восп. о почивших миссионерах. М., 1891². С. 8, 14–16; *Михайловский М.* По поводу 40-летней годовщины служения Церкви Преосв. Макария, еп. Томскаго и Семипалатинскаго // Томские Ев. Отд. неофиц. 1895. № 4. С. 7–15; № 5. С. 4–12; Пятьдесят лет священнослужения Высокопреосв. архиеп. Макария (19 мар. 1861–19 мар. 1911 г.) // Там же. 1911. № 7. С. 373–389; № 8/9. С. 448–458; № 10. С. 502–513; № 11. С. 553–573; № 12. С. 623–647; № 13. С. 673–691; № 14. С. 725–738; № 15. С. 761–765; Его Высокопреосвященство митр. Московский и Коломенский Макарий у себя на родине // Моск. ЦВед. 1913. № 40. С. 814–820; Поездка Высокопреосв. митр. Макария на Алтай // Там же. 1914. № 46. С. 929–937; *Макарова-Мирская А. И.* На служении Алтаю: (Повесть о жизни и деятельности Высокопреосв. Макария, митр. Московского и Коломенского, в связи с деятельностью др. миссионеров Алтая). Х., 1914; *она же.* Апостолы Алтая. М., 1997^р. С. 10–88; *Знаменский П. В.* Несколько мат-лов для истории Алтайской миссии и участия в ее делах Н. И. Ильминского. Каз., 1901. С. 16–27, 68; *Ливанский И., прот.* Высокопреосв. Макарий, митр. Московский, и архим. Макарий (Глухарев) — основатели Алтайской миссии. Орел, 1913; *Авровов П., свящ.* Пребывание высокопреосв. митр. Макария Московского на своей родине. СПб., 1914; Томская епархия // Справ. кн. по Томской епархии. Томск, 1914. С. VII–VIII; *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания. М., 1995. С. 186–246; *Сечина Н. В.* Митр. Московский и Коломенский Макарий (Невский), 1835–1926 // *Макарий (Невский), митр.* Избранные слова, речи, беседы, поучения (1884–1913). М., 1996. С. 3–28; Царю Небесному и земному

верный: Митр. Макарий Московский, апостол Алтайский (Парвицкий-«Невский») 1835–1926 / Авт.-сост.: Т. Гроян. М., 1996; Биограф. словарь миссионеров РПЦ / Авт.-сост.: свящ. С. Широков. М., 2004. С. 83–86; *Дмитрук А., прот.* Патерик сибир. святых и подвижников благочестия. Единоц, 2006. С. 337–340; Житие св. Макария (Невского); 1835–1926), митр. Моск. и Алтайского // *Макарий (Невский), свт.* Единое на потребу. М., 2011. Т. 1. С. 5–33; *Шитлова В.* Митр. Макарий (Невский): Апостол Алтая. Барнаул, 2015.

Прот. Борис Пивоваров

Иконография М. после его прославления создавалась преимущественно в иконописной школе при МДА на основе мн. сохранившихся фотографий, запечатлевших святителя в разные годы его служения (см., напр., воспроизведенные в кн.: *Макарий (Невский), митр.* Единое на потребу: Проповеди, слова, речи, беседы и поучения. М., 2011. Т. 1. Вкл.). Репродукции и рисунки, иллюстрирующие книги А. И. Макаровой-Мирской, относятся в основном к алтайскому и томскому периодам жизни М. (*Макарова-Мирская А. И.* Апостолы Алтая. Х., 1909. С. 39, 45, 64, 73, 115, 139 и др.; *она же.* На служении Алтаю. Х., 1914². С. 10, 59, 130, 175 и др.). Интересный фотоснимок из частного собрания, запечатлевший М. во время его визита в Троице-Сергиеву лавру, судя по присутствующим лицам, был сделан между 1912 и 1915 гг., когда наместником обители являлся архим. Товия (Цимбал). На значительном количестве фотографий М. запечатлен в период управления Московской митрополией и в последние годы жизни на покое в Николо-Угрешском мон-ре, в т. ч. вместе с патриархом Московским и всея России свт. Тихоном и др. духовными лицами, с оптинскими



Свт. Макарий (Невский) в Шамординском мон-ре. Фотография. 1917 г.

старцами прмч. Исаакием (Бобраковым) и прп. Анатолием (Потаповым) в Шамординской Казанской обители в 1917 г., со сщмч. Сергием Мечёвым, с прмч. вел. кнг. Елисаветой Феодоровной, с духов-

ными чадами (см., напр.: Святая Угреша: К 625-летию основания Св.-Никольского Угрешского мон-ря / Сост.: С. В. Перевезенцев, игум. Иоанн (Рубин). М., 2005. С. 137–140; Летопись Николо-Угрешского мон-ря, 1905–2009. М., 2009. С. 72, 100, 128, 161–162. Ил. 74, 124, 166, 217–219; Оптинский альманах. [Козельск.] 2009. Вып. 3: Святые под спудом. С. 26).

Редким живописным произведением является портрет 1-й четв. XX в. (Митрополичьи покои ТСЛ; см.: Духовные



Свт. Макарий (Невский), митр. Московский и Коломенский. Портрет. 1-я четв. XX в. (Митрополичьи покои ТСЛ)

светочи России. С. 187. Кат. 166), созданный в Москве неизвестным художником, вероятно, вскоре после назначения М. на Московскую кафедру. Судя по сдержанному, почти монохромному колориту, мастер использовал фотографию (ср.: *Макарий (Невский)*. 2011. Т. 1. Вкл.). Святитель изображен фронтально, по коллену, сидящим возле стола, правая рука лежит на столе, левой держит четки. Облачен в темную рясу и белый клобук с крестом, на груди — панагия, воспроизводящая подлинную реликвию, принадлежавшую М. еще до его назначения в Москву, и справа — 3 орденские звезды (или 2 звезды и наградной знак). Черты лица и небольшая седая борода соответствуют запечатленным на фотоснимках того времени.

Одно из первых изображений М. было помещено на иконе «Собор святых, прославленных в двухтысячное лето от Рождества Христова» (храм Христа Спасителя), выполненной Н. В. Масюковой в 2000 г. к канонизации святителя на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ. М. представлен в 1-м ряду левой группы рядом с прп. Макарием Алтайским, облачен в саккос и омофор, голова не покрыта, длинные с проседью волосы, ниспадающие на плечи, разделены на прямой пробор, в левой, немного протяну-





Свт. Макарий, митр. Московский,
и прп. Макарий Алтайский,
просветители Алтая.

Икона. 2002 г.

Иконописец Н. В. Масюкова
(ризица Троице-Сергиевой лавры)

той вперед руке — Евангелие на белом плате. В 2002 г. тем же иконописцем была создана икона, на которой вместе предстают Спасителю на небесном сегменте М. (тот же тип иконографии, с моделью храма в руке) и прп. Макарий Алтайский. Тогда же появились единоличные поясные образы М., разработанные с учетом исторических реалий. Так, на исполненной в древнерусской стилистике иконе письма иером. Филадельфа (Захарова) (ок. 2006, ризица ТСЛ) святитель показан в белом клобуке, коричневой рясе и голубой митрополичьей мантии, из-под которой видна панагия; правой рукой благословляет, в левой держит архиерейский жезл (с навершием в виде посоха) и развернутый свиток с цитатой из проповеди: «Наше знамя, наша хоругвь есть вера православная, царь самодержавный, Русь единая, неразделимая. Умрем за сие знамя...» (13 строк); в надписи именуется митрополитом Московским, апостолом Алтайским. В традиц. богослужебном облачении, с покрывающей голову митрой, М. написан на иконе 2012 г. работы Г. В. Дмитриевой (скит прп. Сергия Радонежского ТСЛ, дер. Благовещенье Сергиево-Посадского р-на) и др. (см., напр.: *Макарий (Невский)*. 2011. Т. 1. Вкл.).

В иконописной школе при МДА была разработана житийная иконография М.: в качестве дипломных работ в 2009 и 2012 гг. учащимися А. М. Белозёровой и Е. А. Бирючевской созданы иконы с 16 и 18 клеймами, иллюстрирующими жизнь святого от рождения до погребения, обретения и перенесения св. мощей. На более ранней иконе, находящейся в Барнаульской епархии, в среднике

размещено поясное изображение М. с непокрытой головой; на иконе из кафедрального Богоявленского собора в Томске — ростовой образ в митре, с разведенными в стороны руками. Произведения выполнены в традициях древнерус. живописи, на золотом фоне. Поясные образы святого известны также в монументальных циклах, в частности, в росписи ц. в честь Явления Богоматери прп. Сергию Радонежскому в детском доме для слепоглухих в Сергиевом Посаде (2012, бригада мастеров под рук. А. В. Козлова) М. написан в крестатой фелони, омофоре и белом клобуке; в нек-рых случаях художники более точно воспроизводят фотографии М. (см., напр.: *Летопись Николо-Угрешского мон-ря*. 2009. С. 71. Ил. 73). Изображения М. получили распространение в храмах Томской епархии. В наст. время в мастерской ТСЛ создается образ для раки М.

Кроме того, изображение М. присутствует в композиции «Собор Московских святых». На иконах «Собор Московских святителей», где он представлен, как правило, во 2-м или 3-м ряду, рядом со святителями Филаретом (Дроздовым) или Иннокентием (Вениаминовым), обращенным вместе со всеми к Владимирской иконе Божией Матери: икона 2005 г. работы Масюковой (частное собрание); икона ок. 2006 г. (ЦАМ СПбДА); икона 2009 г. работы В. С. Глазвской (дар



Свт. Макарий, митр. Московский,
с житием.

Икона. 2012 г.

Иконописец Е. А. Бирючевская
(Богоявленский собор, Томск)

МДА Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу). В составе Собора Сибирских чудотворцев М. написан, напр., рядом с прп. Макарием Алтайским на иконе 2013 г. Н. В. Пироговой (Масюковой) из местного ряда иконостаса ц. Успения Богородицы в с. Успенка (Тюменская обл.).

Я. Э. З., свящ. Сергей Чураков

МАКАРИЙ [серб. Макарије] (Соколович; † до 23.10.1574, Печский мон-рь), свт., патриарх Печский в 1557–1570/71 гг. (дни памяти — 13 июля, 30 авг.). Был 1-м патриархом после восстановления *Печской Патриархии*. Судьба М. до избрания патриархом неизвестна; впервые он упоминается уже в сане патриарха в записи от 4 нояб. 1557 г., сделанной на полях Псалтири, изданной в мон-ре *Милешева*. Возможно, он был настоятелем этого или Хиландарского мон-ря, после хиро-



Свт. Макарий (Соколович),
патриарх Сербский.

Роспись нартекса

ц. вмч. Димитрия. 1565 г.

(Печская Патриархия,
Косово и Метохия)

тонии во епископа сразу поставлен патриархом. Неясна степень его родства с Мехмед-пашой Соколовичем (Соколлу), потурченным сербом, ставшим великим везиром. Нек-рые современники считали их родными братьями, во 2-й пол. XIX в. и 1-й пол. XX в. эта версия преобладала над другими. Но совр. тур. историки утверждают, что Мехмед-паша всех своих близких родственников обратил в ислам. Есть мнение, что М. был племянником везира.

Восстановление Печской Патриархии произошло при участии М., но его роль в этом событии также неясна. Он участвовал в определении границ Патриархии, создании патриарших структур (Синод и Архиерейский собор) и учреждении



епархий (ок. 40–44 кафедр; во Вршаце и в Ораховице (ныне Сербия), Будиме (ныне Будапешт, Венгрия), Печуе (ныне Печ, Венгрия), Сегедине (ныне Сегед, Венгрия), Темишваре (ныне Тимишоара, Румыния) и Араде (ныне Румыния), Самокове (ныне Болгария), Тетове (ныне Македония) и др.). Титул М. отражал территориальный и этнический состав возглавляемой им Церкви: «Патриарх сербов, болгар, западного Поморья и северных земель» (часто подписывался «отец и учитель сербов и болгар»).

Во время правления тур. султана Селима II (1566–1574), обложившего правосл. храмы и мон-ри высокими налогами, М. собирал деньги и предотвратил превращение мн. бедных мон-рей (напр. на Фрушка-Горе) и храмов в мечети и хозяйственные помещения. М. восстановил мон-ри *Баньска*, *Грчаница* и мон-рь *Печская Патриархия* (он представлен на ктиторском портрете на пилястре в вост. части храма).

В преклонном возрасте М. добровольно оставил Патриаршество, новым патриархом стал митр. Герцеговинский *Антоний (Соколович)*, вероятно, его племянник. Добровольность передачи Патриаршества подчеркивает фреска в храме *Баня монастыря во имя святителя Николая*, на к-рой М. передает преемнику знаки патриаршего достоинства. М. похоронен в припрате храма мон-ря Печская Патриархия. Обстоятельства и время канонизации М. неизвестны.

Лит.: *Слијетчевић Ђ.* Историја Српске православне цркве. Београд, 1991. Књ. 1. С. 301–318; *Сава (Вуковић), еп.* Макарије Соколовић, патријарх српски // Енциклопедија православља. Београд, 2002. Т. 2. С. 1147; *Радосављевић Н.* Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васелењске патријаршије. Београд, 2007. С. 63–67; *Дабих В. С.* Макарије Соколовић // Српски биографски речник. Нови Сад, 2011. Т. 5. С. 757–759.

Н. В. Радосављевић

МАКА́РИЙ [греч. Μακάριος] († не позднее X в.), прп. (пам. греч. 8 февр., 25 окт.), еп. Пафосский. Память М. указывается без к.-л. дополнительных сведений 8 февр. в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский*). Описание. Т. 1. С. 48; *Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 228) и в визант. синаксарях, в т. ч. в Синаксаре К-польского ц. (SynCP. Col. 454). В исторических источниках этот святой не упоминается. Время жизни его неизвестно, однако он умер не позднее X в., т. к. его имя внесено в Патмосский список

Типикона Великой ц., составленный в это время (IX–X вв.). В греч. календарях М. назван не святителем, а преподобным.

В греч. стихных Синаксарях память М. и посвященное ему двустихие указывались под двумя датами: 8 февр. (напр., ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 537; в редких случаях — 9 февр., напр., Синаксарь 6-ки Базельского ун-та А.П.16, XV в.) или 25 окт. (напр., в ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 523). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца эти сведения приведены дважды — 8 февр. и 25 окт., а в печатной греч. Минее 1843 г., отредактированной иером. Варфоломеем Кутлумушским, только 25 окт.

В древнерус. Прологах и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*, 1993. Т. 1. Σ. 423; *Ibid.* 2002. Т. 3. Σ. 238.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 38, 331; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 282; *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου*. Κύπρος ἡ Ἅγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 38; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2006. Τ. 6: Φεβρουάριος. Σ. 101.

О. В. Л.

МАКА́РИЙ (между 754 и 776 — между 835 и 840), прп. (пам. 1 апр., 18 авг.), игум. Пелекитский. Один из духовных лидеров православных в противостоянии с иконоборцами во время 2-го периода *иконоборчества*. Единомышленник, друг и адресат писем прп. Феодора Студита. Житие М. (ВНГ, N 1003) написано игум. Саввой, учеником и преемником М. в качестве настоятеля основанной им обители на о-ве Афусия (ныне Авша, близ о-ва Мармара). Поскольку в тексте нет упоминания о Торжестве Православия (843), возможно, он создан во время между кончиной преподобного и 843 г. (Жития визант. святых. 2015. Т. 1. С. 390). Греч. текст опубликован Ж. ван ден Гейном (S. Macarii monasterii Pelesetes hegumeni, Acta Graeca / Ed. J. Van den Gheyn // AnBoll. 1897. Vol. 16. P. 142–163) и переведен на рус. язык Т. Сениной (Жития визант. святых. 2015. Т. 1. С. 392–424).

Согласно Житию, М. (в миру Христофор) происходил из знатного к-польского рода и, рано осиротев, воспитывался в доме дяди. Получил хорошее образование, выказав

исключительные способности как к светским, так и к церковным наукам. Родственники прочили ему высокую гос. должность и убеждали вступить в брак, однако юношу не прельщали мирские блага. Поделившись с неким иереем своим намерением посвятить жизнь Богу, Христофор услышал о Пелекитском мон-ре, куда вскоре отправился для принятия пострига. Он усердно приобщался к монашескому образу жизни, строго соблюдал предписания игумена, от к-рого получил послушание трудиться в монастырском скриптории, и только через нек-рое время был пострижен в обители с именем Макарий.

Преподобный непрестанно пребывал в покаянных помыслах. Заметив его добродетели, настоятель сделал его сначала канонархом, а затем экономом мон-ря. Но многочисленные хозяйственные обязанности не ослабили ревностного аскетического подвига М., к-рый стяжал дар исцеления и изгнания бесов. Молва о нем широко распространилась и вскоре дошла до патриарха К-польского Тарасия, к-рый пригласил М. к себе для духовной беседы, после чего благословил его стать игуменом мон-ря, возведя в священнический сан.

В Житии М. сохранилось подробное описание 14 чудес, совершенных подвижником при жизни и после смерти (нумерация чудес приводится в оригинальном тексте), среди к-рых преобладают чудеса исцеления. За помощью к нему обращались как знатные вельможи, так и бедные люди. Среди чудес М. есть также чудо о спасении от смерти осужденного на казнь павликианина (см. ст. *Павликиане*), к-рый единственный из своих единомышленников раскаялся в ереси.

Во время нового гонения на почитателей икон при имп. Льве V (813–820; 2-й период иконоборчества) М. проявил себя как стойкий приверженец Православия и бесстрашный обличитель еретиков. По приказу императора М. был заключен в темницу, где не поддавался на обещание богатств и почестей взамен отречения от поклонения иконам. Там же в споре с иконоборческим богословом Иоанном Грамматиком (буд. патриарх К-польский *Иоанн VII Грамматик*) М. подтвердил свое непреклонное следование иконопочитанию, после чего был отправлен в изгнание. После убийства Льва V М.





был освобожден. Он основал мон-рь на берегу Пропонтиды (Мраморного м.) вместе с сосланным туда бывш. патриархом К-польским Никифором. М. полностью разделял позицию патриарха относительно того, что клирики, примкнувшие к ереси иконоборчества, даже после покаяния не могут быть восстановлены в сани. В Житии рассказывается, что после того как некий священник, извергнувшийся из сана, принес покаяние и вновь стал служить литургию, в приобщавшихся от него всеялись бесы (подробнее о положении иконоборческого клира и мирян после гибели Льва V см.: *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 80–81).

При имп. Феофиле М. вновь был арестован и принужден к полемике с эпархом-иконоборцем, к-рая подробно приведена в Житии. По примечанию Сениной, суть беседы заключалась не в попытке переубедить М., а в том, чтобы иконопочитатели не пренебрегали литургическим общением с иконоборцами. При Феофиле М. был сослан на о-в Афусия, где он восстановил полуразрушенный храм при помощи местных жителей.

В конце жизни изнуряемый болезнью М. предчувствовал, что скоро придет его час предстать перед Богом. Он сам выбрал место своего погребения на Афусии и поручил 2 ученикам изготовить для него усыпальницу. Как только гроб был готов, подвижник мирно скончался.

Посмертные чудеса преподобного в основном связаны с избавлением от демонов людей, оказавшихся на Афусии и приведенных к его гробнице, в одном чуде подвижник обличает распутную женщину.

В Житии нет четких указаний на дату рождения М. Исходя из того, что он был рукоположен во иерея патриархом Тарасием (784–806) и ему должно было быть не менее 30 лет (канонический возраст рукоположения), он род. не позже 776 г.

В рассказе о хиротонии М. есть нюанс, вызывающий дискуссии исследователей: в опубликованном греч. тексте говорится: «...τὴν τοῦ διαβόλου χειροτονίαν» «диавольское рукоположение» (гл. 10) — вместо предполагаемого чтения «τὴν τοῦ διακόνου χειροτονίαν» «диаконовское рукоположение»; авторы PMBZ не считали это опечаткой; по их мне-

нию, «диавольская хиротония» — это посвящение в сан, к-рое М. получил от иконоборцев в 1-й период иконоборчества (до 787), а свт. Тарасий рукоположил его по правосл. чину. Однако Ш. ван де Ворст убежден в ошибочности такого прочтения текста, ссылаясь на рукопись (*Vorst Ch. van de. Note sur S. Macaire de Pélécète // AnBoll. 1913. Vol. 32. P. 270. N 1*), где стоит «τὴν τοῦ διακόνου χειροτονίαν», т. е. не «диавольское», а «диаконовское» рукоположение. Кроме того, иконопочитатели признавали иконоборческие хиротонии 1-го периода.

Вызывает нек-рые вопросы расположение Пелекитского мон-ря. Обитель с таким названием, посвященная св. Иоанну, находилась в Триглии (ныне Зейтинбагы), на азиат. берегу Пропонтиды (см.: *Mango, Sevçenکو. 1973. P. 242–248*), однако в описании мон-ря, приводимом в Житии, агиограф сообщает, что обитель стояла на труднодоступной скале, не упоминая о близости моря. В Житии примч. Стефана Нового († 764) есть сведения о том, что монахи и игумен Пелекитской обители подверглись преследованиям со стороны Михаила Лаханодракона, стратига фемы Фракисий. Т. о., Пелекитский мон-рь мог находиться на западе М. Азии.

После гибели Льва V М. остался в новооснованном мон-ре, куда, видимо, перешли и нек-рые из его духовных чад. Сохранились неск. писем прп. Феодора Студита, адресованных игуменам Пелекитским, избранным после ареста М. В письмах есть указания на то, что Феодор не одобрял возвращения сосланных монахов в свои обители до полного торжества Православия, чтобы они не оказались замешанными в литургическом общении с еретиками. М. адресовано 5 писем прп. Феодора Студита, все они написаны в 816–818 гг. во время возобновления гонений имп. Льва V, и их содержание указывает на искреннюю дружбу 2 подвижников.

Ист.: *Theod. Stud. Ep. 159, 230, 294, 362, 371 // Idem. Ep. V; N. Y., 1992; SynCP. Col. 577–579; Макарий, игум. Пелекитский, прп., исп. (ок. 760 — после 835) / Предисл., пер., коммент.: Т. Сенина // Жития визант. святых эпохи иконоборчества. СПб., 2015. Т. 1. С. 382–424.*

Лит.: *Νικόδημος. Συνοχαιριστής. Τ. 4. Σ. 174–176; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 283; Janin R. Macario, abate di Pelecete // *BibISS. 1963. Vol. 8. Col. 429–430; Mango C., Sevçenکو I. Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara // DOP.**

1973. Vol. 27. P. 235–277; PMBZ, N 4672; *Sennina T. A. Concerning the Dates of St. Makarios of Pelekete's Life and the Dating of this Vita // Scrinium. Piscataway (N. Y.), 2014. Vol. 10. P. 245–250.*

О. Н. Афиногенова

Гимнография. В совр. греч. и рус. богослужебных книгах служба М. отсутствует, однако по рукописям известны песнопения М.: канон, составленный *Феофаном Начертанным*, без акростиха 4-го гласа, ирмос: *Τριστάτας κραταιούς* (Трестаты крепкиа), нач.: *Ταῖς θεαῖς καλλοναῖς ἐνδόξοις, πάτερ* (Божественными красотами наслаждаясь, отче) (АНГ. Т. 12. P. 218–231); канон, посвященный М. и мученикам Флору и Лавру (их память также совершается 19 авг.), с именем автора — *Георгия*, еп. Никомидийского, акростихованным в богородичнах, 4-го гласа, ирмос: *Ὁ πατάξας Αἴγυπτον* (Поразивый египта), нач.: *Ἀκτίνες ὑπερομιτροῦ τῆς ὀλοφώτου σήμερον* (Лучами ослепительными всесветлой днесь) (Томеион. Σ. 270); седален (АНГ. Т. 12. P. 221).

МАКАΡΙЙ [греч. Μακάριος] († ок. 1341), прп. (пам. визант. 18 авг.). Сведения об этом святом содержатся в единственном источнике — Похвальном слове Филофея, митр. Силимврийского (1362–1389), который являлся сторонником *исихазма* и поддерживал *Иоанна Кантакузина*. М. был духовным наставником иером. Саввы, дяди Филофея. Этот святой род. в Сампсоне (так называлась в то время древняя Приена), входившем в юрисдикцию Эфесской митрополии. В молодом возрасте М. был рукоположен во диакона, а затем во иерея. После смерти супруги он принял монашеский постриг на горе *Латрос*, потом подвизался в мон-ре Кринос близ Магнисии. Из-за угрозы нападения турок М. ок. 1311 г. переселился в К-поль в мон-рь Пресв. Богородицы Каллии (или Ка(в)лея), основанный (или восстановленный) свт. Антонием II Кавлеем, патриархом К-польским. Прославился как аскет и исихаст. К нему постепенно стали собираться ученики, один из них, по имени Иларий, известный даром пророчества, после смерти наставника занял Дидимотихскую кафедру.

Ист.: *ΒΗΓ, N 1000; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη. Κωνσταντινούπολις, 1884. Τ. 2: Ἀνεκδότα Ἑλληνικά. Σ. 46–59. Лит.: Γεδεών. Ἐορτολόγιον. Σ. 219; Μακάριος (10) // ОНБ. 1966. Т. 8. Σ. 480; Talbot A.-M. Philotheos // ODB. Vol. 3. P. 1661; eadem. Hagiography in Late Byzantium (1204–1453) // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham, 2011. Vol. 1. P. 182; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 283; PLP, N 16217; Μακάριος*



Σιωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2009. Τ. 12. Σ. 194.

МАКА́РИЙ (Матфей; † после 1481, Глушицкий Покровский монастырь), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Глушицкий, 3-й игумен *Глушицкого в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыря*



Прп. Макарий Глушицкий.
Фрагмент иконы
«Господь Вседержитель,
с предстоящими
Вологодскими святыми».
Кон. XIX в.
(ц. св. прав. Лазаря, Вологда)

(ныне дер. Покровское Сокольского р-на Вологодской обл.). Основным источником сведений о М. является Житие прп. Дионисия Глушицкого, в котором М. посвящена гл. «О Макарии». Житие М. неизвестно. Обозначенная в описании Музейного собрания РГБ как его Житие рукопись РГБ. Ф. 178. № 4059 (Музейное собр. РГБ: Описание. М., 1997. Т. 2. С. 277) представляет собой 2 главы из Жития прп. Макария Желтоводского и Унженского.

Согласно Житию Дионисия Глушицкого, М. происходил из г. Ростова. В возрасте 12 лет он встретил прп. Дионисия в доме своего дяди Агафона и, увлеченный проповедью преподобного, последовал за ним в мон-рь на р. Глушицу, где и принял иноческий постриг. Автор Жития прп. Дионисия иеродиак. Иринарх указывал на М. как на одного из своих информаторов (*Семячко*. Житие Дионисия Глушицкого. 2005. С. 104, 138). Это позволяет заключить, что история знакомства М. и Дионисия описана в Житии со слов самого М. В мон-ре М. стал келейником Дионисия Глушицкого: препо-

добный взял его «къ себѣ в внутреню кѣлию» (Там же. 2005. С. 114). Позднее в том же Покровском мон-ре М. был рукоположен во иерея свт. *Дионисием* Греком, еп. Ростовским (1418–1425).

М., безусловно, был грамотен, о чем свидетельствует не только его священнический сан. В Минейной редакции Жития Дионисия Глушицкого упоминается о том, что ученик еще при жизни своего наставника составлял следующие тексты: «Почтение архиепископа Ефрѣма брати. А писалъ Макарей ученикъ Дионисиевъ» (Там же. С. 160), «О архимандритѣ Тарасии Пермстемъ. А писалъ Макарей, ученикъ Дионисевъ» (Там же. С. 163).

В последние годы жизни Дионисия М., видимо, стал его духовником. В духовной грамоте преподобного сказано, что ее писал «Макарей поп, отец мой духовный» (грамота была составлена незадолго до 11 янв. 1436, когда «чернецъ поп Макарей, отец духовный» и бояре явили ее Ростовскому еп. Ефрему, который привесил к ней свою печать; АСЭИ. Т. 3. № 252. С. 274). После преставления Дионисия Глушицкого († 1 июня 1437) игуменом Покровского мон-ря стал др. его ученик, прп. *Амфилохий*, оставшийся настоятелем обители до своей кончины, к-рую традиционно относят к 1452 г., однако документальных подтверждений этой даты нет. Как игумен Амфилохий упоминается в жалованной льготной и несудимой грамоте от 4 марта 1448 г. вел. кн. *Василия II Васильевича* Темного на 8 пустошей близ монастыря (опубл.: АСЭИ. Т. 3. № 253. С. 274–275; *Черкасова*. 2012. С. 217–218. № 4). Эта грамота была подтверждена вел. кн. Иоанном III Васильевичем (1462–1505) и адресована уже игумену М. (АСЭИ. Т. 3. С. 275). Т. о., М. стал настоятелем после 1448 г., но до 1462 г. Как игумен Покровского мон-ря М. упоминается также в 4 недатированных грамотах, 2 из них написаны от лица вел. кнг. Марии Ярославны († 1484). До 1473 г. княгиня пожаловала мон-рю право беспошлинного провоза в Москву 4 подвод жита и др. товара через Ростов, Романов городок и Ухру (Там же. № 255. С. 276; датировка грамоты основана на том, что к 1473 княгиня даровала Романов городок своему сыну, угличскому кн. Андрею Васильевичу Большому (*Черепнин Л. В.* Русские феод. архивы XIV–XV вв.

Л., 1948. Ч. 1. С. 167–174). В др. грамоте Мария Ярославна запретила своим поборщикам и тиунам останаиваться в монастырских деревнях и брать там кормы и подводы; свое подтверждение грамоты адресовал «игумену Макарию» также вологодский кн. Андрей Васильевич Меньшой († 1481) (АСЭИ. Т. 3. № 256. С. 276–277). Т. о., до 1481 г. М. был настоятелем Покровского монастыря. Вел. кн. Иоанн III подтвердил неприкосновенность монастырских земель и рыбной ловли по рекам Сухоне и Пучкасу и освободил «деревеньку на перевозе» от постоев, «дачи кормов, проводников и подвод» (Там же. № 257. С. 277). Бохтужский кн. Семен Юрьевич пожаловал М. данную грамоту на пустоши Шобыкино и Устьянцево на р. Кубене (Boхтужское княжество существовало в XV в. и располагалось по притокам Сухоны, Бохтюге и Глушице (*Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 280–282)).

Однако в Житии Дионисия Глушицкого говорится о том, что М. «бысть послѣди преподобнаго больша лавры игуменъ» (*Семячко*. Житие прп. Дионисия Глушицкого. 2005. С. 115). Эту фразу не следует понимать как указание на то, что М. стал игуменом непосредственно после прп. Дионисия. Более того, в Житии приводятся слова Дионисия из его предсмертного наставления: «...вручаю старѣйшинство моему присному ученику... смиренному Амфилохию» (Там же. С. 131).

Год преставления М. неизвестен. Память святого под 13 мая зафиксирована в Месяцеслове *Симона (Азарына)*: РГБ. Ф. 173.1. № 201. Л. 317, сер. 50-х гг. XVII в., и в святцах: РНБ. О.1.504. Л. 88 об.— 89, XVII в. В сводный месяцеслов И. М. Мартынова память М. не включена (*Martinov*. *Apnus ecclesiasticus*). 6900 г., указанный в разного рода перечнях рус. святых (РНБ. О.1.382. Л. 33, XVIII в.; РНБ. Мих. Q. 532. Л. 210, XVIII в.; РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 862. Л. 112 об., XVIII в.; РНБ. Собр. СПбДА. А. II/63. Л. 29, XIX в.— ЭК ИРЛИ (ПД)) в качестве времени преставления святого, должен быть интерпретирован не как конкретный год кончины, 1392-й, а как указание на столетие, т. е. М. преставился в 6900-х гг. (1392–1492). В подобных перечнях указание на 6900 г. сохраняется даже в тек-



случаях, когда игумены Покровского монастыря приводятся в хронологической последовательности со своими датами преставления, порой далекими от реальных (см., напр.: РГБ. Ф. 173.III. № 58. Л. 17 об., XVIII в.: Дионисий Глушицкий – 1 июня 6908 (1400), Амфилохий Глушицкий – 14 окт. 6933 (1425), М. – 13 мая 6900).

В Четых-Минях еп. Еρμοгена (Добронравина) запись о М. сделана трижды: без даты (РНБ. Собр. СПбДС. № 25/12. Л. 110 об.), под 13 мая (Там же. № 25/5. Л. 119 об.) и под 12 окт. – в день памяти Амфилохия Глушицкого (Там же. № 25/10. Л. 52 об.). М. почитался в числе учеников прп. Дионисия Глушицкого. Существуют тропарь и кондак преподобным Амфилохию, М., Тарасию и Феодосию Глушицким (Миня (МП). Май. Ч. 2. М., 2002. С. 69–70). Наиболее ранние записи о М. в иконописных подлинниках относятся к 20-м гг. XIX в.: «Сед, брада меньше Власиевы, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 154 об.; *Маркелов*. Т. 2. С. 157).

В XIX в. рака над мощами М., Тарасия и Феодосия Глушицких находилась в храме в честь Рождества Христова Покровского мон-ря, построенном в 1841 г. на месте обветшавших деревянных церквей XVII в. (в 1900 переосвящен во имя преподобных Дионисия и Амфилохия Глушицких). В 1992 г. ц. во имя Дионисия и Амфилохия была открыта как приходская, к нач. 2006 г. приписана к *Димитрию Прилуцкому в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения честных древ Креста Господня мужскому монастырю*. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Вологодских святых, празднование к-рому установлено в 1841 г.

Ист.: *Семячко С. А.* Житие Дионисия Глушицкого // *Святые подвижники и обители Рус. Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский мон-ри и их обитатели* / Подгот.: Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 104–206; *Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоказ.* / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. С. 97–142; *Черкасова М. С.* Архивы вологодских мон-рей и церквей XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012. С. 218–219. № 6, 9, 10. Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 176; *Суворов Н.* Глушицкий мон-рь Вологодской епархии. Вологда, 1876; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 748; *Верхожский*. Вологодские святые. С. 12, 108–209; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 335; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. 1901.

Ч. 1. С. 142; *Голубинский*. Канонизация святых. М., 1903. С. 151; *Маркелов*. Святые Древней Руси. 1998. Т. 2. С. 157. № 307; *Житие преподобных Амфилохия, Макария, Тарасия и Феодосия, Глушицких чудотворцев* // *ЖРСв*. Т. 1. 2004. С. 444–447; *Семячко С. А.* К вопросу о Житии Макария Глушицкого // *Святые подвижники и обители Рус. Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели* / Подгот.: Г. М. Прохоров и С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 232–233.

С. А. Семячко

Иконография. Несмотря на то что местное почитание началось до XVIII в., изображений М. ранее XIX в. не обнаружено. В иконописном подлиннике содержится описание облика святого: «Сед, брада меньше Власиевы, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 154 об., под 13 мая; 20-е гг. XIX в.).

В ц. во имя преподобных Дионисия и Амфилохия Глушицких Глушицкого



Прп. Макарий Глушицкий.
Роспись галереи

ц. прп. Иова Почаевского
в Почаевской лавре.

Кон. 60-х – 70-е гг. XIX в.

Мастера

иеродиаконы Паисий и Анатолий

мон-ря в дер. Покровское Вологодской обл. справа от царских врат находится икона «Преподобные Тарасий, Макарий и Феодосий Глушицкие» (XIX в.) с гробницы этих святых. Преподобные изображены традиционно для надгробного портрета – в рост, с закрытыми глазами; М. – в центре. В отличие от святых Тарасия и Феодосия, руки к-рых сложены на груди крестообразно, правая поверх левой, М. правой рукой благословляет, на приложенной к сердцу левой руке – лестница. Он изображен средовком с темными вьющимися волосами, лежащими на плечах, и с короткой

округлой бородой также без проседи, облачен в мантию, темную рясу, епитрахиль вишневого цвета.

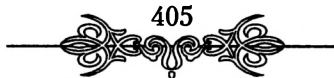
Образ М. не был включен в композицию икон Собора Вологодских святых до XIX в. Так, на иконе «Спас Всемилостивый, с 24 вологодскими чудотворцами» (ВГИАХМЗ), написанной в 1778 г. московским иконописцем Лазарем Климовым Ершовым и мастерской, образ М. отсутствует. Тогда как на иконе кон. XIX в. «Господь Вседержитель, с предстоящими Вологодскими святыми» (ц. св. Лазаря Четверодневного в Вологде) М. изображен крайним во 2-м ряду левой группы святых как седовласый старец, в коричневой мантии, в схиме, куколь опущен на плечи (*Рыбаков*. 2014. Ил. 64).

Образ М. входит в состав Собора Глушицких святых. Так, на изображении «Святые преподобные Амфилохий, Макарий, Тарасий и Феодосий Глушицкие» (опубл. в кн.: *Филарет (Гумилевский)*. Жития святых. Окт. СПб., 1892. С. 133) М. изображен фронтально, с поднятой правой рукой и раскрытой ладонью, в опущенной левой – лестница, его голова не покрыта, борода короткая, щеки впалые; М. в мантии, в схиме, куколь опущен на плечи. Образ М. представлен в галерее русских святых работы художников иеродиакон Паисия и Анатолия в ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (кон. 60-х – 70-е гг. XIX в., роспись поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010), в группе с преподобными Тарасием Глушицким и Александром, игум. Куштским. М. первый в ряду изображен в профиль с чуть склоненной головой, с седой бородой клиновидной формы, на нем зеленые мантия и епитрахиль, на голове куколь.

Лит.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 157; *Рыбаков А. А.* Икона «Спас Всемилостивый, с 24 вологодскими чудотворцами» 1778 г.: Реликвия Рус. Севера и памятник иконографии вологодских святых XVIII в. М., 2014.

Е. В. Орлова

МАКАРИЙ (1539 (?) – 22.01. 1623 или 1622, Жабынский мон-рь), прп. (пам. 22 янв. и 22 сент. – в Соборе Тульских святых), Жабынский, основатель (?) и настоятель *Макариева Жабынского в честь Введения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. «Книга глаголемая Описание о российских святых» упоминает М. как основателя Жабынской пуст.: «Преподобный священноинок Макарий начальник Жабынского монастыря Введения Пресвятыя Богородицы, Белевский новый чудотворец, преставился в лето 7130 месяца генваря в 22 день» (Описание о российских святых. С. 230). В нек-рых списках «Книги





глаголемой...» и в «Перечнях всех российских чудотворцев» указан 7131 (1623) как год преставления святого (РНБ. ОЛДП. Q. 862. Л. 119, XVIII в.; Мих. Q. 532. Л. 232, XVIII в.— ЭК ИРЛИ (ПД)). Согласно жалованной грамоте царя *Феодора Иоанновича*, мон-рь был основан старцем Онуфрием в 1585 г. на Жабынском городище, относившемся в то время к Дворцовому ведомству (текст грамоты опубл.: *Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 5–6). Свое название местность получила по имени прежнего владельца — Жабыни Селехова (*Антонов*. 2002. С. 30, 33). Царская грамота за скрепою белёвских писцов Н. Г. Ржевского «съ товарищи» содержала повеление: «А старцу Анофрию на том городищи храм воздвигнуть Введения Пресвятыя Богородицы и монастырь строить». В монастырском синодике сер. XVII в. в числе первых был записан род Ржевских, отдельно — род окольного И. И. Ржевского, а далее следовал «род священноинока Макария» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 95). В челобитной царю *Петру I Алексеевичу* от 1 янв. 1721 г. игум. Жабынской пуст. Тихон (1707–1722) сообщал: «...на Оке реке, на устьи речки Жабынки, еще изстари, да из старых валовых писцов, построена бысть пустынь Жабынь, в которой церковь изстари Введения Пресвятыя Богородицы, Макариева строения... а ныне во оном монастыре три церкви, и под спудом мощи онаго Макария строителя» (*Знаменский*. 1890. Вып. 28. С. 52). На основании этих документов историк-краевед И. В. Знаменский предполагал, что старец Онуфрий и М.— одно лицо. По мнению историка, старец, устроив обитель, принял схиму с именем Макарий и жил неподалеку у колодца Жабынец, с к-рым в мон-ре было связано чудесное предание о событиях Смутного времени, когда неподалеку от обители, под дубом, М. нашел умирающего от ран и жажды поляка, заблудившегося в лесу. Святой ударил посохом по земле, и тотчас на этом месте забил родник. Впосл. здесь поставили часовню. В др. синодике обители, к-рый архим. Леонид (Кавелин) датировал нач. XVIII в., была записана память «преподобнаго отца нашего Макария Белёвскаго чудотворца, иже на Жабыни кладези жившаго». Составителем текста о М. в предисловии к синодику архим. Леонид назвал игумена Жабынской пуст. Тихона,



Прп. Макарий Жабынский.
Икона из Знаменской ц.
Макариева Жабынского мон-ря.
Нач. XXI в.

бывшего ее постриженником. В предисловии говорилось, что М. «в терпении иночески плотию стражда, мраз, зной, во алчбе и жажде претерпи, монастырь возгради, братию собора, поживе же в терпении своем лета довольна... преставися в лето мироздания 7131 (1623) году, погребен учениками своими, в своем от него созданном монастыре месяца ианнуария 22 дня» (*Леонид (Кавелин)*. С. 8–9). В синодике сообщалось также о существовании записей чудес святого. Уникальные сведения о М. содержит статья «Иконописного подлинника» различных списков и редакций, которая, вероятно, воспроизводит текст, находившийся на надгробной плите М. Надпись сообщала, что святой преставился в схиме в возрасте 84 лет 22 янв. 7131 (1623) г. «в нощи, в куроглашение, и погребен бысть близ своея ему церкви, на память святого апостола Тимофея» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 39; то же см.: РНБ. Вязем. Q. 162. Л. 89, XIX в.; Тихан. № 402. Л. 66 об., XVIII в.; ОСРК. Q. XIII, 11. Л. 56 об., XVIII в.— ЭК ИРЛИ (ПД)). Из сопоставления данных «Иконописного подлинника» с челобитной игум. Тихона следует, что М. был погребен близ построенной им Введенской ц. Не случайно в нач. XVIII в. ц. Введения называли также храмом прп. Макария Белёвского. В описании пустыни архим. Леонид цитирует вкладную надпись 1712 г. на печатном Евангелии 1681 г.: «...сию книгу дал вкладу города Белёва посадкой человек Димитрий Онисимович в Макарьеву пустынь в церковь Пресвятыя Богоматери, честнаго Ея Вве-

дения и преподобнаго отца нашего Макария в чудесех просиявшаго Белёвскаго чудотворца...» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 111–112). При игум. Тихоне рядом с деревянной ц. Введения, к тому времени уже обветшавшей, был построен каменный Введенский храм. Поблизости от колодца находилась деревянная Никольская ц. Согласно описи 1755 г., в пустыни числились только 2 храма: каменный Введенский собор и деревянная ветхая церковь без икон и утвари (Никольский храм, видимо, уже был разобран). После упразднения пустыни (1764) каменный собор стал приходским, а деревянную Введенскую церковь увезли в с. Петровское Одоевского у. Тульской губ. В 1776 г. мон-рь был возобновлен как нештатная пустынь, в нее из стorerшего Шаровкина Успенского монастыря Калужской губ. перевели 7 насельников со строителем иером. Исаакием (Акимовым). Новая братия нашла пустынь совершенно разоренной, в Введенском соборе не было даже антиминса. Видимо, за то время, пока пустынь стояла пустой, память о месте погребения основателя обители и ее истории была утрачена. В святцах помимо даты преставления святого (22 янв.) фиксируется его память под 22 сент., 19 нояб. (РНБ. Тит. № 4765 (Иконописный подлинник). Л. 97, XVIII в.; Тит. № 3117 (Иконописный подлинник). Л. 88, XVIII в.— ЭК ИРЛИ (ПД)), 20 нояб. (РНБ. Тихан. № 413 (Иконописный подлинник). Л. 63, XIX в.— ЭК ИРЛИ (ПД)). Знаменский предполагал, что день памяти М. под 22 сент. может быть связан с обретением в XVII в. его мощей, вновь положенных под спуд к нач. XVIII в. В 1816 г. при строительстве каменной Никольской ц. около колодца Жабынец был найден некий гроб (по др. версии, 3 гроба), к-рый по неясным причинам посчитали гробницей М. (сведения об освидетельствовании в то время мощей святого отсутствуют), и «паки честно опущен в землю, под алтарем новосозданного храма» (*Леонид (Кавелин)*. 1865. С. 10). И тогда Никольский, а не Введенский храм стал считаться местом погребения М.

О том, что почитание святого началось вскоре после его кончины, свидетельствует именование пустыни Макариевской в надписи на вкладном напрестольном Евангелии 1646 г., найденном свящ. В. И. Зна-





менским в ризнице Вознесенской единоверческой церкви в Белёве. В записях монастырского синодика, относившихся к нач. XVIII в., М. именовался преподобным. Согласно сведениям из вкладной книги монастыря, в 1708 г. окольный Н. И. Акинфиев (Акинфов) пожертвовал в пустынь икону святого «во окладе серебряном, в киоте, писанном красками, на створех образы архангелов Михаила и Гавриила (*Знаменский*. 1890. Т. 28. С. 37, 46). Впоследствии драгоценный образ был утрачен, к кон. XIX в. сохранился лишь киот. В 1895 г. на средства белёвского купца-старообрядца П. М. Федосеева иконописцами Троице-Сергиевой лавры был написан образ М. с преподобными Сергием Радонежским и Тихоном Калужским. Образ поместили в древний киот и поставили в часовне над колодцем Жабынец (*Фирсов*. 1898. № 87. С. 3). Память «преподобного Макария Жабынского» под 2 янв. отмечена в месяцеслове ростовского купца Н. А. Кайдалова, составленном им в 1868 г. («Месяцеслов Православной русской церкви с присовокуплением некоторых подвижников благочестия, местно чтимых в России» (РГБ. Ф. 231 / V (Погод.). Карт. 2. Ед. хр. 14. Л. 73 об.—совр. шифр установлен Е. В. Романенко)).

Игум. Иона (Белобородов; 1875–1886) содействовал восстановлению почитания М. в обители. В 1879 г. он поставил в Никольской ц. над предполагаемым местом погребения святого деревянную раку, для к-рой был написан надгробный образ М. в полный рост со свитком в руках. Игум. Иона восстановил также часовню над колодцем. В 1886 г. он сообщал в Тульскую духовную консисторию, что в память святого 22 янв. служит соборную панихиду. Настоятель предполагал, что совершение панихид началось в 1816 г. после обретения гроба святого (*Тихон (Шарапов)*. 1913. С. 249). В 1884 г. купец Федосеев, исцелившийся по молитве М. от заболевания глаз, заказал написать для Вознесенского единоверческого храма образ святого. По просьбе купца 22 янв. того же года в этом храме состоялось празднование памяти М. В окт. 1885 г. на заседании Белёвской городской думы было решено ходатайствовать перед Тульским и Белёвским архиеп. Никандром (Покровским) о разрешении служить М. молебны. В марте 1886 г. жите-

ли города обратились в Синод с прошением о канонизации М. Прошение поддержал помещик из дер. Береговая Белёвского у. барон Н. К. Нольде, находившийся в переписке с историком М. П. Погодиным. Указом от 9 янв. 1886 г. Синод поручил архиеп. Никандру произвести «обстоятельную проверку данных». До решения вопроса о канонизации в том же 1886 г. по инициативе жителя Белёва И. П. Воскова был открыт сбор средств на написание иконы святого для белёвского Преображенского мон-ря. Помимо иконы на собранные средства были изготовлены киот, посеребренный подсвечник и серебряная лампада. В июне 1886 г. реликвии передали во Введенский храм Преображенской обители.

26 июля 1886 г. комиссия в составе кафедрального прот. А. И. Иванова, благочинного белёвских храмов прот. М. Ф. Бурцева и настоятеля Преображенского мон-ря иером. Анатолия (Турбина) подготовила заключение о почитании М. и отправила его в Духовную консисторию. 2 янв. 1888 г. Синод восстановил праздни-



Сень над ракой
прп. Макария Жабынского
в ц. прп. Макария Жабынского
Макариева Жабынского мон-ря.
Фотография. 2016 г.

вание памяти М. как местночтимого святого. 20 янв. того же года Белёвская городская дума, собравшись на экстренное заседание, приняла решение пожертвовать 500 р. на на-

писание иконы М. для белёвского кафедрального собора и 1 тыс. р. на строительство храма во имя преподобного в его мон-ре. Тогда же была открыта добровольная подписка для сбора средств на сооружение храма, в первые дни было собрано 6 тыс. р. 22 янв. 1888 г. в Белёве и Жабынском мон-ре состоялось прославление святого. Накануне во всех храмах города совершались всеобщие бдения, в день праздника — ранние литургии. Несмотря на глубокий снег и расстояние в 7 верст, большинство городских жителей пришли в обитель пешком. После литургии в Знаменском храме был совершен молебен святому в ц. во имя свт. Николая. В том же году Белёв посетили митр. Московский *Иоанникий (Руднев)* и управляющий канцелярией Синода В. К. Саблер, а также вел. кн. Константин Константинович. По ходатайству жителей Белёва и архиеп. Никандра Синод указом от 28 февр. 1889 г. разрешил именовать Белёвскую Жабынскую пуст. Макариевской в честь преподобного (Тульские ЕВ. 1889. № 6. С. 117–118. Офиц. ч.). 17 окт. 1889 г., во вторую годовщину чудесного спасения царской семьи во время крушения поезда на ст. Борки, в Жабынской пуст. состоялась закладка храма во имя прп. Макария на месте бывш. Никольской ц. Значительные усилия к быстрейшему завершению строительства приложил бывший настоятель мон-ря игум. Иона (Белобородов). Постриженник пустыни иером. Тихон (Шарапов) записал со слов схим. Филарета рассказ игум. Ионы о том, что он намеревался во время строительных работ обрести мощи М. Однако святой, явившийся подвижнику в сонном видении, запретил это делать. 28 сент. 1895 г. новый храм был освящен. В 1898 г. составлен канон прп. Макарию Жабынскому, в 1914 г. А. Воскресенский по просьбе настоятеля пустыни игум. Кирилла (Павлова) написал М. службу и акафист. В 1913 г. иером. Тихон (Шарапов) подготовил к изданию монастырские записи о чудесной помощи святого за период с 1881 по 1908 г. (*Тихон (Шарапов)*. 1913).

15–17 марта 1919 г. по решению Белёвского исполкома в Макариевском храме проводились работы по вскрытию места предполагаемого погребения М. В письме председателю исполкома Н. А. Петруничеву от 18 марта 1919 г. настоятель пустыни



архим. Макарий (Филатов) сообщал, что под ракой «на глубине пяти аршин... никаких признаков могилы или какого гроба не оказалось» (*Герасим (Дьячков)*. 2010. С. 88).

7 сент. 1921 г. решением президиума Тульского губисполкома мон-рь был закрыт. К нач. 90-х гг. XX в. Введенский и Макариевский храмы находились в полуразрушенном состоянии. 7 мая 1991 г. решением Синода РПЦ мон-рь был возобновлен. 4 февр. 2001 г. (в день памяти М.) состоялась 1-я Божественная литургия в восстановленном Макариевском храме. В 1987 г. преподобный был прославлен в Соборе Тульских святых, празднование которому было приурочено ко дню памяти М. — 22 сент. На территории мон-ря бережно сохраняется дуб, под к-рым, по преданию, М. нашел умирающего поляка (по оценкам экспертов, возраст дерева примерно 550–600 лет). Ист.: Описание о российских святых; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 26, 39. Лит.: *Леонид (Кавелин)*, архим. Ист.-стат. описание Белёвской Жабынской Введенской муж. общежит. пуст. Тула, 1865, 2006²; *Мартынов П. М.* Жабынская Введенская пуст. // Тульские ГВ. 1872. № 81–84; То же // ИВ. 1888. Т. 31. С. 675–685; Чествование памяти прп. Макарию Жабынскому // Рус. паломник. СПб., 1888. № 18. С. 214–216; *Иванов А.*, прот. Записка об установлении чествования прп. Макария Жабынского, Белёвского чудотворца // Тульские ГВ. Приб. 1888. Янв. С. 9–31; *Фирсов А. И.* В обители прп. Макария // ИВ. 1896. Т. 66. № 10. С. 197–208; он же. Белёвская Жабынская пуст. // Тульские ГВ. 1898. № 81, 83, 85–89; *Знаменский И. В.* Полузабытый подвижник Рус. церкви кон. XVI и нач. XVII ст.: Прп. Макарий Жабынский // Изв. Тамбовской УАК. 1890. Вып. 28. С. 17–63; Вып. 30. С. 15–72; *Константин (Шарапов)*, инок. Юбилейные торжества в Макариевской пуст. // Рус. инок. 1911. № 2; он же (*Тихон (Шарапов)*, иером.). Жабынь // Там же. 1913. № 6. С. 276–381; *Антонов А. В.* Выпись из писцовых книг 1658 /59 г. на земли в округе Белёва // Белёвские чт. М., 2002. Вып. 2. С. 28–41; *Кудачка Д. Н.*, прот. Белёвская Жабынская Введенская Макариевская пуст. и ее подвижник прп. Макарий чудотворец. М., 2007; *Герасим (Дьячков)*, иером. Белёвский край: Очерки церк. жизни XX–XXI вв. М., 2010. С. 83–90; *Никишов В. Д.* Жабынь: История Св. Введенской Макариевской Жабынской пуст. М., 2011.

Е. В. Романенко

Иконография. Описание облика святого встречается в иконописных подлинниках под 22 янв. с XVIII в. и остается без изменений в подлинниках XIX в. (разночтения/уточнения могут касаться лишь длины бороды: «Подобием сед, брада не велика, ризы монашеския и в схиме» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 39; сводная редакция XVIII в.); «Сед брадою, в схиме, риза преподобническая» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 99 об., под 22 янв.; 20-е гг. XIX в.).



Прп. Макарий Жабынский.
Фрагмент иконы
«Образ святых благоверных
российских князей».
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

В одном случае (РНБ ОЛДП. Ф. 110. Л. 23, XVIII в.) встречается уподобление образу сщмч. Власия Севастийского, а также куколь на голове, деталь, ставшая в дальнейшем характерной для иконографии М. Известен вариант с указанием памяти святого под 20 нояб., тут же приведено место подвижничества М.:



Прп. Макарий Жабынский.
Литография. Кон. XIX — нач. XX в.

«...что на колодези на Жавицы близ Оки реки Белевского уезда» (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 88 об., 30-е гг. XIX в.).

Первая икона М. могла быть создана в период фактического установления местного почитания святого, т. е. в нач. XVIII в. Во Вкладной книге Жабынской пуст. (1707) упомянут дар окольничего Никиты Ивановича Акинфиева (Акинфова), сделанный в 1708 г.: аналойный «образ преподобного Макария, белевского чудотворца, во окладе серебряном, в киоте, писанном красками; на створех образы архангелов Михаила и Гавриила»; к 90-м гг. XIX в. сохранился только киот со створками, икона М. в серебря-

ном позолоченном окладе была, видимо, похищена (*Знаменский*. 1890. С. 37, 46, 47–49).

Замечание о раннем настенном образе М.(?) оставлено архим. Леонидом (Кавелиным): в бывш. Вознесенском девичьем мон-ре в Козельске (упразднен в 1764; приходский храм) «на массивном четырехгранном столпе, поддерживавшем своды трапезы несколько лет тому назад, видно было изображение сего пр. Макария»; образ утрачен, т. к. «священнику вздумалось округлить этот столп для простора, при сем, как это, так и другие изображения уничтожены» (*Леонид (Кавелин)*. 1862). Спустя 23 года архим. Леонид уточнил свое наблюдение, указав, что «древнее изображение «блаженного Макария» — это, вероятно, образ небесного покровителя основателя Оптиной пуст., которая до нач. XIX в. называлась «Оптиной Макарьевой»; важно отметить, что автор связывал с М. восстановление Оптиной пуст. (Он же. 1885). Т. о., еще до 1862 г. в трапезной части Вознесенского собора сохранялось написанное на столпе изображение «блаженного Макария». Можно предположить, что оно было создано в XVIII в., но не ранее 1740 г., когда была построена трапезная, и не позднее 1764 г., когда Вознесенский мон-рь был упразднен. В этом случае более вероятной представляется связь образа с памятью о Макарии как восстановителе находящейся рядом Оптиной пуст., поскольку Жабынская пуст. была упразднена в 1736 г., еще до сооружения трапезного храма. Возможно отнести написание образа и к периоду возрождения Жабынской пуст. в 1776 г. Вознесенская ц. к этому времени стала приходской, в связи с чем интерес приходского священника к фигуре монаха, возобновителя 2 пустыней, видится сомнительным. Тем не менее известно, что после пожара 1777 г. в храме велись восстановительные работы, включая его украшение. По крайней мере в 1779 г. в приделе арх. Михаила трапезного храма после завершения работ начали совершать богослужения (*Леонид (Кавелин)*. 1885. С. 156). Можно также предположить, что «древнее изображение» святого, как и мн. другие в XIX в., появилось после 1816 г. как отклик на свидетельство об обретении мощей М. при копании рвов под фундамент Никольской ц. в Макариевой Жабынской пуст. О том, что обретение мощей не предполагалось, сообщает текст прошения иером. Михаила архиеп. Тульскому Симеону, в к-ром оговаривалось намерение поставить на р. Жабынке взамен ветхой деревянной Никольской часовни каменную церковь с тем же освящением «для пользы монастыря» (ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 2. Д. 3017. Л. 1; *Никишов*. 2011. С. 137).

С образа в Вознесенском храме был сделан иконный список, поставленный

в освященной в 1818 г. Никольской ц. «над тем местом, где покоятся под спудом мощи Преподобного Макария» (Тихон (Шарапов). 1913. № 1). В 1879 г. при игум. Ионе (Белобородове), активно содействовавшим возобновлению почитания М., список был перенесен в новую часовню над св. колодцем, где помещался «на стене по правую сторону св. источника», а в Никольской ц. над местом



Прп. Макарий Жабынский.
Роспись Успенского собора
бывш. Успенского жен. мон-ря в Туле.
1908 г.

предполагаемого упокоения М. была поставлена деревянная рака с изображением святого: «...над мощами, на верхней доске раки написано... изображение Преподобного со свитком согнутым в левой руке — персты же десницы угодника Божия сложены именовсловно для благословения» (Там же). Судя по описанию, данный образ отвечал традиц. иконографии преподобных.

За год до начала мероприятий по восстановлению памяти М. в изд. «Жития святых...» архиеп. Филарета (Гумилевского) 1885 г., дополненное иллюстрациями акад. Ф. Г. Солнцева, была включена прорис с образом М. Неизвестно, насколько Солнцев, руководствовавшийся при создании лицевых изображений «достовернейшими иконами святых», опирался на известное ему изображение М. Преподобный показан фронтально, в рост, в монашеском облачении (в рясе, мантии, схиме, с куколем на голове), правой рукой именовсловно благословляет, а в левой держит посох, к-рый ошибочно называют игуменским, тогда как данный атрибут не является принадлежностью наместнического статуса или сана М. (он был иеромонахом), но отражает житийный сюжет о чудесном изведении святым источника, к-рый напитал умирающего от жажды поляка (см. ил.: Жи-



Прп. Макарий Жабынский
совершает молитву
на пепелище обители.
Иллюстрация из ж. «Русский инок».
1913 г.

тия. 1885. С. 201; повторения: Рус. паломник. № 18. С. 216; Чествование памяти прп. Макария Жабынского. 1888 (тонолитогр.)).

Со старообрядческой средой связано одно из ранних сохранившихся изображений М., включенного в состав русских святителей и преподобных на иконе «Образ святых благоверных российских князей» (1-я пол. XIX в. ГМИР; происходит из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге). М. представлен в нижней левой группе преподобных, в 4-м ряду, 4-м от края. Его голова не покрыта (куколь на плечах), в нимбе надпись: «П Макариі Белевскіи».

Неизвестна иконография образа М., который в 1884 г. вложил по обету в



Прп. Макарий Жабынский
и равноап. Кирилл
(слева).
Роспись Введенского собора.
2015 г.

Воскресенскую единоверческую церковь в Белёве (1818) купец-старообрядец П. М. Федосеев, исцелившийся по молитве к святому от болезни глаз (Фирсов. 1898. № 88. С. 2–3).

Большое число икон святого появилось накануне и после восстановления

его почитания. Так, в 1886 г. был объявлен сбор средств на написание иконы М. для Спасо-Преображенского мон-ря в Белёве, в 1888 г. городская дума выделила сумму на создание иконы преподобного для белёвского соборного храма. Сохранялась традиция частных вкладов, напр., купец Федосеев в 1895 г. заказал в Троице-Сергиевой лавре икону с образами 3 преподобных — М., Сергия Радонежского и Тихона Калужского, эту икону поместили в древний киот от иконы 1708 г. в часовне над колодцем Жабынцом (Фирсов. 1898. № 87. С. 3). В Макариевском храме (освящен в 1895) справа, за клиросом на возвышении, стояла под резной позолоченной сенью металлическая посеребренная рака «с изображением лика преподобного Макария» (Никишов. 2011. С. 212).

На немногих сохранившихся иконах кон. XIX — нач. XX в. предпочтительной является иконография, где святой держит посох в руке. Так М. представлен, напр., на небольшом изготовленном на металле образке (1900, частное собрание), в росписях Успенского собора бывшего женского Успенского монастыря (1908, Тула) — на фоне монастырских строений.

В 1913 г. к очерку о Жабынской пуст. в ж. «Русский инок» было создано неск. иллюстраций с житийными сценами: М. совершает молитву на пепелище обители; встреча М. с умирающим от жажды поляком (рисунок пером, худож. Никитин). Сказание о чуде изведения преподобным источника выделено в отдельный сюжет. Современная икона (нач. XXI в.) такого типа представлена в нижней ц. во имя Всех святых, в земле Тульской просиявших, Успенского кафедрального собора (в отдельно стоящем киоте слева от иконостаса). М. изображен в молении, его левая рука простерта к образу благословляющего Спасителя в небесном сегменте,

в правой святой держит жезл, из-под которого истекает ручей. Возле источника изображена меньшая по масштабу фигура лежа-

щего поляка в воинских доспехах, он протягивает руку к М. в жесте прошения. Фоном служит изображение леса на возвышенности, обозначенной в виде ландшафта. Печатная копия этой иконы находится в местном ряду иконостаса Знаменского собора Макариевской пуст.



В прорисях мон. Иулиании (Соколовой) М. представлен несколько иначе: правая рука на уровне груди, в левой руке посох. В остальном изображение соответствует рассмотренным типам (Труд иконописца / Сост.: Н. Е. Алдошина. Серг. П., 1995. Табл. № 25).

В наст. время в единоличных изображениях М. встречаются преимущественно варианты, представляющие святого с посохом в руке. Неск. икон святого совр. письма находятся в Макариевой Жабынской пуст., для большинства из них образцом стала икона, находящаяся во Всехсвятской ц. в Туле (80-е гг. XX в.), на к-рой М. изображен фронтально, по пояс, с посохом в левой руке.

В Макариевском храме мон-ря живописные образы святого размещены: в иконостасе в местном ряду центрального придела справа (3-я икона от царских врат) фронтально в рост (2010); на сев. стене в легком развороте влево (дар жителей г. Богородицка); над ракой святого, где в отличие от 2 первых М. опирается обеими руками на сучковатую палку (2000), — на всех с разной степенью реалистичности выполнен пейзажный фон с храмом на 2-м плане. На надгробной иконе на раке святого М. изображен с крестом в руках, сложенных в соответствии с погребальной традицией крестообразно, глаза закрыты. В алтаре того же храма находится совр. аналойная икона М., выполненная в рус. традиции кон. XVI–XVII в., на к-рой святой представлен как основатель обители — на фоне монастырских строений, он обращен в молении ко Спасителю в облачном сегменте, мон-рь (архитектурный комплекс достаточно условно воспроизводит вид пустыни в нач. XX в.) и фигуру М. разделяет водный поток, вдаль — лес на холме. Две иконы М. находятся в Знаменском храме: одна на аналое, другая в иконостасе, с поясным фронтальным образом М., держащего посох в левой руке. В стенописи во Введенском соборе мон-ря (2011) святой изображен дважды: на зап. грани зап. столпа — фронтально, в рост, со свитком в руке, правой благословляет; на сев. стене, справа от дверного проема, — в $\frac{3}{4}$ -ном повороте влево, левая рука опущена, правая вытянута вперед в жесте обращения (напротив в той же позе — фигура блгв. вел. кн. Александра Невского, во имя к-рого освящен сев. придел в Макариевском храме).

В Соборе Тульских святых преподобному традиционно отводится почетное место. На иконе «Святые и подвижники благочестия, в Тульской земле просиявшие» (1987, собор Всех святых в Туле) М. изображен в центре: в схиме, с посохом, благословляющим десницей. На иконе «Образ святых Тульских» из Успенского собора бывшего жен. Успенского мон-ря М. представлен в верхнем регистре обращенным в молении к Казан-

ской иконе Божией Матери, возносимой ангелами в полукруглом небесном сегменте. Изображен М. (в 1-м ряду) и на иконе Собора Тульских святых из Щегловского тульского Богородицкого мон-ря. На иконах мон. Иулиании (Соколовой) «Собор святых, в земле Российской просиявших» 1934 г., нач. 50-х гг. (обе в ризнице ТСЛ) и кон. 50-х гг. XX в. (СДМ) образ М. находится рядом с группой Калужских святых — в зеленой схиме и коричневом одеянии, руки повиты мантией, атрибуты отсутствуют.

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Церковно-ист. исслед. о древней области вятичей // ЧОИИД. 1862. Кн. 2. С. 87. Примеч. 161; *он же.* Ист. описание Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 1885⁴. Ч. 1. С. 150; Чествование памяти прп. Макария Жабынского // Рус. паломник. 1888. № 18. С. 214–216; *Фирсов А. И.* Белёвская Жабынская пуст. // Тульские ГВ. 1898. № 87; № 88; *Знаменский И. В.* Полузабытый подвижник Рус. Церкви кон. XVI и нач. XVII ст.: Прп. Макарий Жабынский // Изв. Тамбовской УАК. 1890. Вып. 28. С. 37, 46; Вып. 30. С. 26, 27; *Тихон (Шарапов), иером.* Жабынь // Рус. инок. 1913. № 1–6; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 157–158; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; *Никишов В. Д.* Жабынь: История Свято-Введенской Макариевой Жабынской пуст. М., 2011.

Э. В. Шевченко, О. С. Каннинова

МАКА́РИЙ (1349 (?), г. Новгород — 25.07.1444 (?), г. Унжа (ныне село Макарьевского р-на Костромской обл.)), прп. (пам. 25 июля;



Прп. Макарий Желтоводский.
Икона. XIX в.
(ГРМ)

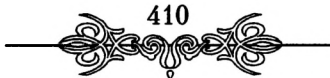
23 янв. — в Соборе Костромских святых, 7 июня — в Соборе Иваново-Вознесенских святых, во 2-е воскресенье сент. — в Соборе Нижегородских святых), Желтоводский и Унженский, основатель мон-ря в честь Богоявления на р. Лух, *Макариева Желтоводского во имя Святой Троицы монастыря, Макариева Унжен-*

ского во имя Святой Троицы монастыря.

Житие. Лит. история Жития М. полностью не реконструирована. Существует неск. классификаций списков памятника, учитывающих не только особенности его текста, но и количество, состав примыкающих к нему описаний чудес и статей монографических сборников, посвященных святому.

В. О. Ключевский разделил известные ему 4 списка на 2 редакции: Краткую (Первоначальную) и Пространную (*Ключевский.* Древнерус. жития. С. 324; эта классификация принята большинством исследователей). Краткая редакция (нач.: «Сей преподобный отец Макарий родился в Нижнем Новеграде, честна сын родителю...») встречается в списках XVI в. Пространная редакция (нач.: «Что убо похвала благоверию и что ино утверждение, разве еже ведати и внимати милосердию Божию...»), по мнению исследователя, возникла не ранее 1615 г., когда к чудесам Краткой редакции были прибавлены еще 6, первое из к-рых датировано 1615 г., и не позднее 1633 г. — времени включения ее в Минеи Германа (Тулупова) (РГБ. Троиц. № 694. Л. 340). Составитель Пространной редакции пользовался Кратким Житием, украсив его словесно, но не распространив фактическую основу текста.

Н. В. Понырко считает, что возникновение Краткой редакции Жития с чудесами может быть датировано временем, близким к завоеванию Казанского царства в 1552 г. (*Понырко.* 1988. С. 291). Ее создание связано либо с Унжей (или Унженским мон-рем), либо с Солигаличем, где М. уже в XVI в. был местным святым. Среди списков Краткой редакции исследовательница выделила те, в к-рых прижизненное чудо М. (об исцелении дочери унжанина Федора) помещено в Житии перед повествованием о кончине святого. Такие списки, возможно, представляют собой наиболее ранний вид Жития, «который заканчивался повествованием о кончине Макария и еще не имел особого раздела чудес» (Там же. С. 292). Л. П. Тарасенко ввела в научный оборот ряд новых списков, в их числе — древнейший список Краткой редакции с 10 чудесами (РГБ. Ф. 310. № 332, посл. треть XVI в.). По мнению исследовательницы, Пространная ре-





дакция принадлежала опытному книжнику, работавшему в крупном лит. центре, скорее всего в Москве, возможно Герману (Тулупову), однако вопрос атрибуции до конца не решен (Тарасенко. 2006. С. 56–57). Одновременно с Пространной редакцией было создано «Слово похвальное» (нач.: «Въренъ есть Господь Богъ и праведенъ, и милостивъ, позваый насъ въ царство свое...»), помещаемое в рукописях после Пространного Жития и с XVII в. постоянно включаемое в агиографический цикл, посвященный М.

Поньрко ввела в научный оборот монографический сборник, посвященный М. (Макариевский сборник), — ИРЛИ. Колл. В. В. Лукьянова. № 51, сер. XVIII в., — и предположила его унженское происхождение (это мнение разделяет Д. Р. Ерофеев, к-рый обнаружил еще 2 сборника, близкие по составу, — РНБ. F.I.861 и РНБ. ОЛДП. F.21). В Макариевский сборник вошло не только Житие, «Слово похвальное», но и комплекс произведений, важных для истории почитания святого (Поньрко. 1990. С. 58–69). Ерофеев считает правомерным выделять 5 редакций Жития (Ерофеев. 2001. С. 59–68). Помимо Краткой редакции с 10 чудесами, наиболее распространенной в списках (перечень см.: Там же. С. 60–62), исследователь обнаружил 3 списка XVII в. этой редакции с 16 чудесами: РНБ. Тит. № 3517; РНБ. Q.I.82; РНБ. Погод. № 741. В этих списках новые чудеса имеют заголовок «Сказание о чудесах преподобного Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца». Поскольку эти чудеса происходят в Унженском мон-ре (в тексте указаны названия деревень Унженского у.), исследователь справедливо предположил, что «Сказание о чудесах...» могло быть написано в Унже либо в Унженской обители после 1615 г., к-рым датируется 1-е чудо (Ерофеев. 2000. С. 43–45).

Этот вариант Краткой редакции с 16 чудесами был положен в основу Пространной редакции Жития (перечень списков: *Он же*. 2001. С. 62). По мнению исследователя, она создавалась в Унженском мон-ре по инициативе игумена. В предисловии редактор признается: «...воли повелевшего не преслушавшу ми, убоях бо ся преслушанию смертнаго прещения, раб бо есмь и рабское теку житие». Об этом же сообщается и в по-



Прп. Макарий Желтоводский, с житием.
Икона. Нач. XVIII в.
(ГТГ)

следнем чуде Пространной редакции: «...и рещи, хощу аще Бог благоволит ми и поспешит не дерзновением же хотельным ми, но заветцанием повелительным». Ерофеев уточнил и время создания Пространной редакции — 1625 г., обратив внимание на ее сообщение о принесении в Москву ризы Господней (хотя Пространная редакция связывает это событие с 1615 г.; Там же. С. 63–64).

Текст Жития в Макариевском сборнике, по мнению Ерофеева, относится к 4-й редакции памятника (начало такое же, как и у Пространной: «Что убо похвала благоверию и что ино утверждение, разве еже ведати и внимати милосердию Божию...»; Тарасенко называет ее Унженской редакцией кон. XVII — нач. XVIII в.). К фактическим добавлениям этой редакции относятся сообщение о поставлении М. игуменом Желтоводского мон-ря, известие о пострижении преподобным Григория Пельшемского, включена новая гл. «О Богодарованном источнице воды, егоже преподобный отец Макарий от земли произведе», более подробно изложен рассказ о преставлении и погребении преподобного. К известным по тексту Пространной редакции 16 чудесам добавлены 23 чуда и приведены краткие описания 66 исцелений, происшедших в Унженском мон-ре (Там же. С. 65). По мнению Ерофеева, составление этой редакции относится к 1688–1740 гг. (Там же); Т. В. Марелло датирует ее написание временем после 1730 г., возможным автором называет настоятеля Унженской обители Леонтия (1714–1727) (Марелло. 2004.

С. 461). Однако этой датировке и атрибуции противоречит известность Унженской редакции Жития свт. Димитрию Ростовскому, на основе к-рой им была создана своя редакция Жития для Четых-Миней (К., 1705. Т. 4: Июнь—авг. Л. 409 об.—415 об.).

Нижней границей создания Унженской редакции можно признать 1689 г., поскольку этим временем Тарасенко датирует старшие списки «Сказания по сокращению о зачатии на Желтых водах обители святого и преподобнѣйшаго отца нашего Макария, игумена Желтоводскаго и Унженскаго чудотворца, и о разорении ея от безбожныхъ агарянскихъ внуковъ, и запустѣнии, и по многихъ лѣтахъ паки на томъ же мѣсте устроении ея», которое в сокращенном виде включено в унженские сборники. Создание памятника было связано с возобновлением мон. Авраамием (Алексием; † 1640) в 1620 г. Желтоводского мон-ря, разоренного татарами в 1439 г. (одним из первых на текст Сказания обратил внимание П. И. Пискарев; см.: Пискарев. 1846. С. 3–11). В «Сказании о зачатии...» повествованию о возобновлении мон-ря предшествует пересказ части Жития М. об основанных преподобным обителях. Источником сведений, как указано в тексте, было Житие святого. Рассказ об устроении М. монашеской жизни на Желтых Водах в этом тексте расширен сведениями из Минейной редакции Жития Григория Пельшемского («Мы же сия увѣдѣхом от Жития преподобнаго отца Григория Пельшемскаго» (РНБ. ОЛДП. Q.728. Л. 254 об.)) о постриге М. Григория в иноки в Желтоводском мон-ре. В связи с этим появилось и сообщение об игуменстве М. в этой обители: «Сей подвижникъ, преподобнейший Макарий, и во игуменствѣ бысть многа лѣта, и сего убо в Житии его не писано». И далее автор еще раз подчеркивает статус М. в обители: «Здѣ же написахомъ о семь сего ради, понеже мнози невѣдуше сего, любо прятся, указующе на Житие его, и глаголють, яко не бысть святыи Макарий ни во единой своей обители игуменом, но точию строителем монастыремъ» (Там же. Л. 254 об.—255). Унженская редакция «Сказания о зачатии...» известна под названием «Сказание, како прежняя Желтоводская преподобнаго отца нашего Макария обитель обновися





Прп. Макарий Желтоводский
в молении Св. Троице.
Икона. XVII в.
(частное собрание)

явлением его» (нач.: «О Желтоводстѣй убо обители, яже в предѣлѣх Нижняго Новаграда, близъ великия рѣки Волги...»). В этой редакции опущена 1-я часть текста о созданных М. обителях; лит. обработке подверглась 2-я часть, в к-рой появилось повествование о 3-кратном явлении М. иноку-строителю Авраамии с призывом возобновить Желтоводский мон-рь, но при этом редактор опустил описание жизни Авраамия до принятия пострига и прихода на Жёлтые Воды. Вероятно, работа с текстом «Сказания, како... обитель обновися...» проходила одновременно с созданием Унженской редакции Жития М., т. к. в Минеях Димитрия Ростовского приведен текст не только Жития, но и Унженской редакции этого сказания.

По мнению Ерофеева, редакция Макариевского сборника (Унженская редакция) вполн. подверглась сокращению, но в рассказе о пострижении М. Григория Пельшемского автор новой, 5-й редакции расширил повествование источника, используя Житие Григория Пельшемского (Ерофеев. 2001. С. 66–67). Этот поздний вариант текста исследователь назвал сокращенной редакцией Макариевского сборника: РНБ. Тит. № 1275 (нач.: «Блаженству тезоименитый угодник Божий Макарий родился в Нижнем Новгороде от родителей благочестивых и боящихся Бога...»). На самом деле она представляет собой рукописную копию Жития М. редакции свт. Димитрия Ростовского.

Тарасенко выделяет в особую редакцию Жития т. н. желтоводские списки (ГИМ. Увар. № 1197 (398) (105); № 105; РГБ. Пискар. № 119, XVII в. (введены в научный оборот Понырко); РНБ. ОЛДП. Q.728; ГАКО. Ф. 558. Оп. 3. № 365 (обнаружены Тарасенко)). В их составе — текст Пространной редакции, 16 посмертных чудес, «Слово похвальное» и «Сказание по сокращению о зачатии на Желтых водах обители святого и преподобнѣйшаго отца нашего Макария...», причем «Слово похвальное» помещено не после текста Жития, как традиционно в рукописях, содержащих Пространную редакцию, а после посмертных чудес святого. В пользу желтоводского происхождения сборников говорят изменения в заголовке похвалы святому: «Слово похвальное преблаженнѣйшему и всепреподобнѣйше-

му великому отцу нашему святому Макарию, игумену Желтоводскому и чудотворцу Российскому» (РНБ. ОЛДП. Q.728. Л. 242; ср. в др. сборниках: «По житии преподобнаго отца Макария Желтовоцкаго, Уньжескаго чудотворца. Слово похвальное, почитаемое на память честнаго преставления его. Благослови, Отче»). В названиях нек-рых глав Жития в желтоводских сборниках подчеркивается игуменство М., напр., «О преставлении преблаженнѣйшаго и всепреподобнѣйшаго святого отца нашего Макария, игумена Желтоводскаго, великаго чудотворца российскаго» (Там же. Л. 187). Однако данные рукописи представляют собой новый вид тематического сборника, посвященного М., а не особую редакцию Жития. Тарасенко обратила внимание на краткие версии Жития, включенные в Святцы и Пролог («редакции Святцев и Пролога»). В печатные Святцы Житие М., тропарь и кондак святому были включены в 1646 г. (нач.: «Макарий бе во дни великаго князя Василия Васильевича Московскаго»; опубл.: Карбасова. 2011. С. 297–298). В рукописных собраниях С.-Петербурга выявлено более 10 списков Месяцесловной редакции, их можно разделить на 2 группы: рукописи, в которых месяцесловная запись с тропарем и кондаком восходит к Святцам 1646 г.; тот же текст, но без тропаря и кондака (как в последующих изданиях Святцев) — РНБ. О.І.54. Л. 390–391; РНБ. СПбДА. А.І.315. Л. 112–112 об.; РНБ. Q.І.392. Л. 124 об. — ЭК ИРЛИ (ПД)).

Редко в Месяцесловах встречается более пространный вариант текс-

та Жития без тропаря и кондака (нач.: «Сей родился в Нижнѣмъ Новѣградѣ, сынъ Ивана и Марии, в царство великаго князя Василиа Васильевича»; РНБ. О.І.52. Л. 299–300 об.; РНБ. Тит. № 3109. Л. 174 об. — 175 об.). В нем более подробно повествуется о «нашествии агарян», кратко сказано о том, что М. «отпущенъ бысть съ честию» вместе с «2040 мужей, кромѣ женъ и дѣтей». После сообщения о том, что М. прожил 95 лет, может следовать краткое изложение посмертного чуда об освобождении Унжи в 1522 г. от татар (кон.: «...такое и обитель свою избави, остоящую от града Унжи за 15 поприщъ» (РНБ. Тит. № 3109. Л. 175 об.)). Одной из особенностей Месяцесловной редакции Жития является сообщение о времени преставления святого — «и успе в лѣто 6912 [1404]». То, что эта дата «несходна» с хронологией Жития, отметил еще архим. Желтоводскаго мон-ря Тихон Макариевский (1675–1677) в приписке, оставленной им на полях Нижегородского списка Пространной редакции Латухинской Степенной книги (текст приписки см.: Сиренов А. В. Степенная книга: История текста. М., 2007. С. 456–457). Как отметил А. В. Сиренов, эту редакцию Степенной книги архим. Тихон завершил в 1678 г. и «некоторое время дополнял основной текст приписками на полях, в которых особенное внимание уделял местной нижегородской истории и теме турецкой агрессии» (Там же. С. 369). Ошибочность даты преставления святого, допущенная в Месяцесловной редакции Жития, отмечена и в «Летописании о преподобном отце Макарии, Унженском чудотворце», известном пока в единственном списке нач. XVIII в. — РНБ. F.I.861. Л. 173–174 (нач.: «Во Псалтирьхъ с востлѣдованием, въ Месяцесловѣ печатають под именемъ преподобнаго чудотворца Макария...»). Автор «Летописания о преподобном отце Макарии...» в отличие от архим. Тихона исправил ошибку и указал «6952 лето». По его словам, о том он «справился» в «подлинном Житии чудотворцев» (Там же. Л. 173), т. е. в Житии Унженской редакции, поскольку только в этой редакции указан год преставления М.: «Въ лѣто от сотворения мира 6952, от Спасителя же воплощения Бога Слова 1444-е» (РНБ. ОЛДП. F.21. Л. 96).

Как и большая часть рус. Житий, Житие М. появилось в издании пе-



чатного Пролога 1661 г. (нач.: «Сей убо преподобный отец наш Макарий родился в Нижнем Новеграде»). В рукописной традиции Проложная редакция распространения не получила; пока можно назвать только один список — РНБ. Солов. № 827/937. Л. 284 об.— 286 об. Возможно, Проложная редакция Жития входила в состав конволюта из собрания Унженского мон-ря (№ 1098). Из описания этого кодекса следует, что одна из тетрадей, написанная монахом обители Леонидом, содержала краткое сказание о жизни М. и была пожертвована в монастырскую б-ку в 1695 г. (*Херсонский*. 1887. С. 92. Примеч.). Для Проложной редакции Жития, по мнению Тарасенко, характерны краткость и ясность текста, отбор сюжетов, отражающих главные этапы жизни и духовного становления святого; в ней отсутствуют чудеса (*Тарасенко*. 2006. С. 58).

Житие редакции свт. Димитрия Ростовского представляет собой текст Унженской редакции, сокращенный в характерной для свт. Димитрия манере: нет деления текста на главы, опущены риторические части памятника и нек-рые цитаты из Свящ. Писания, но при этом расширен сюжет о постриге М. св. Григория Пельшемского (сказано об уходе Григория Пельшемского из отца дома в мон-рь («и родителей своих оставивъ») — подробность, известная по Минейной редакции Жития этого святого). В данном случае свт. Димитрий использовал Житие Григория Пельшемского, подготовленное им для 1-го тома своих Миней (Жития святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 153—153 об.). В составе Жития М., отредактированного свт. Димитрием Ростовским, помещены прижизненное чудо М. и первые 4 посмертных чуда.

Несмотря на широкое распространение Жития М. в русской книжности XVI — 1-й пол. XVIII в., мало что известно о его рецепции современной ему агиографической традицией; Ключевский установил заимствование предисловия из Пространной редакции Жития М. автором Жития Галактиона Вологодского (40-е гг. XVII в.).

И. В. Фёдорова

Биография святого реконструируется на основании Жития, составленного почти через 100 лет после его преставления. Дата рождения М. высчитывается исходя из

свидетельства Унженской редакции Жития о том, что М. преставился в 1444 г. в возрасте 95 лет. Однако Ермолинская летопись сообщает, что М. присутствовал на Соборе, созванном кн. *Дмитрием Георгиевичем* Шемякой в сент. 1446 г. (ПСРЛ. Т. 23. С. 153). Возможно, святой преставился через неск. лет после Собора. Родителей М. звали Иоанн и Мария. В Пространной редакции Жития говорится, что его отец был купцом. Согласно тексту Унженской редакции, родители долго не имели детей, поэтому «моляхуся Богу и к церквам святым притекаху, просяще такового дара» (РНБ. ОЛДП. F.21. Л. 50). Еще в младенчестве ребенок удивлял родителей: когда звонили к утрени, он начинал плакать, хотя в др. время оставался спокойным. Однажды, когда родители собирались на службу, мальчик, услышав церковный звон, по обыкновению заплакал. Иоанн и Мария стали сокрушаться, говоря, что если бы ребенок был спокойным, то брали бы его с собой в церковь. Младенец сразу затих, а когда его принесли в церковь, то «нача радоватися зъло и веселитися». С того времени ребенка постоянно носили в церковь «ко всякому обычному правилу» (Там же. Л. 51). Когда он подрос, его отдали учиться книжной грамоте, своими



Прп. Макарий Желтоводский в плену у хана Улу-Махмета. 1911 г.

Худож. Г. П. Мальцев

регу Волги. Здесь образовалась монашеская обитель и был возведен храм во имя Живоначальной Троицы. Слава о мон-ре и его настоятеле широко

успехами отрок превосходил не только сверстников, но и старших детей. Детским играм он предпочитал чтение книг и каждодневное посещение храма. В возрасте 12 лет, тайно покинув родительский дом, он направился в *нижегородский Печерский в честь Вознесения Господня мужской монастырь*, расположенный на берегу Волги, в 2 верстах от города. По пути ему встретился нищий, с к-рым он обменялся одеждами. В обители

отрок обратился к настоятелю — прп. *Дионисию* (с 1374 архиепископ Суздальский, Нижегородский и Городецкий). Скрыв свое происхождение, он сказал, что сирота, нищенствует и желает служить Богу в мон-ре. Настоятелю понравились речи отрока, и, предугадав его великое предназначение, он постриг его в иноки и поселил в своей келье: «...и бысть ему старец и наставникъ» (Там же. Л. 57 об.). В Пространной редакции Жития сказано, что М. был наречен в честь «тезоименнаго Макариа»; в Унженской редакции уточняется, что имя было дано в честь Макария Великого.

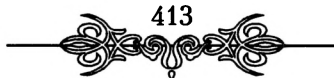
Родители, не имея известий о сыне, искали его. Через 3 года они узнали, что М. подвизается в Печерской обители, однако инок не только не захотел вернуться домой, но и не повиделся с отцом. Уступая его уговорам, М. согласился только протянуть ему руку через окно. Поцеловав ее, отец вернулся домой, радуясь, что Бог даровал им сына-подвижника.

Ища более уединенного места, М. вскоре удалился на р. Лух, где построил хижину и жил в молитвенном одиночестве. Однако вскоре вокруг М. собралась братия, «и по нъколицѣх лѣтѣхъ воздвиже имъ церковь» в честь Богоявления. Устроив

жизнь братии, М. покинул обитель. Он поселился в «малой пещере» возле оз. Жёлтые Воды, расположенного на вост. бе-

регу Волги. Здесь образовалась монашеская обитель и был возведен храм во имя Живоначальной Троицы. Слава о мон-ре и его настоятеле широко распространилась «в народѣхъ» и среди князей, которые посылали в обитель «от имъний своихъ». Тогда же «нарекоса бо его Макарий Желтоводский» (РНБ. ОЛДП. F.21. Там же. Л. 71 об.).

В 1439 г. обитель была разрушена казанским ханом Улу-Мухаммедом. Большинство монахов были убиты, а М. увели в плен. Вскоре хан отпустил его, т. к. был наслышан о его праведной жизни и «смирномудрии»,





Чудо о лосе.
Клеймо иконы
«Прп. Макарий Желтоводский,
с житием».
Кон. XVI – нач. XVII в.
(ГМИИРТ)

с ним помиловал и др. пленных — «до четыредесять мужей, развѣ женъ и дѣтей», но запретил М. возвращаться на прежнее место и возобновлять мон-рь. Предав земле убитых монахов, М. и оставшиеся в живых люди отправились в Галицкую землю. Путь был долгим, беглецы шли «дни многи пустынными и лесными месты, и блатами непроходимы, страха ради поганых варвар», изнемогая от голода и усталости. Однажды в лесу им встретился лось, но был Петров пост, и до праздника оставалось 3 дня, поэтому старец велел отпустить лося, отрезав у него ухо. При этом он сказал людям: «Имите вѣру, чада, яко Божий промысль не оставит васъ и в онъ же день поста разрѣшение придет: в той день и лось вашим рукамъ вданъ будет!» (Там же. Л. 80). Через 3 дня, в праздник апостолов Петра и Павла, к ним вышел лось с отрезанным ухом.

Когда беглецы пришли в г. Унжу, местные жители, наслышанные о М., радостно встретили его, но старец, желая безмолвия, попросил показать ему уединенную пустынь. В 15 верстах от города, на берегу лесного озера М. поставил крест и построил келью. Вскоре здесь образовалась обитель. Как игумен мон-ря, М. пользовался большим авторитетом в рус. обществе, о чем свидетельствуют события феодальной войны 2-й четв. XV в. После того как кн. Дмитрий Шемяка, нарушив условия договора, заключил детей ослепленного им вел. кн. *Василия II Васильевича* в уг-

личскую тюрьму вместе с отцом, против Шемяки выступили Рязанский еп. свт. *Иона* (с 15 дек. 1448 митрополит Киевский и всея Руси), М. и игумены др. рус. обителей. Чувствуя всеобщее недовольство, в сент. 1446 г. Шемяка созвал в Москве церковный Собор, на котором просил прощения у духовенства. Наиболее активную позицию занял М., «яко труба посреди народа». Мятужному князю он сказал: «...аще ты простишь князь велики, то и мы тебя простим» (ПСРЛ. Т. 23. С. 153). Участники Собора вместе с Шемякой направились в Углич, где состоялось примирение князей: Василий II получил в удел Вологду, его семья была освобождена из тюрьмы.

Еще при жизни М. был известен чудотворениями: он исцелил слепую бесноватую девушку, дочь жителя Унжи Федора. М. преставился в г. Унже. Жители перенесли его тело «честно на главах» в Унженский мон-рь и там погребли с почестями.

Почитание в XVI–XVII вв. Почитание М. началось задолго до его канонизации. Так, в «Чуде о граде Унжа» рассказывается, как казанские татары, захватив в июле 1522 г. Унженский монастырь, стали грабить церковь и «начаша раку святого обоимати», за что были поражены слепотой. Следов, уже в первые десятилетия XVI в. место погребения святого в монастырском Троицком соборе было «отмечено особым образом» (Тарасенко. 2006. С. 85). Большая часть чудес святого, следующих за текстом Краткой редакции, связана с периодом столкновения Руси с Казанским царством (Поньрко. 1988. С. 291). 5 июля 1522 г., во время 3-дневной осады Унжи, воевода Ф. В. Супонев (в 20–30-х гг. XVI в. служил в Галиче и в Чухломе (Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1977. Т. 1. Ч. 2. С. 207, 213, 270, 282)) молился в церкви перед «образом преподобного отца Макария». Когда татары подожгли город, жители Унжи увидели святого, который стоял над городом с кувшином в руках и гасил пламя. Вскоре пошел сильный дождь, буквально затопивший город. Русским воинам удалось обратить татар в бегство. Пленные рассказали, что в разгар боя против них выступил некий «калугер» (монах), «имѣя под собою конь, яко велии зѣло сивъ» (Житие Макария Желтоводского и Унженского. 2005. С. 284).

В янв. 1532 г. татары напали на г. Соль Галицкая (ныне Солигалич). Местные жители, укрывшиеся в кремле, сопротивлялись из последних сил. В Житии говорится, что в Успенской ц. находился «образ Макария чудотворца Желтоводского». Священники вынесли икону из храма на площадь, где отслужили молебен о спасении города. Пока люди молились, за городскими стенами в солеварнях шел бой с татарами. Утром следующего дня, 18 янв., жители увидели в городских воротах «мужа честна, многолѣпными сѣдинами украшена; и одежда бѣ ему огнеобразна, иночеськаго чину багровидну. Конь же имѣя под собою сивъ» (Там же. С. 286).

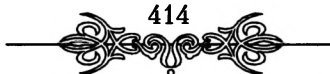
После чудесного избавления города в Успенском соборе Соли Галицкой был устроен придел во имя прп. Макария Унженского, по которому часто храм именовался Макариевским (собор разрушен в 30-х гг. XX в.). С XVIII в. одной из главных святынь города стал скульптурный образ М., с крестом и копьем (до нач. XX в. хранился в Успенском соборе,



Прп. Макарий Желтоводский,
с чудом о граде Солигаличе.
Икона. Сер. XVIII в.
(КГОИАХМЗ)

ныне находится в Костромском музее-заповеднике). После событий 1522 и 1532 гг. почитание М. как небесного защитника и «крепкого хранителя» распространилось по всему Костромскому краю.

«Макарьеве Желтоводцкогo добродетельное житие» было известно свт. *Макарию*, митр. Московскому: об этом упоминает патриарх *Филарет (Романов)* в письме от 1619 г. царю *Михаилу Феодоровичу* (Письма





рус. государей. 1848. С. 28). В 1596 г. царь *Феодор Иоаннович*, узнав о «преславном чудодѣйствии, отъ честныхъ мощей его бываемом», прислал в Унженскую обитель строителя Давида



Прп. Макарий Желтоводский
в молитви Св. Троице.
Икона. 2-я пол. XVII в.
(Музей русской иконы, Москва)

Хвостова, повелев ему «монастырь той строити, и о всякихъ потребахъ возвѣщати его царскому величеству» (*Калинников*. 1835. С. 8–9).

Во время Смуты М. стал небесным покровителем земского движения, начавшегося на верхневолжских землях в 1608–1609 гг. Как следует из «Сказания о чудесех преподобнаго... во граде Юрьевце Поволском и в пределах его во время... нахождения безбожных ляхов...», известного в составе унженских сборников, жители Юрьевца, деревень Елнатской, Березниковской и Коряковской приписывали победу, одержанную ими 28 июня 1609 г. над 2-тысячным отрядом А. Ю. Лисовского, помощи М. (об этом сражении сообщает «Новый летописец» (ПСРЛ. М., 2000. Т. 14. С. 89)). Разгром наиболее боеспособного карательного отряда имел тяжелые последствия для *Лжедмитрия II*. В Поволжье перешло под контроль войск царя *Василия Иоанновича Шуйского*, следствием чего стало изгнание отрядов Лжедмитрия из Замосковья. В каждом населенном пункте, упомянутом в «Сказании о чудесех...», были созданы храмы и мон-ри, посвященные М.: деревянный храм в Юрьевце; мон-рь на устье р. Нёмды, устроенный крестьянами дер. Коряковской, несмотря на трудности военного времени (упразднен в 1708); мон-рь близ с. Пурех Балахнинского у. (упразднен в 1-й четв. XVIII в.); мон-рь близ сло-

боды Решма Кинешемского у. (см.: *Зверинский*. Т. 3. С. 91. № 1727, 1728). По оценкам историков, земское движение стало частью того патриотического подъема, к-рый привел к созданию народного ополчения во главе с Д. М. Пожарским и К. Мининым и к восстановлению самостоятельности России после многих лет интервенции и гражданской войны (подробнее об этом: *Кравец*. 2001. С. 227–237).

М. почитали в царской семье. В «Истории вкратце о пришествии великого государя царя и великаго князя Михаила Феодоровича...» (известна в составе унженских сборников: ИРЛИ. Колл. Лукьянова. № 51. Л. 348 об.— 354; РНБ. F.I.861. Л. 160–164 об.; РНБ. ОЛДП. F.21. Л. 232–235) повествуется о богомолье царя Михаила Феодоровича в Унженском мон-ре в 1619 г. Впервые, как сообщает это произведение, царь посетил обитель еще отроком, когда вместе с матерью «из Костромских предел» ходил молиться к М. об освобождении из плена своего отца (впосл. патриарх Филарет (Романов)) (*Поньрко*. 1990. С. 62). 24 авг. 1619 г., спустя неск. месяцев после возвращения Филарета в Москву и возведения на Патриарший престол, царь Михаил Феодорович вместе с великой инокиней Марфой снова отправился в Унженский мон-рь для богомолья у гроба М. По благословению первосвятителя было проведено церковное следствие о чудесах, происходивших в Унженской обители (Письма рус. государей. 1848. С. 27), а также учтены свидетельства исцеленных от чудотворного образа М. из поместья кн. Пожарского, находившегося в Пурецкой вол., о которых он извещал патриарха в письме. В своей репериске представители царского рода называли М. «великим в чудесех» и «предивным в чудесех» (Там же. С. 31, 46). Именно Романовы, по мысли автора «Истории вкратце о пришествии великого государя царя и великого князя Михаила Феодоровича... в... Унженскую обитель...», признали М. «великим чудотворцем». Когда комиссия привезла материалы расследования о чудесах М. в Москву, в авг. 1619 г. патриарх соборно подтвердил общерус. празднование преподобному. О почитании М. свидетельствуют «отпускные челобитные служилых людей» 1626–1629 гг. (*Горбатов*. 2013. С. 213–382). Отпуск со службы час-

то мотивировался необходимостью поездки в Макариев Желтоводский мон-рь на богомолье. Имеется ок. 20 записей о паломничествах к «Макарию Желтоводскому». Среди паломников были глава Посольского приказа И. Т. Грамотин и его племянник И. Д. Милославский (Там же. С. 227). Такое значительное количество записей о паломничествах зафиксировано лишь по отношению к *Соловецкому в честь Преображения Господня монастырю*.

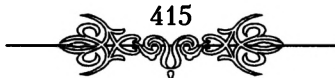
Имя М. было включено в Чиновник московского Успенского собора, составление к-рого датируется 1633 г. В числе 13 канонов рус. святым канон М. вошел в 1-е издание Канонника (М., 1636; см.: *Тарасенко*. 2006. С. 52–53). М. прославляется в «Похвальном слове русским преподобным», созданном в 1645–1647 гг. на Соловках мон. *Сергием (Шелониным)*, где сказано, что М. известен «свѣтлостию» жития, и в 4-й песни «Канона всем святым, иже в Велицеи России в посте просиявшим», составленного этим же книжником.

Святой почитался не только на землях Поволжья, но и на Русском Севере. Зарождение культа нижегородского святого в Каргополье началось в 30–40-х гг. XVII в., одновременно с возникновением Макариевской Хергозерской пуст., в к-рой находилась чудотворная икона М. Описание многочисленных исцелений



Прп. Макарий Желтоводский
и прав. Анна.
Икона. Сер. XVIII в.
(КИАМЭ)

читаются в «Сказании о преславных чудесех чудотворнаго образа преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макария, Желтоводскаго и Унженскаго чудотворца, в Хергозерской





пустыне обретающихся» (опубл.: *Докучаев-Басков*. 1902; Тарасенко обнаружила еще один список — БАН. 12.8.7). А. В. Пигин датирует составление текста 60–70-ми гг. XVII в.; его вероятным автором мог быть свящ. Иоанн, настоятель Покровской ц. с. Лядины Каргопольского у. В 60-х гг. XIX в. «Сказание о преславных чудесах...» было любимым чтением жителей Каргополя. Существуют народные предания о путешествии М. по Северу и об основании им Хергозерской пуст. (см.: *Пигин*. 2011. С. 83–87). В XVIII–XIX вв. ежегодно 24–25 июля на Хергозеро из Каргополя совершался многолюдный крестный ход. В Каргополье было построено много часовен, посвященных М.; среди крестьян М. наряду со св. Власием почитался покровителем скота.

Е. В. Романенко, И. В. Фёдорова

Обретение мощей. До 1670 г. о мощах М. ничего известно не было: почиталась только рака, на ней, согласно монастырским описям, нахо-



*Рака с мощами
прп. Макария Желтоводского
в Макариевом Желтоводском мон-ре.
Фотография. Нач. XX в.*

дились икона М. и «служба с житием». Однако в напрестольном кресте, вложенном в 1634 г. кн. П. Д. Пожарским в ц. Преображения с. Пурех, среди хранившихся в нем частиц мощей святых названы и мощи М. (*Макарий (Миротубов)*. 1857. Т. 10. С. 335–336).

История обретения мощей М. реконструируется на основании «Сказания об обретении честных мощей преподобного и богоносного отца нашего Макария, Желтоводского и Унженского чудотворца», сохра-

нившегося в унженских сборниках. Произведение создано в Унженском мон-ре, его автором исследователи (Ерофеев, Тарасенко) считают очевидца описываемых событий, написание датируют временем после 1677 г., когда мощи преподобного снова были погребены под спудом.

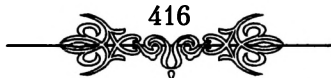
В нач. июля 1670 г., как говорится в «Сказании об обретении мощей...», во время постройки храма над гробом М., в подножии раки нашли нетленное монашеское тело. Иноки решили, что обнаружили одного из 2 учеников М., умерших вскоре после его кончины. Игумен Никита (1666–1675) велел положить мощи в новый гроб и временно поставить в углу церкви. 12 окт. 1670 г., по повелению игумена по правую сторону от раки преподобного, на расстоянии саженей от нее, у самой стены, стали копать могилу, чтобы погresti тело неизвестного монаха. При работах с левой стороны от раки М. обвалилась земля, и под ней, «яко в пояс глубины», оказалась каменная плита «длиною четырех пядей, а толстою — единыя пядь». Когда по повелению игумена плиту сняли, то под ней нашли «честныя и святыя мощи преподобнаго и богоноснаго отца нашего Макария, Унженскаго чудотворца, многимъ негльнимъ от Бога почтени, и кости в составѣхъ тверди и нерушимы, власи главнии и брада сѣды, видомъ же всѣмъ таковъ, якоже и на иконахъ пишется: одежда же иноческа на мощехъ, яже есть схима и мантия и прочее, весма цѣлы и крѣпки, и опеленание негльнно» (РНБ. ОЛДП. F.21. Л. 195 об.— 196). Нижняя доска от гроба М. оказалась целой, а верхняя и боковые истлели. Игумен с братией вынули мощи из земли, положили их в новый гроб и поместили в раку святого, положив на нее икону; «сотвориша праздникъ свѣтель и торжество радостное обрѣтению честныхъ мощей преподобнаго» (Там же. Л. 196–196 об.). Но об этом важном событии игумен не известил царя и патриарха, тогда как в обители стали оказывать мощам честь и ежегодно 12 окт. совершали празднование в честь обретения мощей М. Согласно «Сказанию об обретении мощей...», так продолжалось 4 года. В кон. 1674 г. мон. Иосиф Свяжанин, за «нѣкое неисправление в монастырскихъ службахъ» отстраненный игуменом от должности, решил отомстить игум. Никите. В нач. 1675 г.

он тайно ушел в Москву и донес патриарху Московскому и всея Руси *Иоакиму*, что игумен без разрешения царя и без благословения патриарха вынул из земли мощи неизвестного монаха, хранит их в храме и почитает за мощи М., а во время освящения воды полагает часть от них в св. воду, к-рую подает царю и патриарху, когда пребывает в Москве. Патриарх Иоаким, получив донесение, сообщил о действиях игумена царю.

В февр. 1675 г. в Унженскую обитель для расследования патриарх послал комиссию во главе с бывш. Тобольским и Сибирским архиеп. *Симеоном*, в к-рую входили настоятель Желтоводского мон-ря архим. Тихон Макариевский и бывш. желтоводский игум. Варлаам.

28 февр. комиссия прибыла в Унженский мон-рь. Архиеп. Симеон, без должного почтения осмотрев мощи М. («ни перстомъ прикоснувся святыхъ его мощей, но посохомъ одежду, на нихъ сущую, подъемля»), назвал их «монашескими костями». Допросив игумена и монахов о том, как они были обретенны, приказал гробницу снять, а гроб с мощами поставить «просто въ церкви въ углу». Игумен Никиту архиепископ отправил в Желтоводский мон-рь как «новоначального послушника», а патриарху написал, что игумен с братией нашли «кости монашеския», чудес же «никоихъ от тѣхъ костей нѣсть» (Там же. Л. 202 об.— 203).

Автор «Сказания об обретении мощей», объясняя неблагоприятные действия архиеп. Симеона, писал, что «сие же все онъ творяше, дабы низложити ему от славы Унженскую обитель, аки бы в ней мощей преподобнаго Макария нѣсть. Возвысити же хотяше Желтоводский монастырь» (Там же. Л. 203). Получив донесение, патриарх приказал архиепископу погresti мощи в земле там же, где были обретенны, под гробницей М., «сие помысливъ въ умѣ своемъ, понеже подъ гробницею обрѣтошася, и чия гробница, того мощи». Архиепископ при погребении мощей «отъя от нихъ часть едину и, вземъ, у себе сохрани» (Там же. Л. 205). Из Унженского мон-ря он отправился в Желтоводскую обитель, однако на Унженском оз. его корабль встал: сильный ветер не позволял ему войти в реку. Архиеп. Симеон, поняв, что «не отпускает его святой Макарий», стал молиться святому. Преподобный, «слыша молитву его, свободи кораблець той





Прп. Макарий Желтоводский
с Желтоводским мон-рем.
Гравюра. Нач. XIX в.
(ГИМ)

от задержания» (Там же. Л. 205 об.—206). Архиепископ отправился в Желтоводскую обитель, где «вваде тайно» часть мощей архим. Тихону, а потом поехал в Москву.

Архим. Тихон спрятал частицу мощей в церкви «в сокровенном мѣстѣ». За это непочтительное деяние по отношению к мощам М. вскоре и архиепископ и архимандрит заплатились: «...смятошася умомъ своимъ, подвигошася яко пиянии, и вся мудрость ихъ поглощена бысть: нападе бо на ня страх и трепет» (Там же. Л. 206 об.). Архим. Тихон бежал «въ поморския страны и въ тамошнихъ пустыняхъ и монастырѣхъ нача скитатися, яко единъ отъ странныхъ монаховъ». А на архиеп. Симеона находил «нѣкий ужась и изступление ума», он часто слышал «гласъ, невидимо к нему глаголющъ: почто отъяль еси отъ мощей моихъ часть?» От этого он впал в тяжелую болезнь, во время к-рой ему явился М. и сказал: «Не имамъ ти дати покоя, дондеже паки ю къ тѣлеси моему положиши». Архиепископ начал «моления приносить ко Христу Богу и ко Пречистѣй Богородицѣ» о своем выздоровлении, призывая на помощь и М. Поведав о случившемся патриарху, он молил его «со слезами» взять часть мощей у архим. Тихона, отослать ее в Унженский мон-рь и положить в гроб М. Патриарх велел разыскать архим. Тихона, бывшего тогда «въ нѣкоей пустыни» в Нижегородских пределах, и доставить в Москву. А оттуда послал его в Жел-

товодский монастырь за спрятанной частью мощей М. Архимандрит исполнил поручение патриарха. Когда тот получил частицу мощей М., облобызал ее и «иде в царския палаты къ благочестивѣйшему государю царю Феодору Алексеевичу», который «воздал им должное» (Там же. Л. 207 об.—209 об.). После этого патриарх велел архим. Тихону отправиться в Унженскую обитель и там вместе с игум. Митрофаном вернуть часть мощей в гробницу святого. Приказание патриарха было исполнено: частица мощей М. «со всякимъ благоговѣниемъ» была возвращена в гробницу (Там же. Л. 210—210 об.).

Пытаясь объяснить нахождение мощей святого под спудом, автор «Сказания об обретении мощей...» ссылался на постановление патриаршего Собора, в к-ром говорилось, что вновь обретенные мощи должны быть освидетельствованы великим архиерейским Собором, но «невозможно собору архиерейскому в монастыре сем быти, зане в пустынныхъ есть мѣстѣхъ, и от градовъ, идѣже архиерее жительствоють, удалень есть» (Там же. Л. 211 об.).

Гимнография. Служба М. до сих пор не может считаться изученной. Ф. Г. Спасский предполагал, что она написана в Галиче «до открытия мощей преподобного, когда житие его было известно». Возможно, что правилась она келейно... Над составлением стихир автор потрудился более



Прп. Макарий Желтоводский,
с житием.
Икона. 1-я треть XVIII в.
(КГОИАХМЗ)

или менее самостоятельно и обработал какой-то канон, исправленный в XVII в. и дополненный неизвестной рукой». После канонизации М., как полагал гимнолог, была проведе-

на офиц. редактора службы. Поныр-ко датирует создание службы каноном 1552 г. (Поныр-ко. 1988. С. 291). Ее происхождение она связывает с Солигаличем, учитывая, что святой называется в ней «заступником и помощником» «граду нашему Галическому».

В наст. время принято говорить о «древней» службе М., читающейся перед текстом Краткой редакции Жития (нач.: «Господи, даждь ми языкъ свѣтлогласѣн, угождьшаго Тебѣ преподобнаго отца в память вѣрнымъ людемъ твоимъ возвести...»; опубл.: Миняя (МП). Июль. Ч. 3. С. 107—119). Старшим списком этой службы Тарасенко считает рукопись 1-й трети XVII в. РНБ. Колоб. № 294. Отредактированный вариант этой службы читается в рукописях перед Пространной редакцией Жития; ее текст опубликован в Службной Минее, изданной Московским Печатным двором в 1629 г. (Тарасенко. 2006. С. 53). Учитывая расхождение текстов между собой, дальнейшее изучение их, возможно, позволит говорить о существовании не одной, а 2 служб преподобному. Традиционно считается, что служба, помещенная в унженские сборники, та же, что и в рукописях с Пространной редакцией Жития. Однако в унженских сборниках ее текст имеет такие фактические добавления, как сообщение о поклонении гробу М. царем Михаилом Феодоровичем в 1619 г. («...чудеса твоими миръ весь просвѣщаеши, имиже христолюбиваго царя Михаила удивилъ еси, иже гробъ твой честный пришедь лобызаше...» (РНБ. ОЛДП. F.21. Л. 5 об.) и упоминание чуда в Тихвинском мон-ре (Там же. Л. 31). Редактирование службы проходило по Унженской редакции Жития, в чем убеждают фактические совпадения текстов памятников. Так, только в Унженской редакции Жития присутствует сюжет об обретении по молитве М. источника воды. К истории обретения источника отсылает и текст службы Унженской редакции: «...благодать от Бога прияль еси и в пустыни источникъ воды цѣлбоносныя извелъ еси» (Там же. Л. 15 об.). Тема обретения чудотворного источника М. характерна не только для Унженских редакций Жития и службы; она разрабатывалась еще в 2 памятниках, включенных в унженские сборники: в «Послѣдовании древняго обычая святыхъ обители Унженския

о чудотворном кладязѣ преподобнаго отца нашего Макария, Желтоводскаго и Унженскаго чудотворца» и в описании «обычая», помещаемом в этих рукописях после службы М., в к-рое внесено правило освящения воды в чудотворном источнике в день памяти М. («Вѣдомо же буди, яко во обители святаго чудотворца Макария Унжестѣй обычай содержится: на память его, по утрени, бываетъ литиа внѣ монастыря. Исходимъ же и на чудотворный его источникъ, и тамо бывает над кладзем оным послѣдование малое освящение воды» (Там же. Л. 44 об.— 45)). Характеризуя особенности Унженской редакции службы М., стоит отметить наличие в ней 2-го канона («Инь канонъ святаго, егоже краегранесие сицево...»).

В унженских сборниках поздней традиции читаются 2 молитвы святому (нач.: «Преподобне и богоблаженне отче наш Макарие, светильниче всемирный монахов и подвижников удобрение...» и «Богоблаженне преподобне и богоносе отче нашъ Макарие! Досточудне чуднаго Бога нашего дивный угодниче, преславный подвижниче!» (РНБ. Ф.1.861. Л. 34–35, 183–189)). Митр. Макарий (Булгаков) автором молитв называл кн. Семена Ивановича Шаховского, однако какую именно молитву (молитвы?) исследователь атрибутировал Шаховскому и на каком основании, неясно. Еще одна молитва — «ина молитва» (3-я) (нач.: «О преподобне и Богоносе отче наш Макарие! Веруем, яко ты, предстоя престолу Пресвятыя Троицы, велие имаши дерзновение в молитвах ко Всемилостивому Господу Богу...») — в рукописях не встречается, известна по изданиям XIX–XXI вв.: Акафист преподобному и богоносному отцу нашему Макарию, Желтоводскому и Унженскому чудотворцу. СПб., 1879. С. 39–42 (То же. Кострома, 2006); Минея (МП). Июль. Ч. 3. С. 118.

В 60-х гг. XIX в. был создан акафист М. Сохранившиеся документы (РГИА. Ф. 807 (Петроградский духовный Цензурный комитет Петроградского епарх. управления). Оп. 2. № 1426: «Акафист прп. Макарию Унженскому (Д. 1865 г. № 172)» позволили А. В. Попову восстановить историю его создания.

В 1864 г. акафист, составленный иеромонахом Николаевскаго Лухского мон-ря Костромской епархии Филуменом, поступил в С.-Петербур-

бургский духовный цензурный комитет. Однако цензором, еп. Костромским Платоном, он был отклонен. В отзыве рецензент отметил, что акафист «составлен по образцам других акафистов и имеет довольно полезного, но в настоящем виде не может быть одобрен к напечатанию». Недостатки текста рецензент видел в следующем: «кондаки и икосы слишком растянуты и многословны», многочисленные реминисценции из Жития М. «недоступны для разумения простого народа и неприятно действуют на слух»; икос 11 «неприличен для церковного чтения, как основанный не на житии преподобного, а на гражданской истории, не относящейся к жизни преподобного Макария». Сомнительными рецензенту показались и сведения в 10-м икосе, где «без нужды внесены» имена людей, принадлежащих «гражданской и церковной истории» (возможно, имелись в виду посмертные чудеса). Рецензент обнаружил в акафисте и не-



*Интерьер церкви
прп. Макария Желтоводского
(1809)
Макариева
Желтоводского мон-ря.
Фотография. 2012 г.*

верные фактические сведения. Так, из текста 9-го икоса можно было понять, что мощи М. открыты («радуйся, его же мощи честныя аки благовонное миро благоухаютъ»), хотя они находились под спудом. «Неприличным» еп. Платон посчитал восхваление М. за то, что он имел отношение к организации Макарьевской ярмарки (икос 11), названной по имени мон-ря и широко известной с XVII в.; а похвалу Унженской обители, «которая аки крин цветет и всюду прославляется», счел неуместной, т. к. слава мон-ря, по словам рецензента, «далее Костромской и соседних епархий едва ли простирается».

По указу Цензурного комитета рукопись была возвращена автору на доработку, и через полтора года исправленный акафист был представ-

лен в комитет, но уже еп. Балахнинским Макарием (Миролюбовым). Этот вариант текста получил одобрительный отзыв того же еп. Платона, о чем он сообщил в донесении от 12 нояб. 1867 г.: «Я нахожу сей акафист согласным с историей жизни преподобного Макария и исполненным благочестивых чувств, изложенным искусно и православно, и потому заслуживающим одобрения к напечатанию». Первое издание акафиста в церковной печати появилось в Москве в 1868 г. (переиздавался: СПб., 1887, 1889), в гражданской — в 1879 г. (СПб.).

И. В. Фёдорова

Почитание М. в XVIII–XXI вв. М. постепенно стал почитаться как покровитель купечества и торговли. Указом царя Михаила Феодоровича от 10 июня 1641 г. Желтоводскому мон-рю было дано право производить таможенные сборы с торгующих у его стен. Открытие ярмарки ежегодно происходило в день памяти преподобного — 25 июля. В 1817 г. ярмарку из мон-ря перевели в Н. Новгород, но она сохранила за собой

наименование «Макаръевская». В 1818–1822 гг. по проекту О. Монферрана в Н. Новгороде был

построен Спасский (Староярмарочный) собор. В 1868–1881 гг. на Стрелке по проекту архит. Л. В. Даля возвели Александро-Невский (Новоярмарочный) собор. Оба собора имели приделы во имя прп. Макария. В 1866 г. на набережной р. Оки по проекту архит. Д. Н. Гущина на средства, собранные купечеством, была построена 5-главая Макариевская часовня, приписанная к Макариеву Желтоводскому мон-рю. 19 авг. 1866 г. ее освятил еп. Балахнинский Макарий (Миролюбов) в присутствии цесаревича Александра Александровича (впосл. имп. Александр III) и вел. кн. Владимира Александровича. К открытию ярмарки из Желтоводского мон-ря в часовню принесли старинный образ М., перед которым служили молебен, а затем происходил подъем флагов.



*Рака с мощами
прп. Макария Желтоводского
в Макариевом Унженском мон-ре.
Фотография. 2011 г.*

М. традиционно почитали нижегородские старообрядцы. По преданию, Оленевский скит, старейший старообрядческий скит на р. Керженце, был основан на месте, где во время перехода М. на Унжу людям явился лось.

Ок. 1733 г. был упразднен Макариевский мон-рь в устье р. Нёмды. В кон. XVIII в. крестьяне удельного с. Завражье своим «иждивением» возвели на территории бывш. обители каменный храм во имя прп. Макария, освященный в 1798 г. Вплоть до 1863 г. Макариевский храм в устье Нёмды был ружным, т. к. его причт получал денежное содержание от удельного ведомства. Храм не имел прихода, поэтому среди местных жителей именовался «Макарий бесприходный» (в 30-х гг. XX в. превращен в зернохранилище, в 1954 разрушен,



*Мощевик с честной главой
прп. Макария Желтоводского.
Фотография. 2015 г.*

а в 1956 затоплен в связи с вводом в строй Горьковской ГЭС). Преображенский Макариевский мон-рь в Пурецкой вол., основанный кн. Д. М. Пожарским, был упразднен в 1-й четв. XVIII в. Вплоть до сер.

XIX в. с. Пурех сохраняло свое 2-е название — Макарьевская слобода. В Преображенском храме существовал придел во имя прп. Макария.

В кон. XVIII в. возникло 2 уездных города с наименованием Макарьев. В 1778 г. при образовании Костромского наместничества Макарьевская монастырская слобода и с. Коврово были объединены в г. Макарьев-на-Унже. В 1779 г., при образовании Нижегородского наместничества, монастырскую слободу при Желтоводском мон-ре преобразовали в г. Макарьев-на-Волге. В 1909 г. в г. Юрьевце отмечалось 300-летие сражения с войском Лисовского. 25 июля сюда была перенесена икона М. из Макариевского храма с. Нёмда. 26 июля в городе состоялся крестный ход к братской могиле защитников города, где отслужили молебен М. и панихиду по погибшим.

К нач. XX в. в пределах Костромской губ. (на территории совр. Костромской, Ивановской и Нижегородской областей) было освящено во имя прп. Макария 60 приходских храмов, он был самым почитаемым святым края. Главным центром почитания М. оставался Унженский монастырь, где под спудом покоились мощи преподобного. 15 мая 1837 г. монастырь посетил наследник престола Александр Николаевич (впосл. имп. Александр II), совершавший большую поездку по стране. В 1846 г. над местом погребения М. в Макариевской ц. была установлена серебряная гробница весом 1 пуд 37 фунтов (ок. 33 кг) с резной позолоченной сенью, огражденная медной позолоченной решеткой. 12 дек. 1929 г. при закрытии Унженского монастыря состоялось вскрытие мощей М. На следующий день в статье местной газ. «Северная правда» сообщалось, что «на глубине 1 метра в земле присутствующие на вскрытии нашли несколько костей и череп» (Вскрытие мощей в Макарьевском монастыре // Северная правда. 1929. 13 дек.). С 1930 г. мощи хранились в запасниках краеведческого музея в г. Юрьевце. По описи от 26 мая 1945 г., они состояли из 43 частей. 14 мая 1990 г. в Юрьевецком музее был подписан акт о передаче Костромской епархии «в постоянное пользование» экспоната с учетным № ЮКМ-51/1-43, т. е. мощей М. Их перевезли в Кострому и поместили в алтаре ц. Воскресения на Дебре. 7 авг. 1992 г. еп. Костром-

ской и Галичский Александр (Могилёв) передал ковчег с мощами причту ц. Рождества Христова г. Макарьева, где они находились до 1994 г., когда их перенесли в возрожденный Унженский мон-рь.

3–7 авг. 2007 г. состоялось перенесение в Желтоводский мон-рь части честной главы М., которая в кон. 70-х гг. XX в. была передана хранителем музея Л. А. Петровой служившему в г. Юрьевце иером. Венедикту (Лопухину). После смерти игум. Венедикта в 1997 г. часть честной главы перешла к его брату прот. Алексию Лопухину, к-рый выставил ее для поклонения в храме дер. Изборск Печорского р-на Псковской обл. В 2005 г. священник передал мощи в Снетогорский Рождественский мон-рь, откуда они поступили в Нижегородскую епархию. В 2006–2007 гг. ковчег с частью честной главы М. находился в Печерском мон-ре Н. Новгорода, а затем крестным ходом был перенесен в Желтоводский мон-рь.

В 1996 г. возродился Свяжский Вознесенский Макариевский мужской мон-рь, в 1998 г. — Решемский мужской мон-рь (в 2006 преобразован в женский). В 1989 г. был возвращен епархии Спасский (Староярмарочный) собор в Н. Новгороде, в 1992 г. — Александро-Невский собор (Новоярмарочный; с 2009 — кафедральный собор Нижегородской епархии). В 2011 г. в Макарьевском р-не Костромской обл. появилась традиция проведения крестного хода в день преставления М. из с. Унжи в Унженский мон-рь.

В 1981 г. имя М. было включено в Собор Костромских святых, в 2000 г. — в Собор Иваново-Вознесенских святых, в 2008 г. — в Собор Нижегородских святых.

Н. А. Зонтиков

Ист.: Письма рус. государей и других особ царского семейства, изд. Археогр. комис. М., 1848. Т. 1: 1528–1658; Макарий (Миролюбов), архиеп. Сказание о жизни и чудесах прп. Макария Желтоводского и Унженского чудотворца. М., 1850; То же, в 2 ч. СПб., 1878, 1899; он же. Памятники церк. древностей в Нижегородской губ. // ЗРАО. СПб., 1857. Т. 10. С. 335–336; Житие прп. отца нашего Макария, игумена обители Св. Живоначальной Троицы на Желтых Водах: Взято из Чети-Миней. М., 1868; Стафилевский И., свящ. Краткое сказание о жизни и чудесах прп. Макария: В 2 ч. СПб., 1891; Докучаев-Басков К. А. Сказание о чудесах в Каргопольской Хергозерской пустыне от иконы прп. Макария Унженского и Желтоводского. М., 1902; Житие Макария Желтоводского и Унженского / Подгот. текста, пер. и коммент. И. М. Грицевской // БЛДР.



2005. Т. 13. С. 262–303, 782–784; *Карбасова Т. Б.* Святцы 1646 г.: памяти рус. святых // Русская агиография: Исслед. Мат.-лы. Публикации. СПб., 2011. Вып. 2. С. 297–298; *Пигин А. В.* Сказание о иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерском монастыре Каргопольского у. // Там же. С. 76–111. Лит.: [*Калинников И. И.*] Описание Макариева Унженского Костромской епархии третьекл. муж. мон-ря: Сост. из подлинных монастырских бумаг в 1834 г. М., 1835; *Пискарев П. И.* Описание Троицкого Макарьево-Желтоводского второкл. муж. мон-ря. Н. Новг., 1846; Духовная изустаная память строителя Макарьево-Желтоводского мон-ря Авраамия, сост. 5 апр. 1640 г. // ВОИДР. 1850. Кн. 8. Смесь. С. 43–50 (То же // Обитель на Желтых водах: Макарьевский Желтоводский монастырь. Н. Новг., 2010. С. 75–79); *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 335–339; *Самарянов В. А.* Материалы для отечественной истории нач. XVII в. Кострома, 1882 (То же // Костромские ГВ. 1882. № 10–11, 13–14); Макарьево-Желтоводский мон-рь: (1434–1882). Н. Новг., 1882; *Титов А. А.* Троицкий Макарьев Желтоводский мон-рь. М., 1886; *он же.* Троицкий Макарьев Желтоводский мон-рь: У старого Макаря (1435–1887). М., 1887; Описание о российских святых. С. 200; *Херсонский И. К.* Описание старинных рукописей, хранящихся в архиве Макарьева Унженского монастыря Костромской епархии. Кострома, 1887; *он же.* Летопись Макариева Унженского монастыря Костромской епархии. Кострома, 1888–1892. Вып. 1–2; *Мельников А.* Макарьевский Желтоводский мон-рь на Волге: Ист. очерк // Нива. 1888. № 36. С. 893–895; *Макарий (Булгаков).* История РЦ. СПб., 1903. Т. 11. С. 62, 220–221, 231; *Попов.* Акафисты. 1903. С. 249–251; *Никольский А. И.* София премудрость Божия // ВАИ. 1906. Вып. 17. С. 77–78; *Альбицкий П.* Светлое торжество Макарьевской обители. Н. Новг., 1907; *Кипреев А., свяц.* Чудотворная икона прп. отца нашего Макария Унженского и Желтоводского чудотворца, находящаяся в Хергозерском приходе Каргопольского у. // Олонекские Ев. 1910. № 33; *Поньрко Н. В.* Житие Макария Желтоводского и Унженского // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 291–293; *она же.* Обновление Макариева Желтоводского монастыря и новые люди XVII в. — ревнители благочестия // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 58–69; *Воскобойник Н. В.* Сказание о чудесах прп. Макария Желтоводского и Унженского в «Смутное время» // Мининские чт. Н. Новг., 1992. С. 35–37; *Вознесенский А. В.* Каноник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 358; *Тарасенко Л. П.* «Повесть о иконе Пресвятые Богородицы во обители прп. Макария, Унженского чудотворца» — неизв. соч. нач. XVIII в. // Филевские чт.: Сб. ст. в 4 ч. М., 1993. Ч. 4. С. 8–16; *она же.* К истории обретения мощей прп. Макария Желтоводского и Унженского в 1671 г. // Православие и культура этноса: Междунар. науч. Симп. 9–13 окт. 2000 г.: Тез. докл. М., 2000. С. 66; *она же.* Макарьев-Унженский монастырь в посл. четв. XVII в. // Макарьевские чт.: Патриарх Иоаким и его время. Можайск, 2004. Вып. 11. С. 99–110; *она же.* Иконография прп. Макария Желтоводского и Унженского по письменным источникам и произведениям изобразит. искусства: Дис. М., 2006; *Ерофеев Д. Р.* «Сказание об обретении мощей преподобного Макария Желтоводского и Унженского» // Опыты по источниковедению. Древнерус. книжность: Сб. в честь В. К. Зиборова. СПб., 1997. Вып. 1.

С. 14–19; *он же.* Сказание о чудесах прп. Макария Желтоводского и Унженского чудотворца // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность. СПб., 2000. Вып. 3. С. 43–45; *он же.* Редакции Жития Макария Желтоводского и Унженского // Там же. 2001. Вып. 4. С. 59–68; *Зонтиков Н. А.* Прп. Макарий Унженский и Желтоводский: К 555-летию со дня преставления, 1444–1999 гг. Кострома, 1999; *Кравец Е. В.* Почитание прп. Макария Унженского и Желтоводского как один из источников движения обновления в России в 1-й пол. XVII в. // Тр. Нижегородской ДС. 2001. Вып. 9. С. 227–238; *она же.* О почитании прп. Макария Желтоводского в связи с движением обновления в России в 1-й пол. XVII в. // Новгородская старина. Н. Новг., 2009. Вып. 21/22. С. 76–85; *Панченко О. В.* Из археогр. разысканий в области соловецкой книжности. I. «Похвальное слово русским преподобным» — соч. Сергия Шелонина (вопр. атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 566, 568, 585; *он же.* Из археогр. разысканий в области соловецкой книжности. II. «Канон всем святым, иже в Велицей России в посте просиявшим» — сочинение Сергия Шелонина // Там же. 2004. Т. 56. С. 470, 474; *Марелло Т. В.* Макарьево-Унженский мон-рь в 1-й пол. XVIII в.: к вопросу о лит. деятельности игум. Леонтия // ГДРЛ. 2004. Вып. 11. С. 461; *Пигин А. В.* Сказание о иконе Макария Желтоводского в Хергозерском монастыре // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 603–605; *он же.* О почитании св. Макария Желтоводского и Унженского в Каргополье // Жизнь провинции как феномен духовности. Н. Новг., 2009. С. 184–188; *он же.* Сказание о иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерском мон-ре Каргопольского у. // Рус. агиография: Исслед. Мат.-лы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 83–87; *Абрамов А. М., Кочетова В. А.* Новое о жизни и смерти прп. Макария. Н. Новг., 2005; *Спаский Ф. Г.* Рус. литургическое творчество. М., 2008. С. 230–232; *Горбатов Е. Н.* Отпускные челобитные служилых людей 1626–1629 гг. // ОФР. Вып. 17. 2013. С. 213–396; *Кузьмина М. К.* Функции библейских цитат в древнерус. преподобнических житиях XV–XVII вв.: Дис. М., 2015. С. 44.

И. В. Фёдорова

Иконография. В толковых иконописных подлинниках имя М. появляется со 2-й трети XVII в. Согласно одному из них, М. изображался так: «...риза бакан, испод лаз [лазоревый?], руце обе молебны» (2-я треть XVII в.; РГБ. Ф. 299. № 457. Л. 190 об.). В подлиннике XVIII в. Г. Д. Филимонова облик святого описан подробно: «Подобием стар и сед, лицом блед... власы просты на главе, брада аки Сергия Радонежского, ризы преподобническа, в руке свиток». Далее приводится текст молитвы святого из Жития: «Хвалю тя, Господи Иисусе Христе, благословенный Боже, соблюди нас до селе живы...» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 398). На иконе помещали только начало этого текста. В иконописном подлиннике из собрания В. Н. Перетца описание святого несколько иное: «Аки Сергий, только власы не с ушей, в руце свиток» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 196 об.; см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 158–159). В подлинни-

ке кон. XVIII в. празднование указано под 25 июля: «...преподобнаго отца нашего Макария Желтоводскаго и Унженского чудотворца, седь, брада Сергиева» (РГБ. Ф. 299. № 125. Л. 229–229 об.). Близкий по содержанию текст помещен в подлиннике из собрания Е. А. Бобкова. К нему добавлено указание на цвет рясы — «вохра» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 68), а также отмечен день празднования святому — 19 янв. (пам. прп. Макария Египетского (Великого), тезоименитого подвижнику) и день воспоминания о событиях во время осады Соли Галицкой (ныне Солигалич) в 1532 г., что позволяет связать составление подлинни-



Прп. Макарий Желтоводский. Икона.

Кон. XVII — нач. XVIII в. (Благовещенская ц. в Петровском парке, Москва)

ка с Галицкой землей. Иконописный подлинник из РНБ состоит из разновременных статей; в нем помимо частично утраченной рукописи XVII в. содержится подлинник XVIII в. (РНБ ОР. Собр. Лениных. Ф. 542. № 820). Описание М. включено в часть, датируемую XVIII в., и близко по содержанию к тексту подлинника из собрания Перетца (Там же. Л. 195 об.). Несмотря на краткость указаний, уже на древнейших сохранившихся иконах образ М. всегда узнаваем гл. обр. благодаря форме бороды, к-рая чуть более широкая, чем у прп. Сергия Радонежского. Цвет



облачения преподобного, как правило, повторяет цвет облачения прп. Сергия: коричнево-вишневая мантия и охристый подризник, аналав и схима синие или сине-зеленые, кресты на них крас-



Прп. Макарий Желтоводский.
Пелена. 20-е гг. XVII в.
(Костромской церковный
историко-археологический музей)

ные. Согласно «Сказанию об обретении мощей», при вскрытии гробницы М. очевидцы отметили, что облик святого совпал с иконописным.

Иконы М., упоминаемые в Житии, в древних монастырских описях и др. источниках, не сохранились. В древнейшей редакции Жития нет сообщения об иконе святого у гроба. Но традиция надгробных образов к этому времени уже существовала, и образ основателя обители у раки, возможно, был. Именно надгробная икона М., хранившаяся на его раке, должна была стать протографом унженского и солигаличского образов святого и основным источником для его иконографии.

Из описи 1613 г. известно, что в Унженском мон-ре были единоличные образы преподобного, несколько житийных икон, лицевой покров. Ни одна икона не обозначена как чудотворная. В тексте описи выделяется икона с изображением святого в рост, единственная имевшая приклады, которая хранилась у гроба. Фон иконы (празелень) дает возможность говорить о создании ее во 2-й пол. XVI в. Видимо, этой иконографии следует 2-сторонняя пелена с прямоличным ростовым образом М., вложенная царицей-инокиней Марфой и Михаилом Феодоровичем в монастырь в благодарность за освобождение из польского плена Филарета (Романова) (20-е гг. XVII в., Костромской церковный историко-археологический музей). По преданию, пелена была вышита Марфой. Вероятно, этот образ святого и был в посл. почитаем как чудотворный. Его описание не сохранилось, а история прослеживается с трудом. В составе чудес, дополнивших Пространную редакцию Жития в кон. XVII в., есть рассказ о чуде,

случившемся при игум. Никите, в 1671 г., когда упали своды новопостроенной церкви и все иконы были повреждены, но образ М. «ничим же ниже малым чим повредися целе и стройне обретеса». При царе Феодоре Алексеевиче эту икону возили для поклонения в Москву, где она была богато украшена. Возможно, что именно после этого чуда слава чудотворной закрепляется за древнейшей иконой основателя мон-ря. В «Сказании об обретении мощей» упоминается икона преподобного на гробе. В 1758 г. на икону была сделана серебряная риза, в к-рой был использован старый венец (Херсонский. 1892. С. 108–109). В апр. 1758 г., во время пожара, сгорели и гробница, и чудотворная икона святого, и др. его образы, а в 1761 г. на гроб была написана новая икона. В изданиях XIX в., время от времени забывая о пожаре, писали о древнем чудотворном образе М., сохранявшемся на раке преподобного, но эта икона не считалась чудотворной.

В Макариевском храме в 1624 г., через 5 лет после канонизации, было 7 икон святого (из них одна возлагалась на раку; 2-я ростовая; 3-я скорее всего житийная) в иконостасах главного алтаря и 2 приделов, в деисусном ряду. Иконография образа на гробе, согласно описи 1624 г., — это прямоличное изображение святого с «Троицей ветхозаветной» над ним, в облаках; был ли образ поясным или ростовым, неизвестно. У иконы было мало прикладов, это заставляет предположить, что она новая.

Желтоводская чтимая икона, которая считалась списком с унженского чудо-



Прп. Макарий Желтоводский.
Пелена. Кон. XVI — нач. XVII в.
(НИАМЗ)

творного образа, привезенного иноком Авраамием из Унженского монастыря, скорее всего была выполнена по заказу инок Авраамия без посещения Унженской обители, иначе бы это было отмечено в его «Духовной» (Духовная изу-

стая память. 1850). Согласно тексту «Духовной», этот образ был в чеканном окладе, с цатами и гривнами, в киоте, на створках которого были написаны житийные клейма. Икона была утрачена еще в древности. Чтимый желтоводский образ, опубликованный в 1901 г. свящ. А. Н. Снежницким, был большого размера — 2 аршина на 1,5 аршина (142,5×106,5 см). В среднике иконы святой был представлен в рост, правой рукой он благословлял, в левой держал свиток. Вокруг средника было 18 клейм со сценами из Жития. На верхнем поле — образ Спасителя. Икона была одета в серебряную позолоченную ризу с прорезями для лика, рук, клейм, выполненную по заказу вязниковского купца Иосифа Синцова (Снежницкий. 1901. С. 38). Эта икона также не сохранилась.

Чудотворная икона прп. Макария в Хергозерской Макариевской пуст. в Каргополье утрачена после Октябрьской революции 1917 г. Анализ текста «Сказания о хергозерском образе» позволяет предположить, что чтимая в Александровом Ошевенском мон-ре икона была перенесена на Хергозеро, а позднее стала одной из наиболее известных местных святынь. Хотя возможны и др. варианты интерпретации этого текста (Лугин. 2010. С. 136–151). Описание чудотворного образа отсутствует, но благодаря публикации 1910 г. можно частично реконструировать иконографию каргопольской святыни. Ее средник (30,8×26,4 см) с образом М., изображенного в храме «в молении о народе», вынимался из рамы (97,4×71 см), на к-рой было написано 11 клейм Жития. Скорее всего М. был представлен в рост в молении «Троице Ветхозаветной» или Господу Вседержителю в небесном сегменте. Точных списков этого образа не осталось, но сама конструкция — икона М. и рама с Житием — встречается в Каргополье.

Изображения преподобного сохранились в большом количестве: это единоличные образы различной иконографии, житийные иконы, нередко его образ входит в состав избранных или палеосных святых, обязательно присутствует в Соборах Костромских и Русских святых. Образ М. есть в прорисях, в лицевом шитье, в гравюре и книжной миниатюре, в скульптуре и стенописи; в различных собраниях имеются эмалевые и чрезвычайно редко меднолитые образки.

Единоличные образы М. известны с кон. XVI в. Первая группа памятников восходит к прямоличному образу («Макарей стоячей» у гроба святого) в унженской и желтоводской традиции. Древнейшим сохранившимся произведением этого иконографического типа является пелена из ризницы нижегородского Спасо-Преображенского собора (НИАМЗ), которую можно датировать кон. XVI — нач. XVII в. Ряд произведений 1-й пол.



XVII в., принадлежащих к этому типу, имеют нижегородское, ярославское или муромское (напр., икона 2-й четв. XVII в., МИХМ) происхождение и свидетельствуют о популярности святого в По-



*Прп. Макарий Желтоводский.
Резная икона. Посл. треть XVIII в.
(КГОИАХМЗ)*

волжье. Поясные прямоличные образы М. сохранились в нескольких памятниках XVIII — нач. XX в. Среди них особенно важен последний прославившийся чудотворный образ этого святого (нач. XX в.) из Воздвиженского храма с. Алтуфьева в Москве.

К особому варианту этого типа можно отнести скульптурный образ М. из «старособорной» Успенской ц. Солигалича, изображающий святого прямолично в рост, с крестом и копьем (Посл. треть XVIII в., КГОИАХМЗ). Это единственный сохранившийся памятник макариевской тематики в рус. художественной пластике, хотя еще в нач. XX в. резные образы М. в храмах Костромской земли встречались (Дунаев. 1915. С. 6).

Второй тип, получивший наибольшее распространение в иконографии М., также восходит к одному из первых образов святого, зафиксированных в унженских описях, — это «Макарей к Троице молящий». Этот тип (святой в рост справа в молении Спасителю или символизирующей Господа деснице и т. п.) восходит к модели надгробного образа (*Сорокатый*. 1977. С. 411–412). Древнейшим произведением данного иконографического типа является пелена «Прп. Макарий Желтоводский в молении Спасителю» из ГРМ посл. четв. XVI в. (поступила в 1929 из музея барона А. Л. Штиглица). Этот же тип с вариантами (в молении деснице Спасителя, в молении Св. Троице, в расположении святого справа или слева) воплощен в ряде произведений иконописи (образ 20–30-х гг. XVII в.,



*Прп. Макарий Желтоводский
в молении Спасителю.
Пелена. Посл. четв. XVI в.
(ГРМ)*

вложенный И. И. Шуйским в Покровский мон-рь Суздаля, ныне в ГВСМЗ; образ из ГРМ 2-й четв. XVII в. под прописями нач. XX в. с владельческими пометами Строгановых) и шитья (лицевые пелены, хранящиеся в ГММК и в НИАМЗ).

С нач. 20-х гг. XVII в. иконы святого появились в денсусных чинах иконостасов (Макариевский храм Унженского мон-ря, нижегородский Печерский мон-рь); сохранившиеся образы относятся к более позднему времени.

Важную группу представляют иконы преподобного с изображением Унженского и Желтоводского мон-рей. Возникновение этого типа икон исследователи связывают с ктиторской темой и со спецификой ее развития в период позднего средневековья (*Преображенский А. С. Ктиторские портреты Средневеков. Руси XI–XVI вв. М., 2010*). В иконографии святого древнейшим образом этого типа является икона 1661 г., написанная царским мастером Симоном Ушаковым с Желтоводским мон-рем на поэме (ц. арх. Михаила Макариева Желтоводского Троицкого мон-ря), к-рую можно рассматривать как образцовое произведение жанра. Уникальна на этой иконе иконография М. — на голове святого изображено гурменцо. Этот памятник послужил иконографическим образцом для мн. произведений XVIII–XIX вв.

Большее распространение получил вариант иконографии, впервые воплощенный на иконе 1694/95 г. из ГИИМ: др. пропорции изобразительного поля, иное построение композиции (мон-рь занимает больше места, чем на иконе Симона Ушакова, и представлен с высоты птичьего полета), архитектура обители передана очень точно на кон. XVII в. Позднее, после устройства престола в одной из башен (1786), в изображение мон-ря внесли изменения и появился вариант иконографии, к-рый сохранился в многочисленных памятниках иконописи, графики кон. XVIII — нач. XIX в., а также в прорисях.

Древних икон с образом М. и изображением Унженской обители сохранилось всего две: 70-х гг. XVII в. из ГИИМ и 1-й пол. XVIII в. из ВГИАХМЗ. Но в унженских документах зафиксированы довольно ранние иконы с архитектурными фонами, среди к-рых есть уникальные по замыслу. Позднейшие образы с добавлением таких деталей, как «макарьевский кладезь», отражают особенности местного почитания святого. Во 2-й пол. XIX в. на иконах с Унженским мон-рем М. изображают в молении образу Божией Матери «Одигитрия», что связано с оживлением почитания местной монастырской святыни — Макариевской иконы Божией Матери.

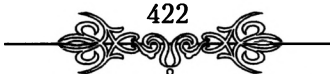
В произведениях XIX в. архитектурный ансамбль обоих мон-рей передан нередко довольно условно. Это касается и Макариева Решемского мон-ря, изображение к-рого встречается на иконах М. в XIX в.

Наиболее ранние сохранившиеся житийные иконы святого датируются кон. XVI — 1-й третью XVII в. Древнейшая из них происходит из Свяжска, основанного в период борьбы с Казанским ханством. Там, видимо, достаточно рано оформился культ М. Строителем Свяжска был участник взятия Казани царский дьяк И. Г. Выродков, многократно упоминаемый в разрядных книгах и др. источниках, свидетель одного из чудес, вошедших в древнейшую редакцию Жития святого, благодетель Унженского монастыря. Икона М. с 20 клеймами



*Прп. Макарий Желтоводский
в молении Св. Троице
с Желтоводским мон-рем.
Икона. 1661 г.
Иконописец Симон Ушаков
(ц. арх. Михаила
Макариева Желтоводского мон-ря)*

датируется в ГМИИРТ XVI в. Судя по стилистическим особенностям, ее трудно отнести к XVI в., скорее она была создана в нач. XVII в. Состав клейм соответствует древнейшей редакции Жития





и включает основные события жизни святого: 1) утешение плача младенца М. в церкви; 2) научение грамоте; 3) посещение Печерского мон-ря; 4) обмен ризами; 5) приход в Печерский мон-рь; 6) принятие пострига; 7) отец Иван ищет сына; 8) Иван у стен мон-ря; 9) игум. Дионисий сообщает М., что его ищет отец; 10) отец целует руку М.; 11) основание Лухской обители; 12) основание мон-ря на Жёлтых Водах; 13) основание ц. во имя Св. Троицы; 14) нападении татар на обитель; 15) приведение М. к воеводе татарскому; 16–17) чудо о лосе (олене); 18) приход М. на Унжу; 19) основание Унженской обители; 20) преставление М. Сюжеты традиционны для житийной иконографии святого.

Вторая древнейшая житийная икона, с 21 клеймом, из храма арх. Михаила Романова-Борисоглебска (ныне Тутаяв)



Прп. Макарий Желтоводский,
с житием.
Икона. 30–40-е гг. XVII в.
(ЯХМ)

датируется 30–40-ми гг. XVII в. (ЯХМ). Состав клейм в целом соответствует Житию, хотя в 9-м клейме вместе с М. изображен арх. Михаил (?), что не находит объяснения в тексте Жития. К XVII в. относится икона с 12 клеймами Жития посл. трети XVII в. из ГТГ. Этот образ замечателен тем, что в нем впервые возникают детали, появившиеся под влиянием иконографии свт. Николая Чудотворца (в сцене крещения М. изображен стоящим, как младенец Николай). Эта же тенденция прослеживается в нераскрытой (XVII в.?) житийной иконе святого с 28 клеймами Жития из НГХМ, в среднике к-рой по сторонам от М. в медальонах представлены Спаситель и Богородица. В ярославском частном собрании хранится образ М. со сценами из Жития на поэме посл. трети XVII в. (Горшкова, Юхименко. 2008).

Житийных икон М. XVIII — нач. XIX в. сохранилось немало. Большой

интерес представляет образ из ЯИАМЗ с 4 чудесами у гроба святого, из к-рых 3 нигде более не встречаются. Такое внимание к теме чудес у раки святого явно указывает на особое отношение заказчика к мощам М. и, может быть, является откликом на драматические события, связанные с их обретением. Две костромские житийные иконы раннего XVIII в. (ГТГ, КГОИАХМЗ) отличаются своеобразием в подборе клейм, что, вероятно, отражает волю заказчика. Икона из ВГИАХМЗ имеет редкий средник — на поэме представлен Унженский мон-рь, а в составе клейм есть чудо об обители. На иконе сер.— 3-й четв. XVIII в. из ГМЗК в житийный цикл включено 3 клейма унженской тематики, одно из них не имеет лит. источника. Это явление М. воеводе Ф. В. Супоневу во время осады города татарами в 1522 г. Не исключено, что данный сюжет отражает семейное предание, а его замысел принадлежит отдаленным потомкам Супоневых, к-рые чтити своих предков. Необычен и фрагментарно сохранившийся огромный образ со сценами из Жития М. (КХМ), еще не раскрытый, но, несомненно, дающий наиболее полный состав клейм.

Небольшая группа житийных икон каргопольского происхождения представляет особый тип иконографии М. Не повторяя хергозерский чудотворный образ в деталях композиции и размерах, иконописцы воспроизводят типологию предмета: икона с образом святого в раме с клеймами Жития. Наиболее ярким примером является образ кон. XVIII в. из Макариевской часовни дер. Качикова Горка Плесецкого р-на Архангельской обл. с М. в молении «Троице Ветхозаветной» в среднике и с 14 клеймами Жития на раме (артель И. И. Богданова-Карбатова, АМИИ). Среди клейм — уникальное «Явление прп. Макария Авраамии». Лит. источником житийного цикла и текстов в отдельных случаях становится редакция Жития, включенная свт. Димитрием Ростовским в Минеи-Четьи.

Образы М. XIX в. (нередко с мон-рем в среднике) с клеймами Жития были весьма распространены и сохранились во мн. собраниях. Среди житийных образов этого времени наиболее интересны 2 иконы из действующих Казанских храмов Макарьева и Лыскова Нижегородской обл., повторяющие желтоводский чудотворный образ: святой в среднике изображен прямолично в рост, вокруг — 18 клейм со сценами из Жития, на верхнем поле — Нерукотворный образ Спасителя. Состав клейм на обеих иконах идентичен. Житийные иконы XIX в. из храмов, музеев и частных собраний, созданные провинциальными мастерами в различных иконописных центрах, по-своему значимы: как правило, каждая из них имеет особенности в составе

клейм, за к-рыми стоит специфика заказа и замысла, что делает все эти произведения уникальными. В собрании ГММК есть икона М., в житийный цикл которой включено клеймо «Посещение Авраамием Унженского монастыря для поклонения гробу Макария».

Особый интерес представляют иконы, основой иконографии к-рых стало одно из чудес Жития. Это прежде всего те события, к-рые символизировали помощь М. Галичскому краю и всей Русской земле. Один из наиболее известных памятников такого рода — икона «Чудо о Солигаличе» сер. XVIII в. из старособорной Успенской ц. (1778) Солигалича (КГОИАХМЗ), почитавшаяся чудотворной. Тот же сюжет был помещен на фасаде Успенской ц., поставленной на месте древнего храма, существовавшего уже в 1628 г. и имевшего придел во имя М. Этот сюжет изображен на иконе из Нововалаамского мон-ря изографа Прохора Горбунова, вложенной, согласно надписи на обороте, в 1748 г. в Успенскую ц. (Treasures of Valamo Monastery. 2012. P. 23). Эти иконы позволяют говорить о широком народном восприятии святого защитником Отечества как о наиболее важном аспекте его почитания.

Еще один сюжет Жития стал темой образа в XIX в. Это чудо 1618 г. о явлении М. юродивому Никите из Тихвинского мон-ря и о предсказании монахам наказания Божия за «пьянственное житие». В состав «Сказания о Тихвинской иконе Богородицы» и в Житие М. оно вошло в XVII в. Одно из ранних изображений этого чуда есть на Тихвинской иконе Божией Матери 1680 г. из калужской ц. иконы Божией Матери «Одигитрия» (ЦМиАР). Оно стало сюжетом иконы «Явление и завет преподобного и Богородицы отца Макария», к-рую преподнес начальнику Алтайской миссии архим. Владымиру (Петрову) еп. Иеремия (Соловьёв), находившийся в нижегородском Печерском мон-ре.

С XVII в. образ М. включается в храмовые росписи. Один из ранних примеров — ц. свт. Николая Чудотворца (Никола Надеина) в Ярославле (40-е гг. XVII в.). Житийный цикл из неск. сюжетов был помещен на стенах Макариевского храма Желтоводского мон-ря (1808).

Многочисленны сохранившиеся образы М. в составе избранных святых. На основании этой части иконографического наследия можно отметить, что в народном сознании М. воспринимался как один из самых чтимых святых: нередко на иконах он представлен в паре с прп. Сергием Радонежским («Господь Вседержитель на престоле с припадающими преподобными Сергием Радонежским и Макарием Унженским и Желтоводским», СОКМ; см.: Невьянская икона. 1997. С. 205. Кат. 142), на иконе 1886 г. «Собор Костромских святых» (КГОИАХМЗ)





М. занимает центральное место среди наиболее чтимых Костромских чудотворцев. Большое распространение в среде старообрядцев-беспоповцев получил «Образ всех Российских чудотворцев»; на этой иконе М., почитавшийся стареверами, включен в группу преподобных (ГИМ, ГРМ и др. собрания). Ряд произведений отражает региональные особенности почитания М. Преподобного изображали с местности



Спас Вседержитель на престоле, с принадлежащими преподобными Сергием Радонежским и Макарием Желтоводским. Икона. 1810 г. (СОКМ)

мыми святыми, связанными с костромскими и нижегородскими землями, такими как преподобные Иаков Железнодорожский, Тихон Лухский, Варнава Ветлужский, с Каргопольем — вместе с прп. Александром Ошевенским, с Унженским мон-рем — вместе со свт. Митрофаном Воронежским, с блж. Прокопием Устюжским и др.

Образ М. в разной иконографии представлен в прорисях (собрания ГИМ, МПИ, ГРМ, Музея СПБДА и др.). В XIX в. получили распространение гравюры с образом святого в молении и с мон-рем на поземе.

Лит.: Духовная изустная память строителя Макарьево-Желтоводского мон-ря Авраама (1640) // ВОИДР. 1850. Кн. 8. С. 43–50; Барсуков. Источники агиографии. 1882. С. 335; Херсонский И. К. Летопись Макариева Унженского мон-ря Костромской еп. Кострома, 1892. Вып. 2. С. 108–109; Костромская старина. Кострома, 1901. Вып. 5. С. 506–508; Снежницкий А., диак. Макарьевская часовня в Нижегородской ярмарке. Н. Н., 1901; Кипреев А., свящ. Чудотворная икона Преподобного Отца нашего Макария Унженского и Желтоводского чудотворца, находящаяся в Хергозерском приходе Каргопольского у. // Олонецкие Ев. Петрозаводск, 1910. № 33. С. 687–689; Дунаев Б. И. Деревянное зодчество Северо-Востока Костромской губ. М., 1915; Сорокатый В. М. Нек-рые надгробные иконостасы Архангельского собора Моск. Кремля // ДРИ. 1977. [Вып.] Рукописная книга. С. 405–420; Рус. живопись XVII–XVIII вв. из собр. ГРМ, ГТГ,

ЦМИАР: Кат. выст. Л., 1977. С. 99; 1000-летие рус. худож. культуры: Кат. выст. М., 1988. С. 366. Кат. 194; Балакин П. П. Икона «Макарий Желтоводский» Симона Ушакова // ПКНО, 1988. 1989. С. 246–253; Невьянская икона. Екат., 1997. С. 205; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 311–313, 316–317, 452–453; Т. 2. С. 158–159; Зонтиков Н. А. Прп. Макарий Унженский и Желтоводский: К 555-летию со дня преставления, 1444–1999 гг. Кострома, 1999; Тарасенко Л. П. Иконография прп. Макария Желтоводского и Унженского // Макарьевские чт. Можайск, 2000. Вып. 7. С. 335–350; она же. Об иконографии прп. Макария Желтоводского и Унженского в связи с почитанием святого в Каргополье // Музей, общество, религия: Аспекты взаимодействия: К 70-летию ГМИР: Мат-лы IX С.-Петербургских религиозно-научных чт. СПб., 2002. С. 88–90; она же. О древнейших иконах прп. Макария Унженского // VIII Филевские чт.: Тез. конф. М., 2004. С. 71–73; она же. Иконография прп. Макария Желтоводского и Унженского по письменным источникам и произведениям изобразительного искусства: Дис. М., 2006; она же. Реконструкция убранства храмов Макарьево-Унженского мон-ря по древнейшим описям обители // Светоч: Альм. Кострома, 2008. Вып. 3. С. 83–89; она же. Житийная иконография прп. Макария Желтоводского и Унженского // XIII науч. чт. памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2009. С. 25–37; Кузнецова О. Б., Федорчук А. В. Каталог выст. ЯХМ: Ярославская икона 16–19 вв. М., 2002. С. 32–33. Кат. 14; Рябов А. Н. Прп. Макарий Желтоводский и Унженский Чудотворец. Н. Н., 2002; Федорчук А. В. Иконы из Спасо-Архангельской ц. Романово-Борисоглебска в собр. ЯХМ // VI науч. чт. памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2002. С. 75–77; Комашко Н. И., Каткова С. С. Костромская икона XIII–XIX вв. М., 2004. С. 603. Ил. 378–379; Иконы Муром. М., 2004. С. 176; Горшкова В. В., Юхименко Е. М. Икона «Преподобный Макарий Унженский со сценами жития» посл. четв. XVII в. из частного собр. г. Ярославля // Светоч: Альм. 2008. Вып. 3. С. 94–99; Макарова Е. Ю. Икона «Макарий Унженский с 21 клеймом жития» из собр. ЯХМ // Там же. С. 90–93; Пигин А. В. Памятники рукописной книжности Олонецкого края. Петрозаводск, 2010; Treasures of Valamo Monastery. Helsinki, 2012. P. 23.

Л. П. Тарасенко

МАКА́РИЙ (XIII–XVII вв.?), прп. (пам. 19 янв., 28 авг. — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах (прп. Феодосия) почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских), Киево-Печерский, диакон, в Дальних пещерах почивающий. Не упоминается в ранних источниках 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, почивающих в Дальних пещерах, сохранились только краткие поздние сведе-

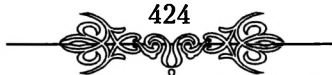


Прп. Макарий диакон. Икона. 40-е гг. XIX в. (Дальние пещеры Киево-Печерской лавры)

ния. Указание на XIII–XIV вв. как на период жизни М. (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 261; Дива печер лаврских. К., 1997. С. 66) следует признать необоснованным. М. не упоминается в «Тератургиме» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах, а также в составленном по благословению Киевского митр. св. Петра (Могилы) ок. 1643 г. Каноне преподобным отцам Печерским, автором которого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг* (под прославляемым там в 4-м тропаре 9-й песни сщмч. Макарием, очевидно, имеется в виду почитавшийся в Киево-Печерском мон-ре Киевский митр. сщмч. *Макарий I*, погибший во время крымско-татарского нашествия на Киев в 1497).

Впервые нахождение мощей М. указано на планах Дальних пещер 1744/69 г. (Дива печер. С. 135, 137).

В рукописном сборнике из 6-ки Дальних пещер, к-рый послужил источником архиеп. *Модесту (Стрельбицкому)* при написании его Кратких сказаний о святых отцах Дальних пещер (1885), сообщалось, что родители М., когда он был еще ребенком и тяжело заболел, принесли обет: в случае, если он исцелится, то посвятит свою жизнь служению Богу; по выздоровлении М. был отдан печерским инокам на воспитание, со временем принял монашество и был возведен в сан диакона. М. прославился как молитвенник и постник, удостоился дара чудо-





творения. Научное исследование мощей Дальних пещер, произведенное в 1982 г., показало, что М. скончался в возрасте приблизительно 30 лет (Там же. С. 94).

Не позднее XIX в. были составлены тропарь и кондак М. (опубл. в кн.: *Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 41–42). День памяти М., как и мн. др. св. отцов, почивающих в Дальних пещерах, был установлен между 1868 и 1875 гг. (впервые указан в «*Полном христианском месяцеслове*» (К., 1875)).

Местная канонизация М. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском)*, настоятеле Киево-Печерской лавры в 1684–1690 гг. (впосл. митрополит Киевский), когда был установлен день празднования Собору преподобных отцов, почивающих в Дальних пещерах. Тогда же, вероятно, была составлена «*Служба преподобных отцов Печерских, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почивают*», в которой М. прославляется в 3-м тропаре 3-й песни канона. Общецерковное почитание М. было введено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., которые и разрешили печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М.) в общецерковные месяцесловы. С 1843 г. началось празднование Собору всех Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

Ист.: Службы прп. отцам Печерским, ихже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763; Канон собору прп. отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих // *Минея (МП)*. Авг. Ч. 3. С. 131. Лит.: СИСПРЦ. С. 175; *Евгений (Болховитинов)*, митр.]. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 113, 294; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 345; Описание о российских святых. С. 21; *Модест (Стрельбицкий)*, архиеп. Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 6, 41; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 26–27; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. 1896. Янв. С. 143–144 [место погребения М. ошибочно указано в Ближних пещерах]; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 475.

М. В. П.

Иконография. Описание облика М. в иконописных подлинниках (в т. ч. в т. н. Клициновском – БАН. Строг. № 66, кон. XVIII в.) среди описаний 130 образов Киево-Печерских святых не представлено. Икона с единоличным изображением святого над ракой со св. мощами М. в Дальних пещерах, была создана в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха* в 40-х гг. XIX в. Святой представлен в диаконском обла-

чении: в стихаре, с ораером, на голове камилава, в левой руке держит кадило, правой прижимает к груди заложенную перстом богослужебную книгу. У него темные, вьющиеся, лежащие на плечах волосы, средней длины борода. Иконографии этого образа в основном следует изображение святого на иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), созданной в мастерской Киево-Печерской лавры (находится при нижнем входе в Дальние пещеры). Не совпадает положение рук: в левой руке у М. орарь, правая скрыта. В нимбе надпись: «Прп. Макарий диаконь».

В композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев», которая сложилась к сер. XVIII в. и воспроизводилась на иконах и эстампах вплоть до кон. XIX в., образ М. не представлен. В качестве казусных можно привести 2 примера, когда изображение святого в правой группе преподобных Дальних (Феодосиевых) пещер подписано именем Макарий. На иконе «Собор Киево-Печерских чудотворцев» (под поздними прописями, частное собрание, Москва; экспонировалась в Доме иконы на Спиридоновке) с расширенным рядом Киево-Печерских преподобных в 3-м ряду сверху 3-м от края представлен святой с надписью в нимбе: «С. прп. Макарий». На московской иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) также в правой группе святых во 2-м ряду сверху в центре изображен преподобный с надписью в нимбе: «Макарий». Однако отсутствие в левой группе святых, почивающих в Ближних (Антониевых) пещерах, прп. *Макария* Постника, а также запутанность и произвольность программы обеих икон делают атрибуцию указанного изображения как М. невозможной.

Э. В. Шевченко

МАКАРИЙ (XIII–XVII вв.?), прп. (пам. 19 янв., 28 сент. – в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), Киево-Печерский, Постник, в Ближних пещерах почивающий. Не упоминается в ранних источниках о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и его населенниках до 30-х гг. XIII в., – *Киево-Печерском патерике*, «*Повести временных лет*» (см. *Летописание*) и Житии прп. Феодосия Печерского. Указание на XII в. как на период жизни М. (*Сер-*

гий (Спасский)). Месяцеслов. Т. 2. С. 18; Дива пещер лаврских. К., 1997. С. 57) следует признать необоснованным. Согласно позднейшим святым, М. прославился постничеством



Прп. Макарий Постник.
Икона. 40-е гг. XIX в.
(Ближние пещеры
Киево-Печерской лавры)

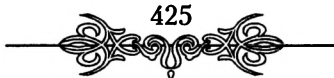
(Там же). Имя М. отсутствует в составленном по благословию Киевского митр. св. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. Каноне преподобным отцам Печерским, автором которого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг*. Впервые местонахождение мощей М. указано на планах Ближних пещер 1744/69 г. (Дива пещер. С. 131).

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; впосл. митрополит Киевский), бы-



Прп. Макарий Постник.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских чудотворцев».
1-я треть XIX в.
(КБМЗ)

ло установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собору;





с 1886 г. по благословению митр. Киевского *Платона (Гордеецкого)* празднование Собору совершается 28 сент.

Общецерковное почитание святого установлено указами Синода от 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. М.) в общецерковные московские месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Отдельный день памяти М. был установлен не позднее 1836 г. (совпадает с днем памяти прп. *Макария Великого* Египетского).

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 175; [Евгений (Болховитинов), митр.]. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847³. С. 110, 293; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 345; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 18–19; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. 1896. Янв. С. 143–144; Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 40.

М. В. П.

Иконография. Описание облика М. есть в Строгановском толковом иконописном подлиннике (т. н. Клинцовском подлиннике) кон. XVIII в. (без указания памяти, в Соборе Киево-Печерских святых): «Сед, плешив аки Никола, на плечах клобук черной, руки у сердца, длани вверх, ризы преподобническа, узлом связаны, испод бакан, правую ногу стоит впрям» (кон. XVIII в.; БАН.



Прп. Макарий Постник.
Фрагмент гравюры
«Собор Киево-Печерских святых».
1893 г. (ГЛМ)

Строг. № 66. Л. 313 об.— «правая страна», 43-й). Над ракой со св. мощами М. в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры находится икона, созданная в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха* в 40-х гг. XIX в. (под записью кон. XX в.). Святой представлен в мантии, с куколем на голове. У него темно-каштановая окладистая средней длины борода. Ладонь левой руки прижата к груди, на запястье —



Прп. Макарий Постник.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских чудотворцев».
1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

четки; ладонь правой руки лежит поверх левой.

В композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» образ святого находится в левой группе преподобных Ближних (Антониевых) пещер. Оглавное или оплечное (реже) изображение М. помещалось в 12-м снизу ряду левой группы преподобных, 2-м от края. Это расположение, как и типологические черты образа М., изображаемого с непокрытой головой, седым, является постоянным для данной композиции. Причем окружение святого может меняться. Так, на ранних памятниках М. представлен между преподобными Варлаамом Трудолюбивым и Еразмом: напр., на гравюрах И. Гошемского (работал в типографии Почаевской лавры, 2-я треть XVIII в.), М. Н. Нехорошевского (сер. XVIII в.), И. Кончаковского (1771, 1774), В. Белецкого (1751; 1756, РГБ) — волосы седые, слегка вьющиеся, лоб с залысинами, ладонь правой руки обращена к центру. На литографии 1893 г., выполненной в типографии Киево-Печерской лавры (ГЛМ), М. изображен так же и в том же ряду, но между преподобными Анатолием и Еразмом.

Ранней традиции изображения следует композиция икон «Собор Киево-Печерских чудотворцев»: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ), 1-й трети XIX в. (КБМЗ), сер. XIX в., из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского женского мон-ря в Александрове). Схема извода сохранена и на иконе посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ), однако на ней М. предстает юным, безбородым, с короткими темными вьющимися волосами. На иконе 1-й пол. XIX в. (ЦМиАР) образ святого помещен между изображениями преподобных Никифора и Герасима.

Неясным остается замысел переработки композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» на московской иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись

XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]). В результате изменений святые из правой и левой групп, традиционно разделяемых по принципу местонахождения мощей в пещерах Дальних и Ближних соответственно, представлены в произвольном порядке. Так, святой с куколем на голове и с надписью в нимбе: «Макарий» — находится в правой группе святых, традиционно связываемой с изображениями преподобных, почивающих в Дальних пещерах лавры; этот образ можно идентифицировать как образ М. благодаря традиционно изображаемым рядом с ним преподобным Еразму и Варлааму.

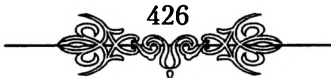
На эмалевых иконах «Собор Киево-Печерских чудотворцев» образы святых в верхних рядах, как правило, не распознаются из-за отсутствия подписей. Однако благодаря устойчивости иконографии М. — старца с непокрытой головой — и постоянству его расположения в этой композиционной схеме образ святого узнаваем, напр. на эмалевой иконе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь, Финляндия).

В монументальной живописи изображение М. встречается в группе святых XII в. в росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (художники иеродиакон Пансий и Анатолий, кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010); у святого рыжеватая, разделенная надвое борода средней длины, на голове куколь.

Лит.: Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 621–633; Кн. 4. С. 762; Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 161; Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117.

Э. В. Шевченко

МАКА́РИЙ (Мирон; † 28.06.1636, Красногорский мон-рь), прп. (пам. в Неделю 2-ю по Пятидесятнице — в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), Красногорский, основатель и игумен Красногорского (Черногорского, на Чёрной горе) в честь Грузинской иконы Божией Матери мон-ря (ныне пос. Красная Горка Пинежского р-на Архангельской обл.). Основными источниками сведений о М. являются «Повесть о Черногорском (Красногорском) монастыре» (научное название цикла из 2 сказаний — о Владимирской и о Грузинской иконах Божией Матери, находившихся в Черногорском мон-ре), а также актовые материалы. Как установила Н. В. Савельева, «Повесть...» была написана не позднее 1645 г. купцом мос-





ковской гостиной сотни И. Б. Щепоткиным, уроженцем Пинеги (содержала 15 чудес, последнее из которых относится к 1643 г., а 1645 г. датируется запись о написании «Повести...» в ркп. ГИМ. Увар. № 544 (410); списки указаны в кн.: *Савельева*. 2010. С. 33. Примеч. 3). «Повесть...» основана на сведениях «Сказания о пришествии чудотворных и многоцелебных иконы Пресвятыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мария херувимскаго Царя Матере честнаго и славнаго ея Одигирия из Кизылбашъ в Рускую землю», составленного до 28 июня 1636 г., поскольку его автор беседовал с М. в Черногорском мон-ре: «Тако ми поведа Высокохолмский Черные Горы игумен Макарий и с ним ту пребывающии иноцы» (Там же. С. 79). Не ранее 1655 г. (этим годом датировано 28-е чудо) к первоначальной редакции «Повести...» было добавлено еще 15 чудес, так появилась редакция с 30 (31) чудесами. В печатном Прологе (М., 1660) читается краткое «Сказание об иконе Грузинской Божией Матери». Его возможным составителем и инициатором помещения в Пролог был также Щепоткин, служивший в последние годы жизни дьяком приказа Печатного дела (*Савельева*. 2010. С. 55–56). Существует Московская редакция «Повести...», составленная в кон. XVII или в нач. XVIII в. на приходе московской Троицкой ц. в Никитниках (опубл.: Там же. С. 128–148).

Иерей Мирон упоминается в церковных документах с 1600 г. как настоятель ц. во имя свт. Николая Чудотворца веси Юрولا на р. Пинеги (образование Юрольского прихода датируется кон. XVI в.), находившейся «в двух поприщах» от Чёрной горы. Мирон был десятским священником, т. е. осуществлял надзор за порядком в др. приходах Кеврольского у., а также собирал церковные пошлины в пользу новгородской Софийской кафедры. Согласно «Повести...», зимой 1603 г. игум. Варлааму, настоятелю церкви Воскресенского погоста (ныне дер. Кевроль Пинежского р-на), имевшему Красногорскую икону Божией Матери (см. в ст. *Владимирская икона Божией Матери*), явилась во сне Пресв. Дева и повелела передать икону свящ. Мирону, поскольку «хочет Бог сею иконою прославить место Черныя Горы». Когда священник приехал в Кевроль для сбора

пошлин (обычно это происходило накануне праздника Рождества Христова), игум. Варлаам вручил ему икону с повелением строить мон-рь. Мирон поставил образ в Никольском храме, поскольку подняться на Чёрную гору из-за глубокого снега было невозможно. После молебна перед чудотворной иконой исцелилась слепая девица Марфа из веси Цимола. Пресв. Дева, явившись ей во сне, настойчиво велела перенести образ на гору: «...не изволих бо в чюжем дому пребыти». Летом 1604 г. священник исполнил повеление и поставил на Чёрной горе крест и икону, «оградив ю дщицами». В течение 2 лет чудотворный образ находился здесь без всякого присмотра, только в летнее время года свящ. Мирон на склоне горы занимался земледельческими работами. В 1606 г. игум. Варлаам уговорил священника принять иноческий постриг с именем Макарий. Вскоре к М. пришел из Москвы странствующий мон. Иона. Вместе иноки начали строительство храма. М. отправился к царю *Василию Иоанновичу Шуйскому* с челобитной, в к-рой следующим образом объяснял необходимость создания общежительной обители: «...жили, де, по Пенеге реке все Русские люди, а постричься и прибегнути было им негде». 28 авг. 1606 г. датированы царская грамота на Пинежский Волок выборному земскому судье И. Назарьеву об отдаче М. Чёрной горы на оброк под постройку мон-ря и дозорная память об угодьях обители. Из дозорной следует, что «у строителя черного попа Макарья устроено: поставлена церковь, до розвалу, во имя Пречистые Богородицы честныя и славныя ея Похвалы, да у церкви трапеза совершена, и две кельи поставлено, а братья у него собрано три старца да трое трудников» (АИ. Т. 2. № 72. С. 93). Мон-рю принадлежало приблизительно 10 дес. земли, половина была уже распахана («а чищено прогализнами промежу лесом»), одна часть оставалась пустой, другая заросла лесом. Обитель выплачивала 10 алтын в год оброчных денег. 2 окт. 1608 г. митр. Новгородский Исидор выдал строителю М. антиминос для освящения храма и настольную грамоту (опубл.: *Макарий (Миролюбов)*. 1880. С. 122). Церковь Похвалы Пресв. Богородицы была освящена, вероятно, 6 июля 1609 г., поскольку в посл. в этот день в мон-ре собирались крестные ходы

из всех храмов Пинежского у.; в народе этот праздник назывался «Горный» (Там же. С. 63). Строительство мон-ря вызвало недовольство среди окрестных крестьян. В Чуде 4 «Сказания о Владимирской иконе», записанном со слов его главного героя — жителя Сояльского погоста Михаила по прозвищу Борга, рассказывает, что он «поносил глаголы хулныя на место сие святое». Двинский воевода И. В. Милуков-Гусь (не позднее дек. 1607 и не ранее апр. 1609) приказал посадить Михаила в тюрьму в Холмогорах, где его подвергли пыткам. По молитвам к Пресв. Богородице крестьянин был изабавлен от заключения и с тех пор ежегодно «по обещанию своему» приносил в Черногорскую обитель «по мере жита». Воевода был также спасен от смерти заступничеством Пречистой Девы во время восстания в Холмогорах в янв. 1609 г. Об этих событиях рассказывают краткая и пространная редакции «Двинского летописца» (ДРВ. 1791. Т. 18. С. 17–18), а также 5-е Чудо «Сказания о Владимирской иконе». Горожане, возмущенные поборами и взятками, утопили в реке «гилем» (т. е. всенародно) любимого дьяка воеводы И. И. Уварова Ельчанина, а Милукова посадили в тюрьму, куда к нему пришел его духовник свящ. Феодор. Он уговорил воеводу помолиться у Владимирской иконы и дать обещание помогать обители на Чёрной горе. Наутро восставшие освободили Милукова. Воевода призвал к себе сподвижника М.— мон. Иону, находившегося в те дни в городе, и передал для Черногорской обители «книги, и воск, и паволоки же, и серебро на строение церковное» (*Савельева*. 2010. С. 97).

22 авг. 1629 г. в Черногорскую обитель была принесена *Грузинская икона Божией Матери*. Согласно «Сказанию о пришествии...», в 1626 г. ярославец Стефан Лазарев, управляющий именем купца Георгия (Третьяка) Лыткина, купил чудотворную икону в Персии, куда она была вывезена из Грузии в 1622 г., во время завоевания страны шахом Аббасом I. Когда Лазарев еще находился в Персии, купец во сне получил откровение, что его приказчик приобрел некий «бесценный бисер», к-рый нужно передать в Черногорский мон-рь (Лыткин хорошо знал эту обитель, он посещал ее, вероятно, в 1613, когда был в Холмогорах по торговым





делам; в том же году он пожертвовал в мон-рь 2 печатных Октоиха и Апостол). По прибытии иконы в Ярославль купец сообщил о чудесном повелении патриарху Филарету и по его благословению привез чудотворный образ на Чёрную гору, где начались чудесные исцеления. Во время всеобщего бдения прозрел слепой мон. Питирим (Чудо 1 «Сказания о пришествии...»). По грамоте от 11 янв. 1630 г. Новгородский митр. Киприан установил еженедельное пение молебнов Грузинской иконе в Черногорской обители по вторникам (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 655. Л. 63–63 об.; опубл.: *Савельева*. 2010. С. 37–38). Согласно описанию Лыткина, чудотворный образ был греч. письма, «обложен... весь серебром резью, венцы, середина и поля, и позолочен весь оклад почестным золотом, а подложен тот образ канвою алою, цена всему окладу 14 рублей»; икона имела в длину 10 вершков, в ширину — 7 (*Макарий (Миролюбов)*. 1880. С. 12). На средства купца в мон-ре был построен храм в честь Похвалы Пресв. Богородицы (в «Сказании о пришествии...» указана дата его освящения — 20 июня 1633). В письме от 10 янв. 1630 г. купец дал М. подробные рекомендации по поводу строительства церкви и мон-ря: «...шатров не делать, потому что высокие церкви молниєю пожигает»; паперть сделать, как у ц. Св. Троицы в Холмогорах на Глинках (Там же. С. 64). Древний храм предполагалось перебрать и использовать для богослужений в зимнее время. В 1639 г. на средства купца была построена ограда вокруг монастыря. Он пожертвовал в обитель «много-различные и премудрыя книги числом яко 147», т. о. в небольшом севернорус. мон-ре сформировалась значительная б-ка (вклады поступали в 1613, 1630, 1631 и 1635; «Список книг, отданных в Красногорский монастырь Третьяком Лыткиным» 6 июня 1635 опубл.: Архив П. М. Строева. Пг., 1917. Т. 2. Стб. 909–915. (РИБ; Т. 35); ныне 22 книги из вклада Лыткина хранятся в БАН, см.: *Смирнов*. 1998. С. 91–92, 97; *Савельева*. 2010. С. 19–22). В разные годы Лыткин пожертвовал в обитель: храмовую икону Похвалы Пресв. Богородицы, образ свт. Георгия, митр. Митилинского, образ вмч. Артемия в серебряном окладе с частицей его св. мощей, икону с изображением 16 праздников, напрестольный серебряный по-

золоченный крест ценой 100 р., 3 подвесные пелены к Грузинской иконе, деревянный позолоченный подсвечник, паникадило, хоругви, священнические облачения, богослужебные сосуды, воск, ладан, железные часы с боем и 40 соболей, к-рые настоятель продал в Москве за 18 р.

В грамоте 1631 г. царя Михаила Феодоровича двинскому воеводе кн. В. П. Ахамашукову-Черкасскому об утверждении за Черногорской Пинежской пуст. земли и угодий М. назван уже игуменом. В это время в мон-ре жили 9 иноков, было построено 9 братских и служилых келий. Земля, на к-рой стояла обитель, и пашня составляли 18 «четей с третником», в поле находилось 15 копен сена. Мон-рю принадлежали «починок Марковской» («...а в нем двор крестьянской, а людей в нем три человека, пашни паханья худья земли три чети, в поле сена десять копен, лесу непашенного десятина»), «новоросчистныя земли» и «речка Кумичева с санными покосы с наволочки» (АИ. Т. 3. № 166. Л. 293). М. приглашал для обработки монастырской земли крестьян-половников, к-рые через 8 лет, отведенных на обработку земли, должны были ежегодно в течение 10 лет отдавать обители $\frac{1}{4}$ урожая; нек-рые из них стремились впосл. оформить эту землю как собственность. Крестьянин И. Афанасьев из дер. Малетинской просил царя и составителей писцовых книг записать за ним монастырскую землю, дав ей ложное название Васильев починок. В связи с многочисленными тяжбами границы монастырской земли были точнее определены царской грамотой 1631 г. Согласно писцовым книгам М. А. Вельяминова, «в монастыре же в келье игумен Макарий, да девять келий братских и служных», «деревянная церковь Похвалы... с папертью», «на колокольнице четыре колокола», «за монастырем двор коровий» (*Макарий (Миролюбов)*. 1880. С. 11).

В последние годы жизни М. тяжело болел. В письме от 10 янв. 1630 г. купец Лыткин, обращаясь к игумену, отмечал: «И про то, господине, учинилось мне слышати, что пребываешь в скорби от немощей со старости и за строением церковным и монастырским ходити стало при тебе некому». Купец советовал М. выбрать монастырским собором нового строителя. Согласно его письму от 1634 г.,

настоятелем обители стал иеродиак. Емилиан (Там же. С. 70). Впосл. в мон-ре из-за многочисленных пожаров место погребения М. было утрачено. Главной монастырской святыней был образ Грузинской иконы Божией Матери. В 1650 г. по благословению патриарха Иосифа 22 авг. стало днем общерус. празднования чудотворному образу (список с грамоты опубл.: *Савельева*. 2010. С. 151). Икону привозили для поклонения в Москву, Архангельск и др. города России (известна проезжая грамота патриарха Никона от 14 марта 1653 о препровождении иконы в Сибирь (ДАИ. Т. 3. № 110. С. 386–387)). Память М. отмечена под 22 авг. — в день празднования Грузинской иконе Божией Матери, в редких списках «Книги глаголемой...» и в иконописных подлинниках кон. XVIII–XIX в. (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 68; ИРЛИ. Колл. Перетца. № 524. Л. 207, 30-е гг. XIX в.; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 161).

В 1641 г. в обители была построена теплая ц. во имя Всех святых. В 1661 г. старую колокольню на 2 столбах заменили шатровой. В 1711 г. холодную ц. Похвалы Пресв. Богородицы перенесли и поставили над св. воротами. В 1716 г. сгорела ц. Всех святых. 22 авг. 1723 г. был заложен каменный храм, в 1726 г. освящена в честь Владимирской иконы Божией Матери теплая церковь нового храма; в его алтаре хранился створчатый деревянный киот, в к-ром Владимирская икона была принесена М. из Кевроля на Чёрную гору (*Максимов*. 1864. С. 516. Примеч.). 22 марта 1735 г. был освящен главный холодный храм в честь Грузинской иконы Божией Матери, на его строительство имп. Анна Иоанновна повелела выдать 1 тыс. р. из таможенных доходов. В 1841 г. к сев. стороне теплой церкви пристроили еще один придел — в честь Чуда архистратига Михаила в Хонех. Согласно ведомости для Коллегии экономии за 1735 г., в Красногорском мон-ре находились 2 деревянные церкви с 2 престоломи и каменная с 1 престолом, колокольня, 4 кельи, хлебня, поварня, 2 амбара и погреб с амбаром. За мон-рем размещались мельница, конский и скотный дворы, келья. В обители проживали игумен, 4 монаха, трудились 14 наемных рабочих («оным жалованья не производится, питаются общею пищею»). Согласно пе-



реписным книгам, мон-рю принадлежала 161 четв. пашенной земли, с к-рой собиралось 135 четв. ржи и яровой пшеницы; в поле находилось 3100 копен сенных покосов; обитель владела пристанью на р. Пинеге, рыбными ловлями на Сояльском оз. Численность зависимых крестьян и бо-былей составляла 32 чел. Доходными статьями обители были: «подаяния христилюбцев» — 52 р., средства за совершение треб — 22 р., проданный скот — 25 р., за рыбу — 10 р., за работу мельницы — 5 р., всего в приходе значилось 114 р. Все средства оставались в казне мон-ря, «а в Коллегию экономии от того монастыря» ничего не платилось (РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. Д. 695. Л. 315 об.). По реформе 1764 г. монастырь был выведен за штат. Красногорская обитель была закрыта в 1920/22 г., судьба Грузинской иконы после 1946 г. неизвестна. В мон-ре в разные годы размещались коммуна, детский лагерь отдыха, психоневрологический диспансер, с 90-х гг. XX в. здесь находится туристический комплекс «Красная Горка». В 2006 г. был отреставрирован настоятельский каменный корпус, но вскоре там случился пожар. Храм в честь Грузинской иконы Божией Матери и колокольня находятся в руинированном состоянии.

Канонизацией М. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших; его состав был определен во время подготовки к изданию богослужебных Миней в 70-х гг. XX в. (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 374). Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. Д. 695. Л. 314–315 об.

Ист.: Пролог: Март–авг. М., 1660. Л. 1739–1743; *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Ист. описание Красногорского мон-ря // ЧОИДР. 1880. Т. 3. С. 1–131; *Савельева Н. В.* Сказания XVII в. о святых, святых и подвижниках Рус. Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. С. 78–154.

Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 793; Описание Рос. империи в ист., геогр. и стат. отношениях. Т. 1. Кн. 2: *Пушкарёв И.* Архангельская губ. СПб., 1845. С. 37; *Максимов С.* Год на Севере. СПб., 1864. Ч. 2: Поездка по северным рекам. С. 515–518; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 345; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 361; *Сергий (Спасский).* Т. 3. С. 565; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 826; *Ключевский.* Древнерус. жития. С. 332, 398; *Зверинский.* Т. 2. № 888. С. 189–190; *Васильев А.* Ист. очерк Красногорского мон-ря Архангельской губ. Пинежского у. СПб., 1880; *Челмогорский В.* Красногорский Богородицкий мон-рь // Кр. описание мон-рей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С. 321–379; *Кириллов А. В.* Рукописные сборники сказаний о Грузинской иконе Божией Матери, что в Красногорском мон-ре Архангельской епархии // Архангельские Ев.

1911. Ч. неофиц. № 17. С. 708–715; № 18. С. 738–745; № 20. С. 797–803; *Кукушкина М. В.* Монастырские б-ки Рус. Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977. С. 35, 44–45, 176; *Ebbinghaus A.* Die alt-russischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 242–244; *Смирнов Я. Е.* Б-ка ярославских купцов Лыткиных в 1-й пол. XVII в.: Проблемы историогр. и источниковедческого изучения // Чтения по истории и культуре древней и новой России: (Мат-лы конф. Ярославль, 7–9 окт. 1998). Ярославль, 1998. С. 87–102; *Белоброва О. В.* Повесть о Черногорском мон-ре // СККДР. Вып. 3. Ч. 3. С. 237–240; *Савельева Н. В.* Сказания XVII в. о святых, святых и подвижниках Рус. Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. С. 11–77.

Е. В. Романенко

МАКАРИЙ (XVI в.), прп. (пам. 9 авг., 21 мая — в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых и в Соборе Санкт-Петербургских святых), Оредежский, основатель Успенского мон-ря на р. Оредеж. Биографические сведения о М. крайне скудны, Житие святого отсутствует. Согласно записям в месяцесловах, «преподобный отец наш Макарий начальник Успенскаго монастыря иже за Ладогским озером на реце Оредеже, ученик Александра Свирскаго [† 1533], новый чудотворец...» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 66). В ряде исследований Макариева Успенская Оредежская пуст. локализована в Олонецком у. (ИРИ. 1813. Ч. 5. С. 370; *Ратишин.* Монастыри. С. 422; *Барсов.* 1867. С. 19; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 345; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 334), в справочнике В. В. Зверинского — в Новгородском у. на р. Лезна (*Зверинский.* Т. 2. С. 202). Составитель Олонецкого патерика архим. Никодим (Кононов), как и Зверинский, отождествлял М. с прп. Макарием Римлянином (*Никодим.* 1903. С. 73–77). Совр. фин. исследовательница И. Карвонен предположила, что М. не являлся реальной исторической фигурой, его «прототипом» был основатель Ильинского мон-ря на р. Свирь с тем же именем, а традиция почитания М. оформилась только в XIX в. (*Карвонен.* 2013. P. 100–101). Предположение Карвонен основано на сведениях жалованной грамоты Новгородского архиеп. Пимена, выданной в 1556 г. игум. Макарию с братией Ильинского Свирского мон-ря (в последующее время Ильинская обитель была приписана к Александрову Свирскому мон-рю и упразднена в ходе реформы 1764 г. (Мат-лы по истории Карелии. 1941.

С. 185–187; *Кожевникова.* 2009. С. 64, 295)). Однако память М. встречается в святцах XVIII в.: РНБ. Мих. Q. 348 («Перечень новгородских святых»). Л. 15; Q. 511 (То же). Л. 170; Q. 532 (То же). Л. 192; Собр. Рус. Археол. об-ва. № 31 («Книга глаголемая...»). Л. 21–21 об.; Q. I. 603 (То же). Л. 23; Q. I. 382 («Повесть о российск. св. угодниках»). Л. 16 об.; Тит. № 3117 (Иконописный подлинник). Л. 185–185 об. (под 9 авг.); Тит. № 4765 (То же). Л. 240 (под 9 авг.); Тихан. № 413 (То же). Л. 183 об. (под 9 авг.) — ЭК ИРЛИ (ПД). 30 авг. — в день памяти прп. Александра Свирского М. упомянут в перечне учеников преподобного в Месяцеслове ростовского купца Н. А. Кайдалова, составленном им в 1868 г. (РГБ. Ф. 231 / V (М. П. Погодин). Карг. 2. Ед. хр. 14 — совр. шифр установлен Е. В. Романенко).

М. канонизирован в Соборе Новгородских святых, учрежденном ок. 1831 г. (возобновлен в 1981). Канонизация преподобного подтверждена включением его имени в Собор Карельских и в Собор Санкт-Петербургских святых, установленные в 1974 и 2000 гг.

Ист.: *Барсов Е. В.* Алфавитный указатель монастырей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 3–29; Мат-лы по истории Карелии XII–XVI вв. Петрозаводск, 1941; Описание о российских святых. С. 264; Тропарь, кондак, молитва святому // ЖРСв. Т. 1. 2004. С. 954–955.

Лит.: *Никодим (Кононов), архим.* Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники // Олонецкие Ев. 1903. № 3. С. 73–77; *Русак В.* Икона преподобных отцов, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 20; *Кожевникова Ю. Н.* Монастыри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. Петрозаводск, 2009; *Karvonen I.* Pyhäin Aleksanteri Syväriläisen koulukunta — 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa?: Diss. / Univ. of Eastern Finland. Joensuu, 2013.

Ю. Н. Кожевникова, Е. В. Романенко

Иконография. М. упоминается под 9 авг. в нескольких лицевых подлинниках. В Строгановском толковом иконописном подлиннике о внешности М. сказано: «Подобие изчерна надсед, брада Николаина (свт. Николая Чудотворца.— Авт.), плешив, схи́ма на плечах, ризы преподобническия» (БАН. Строг. № 66. Л. 135, кон. XVIII в.). Более краткая характеристика содержится в подлиннике из коллекции В. Н. Перетца: «Брада с Николину, надсед, плешив в схиме» (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 202 об., 30-е гг. XIX в.). В иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) Г. Д. Филимонова описание то же: «Подобием



изчерна надсед, брада с Николину, главою плешив, ризы монашеские, схима на плечах» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 66). Т. о., подлинники единодушно предписывают изображать преподобного в преклонных летах, в схимнических одеждах, с непокрытой головой, уподобляя его облик облику одного из самых известных и часто изображаемых в христ. искусстве святых — свт. Николая.

На переводе с иконы XVII в. (РГИА. Ф. 835. Оп. 4. № 95. Л. 27; местонахождение иконы неизв.) с предположитель-



Прп. Макарий Оредежский.
Перевод с иконы.
XVII в. (РГИА)

ным изображением М. (без надписания имени; атрибуция основана на характеристике в иконописных подлинниках) преподобный представлен стоящим в $\frac{3}{4}$ -ном повороте в молении к Спасителю в облачном сегменте (руки М. подняты на уровне груди). Святой облачен в схиму, образ очень близок (вплоть до формы головы) к изображениям свт. Николая Чудотворца: плешив, на темени небольшой клок волос, округлая короткая борода. М. изображен на пейзажном фоне с горкой, поросшей растительностью, цветами по прогалинам.

Лит.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2: Свод. 1998. С. 160–161; Т. 1: Атлас. С. 616; № 159. С. 320.

М. А. М.

МАКА́РИЙ († 1-я четв. XV в.), прп. (пам. 10 янв., 23 янв. — в Соборе Костромских святых), Писемский, основатель *Макариева Писемского в честь Преображения Господня монастыря* (ныне в Макарьем погосте Буйского р-на Костромской обл.). По преданию, к-рое не подтверждается документальными источниками, М. происходил из рода дворян Писемских. В юности он пришел в Троице-Сергиев мон-рь и был пострижен в монашество прп. *Сергием* Радонежским. Проведя в обители преподобного нек-рое время, М. по



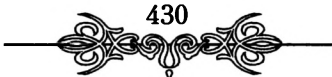
Прп. Макарий Писемский.
Икона. Нач. XXI в.
(Преображенский собор
Макариева Писемского мон-ря)

благословиению прп. Сергия вернулся в родные места и поселился на берегу р. Письмы (левый приток р. Костромы). Постепенно вокруг него образовалась монашеская община. Впосл. М. перешел на новое место, на расстоянии версты вверх по течению Письмы. На возвышенности над изгибом реки поставили ц. в честь Преображения Господня. Место первоначального поселения М. почиталось как «старая пустыня» преподобного. Согласно преданию, М. был собеседником прп. *Павла* Обнорского († 1429) и нек-рое время подвизался вместе с ним на Письме. Возможно, это предание возникло позднее, когда пустынь была приписана к *Павлову Обнорскому во имя Святой Троицы монастырю* (упом. как приписная в грамоте 1566 г. царя *Иоанна IV Васильевича* Обнорскому мон-рю). Описание Макариевой пуст. содержится в писцовой книге 1629–1630 гг. (Мат-лы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губ. Отд. 3-й: Костромская и Плесская десятины. М., 1912. Вып. 5. С. 149). К 1683 г. в Макариевой обители вместо 2 древних храмов была построена Преображенская ц. с приделом во имя прп. Павла Обнорского. В описи 1683 г. впервые упоминается рака над местом погребения М. в приделе во имя прп. Павла Обнорского: «Да в том же приделе гробница преподобного Макария, а на гробнице покров, сукно черное, в середине вышит крест... да у гробницы решетка железная» (Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии 1683 г. 1865. Стб. 306–307). В описи упомянуты также 2 иконы с парными изображениями преподобных Павла

Обнорского и Макария Писемского. Вероятно, в 20-х гг. XVIII в., когда после издания «Духовного регламента» (1720) во всех епархиях началось противодействие почитанию мощей святых, рака М. была разбрана под наблюдением архим. Ипатьевского Троицкого мон-ря Серапиона и протопопа Андрея Иванова. В 1744 г. монах Писемской пуст. Иоасаф и свящ. Иоанн Ларионов в «доношении» в Костромскую духовную консисторию свидетельствовали: «...из давних лет имеются мощи преподобного Макария Писемского под спудом в пределе Павла Обнорского за правым клыросом, и в прошлых, де, годах, а в котором не помнят... рака и помост сломана, а мощи не осмотрели, и в том ли, де, месте обретаются, не знают, токмо, де, образ его преподобного Макария и посошець имеются в означенном пределе, а службы и чудесем записки нет, и на отпусках имени его не поминают...» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 732-б. Л. 444).

Макариева пуст. была упразднена до 1764 г. и в дальнейшем существовала как погост. В сер. 80-х гг. XVIII в. Преображенский храм сгорел, но деревянный сруб, устроенный в подклете храма над погребением святого, не пострадал. После пожара некий местный житель хотел вскрыть погребение М., но ослеп в наказание. В 1786 г. над мощами М. был построен новый деревянный храм в честь Преображения Господня с приделом во имя прп. Павла Обнорского. В нач. XIX в. рядом с деревянным был возведен каменный Преображенский храм, освященный в 1821 г. Храм имел 3 престола: в честь Преображения Господня, во имя прп. Павла Обнорского и во имя святых Космы и Дамиана. В 1907 г. деревянный храм вновь сгорел, и на его месте в 1909–1912 гг. возвели деревянный холодный храм, освященный во имя прп. Макария Писемского в 1912 г. В подклете церкви над погребением М. находилась рака святого. В 1916 г. на раке под пеленой хранился посох преподобного. Существовала молитва святому, составленная ок. 1750 г. (ЖСв: Русские святые / Ред.: С. И. Смирнов. Кн. 2. Доп. М., 1916. С. 98). Гробница с иконой М., установленная в Преображенском храме, имела символический характер.

В кон. 30-х гг. XX в., в период массового закрытия сельских храмов



в Буйском р-не, приход в бывш. Макариевой пуст. сохранился. В 1951 г. Макариевский храм был закрыт, прекращен доступ к мощам святого. Часть икон перенесли в Преображенскую ц., которая в 50–80-х гг. XX в. оставалась одной из немногих действующих в Буйском р-не. В дек. 1990 г. по благословению еп. Костромского и Галичского *Александра (Могилёва)* из Макариевского храма в Воскресенский кафедральный собор в Кострому была перевезена рака М. В 1991 г. ее перенесли в Богоявленский собор Анастасиина монастыря, где она находится в наст. время.

26 февр. 1994 г. определением Синода РПЦ мон-рь возрожден как женский, его настоятельницей стала игум. Ангелина (Травина; 30 марта 2011 пострижена в великую схиму с именем Макария — в честь прп. Макария Писемского). 1 нояб. 1998 г. благочинный Буйского р-на прот.



*Прп. Макарий Писемский.
Фрагмент иконы
«Собор Костромских святых».
1-я пол. 90-х гг. XX в.
(Богоявленский Анастасиин собор,
Кострома)*

Аркадий Климов совершил малое освящение Макариевского храма; был восстановлен находящийся неподалеку от храма колодец преподобного. 22 июня 2000 г. прошли торжества в честь 600-летия основания обители. Канонизация М. подтверждена включением его имени в Собор Костромских святых, установленный в 1981 г.

Н. А. Зонтиков, Е. В. Романенко

Иконография. Иконописные подлинники не содержат описания облика М. В описи Павлова-Обнорского мон-ря 1683 г. упоминаются 2 иконы с парными изображениями М. и прп. Павла Обнорского. Одна икона — «Образ преподобных Павла Обнорского и Мака-



*Прп. Макарий Писемский.
Фрагмент иконы
на крышке раки
прп. Макария Писемского.
10-е гг. XX в.
(Преображенский собор
Макариева Писемского мон-ря)*

рия Писемского чудотворцов во облаче Святая Троица» — находилась в Преображенском храме Макариевой пуст. Буйского у. Костромской губ., другая — «Образ преподобных чудотворцов Павла и Макария, а промеж ими крест, аверху Отечество» — в приделе прп. Павла Обнорского этого храма (Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии 1683 г. // ИИАО. 1865. Т. 5. Стб. 306–307). Возможно, ранние иконы М. сгорели во время пожара 1907 г., уничтожившего деревянный Преображенский храм, поэтому к кон. XX в. на территории Макариевой пуст. сохранилось несколько икон XIX в. с изображением М. В каменном Преображенском соборе (освящен в 1821) Макариева Писемского мон-ря находились 3 иконы XIX в. Одна (в металлическом окладе), с образом М., лежит на символической раке, другая (без оклада) — с изображением преподобных Павла Обнорского и М. и третья, выносная (в металлическом окладе), — с теми же парными святыми. Традиция парного изображения М. с прп. Павлом Обнорским была самой распространенной на протяжении нескольких столетий. Так, на большинстве икон XIX — нач. XX в. преподобные изображены в рост. На одной из них над святыми (М. — справа, с непокрытой головой) изображен Вседержитель на облаках, у них в руках — лестницы.

Когда в 1912 г. состоялось освящение заново отстроенного храма, над местом, где под спудом покоились мощи М., была установлена новая металлическая рака с чеканными изображениями кельи М. и часовни рядом с ней. Для храма в нач. 10-х гг. XX в. было написано несколько икон, в т. ч. икона М. на раку, находившихся в деревянном Макариевском (бывш. Преображенском) лет-

нем храме. На одной иконе (в металлическом окладе) М. изображен в рост, на другой (без оклада) — парно с прп. Павлом Обнорским (находится возле гробницы М. в подклете деревянного храма). На надгробной иконе (в металлическом окладе), перевезенной вместе с ракой в Кострому в 1990 г. (в наст. время находится в костромском Богоявленско-Анастасиинском соборе), М. изображен седобородым старцем в мантии, рясе, голова покрыта куколом, руки подняты на уровне груди: в правой руке — крест, в левой — свернутый свиток. Над головой святого — образ Вседержителя.

К 600-летию Макариева Писемского Преображенского жен. мон-ря был написан новый образ М. (2000), освященный архиеп. Александром (Могилёвым) в Воскресенской ц. г. Буя и затем перевезенный в мон-рь. На иконе М. изображен поясно, старцем с седой бородой, в мантии, рясе, голова покрыта куколом, правой рукой он благословляет, в левой держит посох.

В росписях Троицкого собора Троице-Сыпанова Пахомиева нерехтского женского мон-ря представлен поясной образ М. в медальоне (2004, иконописец А. В. Алёшин). Святой изображен старцем с седой острокопечной бородой, в куколе, мантии, рясе, правой рукой он именовсловно благословляет, в левой держит свернутый свиток.

Образ М. входит в состав Собора Костромских святых. В сонме Костромских



*Прп. Макарий Писемский.
Роспись Троицкого собора
Троице-Сыпанова
Пахомиева нерехтского мон-ря.
2004 г. Мастер А. В. Алёшин*

чудотворцев он представлен 1-м в верхнем ряду (куколь опущен на плечи) на иконе мон. Иулиании (Соколовой) «Все святые, в земле Русской просиявшие» (50-е гг. XX в.) рядом с прп. Иаковом (оглавно; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239). На иконе «Собор Костромских святых» (1-я пол. 90-х гг. XX в.) из Богоявленско-Анастасиина кафедрального собора г. Костромы в середине правой группы



предстоящих образу Пресв. Богородицы, несомой ангелами, и Господу в небесном сегменте М. изображен оплечено, в $\frac{3}{4}$ -ном повороте влево, голова покрыта куколем (рядом с М. — прп. Григорий Пельшемский).

В лицевых святцах русских святых, выполненных мон. Иулианией (Соколовой) по благословению свт. *Афанасия (Сахарова)*, еп. Ковровского (Загорск, 1959–1962, частное собрание), М. изображен старцем, в рясе, мантии, голова не покрыта (куколь опущен на плечи), в правой руке держит развернутый свиток.

Н. А. Зонтиков

Ист.: *Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии 1683 г.* // ИИАО. СПб., 1865. Т. 5. Стб. 305–307; *Суворов Н.* Описание Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии. Вологда, 1866. С. 26, 46; *Мат-лы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губ. Отд. 3-й: Костромская и Плесская десятины. М., 1912. Вып. 5; Часовников Р.* Возрождается обитель // Сев. правда. 1999. 10 дек. Лит.: *Беляев И.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863. С. 240–241; *Зверинский. Т. 3. С. 90;* Церкви Костромской епархии: По данным архива Имп. Археол. комиссии. СПб., 1909. С. 68; Упраздненные мон-ри Костромской епархии. М., 1909. С. 31–32; Старинные волости и станы в Костромской стороне: Мат-лы для ист.-геогр. словаря Костромской губ. М., 1909. С. 41; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии: Справ. кн. Кострома, 1911. С. 230; *Зонтиков Н. А.* Макариево-Писемский Спасо-Преображенский монастырь: К 600-летию основания обители. Кострома, 2000; *Флеров В. Н.* Макариев монастырь на Письме и Макариево пуст. // Буйская земля. Кострома, 2002. С. 53–55; 605 лет со дня основания Макариево-Писемского Спасо-Преображенского женского епарх. мон-ря (1400–2005). Б. м., б. г.; Памятники архитектуры Костромской обл.: Кат. Вып. 10: Буйский р-н и Сусанинский р-н. Кострома, 2008. С. 142–147; Монастыри Костромской епархии. Кострома, 2009. С. 218–241.

МАКАРИЙ († после 1392), прп. (пам. 19 янв., 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Радонежский, инок Троице-Сергиева мон-ря (*Троице-Сергиева лавра*), ученик и собеседник прп. *Сергия* Радонежского. Основными источниками его биографии являются Житие прп. *Сергия* и службы ему, сохранившиеся в неск. редакциях. М. был младшим современником прп. *Сергия*. Происхождение М., обстоятельства и время его прихода в обитель неизвестны. В число первых 12 насельников Троице-Сергиева мон-ря агиограф *Пахомий Логофет* его не включает. Поэтому можно предположить, что М. оказался в обители после 1354 г., когда прп. *Сергий* стал ее настоятелем. В 70-х гг. XIV в. М. уже считался достаточно

авторитетным монахом Троице-Сергиева мон-ря; так, в личной беседе он называл прп. *Исаакия* Молчальника «чадо» (*Клосс. 1998. Т. 1. С. 361*).

В 1-й Пахомиевой редакции Жития прп. *Сергия* (по Б. М. *Клоссу*) сохранились сведения о чудесах и видениях, имевших место в обители. Согласно одному из них, во время богослужения в Троицкой ц. прп. *Исаакий* Молчальник «приник» в храме за «малыми дверьми». Он стал свидетелем того, как преподобным *Сергию*, его старшему брату *Стефану* Радонежскому и сыну последнего свт. *Феодору* Симоновскому сослужил некий священник («незнаема и цветяше образа его красота»). Этим наблюдением прп. *Исаакий* поделился с М., и тот сообщил, что имел то же видение. М. высказал предположение, что это священник, к-рый приехал в Троице-Сергиев мон-рь вместе с князем боровским и серпуховским *Владимиром Андреевичем Храбрым*. Поскольку обитель перешла под покровительство этого князя в 1372 г., можно предположить, что видение *Исаакию* и М. было в 1372 — кон. 1377/февр. 1378 г., причем их разговор мог состояться до того момента, когда *Исаакий* взял на себя обет молчаливства. Монахи, ничего не смогли увидеть, т. к. «лице их светящися, яко солнце, яко не могущим зрети на нь», тогда они обратились к княжескому боярину с вопросом, «имат ли попа князь с ним приехаша». Получив от него отрицательный ответ, М. с *Исаакием* обратились к игумену, спросив прп. *Сергия*: «Скажи нам, отче святый, Господа ради, кьи есть священник незнаемыи нами, служивый с тобою?» Однако игумен «утаи» от них явление сослужившего ему ангела, сообщив монахам, что ему сослужили только прп. *Стефан* и свт. *Феодор*. М. и *Исаакий* не были удовлетворены таким ответом и стали убеждать прп. *Сергия* в том, что они видели, как игумену сослужил в церкви еще один человек. Игумен решил «явити» М. и *Исаакию* Молчальнику «гаину сиу» (*Клосс. Т. 1. С. 361–362*). Исследовавший этот фрагмент Жития *Клосс* установил, что речь может идти о его текстуальной связи с рассказом о явлении ангела в Житии прп. *Евфимия* Великого (Там же. С. 36). В 3-й (по *Клоссу*) редакции Жития М. также упоминается как свидетель сослужения ангела прп. *Сергию* (Там же. С. 405–406).



Прп. Макарий Радонежский. Фрагмент иконы «Прп. Сергий Радонежский с учениками». Посл. четв. XVII в. (СПГИАХМЗ)

Учитывая близость М. к преподобным *Сергию* и *Исаакию*, можно полагать, что он входил в ту часть троицкой монашеской братии, которая с сер. 1377 до февр. 1378 г. активно добивалась возвращения св. игумена в свою обитель из *киржачского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастыря*.

В отличие от преподобных *Илии*, *Исаакия* и *Сергия* Радонежских отсутствие известия о смерти М. в Троицкой летописи (свод 1408/09 г.) дает основание предполагать, что он умер уже после кончины своего учителя. Если это предположение верно, то М. мог быть в числе тех учеников прп. *Сергия*, которые участвовали в его похоронах в 1392 г. Вопрос о том, что М. и прп. *Макарий* Писемский — одно лицо, остается открытым.

То обстоятельство, что рассказ о М. сохранил в Житии прп. *Сергия* агиограф *Пахомий Логофет*, свидетельствует о памяти и местном почитании М. в стенах Троице-Сергиева мон-ря уже во 2-й трети XV в.

В Месяцеслове троицкого келаря *Симона (Азарьина)* (сер. 50-х гг. XVII в.) имя М. отсутствует. Однако в нем фигурирует некий прп. *Мартирий*, к-рый назван учеником прп. *Сергия* (РГБ. Ф. 173/1. МДА. № 201.





Л. 332–333). Его упоминали также архим. *Сергий (Спасский)* и Н. П. *Барсуков*, отметивший, что в «Книге, обдержавшей в себе собрание всех Российских Святых Чудотворцев...» фигурируют «преподобные отцы Иоанникий и Мартирий» (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 566; *Барсуков*. Источники агиографии. С. IV). По мнению Е. Е. *Голубинского*, указанный в нек-рых списках святых «неведомый Мартирий ошибочно возник из Макария» (*Голубинский*. 2012. С. 440. Примеч. 100).

По наблюдениям архим. *Леонида (Кавелина)* и гр. М. В. *Толстого*, во 2-й пол. XIX в. М. еще не был канонизирован и почитался только в Троице-Сергиевом мон-ре (*Леонид (Кавелин)*). Св. Русь. С. 146–147; Описание о российских святых. С. 79). 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*.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 345; Троицкий патерик. Серг. П., 1896. С. 7–8, 365; *Никон (Рождественский)*, архим. Житие и подвиги прп. и богоносного отца нашего Сергия, игум. Радонежского и всея России чудотворца. Серг. П., 1904⁵. С. 175–176, 194; *Горский А. В.*, прот. Ист. описание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Серг. П., 1910, 1996⁶. С. 63, 64; *Евлогий (Смирнов)*, архим. Собор Радонежских святых – престольный праздник Сергиевой Лавры // ЖМП. 1981. № 10. С. 17–19; *Минеев (МП)*. Май. Ч. 3. С. 367; *Спирина Л. М.* *Никон Радонежский* и его образ в произведениях русского искусства XV–XIX вв.: Из собр. Сергиево-Посадского музея-заповедника // Сергиево-Посадский музей-заповедник: Сообщ. М., 1995. С. 126–150; *Макарий*. История РПЦ. Кн. 3. С. 632; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 1998. Т. 1. С. 36; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая обитель: Жизнеописание прп. Сергия. Путеводитель по Лавре. Серг. П., 2012. С. 43, 71, 440.

А. В. Кузьмин

Иконография. Наиболее ранние образцы иконографии М. встречаются в подробном цикле иллюстраций к лицевому Житию прп. Сергия Радонежского 80-х – нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21). Однако среди многочисленных изображений братии Троицкого монастыря имя «Макарей» подписано только на неск. миниатюрах, сопровождающих рассказ «о видении ангела, служаща со блаженным Сергием» (Л. 238 об.–241). М. написан в группе иноков, молящихся в храме во время богослужения, одет так же, как и другие монахи, в рясу, мантию и клобук с воскрилиями, борода довольно длинная, более узкая на конце, вокруг головы обозначен нимб. Старец беседует с прп. Исаакием Молчаль-

ником, указывающим ему на священнодействие в алтаре, потом вместе они вопрошают прп. Сергия и получают его признание. В кон. XVII – нач. XVIII в. троицкая рукопись была скопирована и дошла в составе 6-ки имп. Петра I (БАН. П. I. А. № 38). В клеймах житийных икон, на литографиях с изображением сослужения ангела прп. Сергию Радонежскому свидетелем чуда представлен, очевидно, прп. Исаакий (см.: ПЭ. Т. 27. С. 21–22).

Краткое описание облика М. содержится в иконописном подлиннике кон. XVIII в., в отдельном перечне учеников прп. Сергия Радонежского без указания дня памяти: «Надсед, брада Василия Кесарийского, ризы преподобническаия» (БАН. Строг. № 66. Л. 155 об.; см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 161).

Изредка образ М. помещали в композиции «Собор Радонежских чудотворцев». Так, он представлен вполборота влево 1-м справа от центра в среднем ряду, напротив прп. Сергия Обнорского и перед прп. Онисимом Радонежским, на наиболее ранней известной иконе этого сюжета «Прп. Сергий с учениками в молении Св. Троице» (посл. четв. XVII в., СПГИАХМЗ; вклад в ТСЛ кнг. А. Шереметевой). Святой одет в оливковую рясу и коричневую мантию, синову схиму, голова не покрыта, руки подняты в молении. Он не стар, с шапкой русых волос и окладистой бородой средней величины, на конце слегка раздвоенной; на серебряной пластине оклада выгравирована надпись: «Прп(д)бн(и) Макари(и)».

На 2-м почти идентичных иконах «Собор св. учеников прп. Сергия», помещенных на вост. грани сев.-вост. столба (1881; московский иконописец М. А. Рогожкин) и на зап. грани юго-зап. столба в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры, М. – крайний справа в верхнем ряду седовласый старец со средней величины бородой и с высоким лбом с залысинами, в монашеской одежде, куколь лежит на плечах. Образ в зап. части храма восходит по композиции к большой иконе «Обитель живоначальных Троицы в лицах, написан преподобный чудотворец Сергей со ученики» (преподобные были показаны на фоне мон-ря; местонахождение иконы неизв.), стоявшей в сев. притворе Троицкого собора лавры, к-рая, судя по сюжету «Коронование Богоматери», была создана не ранее кон. XVII в. (Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игум. Радонежского и всея России чудотворца / Сост.: архим. *Никон (Рождественский)*. [Серг. П.], 1904⁵. Ил. к с. 215; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Серг. П., 2012. С. 169).

Образ М. в ряду других учеников прп. Сергия и Радонежских чудотворцев вво-

дили в циклы росписей храмов Троице-Сергиевой лавры, созданных при свт. Филарете (Дроздове), митр. Московском, и наместнике прп. Антонии (Медведеве), лаврские мастера, работавшие в академической светотеневой манере. В стенописи ц. Явления Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Михеевской) (1842(?); поновления – 1871, 1947) М. изображен в верхнем регистре поколенно, в молении, вполборота вправо, в синей рясе, темно-коричневой мантии и красной с синим епитрахили, в правой руке четки. У старца волнистые волосы до плеч и окладистая, разделенная внизу на пряди борода с проседью. В беседе с прп. *Симоном* екселеархом (в надписи Симеон) М. представлен в рост на оконном откосе северной стены трапезной части ц. прп. Сергия Радонежского (1845–1847, поновления и реставрации – 1883, 1948, 1966). Он в темном одеянии, без схимы, с четками в левой руке, длинные русые волосы разделены на прямой пробор, борода округлая, средней величины.

В 70-х гг. XIX в. в сев.-зап. части интерьера храма Христа Спасителя на юж. стене вверху была написана композиция «Построение Троице-Сергиевой лавры», в которую включены мн. троицкие подвижники и предположительно М. (худож. И. М. Прянишников). В «память 500-летия блаженной кончины» прп. Сергия в 1891 г. в московской хромо-литографии М. Т. Соловьева отпечатали лист с «Собором Радонежских святых» в среднике, с клеймами Жития и чудес основателя лавры и ее видом (ГИМ, РГБ – экземпляр 1894 г.); согласно подписи, его «составил Толгского монастыря иеромонах Антоний». На хромо-литографии размещены 55 фигур собеседников, учеников и последователей прп. Сергия (нимбы пронумерованы, внизу перечислены имена); «Макарий Благочестивый» изображен в центре левой группы старцем с длинными густыми волосами и большой седой бородой, в мантии и епитрахили.

Лит.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996⁶. С. 83; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 161; Житие преподобного и богоносного отца нашего игум. Сергия, чудотворца, написанное премудрейшим Епифанием: Факс. изд. [Серг. П.] 2010; Обитель прп. Сергия: Кат. выст. / ГИМ. М., 2014. С. 203–205, 256–257, 290, 338–339. Кат. 205, 208, 280, 337, 444; Преподобный Сергий Радонежский: Образ простоты, правды, святости: Иконография XV – нач. XX в.: Альбом-кат. М., 2014. С. 234–235, 264, 338–339, 393, 411. Кат. 30, 53, 58, 59, 129, 161.

Я. Э. З.

МАКА́РИЙ, прп. Соловецкий – см. ст. *Иоанн и Макарий*, преподобные Соловецкие (пам. 18 апр., 9 авг.).





МАКАРИЙ (Глухарёв Михаил Яковлевич; 30.10.1792, г. Вязьма Смоленской губ.— 18.05.1847, г. Болхов Орловской губ.), прп. (пам. 18 мая, а также 23 янв.— в Соборе Костромских святых, 10 июня — в Соборе Сибирских святых, в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), архим., основатель *Алтайской духовной миссии* (АДМ). Род. в семье священника Введенского собора Иакова Глухарёва, известного в округе ревностной проповеднической деятельностью. О благотворном влиянии матери Агафии и сожалении по поводу ее ранней кончины М. писал в «Исповеди» (Письма. 1905. С. 29). Первоначальным образованием Глухарёва занимался отец. В возрасте 7 лет мальчик уже делал переводы с русского на латинский язык. В 8 лет был принят в Вяземское ДУ «прямо в инфиму» (3-й класс). Однажды, возвращаясь домой, простудился, проболел полгода. Болезнь вызвала серьезные осложнения голосовых связок и легких. Впосл., будучи священником, миссионером и педагогом, М. испытывал значительные трудности из-за проблем со здоровьем. По окончании уч-ща Глухарёв был переведен в Смоленскую ДС. В 1812 г. в связи с нашествием франц. войск и началом Отечественной войны учеба в семинарии была прервана на год. В 1813 г. окончил семинарию с отличием, был оставлен в ней учителем лат. грамматики.

По синодальному указу от 22 мая 1814 г. семинария должна была отправить 2 лучших учеников для формирования 2-го курса обновленной СПбДА, одним из них был Глухарёв. Здесь студент обратил на себя внимание ректора академии архим. *Филарета (Дроздова)*; впосл. митрополит Московский и Коломенский), который стал его первым духовным наставником. «Я отдал свою волю преосвященному Филарету, — вспоминал М., — и ничего не делал и не начинал без его совета и благословения, почти ежедневно исповедуя ему свои помыслы» (*Ландышев*. 1877. № 4. С. 29). В академии Михаил познакомился с творениями преподавших Иоанна Лествичника, Макария Египетского, блж. Августина, а также с «Добротолюбием», с особым старанием изучал историю, риторику и языки, о чем свидетельствуют его ученические сочинения за 1815–1816 гг. (РГБ. Ф. 173. 2. № 17). В 1817 г. окончил академический



Прп. Макарий (Глухарёв).
Литография.
Сер.— 3-я четв. XIX в.
Худож. Э. Мажинюс
(ЦАК)

курс. За отличные успехи в богословских науках и хорошее знание древних (греческий, латинский и еврейский) и новых (немецкий и французский) языков был удостоен ученой степени магистра богословия.

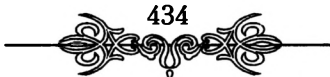
18 июня 1817 г. Глухарёв был назначен инспектором и преподавателем церковной истории и нем. языка Екатеринославской ДС, а позже ректором Екатеринославского уездного и приходского духовных уч-щ. Сблизился с иероским Ливерием, племянником прп. *Пауся (Величковского)*. Впосл. писал о старце Ливерии: «Все, что он ни сделал со мною в руководстве духовном, — мудро, благодетельно, свято, от Господа бысть» (Письма. 1905. С. 82). 24 июня 1818 г. еп. Екатеринославским, Херсонским и Таврическим *Иовом (Потёмкиным)* был пострижен в монашество с именем Макарий, 25 июня рукоположен во диакона, а 28 июня — во иерея и указом Синода причислен к братии *Киево-Печерской лавры*.

В Екатеринославе (ныне Днепрпетровск) М., как и др. выпускникам СПбДА, необходимо было проводить осуществлявшуюся тогда реформу духовного образования, которая не всегда принималась на местах, вводить новые программы и уставы. Сложные, порой конфликтные отношения молодого инспектора с руководством семинарии и сослуживцами, неудовлетворенность адм. деятельностью послужили причиной того, что весной 1820 г. М. подал прошение об увольнении с должности инспектора. Только благодаря ходатайству архиеп. Ярославского и Ростов-

ского Филарета (Дроздова) 20 февр. 1821 г. последовал указ Синода о назначении М. ректором Костромской ДС.

20 апр. 1821 г. М. прибыл в Кострому, через 3 дня вступил в должность. 21 дек. того же года еп. Костромским и Галичским Самуилом (Запольским-Платоновым) возведен в сан архимандрита. Одновременно М. был назначен настоятелем второклассного *Костромского Богоявленско-Анастасиина монастыря*, в котором с 1814 г. располагалась семинария. «Труды по семинарии съедают меня, изнемогаю в силах телесных и душевных», — признавался он в письме екатеринославскому свящ. Иоанну Герболинскому 27 нояб. 1822 г. (Там же). При этом М. руководил большими ремонтно-строительными работами в обители (в частности, юго-зап. башня была перестроена в 2-этажную ц. Смоленской иконы Божией Матери). Взаимоотношения и с правящим архиереем, и с находившимися под его начальством педагогами у М. складывались непросто. Еп. Самуил (Запольский-Платонов) писал о М.: «При строгой, прямо монашеской жизни и честном поведении часто примечается задумчивым, часто вспыльчивым. Подвержен частым припадкам. Крайне слабослабен. К продолжению должностей впредь кажется малонадежным» (*Птохов*. 1899. С. 32). 29 апр. 1824 г. М. подал в Синод прошение об увольнении на покой в Киево-Печерскую лавру, 12 авг. того же года получил указ об отставке, но только 28 дек. 1824 г. смог покинуть Кострому.

На пути в лавру М. посетил *Саровскую в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь*, более 2 ч. беседовал с прп. *Серафимом Саровским*. В 1841 г., находясь в Улале (ныне г. Горно-Алтайск), в центральном стане АДМ, он писал благотворительнице миссии П. П. Глебовой-Стрешневой: «Пришло на память мне изречение, которым угостил меня блаженной памяти отец Серафим, когда Провидение Божие привело меня в 25 году в Саровскую общину. «Добро добра добрейши» (или добрее, т. е. лучше), — говорил старец». В другом письме он так пояснил слова прп. Серафима: «Добро добра добрее, Божественное выше всего человеческого, вечное дороже всего временного, богоугодное вер-





нее всего, что сегодняшнему вкусу многолюдной толпы угодно, духовное благороднее всего чувственного» (Письма. 1905. С. 177, 385–386). Посетив также о. Ливерия, жившего на покое в *Самарском Пустынном во имя святителя Николая Чудотворца монастыре* Екатеринославской епархии, и екатеринославских друзей, весной 1825 г. М. прибыл в Киев.

Многолюдная лавра показалась М. «слишком шумною», поэтому вскоре он переехал в Китаевскую пуст. (*Китаевский киевский во имя Святой Троицы мужской монастырь*). В пустыни М. получил известие о кончине старца Ливерия. Узнав о благочестивой жизни настоятеля *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни* иером. *Филарета (Данилевского)*, в кон. дек. 1825 г. с разрешения Синода М. переселился в Глинскую обитель.

Еще в Киево-Печерской лавре М. начал заниматься переводом на русский язык святоотеческих творений. В Глинской пуст. он продолжил перевод «Слов» прп. Феодора Студита, копию к-рого позже по просьбе архиеп. Воронежского свт. *Антония (Смирницкого)*; бывш. настоятель Киево-Печерской лавры) выполнил для него. Затем М. приступил к переводу бесед свт. Григория I Великого, «Исповеди» блж. Августина и «Лествицы» прп. Иоанна Лествичника. За новый перевод на рус. язык «Лествицы» М. взялся ввиду того, что имевшийся печатный рус. перевод, по его мнению, изобиловал неточностями. Перевод книги прп. Иоанна М. выполнил с рукописного слав. перевода, сделанного прп. Паисием (Величковским), с привлечением греч. оригинала и франц. перевода Р. Арно д'Андийи, содержащего примечания из толкований св. отцов. Этот перевод М. завершил уже в АДМ и в февр. 1838 г. отправил в Синод. Дальнейшая судьба рукописи неизвестна, однако биографы отмечали, что труд М. был принят «в соображение при издании Лествицы Козельской Оптиной пустыню» (см. примеч. К. В. Харламповича к письму М. в Синод: Там же. С. 198). Переводы М. ценил свт. Филарет: «До половины мая могу еще я в Петербурге получить от вас рукопись Иоанна Лествичника, если рассудите послать ее ко мне для предложения к напечатанию,— писал ему святитель 28 марта 1829 г.— Желал бы я читать и перевод Исто-

ведения блаженного Августина, а до перевода бесед святителя Григория Великого чувствую такую жадность, что хотел бы получать оный по частям, по мере, как отделается» (Там же. С. 42).

Результатом раздумий М. о способах реформирования духовных школ стало его соч. «Мысли об улучшении общественного воспитания в духовном звании», к-рое по сути являлось проектом нового образовательного учреждения монастырского типа. Свт. Филарет, высоко оценивший это сочинение, 9 апр. 1828 г. подписал проект общежительного духовно-воспитательного заведения, реализовать который не удалось. В 1829 г. М. составил «Историческое описание Глинской Богородицкой пустыни» (опубл. в 1835 под именем Н. С. Самойлова), в котором значительное место отведено деятельности игум. Филарета. В Глинской обители М. также написал неск. духовных стихотворений, в посл. вошедших в сб. «Лепта».

В нач. 1829 г. М. А. Атлас, друг архимандрита, убеждал его: «Иди, проповедуй Евангелие сибирским язычникам, вот Святейший Синод ищет такого человека» (Мат-лы для биографии. 1892. С. 32–33). 17 февр. 1829 г. по благословению старца Филарета Глинского М. подал Курскому и Белгородскому еп. *Владимиру (Ужвинскому)* прошение о переводе в Иркутскую епархию для служения братии общежительных мон-рей, отправлявшейся проповедовать Евангелие сибир. язычникам. Среди них были и неск. человек из Костромы, с к-рыми М. поддерживал переписку.

На основании указа Синода о поступлении М. в распоряжение архиеп. Тобольского и Сибирского *Евгения (Казанцева)* в июне 1829 г. он выехал в Москву. Здесь М. получил благословение свт. Филарета на новое служение. 30 сент. М. прибыл в Тобольск, на протяжении 10 месяцев занимался оформлением необходимых документов, подготовкой помощников, к-рыми избрал 2 местных семинаристов: В. Попова, сына дьячка, и А. Волкова, сына священника. Перед М. встал вопрос выбора конкретного места служения. Первоначально Тобольский еп. Евгений (Казанцев), к-рому было поручено обратиться М. «на дело проповедания, где сие представится нужнее», предложил ему отправиться на север от

Тобольска, в район Обдорска (ныне Салехард), к остякам (хантам) и самоедам (ненцам). Но суровый сев. климат не подходил для слабых здоровьем М. и Попова. Тогда М. высказался за южное направление, Кокчетавский военный окр. (совр. Казахстан), аргументировав выбор знакомством именно с языками тюркской группы. Однако генерал-губернатор Зап. Сибири И. А. Вельяминов воспротивился учреждению православной миссии среди киргизов, опасаясь возмущений местного населения. Тогда архиеп. Евгений обратил внимание М. на язычников-калмыков (в XIX в. так именовались юж. племена Горного Алтая; сев. племена назывались черневыми татарами), проживавших в Бийском округе Томской губ.

В Тобольске М. составил правила, определявшие взаимные отношения миссионеров. В основе лежали традиции иноческого общежития и старчества, воспринятые М. через иеросхим. Ливерия и глинских подвижников. Эти правила имели форму обещания миссионеров: «Желаем, да будет у нас все общее: деньги, пища, одеяние, книги и прочие вещи; и сия мера да будет для нас удобностию в стремлении к единодушию. Желаем тому из нас, которому определением начальства будет поручено особенное попечение о деле проповедания, повиноваться по правилам иноческого общежития как в поручениях, относящихся к проповеданию, так и в других отношениях и случаях; он же должен во всех своих распоряжениях руководствоваться также правилами общежития иноческого и теми постановлениями, какие мы от начальства примем за руководство в служении проповедания...» (Письма. 1905. С. 537). Правила, подписанные 3 буд. сотрудниками миссии, утвердил архиеп. Евгений.

Служение в АДМ. М., назначенный Синодом на должность начальника АДМ, 3 авг. 1830 г. вместе с Поповым и Волковым выехал из Тобольска и 29 авг. прибыл в Бийск, ставший на несколько месяцев центральным пунктом миссии. Уже 7 сент. в сел. Улала М. крестил молодого алтайца Элеску с именем Иоанн. Именно эту дату алтайские миссионеры считали днем основания АДМ и днем памяти ее основателя. Первые полгода служения М. посвятил поездкам по селениям Горного Алтая.





Он знакомился с местными жителями, их наречиями, а также искал наиболее удобный пункт для центрального стана миссии. В февр. 1831 г., чтобы быть ближе к кочевым племенам Горного Алтая, М. из Бийска переехал в Сайдыпский казачий форпост, в мае 1831 г. — в Улалу. Но, узнав, что жители Увалы, не желая креститься, намереваются откочевать в Кузнецкий округ, 23 мая М. удалился в близлежащее сел. Майма, где открыл 1-й миссионерский стан. Здесь он начал знакомиться не только с улалинскими телеутами, но и с представителями других алтайских племен благодаря удачному расположению селения «у входа в области черновых татар и кочующих... калмыков» (*Лавров*. 1860. С. 65).

Миссия помогала новокрещеным строить дома, снабжала их одеждой, инвентарем. Занимаясь устройением и улучшением оседлого быта алтайской паствы, М. стал интересоваться земледелием и огородничеством, выписывал необходимые книги и журналы, а также семена различных овощей, целебных трав и цветов, которыми снабжал неимущих алтайцев. Заботился М. и о здоровье своей паствы, научился прививать оспу, собирал целебные травы.

Служение М., исполненное сострадания к инородцам, переменяло к нему отношение улалинцев, и к 1834 г. большая их часть приняла крещение. В 1834 г. архимандрит переселился в селение Улала, которое стало центральным станом АДМ. Имея 2 антиминса для походных церквей (один — для ц. во имя Всемилостивого Спаса, другой — для ц. в честь Смоленской иконы Божией Матери), М. служил попеременно в Улале и Майме, а с 1839 г. и в Мыюте. К 1836 г. крещение приняли почти все жители Увалы.

С особой строгостью М. следил за регулярным посещением новокрещеными воскресных и праздничных служб. И хотя в период служения в АДМ он не успел ввести богослужение на алтайском языке, но всеми силами старался сделать его понятным для инородцев. По прошествии 2 лет служения в миссии М. мог беседовать с алтайцами на их родном языке: объяснять христ. вероучительные и нравственные истины, рассказывать о событиях Свящ. истории, учить церковному пению. В «Записках находящегося в Бий-

ском округе для обращения иноверцев к христианству архимандрита Макария и братий его» за 1832 г. сообщалось: «Мы можем предлагать инородцам существенное учение Христовой веры и приглашать их в церковь Христову наречием черновых татар и алтайцев, но в переложении Священного Писания на то или другое наречие не способны были сделать без толмача даже и шагу» (цит. по: *Харлампович*. 1905. № 10. С. 496). М. часто проводил внебогослужебные собеседования с новокрещеными. Через переводчиков-толмачей он расспрашивал об их нуждах и заботах, предлагал «приличные советы и нужные наставления», учил петь духовные хвалебные песни — канты — из составленного им сборника «Лепта».

Особой заботой архимандрита стало обучение алтайских детей грамоте, устройство для них миссионерских школ. В 30-х гг. XIX в. основатель АДМ открыл первые школы на Алтае: 2 — для мальчиков и одну — для девочек. Сотрудник миссии свящ. (впосл. протоиерей) Василий Вербицкий, собрав в архиве АДМ сведения о начале школьного обучения на Алтае, отмечал, что «с самого основания миссии в Улале и Майме были училища. Число учеников в исходящих и входящих бумагах не показано. Но только известно, что обучением девочек занималась девица София де Вальмон» (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 14 об., 1860 г.).

В сел. Майма помощница преподающего София де Вальмон, прибывшая в 1840 г., учила девочек чтению, пению и началам арифметики. Обучение мальчиков в обоих станах миссии вели алтайские миссионеры. М. сначала также занимался обучением детей в Майме и Улале. По воспоминаниям одного из учеников, он беседовал с ними на различные темы из Свящ. истории, разучивал и пел молитвы. После занятий М. играл с детьми, даже «бегал с ними взапуски». Учеником М. был алтайский миссионер прот. Михаил Чевалков, к-рый в своем «Памятном завещании» подробно рассказал об уроках преподающего. Миссионер Кондомского отд-ния АДМ свящ. И. М. Штыгашев писал в рапорте, что «школу архимандрит Макарий постарался теснейшим образом связать с жизнью, поставить так, чтобы она была душой и малых, и взрослых. Через детей он воздействовал

на просвещение самих родителей. С этой целью ученье подано было так, что дети передавали своим родителям слышанное и выученное» (Там же. Д. 55. Л. 53).

С самого начала служения в миссии М. собирался создать алтайскую азбуку. Поскольку народы, населявшие Горный Алтай, еще не имели национальной письменности, М., изучив разные наречия, разработал на основе кириллицы алтайский алфавит. В миссионерских школах детей обучали алтайской грамоте, Закону Божию, церковному пению, арифметике. Сначала преподавание велось на алтайском языке, но со временем М. решил, что для приобщения инородцев к правосл. культуре необходимо «обучение новокрещеных грамоте не только природных наречий их, но и славянской и русской» (Письма. 1905. С. 151). На рубеже 30-х и 40-х гг. XIX в. он составил «детскую книжицу» — букварь под названием «Начальное учение человеком, хотящим учиться книге Божественного Писания». В букварь кроме русско-славянской азбуки вошли краткий молитвослов и катехизис, состоящий из текстов Свящ. Писания на русском языке. В дек. 1841 г. М. отправил письмо свт. Филарету с просьбой помочь в «изыскании средств на напечатание сей книжицы». В том же письме он сообщал: «Миссия готовится для представления церковному начальству сообразную сей славянской и русской азбуке азбуку на телеутском наречии, которое в близком сродстве со всеми другими наречиями здешних инородцев и для всех их понятное» (Там же. С. 151–152). Однако издать «детскую книжицу» миссионеру так и не удалось. В ответном письме свт. Филарет объяснял: «С Вашим «Начальным учением» не знаю что делать. Теперь более, нежели когда-либо, возбраняют заменять славянское русским» (*Филарет (Дроздов)*, митр. Письма к Высочайшим особам и разным др. лицам. Тверь, 1888. Ч. 1. С. 133). Первый печатный алтайский «Букварь для обучения детей крещеных алтайских инородцев церковному и гражданскому чтению» был издан лишь в 1868 г.

На Алтае в полной мере раскрылся талант М. как переводчика. Еще в июле 1830 г. в Тобольске архиеп. Евгений выдал начальнику АДМ и его первым сотрудникам инструк-





цию, содержавшую целую миссионерскую переводческую программу: «Обращаясь между инородцами, рекомендовать ему, отцу архимандриту, и будущим с ним семинаристам учиться языку их и узнавать обычаи и веру их; и коль скоро достигнут достаточного познания языка их, переводить им на оный книги Священного Писания, во-первых Новый Завет, Псалтирь и, кроме сих, Символ веры, молитву Отче наш, заповеди, катехизис и некоторые, по выбору, жития святых отцев».

О трудностях в изучении многочисленных наречий народов Алтая свидетельствует запись М. в путевом дневнике за 1830–1833 гг.: «Доселе мы как бы ходили по миру и побирались: накапливаемое нами собрание татарских слов и речений уподоблялось суме нищего, в которой куски всякого хлеба, и мягкого и черствого, и пшеничного и ржаного, и свежего и загнившего,— все без разбора смешано, и все вместе составляет тяжелую ношу... Таковы были наши добычи в знакомстве с различными наречиями, употребляемыми в различных племенах инородцев. Тут были сведения, почерпнутые из различных источников, какие мы встречали на пути своем... Тут были слова кумандинцев, черновых татар, телеутов, алтайцев» (цит. по: Харламович. 1905. № 10. С. 495–496). Через 3 месяца после приезда на Алтай М. уже приводил, «сколько возможно, в порядок слова и выражения наречий, употребляемых здешними иноверцами, и опыты в переводах с русского языка на оные». Впосл. он составил лексикон, содержащий до 3 тыс. слов.

За все время пребывания на Алтае (1830–1844) М. при помощи переводчиков-толмачей перевел на местное наречие, преимущественно телеутское, почти все Евангелие, избранные места из книг ВЗ, Деяний св. апостолов и апостольских посланий, в т. ч. полностью Первое послание ап. Иоанна Богослова, церковные песнопения и псалмы, важнейшие молитвы, Краткий катехизис свт. Филарета, огласительное поучение, Символ веры, 10 заповедей с толкованиями, краткую Свящ. историю, вопросы, задаваемые при крещении, и т. д.

В 1885 г. прот. Василий Вербицкий писал о рукописях переводов М. на алтайский язык, что, «взирая на огромные тетради переводов его на

язык алтайских инородцев, нельзя не удивляться его неутомимой деятельности» (Очерк деятельности Алтайской духовной миссии по случаю 50-летнего ее юбилея // Памятная книжка Томской губ. на 1885 г. Томск, 1885. С. 220). В 1886 г. Бийский архиерейский дом был подожжен; по свидетельству миссионеров, в пожаре сгорели «горы рукописей» основателя миссии.

Осознавая высокое значение миссионерской деятельности, М. заботился о полноценной подготовке будущих «веропроповедников». Когда в 1836 г. Синод предложил преподобному перейти в Иркутскую епархию для проповеди бурятам, М. отвечал, что желает «посвятить остатки сил приготовлению двух юношей... к плодоноснейшему проповеданию Евангелия не только язычникам, но и евреям и магометанам». М. представил также и «способ сего приготовления»: 3–4 года ему вместе с сотрудниками миссии (С. Ландышевым и М. Нигрицким) нужно находиться в Москве, чтобы в ун-те и др. учебных заведениях «запастьсь благопотребными в миссионерской службе познаниями, например, познакомиться с арабским языком, оригиналом Алкорана, с естественной историей и физикой, с анатомией и другими науками медицинскими, не забывая между тем философских и богословских».

В февр. 1838 г. М. подал прошение еп. Томскому и Енисейскому *Агапиту (Вознесенскому)* об увольнении в Россию «для поправки» здоровья и для того, чтобы объяснитьсь перед высшим церковным начальством в С.-Петербурге, а также о дальнейшем служении в миссионерском звании. Готовясь к поездке в С.-Петербург, он составил миссионерский проект — «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе», в котором обобщил опыт своего служения. Первоначальный план подготовки миссионеров, предложенный им еще в 1836 г., в этой работе был доведен до детально проработанной системы организации миссионерского дела в России. В янв. 1839 г., накануне поездки в С.-Петербург, М. передал рукопись еп. Агапиту для представления ее в Синод. Как он сам объяснил, «для верного сохранения», поскольку «в пути... могу я и умереть» (Там же. С. 201). Др. спи-

сок проекта вместе с рус. переводом Книги прор. Исаии, подготовленным в 1838 г., он послал имп. Николаю I.

31 янв. 1839 г. М. выехал в С.-Петербург. Свое пребывание в столице он решил использовать не только для продвижения миссионерского проекта, но и для получения разрешения на издание Библии в русском переводе. Однако проект организации миссионерского дела в России не был одобрен Синодом. 14 апр. 1839 г. Синод постановил: прошение М. «оставить без действия, рукописи возвратить к преосвященному Томскому при указе». Настойчивость, с которой М. ходатайствовал о публикации Библии на рус. языке, привела к тому, что 11 мая последовал новый синодальный указ: М. должен отправиться к месту своего служения в Томской епархии с правом остаться в Москве на 2–3 месяца для лечения. В С.-Петербурге и Москве архимандриту удалось приобрести много новых знакомых и заручиться их поддержкой миссионерского дела. В Москве была собрана значительная сумма пожертвований на нужды АДМ — ок. 10 тыс. р. Кроме того, удалось найти 2 новых сотрудников для миссии. Ими стали студент ветеринарного отделения Московской медико-хирургической академии А. Г. Левицкий (впосл. игумен Акакий) и С. де Вальмон, выпускница Смольного ин-та.

8 марта 1840 г. М. с новыми сотрудниками миссии покинул Москву. В миссию они прибыли лишь 20 июля, по пути захав в Казань, где на базе Казанского ун-та алтайские миссионеры в течение 3 месяцев изучали татарский и монгольский языки, а также слушали лекции по анатомии, ботанике и даже астрономии. Здесь начальник АДМ познакомился с Н. И. Лобачевским и др. учеными Казанского ун-та. Одновременно он прошел курс лечения.

В последние годы служения в АДМ преподобный значительно расширил деятельность миссии. Во многом благодаря привезенным московским пожертвованиям был обустроен Улалинский стан, миссионеры приступили к устройству 3-й походной церкви и открыли в Майме школу для девочек-алтаек. За 13 лет и 8 месяцев управления М. Алтайской миссией были крещены 675 взрослых инородцев и 1047 детей. М. взрастил целую плеяду миссионеров-просветителей,





общее число сотрудников миссии составило 18 чел. Его сподвижниками были: семинаристы Попов и Волков; иеромонахи Анастасий и Парфений; священники Алексей Ионин, Алексей Глухарёв (брат Макария), Василий Весский, Михаил Чевалков, Стефан Ландышев; воспитанники духовных уч-щ Негрицкий и Т. Экзерцев; игум. Акакий (Левицкий), диакон Петр Тарбаев, ссыльный поселенец П. Лисицкий, отставной солдат А. Орлов (впосл. схиером. Макарий), крестьянин Ф. Гилев, П. Ландышева (мачеха свящ. С. Ландышева) и С. де Вальмон. Одни из них прослужили в АДМ недолго, другие — игум. Акакий (Левицкий; † 1874), протоиереи С. Ландышев († 1882) и М. Чевалков († 1901) — посвятили миссионерскому служению всю жизнь.

М. не приписывал себе заслуг в обращении алтайцев. Узнав о готовившемся награждении орденом св. Анны 3-й степени, 12 февр. 1834 г. он подал рапорт архиеп. Тобольскому Афанасию с просьбой «не украшать его службы» никаким «отличием», а выделить средства для помощи нуждающимся новокрещеным. Эта просьба была удовлетворена, но вместо ордена в 1835 г. Высочайшим повелением М. был награжден наперсным золотым крестом, украшенным драгоценными камнями.

В кон. дек. 1842 г. М. подал в Синод прошение об освобождении его с поста начальника АДМ, ссылаясь на ослабление здоровья, прежде всего зрения (Письма. 1905. С. 467). 16 июня 1844 г. указом Синода М. был освобожден от руководства миссией и назначен настоятелем *Оптина болховского монастыря* Орловской епархии. 4 июля 1844 г. М. выехал в Болхов. По воспоминаниям келейника А. Орлова, с которым архимандрит отправился в путь, майминцы и улалинцы, провожавшие своего пастыря, еще ок. 5 верст шли «с воплем и рыданиями», стараясь удержать экипаж и остановить лошадей.

Служение в Болхове. 15 нояб. 1844 г. М. прибыл в Оптин мон-рь. Здесь М. продолжил свою миссионерскую деятельность, т. к., по его мнению, российская провинция не меньше Алтая нуждалась в духовно-нравственном просвещении. Выяснилось, что даже городской голова не знает Символа веры, а из молитв помнит лишь «Вотчу» (так он именовал молитву «Отче наш»). По



*Прп. Макарий (Глухарёв),
настоятель болховского Троицкого
Оптина мон-ря.
Литография. Сер. XIX в.*

опыту зная, как «неизлишне быть миссионером и среди православных», М. решил сам обучать болховитян. «Это нам отца родного послал Господь! — рассказывал горожанин. — А посмотрели бы вы, сколько детей вокруг него! Сами бегут к нему со всего города. И всех их сам учит: иным раздает книжки, другим крестики дает, иных ставит на молитву и учит молиться, других грамоте учить приказывает своим послушникам». М. проводил просветительные беседы с народом. Мон-рь вместе с настоятельской квартирой обратился в подлинное уч-ще благочестия.

По воспоминаниям М. Д. Францевой, воспитанницы семьи декабриста М. А. Фонвизина, болезни вынудили М. просить Синод о разрешении устроить при келье домовую церковь. Не получив разрешения, он служил в своей келье всенощное бдение, на к-рое приходило множество горожан. По окончании службы М. садился на складной стул и беседовал с богомольцами. «Он до того возбудил во всем обществе доверие и любовь к себе и рвение к благотворительности, — сообщала Францева, — что несколько дам посвятили себя на дело миссионерства и отправились на Алтай для заведывания школами и преподавания детям грамоты и слова Божия» (Францева М. Д. Восп. // ИВ. 1888. Т. 32. № 6. С. 614). Две «благоговейные и благочестивые девицы», как характеризовал их сам преподобный, Е. В. Варламова и А. Н. Романчикова, в апр. 1847 г. отправились служить в Улалу при Алтайской миссии. Архимандрит проводил их в путь, снабдив денежны-

ми средствами. По его совету на Алтай отправился и послушник Болховского мон-ря Дмитрий Коновалов (впосл. иером. Дометиан).

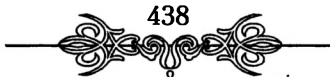
При помощи друга свящ. Николая Лаврова М. положил 300 р. в Сохранную казну Московского воспитательного дома «на вечные времена, как неподвижный капитал Церковной Алтайской миссии, учрежденной в Бийском округе Томской епархии» (Письма. 1905. С. 470–471). Весной 1847 г. он сообщал о Николаю: «Если будете печатать Лепту и в отдельном виде песнь о преподобном Алексее, то на сорочке и сей последней напечатайте крупными буквами: в пользу Церковной Алтайской миссии». Впрочем, продавать книжки и, следов., назначать цены на них автор не предполагал. В апр. 1847 г. М. писал преемнику на посту начальника АДМ прот. С. Ландышеву, что «сладчайшее утешение» братии принесло его сообщение о крещении 110-летнего старика Кочоева — «последнего из старожил улалинских», бежавших некогда от призывов архимандрита (Там же. С. 475, 498). По свидетельству не только жителей Болхова, но и алтайских и тобольских знакомых, М. обладал даром прозорливости. Свидетельства про-



*Прп. Макарий Алтайский.
Роспись. После 2000 г.
(Оптина Введенская пуст.)*

зорливости М. были собраны прот. Илией Ливанским.

30 марта 1846 г. М. подал прошение в Синод об увольнении: преподобный собирался поехать за границу для поклонения св. местам сроком на год. 20 авг. того же года он получил долгожданное разрешение Синода. В одном из писем М. делился своими планами относительно предстоящего путешествия: «В половине мая, если Богу угодно, я на-





мерен проститься с Болховом», далее через Орёл, Глинскую пустынь и Киев — в Одессу, а там — морем в Константинополь, потом — до Яффы и далее «сухим путем» — в Иерусалим.

Перед отъездом М. заболел. По словам келейника, в мае 1846 г. «не имел покоя от народа, пятого числа он дошел до изнеможения и уходил для отдыха на несколько минут». 6 мая 1847 г., за 12 дней до кончины, М. писал Варламовой и Романчиковой, находящимся на пути в Сибирь: «Потом еще в трех домах я был, увлекаемый желаниями приятелей болховских, и чрез все эти входы и выходы, по великой милости Божией, которой я недостоин, со всех сторон нить утешений благословительных шла, и в монастырь я возвратился уже по вечеру позднему... Хотели выехать в пятницу после Вознесения, но отложили отъезд до вторника после Праздника Святой Троицы (в 1847 он пришелся на 11 мая. — *Авт.*)» (Там же. С. 532). Врачи обнаружили у М. воспаление легких, печени и желудка. При погребении на тело М. была возложена епитрахиль, полученная им некогда от старца Ливерия. После кончины М. архиеп. Орловский и Севский Смарагд (Крыжановский) сказал, что подвижника можно назвать «осуществленным Евангелием», а свт. Филарет написал, что «Макарий был истинный слуга Христа Бога».

М. погребен в монастырском соборном храме, в склепе, расположенном с юж. стороны трапезной, — «под церковью и к нему пещерки». Почитатели старца в посл. расширили трапезную и устроили по обеим сторонам приделы — Воскресения Христова, в к-ром под престолом находился гроб преподобного, и Воскресения прав. Лазаря.

Почитание и прославление. Заслуги М. уже в 1847 г. засвидетельствованы в отчете обер-прокурора Синода, в к-ром об архимандритах и о настоятелях монастырей ставропигиального ростовского Яковлевского Димитриева Иннокентии и болховского Троицкого Макарии сказано, что они «по своему духовному просвещению и высокой внутренней жизни стяжали особенно всеобщее уважение, посвятив все дни свои назиданию, утешению и утверждению народа в благочестии». Жители Болхова и паломники посещали место его погребения, где служились панихиды.

В 1892 г. в России с особой торжественностью отмечалось 100-летие со дня рождения миссионера. В С.-Петербурге, Москве и Томске в церковной периодике появился ряд очерков и статей о жизни и трудах преподобного, вышли книги и брошюры о нем. В Томске было напечатано жизнеописание М. на рус. и алтай-



Церковь прп. Макария Алтайского
в с. Акутиха
Быстроукокского р-на
Алтайского края

ском языках. В дни празднования юбилея Болховский мон-рь стал местом стечения мн. тысяч богомольцев. Особые торжества прошли в Томске и на Алтае. Еще 19 янв. 1892 г., в день памяти прп. Макария Великого, в Улалинском стане АДМ торжественно прошел Братский съезд алтайских и киргизских миссионеров, к-рые вспоминали незабвенного основателя миссии (как они его



Церковь прп. Макария Алтайского
в г. Горно-Алтайске

именовали); литургию участники совершали в голубом парчовом облачении, пожертвованном миссии обер-прокурором Синода К. П. Пободоносцевым. В конце литургии, на

к-рой присутствовало неск. сот крещеных алтайцев, на середину храма были вынесены священные сосуды и др. церковные принадлежности для походной миссионерской практики — дар миссии, присланный наследником-цесаревичем Николаем Александровичем. Основные торжества прошли 8 нояб. 1892 г. Накануне празднования в Томске и Бийске были отслужены заупокойные мощные бдения. В день памяти основателя АДМ торжества в г. Томске возглавил еп. Томский и Семипалатинский Макарий (Невский), в г. Бийске — еп. Бийский Владимир (Синьковский). Духовенством были организованы лит. чтения, народные беседы, проведены торжественные собрания. В этот день в Бийске состоялось освящение каменной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. Кроме того, Алтайской миссией была учреждена стипендия в честь М., которая предназначалась для обучения в духовной семинарии способнейшего из крещеных алтайцев, желавшего посвятить себя миссионерской деятельности. В 1897 г. столь же торжественно на Алтае и в Болхове прошли церковные празднования по случаю 50-летия кончины преподобного.

В 1981 г. имя М. было прославлено в Соборе Костромских святых. С 1984 г. его имя прославляется в Соборе Сибирских святых, а также в Соборе Смоленских святых. В 2000 г. Архиерейским Собором РПЦ «за праведное житие, равноапостольные труды по переводу Священного Писания на алтайский язык и распространение на Алтае веры Христовой» М. был прославлен как Макарий Алтайский в лике преподобных.

С 2002 г. на базе Горно-Алтайского гос. ун-та ежегодно проводятся международные Макариевские чтения. С 2006 г. в Горно-Алтайске действует храм-памятник алтайским миссионерам во имя прп. Макария Алтайского. 22 мая 2014 г. в г. Бийске был освящен крестильный храм, расположенный на территории Казанского архиерейского собора, который в нач. XX в. был главным храмом на территории АДМ. В этом храме 2 престола — во имя свт. Макария (Невского) и во имя прп. Макария (Глухарёва). 21 сент. 2015 г. в г. Барнауле Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершил чин освящения закладного камня, положенного



в основание кафедрального собора в честь Нерукотворного образа Спасителя.

С 2007 г. в Горном Алтае совершается ежегодный миссионерский крестный ход «По стопам миссионеров алтайских». Начальной точкой маршрута является храм Сошествия Святого Духа на апостолов в Майме, 1-е каменное здание в Горном Алтае, в проектировании и строительстве которого принимал участие преподобный.

Сочинения. «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» — сочинение, за-



*Прп. Макарий Алтайский.
Икона. Нач. XXI в.
(ц. прп. Макария Алтайского,
с. Акутиха Быстроистокского р-на
Алтайского края)*

нимающее особое место в духовном наследии М. Среди теоретических разработок, связанных с миссионерским служением, здесь наиболее полно изложен круг вопросов по совершенствованию миссионерского дела в России. Ни до М., ни после него никто в истории РПЦ не брался за написание столь масштабного проекта, исключительного по обширности и глубине проработки всего круга миссионерских проблем.

Особую роль в просвещении язычников, магометан и евреев М. отводил рус. переводу Библии. Он писал, что «такая Библия необходимо нужна миссионерам, священникам и клирикам приходских церквей и вообще для Российской Церкви благопотребна при обращении, оглашении, приготовлении магометан и евреев к просвещению Святым Крещением и при дальнейшем утверж-

дении новокрещенных из этих племен в спасительной вере Христовой». Образованию миссионеров М. придавал первостепенное значение.

Необходимо было организовать специальные образовательные заведения для подготовки миссионеров. Архимандрит хорошо знал все сложности, связанные с их обучением, поэтому составил подробный проект учебного плана Миссионерского богословского ин-та — учебного заведения со строгим общежительным уставом и обширной программой обучения.

Так, в первых 4 классах (из 12) ученики должны были читать введения в исторические книги ВЗ и сами книги в слав. и рус. переводах с краткими примечаниями, изучать евр. грамматику и читать избранные места из ВЗ в оригинале с переводом на русский, изучать греч. грамматику и читать избранные места из НЗ с переводом на рус. язык. Студенты должны были изучать церковный устав, нотное пение, слав. и рус. грамматику, арифметику, географию, историю, ботанику. В следующих 4 классах воспитанники читают введения в учительные книги ВЗ и НЗ и сами эти книги в оригиналах и в слав. и рус. переводах с примечаниями, изучают «космографию» и «космологию», анатомию и физиологию, библейскую историю, всеобщую историю, историю Российской державы и историю РПЦ. Кроме того, они должны заниматься сочинением поучительных писем, бесед и слов, писать рассуждения на лат. языке, изучать англ., нем. и франц. языки. Студентам, призванным к миссионерскому служению среди магометан, необходимо изучать араб., татар., тур. и персид. языки. Ученики, назначаемые для обращения народов «ламского суеверия», должны были учить монг. язык, для обращения иудеев — изучать нем. язык и читать НЗ на еврейском языке. В последних 4 классах ученики читают введения в пророческие книги ВЗ и Апокалипсис и сами эти книги в оригиналах и переводах. В круг практических навыков воспитанников старших классов включено сочинение миссионерских писем и поучений на рус., татар., монг., нем. и евр. языках.

Помимо образовательных заведений, по мнению М., «организм миссионерского дела в Российской Церкви» должны также составлять Российское миссионерское об-во, учреж-

денное при Синоде под покровительством императора, и Братство образовательной миссионерской общины. Описав структуру этих 2 объединяющих центров миссионерской деятельности, М. предложил назначить настоятелем миссионерской общины иером. Филарета (Данилевского) из Глинской пуст. «Я уверен, — писал М., — что в улей, порученный ему, летело бы множество пчел. По институту он мог бы получить благонамеренного помощника из ученых монахов».

Рукопись «Мыслей о способах к успешнейшему распространению христианской веры...» долгое время хранилась в б-ке МДА. Извлечения из нее публиковались в ж. «Миссионер» (1874, 1875, 1878). Полностью миссионерский проект М. был опубликован только в ж. «Православный благовестник» (1893–1894), хотя содержание труда хорошо знали алтайские миссионеры — сподвижники и преемники М., к-рые старались по возможности осуществлять его миссионерские планы. Некоторые элементы этого проекта позже были приняты Бийским миссионерским катехизаторским уч-щем, в к-ром готовились учителя, катехизаторы, диаконы и священники для АДМ. Педагогический опыт алтайских миссионеров был известен в Томской ДС и в Томском ДУ, поскольку большинство Томских архиереев 2-й пол. XIX — нач. XX в. являлись воспитанниками АДМ. В Казанской ДА была налажена подготовка переводчиков для нужд правосл. духовных миссий Сибири. Однако в полной мере осуществить планы М. не удалось ни одной из миссий, имевших больше материальных проблем, чем возможностей и средств для реализации таких масштабных миссионерских проектов, как, напр., создание и финансирование образовательных миссионерских общин или миссионерских институтов.

«Алфавит Библии» — большая миссионерская проповедь о спасении, составленная М. исключительно из цитат Свящ. Писания. Текст сохранился в рукописи объемом более 120 листов, заполненных с обеих сторон. Он состоит из 4 частей. В 1-й части, непосредственно обращенной к новокрещеным, М. говорит о том, что основанием христ. веры является Свящ. Писание, а ядро и сущность всего Писания — «Единый во всех и за всех Иисус



Христос». Во 2-й части содержится свидетельство Писания о Боге, мире и человеке: о Боге — Творце мира и человека, о существе Божиим, о свойствах Божиих по отношению к человеку (благость, человеколюбие и милость Божия). Третья часть посвящена домостроительству спасения рода человеческого, 4-я, самая большая, отражает церковную сoterиологию — учение о спасении человека. Завершается текст молитвой о верных. Рукопись «Алфавита Библии» хранилась в РГИА (Ф. 834. Оп. 4. Д. 381). Полностью текст опубликован в 2012 г.

«Лепта» — собрание духовных стихов М., употреблявшихся на практике алтайскими миссионерами в качестве внебогослужебных гимнов. Евангельские тексты, переложённые стихотворным размером, исполняли сами миссионеры, а вслед за ними и новокрещёные алтайцы, к-рые т. о. скорее усваивали правила христ. жизни. Со временем пение стихов из «Лепты» стало духовной традицией не только в миссионерских станах, но и в нек-рых сибир. городах, напр. в Бийске. Сборник содержит 18 духовных гимнов; 3 гимна из «Лепты» построены на ветхозаветных священных текстах — «Песнь из псалма 136-го», «Песнь Иосифа целомудренного в темнице» и «Покаянная молитва из псалма 50-го»; 4 гимна составлены на темы новозаветных священных повествований («Песнь Богородицы», «Песнь на Рождество Христово», «Песнь на Преображение Господне» и «Песнь о Лазаре убогом»). В «Лепту» вошли также отдельные стихотворения преподобного, написанные в разные периоды жизни: «Песнь благодарения», «Песнь покаяния», «Пятидесятый псалом», «Слово крестное», «Хвала Богородицы», «Плач Богородицы», «Нафанаил», «Надгробная песнь», «Песнь о последнем Суде Христовом», «Песнь о преподобном Алексии, человеке Божиим», «Урал». Тексты псалмов с нотами М. часто посылал знакомым в др. города. Так, в письме екатеринославской знакомой Н. Д. Мизко от 12 июля 1837 г. сказано: «Представляю Вам один псалом Давидов с нотами [псалом 28/29], по которым Вы можете догадаться, как я распевал его в моих прогулках и путешествиях по службе. Ноты соответствуют еврейскому тексту, который написан под ними с переводом российским» (Письма.

1905. С. 70). «Псалма» под заглавием «Плач Богородицы» была первоначально послана автором свт. Филарету 23 марта 1834 г. для «благородных госпож, участвовавших в составлении милостыни для наших новокрещёных».

В 1846 г. в Москве было опубликовано 1-е издание «Лепты в пользу



Прп. Макарий Алтайский.
Икона. Нач. XXI в.
(болховский Троицкий Оптин мон-рь)

бедных между новокрещёными при Церковной Алтайской миссии» с нотами к нек-рым текстам благодаря содействию московского попечителя алтайских миссионеров свящ. Спиридоновской ц. Николая Лаврова. В последующем этот сборник получил название «Лепта первая», т. к. в 1887 г. свт. Макарий (Невский) собрал и издал в Бийске «Лепту вторую». В 1901 г. в Томске была издана «Первая Лепта в нотном изложении», предназначенная для начальных школ.

Арх.: Мысли об улучшении общественного воспитания в духовном звании // РГИА. Ф. 797. Оп. 3. № 13005; Алфавит Библии, 1839 г. // Там же. Ф. 834. Оп. 4. № 381; Ученые сочинения М. Глухарёва по богословию, философии, 1815–1817 гг. // РГБ. Ф. 173. 2. № 17; Библия, или Книги Свящ. Писания, с евр. подлинника на рус. яз. переложённые архим. Макарием // Там же. Ф. 178. № 1649; Спасительные изречения Духа Святого, избр. из Свящ. и Богодухновенного Писания. М., 1854; (Копия ркп., сделанной архим. Макарием Глухарёвым в нач. 1846 г.) // Там же. Ф. 178. 1. № 2225; Библейские книги: Пер. с евр. на рус. яз. // Там же. № 2794; Мысли о переводе Библии на рус. яз. 1836 г. // Там же. Ф. 558. № 107.

Соч.: Ист. описание Глинской Богородицкой пуст., состоящей в Курской епархии и губернии, в Путевском у. / Сост.: Н. Самойлов (псевд.). СПб., 1835; Лепта в пользу бедных между новокрещёными при церковной Алтайской миссии: Духовные канты. М., 1846; Неск. слов. М., 1854; Оглашение алтайцев // Миссионер. 1875. № 18. С. 137–139; № 19.

С. 145–148; Записки находящегося в Бийском округе для обращения иноверцев к христианству архим. Макария и братьев его // Сб. ист. мат-лов о жизни и деятельности настоятеля Болховского Троицкого Оптина мон-ря отца архим. Макария Глухарева. Орел, 1897. С. 1–71 (3-я паг.); Письма: С биогр. очерком, портретом и двумя факсимиле / Ред.: К. В. Харлампович. Каз., 1905; Слова. СПб., 1995; Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Рос. державе. М., 1894; То же // «Свет Христов просвещает всех!»; Сб. Новосиб., 2000. С. 164–291; Алфавит Библии // Пивоваров Б., прот. Прп. Макарий Алтайский и составленный им «Алфавит Библии». Новосиб., 2012. С. 153–342.

Пер.: Закон, или Пятюкнижие Моисея. М., 1863 (то же репр. изд., изм. загл.: Пятикнижие Моисея в пер. архим. Макария. СПб.: РБО, 2000); Пророческие книги Ветхого Завета: (Опыт перелож. на рус. яз.). М., 1863; Учительные книги Ветхого Завета. М., 1863; Ист. книги Ветхого Завета. М., 1868.

Лит.: Лавров А., свящ. Архим. Макарий, начальник Алтайской церк. миссии // Странник. 1860. Т. 3. № 8. С. 57–67; он же. Один случай из жизни о. архим. Макария, алтайского миссионера // Там же. 1862. Т. 1. № 2. С. 88; Остромысленский Е., прот. Архим. Макарий, алтайский миссионер // Там же. 1860. Т. 1. № 1. С. 12–23; он же. Еще нек-рые сведения об отце архим. Макарии, 1-м алтайском миссионере // Там же. Т. 3. № 8. С. 68–83; Стурдза А. С. Архим. Макарий, подвижник и благовестник слова Христова: (в мире М. Глухарев) // Там же. 1860. Т. 2. № 4. С. 117–129; Герболинский И., прот. Восп. о покойном о. архим. Макарии Глухареве, миссионере алтайском // Там же. 1861. Т. 2. № 5. С. 229–246; Чистович И. А. История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1873. М., 1997; Ландышев С., прот. Нек-рые сведения об учреждении Алтайской духовной миссии и об ее основателе, о. архим. Макарии // Миссионер. 1877. № 2. С. 9–12; № 3. С. 17–18; № 4. С. 25–30; № 6. С. 41–44; № 8. С. 57–59; № 9. С. 65–68; Ливанский И. В., свящ. Некоторые черты из жизни приснопамятного основателя Алтайской духовной миссии архим. Макария (Глухарева) во время пребывания его в Волховской Оптиной пуст. Орловской епархии. Орел, 1879; он же. Почивающий в Болховской Оптиной пустыни архим. Макарий Глухарев, основатель Алтайской миссии: К сведениям о его личности и к мат-лам для его жизнеописания. Орел, 1896; он же. К 50-летию со дня блаженной кончины почивающего в Болховской Оптиной пуст. Орловской епархии архим. Макария (Глухарева), основателя Алтайской духовной миссии // Орловские Ев. 1897. № 19/20. Отд. неофиц. С. 618–631; № 42. С. 1570–1574; № 45. С. 1698–1711; № 46. С. 1748–1766 (то же, переизд. изм. загл.: Архимандрит-миссионер. Орел, 1898); он же. Архим. Макарий (Глухарев), основатель Алтайской духовной миссии // Там же. 1898. № 20. С. 704–711; № 21. С. 745–753; он же. Архим. Макарий (Глухарев), миссионер алтайский-болховский. Почаев, 1913; Молчанов А. А. Архим. Макарий, начальник и основатель Алтайской духовной миссии // Там же. 1879. № 40. С. 335–337; № 41. С. 343–346; № 42. С. 351–354; № 43. С. 360–362; № 44. С. 371–374; № 45. С. 381–384; № 46. С. 387–390; № 47. С. 395–398; № 48. С. 403–407; № 49. С. 411–414; № 50. С. 419–421; № 51. С. 428–431; Акимов В. Архим. Макарий, подвижник и благовестник слова Христова // Рус. паломник. 1888. № 37. С. 434–442; № 38. С. 451–454; № 39. С. 463–466; № 40. С. 475–478;





Филимонов Д. Д. Мат-лы для биографии основателя Алтайской миссии архим. Макария. М., 1888, 1892²; *Голубинский Д. Ф.* Макарий, основатель Алтайской миссии // ДЧ. 1890. Ч. 3. № 11. С. 390–398; № 12. С. 552–564; 1891. Ч. 1. № 1. С. 127–134; Ч. 3. № 12. С. 599–602; 1892. Ч. 3. № 11. С. 476–487; № 12. С. 621–627; 1893. Ч. 1. № 1. С. 107–111; 1894. Ч. 1. № 1. С. 29–49; 1896. Ч. 1. № 1. С. 135–141; 1903. Ч. 1. № 2. С. 267–272; *Иннокентий (Ястребов), архиеп.* Архим. Макарий, основатель Алтайской духовной миссии: Кр. сведения о его жизни и деятельности. СПб., 1892; К 100-летней годовщине со дня рождения основателя Алтайской миссии архим. Макария Глухарева. Томск, 1892; *Комаров Н. П.* Архим. Макарий, 1-й алтайский миссионер. М., 1892²; *Макаревский М. И.* Жизнеописание архим. Макария (Михаила Глухарева), основателя Алтайской миссии. СПб., 1892; *Соколов К., прот.* Архим. Макарий — основатель Алтайской миссии. Томск, 1892; К мат-лам для биографии основателя Алтайской миссии архим. Макария // Томские Ев. 1895. Отд. неофиц. № 11. С. 8–16; *Макарий (Невский), еп.* Слово в день памяти основателя Алтайской миссии архим. Макария 19 янв. 1897 г. // Томские Ев. 1897. № 3. Отд. неофиц. С. 1–7; *Новиков И. П.* Заслуги и значение архим. Макария (Глухарева) в деле православно-рус. миссионерства. Томск, 1897; *Птохов П. В.* Архим. Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М., 1899; *Харламович К. В.* Архим. Макарий (Глухарев) и его отношения к родным // Смоленские Ев. 1904. № 10. С. 626–634; № 13. С. 785–798; № 14. С. 846–852; № 15. С. 903–912; № 16. С. 964–971; он же. Архим. Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии, и его пребывание в Казани в 1840 г. // ПС. 1904. № 2. С. 205–230; он же. Макарий Глухарев и тобольские декабристы // РА. 1904. Вып. 2. С. 235–243; он же. Прп. Серафим Саровский и архим. Макарий (Глухарев) // ДЧ. 1904. Ч. 1. № 1. С. 177–181; он же. Архим. Макарий Глухарев: По поводу 75-летия Алтайской миссии // ХЧ. 1905. № 9. С. 295–315; № 10. С. 478–530; № 11. С. 644–675; № 12. С. 780–803; Архим. Макарий, основатель Алтайской духовной миссии // ЖПодв. Май. С. 129–154; *Макарова-Мирская А. И.* Апостолы Алтая. Каз., 1910. X., 1914²; *Введенский Д. И.* Апостол Алтая (Макарий Глухарев) и дети. Серг. П., 1916; *Тихомиров Б. А.* Предисловие // Пятикнижие Моисея в пер. архим. Макария. СПб., 2000. С. III–XXXV; *Макарий (Веретенников), архим.* Патерик новокапитализированных святых: Прп. Макарий Алтайский (Глухарев) // АиО. 2001. № 4(30). С. 140–157; Благой ревнитель Божьей славы: Прп. Макарий (Глухарев). Орел; Болхов, 2002; *Нестеров С. В.* Словом и житием наставляя: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М., 2005; Заря бессмертья блещет: Из жизнеописания прп. Макария (Глухарева). Орел; Болхов, 2007; Прп. Макарий (Глухарев) — апостол Алтая: Духовное наследие Алтайской духовной миссии / Сост.: свящ. С. Широков. М., 2007; *Долгушин Д. В., свящ.* К биографии архим. Макария (Глухарева), основателя Алтайской духовной миссии // Богословский сб. Новосиб., 2008. Вып. 4. С. 83–107; *Ефимов А. Б., Стриганова М. И.* Мысли прп. Макария (Глухарева) об улучшении воспитания в духовном звании. М., 2008; *Пивоваров Б., прот.* Прп. Макарий Алтайский и составленный им «Алфавит Библии». Новосибир., 2012.

**Прот. Борис Пивоваров,
О. А. Павлова, С. Ф. Ахмадиева,
М. К. Третьякова**

Деятельность М. по переводу Свящ. Писания. О необходимости перевода Библии на русский язык, и в первую очередь для целей миссии, М. сообщал 23 марта 1834 г. в письме свт. Филарету (Письма. 1905. С. 123–145). По форме письмо представляет собой программный документ, богословский трактат-обоснование необходимости рус. перевода ВЗ. М. настаивал на актуальности перевода, поскольку слав. язык «непонятен простому народу», перевод Российского Библейского общества (РБО) незавершен, «так как не охватывает Ветхий Завет», а «европейские народы давно имеют Священное Писание на своих языках». При этом М. предлагал издавать и специальный журнал при СПбДА, где варианты переводческих трудов проходили бы всестороннее обсуждение. В конце трактата М. связывал задачи перевода с задачами правосл. миссии, к-рая обретала у архимандрита поистине вселенский масштаб: это миссия и к язычникам, и к мусульманам, и к евреям, это миссия и к самому рус. народу, в не меньшей степени нуждавшемуся в просвещении. Ответа от свт. Филарета М. не получил.

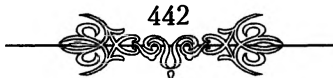
8 июня 1836 г. М. направил обер-прокурору Синода С. Д. Нечаеву аналогичное послание, в к-ром акцентировал внимание на вопиющей, по его мнению, религ. невежественности рус. народа (Там же. С. 178–179). Однако вскоре последовала отставка Нечаева с поста обер-прокурора, и послание М. осталось без ответа.

Видимо, решив, что перевод не будет санкционирован офиц. инстанциями, М. приступил к нему самостоятельно. Первое сообщение об этом имеется в письме от 25 июля 1837 г.: «Весною нынешнего года... Само Провидение Божие... навело меня на одно занятие, в котором душа моя находила утешение и подкрепление. Это перевод книги Иова с еврейского языка на российский» (Там же. С. 59). Свой первый труд — перевод книги Иова — М. направил в Комиссию духовных уч-щ, подчеркнув в сопроводительном письме: «В народе Российском многие миссионеры, и в том числе знатная часть служителей Церкви, не могут хорошо разуместь Ветхий Завет на славянском, уже мертвом у нас наречии». Вскоре митр. Филарет написал М. о несвоевременности его начинания. В 1838 г. М. направил в комиссию новый перевод Книги пророка Исаии,

также с сопроводительным письмом, в к-ром высказывалась надежда, что обе книги будут опубликованы. Но на основании отзыва, сделанного профессором евр. языка СПбДА прот. И. Ивановым, оба перевода были сданы в архив Синода. Тогда М. написал неск. посланий лично имп. Николаю I, приложив также рукописи своих переводов (Там же. С. 186, 188–198); они были переадресованы в Синод, а первенствовавшему в Синоде митр. С.-Петербургскому Серафиму (Глаголевскому) было указано на недопустимое поведение ярового клирика.

В С.-Петербурге М. удалось получить литографии перевода ветхозаветных книг с еврейского текста прот. Г. П. Павского, его преподавателя в академии. К сверке своих переводов с переводом Павского М. приступил в Москве, позднее — в Казани и закончил уже по приезду на Алтай. Новый, пересмотренный перевод книг Иова и Исаии М. отослал уже не в Комиссию духовных уч-щ, но непосредственно в Синод, сопроводив его пространством проектом о рус. переводе Библии.

М. предпринял и др. попытку сделать рус. перевод Библии достойным общественности — напечатать «Алфавит Библии». Этот труд, написанный им на Алтае по возвращении из столицы, представлял собой своеобразный катехизис, где основные истины христ. вероучения были проиллюстрированы подбором цитат из Свящ. Писания в рус. переводе. В 1841 г. работа над «Алфавитом...» была завершена. Всего рукопись «Алфавита Библии» содержит 2349 стихов на рус. языке из различных книг ВЗ и НЗ. 2 нояб. 1841 г. рукопись «Алфавита Библии» вместе с сопроводительным письмом была послана московскому военному генерал-губернатору кн. Д. В. Голицыну с просьбой о «напечатании». Кн. Голицын переслал ее обер-прокурору Синода гр. Н. А. Протасову, к-рый препроводил на рецензию ректору СПбДА Винницкому еп. Афанасию (Дроздову). Однако именно в это время Протасов инициировал обсуждение вопроса об утверждении употребления слав. Библии в правосл. Церкви в России, наподобие соответствующего положения Вульгаты в католич. Церкви. Ставился вопрос и о запрещении чтения Свящ. Писания мирянам. В нач. 1842 г. началось синодальное расследование по поводу лито-





графированных переводов Павского, которому пришлось дать обстоятельные объяснения, отречься от собственных убеждений. Отзыв на «Алфавит...» был отрицательным. В кон. 1842 г. по решению Синода рукопись была сдана в Синодальный архив.

Рукописи своих переводов М. активно рассылал для отзывов и просто в дар знакомым. Уже в начале работы своим авторитетом священника и личной увлеченностью он вовлек в дело перевода многих из своего окружения. Близкие и просто знавшие М. люди, сочувствовавшие ему, переписывали варианты перевода. Своей сотруднице по миссии С. де Вальмон он писал: «Достопочтенная сестра о Господе, благодарю за труды и посылаю исправленный перевод книги Иова; старайтесь писать как можно правильнее и степеннее почерком; видите, как Непряхина пишет; впрочем, Вы не все буквы у нее перенимайте» (Письма. 1905. С. 416). Упомянутая в этом письме его духовная дочь Е. Ф. Непряхина занялась изучением французского, немецкого и английского языков, чтобы помочь архимандриту в переводе. К делу перевода он привлек даже находящиеся в ссылке в Тобольске декабристов: М. А. Фонвизина, П. С. Бобрищева-Пушкина, П. Н. Свищунова, их знанием европ. языков М. воспользовался для перевода библейских комментариев. Среди духовенства помощниками М. были свещ. Н. Лавров, прот. Е. Остромысленский. М. организовал своеобразный переводческий коллектив, трудившийся под его началом.

Методология переводческой работы М. наглядно представлена в воспоминаниях Д. Д. Филимонова, его помощника и биографа, уже на 2-й день знакомства привлеченного архимандритом к переводу: «После обычного приветствия, усадив меня подле себя за стол, заваленный рукописями и книгами, о. Макарий подал английский перевод Библии и попросил передать по-русски, как можно ближе к английскому тексту, первую главу из книги Иова. Хотя это было несколько *ex abrupto* [лат. — «неожиданно», «внезапно», «ошеломительно»], но я счел долгом беспрекословно исполнить его желание. По окончании 1-ой главы он дал мне французский и затем немецкий тексты, прося продолжать читать и передавать для сличения ту же главу

по-русски. Сам о. Макарий между тем все время следил по исписанной по-русски тетради, проверяя с еврейским текстом, справляясь по временам с различными комментариями и высказывая при том нередко замечания: какой по его мнению перевод оказывался ближе к еврейскому» (Филимонов. 1888. С. 192).

М. делал перевод с еврейского и маторетского текстов. Это была принципиальная позиция, высказанная им во всех офиц. посланиях: и к свт. Филарету, и в Комиссию духовных уч-щ, и к Нечаеву, и к императору, и в Синод. В этом М. был полностью солидарен со своим учителем и старшим коллегой прот. Г. Павским. Основным аргументом было то, что евр. язык для ВЗ — это язык оригинала: «Молим даровать нам полную российскую Библию на российском наречии, верно переведенную с оригинальных языков еврейского (для ВЗ.— Б. Т.) и эллинского (для НЗ.— Б. Т.)» (Письма. 1905. С. 181). Перевод с евр. языка для М. имел миссионерское значение именно в том широком понимании задач христ. миссии, к-рые им постоянно декларировались: «Вот богодухновенная Библия Ветхого Завета на российском наречии в переводе с еврейского, читайте ее бедным евреям; и когда они с удовольствием будут видеть, что Библия наша совершенно сообразна с их Библией, тогда вы (миссионеры.— Б. Т.) открывайте им, каким образом Иегова ведет их рукою Моисея и пророков к Иисусу» (Там же. С. 182).

В своей переводческой деятельности М. широко использовал современные ему европейские переводы и комментарии, в т. ч. Ж. Ф. Остервальда (1663—1747), швейцар. пастора, богослова, редактора франц. перевода Библии, и Э. Розенмюллера (1768—1835), нем. востоковеда, автора пространного библейского комментария. М. не делал акцента на к.-л. переводе или комментарии. Так, в отношении комментария Розенмюллера он высказывался предельно критично: «При переводе книги Исаии пророка, пользуясь ученостию Розенмюллера, я не последовал его жалкой неверности» (Там же. С. 187). Об одном из франц. переводов он писал: «Я удивляюсь, как Г. Женуд мог издать такой перевод в то время, когда немецкие и английские богословы представляли ему столь богатые пособия» (Там же. С. 418).

Более определенно можно говорить об отношении перевода М. к современному ему русскому переводам, а именно к переводу Русского библейского об-ва (РБО) и переводу прот. Г. Павского. М. указывал на связь и преемственность своего перевода с переводом прот. Г. Павского: «Я за учителем моим по Еврейской Библии следовал как ученик, а не как невольник, и не все мнения его принял за самые верные, но в некоторых местах удержался на других основаниях; и, хотя, при священном тексте сих книг находятся у меня прежние объяснительные примечания, которые также пересмотрены и исправлены, однако поправок в тексте было так много, что перевод, сделанный мною, стал уже не моим. Усердно желаю, чтобы он соделался нашим» (Там же. С. 209—210). В состав литографированного перевода прот. Г. Павского, к-рым располагал и М., входили следующие библейские книги: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, прор. Исаии, прор. Иеремии, Плач Иеремии, Иезекииля, прор. Даниила, 12 малых пророков. Сравнение переводов М. с литографированными переводами прот. Г. Павского, показавшее их очевидную близость, было осуществлено И. А. Чистовичем: «Макарий только исправлял готовый перевод, ограничиваясь большей частью заменой одних слов другими» (Чистович И. А. История перевода Библии на рус. язык. М., 1997. С. 330).

Очевидна близость перевода М. и перевода Восьмикнижия, сделанного в рамках проекта РБО в 20-х гг. XIX в. (переводчиком по преимуществу был Павский). Уничтоженный в большем своем объеме, его тираж так и не имел публичного распространения, тем не менее некоторые экземпляры хранились у узкого круга лиц. Видимо, экземпляром данного издания располагал и М., на что может указывать явная близость 2 переводов. Можно отметить незначительные стилистические различия в подборе отдельных слов: напр., в Быт 2. 2: в переводе М. — «совершил», в переводе РБО — «окончил». Они, как правило, не затрагивают строения предложения и не влияют на смысловое выражение текста. Перевод М. также более последователен в его ориентации на евр. текст, что, в частности, проявляется в выборе произношения собственных имен.





Несколько неопределенно выглядят переводы личного, священного божественного имени. У М. в книгах Бытие и Исход везде читается «Иегова»; в переводе РБО употребление этой формы чередуется с традиц. «Господь», и подобная практика является характерной для всего «Восьмикнижия». Поскольку такое смешение не отвечает исходным библейским текстам (МТ, LXX), выбор перевода РБО в данном случае оказывается несколько произвольным. В книгах Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Руфь и далее, выходя за границы Восьмикнижия, 4 Царств, Первой и Второй Паралипоменон М. использует форму «Господь». В остальных книгах, где он находит поддержку в переводе прот. Г. Павского, употребляется форма «Иегова», и соответствие переводу учителя в этом отношении полное. Подобным же образом переведены книги Ездра и Неемия. Скорее всего такая непоследовательность вызвана незавершенностью перевода архимандрита: из его переписки очевидно, что перевод существовал во многих вариантах и постоянно редактировался.

Т. о., очевидна глубокая внутренняя связь рус. переводов 1-й пол. XIX в. РБО, Павского и М. Причем М., выступая как самостоятельный переводчик, стремился завершить дело РБО и прот. Г. Павского и просил Синод, чтобы в случае издания его перевода «не показывали его имени и не означали Алтайской церковной миссии на заглавных листах» (Письма. 1905. С. 209). Эта просьба полностью отвечала сложившейся на Руси практике издания Свящ. Писания без указания имен переводчиков. Работу над переводом М. не прекращал до самых последних дней своей жизни. Важнейшей целью его поездки на Св. землю были окончание перевода и возможная организация его издания за границей.

В 1856 г. при имп. Александре II был официально возобновлен процесс перевода Библии на рус. язык. Начало работы над новым переводом было предварено публикациями переводов 1-й пол. XIX в. Павского (частично) и М. Они были изданы в академической богословской периодике, как в свое время предлагал апробировать переводы библейских книг их журнальными публи-

кациями сам архимандрит. В 1861 г. в ж. «Прибавления к творениям св. отцов» (кн. XX) митр. Филарет опубликовал письмо М. 1834 г. с мыслями о насущной необходимости рус. перевода. Перевод М. печатали в московском «Православном обозрении» (1860–1867). Были изданы книги: прор. Исаии, прор. Иеремии, Плач Иеремии (1860); пророков Иезекииля, Даниила, Иова, Осии, Иоиля, Амоса (1861); пророков Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии (1862); Песнь Песней, Екклесиаста, Притчей Соломоновых, Бытие (1863); Исход, Левит, Чисел, Второзаконие (1864); Иисуса Навина, Судей Израилевых, 1 Царств (1865); 2–4 Царств, Руфи (1866); Первый и Второй Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии (1867). Это все книги ВЗ в объеме евр. Библии, за исключением Псалтири, единственной ветхозаветной книги, изданной в переводе РБО.

Переводы М. подготовили почву для Синодального перевода. И хотя во 2-й пол. XIX в. были избраны иные принципы перевода (использование при переводе ВЗ масоретского текста как базисного), Синодальный перевод в значительной степени ориентирован на текст Септуагинты, в новом варианте во многом использовали наработки предыдущих переводов (см. в ст. Библия, раздел: Русские переводы).

Б. А. Тихомиров

МАКА́РИЙ (Головин) († не ранее 1684), прп. (пам. в 3-ю неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых), Менюжский (Менюшский). По данным П. М. Строева, М. в 1668–1684 гг. был строителем Менюжского во имя Св. Троицы мон-ря (к юго-западу от Новгорода, вполсл. в погосте Менюша Новгородского у. и губ., ныне деревня Шимского р-на Новгородской обл.). К кон. XIX в. относится известие, что М. был погребен в Менюжской обители (Никольский. 1895).

В «Переписи государевым царевым и великого князя Алексея Михайловича всея России Новгородским дворцовым делам судного приказного стола» 1670–1675 гг. сохранилось описание 2 тязб между строителем старцем М. с братией и дворцовыми крестьянами дер. Колчева (Колшева) (Архив СПб ИИ РАН. Колл. 2. Оп. 1. Д. 2. Л. 205, 236, см.: Панченко. 2012. С. 23, 81).

Имя М. не упоминается в источниках, повествующих о праведных младенцах *Иакове и Иоанне* Менюжских. Составленное в XVIII в. Сказание о менюжских братьях сообщает о монахе, который шел из Пскова в Новгород и по дороге, около часовни, где лежали их мощи, был поражен тяжелой болезнью (см. последнее по времени изд. текста Сказания: Панченко. 2012. С. 322, 325). Помолвившись Иоанну и Иакову, монах выздоровел и остался жить у часовни, собирая подаяние на строительство церкви. Впоследствии на месте часовни был основан Троицкий мон-рь. Мощи Иоанна и Иакова были освидетельствованы при царях *Иоанне V и Петре I* Алексеевичах и Новгородском и Великолуцком митр. *Корнилии* (1674–1695). Сказание в обеих известных редакциях не сохранило имени инока, исцелившегося по молитве, но указание имен царей и митрополита позволяет отнести это событие ко временному интервалу между 1682 и 1695 гг. Т. о., период настоятельства М. по времени частично совпадает с освидетельствованием мощей и строительством (возобновлением) Троицкого мон-ря, что делает гипотезу об отождествлении строителя М. и безымянного инока из Сказания, встречающегося в совр. лит-ре (Миняя (МП). М., 2011. Май. Т. 3. С. 458; Панченко. 2012. С. 25), вполне вероятной.

Сведения о почитании М. в Менюжском мон-ре в XVIII–XX вв. в письменных и фольклорных источниках отсутствуют. Канонизация подтверждена внесением имени М. в Собор Новгородских святых (известен с 1831), восстановление празднования которому произошло в 1981 г. по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)*.

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 127; Никольский Ф., свящ. Из села Менюш Новгородского у. // Новгородские Ев. 1895. Ч. неофш. С. 1215; Зверинский. 1892. Т. 2. № 1273. С. 372–373; Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религ. практики в России Нового времени. М., 2012. С. 23–26, 81.

А. А. Романова

МАКА́РИЙ (Иванов Михаил Николаевич; 20.11.1788, с. Железники Калужского у. и губ. (ныне в черте Калуги) – 7.09.1860, Иоанно-Предтеченский скит Оптиной пуст.), прп.





(пам. 7 сент., 11 окт.), иеросхим. *Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыни*. Происходил из дворян Дмитровского у. Орловской губ., крещен в честь блгв. кн. Тверского Михаила Ярославича. Прадед М. (в постриге мон. Иосиф) был насельником *Одрина во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*. Семья Ивановых проживала вблизи *Лаврентиева калужского в честь Рождества Христова мужского монастыря*. В связи с болезнью матери в 1793 г. семья переехала в Москву, в 1797 г., после ее кончины, — в с. Щепятино Дмитровского у., а затем — в г. Карачев. По окончании в 1801 г. Карачевского приходского уч-ща Михаил обучался у частного учителя в доме своей тетки Д. М. Передельской. В 1802 г. поступил на должность бухгалтера в уездное казначейство в г. Льгове Курской губ., в 1805 г. перемещен в Курскую казенную палату и получил 1-й классный чин офицера. В 1808 г. вышел в отставку, по единодушному решению младших братьев после смерти отца (1806) принял управление родительским имением. В течение 2 лет не вполне успешно управлял имением. Отличался щедростью и добрым отношением к работникам.

6 окт. 1810 г. выехал на богомолье в *Площанский в честь Казанской иконы Божией Матери монастырь*. 16 нояб. указом Орловской духовной консистории определен в число послушников этой обители, 24 дек. строителем Иоанникием пострижен в рясофор с именем Мелхиседек. Находился под духовным руководством иером. Ионы. В 1814 г. совершил паломничество в Киев, посетил различные обители. 7 марта 1815 г. настоятелем Павлом (Крычковым) пострижен в мантию с именем в честь прп. Макария Великого, 15 марта еп. Орловский и Севский Досифей (Ильин) рукоположил его во диакона, 27 мая 1817 г. — во иерея. Первоначально занимался письмоводительством, с июня нес послушание ризничего.

В 1815 г. в Площанскую пуст. перешел ученик прп. Паисия (Величковского) схим. Афанасий (Захаров), возродивший традиции монашеского делания. Он обучал братию молитве и принимал от учеников откровение помыслов. Схим. Афанасий привез из *Нямецкого в честь Вознесения Господня монастыря* списки



Прп. Макарий (Иванов),
старец Оптиной пуст.
Портрет. 1848 г.
Худож. А. Копьев
(ЦАК МДА)

всех трудов старца Паисия: переводов книг преподобных Исаака Сирина, Макария Великого, Иоанна Лествичника, Варсонофия, Фалассия, Симеона Нового Богослова (12 слов), Максима Исповедника, свт. Григория Паламы, «Огласительных поучений» Феодора Студита и др. Впосл. списки паисиевской редакции легли в основу издательской деятельности насельников Оптиной пуст. Согласно писцовым запискам, из Площанской пуст. происходили рукописи: «Лествица» (РГБ ОР. Ф. 214. Опт-510), Патери-



диции прп. Паисия впоследствии были переданы старцам Оптиной пуст. В 1818 г. настоятелем Площанской пуст. стал иером. Серафим (Веденисов), ученик прп. *Василия (Кишкина)*. 5 авг. 1818 г. по слабости здоровья М. был уволен от должности ризничего, занимался письмоводительством; как знаток церковного пения участвовал во введении в обители *киевского распева*. 8 июля 1819 г. награжден набедренником. В том же году совершил паломничество в Киев, служил литургию в Дальних пещерах. На обратном пути посетил *Глинскую в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустынь*, в 1824 г. в Ростове поклонился мощам свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, побывал также в Оптиной пуст. 10 июня 1826 г. М. был назначен благочинным Площанского мон-ря, 30 янв. 1827 г. — одновременно и духовником *севского во имя Святой Троицы женского монастыря*.

В 1827 г. в Площанскую пуст. перешел прп. Василий (Кишкин), у которого М. стал исповедоваться. 6 окт. 1828 г. по пути в Оптину пуст. Площанскую обитель посетил прп. *Лев (Наголкин)*, ставший духовным руководителем М. после кончины 17 окт. 1825 г. его наставника схим. Афанасия. Лето 1831 г. М. провел в Севске как член комитета по постройке Севского училищного корпуса и

духовник севского Свято-Троицкого монастыря. С окт. 1831 по 21 окт.

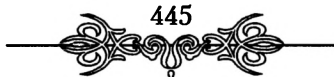
Преподобные
Антоний, Моисей
и Макарий Оптинские.
Литография
по рис. П. Ф. Бореля.
Кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в.

ки алфавитный (Там же. Опт-578) и скитский (Там же. Опт-576), Сборник статей о молитве, толкований и житий (Там же. Опт-599), «Словеса различна о заповедех великих, прещаниях и обетованиях, еще же и о помыслех, и страстех, и добродетелех, еще же и о безмолвии и молитве» прп. Григория Синаита (Там же. Опт-487) и др.

С 1817 г. М. по благословию площанского настоятеля стал келейником и ближайшим учеником схим. Афанасия, благодаря чему тра-

еп. Орловском Никодиме (Быстрицком), вызванном в Синод на чреду священнослужения. По пути в столицу побывал в Оптиной пуст. По благословию настоятеля прп. *Моисея (Путилова)* составил прошение «о перемещении в число братии Оптиной пустыни», которое в марте 1833 г. настоятель подал Калужскому еп. *Никанору (Клементьевскому)* (РГБ ОР. Опт-360. Л. 23а).

В дек. 1833 г. М. был уволен из Орловской епархии и 16 янв. 1834 г. определен в число братии Оптиной



пуст. 5 февр. прибыл в Иоанно-Предтеченский скит, 14 окт. 1836 г. определен братским духовником. Насельники исповедовались у М., для откровения помыслов ходили к прп. Льву. С 1839 по 1860 г. М. «принял от пострига» 60 монахов. После перевода прп. Антония (Путилова) настоятелем *малоярославецкого Черноостровского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* 30 нояб. 1839 г. М. был назначен оптинским скитона начальником. Активно привлекал благотворителей к пожертвованиям на скит, добился его финансовой самостоятельности. Также помогал прп. Льву в переписке. Мн. письма были составлены М., который, подписывая их, оставлял выше место для подписи прп. Льва. В последние годы жизни прп. Лев благословлял своих учеников обращаться также к М. «Когда спрашивали о чем-либо о Макария, он без старца о. Леонида не давал никакого решения. Также и старец без о. Макария ничего не решал и в подобных случаях говаривал: «Подождем, придет о. Макарий, вместе поговорим». Иногда прп. Лев прилюдно смирял и обличал его, однако ближайшим ученикам признавался: «Отец Моисей и отец Антоний — великие люди, а Макарий — свят» (Там же. С. 42, 47). После кончины прп. Льва многие его ученики перешли под руководство преподобного. М. проживал в корпусе скитона начальника, слева от скитских ворот; из-за косноязычия он служил мало, раз в месяц причащался в алтаре Св. Таин и при этом, по воспоминаниям современников, буквально обливался слезами. Сохранилось описание внешности подвижника: «Волосы на голове и бороде имел он недлинные и седые, бороду окладистую. Руки его отличались мягкостью и гибкостью, как и весь его стан — стройностью. Лицо белое и чистое, ничем, впрочем, с первого взгляда не поражающее и по недостатку в глазах несколько неправильное» (Там же. С. 67).

В 1847 г., после кончины настоятеля *Оптина болховского в честь Рождества Пресвятой Богородицы и Святой Троицы монастыря* архим. прп. Макария (Глухарёва), несмотря на ходатайство болховских граждан М. не был назначен настоятелем обители. 30 нояб. 1853 г. М. был освобожден от должностей скитона начальника и братского духовника. 26 февр.

1854 г. указом Синода по старости и из-за болезней М. был исключен из штата мон-ря. 1 июля того же года награжден наперсным крестом.

По плану М. в скиту была проведена роспись и вновь вызолочен иконостас Иоанно-Предтеченского храма, выстроена ограда на каменном фундаменте, в 1857 г. построены каменные св. ворота с колокольной (повешен большой колокол), новая братская трапезная; келейные корпуса, находившиеся по обе стороны от св. ворот, обложены снаружи кирпичом, оштукатурены и покрыты листовым железом. В 1860 г. ко-



*Благословение
старцев Оптинских Льва и Макария
их ученику прп. Аверсию.
Роспись над ракой
с мощами прп. Макария
в ц. Владимирской иконы Божией Матери
Оптиной Введенской пуст. Нач. XXI в.*

локольня и св. ворота были расписаны (М. занимался подбором изображений), а на вост. стороне скита заложен каменный фундамент для нового братского корпуса с кельями и мезонином для размещения скитской б-ки. Благодаря авторитету М. и по ходатайству митр. Московского и Коломенского свт. *Филарета (Дроздова)* было принято определение Синода от 9 февр. 1857 г. об увеличении штата пустыни.

М. нек-рое время возглавлял переводческую и издательскую деятельность в Оптиной пуст. В обители были собраны списки переводов прп. Паисия (Величковского), сверены с греч. оригиналами и изданы с комментариями и пояснениями. Ближайшими помощниками М. в этой работе были прп. *Аверсий (Гренков)*, прп. *Леонид (Кавелин)*, иеромонахи *Иувеналий (Половецев)* и *Климент (Зедергольм)*, а также И. В. *Киреевский*, С. П. *Шевырёв*, М. П. *Погодин*,

М. А. *Максимович*, В. И. *Аскоченский*. Митр. *Филарет (Дроздов)* принимал непосредственное участие в издании книг.

Были подготовлены фундаментальные святоотеческие переводы, причем часть из них была издана в слав. и рус. редакциях. Выделяется неск. групп переводных сочинений. Во-первых, книги, содержащие паисиевскую редакцию переводов с необходимыми пояснениями издателей в постраничных сносках, ряд изданий снабжен предметным указателем: «Четыре слова огласительных к монахине на день, в который она облеклась в ангельский образ» архиеп. *Никифора (Феотоки)* (М., 1848); «Восторгнутые класы в пищу души, т. е. несколько переводов из св. отцов» (М., 1849); «Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошение учеников» (М., 1852); «Три слова» прп. *Симеона Нового Богослова* (М., 1852); «Огласительные поучения, перевод с греческого старцем Паисием Величковским» *Феодора Студита* (М., 1853); «Толкование на молитву «Отче наш»» прп. *Максима Исповедника* (М., 1853); «Слова духовно-подвижнические, перевод с греческого старцем Паисием Величковским» прп. *Исаака Сирина* (М., 1854); «Житие прп. отца нашего Симеона Нового Богослова» (М., 1856). Во-вторых, оптинская редакция паисиевского перевода. Как правило, книги были подготовлены на полуслав. наречии: «Лествица» (М., 1851). Третью группу составляют переводы на рус. язык, выполненные в Оптиной пуст.: «Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни» (М., 1855); «Душеполезные поучения и послания» прп. *Дорофея Газского* (М., 1856); «Нравственно-подвижнические слова» прп. *Марка Подвижника* (М., 1858); «Учение об устройении монашеского жительства» прп. *Орсисия* (М., 1858); «Духовно-нравственные слова» аввы *Исаии* (М., 1860). В кн. «Главы о любви, воздержании и духовной жизни, перевод с греческого на славянский старцем Паисием Величковским, с переложением на русский язык» аввы *Фалассия* (М., 1855) содержалось 2 варианта перевода: славянский, выполненный прп. Паисием, и русский, подготовленный в обители и значительно отредактированный митр. *Филаретом*



(Дроздовым). Цензором мн. изданий Оптиной пуст. был проф. прот. Ф. А. Голубинский.

Много времени у М. занимала переписка. Обычно он просматривал все письма, откладывая «те, которые по важности содержания подлежали его личному ответу»; ответы на остальные письма доверял ученику. Почти все ответы на письма М. составлял между службами, «урывками». Лишь 2 раза в неделю по утрам он прекращал на несколько часов прием посетителей и «писал сам, прочитывал написанное помогавшими ему учениками, исправлял, подписывал, сказывал адреса и сам запечатывал» (Жизнеописание. 1997. С. 204–205). Адресатами М. были митр. Филарет (Дроздов), митр. Киевский и Галицкий Филарет (Амфиотроп), свт. Игнатий (Брянчанинов), архиеп. Иуверналий (Половцев), митр. Сергей (Ляпушевский), архим. Аарон (Морякин), прп. Исаакий (Антимонов), прп. Моисей (Путилов), архимандриты Леонид (Кавелин), Никодим (Демутье), Моисей (Красильников), иером. Климент (Зедергольм), прот. Ф. А. Голубинский и др., насельницы жен. мон-рей: севского Троицкого, белёвского Крестовоздвиженского, Борисовского в честь Тихвинской иконы Божией Матери монастыря, Аркадиевского вяземского, курского во имя Святой Троицы, орловского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы, тульского в честь Успения Пресвятой Богородицы и др. В севском Троицком мон-ре проживали двоюродная сестра преподобного мон. Порфирия (Маркова) и 2 племянницы — Афанасия (Глебова) и Мелания (Иванова), к-рым он писал особенно часто. М. также переписывался с Н. В. Гоголем, И. В. и Н. П. Киреевскими, Шевырёмовым, А. Н. Муравьевым, семьей Зедергольм, Н. В. Елагиным, Т. И. Филипповым, С. С. Урусовым и др.

Гоголь дважды встречался с М., во время 2-го и 3-го посещений Оптиной пуст. (2–3 июня и сент. 1851). Современники отмечали влияние М. «на образ мыслей» писателя, «в смысле утверждения и просвещения его ума и сердца истинами православной веры христовой» (Иосиф Литовкин). 1898. С. 160).

В 1858 г. М. принял постриг в схиму. Он был похоронен 10 сент. 1860 г. напротив алтаря Николаевского придела Введенского собора, рядом с могилой прп. Льва. Ежегодно в день па-



Прп. Макарий Оптинский.
Литография. 1868 г.
(ЦАК)

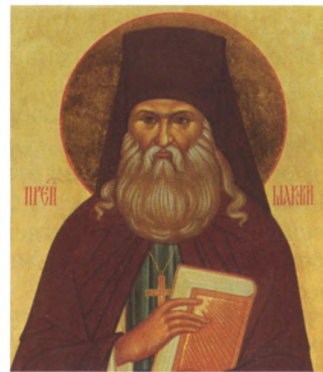
мяти М., 7 сент., единственный раз в год женщинам был разрешен вход в скит. 7 сент. 1864 г. в скитском Иоанно-Предтеченском храме в память о М. был освящен придел прп. Макария Египетского.

26 июля 1996 г. М. был прославлен в Соборе Оптинских старцев в лике местночтимых святых на Архиерейском юбилейном Соборе 13–16 авг. 2000 г. — общецерковно. 10 июля 1998 г. обретены его мощи и перенесены в храм в честь Владимирской иконы Божией Матери.

В 1860 г. иером. Леонид (Кавелин) опубликовал заметку о М. (Последние дни оптинского старца иеросхим. Макария // ДомБ. 1860. Вып. 47–48; ркп. — РГБ ОР. Ф. 214. Опт-299-1), через год составил «Сказание о жизни и подвигах... иеросхим. Макария» (2-е изд. книги вышло в 1881), митр. Филарет внес исправления в этот текст. В «Сказании...» содержатся многочисленные выписки из скитской летописи, сноски с биографическими справками об упоминаемых лицах, один из разделов посвящен переписке по поводу издания книг. Во 2-й пол. XIX в. прп. Анатолий (Копьев (Зерцалов)) собрал «Сказания о старце Оптиной пустыни Макарии» (Там же. Опт-298), в к-рых содержались воспоминания учеников о М., а также описание случаев его посмертной помощи.

В 1900 г. скитоначальник прп. Иосиф (Литовкин) отправил письма в жен. и муж. мон-ри с просьбой собрать и сообщить в Оптину пуст. все имеющиеся сведения о М. (Там же.

Опт-400-2). В ответ были получены различные материалы, в т. ч. воспоминания инокинь белёвского Крестовоздвиженского мон-ря (Там же. Опт-299-2; 299-4). По благословению прп. Иосифа в 1901 г. инок Павел (впосл. прп. Варсонофий (Плиханков)) собрал материалы для составления нового жизнеописания М. и 11 сент. 1901 г. передал их схиархим. Агапиту (Беловидову) (Там же. Опт-367. Л. 71–71 об.). 12 сент. была составлена «Опись материала для жизнеописания старца иеросхим. Макария, собранного в 1900 и 1901 гг.» (Там же. Опт-299-5). В предисловии к тексту схиархим. Агапит указывал источники, которые использовал в работе: жизнеописание (Леонид (Кавелин). 1861), письма преподобного, скитскую летопись, записки скитоначальника иеросхим. Анатолия (Копьева (Зерцалова)), ближайшего ученика М., монахинь белёвского Крестовоздвиженского и других монастырей, устные рассказы оптинских монахов-старожилов (Жизнеописание. 1997. С. 5). Жизнеописание М., составленное



Прп. Макарий Оптинский.
Фрагмент надгробной иконы.
2000 г.
Иконописец
игум. Ипатий (Хвостенко)
(ц. Владимирской иконы
Божией Матери, Оптина пуст.)

схиархим. Агапитом, было издано только в 1997 г. В ж. «Домашняя беседа» опубликованы «Воспоминания о старце Оптиной пустыни иеросхим. Макарии» (1862), сохранившиеся также в рукописном списке (РГБ ОР. Ф. 214. Опт-299-3). В поэме А. Н. Апухтина «Год в монастыре» (1885) в образе старца Михаила угадываются черты М.

Собрание писем М. было издано в 1862–1863 гг. в 6 томах при активном участии братьев Киреевских. По выходе первых 2 томов





игум. Антоний (Бочков), хорошо знавший М., отметил, что старец редко «выставлял себя учителем, а только благим советником», осторожно сверялся с обстоятельствами жизни, «устроением» и «возрастом вопрошавших». Письма М. «могут быть названы часами, по которым и во утро, и в полдень, и ночью можно поверять жизнь всякому монаху и монахине» (Жизнеописание. 1997. С. 205–206). И хотя в 6-томное собрание писем не вошли мн. послания, это издание стало поистине памятником духовной эпистолярной лит-ры. В приложениях ко 2-му тому были опубликованы 2 статьи старца — «Увещание к живущим в монастырях не уклоняться от монашеского образа и не искать оно» (РГБ ОР. Ф. 213. К. 76. Ед. хр. 3) и «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву» ((Там же. Ед. хр. 4; Ф. 214. Опт-409); посвящено составленной иером. Арсением (Троепольским) «Памяти о молитвенной жизни старца Василиска, монаха и пустытника сибирских лесов» (см.: Символ. П., 1994. № 32. С. 279–340)), а также выписки «О смирении. Собрано от Святого Писания: Сколь нужно для нас смирение» (Собр. писем. 1862. Ч. 2. С. 345–399). «Предостережение...» было издано отдельно в 1908 г.

Письма и тематические выдержки из писем М. печатались в ж. «Домашняя беседа» (1861. Вып. 30. С. 590–591; 1874. Вып. 11, 13–18, 20–24, 26, 29, 31–32, 35–37, 52). Во 2-й пол. XIX в. в обители готовилось переиздание собрания писем старца. В 1880 г. был переиздан 1-й том «Писем к мирским особам» с приложением алфавитного указателя.

О работе над письмами свидетельствуют архивные материалы. Сохранилась роспись 1-го тома — «Указатель мыслей и предметов, упоминаемых в письмах о Макарии к мирским особам, и указатели имен, книг и статей, упоминаемых в тех же письмах» (РГБ ОР. Ф. 213. К. 45. Ед. хр. 7). В 1892 г. был составлен «Алфавитно-предметный указатель к 1-му тому собрания писем Макария (Иванова)» (Там же. К. 40. Ед. хр. 13, 61 л.). Позднее по тому же принципу был составлен «Алфавитный указатель ко 2-му тому собрания писем Макария (Иванова)» (Там же. К. 40. Ед. хр. 12, 130 л.).

В тексте «Ключ к рукописям 4-го и 5-го томов писем иеросхим. Макария (Иванова) к монахиням» (Там же. К. 43. Ед. хр. 9) имелась таблица с указанием адресатов, под какой буквой они вошли в сборник, времени написания писем, количества писем, листов издания и номеров писем.

В один экземпляр кн. «Собрания писем к монахиням» 1863 г. (Там же. К. 44. Ед. хр. 11) была внесена существенная редакторская правка, прежде всего по составу сборника: некоторые письма зачеркнуты полностью, нек-рые частично, над большинством сверху надписаны темы (см. пометы в: РГБ ОР. Ф. 213. К. 43. Ед. хр. 7, 8 и др., а также «Замечания к собранию писем старца Макария (Иванова)» (Там же. К. 44. Ед. хр. 4)).

В ходе работы по систематизации духовного наследия М. были составлены подробные указатели к письмам, в частности к «Наставлению по некоторым вопросам, относящимся до духовной жизни» [из т. 4 писем Макария (Иванова), изд. в 1863 (Там же. К. 45. Ед. хр. 4)]. Обширный тематический перечень содержится в «Указателе к наставлениям старцев Льва и Макария» в 2 ч. (Там же. К. 50. Ед. хр. 6, 9. Л. 379, 2155). Темы писем обозначены на каталожных карточках, основные разделы выделены фиолетовым карандашом, расположены по алфавитному принципу и имеют отсылку к номеру письма. Подробная тематическая роспись содержится в «Указателе к наставлениям старцев» в 2 ч., к-рый называется «Азбука монашеская» (Там же. Ед. хр. 7, 10. Л. 183 и 137). На каждом листе в алфавитном порядке указаны темы писем, ниже приведены краткие цитаты из писем с отсылкой к 6-томному собранию писем.

В 1993–1994 гг. были переизданы 1–3-й тома 6-томного собрания писем. В 1997 г. опубликованы «Душеполезные поучения прп. Макария Оптинского», составленные архим. Иоанном (Захарченко). В 2000 г. вышел двухтомник «Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев», в котором использованы новые рукописные источники. В 2002 г. была опубликована переписка И. В. Киреевского со старцем. В 2003 г. подготовлена публикация «Писем великих оптинских старцев», преподобных Льва, Макария,

Амвросия, Анатолия (Зерцалова). В 2010 г. в изд-ве Петрозаводского ун-та стало выходить Собрание писем прп. Макария, подготовленное в авторской орфографии на основе рукописных источников, с комментариями. Опубликовано 3 тома писем к мирским особам (2010–2014, 1608 писем), 2 тома — к монахам (2014, 901 письмо). Издание продолжается. В 2013 г. в изд-ве ПСТГУ опубликована «Переписка Константина Зедеггольма со старцем Макарием Оптинским» (1857–1859). Арх.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 1; К. 38. Ед. хр. 13; К. 40. Ед. хр. 4, 9, 12, 13; К. 43. Ед. хр. 5–11; К. 44. Ед. хр. 4, 11; К. 45. Ед. хр. 4, 7; К. 50. Ед. хр. 6–10; К. 51. Ед. хр. 6, 12; К. 76–83 (К. 83 до Ед. хр. 26); Ф. 214. Опт. 298, 299, 359–360, 400–2, 409, 487, 497, 510, 547, 576, 578, 599, 658 и др.; ГИМ ОПИ. Ф. 409. Д. 35; Ф. 124. Д. 140; РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19, 28, 90; Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1319; РНБ. Ф. 850. Д. 360.

Соч.: *Макарий (Иванов), прп.* Собр. писем. [Козельск], 1862–1863. 6 ч.; СПб., 1993–1994. [Т. 1–3]; *он же.* Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную молитву Иисусову и о смирении. [Козельск], 1908; *Киреевский И. В.* Разум на пути к Истине: Философские ст., публицистика, письма: Переписка с прп. Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пуст. Дневники / Сост.: Н. Лазарева. М., 2002; Письма вел. оптинских старцев / Сост.: А. Д. Червяков. М., 2003; Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. [Козельск], 2009. 2 т.; Переписка К. Зедеггольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / Сост.: Г. В. Божанидзе. М., 2013; Собрание писем прп. Макария Оптинского к мирским особам / Сост.: С. О. Захарченко, В. В. Каширина, Т. В. Панюкова. Петрозаводск, 2010–2014. Т. 1–3; Собрание писем прп. Макария Оптинского к монахам / Сост.: С. О. Захарченко, Т. В. Панюкова. Петрозаводск, 2014. Т. 1–2.

Ист.: *Леонид (Кавелин), иером.* Последние дни оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1860; *он же.* Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пуст. иеросхим. Макария. М., 1861; Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария / Сост.: архим. Агапит (Беловидов). М., 1997. С. 196; *Никодим (Кононов), архим.* Старцы: о Паисий Величковский и о Макарий Оптинский и их лит.-аскетическая деятельность // ЖПОдв. Сент. С. 476–477.

Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* 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., 1862; *он же.* Ист. описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского третьекл. мон-ря. СПб., 1863; *он же.* Ист. описание Борисовской Тихвинской девичьей пуст. М., 1872; *Д. Л.* Воспоминания о старце Оптиной пуст. иеросхим. Макарии // ДомБ. 1862. Вып. 12. С. 263–273; Вып. 13. 31 марта. С. 288–294; *Иосиф (Литовкин), прп.* Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. [Н.] Леонтьев пред «старцами» Оптиной пуст. // ДЧ. 1898. Ч. 1. № 1. С. 157–162; *Ераст (Вытронский), иером.* Ист. описание Козельской Оп-





тиной пуст. и Предтечева скита (Калужской губ.). Серг. П., 1902. Козельск; М., 2000; *Локровский В.* Старец Макарий Оптинский как учитель нравственности // Калужская старина. 1902. Т. 2. Кн. 1. С. 1–14 (отд. паг.); Кн. 2. С. 30–48; 1904. Т. 4. С. 3–72; *Матвеев П.* Голь в Оптиной пуст. // РС. 1903. Т. 113. Февр. С. 301–304; *Червяков А. Д.* Собрание Оптиной Введенской пуст. // Рукописные собрания гос. б-ки СССР им. В. И. Ленина: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 272–287; Слова духовно-нравственные преподавших отцов наших Марка Подвижника, Исаяи Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995; *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; *Андроник (Трубачев), игум.* Афанасий (Захаров), схим. // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 714; *Котельников В. А.* Правосл. подвижники и рус. лит-ра: На пути к Оптиной. М., 2002; Старцы Площанской пуст. М., 2002; *Евстафий (Солнцева), иером.* Эпистолярное наследие прп. Макария, старца Оптинского: Дис. Серг. П., 2003. Ркп.; *Диомид (Кузьмин), иером.* Василий (Кишкин), иером. // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 82–84; *Каширина В. В.* Лит. наследие Оптиной пуст. М., 2006; *она же.* Святой отец для последних времен // «Молю Господа даровать уму моему слово на пользу вашу»: Сб. писем прп. Макария (Иванова). М., 2006. С. 5–22; *она же.* Оптина пуст. и Вознесенский Великолукский мон-рь // АиО. 2011. № 2(61). С. 111–130; *она же.* Игумения орловского Введенского мон-ря и оптинское старчество // Там же. 2012. № 2/3 (64/65). С. 372–391; *Захарченко С. О.* Черты старчества в письмах преподаваемых Макария и Амвросия Оптинских // Евангельский текст в рус. лит-ре XVIII–XX вв.: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сб. науч. тр. Петрозаводск; СПб., 2011. Вып. 6. С. 257–268; *она же.* Адресаты Макария Оптинского с именем «Антоний»: (К вопр. об атрибуции рукоп. текстов XIX в.) // Проблемы совр. науки и образования. Иваново, 2013. № 1(15). С. 56–58; *Воропаев В. А.* Н. В. Гоголь и его окружение: Мат-лы к биобиблиогр. словарю // Моск. журнал. 2013. № 4(268). С. 36–52; *он же.* Н. Гоголь: Опыт духовной биографии. М., 2014; *Концевич И. М.* Оптина пуст. и ее время. Козельск, 2013; *Васильев (Кишкин), прп.* Письма о подвижничестве инокинь / Вступ. ст.: В. В. Каширина. Серпухов, 2015.

В. В. Каширина

Иконография. Известно несколько живописных и графических портретов М., соответствующих описанию его облика: «Волосы на голове и бороде имел он недлинные и седые, бороду окладистую... Лицо белое и чистое, ничем, впрочем, с первого взгляда не поражающее и по недостатку в глазах несколько неправильное, даже, по обыкновенным понятиям о красоте физической, вовсе некрасивое, притом с печатью постоянного самоуглубления, следовательно, на вид более строгое, чем ласковое» (Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. С. 67).

Наиболее ранний и значительный по размеру портрет датируется 1848 г. (в 70-х гг. XX в. передан из Патриар-

ших покоев ТСЛ в ЦАК МДА, см.: «Угодно в очах Божиих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 326–327). Он был выполнен, очевидно, в Оптиной пуст., согласно надписи на обороте холста: «...15го феврал. С натуры писалъ Алексей Копь[в]». Преподобный изображен по пояс, вполборота вправо, в черной монашеской мантии и клобуке; в правой, почти скрытой под мантией руке держит книгу, в левой — четки. Два креста на груди, по-видимому, дописаны позднее: наперсный золотой получен М. в 1854 г., наградной — в 1857 г. в память Крымской войны. Художник создал образ строгого, самоуглубленного подвижника; у М. крупные черты лица с морщинами на переносице, относительно небольшая борода со значительной проседью. Фон резко высветляется справа по контуру фигуры. Аналогичный по иконографии и колориту небольшой портрет старца сер. XIX в., где он изображен без крестов, находится в ЦИМ СДМ (*Зеленина*. 2002. Вкл. Ил. 3).

В собрании Оптиной пуст. сохранились 2 близких по исполнению живописных портрета М. кисти оптинского иером. Гавриила (Спасского), которые немного отличаются оттенками колорита (РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Ед. хр. 4, 5). Одно из изображений, 1854 г., имеет на обороте автограф живописца: «Сей Портретъ Почтеннѣйшаго Старца Иеромонаха Макарія, писанный 1854го года Ноября 28го дня Усердствую я Многогрѣшный Иером. Гаврииль на память Достопочтеннѣйшему Батюшкѣ — Отцу Игумену Антонию (Путилову)». Работы иером. Гавриила схожи с портретом худож. А. Копьева по композиции, иконографии и приемам исполнения (написание жеста руки с четками, лика и бороды, фона с падающей тенью), но на старце только один, недавно полученный золотой наперсный крест; правая рука не показана, взор обращен к зрителю.

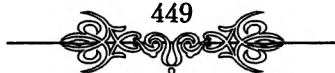
К др. иконографическому типу принадлежит камерный портрет М. 3-й четв. XIX в. из оптинского собрания (Там же. Ед. хр. 7). Поясное изображение, исполненное маслом на картоне-паспарту, заключено в овал с золоченой рамкой из тисненой фольги. Святой представлен вполборота влево на темном фоне, на груди — 2 креста, правая рука лежит на рукоятки посоха, в левой — четки. В отличие от описанных портретов у него более худощавое лицо с полностью седой раздвоенной бородой, вьющиеся пряди волос спускаются на плечи (в сделанной карандашом подписи М. ошибочно назван схиархимандритом).

По сведениям жизнеописания, М. позволил сфотографировать себя только в 1858 г. Еще в 1842 г. просившим его о портрете он говорил, «что они полу-

чат оный за год до его кончины» (Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пуст. иеросхим. Макария / Сост.: иером. Леонид (Кавелин). М., 1881². С. 106–107). Эстампы, отпечатанные на основе фотоснимка, быстро распространились среди почитателей старца. На литографии, созданной, очевидно, между 1858 г. и сер. 60-х гг. XIX в. (ГИМ; РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Ед. хр. 6), М. изображен вполборота влево, в полном монашеском облачении, с 2 крестами на груди, правой рукой опирается на посох, левой перебирает четки. Профессионально исполненный рисунок отражает характерные особенности внешности М.: неправильные черты лица, крупный широкий нос, небольшие, слегка асимметрично посаженные глаза, густая окладистая борода с мелкими вьющимися прядями, отдельные волнистые локоны седых волос, ниспадающие по плечам на мантию (репродукция портрета подобной иконографии и изображения М. в очках за чтением книги опубли.: *Агатт (Беловидов), архим.* Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997. Вкл.). В литографиях Троице-Сергиевой лавры в 1865 и 1868 гг. отпечатаны ростовой и поколенный тонные варианты такого же по типу портрета (вплоть до сходства в рисунке складок мантии и прядей волос), четки преподобного спускаются до колен (экземпляры эстампа в РГБ).

На групповом литографированном портрете кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в., изготовленном в мастерской П. Ж. Поля-Пети по рис. П. Ф. Бореля (опубл. в 1862 на фронтисписе кн.: *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пуст. СПб., 1862²), М. показан вместе с преподаваемыми Антонием (Путиловым) и Моисеем (Путиловым). Он сидит справа в рясе и клобуке, немного сдвинутом к затылку, на груди наперсный и наградной кресты, ладонь правой руки лежит на колене, в левой — четки. Лик подвижника изможденный, открытый лоб пронизан глубокими морщинами, седые волосы и борода средней длины. М. изображен в числе схимников на эстампе «Оптина пустынь — почившие настоятели и старцы» мастерской Е. И. Фесенко в Одессе с разрешением московской цензуры от 17 дек. 1915 г. (РГБ).

В братской трапезной (построена в 1858) Оптиной пуст. на зап. стене между дверью и окном располагалось ростовое изображение М. вместе с его духовным наставником и другом прп. Львом Оптинским, выполненное живописцем В. П. Петровым (*Он же.* То же. М., 1876³. С. 138). Стенопись, вероятно, появилась в сер. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в., после кончины М., восстановлена в 1990 г. (мастер Л. Н. Шархун) с использованием литографированного портрета старца.





Оптинские преподобные представлены вполборота влево, седобородый М. — на 1-м плане, темный колорит подчеркивает выразительность ликов обоих подвижников.

Тип иконописных образов М., созданных в Оптиной пуст. после его канонизации, восходит преимущественно к литографии. Святой изображается, как правило, в полный рост, прямолично или с небольшим поворотом и немного склоненной влево головой, в монашеском облачении (рясе, мантии) со схимой, голова покрыта клобуком, на груди — наперсный крест, в руках он держит закрытую или открытую книгу, иногда — свиток с цитатами из своих поучений,



Преподобные

Макарий и Лев Оптинские.

Роспись

трапезной Оптиной пуст.

Сер. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в.

Худож. В. П. Петров.

Восстановлена в 1990 г.

Худож. Л. Н. Шархун

в редких случаях написан благословляющим. Варианты текстов следующие: «Всех зол причина гордость, а всех благ ходатай смирение», «Есть смирение — все есть, нет смирения — ничего нет», «Образ монашеский есть образ покаяния и смирения». Лик узнаваемый, с присущими ему особенностями: неправильные крупные черты лица, широкая окладистая борода, отдельные вьющиеся пряди волос, строгий и самоуглубленный взгляд.

Единоличные иконы М. были созданы к его местному прославлению в Соборе преподобных Оптинских старцев в 1996 г. Первая небольшая икона написана Т. А. Мушкетовой (Смирновой) в Оптиной пуст. (1996, ризница Оптиной пуст.; см.: Оптина пуст.: [Буклет]. [Ко-



Прп. Макарий Оптинский.

Икона. 1996 г.

*Иконописец Т. А. Мушкетова
(ризница Оптиной пуст.)*

зельск, 2000]. С. 13). М. изображен фронтально, с легким наклоном головы влево (клобук овальной формы с воскрылиями), в монашеской мантии и схиме, в правой руке держит развернутый свиток с поучением, левой опирается на посох-палочку. После обретения мощей М. в 1998 г. выполнен большой ростовой образ на раку святого в ц. Владимирской иконы Божией Матери (2000, игум. Ипатий (Хвостенко); см.: Оптина пуст. [Ко-



Прп. Макарий Оптинский.

Фрагмент

росписи арки св. ворот

Оптиной пуст.

2002–2005 гг.

Худож. Ю. Н. Захаров

зельск], 2006. С. 58). В групповых композициях на иконах и в монументальной живописи М. изображается обычно рядом со своим сотаинником прп. Львом и их учеником прп. Амвросием Оптин-

ским в том же изводе, как и на единоличных образах.

Образ М. включен в росписи храмов Оптиной пуст. В ц. Казанской иконы Божией Матери на юж. стене между окнами помещено его изображение в рост вместе с прп. Львом (2004, мон. Мария (Левестам)). Во Владимирской ц. в центральном алтаре М. написан с непокрытой головой вместе с другими оптинскими святыми, предстоящими Спасителю (2006, иером. Иларион (Ермолаев)). Над раками со св. мощами преподобных Льва и М. расположена композиция «Благословение старцев оптинских преподобных Льва и Макария их ученику прп. Амвросию»: святые изображены на фоне Иоанно-Предтеченского скита, М. с книгой в руках стоит за спиной прп. Льва, к-рый благословляет прп. Амвросия. Этот сюжет входит также в состав клейм житийных циклов прп. Амвросия Оптинского, напр. на житийной иконе-складне 1988–1989 гг. письма И. В. Ватагиной (братская трапезная Оптиной пуст.), на житийной иконе над ракой прп. Амвросия 90-х гг. XX в. работы мон. Евграфа (Николаева) (Введенский собор мон-ря). В алтаре придела прп. Амвросия во Введенском соборе находится поясной образ М. со свитком (2010, игум. Филипп (Перцев)). В ц. арх. Михаила в скиту во имя св. Иоанна Предтечи на своде арки между столбами помещен фронтальный поясной образ М. (2010, А. А. Патраков). М. написан прямолично в рост вместе с др. преподобными старцами Оптиной пуст. на зап. 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. изображен в 1-м ряду правой группы рядом с прп. Львом. Первый такой образ был создан иконописцами РПЦЗ в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. и передан в Оптину пуст. К прославлению Оптинских старцев в 1996 г. иконография разработана Мушкетовой (икона из Владимирской ц. мон-ря), в 1997 г. — игум. Ипатием вместе с Дмитрием (Ермолаевым; вполс. игум. Иларион) (Казанская ц. мон-ря). Неск. подобных образов создано 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 писались также в иконописной школе при МДА (2006, Н. В. Масюкова, частное собрание, см.: Лука (Головков). Традициям верны. 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





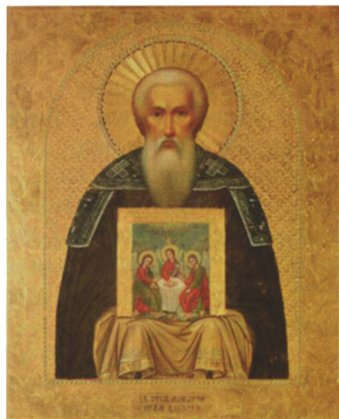
лето» (2000, иконописец Масюкова, храм Христа Спасителя), к-рая была создана к общецерковной канонизации Оптинских старцев на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ. Вместе с др. Оптинскими преподобными М. изображается на совр. иконах «Собор святых, в земле Российской просиявших», написанных, с дополнениями фигур новопрославленных святых, по образцам мон. Иулиании (Соколовой), напр. на иконе 2002 г. М. В. Пыжова (ц. Воскресения Христова в Сокольниках, Москва).

Ист.: РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Ед. хр. 4–7.

Лит.: Духовные светочи России. С. 230–232. Кат. 208–210; Зеленина Я. Э. Живописец Оптиной пуст.: Портреты Оптинских старцев работы иеросхим. Гавриила (Спасского) // Светильник. М., 2002. Ноябрь/дек. С. 49–55. Вкл.

Т. В. Анатониева, Я. Э. З.

МАКА́РИЙ (Кожин Матвей Васильевич, нояб. (?) 1401, с. Гридково (позднее Кожино), близ Кашина (совр. Тверская обл.) — 17.03.1483, Макариев калязинский мон-рь), прп. (пам. 17 марта, 26 мая, в воскресенье



Прп. Макарий Калязинский.
Икона. 1904 г.
(Калязинский
краеведческий музей)

после 29 июня — в Соборе Тверских святых), Калязинский, чудотворец, основатель *Макариева калязинского во имя Святой Троицы мужского монастыря*. Главными источниками сведений о жизни М. являются воспоминания его современников. Самый ранний памятник, «Записка о Макарии Калязинском», составлен в марте 1524 г., когда брат вел. кн. Московского и всея Руси *Василия III Иоанновича* дмитровский кн. Юрий Иванович (на территории удела которого после 1485 находился Калязинский мон-рь) спрашивал о житии М. его родственницу — «стретеньскыя старицы Ефросинии, Василиевскыя жены Кожин-

на». «Записка...» с воспоминаниями монахини Евфросинии сохранилась в 2 списках XVI в. (РГБ. Ф. 113. № 515. Л. 422 об.— 423; РНБ. Погод. № 1571. Л. 28 об.; публ.: *Крушельницкая*. 1993. С. 313–314). По мнению Е. В. Крушельницкой, старица Евфросиния была женой племянника М.— Василия Александровича Кожина. Содержание «Записки...» свидетельствует о сборе данных о жизни святого для составления Жития в связи с обретением его мощей 26 мая 1521 г. Поскольку Житие в ближайшее время так и не было создано, «Записка...» некоторое время, видимо, выполняла его функцию (в Погодинском списке рассказ старицы помещен вместе со Сказанием о чудесах от мощей святого).

Другим ранним источником является 10-я гл. Духовной грамоты прп. Иосифа Волоцкого († 1515), посетившего Калязинский монастырь в 1479 г. и познакомившегося с М. Воспоминания прп. Иосифа о М. вошли также в Волоколамский патерик (см. *Иосифо-Волоколамский патерик*), к-рый был составлен *Досифеем (Топорковым)* не ранее 1547 г. Воспоминания старицы Евфросинии и прп. Иосифа Волоцкого стали фабульной основой Жития М., созданного в сер. XVI в.

М. был старшим сыном благочестивых кашинских бояр-землевладельцев Василия Кожина (см. св. прав. *Василий Кашинский*) и прав. *Ирины (Кожиной)*. В семье кроме М. было четверо детей. Один из братьев М.— Григорий (в иночестве *Геннадий (Кожин)*) в 1461–1477 гг. был Тверским епископом, др. брат преподобного, Александр, положил начало дворянскому роду Кожиных, а его сестра Ксения была матерью прп. *Пауся* Угличского и вместе с мужем, дмитровским боярином Иваном Гавреневым, почитается как местночтимая Угличская святая.

Против своего желания, но по воле отца М. женился (вероятно, в 1421) на представительнице знатного тверского рода Левашовых Елене Ивановне Яхонтовой. М. прожил с женой «в всякой добродетели и чистоте, не прикасаясь к ней никогда же» (*Крушельницкая*. 1993. С. 313). Через год, после ухода из жизни родителей, а потом и жены, с к-рой Матвей договорился в случае смерти одного из супругов уйти в мон-рь, он, прожив в браке 3 года, ок. сер. 20-х гг. XV в. принял постриг в *Клубуковом*

Кашином во имя святителя Николая Чудотворца монастыре (во 2-й пол. XIX в. в обители сохр. небольшая келья М.). Преподобный провел там немногим более 10 лет, построил, по преданию, для мон-ря мельницу и вырыл колодец, после чего с 7 монахами покинул обитель. Есть основания предполагать, что уход был вынужденным. Согласно преданию, М. был обижен, по одной версии, братией, по другой — кем-то из влиятельных людей.

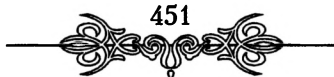
В дальнейшем, вероятно, М. пытался поселиться в Дмитрове. Позд-



Рождество
прп. Макария Калязинского.
Клеймо иконы
«Прп. Макарий Калязинский,
с клеймами жития».
Нач. XIX в.
(частное собрание)

нее в городе на Спасской ул. находилось принадлежавшее Калязинскому мон-рю подворье, основанное на месте, где, как считалось, была некогда землянка М. Не исключено, впрочем, что преподобный собирался жить в Кашине, ему приписывали основание там Дмитровского мон-ря. Но ок. 1434 г. М. вместе с 7 монахами поселился «во своих мѣстехъ» и «отчину свою, вси села, приложил тому монастырю» (Древнерус. патерики. 1999. С. 92). Монахи водрузили на новом месте крест, построили келью и за 40 дней возвели храм во имя Св. Троицы, положив начало калязинскому Троицкому мон-рю.

М. сначала отказался «начальствовать братиям», желая «в смиреннии жити», но, поскольку игумен жил не по «преданному закону», М., «много наказав его» и «сказав» о нем епископу, «инаго избравъ себѣ». Когда новый игумен начал «тем же обычаемъ жити», преподобный и его «отстави





ото игуменства». Видимо, к 1444 г. еп. Тверской *Илия* и родственники М., в т. ч. боярин Захария Бороздин, с трудом уговорили преподобного принять священство и «начальствовать во своемъ монастыри братии» (Там же. С. 93).

М. являл пример необычайной скромности. Он жил в мон-ре «яко един от последних инок, пребываше во всяких службах тружаяся и одеяние всех хужьше носаше, смирен и кроток зело; и егда кого нарѣдаше по имени, всякому глаголаше: «Старчушко доброй!» (Там же). Одет М. был столь бедно, что «не мнѣти того игумена быти, но одинаго нѣкоего от убогих» (РГБ. Троиц. № 692. Л. 473 об.). «Наипаче же вдасть себе болшему подвигу, посту и бдению, и любви нелицемерной, и смиреню, и худости ризней, и изнуряти плоть свою злострадаaniem, и въ время глада нищих без престани кормяше» (*Крушельницкая*. 1993. С. 314). М. «милосердие же равно ко всѣм показываше, наипаче ко врагом еже пакости ему творящих» (РГБ. Троиц. № 692. Л. 475). Когда воры украли монастырских волов и, не найдя обратного пути, вынуждены были вернуться назад, то у ворот мон-ря встретили М. Он, словно не зная о происшедшем, спросил у них о цели прихода. Воры были поражены кротостью М., раскаялись в содеянном и были прощены. Подобный образ жизни снискал преподобному славу человека беспримерной преданности Богу. «И начаша мнози приходи к святому от князь, и бояр, и вельмож» (Пролог. 1643. Л. 87). Известны 2 его ученика из благородных семей — Маркелл и Сергей.

О значимости Калязинского монастыря, последнего форпоста Тверского княжества на Волге, свидетельствует «Хождение за три моря» тверского купца Афанасия Никитина, получившего в 1468 г. благословение у М. в его обители.

В прениях с митр. Даниилом на Московском Соборе 11 мая 1531 г. ученый инок, идеолог нестяжательства *Вассиан (Патрикеев)*, говорил о М.: «Яз его знал, простой был человек» (*Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 297). Это высказывание, по всей видимости, подчеркивало не происхождение М., а его простой образ жизни.

М. прилагал усилия к расширению монастырской вотчины. Он принад-



Келья прп. Макария Калязинского в Клобуковом мон-ре. Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1910 г.

лежал к старшему поколению *иосифлян*, прп. *Иосиф* Волоцкий, посетив Калязинский мон-рь, восхищался царившим в нем благочестием (как и Митрофан (Бывальцев), прибывший с Афона).

М. был погребен по правую сторону от ц. Св. Троицы, у ее юж. дверей.

Почитание. 26 (или 14) мая 1521 г. состоялось обретение мощей М. (ПСРЛ. Т. 8. С. 269; Т. 20. Ч. 1. С. 401; Т. 13. 1-я пол. С. 37; РГБ. Унд. № 337. Л. 7 об.— 10 об.) во время строительства в Калязинском мон-ре нового каменного храма во имя Св. Троицы. При копании рвов они были обнаружены нетленными. Игум. Иоасаф,



Обретение мощей прп. Макария Калязинского. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.232. Л. 830 об.)

заручившись поддержкой дмитровского кн. Юрия Ивановича, сообщил об этом в Москву митр. *Варлааму* (по мнению А. А. *Зимина*, объявление М. чудотворцем соответствова-

ло политическим амбициям удельного князя, поскольку мон-рь находился на территории Дмитровского удела). В Калязинский мон-рь прибыл архимандрит московского *Чудова в честь Чуда архангела Михаила монастыря* Иона. Архимандрит, скептически относившийся к появлению нового чудотворца, пожелал потрогать мощи, но «наиде на него страх и оужас немал и вопияше оудивлением: «Воистинну ж, отче, преподобне Макарие!»» (РГБ. Унд. № 337. Л. 13 об.— 14). В Москве архим. Иона подтвердил чудодейственную силу мощей М.

Мощи святого поместили в дубовую раку и перенесли в гробницу, устроенную поблизости. 9 окт. 1523 г. они были помещены в новую соборную церковь, освященную в июне. Над могилой была устроена гробница с иконами, и «по вся дни приношаху кадило со благоуханием также и вси прихожааху к нему на всяк день, прося от него милости и помощи, и заступления, и оставления грехов» (Там же. Л. 9 об.). У мощей М. получали исцеление люди, много лет болевшие, расслабленные, умопомраченные и бесноватые. Среди исцеленных еще при жизни М. был благородный юноша Василий Рясин. Получил исцеление у мощей М. и архимандрит Дмитровского мон-ря Варсонофий (управлял этим мон-рем после 1521 — *Строев*. Списки иерархов. Стб. 467).

Г. С. Гадалова в предисловии к статье об обретении мощей выявила фрагменты 12 произведений Иоанна Златоуста и Кирилла Туровского; по предположению исследовательницы, автор принадлежал к кругу книжников митр. *Даниила* (1522–1539). Старший список памятника на бумаге 1521 г. находится в сборной рукописи 20–40-х гг. XVI в. (РНБ. Погод. 836). Текстологических совпадений с «Запиской...» рассказа старицы Евфросинии Сказание не содержит, что косвенно свидетельствует о создании памятника до 1524 г. В Погодинском списке заглавия нет, списки после 1547 г. имеют название «Житие» (см., напр.: ГИМ. Епарх. 648. Л. 117). Т. о., между 1521 и 1524 гг. устанавливается местное почитание М.

В связи с канонизацией М. в 20-х гг. XVI в., вероятно, в Калязинском монастыре было составлено Сказание о чудесах. Сказание известно в 2 редакциях. Наиболее ранний список находится в рукописи 20–30-х гг.





XVI в. и содержит описание 51 чуда (РГБ. Ф. 113. № 659. Л. 336 об.—343), списки 2-й редакции содержат 93 чуда (91-е датировано 1539), в т. ч. указаны 3 прижизненных чуда М. Поводом для создания новой редакции Сказания о чудесах М. послужило чудо с Евдокией, дочерью крестьянки Параскевы, происшед-



Прп. Макарий Калязинский
на фоне Калязинского мон-ря.
2-я четв. XIX в.
(частное собрание)

шее 26 июня 1584 г. В том же или следующем году Сказание было дополнено описанием 91-го чуда и переработано иноком Макарием, зашифровавшим свое имя в конце произведения в анаграмме. По словам автора, новую редакцию Сказания он создал по заказу своего духовного отца Серапиона, постриженика Калязинского мон-ря, и некоего брата Филарета, «саном еклисиарха», неск. лет жившего в обители святого.

В 1547 г. на Московском Соборе состоялось общецерковное прославление М. вместе с др. особо почитаемыми рус. святыми («марта в 17 день, великому чудотворцу игумену Макарию Колязинскому пети и праздновати повсюду» — ААЭ. Т. 1. № 213. С. 203–204). В связи с этим создаются новые агиографические и литургические произведения, посвященные М.

Житие М. (нач.: «Праведник, аще постигнет скончатися...») известно в 2 редакциях — Минейной и Пространной. Оно состоит из 3 частей: собственно Жития с авторским предисловием, описания 3 прижизненных чудес и Слова о преставлении М.

Тексты наиболее раннего списка Минейной редакции кон. 40-х гг.

XVI в. из Волоколамского сборника (РГБ. Ф. 113. № 632), по определению Р. П. Дмитриевой, были использованы для работы над Успенским списком Великих Миней-Четых (ВМЧ) (Дмитриева Р. П. Агиографическая школа митр. Макария: Намат-ле нек-рых житий // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 212). Текст Минейной редакции вошел в состав ВМЧ (ГИМ. Син. № 992) вместе с новой редакцией Сказания об обретении мощей, в предисловии к к-рому «писатель» назвал себя автором Жития М.

Главное отличие Минейной редакции Жития — известие об уходе из Клубукова мон-ря одного М., тогда как в Пространной редакции, составленной после Собора 1547 г., автор упоминает об ушедших вместе с М. 7 старцах и вводит ряд дополнений (о Митрофане (Бывальцеве), о фамилии отца — Кожин, о прозвище землевладельца — Коляга, об учениках преподобного). В послесловии к Пространной редакции автор сообщил, что Житие написано в 64-й год со дня кончины М. по хранящимся в мон-ре «памятям». Автором обеих редакций Жития является один человек, возможно подвизавшийся в Калязинском мон-ре инок др. обители. Наиболее ранний список Пространной редакции находится в сборнике кон. 40-х гг. или сер. XVI в. (РНБ. ОСПК. Q.1.173). Списки Пространной редакции переписывались в сборниках с 3-м видом Сказания о перенесении мощей М., которое представляет собой статью 20-х гг. XVI в. без предисловия (нач.: «Царствующу тогда в Русской земли благоверному великому князю Василию Ивановичю...»).

В сер. XVI в. независимо от основного было составлено Проложное Житие М., повествующее о зап. происхождении подвижника и о создании Калязинской обители первоначально вблизи Дмитрова, а уже затем на Волге (под 17 марта в изд. Пролога 1643 г.). Редакторская правка Проложного Жития была проведена в печатном издании Пролога в 1685 г.

В стихном Прологе 60-х гг. XVI в. (БАН. Тит. № 239) находится краткое Житие М., написанное, возможно, в сер. XVI в. неизвестным книжником. Редакция стихного Пролога создана на основе текста Жития, вошедшего в ВМЧ (Идалова Г. С. Проложное Житие прп. Макария Калязинского // ДРВМ. М., 2003. № 4(14). С. 11–12).

Кроме указанных проложных редакций в рукописи кон. XVII в. (РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1296) находятся еще 2 Проложных Жития, основанные на текстах Пространной и Сокращенной редакций Сказания об обретении мощей М. или статьи 20-х гг. XVI в.

В нач. XVIII в. появилась новая редакция Жития свт. *Димитрия (Савича (Путтало))*, митр. Ростовского (см., напр.: ЖСв. Кн. 7. С. 343–359). В кон. XX — нач. XXI в. Житие М. впервые было переведено на совр. русский язык тверским писателем В. З. Исаковым (см.: Памятники литературы Др. Твери. Тверь, 2002. С. 58–63; Тверская классика. Тверь, 2005. С. 208–213).

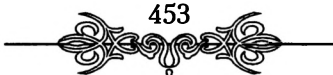
В 80-х гг. XVI в., вероятно, в Троице-Сергиевом мон-ре (см. *Троице-Сергиева лавра*), были созданы новые произведения о святом: Слово похвальное, написанное иноком Мака-



Рака с мощами
прп. Макария Калязинского
в Вознесенском соборе г. Калязина.
Фотография. 2014 г.

рием, и молитва М. В Слове похвальном калязинский подвижник уподобляется прп. *Сергию* Радонежскому, М. также назван великим защитником Русской земли. Текст Слова похвального М. полностью воспроизводит текст Слова похвального прп. *Евфимия* Суздальскому, написанного в 60-х гг. XVI в. иноком *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мужского монастыря* Григорием. Молитва М. аналогична молитве прп. *Сергию* Радонежскому.

Служба М. (нач. «Радуися, священная главо...») создана до 16 янв.





1547 г., когда вел. кн. *Иоанн IV Васильевич* венчался на царство. Лит. образцом для составителя службы стало творение *Пахомия Логофета* — служба прп. Сергию Радонежскому. Слова в стихире гласа 8 «яко звезда от запада» свидетельствуют о том, что автору была известна родовая легенда Кожиных о происхождении их родоначальника якобы из Швеции. По мнению А. Е. Смирновой, автор службы был знаком с Проложным Житием. Ранние списки обоих памятников входят в рукопись сер. XVI в. (РГБ. Ф. 256. № 397). Служба на день памяти М. приходится на постные дни и не должна иметь малой вечерни, но в ряде рукописей списки разных редакций предварены службой на день обретения его мощей на малой вечерне («Вседержителю десницею укрепляем...»), созданный после Собора 1547 г. (старший список в сборнике 1548 г.— ГИМ. Епарх. № 407. Л. 86–117). Текст службы на малой вечерне почти полностью заимствован из службы прп. *Варлааму Хутынскому Пахомия Логофета*.

Кроме канонического текста службы на день памяти М. в ряде рукописей XVI–XVII вв. обнаружено бытование 6 списков текста др. редакции (публ.: *Гадалова Г. С. Службы прп. Макарию Калязинскому // Рус. агнография. СПб., 2005. С. 396–427*). В основе обеих редакций лежит один текст. Изменения прежде всего коснулись 9-й песни 1-го канона, в акростихе к-рой скрыто имя ее автора, известного гимнографа XVI в. *Маркелла (Безбородого)*. Согласно исследованию Смирновой, Маркелл был автором обеих редакций службы (*Смирнова. 2005*). Участие Маркелла в составлении службы М.— 1-й опыт работы гимнографа. Др. служба М., на обретение мощей на великой вечерне («Преподобен и честен светильник божественный и светоносный...»), представляет собой список общей службы единому преподобному с включением в нее имени М. В XVII в. были изданы первоначальная редакция службы на день памяти святого 17 марта (см.: *Трефологион. М., 1638*) и полная служба на день обретения его мощей 26 мая (Миня. М., 1646. Март).

В 1599 г. царь *Борис Феодорович Годунов* во время посещения мон-ря сделал вклад — серебряную раку, в которую в его присутствии были перенесены мощи. В 1610 г. мон-рь

был разграблен польско-литов. отрядом. Мощи были низвергнуты из раки, а сама она рассечена и увезена. В дубовой раке мощи покоились до 1699 г., когда она была заменена новой — позолоченной серебряной, устроенной на монастырские деньги и пожертвования. В 1769 г. над ракой была воздвигнута резная золоченая сень.

В 1861 г. Синод разрешил ежегодно носить 26 мая раку со св. мощами вокруг соборной церкви Калязинского мон-ря. По материалам XIX в., 26 мая после малой вечерни мощи выставлялись на середину соборной Троицкой ц. Во время всеобщего бдения перед гробницей пелось величание при открытых царских вратах, прихожане прикладывались к мощам и совершалось елеепомазание. На др. день все духовенство калязинских церквей обходило мон-рь при колокольном звоне. Кроме дней общецерковного поминовения память М. в мон-ре праздновали 16 нояб. (в честь тезоименитого М. св. евангелиста Матфея).

До разорения мон-ря в 1610 г., по свидетельству И. В. Кожина, по завещанию М. из мон-ря совершался крестный ход в с. Кожино к могилам его родителей для их поминаения. После восстановления мон-ря игум. Антоний хотел прекратить этот обычай, но Кожин обратился к патриарху *Филарету*, и тот специальной грамотой в 1632 г. возобновил крестный ход к могилам родителей преподобного. Однако спустя нек-рое время обычай был забыт. Во 2-й пол. XIX в. 1 июня ежегодно в с. Кожине служили панихиду. До сер. XVI в. в селе стояла деревянная церковь — считалось, что в ней крестился и венчался М. На ее месте возвели новую деревянную церковь, а в 1732 г. был построен каменный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы над могилами родителей, жены и др. родственников святого и приделом во имя М. В нач. XX в. там хранились деревянные венцы, которые почитали как венчальные М., нательный крест святого. Скорее всего венцы, крест и икона, по преданию, принадлежавшая родителям преподобного, относятся к более позднему времени. Там же хранился золотой крест с частицами мощей нескольких святых, в т. ч. и М.

У раки под стеклом находились 2 деревянных потира, 2 блюда и дискос, к-рые, возможно, М. исполъ-



Памятник
прп. Макарию Калязинскому
в г. Калязине. 2008 г.
Скульптор Е. Антонов.
Фотография. 2014 г.

зовал во время богослужения, а также подушка из нетолстого сукна, обретенная в его гробу при открытии мощей. Сохранялась и нижняя дубовая доска гроба преподобного.

Среди предметов церковной утвари в Калязинском мон-ре находились древний напрестольный крест, а также др. крест, дар Я. Н. Кожина, по преданию, находившийся в келье преподобного. В мон-ре хранились принадлежавший ранее Кожиным Пролог, к-рым пользовался М., а также картина XVIII в., на к-рой было изображено родословное древо М. (ныне в Калязинском краеведческом музее).

Известно о существовании ц. во имя прп. М. на Московском подворье Калязинского мон-ря в Черкасском пер. в Китай-городе, вблизи от Владимирской ц. Почитали М. и в Твери: в 1847 г. в тверской классической гимназии на средства дворян губернии в его честь была заложена домовая церковь.

В нач. XX в. мощи М. почивали в соборной церкви, в арке между Троицким храмом и Спасским приделом. После закрытия в 1920 г. Калязинского мон-ря рака преподобного была разграблена, а мощи М. были переданы в местный краеведческий музей. В 1988 г. мощи были переданы в тверской храм во имя Св. Троицы («Белая Троица»). В 2012 г. крестным ходом по Волге они были перевезены из Твери в Калязин и помещены в ц. в честь Вознесения Господня.



Ист.: Пролог. М., 1643. Л. 86–87 об.; *Иосиф Волоцкий*, прп. Духовная грамота: Отвешание любозаборным и сказание в кратце о святых отцах, бывших в мон-рех, иже в Русей земли сущих // ВМЧ. 1868. Сент. Дни 1–13. Стб. 499–615; *Крушельницкая Е. В.* Записка о Макарии Калязинском // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 308–314; Die Grossen Lesemenäen des Metropolitent Makarij. Freiburg i. Br., 1998. Bd. 2: 12–25 März. S. 801–816 [Успенский список ВМЧ]; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999 (по указ.); *Воронова Н.* Житие Макария Калязинского [по ркп. РГБ. Больш. № 174] // Жития святых в древнерусской письменности: Тексты. Исслед. Мат-лы / Отв. ред., сост., вступ. ст.: М. С. Крутова. М., 2002. Вып. 1. С. 81–102; *Гадалова Г. С.* Пространная редакция Жития прп. Макария Калязинского: Публ. текста по спискам рукописей XVI и XVII вв. [РНБ. Ф. 717. № 826/936; РГБ. Ф. 304/1. № 802] // Лит-ра Тверского края в контексте древней культуры: Сб. ст. и публ. / Сост.: М. В. Строганов. Тверь, 2002. С. 16–42 (То же // Древняя Тверь — реальная и книжная: Сб. ст. и публ. / Сост.: М. В. Строганов. Тверь, 2006. С. 12–36); *она же.* Службы прп. Макарию Калязинскому: К вопросу о комплексном подходе в изучении памятников // Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемика. СПб., 2005. С. 396–427; *она же.* Сказание о чудесах от мощей прп. Макария Калязинского как ист. источник // Тверской край в науке и культуре: 1-й Петербургско-Тверской семинар. Тверь, 2009. С. 280–303; *она же.* Сказание об обретении мощей прп. Макария Калязинского: Исслед. и тексты // Рус. агиография. СПб., 2011. С. 43–75; *она же.* Защитник земли Русской: К вопросу о почитании прп. Макария Калязинского // Прп. Макарий Калязинский — св. заступник земли Русской. Калязин; Тверь, 2014. С. 17–32; Житие Макария Калязинского по Успенскому списку ВМЧ / Подгот. текста: Ю. А. Грибов; пер., коммент.: М. Д. Каган-Тарковская // БЛДР. 2003. Т. 12. С. 120–133, 553–556; Житие Макария Калязинского [факс. ркп. РГБ. Ф. 304/1. № 692] / Вступ. ст., пер. и коммент.: В. З. Исакова. М., 2008. Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 283; СИСПРЦ. 1836. С. 171–172; Описание Троицкого Колязина мон-ря. Тверь, 1853. С. 14; *Виктор, инок.* Житие прп. и богоносного отца нашего Макария Калязинского чудотворца. Тверь., 1864²; *Лебедев А. Н.* Описание Троицкого Колязина муж. 1-кл. мон-ря Тверской епархии. Ярославль, 1867; *Некрасов И. С.* Зарождение национальной лит-ры в Сев. Руси. Од., 1870. Ч. 1. С. 41–42; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 289–290; *Бычков А. Ф.* Описание слав. и рус. рукописных сборников Имп. Публ. 6-ки. СПб., 1878. Вып. 1. С. 64–65; *Жмакин В. И., прот.* Митр. Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 217; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 342–343; Описание о российских святых. С. 190; *Фелицын Н. А., диак.* Житие прп. отца нашего Макария Калязинского чудотворца. М., 1888; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 122–125; *Предтеченский Н. С.* Кожин, что при реке Кашинке, Кашинского у. // Тверские Ев. 1891. № 9. Ч. неофиц. С. 251–263; *Иванов И. А.* «Кормовая книга» Колязина мон-ря. Тверь, 1892; Житие прп. отца нашего Макария, Колязинского чудотворца. Калязин, 1893³; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Март. С. 105–107; Май. С. 150–153;

Архангелов С. А. Описание Кашинского Николаевского Клобукова мон-ря. Тверь, 1899; *Виноградов И. А.* Археол. экспедиция в с. Кожино и города Кашин, Калязин и Углич. Тверь, 1901; Верный месяцеслов. С. 12, 18; *Кисловской С. В.* Кашинский край. Калязин. 1926; *Спаский Ф. Г.* Рус. литург. творчество. П., 1951. С. 192–193; *Зимин А. А.* Россия на пороге Нового времени: Очерки полит. истории России 1-й трети XVI в. М., 1972 (по указ.); *он же.* Крупная феод. вотчина и соц.-полит. борьба в России: Кон. XV–XVI в. М., 1977. С. 264, 290, 292; *Каган М. Д.* Житие Макария Калязинского // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 293–296 [Библиогр.]; *Kindermann N.* Die Vita des Makarij Koljazinskij in den Grossen Lesemenäen des Metropolitent Makarij // Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropolitent Makarij. Freiburg i. Br., 2000. В. 1. S. 161–186. (MLS; 44); *Пономарева И. Г.* Прп. Макарий Калязинский // Ист. вестн. 2001. № 1(12). С. 64–79; *Гадалова Г. С.* Канонизация прп. Макария Калязинского, Службы и Жития святого // ДРВМ. 2002. № 3(9). С. 43–53; *она же.* Лит. памятники XVI в., посвящ. прп. Макарию Калязинскому: Источниковед. проблемы: АКД. М., 2005; *она же.* Сказание об обретении мощей прп. Макария Калязинского редакции 20-х гг. XVI в.: К вопросу о мастерстве древнерус. авторов // Text-Sprache-Grammatik: Slavisches Schrifttum der Vormoderne: FS f. E. Weiher. Münch.; В., 2009. S. 57–65. (Die Welt der Slaven: Sammelbde; 39); *она же.* Роль иноков Троице-Сергиева мон-ря в прославлении прп. Макария Калязинского // Прп. Сергей Радонежский: История и агиография, иконописный образ и монастырские традиции. М., 2015. С. 194–200; *Смирнова А. Е.* Службы Макарию Калязинскому // Рус. агиография: Исслед. Публ. Полемика. СПб., 2005. С. 332–395; *Филарет (Гумилевский).* РСВ. 2008. С. 157–160.

Г. С. Гадалова, И. Г. Пономарева

Иконография. Образы М., как и др. преподобных — основателей крупных среднерус. мон-рей (Евфимия Суздальского, Иосифа Волоцкого, Пафнутия Боровского, Саввы Сторожевского), встречаются относительно редко. Это обусловлено неравномерностью почитания святого, в основном сосредоточенного в Макариевом калязинском и Никольском Клобуковом мон-рях, в Калязинском и Кашинском уездах, а также в др. районах Тверской епархии и на соседних с ней землях (напр., в Дмитровском и Угличском уездах). М. оказался как бы в тени прп. Макария Желтоводского, почитание к-рого, отраженное во множестве памятников иконографии, в XVII в. и далее имело более развитые формы, хотя сложилось позже почитания калязинского чудотворца. Так, относящаяся ко 2-й пол. XVII в. опись Кремлевской Образной палаты, где хранились семейные святые царствующего дома и подносившиеся мон-рями иконы, упоминает лишь 19 образов М. (Церк.-археол. древлехранилеще. 1902. С. 16, 18, 32, 35), а икон прп. Макария Желтоводского — 94 (Там же. С. 15, 32, 35). Скудость сведений об изображениях М. во многом объясняется плохой сохранностью худо-

жественного наследия Калязина, Кашина и тверских земель в целом, разрушением Макариева калязинского мон-ря и рассредоточением его икон и утвари по разным собраниям, немногочисленностью опубликованных письменных источников и краткостью упоминаний в церковно-археологической лит-ре. Из-за стандартной иконографии атрибуция изображений преподобного иногда становится невозможной при утрате имеющейся надписи; с трудом опознается образ М. и в многофигурных композициях.

В иконописных подлинниках М. описан (под 17 марта, реже под 26 мая) как седовласый старец в преподобнических ризах или схиме (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 159–160; см. также: *Гадалова.* 2013. С. 83). Его внешность иногда уподобляется облику сщмч. Власия Севастийского с уточнением, что борода «поменши Власиевы, не раздвоилась» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 136; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 295; *Большаков.* Подлинник иконописный. С. 81). Но обычно М. сравнивали с рус. преподобными: с Дмитрием Прилуцким («сед, брада аки у Дмитрия Прилуцкого, власы просты...») — РНБ. Погод. № 1931. Л. 126, под 17 марта) и особенно часто — с Сергием Радонежским, с ним же сопоставляли и прп. Макария Желтоводского (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 158): «Сед, брада Сергия Радонежского, лоб прост, в схиме» (РНБ. О. XIII. 1. Л. 123; БАН. Стр. № 66. Л. 89; ИРЛИ. Бобк. № 4. Л. 88 об.); «Сед, брада аки Сергиева, власы просты...» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 161 об., под 26 мая); «образом и брадою аки Сергий» (ИРЛИ (ПД). Оп. 23. № 294. Л. 106, под 17 марта); «Макарий пишется якоже Сергий Радонежский» (Там же. Л. 161, под 26 мая) (об уподоблении прп. Сергию см. также: *Гадалова.* 2015. С. 194–200). Этим описаниям соответствуют фронтальное изображение под 17 марта в Строгановском иконописном лицевом подлиннике (кон. XVI и нач. XVII в.) (М., 1869), а также большинство древних образов святого, на которых он представлен в монашеских одеждах и с опущенным на плечи куколем. Изредка М. изображали с открытой куколем головой (на отдельных поздних памятниках и на прорисках с икон XVI–XVII вв., ГРМ; см.: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. № 157, 255). В некоторых произведениях, как правило из старообрядческой среды, М. написан с длинной бородой, очевидно в соответствии с обликом сщмч. Власия Севастийского (этот вариант мог быть продиктован желанием устранить сходство М. с прп. Макарием Желтоводским, хорошо известным у старообрядцев и широко почитавшимся в Поволжье).



В ряде подлинников помещено описание сцены обретения мощей М., редко встречающееся в памятниках: «А обретение мощей его пишется: несут гроб в церковь, за ним идут попы и диаконы, иноки и народ всяким подобием» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 161 об.; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 165; *Большаков*. Иконописный подлинник. С. 102). Иногда этот сюжет лишь упоминается (место подвига указано ошибочно): «В той же день обретение честного телеси преподобного отца нашего Макария Колязиньскаго, новаго чудотворца, составившаго великую обитель во имя Живоначальных Троицы на Вологде» (*Филимонов*. 1873. С. 31).

В церковном искусстве XVIII — нач. XX в. преобладает традиц. тип иконографии М. со сравнительно недлинной округлой бородой. В этот период святого, как и др. преподобных, часто изображали с надетой поверх мантии схимой. В руководстве для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусов приводит подробное описание внешности М., основанное на сведениях его Жития, дополненных индивидуальной характеристикой: «Типа русского, из бояр, великий старец 83 лет, сед, с бородой более чем средней величины, в убогой заплатажной ряске, мантии и епитрахили, лицом бледен и худ»; там же рекомендовано писать в руке святого хартию с неск. вариантами поучений, обращенных к братии и верующим (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 217). Современные образы М., как правило, основываются на иконографии средневеков. Произведений и текстах иконописных подлинников.

Древнейшие изображения М., которые должны были находиться в Калязинском мон-ре, неизвестны, неясны обстоятельства формирования его иконографии. Есть основания говорить о ее появлении в связи с обретением мощей святого в мае 1521 г. при закладке каменного Троицкого собора Макариева калязинского мон-ря и с их переложением 9 окт. 1523 г. «в новую гробницу камени» (ПСРЛ. Т. 8. С. 269; Т. 13. С. 37; Т. 22. Ч. 1. С. 518, 519). Вскоре после этих событий, за к-рыми последовали многочисленные чудеса, были написаны статья об обретении мощей, Сказание о чудесах святого и служба ему (*Гадалова*. 2002. С. 43–53). Уже с 20-х гг. XVI в. в монастырских актах М. именуется преподобным или новым чудотворцем и упоминается в одном ряду со Св. Троицей и святыми Борисом и Глебом, к-рым были посвящены главные храмы обители (Акты Троицкого Калязина мон-ря XVI в. / Сост.: С. Н. Кистерев, Л. А. Тимошина. М.; СПб., 2007. С. 30–36, 38, 44, 47, 49–50, 51); так же он назван в записи переписанного в обители Евангелия 1533 г. (*Лебедев*. 1867. С. 83). Очевидно, в эту эпоху, когда в Калязинском мон-ре ак-

тивно развивалось местное почитание М., появились его иконы. На формирование иконографии преподобного могли повлиять образы прп. Сергия Радонежского. Вместе с тем авторы древнейших изображений М. могли опираться на вид его мощей при погребении, а также на сведения, полученные от учеников или современников. Косвенным подтверждением этой версии служит относящаяся к 1524 г. записка, составленная со слов допрошенной дмитровским кн. Юрием Ивановичем старицы кашинского Сретенского монастыря Евфросинии, супруги одного из родственников преподобного: она «помнит Макариеву маму, котораа его кормила, а звали ея Еуфимиею, а жила 106 лет» (*Крушельницкая Е. В.* Записка о Макарии Калязинском // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 313).

О первых иконах М. (у его гробницы или на ней) сведений нет, т. к. описи Троицкого мон-ря не сохранились. Из текстов о ранних (20–30-х гг. XVI в.) чудесах от мощей преподобного известно о его иконах, к-рыми благословляли посетителей обители (РГБ. Ф. 304/1. № 692. Л. 497, 505, 507 об.; № 802. Л. 43 об., 47 об., 48 об.— 49). Так получил исцеление ослабленный Феодор, «раб» Иоанна Тимофеева Юрлова: при посещении Макариева мон-ря игумен поднес Юрлову икону преподобного. Образ М. хранился у родителей некоего Алексея, получившего облегчение от болезни после молитвы перед ним. Икона, согласно одной из редакций текста вырезанная на древе от гроба преподобного («икона рака чудотворцова гробу а на ней нарезан образ Макариев»; Там же. № 802. Л. 49), находилась у священника обители Серапиона, исцелившего с ее помощью бесноватого Иоанна, сына Марии Дурасовой. Почитание подобных святых и частиц мощей М. (напр., о частице, хранившейся в обложенной серебром «воротной иконе», сообщается в 1575 в описи Краснохолмского Николаевского Антониева мон-ря — Ист. б-ка Тверской епархии. Тверь, 1879. Т. 1. С. 367) было действенным способом распространения почитания святого и сведений о его иконографии. Центром почитания М., очевидно, стал Иосифов Волоцкий мон-рь, где, согласно описи 1545 г., дополнявшейся в 1547 г., находились 2 пядничные иконы преподобного (*Шаблова*. 2014. С. 34, 35). Одна из них была вложена старцем Марком, «Андреевским человеком Карпова» (*Тумов*. 1906. С. 40). Появление этих образов могло быть связано с тем, что насельники мон-ря по традиции, унаследованной от прп. Иосифа Волоцкого и его ученика Даниила, митр. Московского, при к-ром были обретены мощи М., почитали преподобного. Эту гипотезу подтверждает составленный в 20–30-х гг. XVI в. Волоколамский патерик, куда вошло краткое Житие М., на-

писанное на основе устного рассказа прп. Иосифа Волоцкого, к-рый лично знал Калязинского чудотворца.

Во 2-й пол. XVI в. имя М. получило большую известность, что объясняется причислением его к общерус. святым на Соборе 1547 г., а также визитом в 1544 г. в Калязинский монастырь вел. кн. Иоанна IV Васильевича (ПСРЛ. Т. 13. С. 146). Несмотря на крайнюю редкость относящихся к этому времени образов святого, об их существовании свидетельствуют описи имущества крупных мон-рей 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. В Иосифовом Волоцком мон-ре в описи 1572 г. числится икона М. и прп. Александра Свирского в молении Спасу, а в описи 1591 г. — 4 иконы М. без уточнения иконографии (*Шаблова*. 2014. С. 34, 35, 76, 82, 83, 87). Одна из них, видимо, была вложена архимандритом Симонова мон-ря Алексием (*Тумов*. 1906. С. 56). Писцовая книга Свяязска 1565/66–1567/68 гг. упоминает пядничную икону М. в казне Богородицкого мон-ря среди образов и предметов утвари, появившихся, вероятно, при архим. Германе (Полеве), постриженнике Иосифова Волоцкого мон-ря (с 1564 архиепископ Казанский) (Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний / Подгот. изд.: Е. Б. Французова. М., 2002. С. 363). К 1593 г. «образ пядница меньша Макарей Калязинской, а против его во облаце Спас» существовал в соборе Спасо-Прилуцкого мон-ря (он же упом. в описи 1688 г.: Переписные книги вологодских мон-рей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / Отв. ред.: М. С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 29, 56). В Кирилловом Белозерском мон-ре в 1601 г. находились 2 единоличные иконы М.; образ преподобного в паре с образом блж. Василия Московского был помещен на полях богато украшенной иконы Божией Матери «Умиление», вложенной старцем Иоасафом Луженым в Кирилловскую ц. мон-ря (судя по изображениям на полях, икона была написана после канонизации блж. Василия в 1588); образ М. входил в состав росписей 1585 г. в пролетах монастырских св. ворот, где он соседствовал с преподобными Сергием Радонежским, Кириллом Белозерским и Варлаамом Хутынским (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. / Сост.: З. В. Дмитриева и М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 58, 80, 113, 219). Согласно описи 1607 г., в старцем Успенском мон-ре находился образ М., вложенный архимандритом этой обители Германом (Полевым). Хранившийся в том же мон-ре складень с образами Св. Троицы и М. был дан в 1606 г. вместе с др. иконами жившим в обители бывш. патриархом Иовом «по своему келейнике» старце Афанасии, а среди икон, оставшихся после патриарха, числились 2 образа преподобного (Описные книги Старицкого Успенского мон-ря 1607 г. //



Ист. 6-ка Тверской епархии. 1879. Т. 1. С. 30, 58, 77). В писцовой книге Можайска 1596–1598 гг. упоминаются образы М. и блж. Максима Московского в составе имущества Лужецкого мон-ря (*Дионисий (Виноградов)*, архим. Можайские акты, 1506–1775. СПб., 1892. С. 54). Судя по этим данным, Калязинский преподобный довольно широко почитался населенниками крупных мон-рей, связанных с «иосифлянкой» традицией, и их постриженниками, занимавшими архиерейские кафедры. Иконы М. встречались и в частных домах, о чем свидетельствует духовная грамота белозерца Леонтия Дмитриева, составленная ок. сер. XVI в. (Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838. С. 444–445).

Сведения о ранних изображениях М. содержатся в источниках 1-й пол.—сер. XVII в. Образ «Макария Колязинского и иных святых», согласно описи 1627 г., находился в московском Успенском соборе (Описи моск. Успенского собора, от нач. XVII в. по 1701 г. вкл. // РИБ. 1876. Т. 3. Стб. 410). В описи ярославской ц. прор. Илии упоминаются 5 пядничных икон рус. святых иконописца Истома Савина, в числе к-рых были образы преподобных Пафнутия Боровского, Александра Свирского и М. (Опись 1651 г. ц. Ильи Пророка / Подгот.: Я. Е. Смирнов, Т. И. Гулина // 350 лет ц. Ильи Пророка в Ярославле, 1650–2000 гг.: Ст. и мат-лы. Ярославль, 2001. С. 130). Много образов преподобного находилось в Троице-Сергиевом мон-ре: в описи 1641 г. отмечены 8 его икон, в т. ч. 2 с образом Св. Троицы «во облаце» и еще 2 — с «образом Спасовым», а также местный образ свт. Николая Чудотворца и М., находившийся в приписном Троице-Сергиевом мон-ре в Свяжске (РГБ. МДА. Доп. Ф. 173. П. № 225 (М 7397). Копия 1922 г. с подлинной ркп. СПГИАХМЗ (инв. 289). С. 38, 65, 85, 181, 195, 481, 570).

Данные письменных источников приводят к заключению о крайней редкости крупноформатных местных образов М. во 2-й пол. XVI — нач. XVII в., хотя такие произведения должны были существовать в Троицком калязинском монастыре. Гораздо чаще встречались иконы-пядницы, на к-рых М. был представлен единолично или среди др. святых. Очевидно, среди них были композиции с фронтальной фигурой преподобного по пояс или в рост; описи содержат сведения о довольно широком распространении икон М., показанного в молении перед Спасителем или Св. Троицей. Особая связь М. с образом Св. Троицы выразилась в замысле неск. произведений: складня из Успенского мон-ря в Старице и иконы из Иосифова Волоцкого мон-ря, на к-рых М. был представлен вместе с прп. Александром Свирским, свидетелем явления Св. Троицы, осно-

вателем еще одного знаменитого Троицкого мон-ря. Возможно, уже в этот период существовали совместные образы М. и прп. Сергия Радонежского. В др. случаях Калязинский святой сопоставлялся с наиболее чтимыми рус. преподобными. Изображения М. вместе с московскими юродивыми могли отражать личные предпочтения заказчиков, однако нельзя исключить, что значение греч. имени святого — «блаженный» — могло привести к совмещению образов М. и юродивых, часто наделявшихся этим эпитетом.

Немногие сохранившиеся ранние образы М. 2-й пол. XVI в. входят в состав сложных композиций или монументальных программ, соседствуя с образами других, как правило русских, преподобных. По мнению В. И. Антоновой и Н. Е. Мнёвой, М. вместе с преподобны-



Преподобные
Никон и Макарий Калязинский.
Роспись Благовещенского собора
г. Сольвычегодска. 1600 г.
(под записью)

ми Онуфрием Великим и Афанасием Афонским изображен на одной из 2-сторонних икон-«полотенец» («таблеток» сер. XVI в. из собрания Мараевых, ГТГ; Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 2. Кат. 444. С. 80), однако неясно, насколько эти данные соответствуют действительности. Согласно поздней надписи, святой (с необычной для его изображений узкой длинной бородой) представлен на юж. грани сев.-вост. столба собора Спаского мон-ря в Ярославле (1563–1564), но идентификация образа, принадлежащая поновителям, может быть ошибочной. В росписи Благовещенского собора в Сольвычегодске (1600, под записью) М. вместе с прп. Никоном Радонежским (?) изображен в арке между наосом и центральной апсидой в числе поясных фигур молящихся рус. святых (в основном преподобных), обращенных к престолу. На иконе «Походная церковь» из храма Св. Троицы («Белая Троица») в Твери (посл. треть или кон. XVI в., очевидно, после 1588, ТОКМ), имитирующей структуру иконостаса с образами преподобных на алтарной преграде, М. представлен в нижнем регистре между преподобными Димитрием При-

луцким и Кириллом Белозерским (*Полов Г. В.* Тверская икона XIII–XVII вв. СПб., 1993. Табл. 169). Еще один образ преподобного среди избранных святых сохранился на 3-створчатом складне рубежа XVI и XVII вв. с перламутровой пангией, со сценами Шестоднева, с евангелистами и со святыми из Троице-Сергиевой лавры (СПГИАХМЗ; *Николаева Т. В.* Древнерус. живопись Загорского музея. М., 1977. Кат. 333. С. 175–176; Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альб.-кат. / Авт.-сост.: Л. М. Воронцова. Серг. П., 1996. Кат. 13). М. изображен на правой створке вместе с мучениками Димитрием и Феодором, 3 Московскими святителями, со свт. Леонтием Ростовским, с преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими, Александром Свирским и блж. Василием Московским. Последние 3 образа, как и образы Св. Троицы и Радонежских святых в среднике складня, свидетельствуют о том, что этот памятник продолжает традицию изображения М. вместе с основателями Троицких мон-рей и рус. юродивыми. Серебряная крестообразная пластина раннего XVII в. с «Распятием» и со святыми (ГРМ) включает М. в более широкий круг образов вселенских и рус. чудотворцев: здесь М. изображен вместе с прп. Кириллом Белозерским, блгв. Михаилом Черниговским и прп. Антонием Римлянином (Святые земли Русской. 2010. Кат. 288).

Расцвет почитания М. приходится на кон. XVI в. В сер. 80-х гг. XVI в. по повелению царя Феодора Иоанновича «зачали делати раки серебряные кованыя многоценныя великим светильником, столпом Руския земли» для мощей 3 Московских святителей, блж. Василия Московского, преподобных Сергия Радонежского, Пафнутия Боровского, Кирилла Белозерского и М. Включение святого в этот ряд говорит об особом интересе к его личности. Рака для мощей М. была окончена уже в царствование Бориса Годунова, который в 1602 г. «хотил... в Колязин монастырь и нес раку к Макарию чудотворцу» (ПСРЛ. Т. 34. С. 199, 203; в других источниках создание раки приписывается Борису, а переложение мощей М. датируется 1599 или упом. без даты: ПСРЛ. Т. 14. С. 56; Т. 31. С. 147). В 1610 г. раку уничтожили (или сильно повредили) и, возможно, вывезли польско-литов. интервенты, захватившие Калязинский мон-рь (ПСРЛ. Т. 14. С. 102; Т. 34. С. 254). Однако вид этого монументального реликвария можно реконструировать по сохранившимся деревянным и серебряным ракам XVI–XVII вв. или их фрагментам, а также по описаниям гробниц рус. святых в описях храмов (основные сведения см.: *Соколова И. М.* Древнерусские скульптурные надгробия и культ святых мощей // Древнерусская



скульптура: Проблемы и атрибуции. М., 2003. Вып. 4: Россия и восточно-христианский мир: Средневековье. пластика / Ред.-сост.: А. В. Рындина. С. 119–127; Журавлева И. А. Об одном из типов драгоценных реликвариев на Руси в XVI–XVII вв. // ДРИ. 2003. [Вып.:] Русское искусство Позднего Средневековья XVI в. С. 397–416). Очевидно, на стенках раки размещались фигурные или круглые клейма с текстами из Жития преподобного и со вкладными «летописцем», а на крышке находилась чеканная (или написанная на доске и украшенная драгоценным окладом) фронтальная фигура преподобного с благословляющей десницей и со свитком в левой руке. Неизвестно, была ли эта рака восстановлена или заменена новой после окончания Смуты.

Следующие по времени данные о гробнице М. относятся к 1699 г., когда по благословию Тверского архиеп. Сергия при архим. Исаии была создана рака, обложенная позолоченным серебром, с «образом чудотворцовым», написанным «на скрывающей дске» «добрым мастерством» и украшенным серебряным позолоченным окладом (Лебедев. 1867. С. 52–56; Павел (Крылов). 1897. С. 44–50. Ил. после с. 50; сбор средств для изготовления раки начался в 1697). На стенках раки в круглых клеймах помещались надписи, сообщавшие о ее устройстве и об именах мастеров (согласно монастырским документам, над ракой работали серебряники Иван Борисов, Ермолай и Сидор). 18 сент. 1699 г. архиеп. Сергей торжественно переложил мощи преподобного в новую раку (встречающаяся в лит-ре дата события и устройства раки (1700) неверна). Не исключено, что 2 иконы святого в рост, высотой ок. 2 аршин, хранившиеся в обители во 2-й пол. XIX в., первоначально были «скрывающимися дсками» этой и предшествующей раки; одна из них, в серебряном окладе 1874 г., с характерной для иконографии преподобных надписью на свитке («Разумеете убо братия, аще имам дерзновение к Богу, по отшествии моем обитель сия не оскудеет, но распространится»), стояла у гробницы М. в Троицком соборе, вторая, в окладе, пожертвованном после 1840 г. А. П. Костровой, хранилась в Сретенской (бывш. Борисоглебской) ц., а с кон. XIX в. — в Успенском храме. По некоторым сведениям, этот древний образ был написан на крышке дубового гроба, в к-ром были обретенны мощи М. (Лебедев. 1867. С. 56, 65; Павел (Крылов). 1897. С. 50, 56, 58–59).

Почитание М. активизировалось по окончании Смуты, в особенности при царе Алексее Михайловиче, чьи именины — память прп. Алексия, человека Божия, — совпадали с памятью преставления М. (17 марта). Однако еще до рождения буд. государя, согласно Чиновнику московского Успенского собора («Сказа-

нию действенных чинов...» 1621–1622 гг.), память М. дважды — 17 марта и 26 мая — совершалась в патриаршем кафедральном храме. В неделю Торжества Православия имя М. «кликали» с амвона в составе имен наиболее почитаемых русских святых («Указ о звону и о чину в пост великий и в пятидесятницу...», 1633 г., см.: Голубцов. Чиновники московские. С. 44, 54, 93; 17 марта из-за великопостных служб память М. могли не совершать: Там же. С. 101, 179); это предполагало участие в службе иконы М. В Калязинской обители в 1617 г. на средства кашинского купца Широкого-Машкина построили каменную надвратную ц. во имя М. (время строительства, видимо, определяется по недатированному упоминанию в кормовой книге обители, помещенному после сообщения о вкладе 1617 г. (см.: Иванов. 1891. № 24. С. 636), однако к 1628–1629 церковь уже существовала (см.: Крылов. 1908. С. 21)). В 1619 г. для нее в числе проч. икон «Колязина... монастыря слуга Севрюк Григорий сын Милотин» написал «образ в деянии чудотворца Макария» (Иванов. 1891. № 24. С. 639). В эти же годы в обитель поступали вклады разных лиц, в т. ч. покровы на раку чудотворца. В 1619 г. царь Михаил Феодорович дал в обитель надгробный покров (Павел (Крылов). 1897. С. 30), «на нем шит крест серебрян плетеный», а ранее, возможно еще до восшествия на престол, — пелену «у чудотворца Макариева образа» с крестом из золотного алтабаса; в 1631 г. от него же был привезен покров с крестом из серебряного кованого кружева (Иванов. 1891. № 17. С. 477, 478). Тогда же архимандрит Троице-Сергиева мон-ря Дионисий (Зобнинский), келарь Авраамий (Палицын) и соборные иеромонахи вложили 2 надгробных покрыва с нашитыми крестами (Там же. С. 638–639; Лебедев. 1867. С. 113–114). Кормовая книга обители сообщает о лицевом покрове, вложенном в 1611 г. старицей кнг. Ираидой Тулуновой («покров большой шит образ чудотворца Макария по таусинной камке венец золотой да серебрян кругом шиты слова серебром в большую строку, и тот покров кладут по праздникам на чудотворцевы мощи» — Иванов. 1891. № 24. С. 635).

Из описаний Троицкого калязинского мон-ря следует, что к кон. XIX в. там находилось 5 шитых лицевых покрывов на раку М. (Павел (Крылов). 1897. С. 77). И. А. Виноградов упоминает покров, вложенный в 1593 г., при царе Феодоре Иоанновиче, и возобновленный в 1802 г., при архим. Гедее, покров, вложенный в 1797 г. представителями рода Баскаковых, и покров с тропарем на кайме (Виноградов. 1901. С. 60–61). С последним можно отождествить покров 1-й пол. — сер. XVII в., поступивший в ГИМ из Калязинского мон-ря в 1926 г. (Русский



Прп. Макарий Калязинский.
Покров.
1-я пол. — сер. XVII в.
(ГИМ)

ист. портрет: Эпоха парсуны / ГИМ. М., 2004. Кат. 20). На покрове, едва ли не древнейшем сохранившемся единоличном изображении М., он в соответствии с рекомендациями иконописных подлинников представлен похожим на прп. Сергия Радонезского; десницей благословляет, в левой руке — свернутый свиток, над головой — небесный сегмент с образом Св. Троицы. Стилистически покров близок к шитым произведениям сер. XVII в. из мастерской Е. Ф. Милославской — супруги боярина И. Д. Милославского, тестя царя Алексея Михайловича (Силкин А. В. Мастерские лицевого шитья в доме боярина И. Д. Милославского // Церк. шитье в Др. Руси: Сб. ст. / Ред.-сост.: Э. С. Смирнова. М., 2010. С. 163–182). Поскольку в той же мастерской был вышит покров на мощи кнг. блгв. Анны Кашинской (ГИМ), почивавшие в Воскресенском соборе Кашина, можно предположить, что покров для соседнего мон-ря в Калязине, чтившегося царем Алексеем, также был вложен его свойственниками Милославскими. Сведения о лицевом покрове на раку М., вложенном Милославской, содержатся в монастырской кормовой книге под 1653 г. (Иванов. 1891. № 17. С. 480). Там же (№ 19. С. 502) говорится о данных Милославским в 1657 г. архимандричьих шапке и палице, на которой золотом и серебром был шит «образ Живоначальныя Троицы да чудотворца Макария да Алексея человека Божия». Видимо, по образцу палицы, в соответствии с рус. традицией украшения таких



предметов сюжетами, связанными с посвящениями монастырских храмов и кафедральных соборов, в 1664 г. была выполнена аналогичная палица, вложенная стольником И. И. Гавреневым — членом рода, из к-рого происходил племянник М., прп. Паисий Угличский. По заказу того же вкладчика была сделана серебряная панагия с помещенными на внутренней стороне одной из створок образами святых М., Алексия, человека Божия, и Исаакия Далматского, к-рому был посвящен придел Борисоглебского храма при трапезной обители (Там же. С. 505–506; оба произведения упом. в описаниях мон-ря: *Лебедев*. 1867. С. 89–90 (неверно датированы 1624 г.); *Павел (Крылов)*. 1897. С. 75). Известна еще одна палица калязинских архимандритов, относящаяся к кон. XVII в. и ныне находящаяся в мон-ре Прасквица (Черногория), куда она была передана из храма Преображения в Бечичи (*Радожковий Б.* Руски надбедренник из Бечића // *Старине Црне Горе*. Цетиње, 1964. Т. 2. С. 53–59); на ней М. и прп. Алексий представлены припадающими к стопам стоящего Господа Вседержителя (т. н. тип Спаса Смоленского).

В 1654 г. на вклад старца Леонида Высоцкого монастырский Троицкий собор был расписан Симеоном Абрамовым, Василием Ильиным, Иваном и Михаилом Феофилактовыми и др. мастерами (встречающееся в литературе мнение реставратора П. И. Юкина, что программа росписи 1654 г. восходит к фрескам XVI в., необоснованно, т. к. отсутствуют даже косвенные данные о существовании более ранней стенописи). Роспись, почти полностью утраченная в 1939–1940 гг., включала образ М., помещенный на восточной грани юго-зап. столба вместе с образом прп. Сергия Радонежского (*Антонова Л. И.* Фрески Троицкого собора Макарьевского Калязина монастыря // *Филёвские чт. М.*, 2003. Вып. 10. С. 359). На соседней грани того же столба находились фигуры прп. Алексия, человека Божия, и свт. Алексия, митр. Московского, — «ангелов» царя Алексея Михайловича и новорожденного царевича Алексея. Эта особенность программы росписи говорит об укреплении традиции совместного почитания М. и прп. Алексия, человека Божия, при царе Алексее. В 1655 г. в Калязинском мон-ре на средства келаря Иринарха была построена ц. во имя прп. Алексия, человека Божия, очевидно, в воспоминание о пребывании в обители царской семьи, спасшейся от московской эпидемии чумы в 1654 г. Сведения о первоначальном убранстве церкви отсутствуют: вероятно, там находились изображения М. и прп. Алексия.

Кроме перечисленных произведений в Макариевом калязинском монастыре к кон. XIX в. находились недатированные изображения М., возможно создан-

ные в XVII в.: образ прп. Сергия Радонежского и М. в молении Св. Троице (местный ряд соборного иконостаса), запрестольный крест с серебряным изображением М. на обороте, напрестольный крест с образом М. в подножии; в принадлежавшей мон-рю часовне во имя М. в правобережной части Калязина хранился образ преподобного (*Лебедев*. 1867. С. 46, 48, 81; *Павел (Крылов)*. 1897. С. 39–40, 71–72). В этот же период по монастырскому заказу писались «раздаточные» иконы чудотворца, подносившиеся государю и почетным богомольцам. Они упоминаются среди икон, хранившихся в Образной палате царя Алексея Михайловича, согласно ее описи 1669 г. Вероятно, среди них преобладали образы М. в молении Св. Троице, подобные иконе «Живоначальная Троицы и Макария чудотворца в окладе», к-рая была поднесена Тверскому архиеп. Сергию после переложения мощей святого в новую раку в сент. 1699 г. (*Лебедев*. 1867. Примеч. на с. 56). К этим произведениям, как показывает опись Троице-Сергиева мон-ря 1641 г., появившимся не позднее 30-х гг. XVII в., относится образ, написанный в упрощенной манере провинциальным мастером, видимо исполнявшим большие партии таких икон (посл. треть XVII в., ЦМиАР). Преподобный представлен в молении Св. Троице в облачном сегменте без свитка в руках; черты его лика и форма бороды идентичны образам прп. Сергия Радонежского, а композиция произве-



Прп. Макарий Калязинский.
Икона. 2-я пол. XVII в.
(ЦМиАР)

дения напоминает иконы прп. Макария Унженского. Близкую иконографию имеет икона из собрания П. И. Щукина (сер.— 3-я четв. XVII в., ГИМ), традиционно определяемая как образ М., хотя в надписи на окладе святой именуется только как Макарий (Образы русских святых в собр. ГИМ. М., 2015. Кат. 55 (описание Л. П. Тарасенко)). Святой показан со свитком, на к-ром помещена

надпись — увещание братии. По сведениям Тарасенко, сходный по иконографии памятник сохранился в Петропавловской ц. в Кашине. Вероятно, к той же группе относились икона, упоминаемая в казначейской описи Воскресенского Новоиерусалимского мон-ря 1665 г. (*Леонид (Кавелин)*, архим. Ист. описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, мон-ря. М., 1876. С. 162), икона, к-рую в 1690 г. схим. кашинского Сретенского мон-ря Марфа (Матрена Анисимова, урожд. Баскакова, помещица с. Кожина Кашинского у.) завещала в благословение И. М. Вольнскому (*Архангелов*. 1899. С. 80), и образ из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ. ДРЖ–1679; по характеристике владельца, «заделан и неважный», см.: Из колл. акад. Н. П. Лихачёва: Кат. выст. СПб., 1993. С. 259. № 148/2439), а также икона «монастырских писем» из коллекции Н. М. Постникова (Каталог христианских древностей, собранных моск. куп-



Прп. Макарий Калязинский.
Икона. Сер.— 3-я четв. XVII в.
(ГИМ)

цом Н. М. Постниковым. М., 1888. С. 26. № 537). К подобным изображениям скорее всего восходит образ молящегося М. на переводе с иконы XVII в. (БАН; *Маркелов*. Святыя Др. Руси. Ч. 1. № 158). Судя по прориси с образа XVII в. в собрании ГРМ, писались и иконы с фронтальной фигурой М. в рост (Там же. № 157).

Распространению иконографии М. способствовало освящение престолов во имя М. в зависевших от Калязинского мон-ря храмах. С 1597 г. обители принадлежало московское подворье в Китай-городе, близ Никольских ворот (*Лебедев*. 1867. С. 107; *Крылов*. 1908. С. 91–92), где в 1619 г. была построена деревянная ц. во имя М., не позже 1692 г. замененная каменной (*Соловьев Н. А.*, свящ. *Летопись моск. Троицкой, что в Полях, церкви*. М., 1887. С. 311, 400–403). К 1640 г. престол во имя М. существовал при ц. сщмч. Ипатия Гангрского в с. Внукове (Елпатьевском) Дмитровского у., с 1534 г.



принадлежавшем обители (*Холмогоров В., Холмогоров Г.* 1911. Вып. 11. С. 185–186), а к 1678 г.— при Казанской ц. с. Красно-го Кашинского у. (ныне Калязинского р-на Тверской обл.) (*Крылов.* 1908. С. 101). В Дмитровском и Кашинском уездах известны и др. престолы во имя М.: ветхая церковь упомянута под 1627 г. при Архангельской ц. в с. Яринском Дмитровского (позднее Калязинского) у. (Там же. С. 286); согласно писцовым книгам 1628–1629 гг., на погосте при Капшинском Знаменском мон-ре стоял храм во имя М. «без пения», позднее придел во имя М. существовал при Казанской ц. подмонастырского Макарьевского погоста и при сменившей храмы этого погоста и обители ц. Знамения Креста Господня с. Капшина Калязинского у. (*Колоколов.* 1900. С. 18–19, 24, 60, 100, 112). В 1621 г. в Кашине находились храмы вмц. Варвары и М., причем придел во имя М. сохранился и при сменившей эти постройки Покровской ц. (*Завьялов.* 1901. С. 11; *Он же.* Город Кашин, его история, святых и достопримечательности: С кратким житием блгв. кнг. Анны. СПб., 1909. С. 52). Судя по данным о ветхости нек-рых из перечисленных храмов в 20-х гг. XVII в., некоторые престолы во имя М. и соответственно храмовые иконы могли появиться уже во 2-й пол. XVI в. Такие приделы и иконы М. были созданы по инициативе представителей семейства Кожиных, к к-рому принадлежал М. В 1732 г. в их вотчине, с. Кожине Кашинского у., Н. И. Кожин построил ц. Рождества Пресв. Богородицы с приделом во имя М. над гробами родителей, жены и родственников святого, но запись в синодике церкви и хранившийся там древний житийный образ М. свидетельствуют, что придел с таким посвящением существовал уже в XVII в. (*Виноградов.* 1901. С. 5, 9–10, 11). В Троицкой ц. также принадлежавшего Кожиным с. Кривец Мышкинского у. Ярославской губ. (построена в 1766 И. И. Кожиным) был придел во имя М., в храме имелась чтимая икона М. с частицей его мощей (*Рыбин К. Г.* Краткие сведения о мон-рях и церквах Ярославской епархии. Ярославль, 1908. С. 367).

Авторы дореволюционных церковно-археологических трудов упоминают древние изображения М., находившиеся в храмах Кашина, в окрестностях которого род. святой, и центра средневеков. уезда, к которому относился Макариев мон-рь. Они существовали в Вознесенской (икона М. перенесена из упраздненного Воздвиженского храма) и Кресто-знаменской церквах; в Илиинско-Преображенской ц. хранился образ М. и прп. Сергия Радонежского (*Завьялов.* 1901. С. 56, 62, 64; *Виноградов.* 1901. С. 24). В кашинском Никольском Клобуковом монастыре, где святой принял постриг, в XVIII в. была возведена ц. во имя М.

(в описи 1710 г. она не упом., в 1748 уже существовала), упраздненная в 1832 г. (в 1902 при монастырской ц. свт. Алексия, митр. Московского, устроен придел во имя М. и вмц. Варвары, см.: *Завьялов.* 1901. С. 43). Однако еще до появления этого храма, к 1710 г., в обители находились местная икона преподобного и писаная хоругвь с образами свт. Николая Чудотворца и М., припадающих к ногам Спаса (на обороте — Тверские святые в молении «Пречистой во облаце»). К кон. XIX в. в Клобуковом мон-ре хранились шитые хоругви с изображениями храмовых праздников и святых (Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца с М. в молении Богоматери «Знамение»); поскольку эти произведения отсутствуют в описи 1710 г., их создание можно связывать со строительством ц. во имя М. (*Архангелов.* 1899. С. 28, 43–44, 45, 55, 93, 94). В XVIII в. изображения М. существовали в Знаменском Капшинском монастыре: опись 1710 г. сообщает об образе Св. Троицы с фигурами М. и вмц. Екатерины в подножии, а опись 1763 г.— о «новом» образе М. и прп. Нила Столобенского, а также об изображении М. на обороте запрестольной иконы Богоматери Феодоровской (*Колоколов.* 1900. С. 42, 76, 78). К кон. XVII–XVIII в. образы Калязинского чудотворца нередко встречались в разных храмах и мон-рях Тверской епархии, иногда в сочетании с изображениями др. местных и рус. святых. В сер. 80-х гг. XVII в. 3 «штилистовых» образа М., вероятно раздаточные иконы Калязинского мон-ря, находились в тверских Спасо-Преображенском соборе и в ц. Происхождения древ при архиерейском доме, где также стоял «образ местной благоверного князя Михаила Ярославича Тверского чудотворца да преподобного отца Макария Калязинского чудотворца, на красках, строение Преосвященного Симеона архиепископа Тверского и Кашинского» (1676–1681) (Писцовая и межевая книга Твери 1685–1686 гг. / Сост.: А. В. Матисон. М., 2014. С. 15, 34, 35); опись старицкого Успенского монастыря 1741 г. упоминает складень с образами Богоматери «Одигитрия», 3 Московских святителей и М. (Ист. б-ка Тверской епархии. Т. 1. С. 95). В новоторжском Борисоглебском мон-ре в качестве особой достопримечательности сохранялась икона Спасителя с помещенными на полях фигурами вмц. Параскевы, М. и 2 преподобных, к-рые подвизались на новгородских территориях, позднее вошедших в состав Тверской епархии, — Ефрема Новоторжского и Нила Столобенского. Образ считался вкладом царя Иоанна IV, о чем сообщала надпись на обороте: «Сему образу молился царь Иван Васильевич» (*Илиодор, иером.* Ист.-стат. описание Новоторжского Борисоглебского монастыря. Тверь, 1861. С. 67–68). Однако эти данные ско-

рее всего имели легендарное происхождение, т. к. местное почитание прп. Нила оформилось только к кон. XVI в.

Одним из центров почитания М. был Углич, в ближайших окрестностях которого подвизался племянник М. и пострижник его обители прп. Паисий Угличский. Писцовая книга Углича 1674–1676 гг. не упоминает образы М. (Выпись с писцовых книг писма и меры стольника Михайла Феодоровича Самарина да подьячея Михайла Русинова 182 и 183 и 184 (1674, 1675 и 1676) гг. // Тр. Ярославской ГУАК. 1892. Кн. 2. Вып. 2. С. 30–412), однако следует учитывать, что в этом источнике не описан Паисиев монастырь. В XVII–XVIII вв. для местных храмов было создано несколько икон с изображениями М. и Угличских святых. Опись Паисиева мон-ря 1702 г. сообщает о находившейся в Покровском соборе запрестольной иконе Божией Матери «Одигитрия» с образами преподобных Сергия и Никона Радонежских, М., Паисия Угличского и композицией «Св. Троица» (Углич: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1887. С. 170); иконография этого произведения отражала традицию уподобления М. прп. Сергию Радонежскому и их общего почитания как слугителей Св. Троицы. По-видимому, именно М. вместе с преподобными Паисием Угличским, Иаковом (Железоборовским?) и Петром, царевичем Ордынским (Ростовским), был представлен на иконе (или 2 иконах), упомянутой в описи угличского Алексиевского мон-ря 1764 г. (Там же. С. 272). Согласно описи 1702 г., пядничный образ М., «вверху Спасов образ», хранился в Кассиановой Ученской пуст., стоящей на Волге между Угличем и Мышкином (Там же. С. 232). Сложностью замысла отличалась местная икона, в 1702 г. находившаяся в соборе Николо-Улейминского монастыря: на ней в молении Неукротворному образу Спасителя были изображены святые Угличские царевич Димитрий и кн. Роман, Паисий, Кассиан и Игнатий и М. (та же икона упом. в описи 1764 г., в которой говорится о молении святых «перед Спасительным образом», см.: Там же. С. 220, 346). Этот памятник можно сопоставить с образом неизв. происхождения из собрания УИХМ, на котором, по мнению А. Н. Горстки, кроме перечисленных Угличских святых можно увидеть прп. Варлаама Улейминского (*Горстка А. Н.* Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2008. Кат. 57. Табл. 94–95). Однако изображения прп. Варлаама неизвестны даже в Улейминском мон-ре, а внешность преподобного, изображенного в правом верхнем углу иконы, позволяет считать его М. (имеющая надпись не сохр.). Вероятно, М. (с более длинной, чем обычно, бородой) представлен на многорядной иконе сер.— 2-й пол. XVII в. с образами вос-





точно-христианских и рус. святых, к-рая, судя по занимающим важное место в ее программе изображениям Угличских чудотворцев, могла быть создана в Угличе (частное собрание; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. Кат. 40).

Источники содержат сведения о древних престолах и иконах М., находившихся далеко за пределами средневека. Кашинского у. и смежных земель. По-видимому, они были устроены заказчиками, связанными с этим регионом и с Калязинским мон-рем или почитавшими святого по иным причинам. В подмосковном с. Измайлове, принадлежавшем боярину И. Н. Романову, в 1623 г. стояла деревянная Покровская ц. с приделами во имя благоверных Михаила и Феодора Черниговских и М. (Холмогоров В., Холмогоров Г. 1887. Вып. 5. С. 34–35). В посл. трети XVII в. придела во имя М. при измайловских храмах уже не существовало, а храмовая икона М., как и образ Черниговских чудотворцев, к 1687 г. находилась в ц. св. Иоанна Предтечи при селке Ивановское (Опись дворца и хозяйственных заведений 8 марта 1687 г. // *Топычканов А. В.* Повседневная жизнь дворцового с. Измайлова в документах приказной избы посл. четв. XVII в. М., 2004. С. 254). По-видимому, придел был устроен и икона появилась еще при владельце Измайлова Н. Р. Захарьине-Юрьеве († 1585/86). К кон. 20-х гг. XVII в. придел во имя М. существовал «над келарскою» каменной трапезной палаты костромского Богоявленского мон-ря (1607–1618; *Баженов*. 1895. С. 12–13). Писцовая книга Костромы упоминает неск. изображений святого в Трехсвятительской ц. при трапезной обители и в самой трапезной палате (Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 315–318; убранство придела описано не полностью): на иконе «Успение Пресв. Богородицы» представлены М., свт. Николай Чудотворец и прп. Сергий Радонежский (этому празднику и святым были посвящены престолы монастырских храмов), на другой — те же святые и 3 Ростовских святителя, на 3-й — М. с 2 Казанскими святителями, прп. Евфимием (Суздальским?), блаженными Максимом и Василием Московскими, на 4-й — М. единолично (икона стояла рядом с аналогичным образом прп. Сергия Радонежского). Дробница с чеканными фигурами М., прп. Сергия Радонежского и свт. Николая Чудотворца украшала оклад напрестольного Евангелия в Богоявленском соборе обители (Там же. С. 302); Евангелие московской печати 1605 г. с несколько более поздним окладом было вложено в мон-рь кн. Волконским (воспроизведение оклада: *Баженов И. В.* Костромской Богоявленско-Анастасиин жен. мон-рь: Ист.



Преподобные Макарий Калязинский и Александр Свирский.
Посл. треть XVII в.
(ЦАК МДА)

очерк. Кострома, 2006^н. Ненум. ил.). Еще один придел и, следов., икона М. существовали при построенной в 1670 г. надвратной ц. Положения ризы Пресв. Богородицы в казанском Спасо-Преображенском мон-ре, но уже к кон. XVII в. этот храм пострадал от пожара и впосл. был восстановлен с др. посвящением (*Лебедев Е. М.* Спасский мон-рь в Казани: (Ист. описание). Каз., 1895. С. 62–63, 69–70). Инициатором устройства придела во имя М. мог быть Казанский митр. Лаврентий (1657–1672), в 1655–1657 гг. занимавший Тверскую кафедру. К XVII в., возможно, восходит история придела во имя М. в Христорождественском соборе Коврова (до 1778 село, вотчина Спасо-Евфимиева монастыря; *Березин В. М., Добронравов В. Г.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1898. Вып. 5. С. 147; существующий каменный храм датируется кон. XVII в. или 1778).

Некоторые изображения святого появились вдали от Калязинского мон-ря благодаря его постриженникам. Так, в Хлынове (Вятке) в крестовой церкви Вятских архиереев во имя прп. Алексия, человека Божия, находилась местная икона «Вседержителя, вверху ангели на облаках, а в подножии молящиеся Алексей, человек Божий, да Макарий Калязинский» (Переписная книга домовых церк. утвари преосвящ. Дионисия Вятского 1702 г.; *Завойская Н. Е.* К биографии Вятского архиеп. Ионы // ВЦИ. 2009. № 3/4(15/16). С. 221). Храм во имя «государева ангела» и вспоминаемого вместе с ним М. был устроен Вятским архиеп. Ионой (1674–1699), принявшим постриг в Калязинском мон-ре; пядничный образ М. в басменном окладе находился среди келейных икон владыки (Роспись преосвящ. Ионы, архиеп. Вятского и Великопермского келейным его

и церк. предметам и вещам // Тр. Вятской УАК. Вятка, 1912. Вып. 1/2. С. 206). В удаленных от обители городах, где издавна существовали престолы во имя прп. Алексия, человека Божия, создавались иконы прп. Алексия и М.: подобный образ был в псковской Алексиевской ц. «с Поля», построенной в 1540 г. (*Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову (любителям родной старины). Псков, 2001. С. 232; 2-й святой назван только по имени — Макарий, скорее всего это М.). В устроенном после рождения царевича Алексея приделе во имя прп. Алексия, человека Божия, при ц. Похвалы Богородицы на архиепископском дворе в Тобольске к 1636 г. стояли местные иконы (высота 2 м) прп. Алексия, М., исп. Матфея, чье имя калязинский преподобный носил в миру (вероятно, создание образа М. было связано и с его почитанием Тобольским архиеп. Макарием, строителем Похвалской ц.) (Переписные книги 1636 г. // История Сибири: Первоисточники. Новосибир., 1994 [Вып. 4]: Тобольский архиерейский дом в XVII в. С. 106). Благодаря почитанию М. царем Алексеем Михайловичем в находившемся под его особым покровительством Саввином Сторожевском мон-ре к 1667 г. среди аналогичных икон избранных святых были образы прп. Алексия, человека Божия, и М. (в описи монастырской ризницы обе числятся под 17 марта: Описи Саввина Сторожевского мон-ря XVII в. (Мат-лы для истории Звенигородского края) / Сост.: С. Н. Кистерев, Л. А. Тимошина. М., 1994. Вып. 2. С. 33). Прочная связь между образами 2 святых позволяет предположить, что именно М., а не прп. Макарий Унженский представлен рядом с прп. Алексием на подольнике саккоса, пожалованного царем Алексеем патриарху Никону (1655, ГММК; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. Кат. 108).

Среди немногих сохранившихся образов М. 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. находятся произведения, свидетельствующие об устойчивости традиции совместных изображений М. и др. рус. преподобных — основателей Троицких мон-рей. На иконе посл. трети XVII в. (ЦАК МДА) он представлен в молении Св. Троице вместе с прп. Александром Свирским; на иконе рубежа XVII и XVIII вв. (частное собрание) — припадающим к стопам Христа Вседержителя вместе с прп. Сергием Радонежским (происхождение обоих памятников неизв., они могут быть связаны с кашинско-калязинскими землями). Иногда образ М. включался в более сложные композиции и соседствовал с образами преподобных Макария Желтоводского, Дмитрия Прилуцкого, Кирилла Белозерского, Александра Свирского и Кирилла Новоезерского, а также св. князей и прп. Алексия, человека Божия (2-рядная икона 2-й пол. XVII в., ГРМ;



Святые земли Русской. 2010. Кат. 294. Ил. 135). По сходному принципу подобраны изображения преподобных на шитой в мастерской А. И. Строгановой пелене из новгородского Антониева монастыря (50-е – 60-е гг. XVII в., НГОМЗ; *Силкин А. В.* Лицевое шитье строгановских мастерских. М., 2009. Кат. 142): на ней представлены преподобные Димитрий Прилуцкий, Александр Свирский, М., Макарий Желтоводский и Авраамий Ростовский. В обоих случаях образ М. соседствует с образами святых, подвизавшихся в разных регионах России, однако по традиции он сопоставляется с основателями Троицких мон-рей, а также с Поволжскими святыми. Известны прорисы с иконы М. с Верхневолжским прп. Геннадием Костромским и Любимоградским и М. со свт. Стефаном Пермским (*Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. Рис. 87, 255); вероятно, выбор святых основывался на пожеланиях заказчиков этих произведений.

Образы М. входят в состав неск. ансамблей храмовых росписей XVII в. Кроме упоминавшегося изображения 1654 г. в Троицком соборе Калязинского мон-ря они сохранились в диаконнике собора Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (1635, под записью XIX в.), в главном алтаре собора Рождества Пресв. Богородицы Саввина Сторожевского мон-ря (1649–1650, под записью XIX в.), в одном из окон сев. стены Успенского собора Троице-Сергиевой лавры (1684), в жертвеннике Троицкого собора Ипатьевского мон-ря в Костроме (1684). Возможно, изображения М. есть и в др. стенописных ансамблях XVII в., но не идентифицированы из-за поновлений и утраты надписей.

В Новое время мн. древние престолы во имя М. уже не существовали и ареал почитания преподобного и распространения его изображений несколько сузился, в основном он был ограничен Тверской епархией, включая те территории, к-рые ранее управлялись Новгородскими архиереями, и охватывал соседние земли В. Поволжья. Образ М. как одного из самых чтимых Тверских святых помещался на иконах и в храмовых росписях вместе с др. местными чудотворцами, в т. ч. со святыми некогда новгородских Торжка и Осташкова; иногда он составлял пару с прп. Нилом Столобенским. В описях старицкого Успенского мон-ря 2-й пол. XVIII – 1-й пол. XIX в. упоминаются образы свт. Арсения и блгв. кн. Михаила Тверских, М. и прп. Нила Столобенского, а также икона, на которой к этим святым были добавлены фигуры преподобных Ефрема и Аркадия Новоторжских (Ист. б-ка Тверской епархии. Т. 1. С. 153–155, 178, 207, 214). Аналогичную программу имеет образ нач. XIX в. (ок. 1801–1804) из местного ряда иконостаса ц. прор. Илии в Старице (Музей

русской иконы, Москва; *Иванникова А. П.* Возрожденные из небытия // Русское искусство. М., 2012. № 3(35). С. 66–73. Ил. на с. 70; сохр. 5 икон местного ряда, в т. ч. сходный по композиции образ св. Иоан-



*Прп. Макарий Калязинский.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Саввина Сторожевского мон-ря.
1649–1650,
под записью XIX в.*

на Предтечи, 3 К-польских святителей, преподобных Антония и Феодосия Печерских). Святые представлены в молении Христу Вседержителю; М. и Нил Столобенский изображены в верхней части композиции на 2-м плане. Сохранились данные и о др. иконах, в к-рых образ М. соседствовал с образами Тверских святых и рус. преподобных, в т. ч. прп. Сергия Радонежского: в кладбищен-



*Прп. Макарий Калязинский.
Роспись Троицкого собора
Ипатьевского мон-ря
в Костроме. 1684 г.*

ском храме кашинского Сретенского девичьего мон-ря, сооруженном в 1863 г., находилась икона преподобных Сергия Радонежского, Нила Столобенского и М., а на парном образе были представлены свт. Арсений и блгв. кн. Михаил Тверские, а также супруга последнего

кнг. прп. Анна Кашинская; в ту же обитель кашинский купец И. И. Осекин вложил аналойную икону святителей Иоанна Златоуста и Арсения Тверского, М. и ангела-хранителя с мощами свт. Арсения и М. (*Лебедев А. Н.* Описание кашинского Сретенского жен. 2-кл. мон-ря и его пустынно-кладбищенской церкви Тверской епархии. Ярославль, 1866. С. 71–72, 77–78). На рубеже XIX и XX вв. для Троицкой ц. в Кашине была написана икона «Собор Тверских святых и местночтимых угодников Божиих», снимок с к-рой был прислан известному агиологу Казанскому (бывш. Тверскому) архиеп. Димитрию (Самбикину) старостой храма И. Я. Кункиным (см.: *Димитрий (Самбикин), архим.* Тверской патерик: Кр. сведения о тверских местно чтимых святых. Каз., 1908. С. 3–4. Ил. на с. 2). На этой иконе, отличавшейся полнотой подбора святых, связанных с Тверской епархией, М. представлен в 5-м снизу ряду справа, среди преподобных, рядом со своим племянником прп. Паисием Угличским; мн. преподобные держат в руках макеты храмов основанных ими мон-рей.

В XVIII–XIX вв. образы святого продолжали создавать для Калязинского и кашинского Клобукова мон-рей: в 1797 г. представителями рода Баскаковых был vloжен лицевой покров на мощи святого (*Виноградов.* 1901. С. 61); образ М. в числе др. святых находился на полях Тихвинской иконы Божией Матери, пожертвованной в 1838 г. калязинским купцом А. М. Полежаевым и поставленной в местном ряду соборного иконостаса; вместе со Св. Троицей и сценой Благовещения он был изображен на большом монастырском колоколе, отлитом в 1807 г. ярославским купцом И. Г. Чарышниковым (*Лебедев.* 1867. С. 45, 72; *Крылов.* 1908. С. 39); кроме того, в обители хранилась картина с родословным древом М. (*Крылов.* 1908. С. 77), однако неясно, был ли он на ней представлен. Отлитый в 1873 г. на заводе ярославского купца С. Д. Чарышникова большой колокол Клобукова мон-ря был украшен изображениями храмовых праздников обители (Св. Троицы) и образами М., свт. Николая Чудотворца и праотцев Иоакима и Анны (*Архангелов.* 1899. С. 46). В 1859 г. была освящена ц. во имя М. в здании Тверской муж. гимназии; при закладке в 1847 г. архиеп. Григорий (Постников) благословил образом М. тверское дворянство, соорудившее здание; этот образ был отправлен губ. предводителем И. Н. Кожиным директору уч-щ Тверской губ. для сохранения и перенесения в буд. храм (Церковь Макария, игум. Калязинского, в здании Тверской муж. гимназии // Тверские ЕвВ. 1877. Ч. неофиц. № 10. С. 180–181). Писались иконы и для других посвященных святому церквей (напр., в 80-х гг. XVIII в. на кладбище второй, или Никольской, части Калязина был



построен каменный храм Вознесения с приделами во имя М. и в честь Тихвинской иконы Божией Матери; в дальнейшем храм неоднократно перестраивался и украшался). В церквях и домах жителей Калязинского и Кашинского уездов находились иконы преподобного, чьи мощи были главной святыней этого региона; довольно много икон М. хранится в церковных, музейных и частных собраниях.

Изображения М. часто встречаются в росписях храмов Тверской епархии XIX — нач. XX в., обычно вместе с образами др. тверских святых. Они уцелели в церквях Нерукотворного образа Спасителя в Бежецке (рубеж XIX и XX вв. — М. представлен вместе с прп. Нилом Столобенским), Рождества Христова в с. Рождествене Калининского р-на (рубеж XIX и XX вв. — вместе с преподобными Сергием Радонежским и Нилом Столобенским), Пятницкой в с. Байкове Кесовогорского р-на, Благовещения в с. Апухтине (кон. XIX в.), Казанской иконы Божией Матери в с. Красном (росписи 90-х гг. XIX в.; изображен в храме и трапезной с прп. Сергием Радонежским) и Преображения в с. Спасском (90-е гг. XIX в.) (все 3 — Калязинского р-на), Смоленской иконы Божией Матери в дер. Кочемли, Всемиловитового Спаса в с. Славкове и Нерукотворного образа Спасителя в дер. Спасское (Стельково) (все 3 — Кашинского р-на), Рождества Христова в с. Хабощком Краснохолмского р-на и в др. О существовании образов М. в росписях храмов Ярославской епархии свидетельствуют стенописи ц. Феодоровской иконы Божией Матери в угличском Богоявленском мон-ре (исполнены в 1822–1824 живописцем из с. Тейкова (ныне город в Ивановской обл.) Е. А. Медведевым; в 1862 сильно поновлены ярославцем Е. Дьяковым; М. представлен рядом с прп. Макарием Желтоводским). Преподобный в числе дру-



*Прп. Макарий Калязинский.
Роспись ц. Феодоровской
иконы Божией Матери
Богоявленского мон-ря
в г. Угличе.
1822–1824 гг.,
поновлена в 1862 г.*

имя Христа Спасителя в Москве. М., 1883. С. 137). Эти и подобные образы написаны в разных вариантах академической стилистики; иконография святого в целом соответствует средневековой традиции, но, как и иконография др. преподобных, нередко видоизменяется в духе церковного искусства XIX в. М. может изображаться с выразительными молитвенными жестами (с руками, прижатыми к груди, или с отведенной в сторону десницей и т. д.); иногда он держит четки. Сходным образом М. часто предстает на иконах, эмалевых образках и гравюрах XIX в. (ср. гравюру в кн.: Крылов. 1908. Ил. между с. 8 и 9). Довольно часто он представлен со свитком, иногда коленопреклоненным.

Очевидно, только ок. сер. XVIII в. М., как основателя и покровителя Троицкого калязинского мон-ря, стали изображать на фоне обители и окружающих ее построек. Не исключено, что 1-й ком-

*Прп. Макарий Калязинский.
Роспись
ц. вмц. Параскевы Пятницы
в с. Байкове
Кесовогорского р-на
Тверской обл.
XIX в.*

позицией такого рода стала гравюра на меди, исполненная в Москве в 1754 г. по заказу архим. Варлаама

М. Н. Нехорошевским (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 4. № 1533А. С. 764–765; известна еще одна гравюра — по мнению Д. А. Ровинского, подносной лист с образом М. в молении Спасителю, Богородице, св. Иоанну Предтече

и 2 архангелам, с цитатой из Книги Товита или сценой встречи Товии с ангелом; Там же. Кн. 3. № 1704. С. 710). В среднике листа с 10 сценами Жития преподобного в обрамлении и с текстами тропаря и кондака М. преподобный был представлен с видом мон-ря. Скорее всего именно это произведение копирует житийный образ сер. XVIII в. (местонахождение неизв.), исполненный в барочной манере и также включающий 10 клейм Жития, дополненных картушем с текстами тропаря и кондака. В его среднике представлен коленопреклоненный М. со свитком в левой руке



*Прп. Макарий Калязинский.
Икона. 1792 г.
Иконописец М. Былинин
(ГРМ)*

и с воздетой десницей, обращенной к Св. Троице («Сопрестоліе»), Которая окружена несомым ангелами картушем (между картушем и образом святого видна идущая по вертикали строка — вероятно, текст молитвы святого или ответа, ниспосланного ему свыше). Мон-рь показан с юж. стороны; справа от него видна р. Волга со стрелой, обозначающей направление ее течения, а слева — озеро за зап. стеной; перед св. воротами видна каменная ц. Рождества Христова в подмонастырской слободе (1708). Панорама передает облик обители после строительных работ 50-х гг. XVIII в. (*Лебедев*. 1867. С. 66–67, 69, 76, 120; *Павел* (*Крылов*). 1897. С. 56, 62, 108); изображены восьмерики, надстроенные над надвратной ц. во имя М. после бури 1750 г., колокольня башниной Алексиевской ц. (1752), 2-этажные наместнические кельи перед зап. входом в собор (1752), главная монастырская колокольня 1636 г., вероятно надстроенная в тот же период, и фигурные завершения башен. Эти особенности памятника подтверждают его связь с гравюрой 1754 г., скорее всего увековечившей обновление монастырских построек архим. Варлаамом. К среднику житийного образа близка икона



гих рус. святых иноков был представлен в росписи хор храма Христа Спасителя в Москве (освящ. в 1883), исполненной П. Ф. Плещановым; М. изображен в рост вместе с прп. Феодосием Потемским (*Московский М.* Ист. описания храма во





1792 г. письма М. Былинина из Троицкой ц. при Мин-ве имп. двора в С.-Петербурге (ГРМ; Святые земли Русской. 2010. Кат. 193. Ил. 88), на к-рой святой также представлен в молении Св. Троице, но не коленопреклоненным, а стоящим. Этот иконографический тип с различными вариациями (с изображением Св. Троицы и без Нее; с фигурой стоящего и коленопреклоненного преподобного, иногда — с посохом в руке, с разными текстами на свитке) продолжал использоваться иконописцами XIX в., очевидно в первую очередь местными мастерами, часто работавшими в технике масляной живописи. Одна из таких икон, возможно заказанных мон-рем для раздачи и продажи паломникам, относящаяся к 1-й трети XIX в., находится в собрании Ф. Бигацци (Печчоли, Италия; Образы Св. Руси: Иконы из собр. Ф. Бигацци: Кат. выст. СПб.; Mil., 2000. N 5. P. 52–53). Мн. произведения этой группы созданы после строительства новой колокольни Калязинского монастыря (1818–1822), которая изображалась как одна из главных примет архитектурного ансамбля обители (икона 2-й четв. XIX в., частное собрание; Pforte des Himmels. 2008. N 181. S. 199; образ 2-й четв.— сер. XIX в., Калязинский краеведческий музей; Чертовских. 2006. С. 4). Той же иконографии



Прп. Макарий Калязинский.
Эмалевая иконка.
2-я пол. XIX в.
(частное собрание)

следовали ростовские финифтяники, писавшие эмалевые образки М. по монастырскому заказу (образок 2-й пол. XIX в. с М. в молении Спасителю, частное собрание; Russische Heilige in Ikonen. 1988. S. 74–75), а также мастера (возможно, из Холуя), исполнявшие небольшие скорописные иконы преподобного в молении Св. Троице с крайне упрощенно трактованной панорамой обители (встречаются и аналогичные по стилообразы М. вместе с прп. Алексием, человеком Божиим, без вида мон-ря). Известна икона кон. XIX в., на которой к образу М.

с мон-рем добавлен образ сщмч. Ипатия Гангрского, что позволяет связать этот памятник с храмом с. Внукова (Елпатьевского) Дмитровского у., где существовали престолы во имя обоих святых. На основе того же иконографического извода в 1867 г. была издана литография с видом мон-ря и фигурой коленопреклоненного М. на облаках перед Св. Троицей, к Которой он обращается с молитвой за свою обитель (ИИМК РАН; Салимов А. М. Средневек. зодчество Твери и прилежащих земель. XII–XVI вв. Тверь, 2015. Т. 2. С. 253. Ил. 721). Среди поздних образов преподобного, выполненных в традициях академического иконописания, сохранились поясные изображения М. с иконой Св. Троицы в руках (1904, Калязинский краеведческий музей; Чертовских. 2006. Ил. на с. 9); существовали и иконы, исполненные в упрощенном варианте стилистики мстёрской иконописи, с образом прямолично стоящего или молящегося М. и условным видом его обители.

Изображения М. довольно часто встречаются на старообрядческих иконах XIX в. Нек-рые из них имели патрональное значение, однако в распространении образов М. в старообрядческой среде, вероятно, сыграло свою роль существование общин староверов в разных регионах В. Поволжья, в частности в соседнем с Калязином Угличе. Так, на выносном кресте, исполненном в 1814 г. иконописцем И. Калининым по заказу угличского купца И. И. Серебrenикова (НГОМЭ), М. представлен рядом с прп. Игнатием Угличским; на московской (?) иконе «Преображение Господне, с избранными святыми» в окладе (1800, Музей русской иконы, Москва) он изображен рядом с ярославскими князьями святыми Феодором, Давидом и Константином, что может указывать на происхождение владельца образа из Ярославской губ., где традиционно почитался М. На этой и др. иконах, выполненных в традиц. стилистике и связанных со старообрядческими кругами, а также на иконах, написанных ориентированными на вкусы староверов мастерами из Мстёры, М. имеет необычную длинную остроконечную борюду («Деисус с тремя святителями и Макарием Калязинским», сер. XIX в., частное собрание; «Ангел-хранитель, свт. Николай Чудотворец, вмч. Димитрий Солунский и прп. Макарий Калязинский», кон. XIX в., М. И. Дикарёв, частное собрание; MacDougall's: Russian Icons and Works of Art: Thursday 2, Dec. 2010. L., 2010. N 706; 2012. N 517). Мн. иконописцы-старообрядцы ориентировались на подлинники, где облик М. уподоблялся облику сщмч. Власия Севастийского. Той же традиции следовал и И. С. Чириков, в кон. XIX в. написавший единоличный образ М. на пейзажном фоне, входивший в состав обширного цикла ми-



Прп. Макарий Калязинский.
Икона. Кон. XIX в.
Иконописец И. С. Чириков
(ГМИР)

нейных икон рус. святых, который был исполнен мастерами мстёрского происхождения для церкви с.-петербургского Мраморного дворца (ГМИР; Бусева-Давыдова И. Л. Иконопись и монументальная церк. живопись // История рус. искусства. М., 2014. Т. 17. Ил. 323. С. 307). Однако существовали образы, соответствовавшие общепринятому облику святого, — напр., М. на поле оплечного образа Христа Вседержителя 1875 г., работы московского иконописца, старообрядца белокриницкого согласия И. Д. Краузова (Юхименко, Горшкова. 2012. Кат. 59). Среди поздних образов преподобного традиц. стилистики следует выделить икону из собрания Н. П. Лихачёва, к-рая, по свидетельству собирателя, была написана иконописцем Н. С. Рачейсковым († 1886), принадлежавшим к филипповскому согласию (ГРМ, ДРЖ–2382; Из колл. акад. Н. П. Лихачёва. СПб., 1993. С. 268. № 135/2802).

Образ М. присутствует в сложных многофигурных произведениях с изображениями рус. святых, исполненных в разных старообрядческих центрах, включая Романов-Борисоглебск (ныне Тутаев) и пос. Невьянский Завод (ныне Невьянск) (3-створчатые складни и створка киота посл. четв.— кон. XVIII в., ГРМ; Святые земли Русской. 2010. Кат. 305, 306, 310). Он входит в состав композиции «Образ всех святых Российских чудотворцев», разработанной в Выговском поморском общежитии в конце XIX в. и довольно широко распространившейся среди старообрядцев-беспоповцев. На таких иконах, к-рых сохранилось не менее 8 (по 2 иконы в собраниях ГРМ и ГТГ, икона в МИИРК, образ в собрании Г. В. Лепса, 2 иконы в зарубежных частных собраниях), М. представлен среди рус. преподобных. Его образ с короткой округлой борюдой повторяет традиц. иконографию, но в нек-рых





случаях (икона письма П. Тимофеева, 1814, ГРМ) отличается от большинства древних произведений тем, что голова преподобного покрыта куколем, а на иконе из собрания Лепса святой показан с длинной бородой (Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 1. Рис. 227. С. 455; Russische Heilige in Ikonen. 1988. S. 144–145; Icônes russes: Les saintes / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse). P.; Lausanne, 2000. N 52, 53; Образы и символы старой веры: Памятники старообр.



Прп. Макарий Калязинский.
Фрагмент иконы
«Собор Русских святых».
Кон. XVIII – нач. XIX в.
(МИИРК)

культуры из собр. Рус. музея. СПб., 2008. Кат. 62, 70; Pforte des Himmels. 2008. N 175. S. 194; Юхименко, Горшкова. 2012. Кат. 34).

Приблизительно с рубежа XVI и XVII вв. изображения М. встречаются на минейных иконах, как правило на март, рядом с образом прп. Алексия, человека Божия: напр., на поновленной иконе нач. XVII в. (Музей икон в Реклингхаузене, Германия), по-видимому, на иконе 1-й трети XVII в. из ц. вмч. Дмитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (ВГИАХМЗ; представлен с длинной бородой), на святцах XVII в. из Никольского единоверческого монастыря (Гурьянов. 1904. С. 22, 52), на иконе из минейного комплекта 1-й пол. XVIII в. в петербургском Сампсониевском соборе (Русская икона XVII–XVIII вв. в собрании Гос. музея-памятника «Исаакиевский собор»: Лицевые святцы из Сампсониевского собора. СПб., 2003. С. 18–19) и на гравированных святцах И. К. Любецкого 1730 г. (Ермакова, Хромов. Рус. гравюра. Кат. 35.6, 35.8). Иногда изображения М. помещены дважды, под 17 марта и 26 мая (двусторонние «таблетки», 1701, ГТГ; Рождение времени: История образов и понятий: Кат. выст. М., 2000. Кат. 56), в ряде случаев — только под 26 мая (минейный цикл в росписи четверика ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове в Ярославле, 1694–1695). Известны

минейные циклы, в к-рых образ М. отсутствует (гравированные святцы Г. П. Тепчегорского, 1714, 1722; Ермакова, Хромов. Рус. гравюра. Кат. 33.7, 33.9, 34.7, 34.9). Отдельные поздние минейные циклы включают сюжетные сцены преставления М. и обретения его мощей (оба сюжета присутствуют на минейных иконах 1-й пол. XIX в. письма Т. И. Гагаева (?) из бывш. собрания М. Е. Елизаветина, см.: Комашко Н. И., Преображенский А. С., Смирнова Э. С. Русские иконы в собр. Михаила Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. М., 2009. Кат. 135.7, 135.9).

Житийные образы М. крайне редки. Сцена обретения мощей, описанная в некоторых иконописных подлинниках, появляется на миниатюре Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., иллюстрирующей рассказ о событиях 1521 г. (Шумиловский том — РНБ. F.IV.232. Л. 830 об.). Первые сведения о житийных иконах святого относятся только к 1619 г., когда «Северюк Григорий сын Милютин» написал «образ в деянии чудотворца Макария» для надвратной ц. во имя М. Калязинского монастыря (Иванов. 1891. № 24. С. 639). Этот памятник, состав клейм которого неизвестен, мог быть не первым произведением такого рода, созданным для обители. Вероятно, иконография житийного цикла образа 1619 г. была близка к древней, но не имеющей даже косвенной даты иконе из ц. Рождества Христова на родине преподобного — в с. Кожине. Согласно описанию И. А. Виноградова, в среднике (1¼ аршина × 1 аршин 2 вершка) был представлен в рост М., вокруг — 24 клейма. В центре верхнего поля находился образ Св. Троицы (это может свидетельствовать о создании иконы не ранее рубежа XVI и XVII вв., когда возникла традиция включать сюжеты универсального содержания непосредственно в житийные циклы рус. святых). В др. клеймах — рождение и крещение преподобного, приведение во учение, обучение Свящ. Писанию, беседа с родителями о браке-сочетании, обручение, преставление и погребение супруги, получение благословения от игумена, приход в Клубуков мон-рь, пострижение, поиск «в пустыне» места для основания обители, моление М. к Богу и водружение креста, строительство деревянной ц. Св. Троицы и келий, моление братии о принятии М. священства, иерейская хиротония, исцеление расслабленного ногами, чудо с татями, укравшими монастырских волос, моление братии к преподобному о принятии игуменства, моление М. в «пустыни» с изгнанием беса, приход к М. боярина, преставление преподобного и обретение его мощей (Виноградов. 1901. С. 9–10). Иконография житийного цикла была довольно развитой, но не включала сцены посмертных чудес святого. Возможно, образ воспроизводил житийную икону,

находившуюся в Калязинском мон-ре. В росписи Троицкого собора 1654 г. сцены Жития отсутствовали, однако известно, что одновременно с храмом были расписаны 2 его придела и св. ворота обители (Иванов. 1891. № 19. С. 503). Сведений о сюжетном составе их декора нет, но можно предположить, что росписи включали изображения деяний М.

Поздние житийные циклы М. представлены упомянутой гравюрой Нехорошевского с 10 сценами деяний преподобного, исполненной в 1754 г. по заказу калязинского архим. Варлаама. Судя по житийной иконе сер.— 3-й четв. XVIII в. с образом М. на фоне мон-ря в среднике, видимо копирующей гравюру, цикл включал лишь сюжеты, относящиеся к монашескому периоду жизни М.: поиск места для обители, моление перед крестом, строительство деревянного храма, приход др. насельников, моление братии к М. о принятии сана иерея, поставление во иерея, исцеление расслабленного, чудо с татями, укравшими волос, преставление святого и обретение его мощей (в виде процессии с телом святого). Похожий состав клейм (9 сцен) имеет рама 2-й пол. XIX в. вокруг образа свт. Николая Чудотворца и М. в молении Св. Троице (частное собрание). Небольшая житийная икона преподобного XVIII–XIX вв. находилась в собрании Н. П. Лихачёва (ГРМ, ДРЖ–671; Из колл. акад. Н. П. Лихачёва. СПб., 1993. С. 272. № 44/2936). Известен житийный образ М. нач. XIX в. из частного собрания.

Лит.: Лебедев А. Н. Описание Троицкого Колязина муж. 1-кл. мон-ря Тверской епархии. Ярославль, 1867; Филимонов Г. Д. Иконописный подлинник новгор. ред. по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873; Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 710; Кн. 4. С. 764–765; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 340–343; Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И. Ист. мат-лы о церквях и селах XVI–XVIII вв. М., 1887. Вып. 5; 1911. Вып. 11; Иванов И. А. «Кормовая книга» Колязина мон-ря // Тверские Ев. 1891. Ч. неофиц. № 17, 19, 24; Баженов И. В. Костромской Богоявленско-Анастасийский мон-рь: Ист. очерк. Кострома, 1895; Павел (Крылов), иером. Троицкий Калязин 1-кл. муж. мон-рь. Калязин, 1897; Архангелов С. А., прот. Описание Кашинского Николаевского Клубукова мон-ря. Тверь, 1899; Колоколов И. Ф., свящ. Очерк истории с. Капшина Калязинского у. Тверской епархии и существовавшего прежде на месте его Капшина Знаменского мон-ря. Калязин, 1900; Виноградов И. А. Археол. экскурсия в с. Кожино и г. Кашин, Калязин и Углич. Тверь, 1901; Заваляев И. И., свящ. Мат-лы для ист. и археол. по г. Кашину. Тверь, 1901; Успенский А., ред. Церк.-археол. хранилище при Моск. дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–92; Гурьянов В. П. Лицевые святцы XVII в. Никольского Единоверч. мон-ря в Москве: Иконописный подлинник. М., 1904, 1997. С. 22, 52; Титов А. А. Рукописи слав. и рус., принадлежавшие И. А. Вахромееву. М., 1906. Вып. 5; Крылов Л. И., свящ. Мат-лы для истории церквей и мон-рей г. Калязина и сел Калязинского у. Калязин, 1908. С. 21; Russische Heilige





in Ikonen / Hrsg. F. Ullrich. Recklinghausen, 1988; *Платонов В. Г.* Об одном сюжете старообр. поморской иконописи (образ Всех Святых Российских чудотворцев) // Старообрядчество: История, культура, современность: Тез. III науч.-практ. конф. М., 1997. С. 231–232; *Гадалова Г. С.* Канонизация прп. Макария Колязинского: службы и жития святого // ДРВМ. 2002. № 3(9). С. 43–53; *она же.* Иконописный подлинник как источник сведений о почитании тверских святых // Там же. 2013. № 2(52). С. 75–85; *она же.* Роль инокв Троице-Сергиева мон-ря в прославлении прп. Макария Колязинского // Прп. Сергей Радонежский: история и агиография, иконописный образ и монастырские традиции: Мат-лы междунар. науч. конф. 27–28 мая 2014 г. / Сост. и науч. ред.: Е. М. Юхименко. М., 2015. С. 194–200; СПАМИР: Тверская обл. М., 2006. Ч. 2; 2015. Ч. 4; *Чертовских Е. В.* Колязин. М., 2006; *Pforte des Himmels / Hrsg. E. Hausteин-Bartsch.* Bielefeld; Lpz., 2008; *Святые земли Русской.* СПб., 2010; *Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012; *Шаблова Т. И.* Три описи Иосифо-Волоколамского мон-ря XVI в. СПб., 2014.

А. С. Преображенский

МАКАРИЙ (Сокорин (Сокирин) Марк; не ранее 1630, весь Тимофеевская Чарондской округи (в наст. время Белозерский р-н Вологодской обл.) — 9.10.1683, Высокоозерский



Прп. Макарий Высокоозерский. Фрагмент иконы «Собор святых, в земле Карельской просиявших». 1876 г.

(Нововалаамский мон-рь, Финляндия)

мон-рь), прп. (пам. 21 мая — в Соборе Карельских святых), основатель Макариевой Высокоозерской пуст. (ныне урочище Высокоозерский Погост на Кривозере (Вытегорский р-н Вологодской обл.)). Единственным источником сведений о М. является его краткое Житие, составленное в 1683 г. свящ. Иосифом Титовым. Списки Жития редки; один из них, датированный XVIII в., находился в б-ке Е. В. Барсова, другой входил в состав «Летописи Высокоозерской

церкви» (опубл.: *Крупкин.* 1914); местонахождение рукописей в наст. время неизвестно.

В годы царствования *Алексея Михайловича* (т. е. не ранее 13 июля 1645) в возрасте 15 лет М. был взят на военную службу. Вернувшись после 20 лет службы, он отправился в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*, где принял постриг и прожил «многое время» (между 1665 и 1673). 9 июня 1673 г., в день памяти прп. Кирилла Белозерского, он услышал Божественный голос, повелевший идти на запад: «Тамо ти место уготовано, хошу ты сотвориши преподобномученика». М. увидел огненный столб «от земли до небеси», который привел его на Новгородскую землю, в Винницкую вотчину, на оз. Высокое (Кривозеро). Столб остановился посередине озера, указывая место, где должна быть основана обитель. В течение 7 лет М. копал ров между озерами Высоким и Нижним, чтобы осушить озеро. В 1680 г. на том месте, где стоял столб, М. построил деревянную ц. в честь Воскресения Христова и собрал братию. Через 3 года после основания обители на М. напали разбойники, «биша и огнем жгоша и деревянные стрижицы за ногти ему в руки и в ноги вогнаша, всячески мучиша и оставиша его еле жива суща, братию его разграбиша». Умиравшего от ран М. нашел и причастил свящ. Иосиф Титов. По повелению М. он написал его Житие: «...и повеле ми, многогрешному попу Иосифу, житие свое списати при кончине живота своего и сказа мне вся подробно; аз же многогрешный поп житие его списах и в пустыни оставих церкви Божии». Священник похоронил подвижника в Высокоозерской пуст.

В 1700 г. при строителе Савватии в мон-ре была сооружена деревянная ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Могила М. находилась между Воскресенским и Никольским храмами. С 1723 г. Высокоозерская пуст. была приписной к Александрову Свирскому мон-рю или «отданной в при-смотр» ему, а в 1764 г. была закрыта.

О местном почитании М. свидетельствуют посвященные ему тропарь и кондак, включенные в «Летопись Высокоозерской церкви» (*Крупкин.* 1914). В XIX в. над могилой святого стоял крест под сенью. По сведениям нач. XX в., в день памяти М. у его могилы собиралось

«многожество поклонников» из соседних приходов (*Крупкин.* 1914). Однако Е. Е. Голубинский включил имя М. в список «усопших, на самом деле не почитаемых, но имена которых внесены в каталоги святых».

Соборное почитание Олонецких святых началось во 2-й пол. XIX в. В 1866 г. по благословению архиеп. Олонецкого Аркадия (Фёдоров) было установлено ежегодное празднование Собору Олонецких святых (2 окт.); в том же году в честь этого праздника освятили пещерную церковь в подклете Святодуховского собора в Петрозаводске. В 1974 г. в Финской Православной Церкви было установлено празднование Собору Всех святых, в земле Карельской просиявших (1 нояб. н. ст.). В РПЦ соборная память Карельских святых праздновалась с 1974 г. в субботу между 31 окт. и 6 нояб. В 2004 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси Алексия II празднование перенесено на 21 мая (в этот день в 2000 был освящен восстановленный кафедральный собор Петрозаводска).

Ист.: *Крупкин А., свящ.* Из истории Высокоозерской пуст., Лодейнопольского у., в связи с житием основателя ее — монаха Макария // Олонецкие Ев. 1914. № 7. С. 155–159; *Миная (МП).* Май. 2002. Ч. 3. С. 375.

Лит.: *ИРИ.* 1811. Ч. 3. С. 631; *Барсов Е. В.* Преподобные обонежские пустынножители: Мат-лы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Памятная книжка Олонецкой губ. за 1868–1869 гг. Петрозаводск, 1869. С. 5, 66–67; *Ключевский.* Древнерусские жития. 1871. С. 345; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 335; *Зверинский.* Т. 2. С. 111 (№ 751); *Голубинский.* Канонизация святых. 1903. С. 361; *Никодим (Кононов), архим.* Олонецкие святые, их жизнь и церковное чествование: Агиол. очерки // Олонецкие Ев. 1903. № 12. С. 431, 432; *он же.* Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910. С. 30; *Покровский А. А.* От редакции «Олонецких епархиальных ведомостей» // Олонецкие Ев. 1909. № 33. С. 827; *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 20; *Каган М. Д.* Иосиф Титов // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 113; *Рыжова Е. А.* Мотив выбора места основания мон-ря в рус. агиографии // Изв. Уральского гос. ун-та: Сер.: Гуманит. науки. 2009. № 1/2 (63). С. 83; *Зеленина Я. Э.* Уникальные иконы Собора Карельских святых из Финляндии // Кенозерские чт.—2009: Этнокульт. ландшафт Кенозерья: Сб. мат-лов 4-й Всерос. науч.-практ. конф. Архангельск, 2011. С. 310, 311; *Новый Олонецкий патерик.* СПб., 2013. С. 7–9, 342, 393, 394, 417, 560.

А. В. Пигин

Иконография М. разрабатывалась мастерами Валаамского Преображенского мон-ря или иконописцами мастерской Пешехоновых в С.-Петербурге, исполнявшими монастырские заказы. В частности, М. представлен на 3 иконах «Со-





бор святых, в земле Карельской просиявших», датированных 1876 г., вывезенных с Валаама в Финляндию в 1940 г. Две небольшие почти идентичные по композиции и деталям изображения иконы-пядницы подписаны как «труд валаамских иноков» (Музей Православной Церкви в Куопио, Нововалаамский мон-рь, Финляндия). М. написан в предпоследнем 7-м ряду крайним слева, вплоборота вправо, в монашеской мантии, с непокрытой головой, длинные волосы разделены на прямой пробор, борода средней величины со значительной проседью; на музейной иконе его правая рука немного отведена в сторону. Иначе его образ расположен на иконе большого размера, предназначавшейся для местного ряда ц. во имя Всех преподобных, в посте просиявших, на игуменском кладбище Валаамской обители. Икона составляла пару с храмовым образом с подписью В. М. Пешехонова (упом. в описях имущества Валаамского мон-ря 1912 и 1942 гг.— АФВМ. Го: 6/1. Л. 159. № 18; Вд: 15. Л. 6 (11). № 121); в наст. время образ находится в иконостасе домово́й церкви Церковного управления Финляндской Православной Церкви в Куопио. Образ М., согласно надписи на нимбе («С. Макарий Высокоозерский»), помещен в 1-м ряду крайним справа. Подвижник облачен в святительские одежды: саккос, омофор и митру, правой рукой благословляет, в левой держит жезл с сулоком. Ошибочная иконографическая трактовка образа М., возможно, связана с тем, что изображение свт. Геннадия Новгородского, написанного на этом месте на иконах-пядницах, перенесено в 6-й ряд слева и выделяется среди др. преподобных только монашеским клобуком. Иконописцы Пешехоновской мастерской изменили надписи на нимбах, оставив иерархический порядок расположения фигур, т. е. корректировка в именах была внесена на завершающем этапе работы.

Лит.: Русак В. Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland. Kuopio, 1985. P. 31, 101. N 16; Зеленина Я. Э. Уникальные иконы Собора Карельских святых из Финляндии // Кенозерские чт.— 2009: Этнокульт. ландшафт Кенозерья: Междисциплинарное исслед. на пересечении естеств. и гуманитар. наук: Сб. мат-лов 4-й Всерос. науч.-практ. конф. Архангельск, 2011. С. 305–312, 430.

Я. Э. З.

МАКАРИЙ (Шаров Матвей Терентьевич; 1802 (1801?), г. Ефремов Тульской губ.— 21.02.1864, Глинская пуст. Курской губ.), прп. Глинский (пам. 21 февр.), иеросхим. *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни*. Первое жизнеописание М. (Краткое описание жизни.



Прп. Макарий Глинский.
Икона. 2013 г.
(Глинская пуст.)

1893) составлено на основе воспоминаний иноков Глинской пуст. и неск. писем старца.

Род. в богатой мещанской семье, имел 2 братьев и сестру. С детства отличался набожностью. В 1828 г. поступил в Глинскую пуст., находился под рук. игум. прп. *Филарета (Данилевского)*. Первоначально Матвей трудился на монастырской пасеке, в 1830 г.— на братской кухне, с 1831 г. исполнял послушание ключника (заведующего пищевыми припасами), с 1838 г.— помощника ризничего. 16 дек. 1833 г. игум. Филаретом был пострижен в монашество с именем в честь прп. Макария Великого, 23 окт. 1837 г. по настоянию игумена рукоположен в сан диакона, 28 февр. 1839 г.— в сан иерея.

С 1842 г. по инициативе благотворителей Т. Б. и А. М. Потёмкиных в Харьковской губ. восстанавливалась Святогорская пуст. (см. *Святогорская в честь Успения Пресвятой Богородицы мужская лавра*), в к-рую в 1844 г. перевели часть глинской братии, в т. ч. благочинного иером. Амфилохия (Скубырина; вполс. иеросхим. Анатолий). В том же году насельники единодушно избрали М. благочинным Глинской обители. Согласно жизнеописанию, преподобный, стремясь сохранить мир среди монахов, «разделял свою любовь на две равные части». С одной стороны, беспрекословно исполнял приказания настоятеля (1841–1855) игум. Евстратия (Яковлева), а с другой — умел разрешать конфликты в повседневной жизни насельников, покрывая любовью их недостатки. Исполнял чужие послушания, порой самые тяжелые: напр., неоднократно по ночам тайно месил хлеб

в хлебопекарне. 7 июня 1846 г. за отличное служение в должности благочинного М. был награжден набедренником.

18 июня 1848 г. М. был уволен с должности благочинного по собственному прошению из-за болезни (ок. 20 лет страдал кожным заболеванием: лишайная сыпь распространилась по всему телу, кроме лица). По свидетельству братии, порой М. «из себя представлял кости, обтянутые кожей». Несмотря на зуд и жжение в руках и ногах, выстаивал продолжительные богослужения в храме, опираясь на костыли. Также старец неукоснительно исполнял келейное правило, в к-рое входило чтение 2 глав из Евангелия, главы из апостольских посланий, 3 кафизм, покаянного канона. По прочтении глав из Евангелия М. читал особую молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, прости меня, грешного, нечистыми устами словеса Святого Евангелия Твоего изрекшего: глаголю и не исполняю Твоих повелений. Ты, Владыко, пришел еси оживотворити умерщвленные грехми, просвети Евангелием Твоим ум, сердце и укрепи душевный мой храм, да не вотще учуся и возвещаю словеса Твои. Господи, Господи! Мудрости истинной Наставниче и смысла Подателе, душу мою объем верою в словеса, Тобою реченные, и умягчи ю, да излиется пред Тобою, и аз буду в Тебе, и Ты во мне, Благодетелю мой, да никогда же удаляюсь от любви Твоей. Ты мое пристанище, Ты тишина моя и спокойствие сердцу моему. Пробави милость Твою ведущим Тя, Тобою бо живем, движемся и есмы и Тебе славу воссылаем ныне и присно и во веки веков». Затем преподобный клал 150 земных поклонов с Иисусовой молитвой, 150 поклонов с молитвой Пресв. Богородице. Кроме того, в его правило входили 33 земных поклона в память 33-летней земной жизни Спасителя и молитва прп. Ефрема Сирина «Господи и Владыко» с земными поклонами. Насельники и богомольцы почитали М. как старца, стяжавшего дары прозорливости и в духовных, и в житейских делах. Некая дама, ежегодно посещавшая Глинскую пуст., попросила у М. молитву о «разрешении неплодия». Спустя год у нее родился сын, но когда она приехала благодарить М., старец назвал себя величайшим грешником.





Считалось, что М. имел дар исцеления: мон. Иерофея он излечил от лихорадки, мон. Агнию (Полежаеву) — от головных болей. В 1862 г. к М. обратились Е. Г. и П. Е. Терещенко (мать и жена благотворителя Н. А. Терещенко), страдавшие различными болезнями, и старец посоветовал им устроить в г. Глухове бесплатную больницу. Лишь только женщины откликнулись на это предложение, сразу выздоровели. Но бесплатная больница во имя св. Евфросинии была построена в Глухове только в 1879 г.

Состоятельные миряне в благодарность М. за добрые советы и исцеления передавали богатые подарки, которые преподобный сразу же посылал игумену или раздавал др. посетителям. Из приносимого он оставлял себе только ладан и восковые свечи. После кончины в келье старца была найдена лишь 20-копеечная монета в книге, положенная в качестве закладки.

В 1851 г. игум. Евстратий освободил М. от чреды священнослужения. На нек-рое время старец прекратил прием посетителей, как насельников, так паломников. Большую часть времени он проводил в келье, выходил только на богослужения в храм, иногда шел далеко в лес или на кладбище — для уединенной молитвы и богомыслия. В маленькой келье преподобного стекла были заклеены бумагой, имелись икона Божией Матери «Страстная», Распятие, неск. книг, стол, стул, деревянная скамейка со старым зипуном. Однажды инок, осудивший в беседе с братом уход М. в затвор, проходил мимо его кельи. Преподобный, приоткрыв дверь, сказал: «Прости меня, брат... не могущего подвизаться так, как подвизаетесь вы» — и пересказал недавний разговор 2 насельников. Смущенный инок упал в ноги старцу и испросил прощение.

Когда М. явился ангел с повелением вновь принимать проходящих, старец рассказал об этом игумену, к-рый благословил его общаться с посетителями. Глинский иером. Тарасий, проживавший в келейном доме по соседству с М., вспоминал, что с утра и до вечера келью старца буквально осаждали толпы паломников, выстраивавшихся в длинную очередь. Лишь только М. приоткрывал дверь, стоявшие впереди богомольцы падали ему в ноги. Но старец часто называл по имени и при-

глашал кого-либо из стоявших позади, совершенно незнакомых ему мирян, пришедших издалека. Причем обычно М. всех встречал с радостной улыбкой, лицо его сияло, будто «обновленное» после уединенных молитв. Поучения отличались кротостью и снисходительностью к человеческим немощам. На прощание М. иногда давал посетителям мед или лимоны, нек-рым — написанные или напечатанные молитвы, деньги, но каждому при этом предсказывал к.-л. жизненные обстоятельства.

Вскоре после одного видения М. решил не отказывать в духовной беседе и женщинам: «Вижу, будто иду в церковь по монастырю и около меня летает множество ласточек... я их беру в руки и одуваю. После того будто возвращаюсь из церкви и на голове несу крест, а на крышах монашеских келлий грачи каркают на меня». «Каркающими грачами», по мнению М., были члены братии, возмущавшиеся тем, что мирянки посещают муж. мон-рь. Поскольку устав Глинской пуст. не позволял женщинам входить в кельи, старец общался с ними в коридоре.

Активное общение М. с мирянами вызывало ропот среди братии. Когда старец, уступив настойчивой просьбе почитателей, позволил сфотографировать себя, схиархим. прп. *Илиодор (Голованецкий)* обличил его: «Ты не старец, а старичишка с торбой». Однажды иером. Иосиф шел по монастырю и при виде множества богомольцев, прибывших к преподобному, воскликнул: «Ишь старичишка, какую массу народа собрал к себе, и охота же ему возиться с ними». Когда он приблизился к келье М., старец подозвал его и спросил: «Скажи, что делать мне с народом? Видишь, собралось их сколько, а я, окаянный старичишка, возись с ними, прохода не дают». Иером. Иосиф сокрушенно испросил прощение.

Как-то глинскому иером. Моисею срочно потребовался совет преподобного и он пришел к дверям его кельи, но старец, утомленный общением с мирянами, попросил брата зайти на следующий день. Утром М. испросил прощение у о. Моисея: «Прости меня, отче и брате, грешного, что отказал тебе вчера; мимошедшую ночь много за сие пострадал». С тех пор преподобный отдавал предпочтение общению с насельниками: беседовал с ними в любое время суток. Однажды М. окликнул

послушника Михаила, спешно проходившего мимо его кельи, и попросил поставить самовар. Послушник быстро выполнил просьбу, но, когда самовар закипел, сразу собрался уйти. М. убедил его остаться и во время чаепития прикровенно обличил некие греховные намерения брата.

Много времени у М. занимала переписка и с мирянами и с монашествующими. Так, девице, искавшей советов у неск. старцев, М. рекомендовал «избрать себе одного старца... и его советов слушать», «а не многих, ибо там мало пользы, где учат многие и всякий советует по-своему». Особо активную переписку М. вел с инокинями Борисовской пуст. (см. *Борисовский в честь Тихвинской иконы Божией Матери женский монастырь*), к-рые иногда «сразу присылали до 70 писем, и на все он не ленился отвечать».

Среди ближайших учеников и друзей М. известны иеросхим. Илиодор (Захаров; † 1895), иером. Иосиф († 1883), монахи *Петр (Лешенко)* и прп. *Феодот (Левченко)*, а также прп. *Иннокентий (Степанов)*, к-рому старец в 1861 г. предсказал игуменское служение (Краткое описание жизни. 1893. С. 41).

1 июня 1863 г. М. принял схиму с оставлением прежнего имени и поселился в маленькой келье на верхнем этаже юго-вост. 2-этажной башни монастырской ограды; его ученик мон. Петр (Лешенко) проживал на нижнем этаже. Старец предпочитал ходить в мантии и клобуке, полное схимническое облачение надевал крайне редко. Когда М. узнал, что глинский иером. Панкратий, пользовавшийся его доверием, стал вести записи о подвижнической жизни и об исцелениях, происходивших по молитвам старца, то «под страхом заклатья» потребовал сжечь бумаги. С принятием схимы М. перестал вести переписку с мирянами, но продолжал принимать посетителей. В сент. того же года он затворился в келье и принимал только нек-рых монахов и сестер; мон. Агнии признавался: «И вижу белый столб, как бы бумагой оклеен, до самого неба восходит. На том столбе большая площадь; там хорошо, сказать тебе не умею. Это мне было место показано, и слышал я глас, что мне мытарств проходить не придется».

М. скончался в братской больнице. 23 февр. 1864 г. игум. Иннокентий возглавил заупокойную литур-





гию и отпевание старца, который был погребен на братском кладбище Ближнего скита, с юж. стороны храма святых Иоакима и Анны (1860). К захоронению приходили больные миряне, почитавшие М. как целителя, брали из-под могильной плиты песок, ломали кирпичи, на к-рых лежала плита. В 1894 г. кирпичное основание и плиту укрепили цементом, но паломники продолжали брать частички цемента, кирпича, извести и даже собирали и пили дождевую воду с надгробной плиты. По молитвам к М. на могиле совершались исцеления. Так, дворянка Харьковской губ. Прасковья Гавриловна Цыцерская писала настоятелю игум. Исаии (Гомолко), что 15 лет страдала ревматизмом, пальцы рук опухали и почти не сгибались. 20–23 июня 1893 г. она ежедневно молилась на могиле старца и исцелилась. Могила М. сохранялась до XXI в., юго-вост. башня, в которой он проживал, разрушена после закрытия Глинской пуст. в 1961 г.

8 мая 2008 г. решением Синода УПЦ учреждено празднование Собору преподобных отцов Глинских, в к-рый включено и имя М. Торжественное прославление Собора состоялось 16 авг. 2008 г. в Глинской пуст., службу возглавил митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*. 11 июня того же года были обретены мощи преподобного, которые открыто почивают в монастырском Никольском храме (построен в 2000–2001 на фундаменте взорванной Успенской ц.). Частицы мощей М. хранятся в *Ксении Петербургской блаженной женском монастыре* в дер. Барань Минской обл. (Республика Беларусь) и в храме свт. Николая Чудотворца г. Ухта Республики Коми. На могиле, где покоился М., поставлен крест.

В Глинской пуст. мон. Ириной была написана икона с поясным изображением преподобного.

Лит.: Краткое описание жизни и подвигов старца иеросхим. Макария. Курск, 1893. Од., 1901²; Глинская пустынь: Очерк совр. состояния обители: С видом мон-ря и портретами замечательных Глинских подвижников. Од., 1901. С. 38–41. Курск, 1912³. С. 35–36; Иеросхим. Макарий Глинской пустыни // ЖПовд. Февр. С. 262–287; Иеросхим. Макарий прозорливый (пам. 21 февр.) // Рус. инок. 1912. № 7. С. 41–48; *Иоанн (Маслов), схиархим*. Глинская пустынь. М., 1992; он же. Глинский патерик. М., 1997. С. 134, 188, 241–266, 347, 367, 418–421, 497, 505.

Д. Б. К.

МАКАРИЙ, сщмч. (пам. 22 мая) — см. ст. *Донат*, сщмч.

МАКАРИЙ, сщмч. Антиохийский, Мавританский (пам. 19 февр.) — см. ст. *Евгений и Макарий*, мученики Мавританские.

МАКАРИЙ (Гневушев Михаил Васильевич; сент. 1858, с. Репьевка Ардатовского у. Симбирской губ.— 4.09.1918, Смоленская губ.), сщмч. (пам. 22 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Рус-



Сщмч. Макарий (Гневушев), еп. Орловский.
Фотография. Ок. 1917 г.

ской), еп. Вяземский, викарий Смоленской епархии. Род. в семье диакона. После учебы в Алатырском ДУ поступил в Симбирскую ДС, к-рую окончил в 1878 г. Продолжил обучение в КДА. Окончил академию в 1882 г. со степенью кандидата богословия за соч. «Очерк истории Александрийской Церкви со времени завоевания Египта мусульманами до настоящего времени». 26 июля того же года назначен преподавателем русского и церковнославянского языков в Киево-Подольское ДУ. 1 сент. 1883 г. перешел на должность наставника в Острожской учительской семинарии Мин-ва народного просвещения. 5 сент. 1885 г. назначен преподавателем рус. истории и педагогики в 1-м Киевском ДУ, а с 1886 г. одновременно преподавал и в Киевском 2-м жен. ДУ. С 25 нояб. 1890 г. преподаватель всеобщей и русской гражданской истории Киевской ДС, а с 1907 г.— наблюдатель церковных школ Киевской епархии. Некоторое время был преподавателем Киевского ин-та благородных девиц.

Кроме того, являлся секретарем, а впосл. и делопроизводителем Киевского епархиального училищного

совета, членом и казначеем Петропавловского попечительства о нуждающихся воспитанниках КДС, членом попечительского совета Киевской жен. прогимназии Н. В. Конопацкой. Один из активных деятелей Киевского религиозно-просветительского об-ва, по поручению к-рого регулярно проводил религиозно-нравственные чтения. С 1893 г. действительный член Богоявленского братства при КДА. В 1902 г. выступил инициатором создания Киевского педагогического об-ва взаимной помощи, став председателем его правления. С 1902 по 1906 г. состоял гласным Киевской городской думы. Также являлся товарищем председателя городского I Плосского участкового попечительства о бедных. Имел чин статского советника. С 25 июня по 10 авг. 1897 г. преподавал историю на летних педагогических курсах для учителей 2-классных церковноприходских школ, а с 25 июля по 5 авг. 1898 г. на таких же курсах читал лекции по истории и географии. Был одним из видных представителей русской педагогики. Его «Порядок и план занятий учениц VI класса в образцовой школе (20 авг. 1889)» существенным образом ускорило открытие в сент. 1889 г. образцовой жен. школы в Киеве.

Принимал деятельное участие в монархическом движении в Киеве. В 1906–1908 гг. был членом Совета Киевского отдела Русской монархической партии, членом Киевского отдела Русского собрания. С 1907 г. возглавлял Киевский губ. отдел Союза русского народа (СРН), впосл. стал почетным председателем отдела. Также являлся учредителем Крещатикского отдела СРН. С 24 сент. 1906 по 3 авг. 1907 г. председательствовал в Союзе русских рабочих (СРР). Был делегатом III Всероссийского съезда русских людей в Киеве 1–7 окт. 1906 г. от Киевского СРР. Участвовал также в работе IV Всероссийского съезда объединенного русского народа в Москве 26 апр.— 1 мая 1907 г. Сотрудничал в изданиях «Руководство для сельских пастырей» (был казначеем этого издания) и «Церковноприходская школа».

Овдовев, 11 февр. 1908 г. в Михайловском Златоверхом монастыре Киева принял монашеский постриг с именем Макарий. 18 февр. рукоположен во диакона, 19 февр.— во иерея. 24 марта 1908 г. назначен





настоятелем *Высокопетровского во имя святителя Петра, митрополита Московского, мужского монастыря в Москве* с возведением в сан архимандрита. 16 мая того же года указом Синода М. был назначен сверхштатным членом 2-й экспедиции Московской духовной консистории, 15 июня избран членом Совета Православного миссионерского об-ва.

16 окт. (1 нояб.) 1909 г. М. был переведен в *Новоспасский московский в честь Преображения Господня мужской монастырь* на должность настоятеля и благочинного ставропигиальных мон-рей (в этой должности он пробыл до 27 авг. 1911). Первой заботой М. стало оздоровление духовно-нравственной атмосферы в мон-ре поднял вопрос о подготовке кадров для миссий. Им была предпринята попытка организации миссионерских курсов монашествующих из отдаленных мон-рей на основе послушнической школы. Особое внимание М. уделял проблеме общенародного пения, рассматривая его как средство религиозно-нравственного церковного просвещения. В 1910 г. Новоспасское братство церковного пения и трезвости было принято в состав Московского братства в честь Воскресения Христова. Провел капитальный ремонт Никольского храма, в ходе которого к нему был пристроен большой зал.

М. принял активное участие в монархическом движении в Москве, стал ближайшим сподвижником председателя Русского монархического собрания (РМС) прот. *Иоанна Восторгова*. Участвовал в создании братства Воскресения Христо-



ва, был членом его правления. Являлся членом РМС, где часто выступал с докладами. 12 нояб. 1909 г. был избран кандидатом в члены правления собрания, а затем стал чле-

ном правления. Много времени уделял публицистической деятельности. Принимал активное участие в организации Съезда русских людей в Москве 27 сент.—4 окт. 1909 г. В 1910 г. участвовал в церковных торжествах, посвященных перенесению мощей прп. Евфросинии Полоцкой. Был удостоен звания почетного члена Полоцкого братства



Сцмч. Макарий (Гневушев), еп. Балахнинский. Фотография. Ок. 1915 г.

во имя свт. Николая и прп. Евфросинии. В том же году он стал председателем экономического отдела Виленского братского съезда. В дек. 1910 г. выступил с инициативой создания в Москве Об-ва для постоянной помощи западнорус. правосл. населению. В апр. 1912 г. был избран членом Устроительного совета Всероссийских съездов от РМС. Участвовал в работе V Всероссийского съезда русских людей в С.-Петербурге 16–20 мая 1912 г., на котором был избран одним из товарищей председателя съезда и членом ко-

Сцмч. Макарий (Гневушев), архим. московского Новоспасского мон-ря, во время Крестного хода. Фотография. Ок. 1910 г.

миссии по церковным вопросам. Выступал за повсеместное учреждение церковных братств, развитие сети церковноприходских школ, за изыятие церковных вопросов из ведения Госдумы и против частых перемещений епископов. В 1912 г. был председателем предвыборного комитета пра-

вых партий в Москве по выборам в IV Гос. думу.

11 июля 1914 г. М. был назначен епископом Балахнинским, викарием Нижегородской епархии. Хиротония состоялась 10 авг. в Спасо-Преображенском кафедральном соборе Н. Новгорода. Уже в архиерейском сане принял участие в совещании монархистов 21–23 нояб. 1915 г. в Петрограде, на котором был избран в состав Совета монархических съездов. В мае–июне 1916 г. он организовал миссионерское шествие из Н. Новгорода в Саров, к мощам прп. Серафима Саровского. В мае 1917 г. был избран почетным членом Нижегородского отдела Всероссийского об-ва попечения о беженцах «за выдающиеся труды по устройству беженцев». По его инициативе заботу о содержании беженцев принял на себя Псково-Печерский мон-рь.

28 янв. 1917 г. М. был назначен епископом Орловским и Севским. Февральскую революцию воспринял как свершившийся факт и утверждал в послании к пастве, что возвращение к старому строю невозможно. Несмотря на внешне выраженную лояльность М. к властям, против него была развернута кампания из-за его прошлой монархической деятельности. Она была инициирована образовавшимся в том же году Орловским епархиальным исполнительным комитетом. 9 апр. 1917 г. Орловский комитет общественной безопасности отправил телеграмму Синоду, к-рая была опубликована в газ. «Орловский вестник». В ней содержалась просьба к духовной власти об удалении епископа с занимаемой им кафедры. На заседании Синода 26 мая 1917 г. было принято решение об увольнении М. на покой с назначением настоятелем *взяземского во имя святого Иоанна Предтечи монастыря*. М. был все же определен временно управляющим Рижской епархией (до 1 дек. 1917). 3 нояб. 1917 г. судная комиссия Синода признала М. несправедливо изгнанным из епархии. 12 авг. 1918 г. М. был назначен на новооткрытую Вяземскую кафедру. Он организовал братство в честь Рождества Христова, в к-рое входило более 1 тыс. чел.

За годы службы М. был удостоен мн. церковных и гос. наград: орденов св. Станислава 2-й и 3-й (1898) степени, св. Анны 2-й (6 мая 1904) и 3-й (11 мая 1895) степени, св. Вла-





Сщмч. Макарий (Гневушев),
еп. Орловский.

Икона. Нач. XXI в.

(собор Ахтырской

иконы Божией Матери, г. Орёл)

димира 4-й степени (6 мая 1909); ему был вручен золотой крест с украшениями (27 мая 1913). В окт. 1913 г. владыке было предоставлено право совершать богослужение по архиерейскому чину.

В ночь на 23 авг. 1918 г. М. был арестован по обвинению в организации белогвардейского восстания. После допроса поступил в Вяземскую земскую больницу. Вяземская уездная ЧК на заседании 29 авг. 1918 г. не смогла вынести окончательное решение по делу М. Был выписан 31 авг. с диагнозом атеросклероз. Взят под конвоем из госпиталя и помещен в тюрьму. 2 сент. его препроводили в Смоленск в распоряжение ЧК Западной обл. 4 сент. он был осужден за «контрреволюционную деятельность» и приговорен к расстрелу. Расстрелян близ Смоленска. По некоторым данным, был казнен в лесу около дер. Катынь. М. прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 13–16 авг. 2000 г.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 56; Архив Учетно-архивного отд. Управления КГБ по Смоленской обл. Ф. 26797-е; ГА Ульяновской обл. Ф. 81. Оп. 1. Д. 818, 853, 858; Ф. 134. Оп. 2. Д. 112, 113; Оп. 6. Д. 47; НБУВ ИР. Ф. 175. Д. 1356; ГАГК. Ф. 143. Оп. 2. Д. 493.

Соч.: Константин Петрович Победоносцев: [Некр.]. К., 1907; Сила веры. Ужас неверия. М., 1910; Крепостное право на Руси и освобождение крестьян от крепостной зависимости. СПб., 1911; Общенародное церковное и его значение для Правосл. Церкви вообще и в особенности для западнорусского Православия. Вильна, 1912.

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 207–208; Польский. Ч. 1. С. 73–76, 179;

Реквием: Книга памяти жертв полит. репрессий на Орловщине. Орел, 1995. Т. 2. С. 9; 1998. Т. 4. С. 304–309; *Валуев Д.* Смоленские Голгофы // Смоленские ЕВ. 2000. № 1(26). С. 43; *Гронберг П. Н.* О положении епископата РПЦ при Временном правительстве (по новооткрытым источникам) // Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 69–164; Жизнеописания настоятелей Новоспасского мон-ря с 1906 по 1926 г. / Авт.-сост.: свящ. А. Крулик, Ю. В. Крестников, П. В. Пасхалова. М., 2002. С. 30–61; *Ангелина (Нестерова), мон., Даниил (Сычев), иером.* Сщмч. Макарий (Гневушев) // Макарьевские чт. Можайск, 2004. Вып. 11: Патриарх Иоаким и его время. С. 213–219; Российское духовенство и свержение монархии в 1917 г. / Сост.: М. А. Бабкин. М., 2006. С. 79, 98, 107, 108, 132, 243; *Гаврин Д. А.* Духовно-просветительская деятельность еп. Макария (Гневушева) в 1917–1918 гг. // Духовно-нравственная культура России: Правосл. наследие. Челябинск, 2011. С. 68–74.

Т. В. Кальченко

МАКАРИЙ (Кармазин Григорий Яковлевич; 1.10.1875, мест. Меджибож Летичевского у. Подольской губ.— 3.12.1937, полигон «Жаналык» близ с. Николаевка (ныне Же-



Сщмч. Макарий (Кармазин),
еп. Екатеринославский.

Икона. 2013 г.

Иконописец М. Матирка
(частное собрание)

тиген Алматинской обл.), сщмч. (пам. 20 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), еп. Днепропетровский. Род. в семье землемера. По окончании Подольской ДС по 1-му разряду рукоположен 23 авг. 1898 г. во иерея и назначен священником к храму с. Витковцы Каменец-Подольского у. Подольской губ. 21 апр. 1900 г. переведен в храм с. Бандышовка Ямпольского у. той же губернии. В 1902 г. стал полковым священником, служил в разных воинских частях. Во время первой мировой войны за участие в боевых действиях был награжден: 26 марта 1915 г.—

орденами св. Анны 3-й и 2-й степени с мечами (в один день), 2 июня того же года — орденом св. Владимира 4-й степени с мечами, 24 марта 1916 г.— золотым крестом на георгиевской ленте. Был дважды ранен (2 марта и 21 июля 1915 г.); после лечения в госпиталях возвращался на фронт. 13 июня 1916 г. возведен в сан протоиерея. С 1918 г. служил священником в разных приходах Киевской епархии.

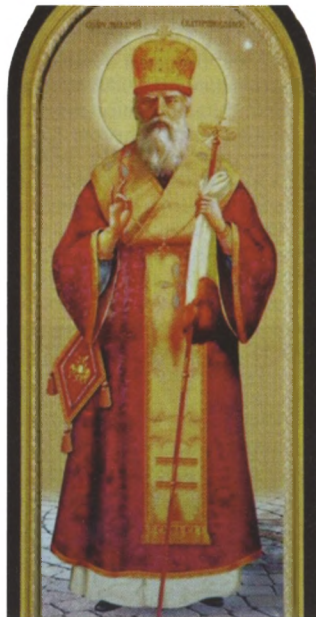
В 1922 г., после принятия монашества с именем Макарий, хиротонисан экзархом Украины митр. *Михаилом (Ермаковым)* во епископа Уманского. Пребывал в г. Умани в качестве викария Киевской епархии. После ареста 5 февр. 1923 г. экзарха митр. Михаила и в ночь на 4 апр. того же года — Белоцерковского еп. *Димитрия (Вербицкого)* и др. находившихся в Киеве викарных епископов за противодействие *обновленчеству* к М., как к последнему оставшемуся викарию, согласно распоряжению митр. Михаила, сделанному им перед арестом, перешло временное управление Киевской епархией. Прибыв из Умани в Киев, М. в сложной ситуации сумел восстановить втайне от властей церковное управление. Его кафедральным храмом был киевский Малософийский собор (основной храм Св. Софии был захвачен автокефалистами самосвятами — сторонниками В. *Липковского*), при к-ром под рук. М. организовался сплоченный приход, установивший связи с др. приходами, верными Патриаршей Церкви. По благочиниям создавались орг-ции духовенства и мирян, собирались средства для ссыльных епископов. Вместе с пребывавшим в Киеве на покое еп. бывш. Ананьевским сщмч. *Парфением (Брянских)* М. совершил негласные хиротонии викарных епископов: Радомысльского *Сергия (Куминского)*, Черкасского *Филарета (Линчевского)*; вполн. архиепископ), Сквирского *Афанасия (Молчановского)*, Вышгородского *Феодора (Власова)*, Хорольского *Варлаама (Лазаренко)*, на которых было возложено управление отдельными частями Киевской епархии, а также приходами ближайших епархий, оставшихся без архипастырского окормления. Как заместитель митр. Михаила (Ермакова), М. пытался выступать и в качестве исполняющего обязанности патриаршего экзарха Украины, однако в апр.



1924 г. патриарх свт. Тихон сообщил в письмах Екатеринославскому архиеп. Иоанникию (Соколовскому), в. у. Харьковской епархией, и Полтавскому архиеп. Григорию (Лисовскому), что юрисдикция М. ограничивается Киевской епархией. В 1923–1924 гг. неск. раз его на короткое время заключали в тюрьму.

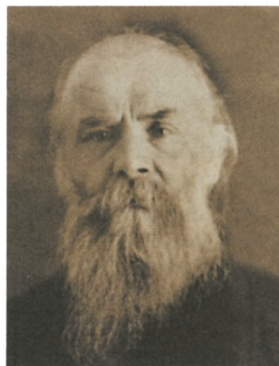
В янв. 1925 г. был еще раз арестован и освобожден в кон. того же года. Управлявший Киевской епархией во время заключения М. vikарный Богуславский еп. Георгий (Делиев) отказался передавать ему дела, что привело к конфликту между архиереями. Вскоре М. был выслан в Харьков. В дек. 1925 г. вместе с 12 др. укр. архиереями он подписал постановление о лишении сана бывш. Лубенского еп. Феофила Булдовского как инициатора автокефалистского лубенского раскола. В марте 1926 г. вместе с 8 др. архиереями, находившимися в Харькове, М. подписал обращение к заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому; вполн. патриарх Московский и всея Руси) о поддержке его действий против организаторов григорианского раскола. В лит-ре (напр.: *Днепропетровская епархия* // ПЭ. Т. 15. С. 458, 459) распространено утверждение о назначении М. в кон. 1925 г. управляющим Екатеринославской (с 1926 Днепропетровской) епархией. Однако известно, что еще в марте 1926 г. М. подписывался под документами как епископ Уманский, vikарий Киевской епархии (Акты свт. Тихона. С. 444, 446). Видимо, назначение на Днепропетровскую кафедру произошло в более поздний период. Возможно, что М. так и не смог приступить к управлению епархией.

В нач. 1927 г. М. был приговорен к 3 годам ссылки в Сибирь. Отбывал срок в Горно-Шорском р-не Сибирского края. По возвращении из ссылки в 1930 г. проживал на покое в г. Вязьме Западной обл. В нояб. 1933 г. переехал в Кострому, где жил в пригороде Селище, служил на своей квартире молебны и панихиды. В лит-ре часто указывается на принадлежность М. к «непоминающим» — церковной оппозиции митр. Сергию, взявшему курс на достижение соглашения с советскими властями. Как архиерей, пребывавший на покое, М. действительно не проводил храмовые богослужения с поминовением заместителя патриар-



Сщмч. Макарий (Кармазин).
Икона. 2007 г.
(Успенский собор,
г. Днепропетровск)

шего местоблюстителя, однако сведения о его оппозиции митр. Сергию и тем более об участии в структурах т. н. Истинно православной Церкви (см. в ст. *Истинно православные христиане*) присутствуют только в материалах следственного дела НКВД, имевшего явные признаки фальсификации. Напротив, известно, что



Сщмч. Макарий (Кармазин),
еп. Екатеринославский.
Фотография. 1937 г.

в Костроме М. ежедневно посещал храм во имя мч. Александра и мц. Антонины в Селище, где за богослужением поминали митр. Сергия, был дружен с настоятелем этой церкви прот. Павлом Острогским, чего нельзя было бы ожидать от деятеля оппозиционного церковного движения.

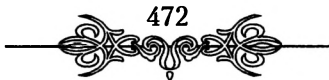
30 сент. 1934 г. М. был задержан правоохранительными органами в поезде Кострома — Москва, при аресте у него был изъят билет до Харь-

кова. Был помещен во внутреннюю тюрьму в Иваново (в то время Кострома входила в состав Ивановской промышленной обл.). Проходил по одному делу с прот. Павлом Острогским. М. обвиняли в том, что он был «идеологом Православной Церкви», организовывал «реакционно-враждебную часть церковников» для «активной борьбы с советской властью», поддерживал «в контрреволюционных целях» связи с единомышленниками из числа ссыльного духовенства, устроил у себя на квартире тайную домашнюю церковь и проводил там богослужения и «антисоветские сборища». 17 марта 1935 г. приговорен особым совещанием при НКВД СССР к 5 годам ссылки в Казахстан.

Отбывал ссылку на ст. Уштобе Туркестано-Сибирской магистрали (ныне г. Уштобе Каратальского р-на Алматинской обл., Казахстан). Приобрел дом, где предоставил жилье и др. ссыльным. С февр. 1937 г. вместе с М. проживал Симферопольский еп. Порфирий (Гулевич). Ссыльные архиереи совершали у себя на дому богослужения, принимали желающих получить духовные наставления. 20 нояб. 1937 г. М. и еп. Порфирий были арестованы и перевезены в Алма-Ату, где их заключили в тюрьму. М. не признал предъявленных ему обвинений в «антисоветской деятельности и пропаганде», в «группировании вокруг себя контрреволюционного элемента». Казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Алма-Атинской обл. от 1 дек. 1937 г., погребен в безвестной могиле на полигоне НКВД «Жаналык», в 40 км от Алматы (Алма-Аты).

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. Арх.: ЦДАГОУ. Ф. 263. Д. 66923; ГАНИКО. Ф. 3656. Оп. 2. Д. 6179-С; ДКНБ по Алма-Атинской обл. Д. 019230.

Лит.: *Польский*. Ч. 2. С. 90–91; *Мануил*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 217; *Цытин*. История РЦ. Т. 9. С. 747; *Доненко Н. Н.*, прот. Претерпевшие до конца: Священнослужители Крымской епархии 30-х гг. Симф., 1997. С. 4–11; *он же*. Наследники царства. Симф., 2000. С. 326–354; *Хлебников М.* Движение истинно православных в Костромской губ. // Правосл. жизнь. Джорд., 1997. № 5 (569). С. 1–29; *Голубцов С. А.*, протодиак. Профессура МДА в сетях Гулага и ЧК. М., 1999. С. 74; *Феодосий (Процюк)*, митр. Обсценческие движения в Правосл. Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 258, 278, 279, 369, 372. (МИЦ; 36); *Мазырин А. В.*, свящ. Высшие иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920–1930-х гг. / Науч. ред.: прот. В. Воробьев. М., 2006. С. 157–161; *Капков К. Г.* Памятная книга рос. военного и морского духовенства XIX — нач. XX вв.: Справ. мат.-лы. М., 2008. С. 268; *Святые ново-*





мученики и исповедники, в земле Казахганской просиявшие. М., 2008. С. 242–245.

Прот. Николай Доненко

МАКАРИЙ Федорович Квиткин (23.07.1882, г. Орск Оренбургской губ. – 5.04.1931, Оренбург), сщмч. (пам. 23 марта и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи мещан. В 1900 г. окончил 4-классное город-



*Сщмч. Макарий Квиткин.
Икона. Нач. ХХI в.
(ц. свт. Николая
в с. Нижнепавловка
Оренбургской обл.)*

ское уч-ще в Орске. В 1900–1907 гг. учитель церковноприходской школы. Проходил обучение на педагогических курсах в Орске в 1901 и 1903 гг. В 1905 г. окончил епархиальные пастырские курсы в Оренбурге. В 1907 г. назначен псаломщиком к Александро-Невской ц. с. Александровка Оренбургской губ. В 1912 и 1915 гг. обучался на миссионерских противораскольнических и противосектантских курсах. Состоял в епархиальном миссионерском обществе. 4 февр. 1913 г. рукоположен во диакона к храму с. Бердяш Орского у., 24 нояб. 1913 г. переведен в храм станицы Наследницкой Верхнеуральского у. Оренбургской губ. С 1914 г. служил в храме с. В. Павловка Оренбургского у. и губ. (ныне с. Н. Павловка Оренбургского р-на). В 1917 г. был рукоположен во иерея. В 1918 г. назначен священником в храм пос. Новотроицк Оренбургской губ. В 1920 г. переведен священником в молитвенный дом в с. Александровка Оренбургской губ. В 1924 г. построил в селе деревянную церковь, которая была закрыта властями в том же году. В 1925 г. назначен 2-м священником в оренбургский храм во имя прп. Се-

рафима Саровского. После «Декларации» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского; вполн. патриарх Московский и всея Руси) М. прекратил поминать его во время богослужений (см.: «Непоминающие»). Получив поддержку большинства прихожан, М. стал настоятелем «непоминающей» общины, но вскоре, видимо, вернулся в подчинение канонического священноначалия. В 1930 г., после закрытия Серафимовской ц., перешел в оренбургскую Николаевскую ц.

Был арестован в Оренбурге в ночь с 21 на 22 янв. 1931 г. Проходил с большой группой духовенства и мирян (157 чел.) по следственному делу «Оренбургского филиала Всесоюзной монархической организации «Истинная-православная церковь»». М. также были предъявлены обвинения в «распространении слухов о гонении на религию», в том, что он не поминал за богослужениями митр. Сергия и отказывался совершать венчание лиц, оформивших развод в ЗАГСе. М. подтвердил, что действительно не может венчать разведенных гражданскими властями. По поводу непомятия имени заместителя патриаршего местоблюстителя он заявил, что у него не было намерения разорвать канонические отношения с митр. Сергием. Участие в контрреволюционной деятельности М. отрицал. 31 марта того же года Особой тройкой при Постоян-



*Сщмч. Макарий Квиткин.
Роспись Свято-Троицкой
Симеоновой обители милосердия
в Саракташе Оренбургской обл.
Нач. ХХI в.*

ном представительстве ОГПУ СССР по Средневожскому краю был приговорен к расстрелу. Был казнен и погребен в общей безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Оренбургской обл. Ф. 173. Метрическая кн. Михайло-Архангельской ц. г. Орска, 1882 г.; Архив УФСБ по Оренбургской обл. Д. П–19090.

Лит.: Мученики и исповедники Оренбургской епархии ХХ в. Саракташ, 1998. Кн. 1. С. 113–120; Оренбург, 2000. Кн. 3. С. 14, 25, 62–69, 281; Саракташ, 2011. Кн. 4. С. 15–21; ЖНИР. Март. С. 212–215; Акафист сщмч. Макарию Оренбургскому. Саракташ, 2015.

МАКАРИЙ Арсеньевич Соловьёв (28.09.1876, дер. Скорнево Бежецкого у. Тверской губ. – 29.11.1937, г. Калинин (ныне Тверь)), сщмч. (пам. 16 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил сельскую школу. С 1898 по 1901 г. проходил воинскую службу, был старшим унтер-офицером. В 1916 г. рукоположен во иерея, служил в сельских храмах Тверской епархии. 16 авг. 1930 г. был арестован по обвинению в «контрреволюционной пропаганде» и 10 сент. того же года приговорен к 3 годам ссылки. Вернувшись из ссылки, стал служить в храме Михайлово-Прудовского погоста Рамешковского р-на Московской обл. (с 1935 Калининская обл.). 13 нояб. 1937 г. арестован по обвинению в «систематической контрреволюционной деятельности, направленной на развал колхозов и подрыв советского строя». Виновным себя не признал. 27 нояб. 1937 г. Особая тройка УНКВД по Калининской обл. приговорила М. к расстрелу. Был казнен, погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 20618-С.

Лит.: Тверской мартиролог. 2000. Т. 1. С. 410.

Игум. Дамаскин (Орловский)

МАКАРИЙ [греч. Μακάριος] († 1506), прмч. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице в Соборе Афонских преподобных; пам. греч. 14 сент. и в Неделю жен-мироносиц в Соборе Фессалоникийских святых), мон., ученик К-польского патриарха свт. Нифонта II (1486–1488, 1497–1498, 1502–1503; † 1508), который после ухода с кафедры большую часть времени жил на Афоне (в *Ватопеде* и *Дионисия преподобного монастыре*) и в Валахии.

О мученическом подвиге М. повествуется в Житии свт. Нифонта II, патриарха К-польского, написанном





между 1517 и 1519 гг. его учеником Гавриилом из келлии Капрули в Карее, к-рый в период с 1515 по 1539 г. 5 раз становился протом Св. Горы. Оригинал этого Жития утрачен, его текст сохранился в более поздней греч. переработке (Ath. Dionys. 661, XVIII в.; Ibid. 716, XIX в.) и в раннем румын. переводе (древнейшая рукопись 1682 г.). Описания мученического подвига М. в греч. и румын. версиях одинаковы. Впосл. Житие М. было включено в составленный прп. Никодимом Святоторцем сб. «новый Эклогион» (*Νικόδημος Ἀγιορείτης. Νέον Ἐκλόγιον. Βενετία, 1803. Σ. 333–346*). На его основе прп. Никодим написал краткое Мученичество М. для сборника, посвященного новомученикам, «Новый Мартирологион». Кроме того, в рукописи Meteor. Varlaam. 132, 1783 г. сохранилось греч. Житие свт. Нифонта II, составитель к-рого использовал Житие, написанное Гавриилом, и др. источники.

М. вместе с др. учеником патриарха, прмч. Иоасафом, сопровождал свт. Нифонта II в Валахию, а когда тот покинул двор господара Раду IV Великого (после весны 1502), они вернулись на Афон. Во время пребывания в Ватопеде, еще до того как патриарх переселился в Дионисиат, М. получил благословение Нифонта II на мученический подвиг. «Был он муж ученейший, отличающийся воздержанием, исполнявший множество послушаний в своей пустыне, во всем ревностный последователь добродетельной жизни святого [Нифонта II], достиг он наивысшей ступени Божественной любви, и горело его сердце желанием удостоиться, пролив свою кровь, участи мученика, и в этом открылся он святому» (*Grecu. 1944. P. 101*). После этого М. отправился в Фессалонику и, чтобы привлечь к себе внимание турок, стал проповедовать Христа в мечети. Мусульмане схватили его, избили и бросили в темницу. На суде М. «начали уговаривать, трижды стараясь дарами и лестью вынудить отказаться блаженного от своих слов» и принять ислам (*Ibid. P. 102*), но тот дерзновенно исповедал Христа истинным Богом и назвал Мухаммада псевдопророком. После этого на него набросились, «наноса удары и копя мечами, пока не отрубили его честную главу» (*Ibid.*). Чудесным образом патриарху Нифонту было открыто время и обстоятель-

ства мученической кончины М., и он сообщил об этом Иоасафу, а в 1508 г., на смертном одре, благословил и этого ученика пострадать за Христа. О происхождении М. и Иоасафа в Житии ничего не сказано, но из контекста можно предположить, что они были греками, хотя среди учеников патриарха Нифонта, к-рый сам являлся полугреком-полуалбанцем, были представители разных национальностей: напр., албанец прмч. *Иаков*, Новый, славянин (скорее всего серб) прот Гавриил (*Mavroudis A. D. Ἅγιος Νήφων, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: Ἀπὸ τὸν Μορέα εἰς τὴν Ἀχρίδα // Realia Byzantina / Hrsg. S. Kotzabassi, G. Mavromatis. B.; N. Y.; 2009. S. 185*).

Ранее, благодаря «Новому Мартирологиону» прп. Никодима Святоторца, распространилось мнение, что М. и Иоасаф пострадали в 1527 и 1536 гг. соответственно. Однако сведения из рукописи Meteor. Varlaam. 127, 1511 г. свидетельствуют о том, что они были казнены значительно раньше — в 1506 и 1510 гг. (*Γλαβίνας Ἀ. Ἀ. Ὁ κύκλος τῶν μαθητῶν τοῦ Ἁγίου Νήφωνος // Ἅγιος Νήφων Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: 1508–2008. Ἅγιον Ὄρος, 2008. Σ. 167, 169*). Несмотря на то что в рукописи указан 7014 (1505/06) г., мон. Моисей Агиорит и иером. Макарий Симонопетрит датируют кончину М. 1507 г.

М. является первым известным по письменным источникам новомучеником «автоклитом», т. е. добровольно отдавшим себя на мучения (греч. *αὐτόκλητος* — самопризванный, самозванный). «Автоклиты» дерзкими речами и поступками провоцировали мусульман на скорую расправу, воспроизводя модель поведения раннехрист. мучеников.

Совр. гимнограф Х. Бусьяс составил отдельную службу М. и совместную — М. и ватопедским преподобномученикам Амвросию и Неофиту.

Ист.: *Νικόδημος Ἀγιορείτης. Νέον Ἐκλόγιον. Βενετία, 1803. Σ. 333–346; ΝΜ. Σ. 46; Grecu V. Viata Sfântului Nifon o redactiune Greceasca inedita. Bucur., 1944. P. 98–102.*

Лит.: *Χρισόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες. Σ. 23; Περαντώνης. Λεξικόν. Τ. 2. Σ. 325–326; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 283–284; Μακάριος (Νοταρᾶ), μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομάρτυρων. Θεσ., 1996³. Σ. 62–63; Μανώλης Ἀγιορείτης, μον. Οἱ Ἅγιοι τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Καρυές, 2008. Σ. 363; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2011². Τ. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 192; Лосева О. В. Первые новому-*

ченики-«автоклиты» — греческие и слав. монахи-святоторцы // Афон и слав. мир. Св. Гора Афон, 2014. Сб. 1. С. 28–34.

О. В. Лосева

МАКА́РИЙ, прмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*.

МАКА́РИЙ, прмч. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Угличский — см. в ст. *Иов*, прмч., и др. мученики Угличские.

МАКА́РИЙ, прмч. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), Угличский, другой — см. в ст. *Иов*, прмч., и др. мученики Угличские.

МАКА́РИЙ (Миронов Макарь Федорович; 3.07.1878, с. Филино Дорогобужского у. Смоленской губ. — 5.01.1938, г. Кашин Калининской обл.), прмч. (пам. 23 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из крестьянской семьи. Окончил 3-классную сельскую школу. Поступил в *Краснохолмский Антониев во имя святителя Николая Чудотворца монастырь* в Тверской губ. Принял там монашеский постриг, был рукоположен во диакона. В 1917 г. рукоположен во иерея. После 1918 г. выполнял обязанности настоятеля мон-ря. В 1922 г. М. был арестован во время кампании по *изъятию церковных ценностей* и приговорен к 9 месяцам лишения свободы. Вторично был арестован в 1923 г. за «сокрытие церковных ценностей на дому», но ввиду того что эти ценности были уже описаны и М. их не скрывал, через 3 месяца его освободили. В 1929 г. М. был снова арестован, приговорен к 8 годам высылки в Северный край. В 1935 г. освобожден досрочно по болезни. Т. к. Никольский Антониев мон-рь был закрыт, с 1936 г. М. стал служить в ц. в честь Воздвижения Честного Креста Господня с. Завидова Кесовогорского р-на Калининской обл.; жил рядом, в дер. Завидовская Горка. 21 дек. 1937 г. был арестован и заключен в тюрьму в г. Кашине. Обвинялся в том, что «сгруппировал вокруг себя церковников, устраивал в доме нелегальные сборища верующих, проводил контрреволюционную агитацию... распространял провокационные слухи о насилии, беззаконии и арестах». В антисоветской агитации виновным себя не признал.



30 дек. 1937 г. Особая тройка УНКВД по Калининской обл. приговорила его к расстрелу. Был казнен, погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 20365-С.

Лит.: Тверской мартиролог. Тверь, 2000. Т. 1. С. 292.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАКАРИЙ (Моржов Михаил Степанович; 16.05.1872, дер. Паховская Вельского у. Вологодской губ.— 10.06.1931, Москва), прмч. (пам. 28 мая и в Соборе новомучеников



Прмч. Макарий (Моржов).
Фотография. Ок. 1930 г.

и исповедников Церкви Русской), иером. Из крестьянской семьи. Учился в церковноприходской школе. В 1893 г. призван на военную службу. С 1897 г., после демобилизации, — рабочий на одной из московских фабрик. В 1899 г. поступил в Смоленской иконы Божией Матери Зосимову мужскую пустынь в Александровском у. Владимирской губ., в к-рой проходил послушания бельевщика и трапезника. В 1900 г. настоятель мон-ря иером. Герман (Гомзин) назначил его келейником духовника обители иером. Алексия (Соловьёва), вполн. известного старца. 22 февр. 1903 г. Михаил был пострижен в монашество с именем Макарий. После этого он продолжал исполнять послушание келейника старца Алексия, к-рый в 1908 г. ушел в затвор и принимал братию и народ уже только в церкви, а с 1916 г., приняв схиму, ушел в полный затвор.

В мае 1923 г. пустынь была закрыта. Иеросхим. Алексий с келейником поселились в Сергиеве (ныне Сергиев Посад), жили на пожертвования духовных детей. М. был вер-

ным и заботливым помощником старца. 7 окт. 1928 г., вскоре после кончины иеросхим. Алексия, М. был рукоположен в Боголюбской ц. бывш. *Высокопетровского во имя свт. Петра, митр. Московского мужском монастыре* во диакона, а на следующий день — во иерея. Проживал в Сергиеве, зарабатывал на жизнь очисткой дворов, колот дрова. Служил в сергиевском храме Петра и Павла, исповедовал. 5 апр. 1931 г. М. был арестован, после первых допросов его перевезли в Бутырскую тюрьму в Москве. Ему были предъявлены обвинения в «антисоветской агитации и принадлежности к контрреволюционной церковной организации». Отказался назвать следствию к.-л. имена, заявив: «Уж лучше буду терпеть один и не приносить неприятностей своим знакомым». Не скрывал на допросах убеждений, говорил: «Советскую власть я рассматриваю как поущение Божие за грехи, но считаю, что истинный христианин должен терпеливо переносить все гонения и преследования со стороны власти». 6 июня 1931 г. приговорен Коллегией ОГПУ к расстрелу. Казнен, погребен в общей безвестной могиле на Ваганьковском кладбище в Москве. 26 дек. 2001 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя М. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 25025, 25255; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-60406.

Лит.: *Верховцева Н. А.* Сергиев Посад: Страницы восп. // Моск. журнал. 1992. № 10. С. 9; *Расстрельные списки. М., 1995. Вып. 2: Ваганьковское кладбище: 1926–1936. С. 161; Четверухин И., прот., Четверухина Е.* Иеросхим. Алексий, старец-затворник Смоленской Зосимовой пустыни. Серг. П., 1995. С. 81, 124, 133; *За Христа пострадавшие в земле Владимирской: Синодик и биограф. справ.* Александров, 2000. С. 49; *ЖНИР.* Май. С. 242–249.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАКАРИЙ (Смирнов Михаил Ефимович; 1.04.1877, дер. Мелехово Тихвинского у. Новгородской губ.— 29.12.1937, г. Бежецк Калининской (ныне Тверской) обл.), прмч. (пам. 16 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из семьи крестьян Яроховых (фамилию Смирнов, вероятно, получил в семинарии). Окончил ДС, поступил в монастырь, где принял монашеский постриг с именем Макарий, был рукоположен во иерея. Мон-рь, где он подвизался, просуществовал до 1928 г. После его за-

крытия М. служил приходским священником, но в 1933 г. не смог оплатить повышенные налоги и был приговорен к году заключения в ИТЛ. Летом 1937 г. начал служить в храме в с. Красная Поляна Бежецкого р-на Калининской обл. 19 дек. того же года М. был арестован и заключен в тюрьму в Бежецке. В контрреволюционной агитации виновным себя не признал. 27 дек. Особая тройка при УНКВД по Калининской обл. приговорила его к расстрелу. Он был расстрелян и погребен в безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 23027-С.

Лит.: *Дамаскин.* Кн. 3. С. 471–472; Тверской мартиролог. Тверь, 2000. Т. 1. С. 399.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАКАРИЙ (Телегин Павел Николаевич; 28.08.1876, с. Летниково Бузулукского у. Самарской губ.— 26.05.1922, Москва), прмч. (пам. 13 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из крестьянской семьи. Еще в детстве решил уйти в мон-рь. Будучи подростком, нашел пещеру, куда удалялся для молитвы. Образование получил в начальном народном уч-ще. На 17-м году жизни отправился в паломничество в Киев, где утвердился в своем решении принять монашество. С янв. 1898 по нояб. 1902 г. проходил воинскую службу. В 1905 г. поступил в *Чудов в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-рь* Московского Кремля. Здесь он окончил монастырскую школу. 8 окт. 1910 г. был зачислен в мон-рь послушником. 22 янв. 1911 г. принял монашеский постриг, 1 февр. того же года был рукоположен во диакона, а 6 сент. 1913 г.— во иерея.

С началом первой мировой войны М. был направлен как военный священник в действующую армию. Служил в 400-м подвижном госпитале. Возвратился в Чудов мон-рь в окт. 1915 г. 29 июня 1917 г. был награжден за труды во время боевых действий наперсным крестом. После закрытия Чудова мон-ря стал служить в Сергиевском храме на Троицком патриаршем подворье. 3 апр. 1922 г., во время кампании по *изъятию церковных ценностей*, М. назвал членов явившейся в храм комиссии грабителями и насильниками. Был немедленно арестован и заключен в тюрьму. Вместе с еще



53 арестованными привлечен к публичному суду (см. ст. *Московские процессы 1922 г.*). 8 мая М. вместе с 10 др. священниками и мирянами был приговорен Московским революционным трибуналом к расстрелу. 9 мая патриарх Московский и всея России свт. *Тихон* отправил ходатайство председателю ВЦИК М. И. Калинину о помиловании. 11 мая лидеры обновленческого *Высшего церковного управления* также подали ходатайства во ВЦИК о помиловании приговоренных к расстрелу. Власти решили прошения удовлетворить только частично, оставив приговор в силе в отношении М., протоиереев священномучеников *Василия Соколова*, *Александра Заозерского*, *Христофора Надеждина* и мирянина мч. *Сергея Тихомирова*, которые были расстреляны и погребены на Калитниковском кладбище в Москве.

М. прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: РГАДА. Ф. 1207. Оп. 1. Д. 995; ЦГАМО. Ф. 5062. Оп. 3. Д. 102 а, 102 г; ЦА ФСБ РФ. Д. Н-1780. Т. 2.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 2. С. 63–66; Политбюро и Церковь. 1997. Кн. 1. С. 213, 218–219, 221, 224; *Голубцов С. А., протодиак.* Московское духовенство в преддверии и начале гонений, 1917–1922 гг. М., 1999. С. 89, 100–102, 108–111, 119, 172; ЖНИР. Моск. Янв.–Май. С. 244, 260–263, 267–268; ЖНИР. Май. С. 76, 99–107, 122.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАКА́РИЙ (Токаревский; 1596 (1605?), Овруч (ныне Житомирская обл., Украина) — 7.09.1678, Канев (ныне Черкасская обл., Украина)), прмч. (пам. 7 сент., 13 мая — перенесение мощей, в Неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых), Овручский, Переяславский.

Жития М. были написаны в прозе и стихах. По мнению архиеп. *Филарета (Гумилевского)*, автором первоначального прозаического Жития был Переяславский и Бориспольский еп. *Захария (Корнилович; † 1715)*. Сочинение не было опубликовано. Оно известно в пересказе в составе «Ведомости о епархии Переяславской», присланной в Синод в 1742 г. игуменом переяславского Свято-Михайловского мон-ря Германом (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723-б. Л. 61–62 об.). В 1842 г. было опубликовано «Житие св. прмч. Макария, архимандрита овручского, Переяславского



Прмч. Макарий Овручский.
Икона. Нач. XX в.
(кафедральный собор
во имя прмч. Макария Овручского,
Полтава)

чудотворца, нетленно почивающего в переяславской Свято-Вознесенской обители Полтавской губернии», составление к-рого приписывали еп. Полтавскому и Переяславскому *Гедеону (Вишнеvesкому)*. Последнее Житие неоднократно переиздавалось, несмотря на то что оно содержит множество хронологических ошибок.

Стихотворное «Житие и страдания святого преподобномученика Макария, любопытному читателю стихотворне сложное в 1766 г.» в кон. XVIII в. увез из Вознесенского мон-ря в Переяславле (ныне Переяслав-Хмельницкий, Украина) бывш. настоятель этой обители *Димитрий (Устимович)*, в 1795 г. хиротонисанный во епископа Смоленского и Дорогобужского. Позже рукопись находилась в Смоленском историко-археологическом музее. Житие предваряла служба прмч. Макарию: «Правило преподобномученику Макарию, Переяславскому чудотворцу, 1762 г.» (опубл.: *Лавровский*. 1904). Автором стихотворного Жития, по мнению Л. Я. Лавровского, был мон. *Феодор*, подвизавшийся в переяславской Вознесенской обители и указавший свое имя в конце текста: «Молю, в молбах Феодора своих не забуди» (Там же. С. 416). Из текста следует, что автор использовал уже имевшееся в мон-ре Житие святого. На отдельном листе, следовавшем за послесловием, автор выписал сведения из монастырских источников о разорении Георгиевского мон-ря в Каневе и о гибели М.: «Подлинное свидетельство о разорении города Ка-

нева и страдании преподобномученика Макария, Переяславского чудотворца». Житие написано силлабическими стихами и содержит акростих: «Зде, в богоспасаемом граде Переяслове, в монастыре Михайловском, опочивают мощи святого преподобномученика Макария Токаревского, архимандрита каневского и овруцкого, игумена пинского и немесника смоленского. За труды его и подвиги всегдашние почти его Бог даром нетления». В стихотворном Житии подробно рассказывается о чудесах, совершившихся в 1742–1750 гг. у мощей М. в переяславском Михайловском мон-ре (см. *Переяслав-Хмельницкий во имя архангела Михаила мужской монастырь*), в повествовании использованы хранившиеся в обители записи о чудесах святого.

Биография. Мирское имя М. неизвестно. Он род. на Волини в правосл. семье. Фамилия Токаревский, по свидетельству мон. *Афанасия Кальнофойского*, была распространена в Брестском воеводстве. Нередко Токаревских упоминали в связи с Купятицким Введенским мон-рем: напр., некая Марина Токаревская-Пиотровская получила исцеление у чудотворной *Купятицкой иконы Божией Матери (Лавровский*. 1904. С. 419). Ок. 1614–1620 гг. отрок обучался при Успенском Заручайском мон-ре в Овруче. Рано потеряв родителей, юноша ок. 1620–1625 гг. принял постриг в этой обители, затем по благословению Пинского еп. Авраамия перешел в Купятицкий монастырь. Здесь ок. 1630 г. он был рукоположен во диакона, в 1632 (1633?) г. Могилевским еп. *Иосифом (Бобриковичем)* — во иерея. (Согласно «Ведомости о епархии Переяславской», М. был монахом «в граде Владимире Полской области» (видимо, во Владимире-Волинском) и рукоположен в иерея Киевским митр. *Иосифом (Нелюбовичем-Тукальским)*. Данные сведения неверны, т. к. Иосиф (Нелюбович-Тукальский) стал епископом в 1661, митрополитом — в 1663.)

Одновременно с М. в Купятицком мон-ре подвизался прмч. *Афанасий (Филитович)*. Как свидетельствует в своем «Диариуше» св. Афанасий, в 1637 г. М. отправили к Киевскому митр. *Петру (Мошле)* с деньгами, собранными на обновление киевского Софийского собора. М. рассказал митрополиту о бедственном поло-





жении Купятицкого мон-ря и получил от него универсальный лист для сбора пожертвований (Диариуш. 1878. Стб. 52). Позже митр. Петр (Могил) поставил М. игуменом Воскресенского мон-ря в Каменце (ныне в Белоруссии). По одним источникам, М. был игуменом этого мон-ря в 1637–1640 гг., по другим — в 1639–1642 гг. После захвата обители униатами М. вернулся в Купятицкий монастырь. Братия *брестского во имя преподобного Симеона Столпника монастыря* просила игум. Купятицкой обители Илариона (Денисовича) отпустить к ним «на игуменство берестейское» М. либо Афанасия (Филипповича). Игум. Иларион «учинил раду зо всею о Христе братиею» и решил отправить в Брест иером. Климента (Несвицкого). Посланник брестского мон-ря отказался принять этого кандидата. Тогда решено было кинуть жребий «з отцем Макарием, кому ехать до Берестя». Жребий пал на св. Афанасия (Филипповича), к-рый отправился в Брест (Там же. Стб. 62–63). Согласно позднему печатному варианту Жития М., события происходили в 1637 г., что маловероятно, т. к. ответ купятицкого игумена, приведенный в «Диариуше» св. Афанасия, датирован 13 июня 1640 г. После смерти игум. Илариона (Денисовича) братия Купятицкого мон-ря избрала М. настоятелем.

После 1645 г. М. стал игуменом *пинского Братского в честь Богоявления мужского монастыря*. 13 янв. 1650 г. был выдан королевский привилей «на архимандритство Овруцкое велебному его милости отцу Макарому Токаревскому, игуменови пинскому» (*Лавровский*. 1904. С. 422–423. Сн. 3. Прим. ред.). 15 марта 1650 г. привилей опротестовал игум. Луцкого мон-ря Александр (Мокосий-Дениско), к-рый считал документ недействительным и утверждал свое первенство в Овруцкой архимандритии. Из его протеста следует, что, получив в 1650 г. королевскую грамоту на Овруцкую архимандритию, М. ею не воспользовался. В 1654 г. М. вновь стал игуменом Купятицкого мон-ря. Предвидя захват обители униатами, он убедил *Лазаря (Барановича)*, настоятеля *Киево-Братского в честь Богоявления монастыря*, забрать из Купятицкой обители чудотворную икону Божией Матери. В 1655 или в нач. 1656 г. Лазарь (Баранович) привез Купятицкую икону

в Киев, образ поместили в Софийском соборе. После захвата униатами Купятицкого мон-ря М. в 1656–1659 гг. вновь управлял Пинским мон-рем.

В 1660 г. братия овруцкого Успенского Заручайского мон-ря избрала М. архимандритом. Обитель страдала от притеснений со стороны иезуитов, *василиан*, шляхтичей — католиков и униатов, к-рые покушались на ее имущество и земли. М. отстаивал правосл. статус мон-ря, защищал его от притеснений, отказывался от споров о вере с униатами. Многочисленные татар. отряды, участвовавшие в военных событиях на укр. землях, неоднократно пытались захватить мон-рь. Во время одного из нападений обитель была чудесным образом спасена по молитвам М.: когда иноки вместе с архимандритом крестным ходом вышли из ворот, осаждавшие в панике разбежались. В 1671 г. татары и поляки разорили Овруч и мон-рь: священников убили, имущества расхитили. М. удалился из Овруцкой обители и обратился за поддержкой к Черниговскому ар-



Рака с мощами
прмч. Макария Овруцкого
в Михайловском кафедральном
соборе, г. Черкассы.
Фотография. 2013 г.

хиеп. Лазарю (Барановичу), местоблюстителю Киевской митрополии; ок. 3 лет святой провел в Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*). В 1674–1675 гг. архиеп. Лазарь назначил М. настоятелем казачьего Георгиевского мон-ря в Каневе. Назначение произошло вслед того обстоятельства, что в нач. февр. 1674 г. город заняла русско-укр. армия и разместила там большой гарнизон. До 1678 г. город входил в состав Русского гос-ва и в церковном

отношении подчинялся Лазарю (Барановичу). Впосл. Канев вновь вошел в состав Речи Посполитой, и в жизнеописаниях М. были сделаны попытки замолчать эту связь: его назначение, происшедшее при «царе Михаиле», приписывалось гетману Правобережной Украины П. Д. Дорошенко и некоему митр. Киприану. По мнению Лавровского, такие сообщения могли появиться при переписке сведений о М. из василианских рукописей. Назначение М. в Канев произошло при униате Киприане *Жоховском*, к-рый стал митрополитом в 1674 г.; под «царем Михаилом», по-видимому, имеется в виду польск. кор. Михаил Корибут Вишневецкий († 1673). Каневские василиане внесли имя М. в свой помянник и правильно отметили в нем год его кончины.

Феодосий (Сафонович), игум. *киевского Златоверхого во имя архангела Михаила монастыря*, умирая, просил назначить своим преемником М., но архиеп. Лазарь (Баранович) поставил на место Феодосия в 1677 г. кирилловского игум. Мелетия (Дзика). Согласно собственноручной записи М. на л. 7 об. «Бесед Иоанна Златоустого на 14 посланий св. апостола Павла» (К., 1623), в этот период он имел титул: «Макарий Токаревский, архимандрит овруцкий, игумен пинский, купятицкий, каневский».

4 сент. 1678 г., после захвата Чигирина, «часть войска турецкого и татар... Канев достали, и вирубали людей, и Канев спалили» (Летопись самовидца. С. 69–70). В Житии сообщается, что во время этого набега был схвачен М. Требуя сокровищ, захватчики долго мучили святого, привязав его за руки и ноги меж 2 столбов. М. непрестанно молился, тогда турки обезглавили мученика. Тело святого перенесли в храм, в котором закрылись верующие. Турки вернулись и сожгли храм вместе с людьми (*Величко*. 1851. С. 465). На пепелище уцелевшие жители Канева нашли тело М. во власянице, с крестом на груди и с др. крестом в руках. 8 сент. 1678 г. мощи святого были погребены на месте жертвенника разрушенного монастырского храма.

В источниках существуют расхождения по поводу датировки этих событий. Василиане считали, что разорение мон-ря произошло в 1630 г., при этом в помяннике Каневского василианского мон-ря (1780–1814)





как дата гибели М. обозначен 1678 г. Жители Переяславля считали, что М. был каневским игуменом в гетманство Б. М. Хмельницкого и замучен в Каневе в сент. 1653 г. Эти же сведения приведены в «Ведомости о епархии Переяславской» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723-6. Л. 61). Однако свидетельств о разорении Канева татарами в 1653 г. нет. На Службнике из каневской Георгиевской обители имелась запись: «Я, ерסקимонах Иларион, надаю Службник сей до обители Успения Пресвятой Богородицы монастыра Каневского, року [1658], м-ця априля, 29 дня». Следов., Каневская обитель не была разорена к 1658 г. (*Лавровский*. С. 416).

Почитание. В 1688 г. были обретенны мощи М. Поскольку сохранялась опасность захвата обители униатами, 16 (17) марта 1688 г. их перенесли в Воскресенскую ц. в Переяславле (в 40 верстах от Канева). Еп. Захария (Корнилович) получил разрешение у царя Петра I, посетившего Киев после Полтавской битвы, построить на месте разрушенного кафедрального собора в Переяславской крепости ц. во имя арх. Михаила и мон-рь. По царскому указу губернатор Киева кн. Д. М. Голицын в 1711 г. велел отвести место для построения келий и мон-ря «и на оном построивши монастыр коштом своим» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723-6. Л. 62). 8 нояб. 1713 г. состоялось перенесение мощей М. в новопостроенный Михайловский храм, к-рое возглавил еп. Захария. 14 авг. 1734 г. в мон-ре был сильный пожар, Михайловский храм сгорел, мощи М. переместили в монастырскую трапезную. 26 окт. 1734 г. мощи были перенесены в построенную часовню. В 1737 г. в мон-ре были сооружены новая трапезная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, ограда, кельи и колокольня. Мощи святого передали в ц. Благовещения, где они «явленно в раке опочивали». 13 мая 1750 г. мощи святого были перенесены еп. Никодимом (Сребницким) в отремонтированный Михайловский храм. В память об этом событии в Переяславле ежегодно 13 мая перед литургией совершался крестный ход вокруг храма с мощами святого. Именно в это время в город ежегодно прибывало наибольшее число паломников (*Долгорукий И. М.* Путешествие в Киев в 1817 г. / Примеч.: О. И. Бодянский



Памятник
прмч. Макарию Овручскому
в г. Каневе. 2000-е гг.
Скульптор В. Ю. Толстопятов.
Фотография. 2013 г.

// ЧОИДР. 1870. Кн. 2. Отд. 2. С. 68). В связи с закрытием Михайловского мон-ря мощи святого 4 авг. 1786 г. перенесли в переяславский Вознесенский мон-рь, где они находились в посвященном преподобномученику приделе, в кипарисовой раке, оправленной в серебро и вызолоченной в 1791 г. на средства Белгородского еп. *Аггея (Колосовского)*, жившего в мон-ре на покое. В 1942 г. их перенесли в Троицкую ц. в г. Черкассы (ныне Украина), в 1965 г. — в храм Рождества Пресв. Богородицы в том же городе. С 26 мая 2003 г. мощи М. почивают в черкасском Свято-Михайловском кафедральном соборе.

Известны прижизненные чудеса М.: он исцелил ослепшего после болезни жителя Канева; вернул на праведный путь каневского судью-мздоимца, которому неоднократно посылал деньги с запиской: «Отдаю последнее, более не имею, пощади себя и меня» (*Недельский*. 1895. С. 18). Своими наставлениями святой вернул матери нерадивого сына: с этим чудом связано «правило преподобномученика Макария» — практика постоянного чтения молитвы «Отче наш», благодаря к-рой юноша встал на путь исправления.

Стихотворное Житие святого содержит описание 12 исцелений у мощей М. в Михайловском мон-ре в 1742–1750 гг. Первое чудо датировано 2 марта 1742 г.: в Благовещенскую ц. принесли парализованного полковника Владимирского пехотного полка А. И. Глебова, к-рый после молебна у раки М. «первобыт-

ное здравие получи». За время пребывания св. мощей в Вознесенском мон-ре было записано 11 чудес. Одно из них повествует о спасении штабс-капитана А. Г. Белинского во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг.: в образок святого, пришитый к мундиру офицера, попала пуля, не причинив ему вреда (Там же. С. 19). Чудеса 2-й пол. XIX в. описаны в составленном иером. Парфением «Сказании о чудесах прмч. Макария» (К., [1882]). Память «преподобномученика Макария архимандрита Овруцкаго монастыря» под 7 сент. отмечена в Месяцеслове ростовского купца Н. А. Кайдалова, составленном им в 1868 г. (РГБ. Ф. 231/V. Карт. 2. Ед. хр. 14. Л. 45 об.; совр. шифр установлен Е. В. Романенко).

Имя М., местночтимого святого, вошло в составленный архиеп. *Сергием (Спаским)* «Верный месяцеслов» (М., 1903. С. 32). Канонизация М. подтверждена включением его имени в Собор Белорусских святых, празднование к-рому было установлено 3 апр. 1984 г.

Иконография. Первоначально почитание М. носило локальный характер и географически было связано с место-



Прмч. Макарий Овручский.
Икона. Нач. XX в.
(ц. Рождества Пресв. Богородицы,
г. Черкассы)

нахождением его мощей. Из-за позднего всероссийского прославления святого иконописные подлинники XVIII–XIX вв. и «Руководство к писанию икон» акад. В. Д. Фартусова (М., 1910) не содержат описания облика М. На немногочисленных сохранившихся иконах (в ц. во имя М. в г. Полтава, в Успенском соборе в г. Канев, в мон-ре в честь Рождества Пресв. Богородицы в г. Черкассы) он представлен, как правило, прямолично в традиц. иерейском облачении (в подризнике с поручами, в фелони, в епитрахили с палицей, на голове митра), с ат-





рибутами, характерными для преподобномученика и настоятеля мон-ря в сане архимандрита (ростовая икона в ц. во имя М. в Полтаве). На иконах, созданных до 1896 г., на груди святого иерейский 4-конечный крест (икона из ц. во имя М. в Полтаве), после 1896 г.— наперсный 8-конечный крест; встречаются варианты без креста (хромолитография Е. И. Фесенко, 1895). В левой руке М. изображали либо крест, либо крест и пальмовую ветвь в соответствии не только с символами мученической кончины за правосл. веру, но и с описанием найденных нетленными останков святого после пожара в Каневе. Лик М. обладает индивидуальными чертами, которые позволяют предположить наличие посмертного портрета святого, находившегося, по-видимому, при его мощах в Ка-



Прмч. Макарий Овручский.
Хромолитография.
1895 г.

неве или Переяславе: у святого правильные черты, несколько удлиненный массивный нос, глубоко посаженные глаза, свисающие на пышную бороду длинные усы и длинные вьющиеся пряди волос, спускающиеся из-под митры. Наибольшее распространение получили поясные образы М. (икона в Успенском соборе в г. Канев, в ц. во имя М. в Полтаве, в соборе арх. Михаила в г. Черкассы).

В 70-х гг. XIX в. появились небольшие эмалевые образки М., выполненные на медной пластине в технике надглазурной росписи по эмали в мастерских г. Ростова. Изображение М. обладает рядом признаков репрезентативного портрета: его поясная фигура показана в $\frac{3}{4}$ -ном повороте влево, при этом взгляд обращен на молящегося, десницей именованно благословляет, в левой руке держит посох, облачение соответствует сану. При некоторой обобщенности и статичности образа можно отметить ряд иконографических особенностей, раскрывающих отдельные эпизоды из жизни святого: митра является принадлежностью сана архи-

мандрита, жезл-посох — знак власти игумена, управляющего мон-рем (игуменпинский, купятицкий и каневский по собственноручной записи преподобного). Сулок на жезле свидетельствует об особых заслугах М. С тыльной стороны пластины — контрэмаль белого цвета с надписью: «Образъ // пре: макарія // архи. переяслов: // чудот.». Как правило, подобную икону следует рассматривать как паломническую евлогию, освященную на мощах, поэтому возможно предположить, что в качестве заказчика этих эмалевых образков во 2-й пол. XIX в. являлся переяславский Вознесенский мон-рь, где почивали мощи М.

Во 2-й пол.— посл. трети XIX в. появились ростовые образы святого, стоящего в храме рядом со своей ракой, при этом иконописцы старательно воспроизвели детали интерьера: покровенный престол с раскрытой на нем книгой и раку с мощами под киворием. Святой либо указывал на текст в раскрытой книге (при повороте влево), либо благословлял десницей и держал в левой руке крест и пальмовую ветвь (при повороте вправо).

В кон. XIX — нач. XX в. образ святого благодаря технике типографской печати массово тиражировался в хромолитографиях. Афонский Свято-Илиинский скит печатал именные иконы М. (как архимандрита переяславского) на золотом и красочном фоне. Хромолитография Фесенко в Одессе издавала бумажные ико-



Прмч. Макарий Овручский
и св. Ефрем.

Фрагмент иконы «Все святые,
в земле Русской просиявшие».
1934 г.

Иконописец
мон. Иулиания (Соколова)
(ризница Троице-Сергиевой лавры)

ны М. возле раки с мощами. На них детально изображены ковкая полукруглая решетка перед входом под сень, 4 круглые колонны с коринфскими капителями, барочное паникадило и символы

сана М. в навершии купола над ракой в придельной ц. во имя М. в Вознесенском мон-ре в Переяславе (собрание Ф. Р. Комарова). Иконное изображение святого подписывали в соответствии с исторической традицией и собственноручной записью М. в кн.: «Беседы Иоанна Златоустого на 14 Посланий ап. Павла» (К., 1623), хранившейся в Вознесенском соборе Переяславского монастыря, — «Преподобномученик Макарий, Архимандрит Овручский, Переяславский чудотворец».

В сер. XX в. мон. Иулиания (Соколова) изобразила М. на прориси в лицевых святцах рус. святых, выполненных по благословию свт. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского (Серг. Посад, 1959–1962, (сент. Л. 1), частное собр.), а также на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова)), нач. 50-х гг. XX в., кон. 50-х гг. XX в. (ризница ТСЛ, СДМ). Образ М. включен в Собор Белорусских святых и представлен на иконе с этой композицией с подписью: «Св. Макарий Пинский» (иконописец А. В. Вахромеев, ок. 1984). Икона с единоличным изображением М. работы иконописца М. Максимовича (Каменец, 2000) находится в Симеоновском храме г. Каменца (Белоруссия). Памятники М. установлены в г. Овруч (2008, скульптор Д. А. Стритович) и в г. Канев (2000-е, скульптор В. Ю. Толстопятов).

Ист.: Летопись самовидца о войнах Богдана Хмельницкого и о междоусобиях, бывших в Малой России по его смерти. М., 1846. С. 69–70; Величко С. В. Летопись событий в Юго-Зап. России в XVII в. К., 1851. Т. 2. С. 465; [Геден (Вишневский), еп.]. Житие св. прмч. Макария, архим. овручского, Переяславского чудотворца, нетленно почивающего в переяславской Св.-Вознесенской обители Полтавской губ. К., 1862³–1900¹³; Диариуш берестейского игумена Афанасия Филипповича // РИБ. 1878. Т. 4. Стб. 49–156; Лавровский Л. Я. Стихотворное Житие прмч. Макария, архим. овручского и каневского игумена // Киев. старина. 1904. Т. 84. № 3. Отд. 1. С. 413–444.

Лит.: Максимович Л. М., Щекатов А. Геогр. словарь Российского гос-ва. М., 1801. Ч. 1. Стб. 949–950; Максимович М. А. Воспоминания о стародавнем мон-ре Каневском // Киевские Ев. 1864. № 24. С. 757; То же // Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 312–319; Письма преосв. Лазаря (Барановича) с примечаниями. Чернигов, 1865²; Филарет (Гумилевский). РСв. Чернигов, 1865. С. 26–34; он же. Обзор. 1884. С. 213; Полиевкт, игум. Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ее архипастырях // Полтавские Ев. 1867. Отд. неофиц. № 19. С. 259–260; Барсуков. Источники агрографии. Стб. 339–340; Недельский С. П. Житие и страдание св. прмч. Макария // Благовест. СПб., 1895. Ноябрь; он же. Св. прмч. Макарий, архим. овручский, Переяславский чудотворец (1605–1678). СПб., 1896¹⁴.

И. В. Злотникова

МАКА́РИЙ, мч.— см. в ст. *Неофит, Зинов, Гай, Марк, Макарий и Гаиан*, мученики (пам. греч. 11 авг.).





МАКА́РИЙ, мч. Александрийский (пам. 30 окт., 8 дек.) — см. в ст. *Иулиан, Кронион, Макарий, Епимах, Александр* и 13 мучеников Александрийских.

МАКА́РИЙ, мч. Аназарвский (пам. 5 февр.) — см. в ст. *Феодулия, Елладий, Макарий и Евагри*, мученики Аназарвские.

МАКА́РИЙ [Макарий Антиохийский; копт. *макариос* *пвант-ѳеос*], мч. Египетский (нач. IV в.?) (пам. копт. 22 абиба (эфиоп. хамле; 16 июля)). Мученичество М. (ВНО, N 578) на бохайрском диалекте копт. языка известно по единственному кодексу X в. (Vat. Copt. 59. Fol. 58–84; изд. и франц. пер.: *Huyvenat*. 1886). Начало копт. текста повреждено; реконструировать его позволяет краткое сказание о М. в копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) и его эфиоп. версии.

Мученичество М. можно отнести сразу к 2 литературным циклам в копт. традиции: к циклу антиохийского военачальника мч. Василида (пам. копт. 11 тоута (8 сент.); см. в ст. *Клавдий*, мч. Антиохийский), сыном к-рого является М., и к циклу мч. *Юлия Кбахсского* (Акфахсского; пам. копт. 22 тоута (19 сент.)), к-рый был свидетелем мучений М. и описал их. Большинство исследователей считают произведения циклов оригинальными (напр.: *Orlandi T. Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity*. Phil., 1986. P. 78), нек-рые относят их к переводам (напр.: *Emmel S. Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / Ed. R. S. Bagnall. Camb., 2007. P. 95–96*). В Мученичестве М. упоминается целый ряд копт. мучеников, известных по др. агиографическим источникам, чаще всего — мч. *Виктор*, названный здесь двоюродным братом М.; судя по нек-рым признакам, его Мученичество было активно использовано агиографом М. наряду с апокрифическим Мученичеством Георгия (*Baumeister*. 1972. P. 120–121). Вместе с большим количеством агиографических топов (включая неоднократную смерть святого от пыток и его последующие воскрешения — мотив, к-рый Т. Баумайстер считает специфической чертой коптской лит-ры и видит в нем древнеегип. рудимент) Мученичество М. содержит упоминания егип.

правителей, сведения о к-рых встречаются в исторических документах (*Vandersleyen C. Chronologie des préfets d'Égypte de 284 à 395. Brux., 1962. P. 86–92*).

М. было 20 лет, и он служил воином в Антиохии, где, согласно копт. традиции, находился двор имп. Диоклетиана. Когда М. отказался почитать языческих идолов, об этом сообщили императору. Не сумев переубедить М., Диоклетиан после пыток направил его к правителю Александрии Арминию. Тот, подвергнув М. новым мучениям, вынес смертный приговор, но жители Александрии, боясь, что отец М. отомстит им, просили совершить казнь в др. месте. Тогда Арминий отправил М. к Евтихиану, правителю сел. Пшати (греч. Никиу). Здесь М. совершил чудо воскрешения мертвеца, затем снова был подвергнут пыткам. В это время все правители егип. областей по приказу Диоклетиана съехались в Александрию. На обратном пути правитель Фиваиды Ариан остановился в Пшати, где Евтихий передал ему М. Корабль Ариана с мучеником на борту пристал к берегу близ сел. Шетнуфи (ныне Шатануф, мухафаза Минуфия, Египет). Христос явился М. и пообещал ему «вписать в книгу жизни» всякого, кто опишет его мученичество, построит храм в его честь, поможет нуждающимся в память о нем или призовет его имя в беде (т. н. завет святому — распространенный мотив копт. и эфиоп. агиографии). М. опять пытали, после чего по приказу Ариана ему отрубили голову.

Далее в Мученичестве следует пространный эпилог, повествующий о приходе к власти имп. *Константина I Великого* и об обретении мощей М. Диоклетиан был отстранен от власти сенаторами и военными из-за того, что ослеп. Новый император Константин приказал уничтожить идолов, разрушить капища, освободить христиан из заточения и построить храмы в честь мучеников. Однако в Александрии правитель был язычник (по имени не назван). Он не позволял открывать церкви, и христиане пожаловались *Константину*. Тот послал епарха Евлогия, брата М., наказать всех язычников «от антиохийского дворца... до эфиопской земли» (в др. текстах братом М. назван мч. *Евсевий* (пам. копт. 23 амшира) — см.: *Galtier E. Contribution à l'étude de la littérature*

arabo-copte // BIFAO. 1905. Vol. 4. P. 128). Евлогий исполнил приказание императора и убил нечестивых правителей. По пути епарх оказался в Шетнуфи, где узнал о судьбе брата. Он решил перенести мощи М. в Антиохию, но мученик, явившись ему, запретил это делать и повелел построить храм в его честь на том месте, где ему отрубили голову. Евлогий выполнил просьбу брата.

В средневек. соч. «Церкви и монастыри Египта и соседних земель» отмечается, что мощи М. хранятся в районе Шмуна (греч. Вел. Гермополь, араб. Эль-Ашмунейн). Перед церковью мон-ря Дейр-Абу-Хиннис, находящегося в той же области, на скале вырезана эпитафия на коптском и греч. языках о том, что здесь, «в месте святого апы Макария», похоронен некий Папий.

Ист.: *Martyre de saint Macaire // Les actes des martyrs de l'Égypte / Éd., trad. H. Huyvenat. P. 1886. P. 40–77; SynAlex. Vol. 5. P. 670–671; Le synaxaire éthiopien: Mois de hamlê / Éd., trad. I. Guidi. P. 1911. P. 380–383. (PO; T. 7. Fasc. 3); The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abû Sâlih, the Armenian / Transl. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. P. 221.*

Лит.: *Delehaye H. Les Martyrs d'Égypte // AnBoll. 1923. Vol. 40. P. 131–134; De Lacy O'Leary E. The Saints of Egypt. L., 1937. P. 181; Sauge J.-M. Macario di Antiochia // BiblSS. Vol. 8. Col. 413–417; Baumeister Th. Martyr Invictus: Der Martyrer als sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Münster, 1972; *Orlandi T. Macarius, Saint // CoptE. Vol. 5. P. 1489; Papacostantinou A. Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. P., 2001. P. 140.**

Л. Р. Франгуля

МАКА́РИЙ, мч. Карфагенский, Африканский (пам. греч. 10 апр.) — см. в ст. *Африкан, Терентий, Максим, Помпий, Зинов, Александр, Феодор* и 33 мученика Африканских.

МАКА́РИЙ, мч. Мелитинский (пам. 6 сент.) — см. в ст. *Евдоксий, Зинов и Макарий*, мученики Мелитинские.

МАКА́РИЙ [греч. *Μακάριος*] (2-я пол. XIV в.), патриарх К-польский (июнь 1377 — июль/авг. 1379, 30 июля 1390 — янв. 1391). Первое упоминание М. относится к периоду его служения на митрополичьей кафедре в Севастии в 1370–1376 гг. По соборному поручению М. выяснял, достойны ли занимать кафедры в Амасийской митрополии архиереи, которые были незаконно поставлены





экзархом Антиохийского патриархата Павлом Тагарисом. В частности, М. повторно рукоположил епископа Лимнийского Иосифа, найдя его человеком смиренным и благоразумным (*Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 64–65*). Эти события датируются либо 1371/72 г. (*Preiser-Kapeller. 2008*), либо 1375–1376 гг. (*Коробейников. 1996. С. 163–164*).

Сведения о 1-м патриаршестве М. скудны, поскольку важнейший источник по церковной истории XIV в. Регистр актов К-польского Патриархата не содержит записей за этот период: 1-й том Регистра (*Vindob. Hist. gr. 47*) завершается июнем 1372 г., 2-й (*ibid. 48*) открывается сент. 1379 г. Акты, изданные М. в период 1-го патриаршества, известны благодаря пересказам и ссылкам в более поздних документах, созданных патриархами *Нилом* Керамевсом и *Антонием IV*, а также самим М. в годы 2-го патриаршества. М. занял патриаршую кафедру как ставленник *Андроника IV Палеолога*, сместившего при поддержке генуэзцев летом 1376 г. своего отца *Иоанна V Палеолога* и низложившего патриарха *Филофея Коккина*. М. прекратил поминовение Филофея (*Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975. Bd. 1. S. 96; RegPatr, N 2683*) и короновал Андроника 18 окт. 1377 г. Яркий портрет М. дошел в Житии свт. *Петра*, митр. Киевского, написанном свт. *Киприаном*, митр. Киевским и всея Руси. Назначение М. представлено в Житии как незаконное, основанное только на воле императора, а сам М. назван «безумным и всякого разума лишенным» (*ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 330–331*). Причина негативной характеристики кроется в том, что положение Киприана, принадлежавшего к кругу Филофея Коккина, с вступлением М. на К-польскую кафедру существенно ухудшилось. После кончины митрополита всея Руси свт. *Алексия* в февр. 1378 г. М. собирался поставить митрополитом не Киприана, как это задумал его предшественник Филофей, а *Михаила (Митяя)*, ставленника вел. кн. св. блгв. *Димитрия Иоанновича* Донского (*RegPatr, N 2690–2691; Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 120–121*). Киприан прибыл в К-поль, чтобы опровергнуть это решение (*RegPatr, N 2693*), и провел там неск. месяцев. Вскоре, однако, политическая обстановка изменилась. 1 июля 1379 г. в столицу вновь вошел Иоанн V, а Андро-

ник бежал. Однако М. отказался прекратить поминовение Андроника во время богослужений, был обвинен в ереси, смещен и заключен в тюрьму (*RegPatr, N 2694*). В низложении М. принял участие и митр. Киприан (*Tinnefeld. 1974. S. 375–376*).

2-е патриаршество М. было связано с кратким воцарением *Иоанна VII Палеолога* в апр. 1390 г. Регистр актов К-польского Патриархата датирует возвращение М. на престол субботой 30 июля (*RegPatr, N 2878*). В авг. 1390 г. поместным Собором был подписан Томос оправдания, в котором излагалась история 1-го патриаршества М. Низложение М. признавалось недействительным, однако специально подчеркивалось, что поставление Антония IV было законным, на нем нет никакой вины и поэтому он вновь по праву займет престол после кончины М. (*Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 142–147*).

М. принимал участие в спорах между митрополиями Готии, Сугдеи и Херсона о принадлежности приходов (*Байер. 1995. С. 68–73*). В годы 1-го патриаршества М. передал митрополию Херсона Элисс, принадлежавший Сугдейской митрополии, и Кинсанус, относившийся к митрополии Готии (*RegPatr, N 2685*). Решение относительно Элисса было отменено патриархом *Нилом* в 1382 г. (*RegPatr, N 2641*), а Кинсанус по мирному соглашению между митрополитами остался за Херсоном (*RegPatr, N 2644*). Вновь взойдя на кафедру, М. в авг. 1390 г. отменил акты *Нила* и подтвердил свое изначальное решение о передаче приходов Херсону (*RegPatr, N 2880; Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 148–150*). Ист.: *Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 64–65, 142–150; ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 321–332*.

Лит.: *PLP, N 16272, 16310; Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 775–776; Darrouzès J. Le registre synodal du patriarchat byzantin au XIV^e s. P., 1971. P. 123, 166–167, 381; Tinnefeld F. Byzantinisch-Russische Kirchenpolitik im 14. Jh. // *BZ. 1974. Bd. 67. N 2. S. 359–384; RegPatr, N 2682–2695, 2878–2881; Die byzantinischen Kleinchroniken / Hrsg. P. Schreiner. W., 1977. Bd. 2. S. 314–315; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 9; Meißendorff И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церк. и культурных связей в XIV в. П., 1990; Байер Г.-В. Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просопографического лексикона времени Палеологов // *АДСВ. 1995. Вып. 27: Византия и средневек. Крым. С. 65–76; Коробейников Д. А. Понтийские митрополии на мусульманских землях в XIV в. // *ВВ. 1996. Т. 56(81). С. 156–169; Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz: Ein Verzeichnis der Metropolen und Bischöfe des****

Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken, 2008. S. 394–395.

Л. В. Луговицкий

МАКА́РИЙ [груз. მკარია], католикос Картли (приблизительно кон. 30-х гг. VI в.). Управлял Грузинской Церковью при царях Картли Парсмане и Бакуре. Согласно хронике «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли), включенной в свод груз. летописей «*Картлис Цховреба*», в период его правления приняла мученическую кончину царица вц. *Шушаник*. Однако эти сведения считаются ошибочными, поскольку царица была замучена при царе Картли св. *Вахтанге Горгасали* в V в. Также об М. известно, что он уговаривал рукоположиться во иерея одного из 12 сир. отцов – прп. *Шию Мгвимского*, однако тот категорически отказывался, боясь, что позже его хиротонисают во архиерея. Ист.: [Житие преподобных Шию и Евгария] // *Древние редакции Житий сир. подвижников в Грузии / Сост.: И. Абуладзе. Тб., 1955. С. 112 (на груз. яз.); Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гигинеишвили, Е. Гунашвили. Тб., 1979. С. 326–327. (Памятники древнегруз. письменности (лит.-ры); 1). (на груз. яз.); Джуганшер Джуганшеряни. Жизнь Вахтанга Горгасали // *КП. 1955. Т. 1. С. 215–217; он же. То же // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 104.* Лит.: Макарий // *Католикосы-патриархи Грузии. Тб., 2000. С. 23 (на груз. яз.)*.*

З. Абашидзе

МАКА́РИЙ († 20.07.1665, псковский Космодемьянский на Гремячей горе (Гремячский) мон-рь), архиеп. Псковский, Изборский и Нарвский (1649–1664). Происхождение и мирское имя М. неизвестны. В 1641–1643 гг. он был архимандритом *псковского Снетогорского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря*. В челобитной царю *Алексею Михайловичу* М. писал об оскудении монастырской казны и обращался к нему с просьбой списать долги по оброку с рыбных ловель и освободить мон-рь от этого оброка. 10 марта 1642 г. просьба царем была удовлетворена. На привилегию, полученную для мон-ря М., неоднократно ссылались его преемники (Снетогорский монастырь. С. 41–45). В марте 1642 г. М. в первый раз стал одним из кандидатов на Патриарший престол (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 46. Л. 10; ДРВ². Ч. 6. С. 230–231).

В июле 1643 г. М. упоминается в качестве архим. *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы*





мужского монастыря. 4 нояб. 1649 г. был поставлен архиепископом Псковским и Изборским, хиротонию М. возглавил патриарх Московский Иосиф.

М. прибыл в Псков 2 февр. 1650 г. и был торжественно встречен горожанами у псковского Мирожского в честь Преображения Господня мужского монастыря, после чего архиепископ отслужил литургию в кафедральном Троицком соборе. На следующий день М. поставил нового архимандрита Псково-Печерского мон-ря — Митрофана, бывшего ранее игуменом Мирожского мон-ря.

Через месяц после прибытия М. на кафедру в Пскове начался хлебный бунт. Сохранился собственный рассказ М. о тех событиях — отписка в Москву от марта 1650 г. (Якубов. 1897. С. 320–323). 27 февр. 1650 г. на двор архиепископа пришли псковичи «болши трехсот человек», «из них лутчие люди человек с пятьдесят взошли на сени». Челобитчики просили вышедшего к ним М. уговорить воеводу Н. С. Собакина не выдавать, как требовал царский указ, хлеб шведам, пока «тех пскович челобитье будет» к царю. На следующий день М. призвал воеводу на свой двор для разговора с жителями в архиепископской келье. По свидетельству самого М., во время переговоров воевода стал записывать имена пришедших, чем вызвал их бегство. Вскоре начались беспорядки: толпа собралась у земской избы, был разграблен дом гостя Ф. Емельянова, которому и были поручены операции с хлебом; из его дома была вывезена 1 тыс. царских золотых, которые к 8 марта удалось вернуть и скрыть на архиепископском дворе. Емельянова от гибели спас М., прятаящий купца в своей келье 4 дня, а потом организовавший его отъезд в Москву. Стремясь предотвратить развитие бунта, М. взял образ Пресв. Троицы из соборной церкви и вышел на площадь увещевать народ. Однако волнения продолжались. Вскоре выборные люди пришли к М. с предложением взять у воеводы ключи от города, но тот отказался их забрать.

1 марта М. еще раз попытался успокоить восставших, «призвав черных властей и всех градских священников, пели молебны перед соборною церковью и к земской избе посылали по всех граждан звать к молебну». Псковичи пришли. М. обра-

тился к ним с речью «и молебствовавал, и им говорил всякими мерами» (Якубов. 1897. С. 304), «чол на весь мир» крестоцеловальную запись, напоминая о верности царю. Однако горожане стали готовить присягу, чтобы «вместе стояти друг за друга за один человек». В отписке царю М. так охарактеризовал это начинание: «и то умыслили плутишка, которым хотелось добрых людей дома грабить». Архиепископ собрал городское духовенство («черных властей и священников и дьяконов градских всех») и поручил им запрещать принятие такой присяги любой ценой, «хотя б от них и до крови пострадать» (Там же. С. 320–324). В этот период М. фактически возглавил борьбу с восстанием, поскольку воевода был лишен свободы передвижений и даже свои отписки царю слал «тайно».

Ситуация стабилизировалась к 9 марта, когда псковичи подготовили и направили царю свою челобитную. Но вскоре в Псков поступили известия о восстании в Новгороде, и волнения снова стали нарастать. 17 марта, в день царских именин, М. служил молебен в Спасо-Надолбине мон-ре. После молебна «посадские и всяких чинов люди почали бить в колокол и архиепископа взяли миром», требуя выдать приказного человека, к-рый помог бежать Емельянову. М. сказал, что человек этот от него бежал, тогда «миром... архиепископа водили по площади и посадили на чепь в богодельню, и сидел де архиепископ на чепи с час и просил сроку марта до 19-го числа, что ему тово приказнова человека сыскав отдать им» (Там же. С. 319). Сам М. добавляет, что люди на него и «камене подымали» и волочили по площади «часа четыре» (Тихомиров. 1935. С. 62).

Позднее, когда город был взят в осаду правительственными войсками кн. И. Н. Хованского, горожане снова приходили к собору, хотели вытащить М. на площадь, и он был вынужден скрываться в алтаре. Недовольство затронуло даже архиепископский двор, поскольку М. запретил своим детям боярским выходить на бой с царскими войсками. В июле повстанцы отстранили М. от управления архиерейским домом: «...до людей и до лошадей и до хлеба и до денег впредь тебе дела нет ни до чего, то все надобно городу» (Тихомиров. 1935. С. 130); для устрашения

горожане открыли по хоромам архиепископа огонь из ружей.

В то же время со стороны правительства в адрес М. поступали требования более решительных действий. Так, в грамоте патриарха Иосифа от 26 июля 1650 г. М. предписывалось отлучать бунтовщиков от Церкви, «запрещать и служить... не велеть» священникам, которые подерживают мятеж, «за то их воровство и клятвоступление... по своему рассмотрению, смотря по тамошнему делу, покамест они в чюство придут» (Тихомиров. 1969. С. 273).

30 июля того же года к М. пришла делегация челобитчиков по делу об устройении крестного хода. Он призвал их повиниться перед царем. На следующий день М. был арестован и посажен на цепь в богадельне (отписка М. об обстоятельстве его ареста до наст. времени не опубликована (РГАДА. Ф. 141. Оп. 2. Д. 85. Л. 94–101 (21 сент.— 2 нояб. 1650))).

Вероятно, что М. пробыл под арестом 10 дней; 9 авг. в Псков была направлена отписка о скором прибытии делегации Коломенского еп. Рафаила, и сразу по ее получении, как сообщал еп. Рафаил, М. был выпущен (Тихомиров. 1969. С. 292). 17 авг. М. во главе духовенства встречал делегацию Коломенского епископа, служил с ним литургию, Рафаил, «с ним идучи, говорил и в печалех его утешал» (Там же. С. 305). Усилия переговорщиков увенчались успехом, и к 24 авг. к крестному целованию было приведено ок. 3 тыс. псковичей.

В 50-х гг. XVII в. М. часто уезжал из своей епархии, будучи привлечен к решению др. общецерковных дел. 4 июня 1652 г. по царскому указу М. возглавил погребение Новгородского митр. Аффония (на покое с 1649), поскольку действующий Новгородский митр. Никон в это время выехал в Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь за мощами митр. Московского свт. Филитта II (Кольчева) (ААЭ. Т. 4. С. 75). Затем М. отправился в Москву, где во время избирательного церковного Собора 1652 г. он был одним из 12 кандидатов на Патриарший престол. М. принимал участие в Соборах, состоявшихся весной 1654 г. (об исправлении богослужебных книг и обрядов) и в мае 1656 г. (о рассмотрении и одобрении кн. «Скрижалъ», где также было принято решение о проклятии прот. Ивана Неронова





как двоеперстника и его единомышленников).

Большую часть 1660 г. М. также провел в Москве: 5 и 12 февр. он присутствовал на государевых столах по случаю рождения царевны Марии и именин царевича Алексея. С 16 февр. по 14 авг. М. участвовал в соборе по делу об оставлении Патриаршего престола Никоном. По указанию Собора М. вместе с архиепископами *Маркеллом* Вологодским и *Иларионом* Рязанским, архим. московского *Чудова в честь Чуда архангела Михаила в Хонех монастыря* Павлом и игум. Александрова мон-ря Симоном готовил выписку из правил св. апостолов и св. отцов с целью рассудить «об отшествии бывшего патриарха Никола» (*Макарий*. С. 178). Одновременно в марте–авг. 1660 г. проходили соборные заседания по делу Суздальского архиеп. *Стефана*. На приговоре Собора от 23 марта 1660 г. стоит подпись М. (ГИМ. Син. грам. 1082 [Приговор Собора о посылке архиеп. Стефана в мон-рь в связи с докладом П. М. Салтыкова. 1660, 23 марта]).

В 1664 г. М. удалился на покой в Гремячский мон-рь в Пскове (см. *псковский во имя святых бессребреников Космы и Дамиана мужской монастырь*), где принял схиму под именем Михаил. Был погребен в притворе монастырской ц. во имя святых Космы и Дамиана.

Арх.: РГАДА. Ф. 141. Приказные дела старых лет. Оп. 2. Д. 24. 9–27 марта 1650 г. Сыскное дело о бывшем бунте в Пскове.

Ист.: ААЭ. Т. 4. С. 75, 165; Дворцовые разряды: Доп. к т. 3. СПб., 1854. Стб. 213, 214, 241; Записная книга Московского стола 1662–1663 гг. // РИБ. Т. 10. С. 498; Список с настольной грамоты патр. Московскому Ницону // ХЧ. 1882. Ч. 2. С. 318–320; Снеготорский мон-рь: Библиогр. и мат-лы / Сост.: И. Ф. Токмаков. Псков, 1887. С. 41–45; Дело о патр. Никоне: Изд. Археогр. комис. по док-там Моск. Синод. (бывш. Патриаршей) б-ки. СПб., 1897. № 27. С. 109–111; *Якубов К. И.* Россия и Швеция в 1-й пол. XVII в.: Сб. мат-лов. М., 1897. С. 304–305, 309–310, 312, 316, 342, 343, 344, 347, 348, 365, 387 и др.; ПсковЛет. Вып. 2. С. 286; *Тихомиров М. Н.* Классовая борьба в России XVII в. М., 1969. С. 244, 248, 272–274 [№ 14. Грамота патр. Иосифа архиеп. Псковскому и Изборскому М. о посылке в Псков еп. Рафаила и выборных, 26 июля 1650 г.], 281, 290, 292, 299, 301, 304, 306.

Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 380, 386, 390; *Евгений (Болховитинов)*, митр. Описание Псково-Печерского 1-кл. мон-ря. М., 1909. С. 67; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913. С. 196, 217, 218; *Тихомиров М. Н.* Псковское восстание 1650 г.: Из истории классовой борьбы в русском городе XVII в. М.; Л., 1935. С. 46, 49, 50, 58, 62, 130,

143–144, 150–160, 188, 195 и др.; *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. Т. 11. С. 326; Кн. 7. С. 81, 105, 113, 178, 395; *Градобойнова Е. В.* Восстание в Новгороде и Пскове в 1650 г.: Причины, ход событий, итоги: АКД. М., 2012.

И. А. Устинова

МАКАРИЙ, еп. Великопермский и Вологодский (не ранее 1.09.1567–1576/77). Сведений о раннем периоде жизни М. не имеется. Согласно Вычегодско-Вымской (Коми-Вымской, Мисаило-Евтихиевской) летописи кон. XVI — нач. XVII в., составленной священником Архангельской ц. Усть-Выми Мисаилом, М. занимал кафедру с 7073 (1564/65) по 7085 (1576/77) г. Однако этому противоречит ряд свидетельств о предшественнике М., еп. Иоасафе. Он находился на кафедре еще 19 июля 1567 г., когда по его благословению была составлена опись Николо-Коряжемского мон-ря (Архив П. М. Строева. Пг., 1915. Т. 1. Стб. 458. (РИБ. Т. 32)). Кроме того, согласно вкладной надписи на иконе мастера Д. Д. Гринкова «Воскресение Христово — Сошествие во ад, с 52 клеймами земной жизни Иисуса Христа, праздниками и Древом Иессеевым», этот образ написан в 7076 (1567/68) г. «при епископе Иасафе Пермском и Вологодском» (*Виноградова Е. А.* Дионисий Дмитриев Гринков // ПЭ. Т. 15. С. 339). Т. о., свидетельство Вычегодско-Вымской летописи ошибочно, М. должен был занять кафедру не ранее 1 сент. 1567 г. Уход с Вологодской и Великопермской кафедры еп. Иоасафа можно связать с поездкой царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного на богомолье в 1-й пол. 1567 г., к-рая сопровождалась посещением Вологды с целью «досмотрити градского основания на Вологде и всякого своего царского на Вологде строения» (*Колобков*. 2004. С. 120). Не исключено, что М., сменивший Иоасафа, являлся насельником одного из мон-рей, к-рые посетил Иоанн IV.

Согласно Житию свт. *Филиппа II (Кольчева)*, митр. Московского, Иоанн Грозный вызвал в Москву на «совет» об учреждении опричных епископа «Вологодцаго Макария и прочия святители». На «совете» свт. Филипп (Кольчев) выступил против опричнины, а М. согласно тексту Жития был в числе тех архиереев, которые «ни по Филиппе побарающе, ни по царе, но яко царь восхощет, тако и они» (Житие митр.

Филиппа // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 722, 724). Но поскольку учреждение опричнины в 1565 г. произошло раньше и архиерейской хиротонии М., и поставления во митрополита свт. Филиппа, то речь в Житии идет, вероятно, о сопротивлении свт. Филиппа какому-то др. царскому начинанию, для чего был создан архиерейский Собор, на к-ром и присутствовал М. Данный Собор должен был засесть в кон. нояб.—нач. дек. 1567 г. (*Колобков*. 2004. С. 129).

В годы архиерейского служения М. в Вологде строится кафедральный Софийский собор (1568–1570); это событие нашло отражение в «Исторических сведениях о Вологодской епархии и о Пермских, Вологодских и Устюжских преосвященных архиереях митрополита Евгения (Болховитинова) с рукописными дополнениями П. И. Саввайтова» (РНБ. F XVII. 68. Л. 89 об.). В 1571 г. к епархии была присоединена северная часть Новгородской архиепископии — Подвинье, Вага, Холмогорье, Каргополь. 29 апр. 1572 г. М. присутствовал на церковном Соборе, разрешившем Иоанну Грозному вступить в неканонический 4-й брак. 14 сент. 1572 г. датирована отпуская грамота М., данная священнику Парфению Пантелеймонову. К грамоте была прикреплена черновосковская владычная печать, на одной стороне к-рой находилось изображение Пресв. Богородицы с Богомладенцем, а на другой надпись: «Божиею милостию смиренный Макарие, епископ Вологодский и Великопермский» (АЮ. № 389.I. С. 410–411). 24 марта 1574 г. М. выдал жалованную грамоту *Кириллову Белозерскому в честь Успения Пресвятой Богородицы мужскому монастырю*. 11 марта 1575 г. М. заверил духовную грамоту Василия Шкуля, в иночестве Вассиана, «и печать свою велел приложити» (АЮ. № 423. С. 458).

М. является автором «Устава о соборной службе», составленного, по видимому, для Софийского собора в Вологде. Известен единственный список Устава (БАН. Арханг. собр. 219. Л. 245–264 об.; «Преосвященного епископа Вологодцаго и Великопермьскаго владыки Макария и всего честнаго егдо собора начало соборней службе»).

В 70-х гг. XVI в., в период архиерейского служения М. или сразу после, на территории Великопермской





и Вологодской епархии, насчитывалось 11 и 5 приходских общин соответственно (Чагин. 2003. С. 10).

Ист.: ААЭ. Т. 1. № 284. С. 329–332; № 287. С. 333–334; Вычегодско-Вымская летопись // Ист.-филол. сб. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 266.

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 730; Зимин А. А. Митр. Филипп и опричнина // ВИРА. 1963. Т. 11. С. 269–292; он же. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 250–251. Примеч. 1; Буланина Т. В. Макарий // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 89 [Библиогр.]; Чагин Г. Е. Христианизация Перми Великой Чердыни и ее роль в развитии государственности и культуры в XV–XVII вв. // Вехи христианской истории Прикамья: Мат-лы чт., посвящ. 640-летию крещения Перми Великой. Пермь, 2003. С. 5–8; Колобков В. А. Митр. Филипп и становление моск. самодержавия: Опричнина Ивана Грозного. СПб., 2004. С. 126, 129; Губонин. История иерархии. 2006. С. 386.

А. Е. Тарасов

МАКАРИЙ [греч. Μακάριος] († после авг. 1409), митр. Анкирский (май–авг. 1397 – сент. 1405). Уроженец Фессалии, впервые упоминается в письмах антипаламита Мануила Калики как глава его противников (*Correspondance de Manuel Calecas*. P. 314–315). В 1396 г. М., бывший в то время иеромонахом, выступил против патриарха Антония IV (1389–1390, 1391–1397), обвиняя его в симонии, а также в том, что тот повторно взошел на Патриарший престол при поддержке светских властей. С резкой критикой М. выступил митр. Мидийский Матфей, и соборным решением М. был осужден и отлучен от Церкви, поскольку в ходе процесса не сумел опровергнуть предъявленные ему обвинения (RegPatr, N 3025). Однако уже в Патриаршество Каллиста II (май–авг. 1397) М. был прощен и поставлен митрополитом Анкирским (RegPatr, N 3053–3054; Laurent. 1972. P. 152–153). В этом качестве М. подписал неск. соборных актов осенью 1399 г. (RegPatr, N 3077–3079). Рукоположение в окт. (по др. данным, в нояб.: RegPatr, N 3058; Laurent. 1972. P. 32. N 1) 1397 г. патриархом К-польским Матфея I осложнило ситуацию, поскольку Матфей в бытность митрополитом Кизическим (1387–1397) поддержал отлучение М. и противодействовал его возведению на Анкирскую кафедру. В дек. 1399 г. имп. Мануил II Палеолог (1391–1425), желая избежать конфликта внутри Церкви, а также рассчитывая на М. как на советчика, взял его с собой в путешествие по Европе для проведения переговоров с главами ка-

толич. держав. В эти годы М. начал собирать материал для пространного антилат. богословско-полемического трактата в 120 главах (*Triantafyllopoulos*. 2009). Несмотря на нечеткую структуру, обилие повторов и традиц. характер содержания богословской части, трактат представляет собой ценный исторический источник. Он содержит жеткие наблюдения М. о религ. жизни Италии, Франции и Англии, а также уникальные сведения о переговорах между визант. императором и королем Франции Карлом VI, к-рые в т. ч. касались возможности проведения Вселенского Собора (*Dendri-nos*. 2011. P. 315–318).

По возвращении Мануила II в К-поль (9 июня 1403) (*Lemerle*. 1972. P. 38) конфликт М. с патриархом Матфеем возобновился, при этом на стороне М. выступил его прежний противник митр. Мидийский Матфей. Основным обвинением против патриарха Матфея стало то, что он занял К-польский престол после Кизического и Халкидонского, тем самым являясь «трижды епископом» (τρισέπισκοπος). К этому обвинению добавлялись и другие, вплоть до обвинений в организации притона в мон-ре Харсианит в К-поле (*Laurent*. 1972. P. 107). Основные сведения о противостоянии содержатся в томосе от авг. 1409 г. об осуждении М. и Матфея Мидийского; этот документ сохранился в списке Vat. gr. 1858. Fol. 28–42v (RegPatr, N 3284; Laurent. 1972. P. 126–145), а также в полемических и апологетических сочинениях самого М., созданных в 1403–1408 гг. Эти труды входят в состав рукописей Paris. gr. 1378 и 1379, представляющих собой своего рода досье конфликта, собранное самим М. незадолго до авг. 1409 г. Кроме собственных сочинений М. включил в это досье соборные постановления и имп. послания. Архив был частично издан В. Лораном, однако принцип изложения материала (по типу источника, а не в соответствии с хронологией событий или расположением в рукописи) и выборочный характер публикации не позволяют составить исчерпывающее представление о сборнике документов.

В отсутствие Мануила II управление империей было возложено на соправителя и племянника императора Иоанна VII Палеолога, к-рый низложил патриарха Матфея в нач.

1402 г. Каноническое обоснование составил Матфей Мидийский (RegPatr, N 3260). Поскольку собор, рассматривавший дело патриарха Матфея, проходил в период осады К-поля турками, в нем не смогло принять участие необходимое для кворума количество епископов. Поэтому вскоре был созван новый более представительный Собор, подтвердивший решение 1-го (RegPatr, N 3261). По возвращении Мануил хотел восстановить на Патриаршем престоле Матфея и попытался заручиться поддержкой епископата, однако Собор (между 9 и 14 июня 1403), в котором принял участие и М., подтвердил низложение патриарха (RegPatr, N 3262; Laurent. 1972. P. 118–119). Позиция М. осложнила его отношения с императором, к-рый, по словам самого М., считал, что «тот, кто признает его [Матфея] патриархом, признает и меня царем, тот же, кто не признает его патриархом, не признает царем и меня» (*Dennis*. 1967. P. 104). Мануил по собственной воле восстановил Матфея на Патриаршем престоле, но сумел добиться от епископата его признания только через полгода. Зимой 1403/04 г. состоялось соборное разбирательство под председательством Мануила, на котором патриарх Матфей был признан свободным от всех обвинений (RegPatr, N 3267; Laurent. 1972. P. 120–122). М. и Матфей Мидийский подписали это решение и участвовали в патриаршем богослужении.

Примирение, во время к-рого М. исполнял имп. поручения в Море (*Dennis*. 1971. P. 52), было кратким. М. и Матфей Мидийский продолжали выступать против патриарха, утверждая, что подписали решение под давлением. При этом М. посылал свои полемические сочинения императору и требовал созыва Собора, на котором были бы заслушаны обвинения против патриарха (RegPatr, N 3270). Вероятно, тогда и было создано самое пространное сочинение (172 главы) М. против патриарха Матфея (не сохр.) (*Laurent*. 1972. P. 20–21). Мануил безуспешно предостерегал М. от разрыва с патриархом, поскольку, по его словам, это неизбежно привело бы к такому же расколу внутри Вост. Церкви, как произошло в Зап. Церкви (речь шла о Великой схизме внутри католич. Церкви, начавшейся в 1378.— Ibid. P. 116). М. просил императора переслать его сочинения пат-





риарху, однако тот не сделал этого, надеясь, что М. образумится (RegPatr, N 3272; *Laurent*. 1972. P. 114). Осознав, что увещания бесполезны, император позволил патриарху провести соборное разбирательство над М. и Матфеем Мидийским. По словам самого М., по возвращении из Мореи он намеревался отправиться на Афон, но патриарх заставил его предстать перед судом (Ibid. P. 157). В сент. 1405 г. М. и Матфей были низложены как нарушители собственных клятв и возбудители спокойствия, выступающие против имп. хрисулу, их сочинения предали анафеме (RegPatr, N 3276; *Laurent*. 1972. P. 122–125). В течение 3 лет М. и Матфей Мидийский тайно распространяли памфлеты против патриарха, в которых назвали его «трижды епископом, епископом-вельможей [ἄρχιεπίσκοπος], узурпатором и отцеубийцей» (*Laurent*. 1972. P. 131). Один из этих памфлетов попал в руки императора, но он не стал давать ход новому процессу, поскольку публично М. от критики воздерживался. Распространились обвинения и на императора, один из неопубликованных трактатов М. в рукописи Paris. gr. 1379 (Fol. 98–148) посвящен вопросу о пределах имп. власти, «о том, что... царь не властвует и не распоряжается в канонических и священнических делах, а только в политических...» (*Laurent*. 1972. P. 26). В 1408 г. М. и еп. Матфей Мидийский публично обвинили патриарха Матфея в ереси и потребовали нового разбирательства. В течение года император в личных посланиях пытался склонить М. к примирению. В последнем письме (вероятно, от июля 1409), отличающемся жестким тоном, император признавал, что все попытки разрешить дело миром были безуспешны (*Dennis*. 1966; *The Letters of Manuel*. P. 174–185). В сложившейся ситуации имп. Мануил не видел иного выхода, кроме созыва нового Собора. В авг. 1409 г. на Соборе было признано, что патриарх Матфей не может считаться трижды епископом, поскольку в случае с поставлением на Халкидонскую кафедру он хотя и был избран, но возложение рук и чтение молитвы хиротонии не состоялось. Т. о., Матфей никогда не был епископом Халкидонским (*Laurent*. 1972. P. 140–142). М., полагавший, что избранный на епископский престол уже является епископом, не

сумел обосновать свои утверждения (Ibid. P. 142). М. и еп. Матфей Мидийский были осуждены, отлучены от Церкви и приговорены к заточению в мон-ре в К-поле или на к.-л. из островов (решение оставалось за императором). Дальнейшая судьба М. неизвестна.

Соч.: *Triantafyllopoulos Ch. An Annotated Critical Edition of the Treatise «Against the Errors of the Latins» by Makarios, Metropolitan of Ankyra (1397–1405): Diss.* / Univ. of London. Royal Holloway. 2009. 2 vol.

Ист.: *Miklosich, Müller*. Vol. 2. P. 312–313; *Correspondance de Manuel Calecas* / Publ. par R.-J. Loenertz. Vat., 1951. (ST; 152); *The Letters of Manuel II Palaeologus* / Text, transl. and notes by G. T. Dennis. Wash., 1977. P. LIII–LIV, 174–185. (CFHB; 8).

Лит.: PLP, N 16254; *Laurent V. Un paradoxe théologique: la forme de la consécration épiscopale selon le métropolitain d'Ancyre Macaire (début du XV^e s.)* // OCP. 1947. Vol. 13. P. 551–561; *idem. Le trisépiscopat du patriarche Matthieu Ier (1397–1410): Un grand procès canonique à Byzance au début du XV^e siècle* // REB. 1972. Vol. 30. P. 5–166; *Beck. Kirche und theol. Literatur*. S. 741–742; *Dennis G. T. Four Unknown Letters of Manuel Palaeologus* // Byz. 1966. Vol. 36. P. 35–40; *idem. The Deposition and Restoration of the Patriarch Matthew I (1402–1403)* // ByzF. 1967. Bd. 2. S. 100–106; *idem. Official Documents of Manuel II Palaeologus* // Byz. 1971. Vol. 41. P. 45–58; *RegPatr*, N 3025, 3053, 3054, 3059, 3262, 3267, 3270–3276, 3284; *Fedalto. Hierarchia*. Vol. 1. P. 56; *Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im spätem Byzanz: Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453*. Saarbrücken, 2008. S. 35–36; *Dendrinis Ch. Manuel II Palaeologus in Paris (1400–1402): Theology, Diplomacy and Politics* // *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500* / Ed. M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven etc., 2011. P. 397–421; *Leonte F. The Rhetoric in Purple: The Renewal of Imperial Ideology in the Texts of Emperor Manuel II Palaiologos: Diss.* Bdpst, 2012. P. 30–37; *Triantafyllopoulos Ch. Late Byzantine Attitudes towards Union between the Greek and the Latin Churches: The Case of Makarios, Metropolitan of Ankyra (1397–1405)* // *Réduire le Schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII–XVIII s.)* / Ed. M.-H. Blanchet, F. Gabriel. P. 2013. P. 163–180.

Л. В. Луховицкий

МАКА́РИЙ [румын. Macarie] (1750 (в источниках также упом. 1770, 1780), с. Периечи, совр. жудец Яломица, Румыния — 30.08.1836, мон-рь Вифорыта близ Тырговиште, совр. Румыния), иером., румын. протопсалт и мелург. Согласно записи, сделанной в 1897 г. митр. Молдавским *Иосифом (Наниеску)*, в Калофоническом Ирмологий, написанном М. в 1833 г. (Vicusur. Acad. Rom. m. g. 1685. Fol. 2–2v), иеромонах умер в возрасте 86 лет. С детства М. пел в церкви. Принял монашество одно-

временно со своей сестрой Иустиной: он был пострижен в мон-ре *Калдэрушани*, она, с именем Феврония, — в мон-ре Вифорыта. При митр. *Досифее (Филитту)* (1793–1810), ко-



Иером. Макарий.
Гравюра. XIX в.

торый, вероятно, рукоположил его во иеромонаха, М. преподавал одногласное церковное пение по «старой системе» протопсалта Константина, «ученика учителя Шэбана, протопсалта Румынской земли». В 1816–1818 гг. М. изучал «новую систему» пения визант. традиции (см. *Новый метод*) у греч. мелурга *Петра Эфесского* в школе при ц. свт. Николая Чудотворца (Сфынтул-Николае-дин-Шелари) в Бухаресте. В 1819 г. митр. *Дионисий (Луту)* назначил М. руководителем певч. школы (вероятно, тогда же он получил церковный чин портария) и поручил ему заняться переводом певч. книг с греч. языка на румынский. В 1821 г. М. уехал в г. Сибиу, а затем в Вену, где в 1822–1823 гг. в типографии арм. монахов-мхитаристов издал первые певческие книги визант. традиции на румын. языке: «Церковный Анастасиматарий согласно правилам новой системы» (переведен гл. обр. с греч. Анастасиматария лампадария *Петра Пелопоннесского* († 1777 или 1778), изданного Петром Эфесским (Бухарест, 1820); см. также греческий рукописный Ирмологий, имеющий аналогичное содержание и структуру: *Vicusur. Acad. Rom. m. g. 751*), «Ирмологий, или Сборник музыкальных катавасий» (перевод книги *Петра Пелопоннесского* с добавлением за достойников М.) и «Теоретикон, или Всеобъемлющий взгляд на церковное певческое искусство согласно правилам новой системы» (краткое





изложение основ нотации и гласовой теории Нового метода, 1-я печатная книга по теории церковного пения на румын. языке). Эти книги М. были переизданы Д. Сучевяну (Яссы, 1848) и иером. Серафимом (Бузэу, 1856). А. Панн и Сучевяну продолжили перевод на румын. язык и адаптацию греч. песнопений.

В возникшем в тот период в придумайской княжествах споре между румын. певчими, придерживавшимися местной традиции, и греч. певчими, последователями новой к-польской школы, М. был на стороне первых, критикуя пение в К-поле за излишнюю восприимчивость к влиянию светской музыки, в частности тур. песен, в то же время М. допускал умеренные заимствования такого рода, как, напр., у Петра Пелопоннеского. М., как и некоторые румын. иерархи и церковнопевческие деятели 1-й пол. XIX в. (еп. Кесарий, иеродиак. Нектарий (Фриму), Панн), считал румын. церковное пение частью единой традиции, идущей от преподобных Иоанна Дамаскина и Иоанна Кукузеля.

Возвратившись на родину в 1823 г., М. стал обучать пению по Новому методу на румынском языке в церквях, мон-рях и школах Молдавии, Трансильвании и Баната. В 1827 г. издал в Бухаресте 2-й том *Анфологии*, в к-рый вошли песнопения утрани Петра Пелопоннеского, хартофилакса *Хурмузия*, протопсалтов *Григория* († 1821) и *Иакова*, а также самого М., Дионисия Мораита и Михаила Молдовяну (см. также аналогичную ркп. на греч. языке, которой владел М.: Bucur. Acad. Rom. m. g. 743). В 1829 г., после смещения с кафедры митр. Унгро-Влахийского *Григория IV (Даскэла)*, М. был вынужден покинуть Бухарест. Вскоре митр. *Вениамин (Костаки)* поставил М. игуменом мон-ря Бырнова (близ Ясс), рассчитывая на его содействие в распространении в Молдавии пения по Новому методу. В 1830–1833 гг. М. жил в Нямецком мон-ре, где обучал монахов пению и написал Калофонический Ирмологий, в к-ром после каждого ирмоса поместил кратимы поствизант. мелургов Петра Пелопоннеского, протопсалта Григория, протопсалта *Петра Византийского* († 1808), *Георгия Критского* († 1815). В этом монастыре М. вместе с иером. Виссарионом работал над созданием новых правил музыкального экзегесиса (см.: [\[analogion.com/site/html/Macarie.html\]\(http://analogion.com/site/html/Macarie.html\)\).](http://</p>
</div>
<div data-bbox=)

В 1833–1834 гг. по приглашению еп. *Кесария* жил в г. Бузэу. В 1834 г. митр. Григорий (Даскэл) назначил М. директором типографии мон-ря Кэлдэршани, поручив ему возглавить подготовку издания Житий святых. В 1836 г. М. издал в Бузэу певч. последование «Чина Погребения Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа для пения в Святую и Великую пятницу». В том же году он собирался издать в Вене еще один том *Анфологии*, но был парализован и перевезен в монастырь Вифорыта, игуменьей которого была его сестра, где М. и скончался. Свои книги и муз. рукописи он завещал передать еп. Кесарию Бузэускому, к-рый в посл. передал их своему ученику Иосифу (Наниеску).

Из произведений М. наиболее известны катавасии Недели ваий, песнопения Божественной литургии и упомянутые выше задостойники.

Арх.: Автографы: Bucur. Acad. Rom. m. g. 4412; Irmologhion calofonicon. 1833 (сохр. копия того же года, сделанная его учеником Илией: Bucur. Acad. Rom. m. g. 1685); m. r. 3725: *Anixandarii si Canonul Floriilor*. [1831]–1832; Книги из 6-ки М.: Ibid. m. g. 958: Tomul al 4-lea al *Anthologiei* (Chinonice); m. r. 1690: *Stihiralul*; m. r. 1691: *Papadichia*.

Муз. изд.: Теоритиконь, сау привире, купринзъоаре, а мешцугулуй мусикией бисеричеши, дупь ашьзьмянтулъ систимий чей ноао. Виенна, 1823 (перезд.: *Macarie Ieromonahul*. Opere. Bucur., 1976. Т. 1: *Theoriticon* / Ed.: Т. Moisescu); Анастасиматарио бисерическь дупь ашьзьмянтулъ систимий чей ноао. Виенна, 1823 (перезд.: *Anastasimatar de Macarie Cuviosul*. [Bucur.], 2002); Ирмологийон, сау Катавасиеру мусическ. Виенна, 1823; Антология дупь ашьзьмянтулъ систимий чей ноао. Букурешти, 1827. Т. 2; *Prohodul Domnului Dumnezeu si Mântuitorului nostru Iisus Hristos care să cântă în Sfânta și Marea Vineri*. Бузэу, 1836.

Лит.: *Petrescu I. D.* Arta artelor sau Elemente de istoria muzicii. Bucur., 1872; *Melchisedek (Stefânescu)*, ep. Memoriu pentru cântările bisericesci în România // BOR. 1882. Т. 6. P. 24–30; *Erbiceanu C.* Macarie Ieromonahul, Psaltul școalei din București și reformatul sistemei vechi de psaltichie // Ibid. 1892. N 9. P. 808–820; *Popescu N. M.* Viața și activitatea dascălului de cântări Macarie Ieromonahul. Bucur., 1908; *idem*. tiri noi despre Macarie Ieromonahul, dascălul de cântări și directorul tipografiei din mănăstirea Căldărușani // BOR. 1915. Т. 39. N 8. P. 788–805; *Moisescu T.* Prolegomene bizantine: Muzică bizantină în manuscrise și carte veche românească. Bucur., 1985. P. 113–205; *Moldoveanu N., diac.* Macarie Ieromonahul — traducător, compositor, copist, tipograf // BOR. 1990. Т. 108. N 1/2. P. 116–136; *Ionescu Gh. C.* Macarie Ieromonahul și opera de românire a cântărilor psaltice // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. teatru, muzică și cinematografie. 1991. Т. 38. P. 41–56; *idem*. Macarie Ieromonahul, dascăl de psaltichie și epistat al școlilor de muziche din Țara Româ-

nească // Ibid. 1992. Т. 39. P. 73–83; *Catrina C.* Contribuții la răspândirea cărții românești de muzică // *Idem*. Studii și documente de muzică românească. Bucur., 1994. P. 225–234; *Dimcea A.* Bibliografia tipăriturilor psaltice din Romania (1820–1947): I // Scara. 1998. Vol. 3. Pt. 2. P. 166–178; *Barbu-Bucur S.* Manuscrisele muzicale românești de la Muntele Athos. Bucur., 2000; *Moisil C.* Scările muzicale la Macarie Ieromonahul // *Acta Musicae Byzantinae*. Iași, 2000. Т. 2. P. 135–145; *idem*. Reguli de sintaxă în musica neo-bizantină: glasul I stihiric // Ibid. 2001. Т. 3. P. 69–76; *idem*. Despre românie în prefețele lui Macarie Ieromonahul și Anton Pann // *Dimitrie Cuntan (1837–1910) și cantarea buseicească din Ardeal* / Ed. S. Dobre. Sibiu, 2010. P. 138–151; *idem*. Romanian vs. Greek-Turkish-Persian-Arab: Imagining National Traits for Romanian Church Chant // *Muzikologija*. Beograd, 2011. N 11. P. 119–132; *Χαλδαϊκῆς Α. Ὁ πολυέλεος στῆν Βυζαντινῆ καὶ Μεταβυζαντινῆ μελοποιῆ. Ἀθῆναι*, 2003. Ε. 476–477; *Brie M.* Reflexii la opera lui Macarie Ieromonahul // *Studii de immnologie*. Timișoara, 2013/2014. Vol. 5. P. 13–19.

МАКАРИЙ (кон. XV — нач. XVI в.), черногорский печатник, руководитель 1-й южнославянской кириллической типографии. О М. сообщают 3 записи: предисловие и послесловие в Октоихе (1494) и послесловие Псалтири с воследованием (1495). Из этих сообщений можно сделать вывод, что М. был родом из Черногории и принадлежал к монашескому духовенству. Исследователи предполагают, что М. мог быть постриженником одного из сербских мон-рей (наиболее вероятно, Милешева), изучил книгопечатание в Венеции и при поддержке правителя Зеты Джураджа (Георгия) IV Черноевича открыл типографию в Цетине, где издавал кириллические богослужебные книги. После завоевания Цетине турками М., подобно своему покровителю, покинул Черногорию. Нек-рые исследователи предполагают, что он переехал в Валахию и основал типографию в Тырговиште (совр. Румыния), где выпустил Служебник (1508), Октоих (1510) и Четвероевангелие (1512). Существуют также различные идентификации М. с соименными духовными лицами этого периода — напр., с валашским митрополитом или с игуменом афонского мон-ря Хиландар (2-я пол. 20-х гг. XVI в.), но все они не имеют доказательств.

Лит.: Стари српски записи и натписи / Скупно Љб. Стојановић. Београд, 1902–1926. Књ. 1–6 (по указ.); *Маринковић Б.* Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Цетиње, 1988. Књ. 1: Мних Макарије от Чрније Гори (XV–XVI); *Немировскиј Е. Л.* История слав. кирилловского книгопечата-



ния XV — нач. XVII в. М., 2005. Т. 2: Начало книгопечатания у южных славян. Ч. 1–2 (по указ.).

МАКАРИЙ (Булгаков Михаил Петрович; 19.09.1816, с. Сурково Новооскольского у. Курской губ. (ныне Шебекинский р-н Белгородской обл.) — 9.06.1882, Москва),



Макарий (Булгаков),
митр. Московский и Коломенский.
Портрет. 1879–1880 гг.
(ГИМ)

митр. Московский и Коломенский, историк Церкви, богослов. Род. в бедной семье сельского свящ. Петра Булгакова. В детстве часто болел. В возрасте 7 лет лишился отца. Мать Стефанида Григорьевна, дочь священника, осталась вдовой с 6 малолетними детьми. Первоначально обучался в домашней школе своего крестного отца свящ. Павла Никитского (в 7 верстах от дома), в возрасте 9 лет был определен в приходское Корочанское ДУ. В 1827 г. переведен в уездное Белгородское ДУ, которое окончил в 1831 г. В 1837 г. окончил Курскую ДС, в 1841 г. — КДА.

В первые годы обучения в приходском и в уездном уч-щах Булгаков не отличался особыми дарованиями, был очень болезненным. Поворотным пунктом стал случай, происшедший в уч-ще (Титов. 1895. Т. 1. С. 19). Когда его сверстники играли на дворе, Михаил уходил с учебником за поленницу. Однажды нечаянно брошенный камень рассек ему голову. В процессе лечения неожиданно исчезли физические боли и произошло «прояснение ума». Вскоре после этого случая Булгаков стал одним из лучших воспитанников училища. За 6 лет учебы в семина-

рии Булгаков проявил себя даровитым учеником и в течение последних 2 лет обучения сам читал лекции студентам низшего отд-ния семинарии. Ректор Курской ДС архим. *Елтидифор (Бенедиктов)* особенно благоволил к нему. Благодаря преподавателю рус. языка Д. С. Любичкому буд. митрополит выработал ясный лит. стиль, на к-рый обращали внимание все рецензенты и критики его богословских и исторических трудов.

В КДА особое влияние на Булгакова оказали ректор архим. св. *Иннокентий (Борисов)*, проф. Я. К. *Амфилахий (Муретов)*, а также проф. архим. *Димитрий (Муретов)*, читавший курс догматического богословия. Впосл. М. многократно обвиняли в заимствованиях из лекций архим. Димитрия, киевские профессора М. Н. *Скабалланович* и М. Ф. *Ястребов*. 1887; *Скабалланович*. 1911).

Курсовое сочинение Булгакова по окончании старшего отд-ния «План христианской аскетики» и итоговая работа «История Киевской академии» заслужили высокую оценку. Проф. иером. Афанасий (Борисович) характеризовал труд как «превосходящее все известные сочинения иностранной литературы, писанные на ту же тему». Митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)* отозвался о студенческом сочинении одобрительно, но не без критики: «Сочинение, стоившее немало обдумывания и во многих частях соответствующее цели назидания, хотя в других отношениях требующее дальнейшего обдумывания и усовершеня». При этом студент обнаружил ряд качеств уже сложившегося историка, проработал соответствующие источники и лит-ру архивов КДА, Софийской и лаврской б-к. Митр. Филарет писал в своем отзыве: «Сочинение достойное внимания по обилию собранных сведений и по порядку в изложении оных, хотя есть что отсечь в подробностях и есть что очистить в выражениях... Хотя предмет сочинения не богословский, однако, касаясь суждением разных ученых предметов, сочинитель показывает себя достойным степени магистра» (*Филарет Московский, свт.* Собр. мнений. 1887. Т. Доп. С. 100–101). Все сохранившиеся семинарские и академические сочинения М. опубликованы (Опыты. 1891).

22 мая 1840 г., по окончании академии, Булгаков подал прошение о пострижении в монашество. 15 февр. 1841 г. ректором КДА архим. *Иеремией (Соловьёвым)* в Свято-Духовской ц. *Киево-братского в честь Богоявления монастыря* был пострижен в монашество с наречением имени в память Киевского митр. Макария. 25 марта того же года в Киево-Софийском соборе Киевским митр. *Филаретом (Амфилахийем)* М. был рукоположен во диакона, 24 июня еп. Чигиринским *Иеремией (Соловьёвым)* — во иерея.

После завершения академического образования М. был оставлен в КДА преподавателем на только что открытой кафедре Русской церковной и гражданской истории. Лекции М. по новой дисциплине отличались стройностью плана, точностью в изложении событий, строгостью выводов и простотой изложения. С 20 янв. по 6 июня 1842 г. М. помимо основной деятельности в академии был временно назначен ректором Киево-Подольских духовных уч-щ и успел сделать много полезного для укрепления дисциплины и повышения экономического уровня.

В июле 1842 г. М. был переведен из КДА в СПбДА. Перевод был осуществлен благодаря ходатайству ректора СПбДА архим. *Афанасия (Дроздова)*, к-рый отказался от преподавания богословия в академии и пригласил на эту кафедру именно М. Архим. Афанасий писал в прошении на имя обер-прокурора Синода, что М. известен ему «по своим способностям и сведениям» (РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 751. Л. 1–3). В дек. 1842 г. последовало утверждение М. в степени магистра богословия. Кроме преподавательской должности в течение 15-летнего служения в СПбДА М. исполнял и ряд др. обязанностей: в 1842–1844 гг. помощник инспектора, с 1844 г. инспектор. 17 дек. 1844 г. М. был возведен в сан архимандрита с присвоением степени настоятеля третьеклассного монастыря. С 1843 г. экстраординарный, в 1844–1857 гг. ординарный профессор догматического богословия; в 1847–1849 гг. также преподавал историю Русской Церкви, в 1853–1857 гг. — историю рус. раскола.

Уже после первых месяцев служения на новом месте М. писал, что ему очень нравится обстановка в СПбДА, хотя и признавался, что на составление лекций по догматике



уходит много времени и сил. «Об одном жалею, что труды мои устремлены не на один — главный мой предмет, на который я желал бы употребить их. Сколько делаю я не за себя, а за других тайком, как скрытое орудие. То пишу отзывы или критики на ту или иную книгу, которые шлют сюда, разумеется, ко мне, из Учебного Управления, то составляю планы на то, на се... То, например, должен был найти из Св. Писания приличные эпитафии на фронтоны нашего великолепнейшего Исаакиевского собора и проч., и проч.» (Письма к прот. С. Серафиму. 1883. № 8. С. 8).

По воспоминаниям митр. Московского *Леонтия (Лебединского)*, обучавшегося в СПбДА с 1843 по 1847 г., М. тщательно готовился к лекциям, никогда не читал по тетради и все время ходил по аудитории, редко сядь за кафедру. Излагал материал

лодой инспектор СПбДА приобрел большую известность своим «ученым, европейским» сочинением по истории КДА, к-рое «служит блистательным новым доказательством нашей зрелости. Мы смело можем представить его европейскому конгрессу. Знакомство близкое со всеми источниками, внимательность к прежним исследованиям, осторожность в заключениях, полнота, соразмерность, ясный ум, прекрасный язык — вот достоинства книги» (Рус. библиография // Москвитянин. 1846. Ч. 2. № 3. С. 256–257); положительно отзывался о работе и В. Г. Белинский.

В 1846 г. было опубликовано соч. «История христианства в России до равноап. кн. Владимира», ставшее своего рода введением к последующей многотомной «Истории Русской Церкви» и послужившее основанием для избрания М. действительным членом Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те. В 1847 г. М. издал кн. «Взгляд на исто-

Мемориальная доска
в память

митр. Макария (Булгакова)
на здании Белгородской ДС.
2008 г.

Фотография. 2011 г.

рию Русской Церкви до нашествия татар», представлявшую собой переработанные лекции, прочитанные в 1841–1842 гг. в КДА. При участии ректора

еп. Афанасия (Дроздова) соч. «История христианства в России до равноап. кн. Владимира» было преподнесено в дар имп. *Николаю I Павловичу* и цесаревичу наследнику *Александру Николаевичу* (РГИА. Ф. 796. Оп. 127. Д. 397. Л. 1–7). 17 мая 1847 г. М. была объявлена благодарность императора. В посл. М. неоднократно преподносил в дар государям свои богословские и исторические исследования. За соч. «Введение в православное богословие» 6 дек. 1847 г. император пожаловал М. наперсный крест, украшенный драгоценными камнями. В 1852 г. за соч. «Православно-догматическое богословие» М. вновь был удостоен благодарности. Имп. *Александр II Николаевич* в авг. 1855 г. изъявил благоволение за соч. «История русского раскола», в марте 1857 г.— благодарность за

первые тома «Истории Русской Церкви».

В 1847 г. было опубликовано «Введение в православное богословие». М. первоначально подготовил сочинение в виде 3 выпусков, каждый из которых поэтапно отправлял на рассмотрение духовных цензоров. В С.-Петербургском духовном цензурном комитете рукописи рассматривал архим. Аввакум (Честной). Далее рукописи поступали на рассмотрение в Синод, поручивший изучение текстов Курскому архиеп. *Илиодору (Чистякову)*. Архиеп. допустил к печати все 3 выпуска, но в 1-м отзыве порекомендовал заменить первоначальное авторское название «Энциклопедия православного богословия» другим, «более сообразным с существом дела» (РГИА. Ф. 796. Оп. 127. Д. 1611. Л. 1–14). По поручению Синода в 1847 г. архиеп. *Иннокентий (Борисов)* должен был просмотреть сочинение М. и сообщить, можно ли эту книгу преподнести императору. Архиеп. *Иннокентий* отметил, что «книга сия и по важности своего содержания, и по способу изложения предметов, и по значительности труда, коего стоила она сочинителю» может быть преподнесена в качестве дара главе гос-ва, и одновременно высказал мнение, что будет справедливо М. «как за сей новый ученый труд, так и за предшествовавшие, — особенно по истории Русской Церкви», удостоить докторской степени (РГИА. Ф. 796. Оп. 127. Д. 1611. Л. 17–19). Ходатайство архиеп. *Иннокентия* и митр. С.-Петербургского *Антония (Рафальского)* было удовлетворено, и 31 окт. 1847 г. М. был удостоен степени доктора богословия. В 1849 г. был опубликован 1-й том «Православно-догматического богословия».

20 дек. 1850 г., после перевода бывшего ректора СПбДА еп. *Евсевия (Орлинского)* в Самару, М. был определен ректором СПбДА с присвоением степени настоятеля первоклассного мон-ря и оставлением за ним должности профессора богословия (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 1925). 20 янв. 1851 г. последовал указ о хиротонии М. во епископа Винницкого, викария Каменец-Подольской епархии, и о назначении настоятелем первоклассного *Шаргородского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* с оставлением на посту ректора СПбДА. На вакантную кафедру Синод на выбор

обстоятельно и живо, но при этом во время устных экзаменов М. требовал от студентов практически букв. ответов, за что учащиеся прозвали его копиистом.

В продолжение 1-го года службы в С.-Петербурге М. подготовил по поручению ректора еп. Афанасия и опубликовал в ж. «Христианское чтение» статьи под общим названием «Святого отца нашего Димитрия Ростовского святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений». В посл. этот труд, при написании которого М. 4 раза перечитал творения свт. *Димитрия (Савича (Путтало))*, был отпечатан отдельным изданием, но ограниченным тиражом. Отдельной книгой было издано также магист. соч. «История Киевской академии» (1843). М. П. Погодин писал, что мо-





Еп. Макарий (Булгаков),
ректор СПбДА.
Портрет. 1853 г.
Худож. Л. С. Игорев
(ГРМ)

предложил еще 2 кандидатов: настоятеля *рязанского в честь Преображения Господня монастыря*, ректора Рязанской ДС архим. Антония (Смолина) и настоятеля *одесского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*, ректора Херсонской ДС архим. *Парфения (Попова)*. М. оказался самым младшим, но император из 3 кандидатов выбрал именно его. 24 янв. 1851 г. состоялось наречение М., а 28 янв. — хиротония, к-рую совершил в Казанском соборе С.-Петербурга митр. *Никанор (Клементьевский)* в сослужении архиеп. Казанского *Григория (Постников)*, архиеп. Астраханского *Евгения (Баженова)*, еп. Тамбовского *Николая (Доброхотова)*, митр. Неофита Илиупольского и еп. Ревельского *Христофора (Эмаусского)* (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 1955).

Будучи ректором, М. поддерживал в академии строгие порядки и дисциплину. Важное значение в деле воспитания студентов М. придавал церковному богослужению. Много внимания он уделял улучшению материального положения наставников академии. Пополнение книгами академической б-ки также было одной из главных задач руководства академии.

Назначение ректором СПбДА и возведение в сан епископа не мешали М. продолжать чтение лекций и трудиться над составлением следующих томов по догматическому богословию и рус. церковной истории. «Православно-догматическое богословие» в 5 книгах было высоко оценено свт. Иннокентием (Бо-

рисовым), рассматривавшим его по поручению АН (Общий отчет. 1854). 17 апр. 1854 г. это сочинение было удостоено полной Демидовской премии в 1428 р. 4 нояб. 1854 г. М. был утвержден в звании ординарного академика имп. АН по отд-нию рус. языка и словесности (РГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 2102. Л. 1–4) на основании отзыва акад. И. И. Давыдова (Отчет Рос. АН по Отд. рус. языка и словесности за 1852–1865 гг., СПб., 1866. С. 136–140). Во время пребывания в С.-Петербурге М. не пропустил ни одного из заседаний II отделения академии. Десять из этих заседаний были посвящены разбору его докладов. Впосл., будучи уже епархиальным архиереем, М., приезжая в С.-Петербург, всегда старался посетить заседания в АН (РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 5. Л. 3). Архиерей тесно общался с учеными, историками и литераторами Погодиным, П. А. Плетнёвым, Н. Г. Устряловым и др.

В 1853 г. при СПбДА было учреждено миссионерское отд-ние «для приготовления воспитанников на дело с раскольниками». В 1855 г. учение о расколе было введено в общий курс академического преподавания, а с 1857 г. во всех ДА учреждены кафедры «Учения о русском расколе» (Сухова. 2006. С. 88). В качестве пособия в 1855 г. М. опубликовал «Историю русского раскола, известного под именем старообрядчества». Рецензентом данного исследования стал архиеп. Григорий (Постников). В отзыве он отметил, что сочинение М. написано обстоятельно, на основании серьезной источниковедческой базы. Вместе с тем архиеп. Григорий указал, что в исследовании ничего не говорится о «Мартинов еретике и бывшем на него Соборе». «Ибо раскольники, опровергая действительность сего сказания, и донныне везде крайне срамят православную Церковь, — писал рецензент. — Посему сочинителю означенной истории непременно должно было где-нибудь сказать сильное слово в защиту православной Церкви. Но как оно нигде не сказано, то сим подается раскольникам новый случай хулить православную Церковь» (РГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 1951. Л. 3–3 об.). Возможно, М. считал, что сказание о Мартине является подлогом, но не стал выступать против офиц. т. зр. Синода. В итоге М. так и не включил в свою «Историю рус-

ского раскола» требуемый раздел, а ограничился одним предложением и ссылкой на исследование Воронежского архиеп. *Игнатия (Семёнова)* «История о расколах Русской Церкви» (История русского раскола. 1855. С. 3), отметив, что в этом сочинении сказано «решительно все, что только можно сказать против раскольников в защиту подлинности Деяний означенного Собора и к чему я не мог бы прибавить ничего» (РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 409; Ф. 807. Оп. 2. Д. 1355. Л. 18–20). Митр. Филарет (Дроздов) поблагодарил М. за это сочинение. Святитель отметил, что в данной работе при прочтении «встречал предметы точнее и полнее изложенные, нежели у трудившихся на сем поприще прежде вас» (Письма *Филарета*, митр. Московского. 1883. С. 10).

Помимо служения в академии М. исполнял обязанности члена Комитета для рассмотрения конспектов преподавания учебных предметов в духовных семинариях (1842–1850); в С.-Петербургском духовно-цензурном комитете (1844–1848) заслужил репутацию беспристрастного и аккуратного цензора; редактировал ж. «Христианское чтение» (1850–1857); был главным наблюдателем за преподаванием Закона Божия в столичных заведениях (1850–1857), членом Главного правления уч-щ (1856–1857), председателем Комитета для издания кратких духовно-нравственных книг (1856–1857), членом временной С.-Петербургской Синодальной конторы (авг. 1856). По поручению Синода М. проводил ревизию семинарий: в 1843 г. — Олонечкой, в 1848 г. — Тверской, Тульской, Орловской, в 1849 г. — С.-Петербургской (РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Д. 885. Л. 1–3; Оп. 129. Д. 682. Л. 1).

1 мая 1857 г. последовало назначение М. епископом Тамбовским и Шацким, к-рое он воспринял в качестве почетного удаления в ссылку (Титов. 1907. С. 399). Впосл. 15-летний период пребывания в СПбДА М. называл самым счастливым в жизни (*Барсов Н. И.* Макарий, митр. Московский и Коломенский († 9 июня 1882 г.) // РС. 1883. Т. 38. № 6. С. 671). 12 мая М. отслужил последнюю литургию в академическом храме Двенадцати апостолов, 15 мая того же года отбыл в Тамбов. Епархия находилась в запущенном состоянии, поскольку предшественник М. еп. Николай (Доброхотов) долгое время до



ухода на покой болел (Письма *Филарета*, митр. Московского. 1883. С. 10). В первую очередь М. обратил внимание на упорядочение консисторского и канцелярского делопроизводства. Он немало сделал для того, чтобы усилить миссионерское служение, направленное против старообрядчества и сектанства. Особо внимательно он следил за состоянием епархиальных духовных учебных заведений и приходских б-к. 10 нояб. 1857 г. М. был утвержден в звании вице-президента Тамбовского губернского комитета попечительства о тюрьмах. Требовательность и строгость М. как администратора к подчиненным и священно- и церковнослужителям епархии привели к тому, что у него появилось много недоброжелателей и клеветников, обвинявших архиерея, напр., в том, что он заставляет духовенство покупать свои книги. Кроме того, местный климат плохо влиял на здоровье архиерея.

В этот период по просьбе АН М. подготовил «Биографическую записку о преосв. Иннокентии, архиеп. Херсонском и Таврическом», своем учителе и друге. Были также опубликованы статьи о сочинениях митр. Киевского свт. *Кирилла II* и о новгородских Четьих-Минеях. Сохранилось более 50 слов и поучений, составленных М. и произнесенных им в храмах в тамбовский период служения.

18 апр. 1859 г. М. был назначен епископом Харьковским и Ахтырским вместо переведенного в Чернигов своего давнего оппонента архиеп. Харьковского *Филарета (Гумилевского)*. 8 апр. 1862 г. «во внимание к отлично-усердному служению и ревностным пастырским трудам» М. был возведен в сан архиепископа. Харьковская епархия была сравнительно благоустроенной. В первые годы управления М. много внимания уделял совершенствованию делопроизводства. 2 авг. 1859 г. М. был утвержден в звании вице-президента комитета Харьковского губернского попечительства о тюрьмах. 30 мая 1864 г. назначен председателем Харьковского губернского присутствия по обеспечению духовенства епархии.

Первоначально М. управлял обширной епархией самостоятельно, в 1866 г. было учреждено вик-ство. Для непосредственного знакомства с пастырской деятельностью духо-

венства и с религиозно-нравственным состоянием паствы М. в течение года периодически совершал объезды епархии. В 1864 г. М., один из первых архиереев РПЦ, разрешил проводить на съездах духовенства выборы благочинных (Введение выборных благочинных Харьковской епархии // ПО. 1864. Т. 13. № 4. Заметки. С. 228–230). М. строго следил за тем, чтобы богослужение во всей епархии совершалось согласно церковному уставу, заботился о том, чтобы духовенство было грамотным и священнические места занимали лица в первую очередь с семинарским образованием. По инициативе М. в Харькове была создана общая церковная б-ка, к-рой пользовалось не только духовенство, но и светские лица. М. внимательно относился к нуждам духовенства и членам их семей, оказывая им всевозможную помощь. Большое внимание уделял улучшению материального положения воспитателей и воспитанников учебных заведений. 1 марта 1866 г. М. обратился к клиру всех церквей епархии с призывом отчислять незначительную часть доходов на улучшение благосостояния духовных учебных заведений. 12 дек. 1866 г. имп. Александр II объявил благодарность М. за работу по улучшению положения Харьковской ДС и подведомственных ей уч-щ. С 1868 г. М. жертвовал из собственных средств по 300 р. на духовно-учебные заведения для учреждения стипендий для сирот и бедных, но «отличающихся успехами и поведением»: 100 р. на семинарию и по 50 р. на каждое из уч-щ (Там же. Оп. 148. Д. 1476). За время управления М. Харьковской епархией число народных уч-щ увеличилось в 4 раза: к нач. 1869 г. их было 405. Особое внимание М. уделял епархиальным учебным заведениям: семинарии, 3 низшим муж. уч-щам (Харьковскому, Ахтырскому и Купянскому) и уч-щу для девиц духовного звания. Последнему М. в 1867 г. пожертвовал 1 тыс. р. на расширение здания (РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Д. 40). В 1867 г. при деятельном участии М. был открыт муж. мон-рь во имя вмч. Димитрия Солунского в с. Рясном Ахтырского у.

С 1862 г. по инициативе М. в Харьковской епархии выходил ежемесячный ж. «Духовный вестник», редактором к-рого стал проф. Харьковского ун-та прот. Василий Добротворский. Здесь публиковались

материалы по церковной истории, критические обозрения текущей духовной лит-ры, летопись событий церковной жизни, а также статьи самого архиерея (Русская духовная лит-ра в период монгольский (1862. № 1. С. 31–63; № 2. С. 147–195. № 3. С. 277–332; № 4. С. 423–445); Церковное право в России при монголах (1863. № 2. С. 134–158)). Но в 1867 г. из-за недостатка средств издание было прекращено. С 1864 по 1866 г. в Харькове издавался ж. «Духовный дневник», выходивший в 1-й год еженедельно, а в 1865–1866 гг. — 2 раза в месяц. Это периодическое издание было основано ученой корпорацией Харьковской ДС. В журнале публиковались слова и поучения М., а также переводы святоотеческой литературы, толкования богослужений, евангельских притч, богословские и исторические исследования. Оба издания прекратили деятельность с началом выхода в 1867 г. «*Харьковских епархиальных ведомостей*». Сохранилось более 60 слов и поучений, составленных архиереем в этот период. Одновременно М. возобновил работу над «Историей Русской Церкви». По поручению Синода М. писал отзывы на сочинения различных авторов, по просьбе Мин-ва народного образования рецензировал проекты уставов для ун-тов и средних светских учебных заведений. По указу Синода с 28 авг. по 7 сент. 1864 г. М. проводил ревизию Екатеринославской епархии и находящихся там духовно-учебных заведений.

20 июля 1868 г. М. был вызван в С.-Петербург для присутствия в Синоде и с этого времени до назначения на Московскую кафедру и постоянным синодальным членом ежедневно присутствовал на заседаниях Синода. 29 нояб. 1868 г. М. совершил погребение почившего Литовского и Виленского митр. *Иосифа (Семашко)*.

10 дек. 1868 г. М. был назначен архиепископом Литовским и Виленским и священноархимандритом Свято-Духова мон-ря (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов мужской монастырь*). Литовская епархия была одной из сложных из-за конфессиональной напряженности в регионе. В разговорах с подчиненными ген-губернатор А. Л. Потапов заявлял, что «дело православия в крае почти проиграно»: «...католические храмы





Макарий (Булгаков),
архиеп. Литовский.
После 1875 г.
Гравюра А. Вегера
(ЦАК МДА)

все открыты, а наши закрыты. Ксендза найдешь в костеле во всякий час самого мрачного будня, а от нашего священника не добьешься молебна и в самый светлый праздник...» (*Долбилов М. Д.* Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010. С. 455). М. не согласился с такой позицией и делал все возможное, чтобы улучшить положение правосл. духовенства. Уже после 1-го объезда епархии летом 1869 г. М. вступил в обстоятельную и сложную переписку по поводу необходимости принятия соответствующих мер (*Извеков Н. Д., свящ.* Нек-рые черты деятельности митр. Макария (Булгакова) по управлению Литовскою епархией // БВ. 1892. № 12. С. 411–434). М. прямо указывал Потапову на то, что «отношение гг. посредников, исправников и других низших гражданских властей к православному духовенству не вполне благоприятное. Гораздо больше внимания и вежливости оказывается со стороны названных властей латинскому духовенству, нежели православному (что имел случай отчасти заметить и я сам во время моего путешествия по епархии), а в иных случаях бывает и прямо небрежное обращение с православными священниками, так что последние выражают опасения даже за личную свою безопасность от оскорблений и ругательств со стороны фанатизированных крестьян-латинян, которые легко могут увлекаться примером высших» (Там же. С. 413). Тем не менее Потапов с уважением относился к М. и в отчетах отмечал

благотворное влияние архиерея на правосл. паству края, но сожалел, что из-за научных занятий и обязанностей члена Синода М. редко приезжает из С.-Петербурга в епархию (*Долбилов М. Д.* Русский край, чужая вера. С. 891. Примеч. 281).

Трудами М. в виленском Пречистенском соборе был устроен придел во имя небесного покровителя — сщмч. Макария Киевского (освящен 22 окт. 1871). Традиц. и обязательные объезды епархии М. совершал редко, в основном в летние месяцы, когда жил в Вильне. Все остальное время, являясь присутствующим членом в Синоде, он находился в С.-Петербурге. Большую помощь по управлению Литовской епархией М. оказывали викарные Ковенский и Брестский епископы. Первый по прямому указанию М. проживал в Вильне.

В период управления Литовской епархией М. принимал активное участие в делах высшего управления РПЦ. Он возглавлял Комиссию по пересмотру действовавшего устава духовной цензуры и Комитет по преобразованию судебной части в духовном ведомстве. После введения в 1865 г. временных правил о печати предпринимались попытки довести дело до конца и принять постоянно действующий устав. 2 нояб. 1869 г. была учреждена Комиссия для пересмотра действующих постановлений о цензуре и печати и для приведения их в соответствующую систему. Председателем комиссии был назначен кн. С. Н. Урусов. Одновременно в духовном ведомстве была образована комиссия под председательством М., которая должна была разработать проект изменений в области духовной цензуры. В состав комиссии вошли сотрудник С.-Петербургского духовно-цензурного комитета архим. Ефрем, прот. Иоанн Яхонтов, проф. СПбДА И. А. Чистович, юрисконсульт при обер-прокуроре Синода В. А. Степанов, исполняющий должность директора канцелярии обер-прокурора И. А. Ненарокомов и член той же канцелярии А. И. Забелин (РГИА. Ф. 796, 1886 г., Оп. 167. Д. 2258. Л. 3; Комиссия по пересмотру законов о печати и духовной цензуры // ЦОВ. 1880. № 137. С. 1). В итоговом документе, представленном на рассмотрение Синода, комиссия отметила наличие серьезных проблем в духовно-цензурном ведомстве и предложила повторить опыт

Временных правил 1865 г. и освободить от предварительной цензуры: а) повсеместно в России: все издания Синода и епархиальных архиереев; все издания ДА и учебных об-в; все издания духовного содержания (напр., сер. «Творения св. отцов и учителей Церкви») на древних классических языках, а также их переводы; все сочинения священнослужителей духовно-нравственного содержания; брошюры, в к-рых содержались выписки из творений св. отцов, молитвы и песнопения из богослужебных книг и литографические священные изображения, издаваемые священнослужителями; б) в С.-Петербурге и Москве: все духовные периодические издания, «если издатели сами того пожелают», с освобождением от обязанности вносить залог, взимаемый с издателей светских газет и журналов; все оригинальные духовные сочинения объемом не менее 10 печатных листов, а переводные — не менее 20 печатных листов.

Комиссия также предлагала упразднить столичные духовные цензурные комитеты, а их членов ввести в состав гражданских цензурных комитетов «под заведованием Главного управления по делам печати при Министерстве внутренних дел... чтобы не могло произойти никакой опасности для веры и Церкви и нимало не нарушались права церковной власти Св. Синода». Проект был представлен в Синод 10 мая 1870 г. Рассмотрев предложения и внося поправки, Синод утвердил все нововведения указом от 20 янв. 1871 г. Далее проект преобразований был передан в комиссию кн. Урусова, последнее заседание к-рой состоялось 6 нояб. 1871 г. Итоговый проект цензурного устава предполагал значительное смягчение законов о печати. Однако проект так и не был принят (*Карпук Д. А.* Духовная цензура в России во 2-й пол. XIX в. // ХЧ. 2015. № 2. С. 227–228).

В кон. 1869 г. с подачи обер-прокурора Д. А. Толстого Синод учредил «особый комитет для составления основных начал преобразования судебной части». Одна из главных задач, стоявших перед членами комитета, сводилась к согласованию норм и правил церковного суда с нормами и правилами суда светского, коренная реформа которого была осуществлена в 1864 г. В состав комитета вошли главный свящ. армии



и флота М. И. Богословский, протоиереи Н. П. Содальский, И. Н. Рождественский, Ф. Г. Лебединцев, профессора Киевского ун-та прот. Н. А. Фаворов, МДА А. Ф. Лавров-Платонов (впосл. архиеп. Виленский *Алексий*), СПбДА Т. В. Барсов, юрисконсулты при обер-прокуроре Степанов. Руководил деятельностью комитета М. Работа продолжалась до 25 марта 1874 г.

Комитет выявил 4 главных недостатка церковного суда: объединение судебной, обвинительной и административной власти, отсутствие гласности, суд производился без подсудимого, решения выносили на основе теории формальных доказательств, все дела вели архиереи и духовная консистория. Комитет предложил отделить судебную власть от обвинительной и административной, приблизить суды к обвиняемым, заменить письменное проведение дел устным при публичном заседании суда и др. Комитет предоставил и новую структуру духовного суда: духовный судья — духовно-окружной суд — судебное отделение Синода — общее собрание Синода по особо важным делам. Важнейшей составляющей нового проекта судебной системы должна была стать «обвинительная часть», контролируемая обер-прокурором. Начиная уже с духовно-окружного суда вводился институт прокурорского надзора. На должность прокуроров должны были назначать светских лиц, которые подчинялись непосредственно обер-прокурору Синода (*Римский С. В. Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 555–557*). Деятельность комитета уже на ранней стадии вызвала многочисленные споры, не было согласия и между членами комитета. Один из главных оппонентов М., проф. Лавров-Платонов, в 1873 г. подготовил кн. «Предполагаемая реформа церковного суда», изданную Н. В. Елагиным. Среди др. активных критиков этой реформы выделяются А. Н. Муравьев и архиеп. Волынский *Асафангел* (*Соловьёв*). Муравьев, обратившись к вел. кн. *Константину Николаевичу*, настаивал, что в случае реализации представленного комитетом проекта обер-прокурор «будет сам и через подчиненных ему прокуроров полным распорядителем Церкви, по административной, судебной и исполнительной части; все же епископы, у которых собственно и отни-

мается их судебная каноническая власть... обратятся в рукополагающие машины для производства священников» (Там же. С. 558). Вслед недовольства значительной части епископата проект не был реализован.

В 1874 и 1875 гг. М. произвел одну из двух во 2-й пол. XIX в. ревизий 4 ДА (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874. Д. 18; Ф. 796. Оп. 156. Д. 710). Необходимо было проанализировать применение на практике нового академического устава, принятого в 1869 г., в котором были реализованы мн. идеи М. (*Сухова. 2006. С. 224–235, 277–283*), за что проф. А. П. Лебедев называл этот устав Макариевским (*Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. // Он же. Собр. церковно-ист. соч. СПб., 1903². Т. 1. С. 539*). Согласно уставу 1869 г., основные изменения сводились к тому, что в академиях были открыты 3 отделения — богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. Ученые степени магистра и д-ра богословия стали присуждаться только после публичной защиты изданного научного богословского исследования. Устав отразил реформаторские тенденции правления имп. Александра II.

М. выполнял и ряд других поручений Синода, напр., исправлял перевод Свящ. Писания, составлял ответы Синода на запросы по важным богословским вопросам и др. Не прекращал М. и литературно-исследовательской деятельности. Им были завершены очередные 3 тома труда по рус. церковной истории. Сохранилось 27 слов и речей, написанных М. в литов. период служения.

8 апр. 1879 г. М. был возведен в сан митрополита Московского. Одновременно являлся председателем Православного миссионерского об-ва в Москве, попечителем Московского об-ва любителей духовного просвещения, вице-президентом Московского тюремного комитета. В первую очередь М. занялся наведением порядка в московских церквях и среди духовенства. Он потребовал аккуратного ведения всего церковного хозяйства, усиления проповеднической деятельности московского духовенства. Современники разделялись на 2 лагеря по отношению к М. и его деятельности на Московской кафедре. Одни уважали и хвалили его, другие, наоборот, относились



Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. 1879 – 80-е гг. XIX в. (Митрополичьи покои Троице-Сергиевой лавры)

к нему с крайней враждой и еще при жизни его осуждали и порицали. Очень активно травлей М. занималась редакция газ. «Восток». Открытая и нелюбезная критика со стороны отдельных журналистов и противников митрополита позволила современникам предположить, что это неблагоприятно сказалось на здоровье М. и привело к его скоростижной кончине: «Крестом сиротства и лишений, с ним связанных, началась сознательная жизнь Макария Булгакова; и крестом гонения и преследования от завистников и врагов она и закончилась» (*Титов. 1907. С. 399*).

Как митрополит Московский М. ежегодно получал по штату Московской епархиальной кафедры 4 тыс. р., по званию архимандрита Троице-Сергиевой лавры — 857 р. 70 к. и по званию присутствующего Московского синодального конторы — 1143 р. 60 к. Всего в год насчитывалось 6001 р. 30 к. Значительную часть доходов М. тратил на пожертвования. Так, 29 авг. 1869 г. ему была объявлена благодарность императора за пожертвование 25 тыс. для учреждения в КДА ежегодной премии за лучшие сочинения. 18 мая 1879 г. последовала еще одна благодарность императора за пожертвование 2 тыс. р. на учреждение стипендии им. М. в Литовской ДС. Широко известна материальная помощь М., оказанная проф. МДА Е. Е. *Голубинскому* для издания его «Истории Русской Церкви». Этот поступок свидетельств-





вовал о терпимости М. к мнениям и убеждениям оппонентов. В посл. 2-й том «Истории Русской Церкви» Голубинский посвятил именно М., а в воспоминаниях отметил, что своим поступком М. удивил не только его, но и мн. современников: «От человека обыкновенных качеств души надлежало ожидать, как все и ожидали от преосвященного Макария, что он встретит явившегося соперника если не с открытым, то со скрытым гневом и откажет ему в средствах печататься если не грубо, то как-нибудь благовидно». Но М. «поступил так, как вовсе не ожидали; и сие несомненным образом свидетельствует, что он был качеств души далеко не самых обыкновенных. Он был способен и имел готовность жертвовать своим личным самолюбием пользе науки» (*Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Жизнь и труды акад. Е. Е. Голубинского: С прил. «Воспоминаний» Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 213*). Поступок митрополита вызвал живейшее обсуждение не только среди духовенства, но и среди светских писателей и интеллигенции (*Лесков. 1881. С. 390*).

В Москве М. продолжал трудиться над «Историей Русской Церкви». Здесь были завершены 10, 11 и 12-й тома и начат 13-й, к-рый закончить не удалось. Сохранилось 24 проповеди, составленные им в Москве.

М. скончался в архиерейском доме в с. Черкизове (ныне в черте Москвы). 14 июня 1882 г. в Чудовом монастыре состоялось отпевание М., к-рое возглавил архиеп. Варшавский Леонтий (Лебединский). 15 июня М. был похоронен в склепе Успенского собора *Троице-Сергиевой лавры*. На



надгробной плите написано: «Здесь погребено тело в Бозе почившаго Макария, Митрополита Московского и Коломенского и Свято-Троицкия Сергиевы Лавры священноархи-

мандрита. Родился 1816 года сентября 19 дня. Скончался 1882 года июня 9 дня. На 66 году от рождения». Кроме того, на мраморной гробнице изображены 3 книги с соответствующими надписями: «Введение в православное догматическое богословие. 1847», «Православное догматическое богословие. Том V. 1852», «История Русской Церкви. Т. XII. 1882».

М. был действительным членом Московского об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те (1847), Московского археологического об-ва (1867), почетным членом СПбДА (1857), КДА (1865), МДА (1871) и КазДА (1871), С.-Петербургского (1869), Харьковского (1856), Московского (1855) и Казанского (1871) ун-тов, Археологического об-ва (1853), Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те (1879), Одесского об-ва истории и древностей (1863), Об-ва древнерус. искусства при Московском публичном музее (1871), Об-ва любителей российской словесности при Имп. Московском ун-те (1867), Московского об-ва любителей духовного просвещения (1870). Награжден орденами св. Анны 2-й (1847) и 1-й (1853) степени, орденскими знаками св. Анны 1-й степени (1857), св. Владимира 2-й (1865) и 1-й (1880) степени, св. Александра Невского (1867), алмазными знаками ордена св. Александра Невского (1871), алмазным крестом для ношения на клобуке (1875), бронзовым наперсным крестом в память Крымской войны 1853–1856 гг.

М. неоднократно удостоивался внимания со стороны Синода: признательности за особые труды по преподаванию богословия и управлению академией согласно одобрителному отзыву митр. С.-Петербургского Анто-

Панихида у могилы митр. Макария (Булгакова). Фотография. 2012 г.

ния (Рафальского), обозревавшего СПбДА (1846), признательности за особые труды по преподаванию богословия и управлению академией (1851), благодарности за отлично ревностные и полезные труды по преподаванию наук и по управлению академией по представлению митр. С.-Петербур-

ского Никанора (Клементьевского), обозревавшего СПбДА (1853, 1855), благодарности за пожертвования в беднейшие б-ки тех приходов, где существует раскол, тысячи экземпляров соч. «История русского раскола» (1862), признательности «За просвещенную пастырскую заботливость... Харьковской епархии» (1864), признательности за пожертвование 12 тыс. р. на сооружение храма в с. Суркове Курской губ. и за покупку колокола (1865), признательности за пожертвования в пользу Харьковского уч-ща девиц духовного звания (1867), благодарности за пожертвование в пользу духовно-учебных заведений соч. «Руководство к изучению Православного догматического богословия» (1867).

Богословские труды. К числу основных сочинений М. по богословию относятся «Введение в Православное богословие», «Православно-догматическое богословие» и «Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия».

«Введение в Православное богословие» было издано в 1847 г. За это сочинение М. был удостоен степени доктора богословия. В переводе на французский язык вышло в Париже в 1857 г. Основой сочинения стал курс лекций (под названием «Энциклопедия православного богословия»), прочитанных М. в течение 4 лет (с 1843) в СПбДА. В отличие от курсов его предшественников архиеп. *Димитрия (Муретова)* и свт. *Иннокентия (Борисова)*, к-рым принадлежат введения в общехрист. богословие, М., ставя перед собой цель создать «энциклопедию богословских наук», написал введение именно в правосл. богословие и сделал удачную попытку представить правосл. богословие как стройную систему. В предисловии М. уточнил, что «под именем православного Богословия разумеется систематическое изложение Христианской Веры или религии, на основании Слова Божия: св. Писания и св. Предания под руководством православной Церкви». Заключает «Введение...» очерк истории правосл. догматического богословия, к-рая разделяется на 3 периода: со II до пол. VIII в. (от учеников *мужей апостольских* до прп. *Иоанна Дамаскина*); с пол. VIII почти до пол. XVII в. (до Киевского митр. *Петра (Могилы)*); с пол. XVII в. до времени М.





«Православно-догматическое богословие» в 5 томах было издано в 1849–1853 гг. В переводе на французский язык вышло в Париже в 1859 г.

С т. зр. структуры догматика М. делится на 2 части «по самому роду догматов, из которых одни принадлежат ей как религии вообще, а другие как религии восстановленной, сверхъестественной, христианской» (свт. *Иннокентий (Борисов)*). В 1-й части излагается учение о Боге вообще, во 2-й — о Боге как Спасителе падшего человека и об отношении Его к человеческому роду.

Предшественники М. свт. *Иринея Фальковский*, еп. *Феофилакт (Горский)*, прот. *Петр Терновский*, архиеп. *Антоний (Амфитеатров)* следовали в своих догматиках архиеп. *Феофану (Прокоповичу)*, к-рый разделил догматику на учение о Боге в Самом Себе и на учение о Боге в Его действиях вовне. Но М. ориентировал 2-ю часть своего сочинения на христ. учение. Он прибавил очерк постепенного раскрытия догматов в правосл. Церкви; особенно остановился на тех учениях, которые характерны для Восточной Церкви: о вечном происхождении Св. Духа от Бога Отца, о 7 таинствах, о почитании святых и проч.

Положения догматики опираются на Свящ. Писание и на учения отцов Церкви, ссылки на них и цитаты в обилии содержатся в труде — он пронизан духом святоотеческого богословия. Восприятию сути каждого догмата помогает его краткая история и разбор ложных мнений о догмате, а также выделенные в отдельные параграфы «нравственное приложение догмата».

Современники отмечали не только систематичность изложения М. догматики, но и «необыкновенный дар найти и указать границу между положением богословским и не богословским, между догматическою богооткровенною истиною веры и положением человеческого, хотя и богословского мнения, качество, которое называли чутьем Православия... Макарий беспримерен по полноте своей выработанной в определенных научных рамках и законченной богословской системы» — так охарактеризовал труды своего учителя *Никанор (Бровкович)*, архиеп. Херсонский (Черниговские ЕВ. 1882. № 15; цит. по: *Титов Ф. И.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. К., 1895. Т. 1. С. 420).

Н. Н. Глубоковский признаёт, что сочинение М. — «грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала, который она подвергает строжайшему взаимному объединению, принимая все пригодное и устраняя обветшавшее. Так подводился итог всему предшествующему развитию и создавалась фактическая возможность для дальнейшего движения по новым путям» (*Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 7). В то же время вместе с такими высокими оценками «Православное догматическое богословие» М. называли и «схоластическим», и «сухим». Прот. *Георгий Флоровский* считал его «устаревшим», отказывал автору в церковности (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. СПб., 1988. С. 222–223). С этим нельзя согласиться. Как замечает современный исследователь *А. И. Сидоров*, предельную «субъективность и неадекватность» суждений прот. *Г. Флоровского* можно объяснить тем, что, сам будучи «эссеистом» в богословии, он не принимал никакой «системы» (*Сидоров А. И.* Классический труд по православному догматическому богословию // *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. М., 1999. Т. 1. С. III). Однако и прот. *Г. Флоровский* не мог не отметить важность того, что собранный М. «впервые такой богатый и строго обоснованный материал был впервые изложен по-русски...» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 221).

«Православно-догматическое богословие» М. оказало влияние на сочинения по догматическому богословию последующих авторов. «Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)» еп. *Сильвестра (Малеванского)* представлял следующий после М. этап развития православного богословия в России. *А. И. Введенский* в сравнительном анализе 2 догматик, подчеркивая их различие «по духу», отмечал значение и той и другой для развития богословия. Вместе с тем *Введенский* указывал, что в «Опыте...» еп. *Сильвестра* вернулся к структуре *Феофана (Прокоповича)*. Система М. положительно отличается от системы еп. *Сильвестра* энциклопедической ученостью, проявляющейся в мно-

гочисленных цитатах, образцовою ясностью изложения, правильностью стиля и расположением материала, удобным для справок. В догматике М. почти нет ни одной мысли, которая не была бы подтверждена цитатой; почти каждое положение настолько ясно, что не допускает возможности перетолковывания. *Введенский* также отмечает стилистическую выверенность текстов М.: каждый отдел изложен по всем правилам логики (деление, подразделение и т. д.), что способствует лучшему усвоению основных мыслей и положений догматической системы (*Введенский А. И.* Сравнительная оценка догматических систем митр. Макария (Булгакова) и еп. Сильвестра (Малеванского) // ЧОЛДП. 1886. Кн. 2. С. 133, 140, 146; Кн. 4. С. 351).

Особое влияние сочинения М. заметно в «Православном догматическом богословии» прот. *Николая Малиновского*. Более полутора столетий «Православно-догматическое богословие» М. остается востребованным для систематического постижения вероучения православной Церкви, несмотря на сохраняющееся и у некоторых современных богословов наименование ее схоластической и школьной. Сочинение М. издавалось несколько раз; с 3-го издания «Православно-догматическое богословие» стало выходить в переработанном виде в 2 томах (РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1903). В 1859–1860 гг. «Православно-догматическое богословие» в 2 томах было переведено на французский язык, в посл. — на греческий.

Сокращенный вариант догматики М. — «Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия». Первоначальное авторское название — «Краткое начертание Православно-Догматического богословия». После одобрения С.-Петербургским духовным цензурным комитетом оно было направлено Московскому митр. *Филарету*, к-рый указал в отзыве (1862) на недостатки: по его мнению, в сочинении много лишних разделов, вполне оправданных в 5-томном издании и лишних в кратком пособии, в то же время разделы о Св. Троице и о Спасителе изложены слишком кратко. Также он не нашел определения понятия «догмат» и подчеркнул недостаточность определения богословия. Но вердикт был бла-





госклонным: ««Начертание» может быть полезным руководством для семинарского курса: но для сего, кажется, не излишне принять во внимание предложенные здесь мысли и употребить некоторый труд пересмотра» (РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1903. Л. 23–24; *Филарет Московский, свт.* Собр. мнений. Т. 5. Ч. 1. С. 354). «Руководство...» было опубликовано в 1867 г. и по решению Синода принято в качестве учебника догматики в ДС.

Исследования по истории Церкви. Первым историческим исследованием М. была его магист. диссертация, посвященная истории КДА. В 1845 г. началась публикация в виде статей в «Христианском чтении» переработанных лекций, прочитанных в Киеве. В 1846 г. они были изданы отдельной книгой — «История христианства в России до св. Владимира как введение в историю Русской Церкви». В это же время М. составлял «Введение в православное богословие», однако работа над историей Церкви не прекращалась. В 1847 г. был опубликован «Очерк истории Русской Церкви в период дотатарский» и в 1848–1850 гг. в «Христианском чтении» напечатаны еще неск. статей, позже вошедших в первые тома «Истории Русской Церкви». Повышенный интерес вызвали «Три памятника русской духовной литературы XI в.» (ХЧ. 1849. Ч. 2. С. 302–369). Публикуя древнерус. сочинения «Память и похвала кн. Владимиру», «Житие кн. Владимира», «Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе», М. высказал предположение, что все 3 памятника или 2 из них принадлежат *Иакову Мниху*. Помимо трудов этого автора XI в. М. открыл и ввел в науку сочинения прп. Феодосия Киево-Печерского, «Стяжание с латиною» Киевского митр. Георгия, ряд посланий митр. Никифора II, Канон молебный свт. Кирилла Туровского и мн. др. произведения древнерус. авторов. В 1855–1858 гг., после избрания ординарным академиком, М. опубликовал в «Известиях» и «Ученых записках» II отделения Императорской АН статьи о прп. Феодосии как писателе (ИОРЯС. 1855. Т. 4. Вып. 3. Стб. 113–159), о редакциях *Киево-Печерского патерики* (Там же. 1856. Т. 5. Вып. 3. Стб. 129–167), о свт. *Кирилле II*, еп. Туровском, как писателе (Там же. Вып. 5. Стб. 225–263), о *Григории Цамблаке*, митр. Ки-

евском (Там же. 1857. Т. 6. Вып. 2. Стб. 97–153), о сочинениях Киевского митр. св. Кирилла II (Там же. 1859. Т. 8. Вып. 3. Стб. 161–185). Одновременно с изданием томов «Истории Русской Церкви» М. публиковал в богословских журналах статьи, посвященные частным вопросам и историческим деятелям. Так, в «Христианском чтении» в разное время были опубликованы статьи: «Прп. Иосиф Волоколамский в его «Просветителе»» (1871), «Литературные труды Максима Грека» (1872), «Московский митр. Макарий как литературный деятель» (1873) и др. Публикации часто вызвали оживленное обсуждение по тому или иному вопросу. Особенно это касается статьи «Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов» (1881).

Обобщающим трудом М. по рус. церковной истории стал многотомный свод «История Русской Церкви», работу над ним М. не прекращал до конца жизни. В 1857 г. вышли первые 3 тома «Истории...». Тома 4-й и 5-й были опубликованы в 1866 г., 6-й т. — в 1870, 7-й — в 1874, 8-й — в 1877, 9-й — в 1879, 10-й — в 1881, 11-й — в 1882 г., 12-й и начало 13-го тома были изданы (в одной книге) братом М. прот. А. П. Булгаковым в 1883 г. В 1881–1900 гг. в С.-Петербурге вышло новое издание «Истории Русской Церкви» в 12 томах, без «Истории христианства в России до св. Владимира».

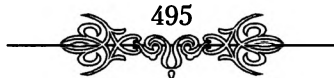
М. описывал Русскую Церковь как часть Вселенского Православия. Этим обусловлена периодизация исторического пути Русской Церкви, зародившейся в лоне К-польского Патриархата и затем развивавшейся в сторону все большей организационной самостоятельности и внутренней самобытности. «Периоду совершенной зависимости от Константинопольского патриарха» (988–1240) посвящены первые 3 тома. «История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589 гг.)» изложена в 4–8-м томах. Описание «периода самостоятельности Русской Церкви (1589–1881 гг.)» было начато М. в 10–13-м томах его труда, из-за смерти автора оборвавшегося на изложении решений *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* Девятый том «Истории...» посвящен обзору Западнорусской митрополии (1458–1596), эта же тема (1596–1657) про-

должена в соответствующих разделах в 10–12-м томах.

На каждом этапе автор описал разные стороны церковной жизни: историю предстоятелей и епископата в контексте изложения основных событий церковной жизни («Иерархия»), приходскую жизнь («Паства»), монашество («Монастыри»), состояние богослужения, церковного права, развитие духовной литературы, «состояние веры и нравственности», «отношение Русской Церкви к другим Церквям». Указанные разделы образуют сплошные темы, переходящие из тома в том. С самого начала подчеркивается место и роль Русской Церкви не только внутри Церкви Вселенской, но и внутри древнерус. общества — роль, которая со временем превратилась в одну из характерных особенностей ист. истории в целом. Особенно ярко убежденность М. в необходимости рассматривать историю Русской Церкви в органической связи гос-ва, об-ва и народа проявилась при описании событий *Смутного времени* (10-й т.), когда борьба за национальную независимость стала одновременно и борьбой за Православие. Автор убедительно показал, что Русская Церковь стала не только вдохновителем этой борьбы, но и организатором.

«История Русской Церкви» М. представляет собой результат исследовательской работы, основанной на изучении огромного числа источников, многие из к-рых введены в научный оборот автором. Фактически труд состоит из 2 взаимообусловленных частей: археографической (текстологическое исследование и издание рукописных источников) и собственно исторической (обобщение данных этих источников и создание на этой базе последовательного изложения истории Русской Церкви). Автор публиковал источники в приложениях к основному тексту исследования. В этом разделе также помещены исследования М. по частным вопросам церковной истории.

Выдающимся вкладом в историческую науку было создание М. в рамках общего свода истории Западнорусской митрополии. Автор рассматривал историю православной Церкви на украинско-белорус. землях как часть истории Русской Церкви, как продолжение восточнослав. правосл. традиций. В рамках совр. ему историографии прежде





всего автор должен был оценить достоверность утверждений униатских историков Церкви о том, что Русская Церковь во все время своего существования стремилась к сближению с Римом. Результаты проведенного с этой целью тщательного исследования источников в полной мере сохраняют свое значение и в настоящее время. М. установил, что поиски сближения с Римом предпринимались лишь в отдельные моменты и встречали резкое сопротивление правосл. об-ва. Кроме того, та часть правосл. об-ва и духовенства, к-рая искала сближения с Римом, делала это, чтобы избавиться от неблагоприятных условий, в которых оказалась правосл. Церковь на территории Великого княжества Литовского и Польского королевства. В «Истории...» тщательно рассмотрены предпосылки и события, приведшие к заключению Брестской унии: враждебная по отношению к правосл. Церкви политика светской власти, отрицательные последствия деятельности мн. западнорус. епископов, их отстаивание своих привилегий. Много внимания автор уделит борьбе правосл. мирян за исправление церковной жизни, решениям правосл. Соборов, религиозно-общественной борьбе и лит. полемике на украинско-белорус. землях, истории приходского духовенства и монашества.

Современники высоко оценили труд М., его значение для рус. науки было признано равным значению «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьёва. М. Д. Присёлков определял следующие черты М. как историка: «замечательная тщательность в подготовке работы, где обычно исчерпывается (хотя и не цитируется) вся литература, привлечение и изучение всегда огромного рукописного материала... наконец, превосходный и точный язык» (Присёлков М. Д. Митр. Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816–1916) // РИЖ. 1918. Кн. 5. С. 191). Благодаря огромному фактическому материалу, собранному автором, и широте исследовательского подхода «История Русской Церкви» послужила отправной точкой и основанием для дальнейших исследований в области церковной истории. Большинство выводов М. сохраняет значение и в наст. время, находит развитие в трудах совр. исследователей.

Проповеди. Мн. слова и речи М. были опубликованы еще при его жизни. Они были собраны и изданы в 3 томах. 1-й том (1869) и содержит проповеди, составленные во время служения в академии, в Тамбове и Харькове. В 1880 г. были опубликованы проповеди литовского периода. Наконец, в 1890 г. были изданы проповеди, произнесенные М. в московский период.

Проповеди М. везде привлекали большое внимание, особенно в университетском Харькове, преимущественно со стороны образованных классов и интеллигенции, с ними М., человек науки, по мнению одного из крупнейших специалистов по гомилетике, умел говорить лучше, чем с народом (Барсов Н. И. Макарий, митр. Московский и Коломенский († 9 июня 1882) // РС. 1883. Т. 38. № 6. С. 672).

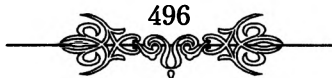
Если судить о проповедях М. с т. зр. установившихся во 2-й пол. XIX в. понятий о высших достоинствах церковного ораторства, то среди современников он был менее известен, чем святители Филарет и Иннокентий. «В проповедях Макария нет ни того блеска остроумия, ни той силы глубокомыслия, которые, при необычайной сжатости речи, поражают читателя проповедей Филарета; нет у него тех художественно-изысканных ораторских приемов, тех блестящих оборотов речи, какие характеризуют проповедь Иннокентия» (Там же. С. 675). Однако в проповедях М. имеется существенное достоинство, отсутствующее в речах святителей Филарета и Иннокентия: это — безыскусственность и простота в построении фраз. Ясность изложения делает проповеди М. доступными и понятными самому простому слушателю и читателю при всей серьезности и важности затрагиваемых тем. Именно ясное и точное изображение предмета проповеди — плод высшей логической зрелости, свойственное людям науки, составляет преимущественную особенность проповедей М.

Проповеди М. можно разделить на 2 большие группы: в 1-ю входят те, что относятся к 15-летнему периоду пребывания в СПбДА, во 2-ю — проповеди, произнесенные М. во время архиерейского служения. Для проповедей 1-го периода характерны строго логические и методически правильные формы, выработанные на академической кафедре. Проповеди

2-го периода отличаются живостью и меньшим академизмом, т. к. архиерею приходилось иметь дело с запросами и вызовами общественной жизни. И чем дальше М. удалялся от ученой кафедры, тем все более практическими становились его проповеди по содержанию. «Весьма нередко проповедь его в это время принимает характер решительно публицистический, так что, как проповедник-публицист, преосв. Макарий уступает разве одному Иоанну, епископу Смоленскому» (Никанор (Бровкович), еп. Поучение при заупокойном поминовении в Бозе почивших Макария митр. Московского (в 40-й день по кончине) и славного витязя полководца М. Д. Скобелева // Уфимские ЕВ. 1882. № 15. С. 677).

Особенно выделяются проповеди харьковского периода. В это время М. ставит и старается разрешить вопросы о том, как должны складываться отношения религии и науки; жизни религиозной и жизни «естественной», т. е. внецерковной; каково значение религии и Церкви с ее нравственными началами для гос. и общественного развития страны. Эти и многие другие вопросы затрагиваются в проповедях по случаю различных событий общественной жизни: открытия судебной палаты, проведения губернского земского собрания и дворянских выборов, открытия губернского комитета по крестьянскому вопросу, после прочтения манифеста об освобождении крестьян. Сюда же относятся проповеди о прогрессе в отношении к христианству, об искоренении несправедливости в судах, о христ. значении гражданских обязанностей, науки, изучении природы и т. п.

Особый резонанс в обществе вызвали проповеди М., произнесенные в столетнюю годовщину Н. М. Карамзина, И. А. Крылова, при открытии памятника А. С. Пушкину и при отпевании С. М. Соловьёва. Проникновенное слово М., посвященное 100-летней годовщине со дня рождения Карамзина, отозвалось совершенно неожиданно и для самого митрополита. М. отметил, что благодаря трудам Карамзина Россия впервые увидела себя, «как в зеркале». Не отрицая того, что «История России» Карамзина далека от совершенства, М. тем не менее считал, что для своего времени это был прорыв, ознаменовавший целую эпоху в истории рус. самосознания. Кроме того, заслуга Карам-





Макарий (Булгаков),
митр. Московский и Коломенский.
1879 г.
Литография П. А. Глушкова
(РГБ)

зна состояла в огромном вкладе в развитие рус. языка: «Кому, наконец, неизвестно, какое громадное влияние имел Карамзин на русское слово во всех его видах и проявлениях, как отразилось это влияние и в разговорной речи нашего образованного общества, и в литературной речи наших писателей, и в языке нашего законодательства и суда, и на кафедрах наших учебных заведений, и на самой церковной кафедре? Так Карамзин, поистине, составил эпоху и в развитии русского слова» (Слова и речи, произнесенные в 1841–1868 гг. в Киеве. 1869. С. 653–654). В нач. 1867 г. к М. обратился сын рус. историка В. Н. Карамзин, отметивший особое значение слова, произнесенного М., хотя в тот год по всей России прошло много мероприятий, посвященных Николаю Михайловичу: «Среди хвалебного хора, раздавшегося по всей России в первый день минувшего декабря месяца, чтобы приветствовать столетнюю годовщину рождения отечественного историографа, голос Вашего Высокопреосвященства прозвучал с особенною силою, и великолепное слово, произнесенное Вами в Харьковской университетской церкви, глубоко проникло в сердце мое, освящая в нем чувство сознательного и беспредельного благоговения, которое я питаю к памяти моего родителя» (РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–1 об.). Также В. Н. Карамзин в знак уважения и благодарности передал М. несколько, в т. ч. своих, сочинений, посвященных отцу.

Слово М. о Крылове, произнесенное 2 февр. 1868 г. в церкви Харьковского ун-та, стало своего рода трактатом о значении известного баснописца и его вкладе в развитие рус. языка. По мнению М., Крылов сумел своим творчеством объединить 2 различные стихии и выработать чисто русский язык, отличающийся, во-первых, от речи простого народа с ее грубыми словами, и, во-вторых, от речи образованного об-ва с ее нередко иностранными словами и оборотами, с ее искусственным строем. В результате «вышел язык — Крыловский язык, какого прежде в Руси не бывало; язык и глубоко простонародный и высокообразованный» (Слова и речи, произнесенные в 1841–1868 гг. в Киеве. 1869. С. 685). В этой речи М. призывал слушателей обогащать себя всяческими знаниями, в т. ч. и плодами западноевропей-

ской культуры и науки. Но обогащать себя надо было только для того, чтобы впоследствии принести все это добро в жертву «родной матери, России». Данное слово в первые же дни после произнесения вышло далеко за пределы Харьковской епархии. Так, акад. Я. К. Грот уже 17 февр. 1868 г. сообщал М., что его слово было зачитано на заседании в АН «и все нашли его прекрасным» (РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 5. Л. 2).

Особенно значимой стала речь М. в храме московского Страстного монастыря при открытии памятника Пушкину 6 июля 1880 г. Отметив выдающиеся таланты поэта и его огромный вклад в развитие русской культуры, М. завершил свое выступление следующим воззванием, вызвавшим всеобщее воодушевление: «Сыны России! Освящая ныне памятник знаменитейшему из наших поэтов, как дань признательности к его необыкновенным творениям, можем ли не соединить и теплой молитвы от лица всей земли русской, да посылает ей Господь еще и еще гениальных людей и великих деятелей не на литературном только, но и на всех поприщах общественного и государственного служения! Да украсится она, наша родная, во всех краях достойными памятниками в честь достойнейших сынов своих» (Пушкинские дни в Москве и Петербурге // ИВ. 1880. Т. 2. № 7. С. 562). «Исторический вестник» охарактеризовал слово митрополита самыми возвышенными эпитетами: «замечательное слово, и по красоте языка, и по заключительной молитве», «блестящая речь» и т. п.; в «Вест-

нике Европы» после этой речи было отмечено, что отношение Церкви в лице М. к светской лит-ре было выражено так, как никогда до этого еще никем из духовенства не выражалось, и это стало «светлым праздником русской поэзии и русского слова» (Макарий, митр. Московский: Некр. // ВЕ. 1882. Т. 96. № 7. С. 408).

С большим уважением М. относился к С. М. Соловьёву. Митрополиту пришлось лично отпеть его 7 окт. 1879 г., и в слове при погребении, размышляя о его трудах, М. глубоко и проникновенно отметил следующее: «О чем говорят нам труды почившего? Говорят они, прежде всего, о его необыкновенном таланте, о необыкновенных способностях души, которыми наделил его Бог, и которые почивший сам развил, укрепил, усовершенствовал до последней степени собственными усилиями. Говорят о его необыкновенном трудолюбии, без которого невозможно было бы воздвигнуть такого колоссального учено-литературного памятника: вся жизнь почившего была непрерывным, неустанным, подвижническим трудом, и не проходило года, когда бы он не одаривал нас то одним, то даже несколькими своими произведениями. Говорят о необыкновенной любви к науке и вместе к родине; только пламенная, ничем неугасимая любовь к науке, к-рую он избрал своей специальностью, могла воодушевлять его в его напряженном изумительном труде, продолжавшемся целые десятки лет; только святая любовь к отечеству могла возгревать и поддерживать в нем то мужество, терпение, самоотвержение, с какими проводил он дни и ночи над древними хартиями, чтобы подробно изучить минувшую судьбу родного края, достойно изобразить их для своих соотечественников и тем способствовать к более полному и всестороннему раскрытию самосознания в русском народе». Всего лишь через неск. лет, при погребении М., некие современники относили эту емкую характеристику трудов Соловьёва к сочинениям самого М. (Тумов. 1907).

Размышляя о значении проповеднического наследия М., один из исследователей утверждал, что имя М. в истории рус. проповедничества не будет включено в перечень «великих проповедников», но историческая цепь проповедничества будет несомненно прервана, если из





нее исключить имя М. (*Кипарисов*. 1893. С. 228).

Учреждение премий имени М. В янв. 1867 г. М. обратился с прошением к обер-прокурору Синода Д. А. Толстому с просьбой принять от него в качестве пожертвования 120 тыс. р. на учреждение особой премии. По словам М., он в самом начале лит. служения принял решение откладывать деньги, получаемые от продажи своих книг, чтобы вполн. учредить на них премию «с целью поощрять отечественные таланты в деле науки и общепользных знаний». В прошении М. указывал, что премировать необходимо, во-первых, за богословские сочинения, во-вторых, за сочинения по всем светским предметам. Премии поочередно должны были выдавать в один год Синод, в другой — Императорская АН. Предполагалось, что 5% от этой суммы в год будет составлять от 6 тыс. до 7 тыс. дохода. В прошении указывалось, что премию следует присуждать только после кончины М., за исключением премии за учебники для духовно-учебных заведений (РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Д. 389. Л. 1–3), которая стала выдаваться еще при жизни митрополита. Пожертвование на учреждение всероссийской премии вызвало большой резонанс в обществе. 5 апр. 1867 г. М. была объявлена признательность со стороны императора. Большая часть небезучастных современников оценила данный шаг весьма положительно. Напр., за это пожертвование М. благодарил акад. Грот: «Не могу отказать себе в удовольствии... выразить Вам глубокое сочувствие, разделяемое мною со всем образованным обществом, к Вашему достолавному пожертвованию на пользу русского просвещения. Да пошлет Провидение еще многие годы счастья и отрады благомыслящему патриоту, который так употребляет нажитое трудами имущество, и да возбудит этот редкий пример и в других ревность к подобным подвигам!» (РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 5. Л. 1). Но были и те, кто относились к пожертвованию М. снисходительно, намекая на то, что такую сумму можно было накопить только благодаря тому, что книги М. в обязательном порядке должны были покупать все духовные учебные заведения России. Из архивных дел фонда Синода выясняется, что, хотя по представлению обер-прокурора Синода Н. А. Протасова сочи-

нения М. действительно регулярно закупались семинариями и академиями, однако количество экземпляров и стоимость их были не столь значительными, чтобы можно было собрать указанную сумму только за счет духовных школ. При этом М., продавая свои книги учебным заведениям, всегда снижал цену. Напр., каждый том «Православно-догматического богословия» закупался в количестве всего 410 экз. по цене 1 р. 30 к. за книгу вместо 1 р. 50 к. (по 60 экз. для 3 академий, для КазДА — 30 экз., для семинарий — 200 экз.). «История русского раскола» была закуплена в количестве 500 экз. на сумму всего 800 р. (РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 1918; Оп. 132. Д. 405; Оп. 132. Д. 1701; Оп. 133. Д. 2315; Оп. 134. Д. 133; Оп. 136. Д. 698).

По завещанию М., премию за учебники, которую он первоначально требовал отменить после своей кончины, нужно было оставить. В соответствии с разработанными правилами Синод стал присуждать премии с 1884 г. по четным годам, АН начала присуждать премии с 1885 г. и по нечетным годам. Премия за учебники для духовных учебных заведений выдавалась ежегодно. Синодом были награждены С. А. Белокурова (1894), А. П. Голубцов (1894), Н. Н. Глубоковский (1892), А. П. Доброклонский (1886, 1892), иером. Никон (*Рождественский*; 1888) и многие другие. Среди удостоенных премией АН были историки Д. Ф. Масловский (1887), А. Ф. Петрушевский (1903), Г. В. Форстен (1895), литературовед М. Н. Розанов (1907, 1913), географ-путешественник И. В. Мушкетов (1887, 1893), физики Э. Е. Лейст (1893, 1899, 1905), Н. А. Булгаков (1905), гидролог адмирал С. О. Макаров (1887, 1893), специалисты в области сельского хозяйства В. В. Докучаев (1885), А. С. Ермолов (1893), С. Н. Алфераки (1905) и многие другие. Последнее присуждение академических премий состоялось в 1919 г., синодальных — в 1917 г.

В 1869 г. М. пожертвовал КДА 25 тыс. р. в связи с ее 50-летним юбилеем (со времени преобразования в 1819). Согласно завещанию М., после его смерти на проценты с этого капитала была учреждена ежегодная юбилейная премия его имени. Также после кончины М. стало известно, что он пожертвовал на духовные школы еще 125 тыс. р., в т. ч. духовному уч-щу в Белгороде

отводилось 15 тыс. р., Курской ДС — 20 тыс. р. Данные суммы по завещанию необходимо было положить в банки, а на проценты предполагалось учредить возможное (в зависимости от процентов) количество премий имени М. для сирот и детей бедных священнослужителей и псаломщиков. Оставшиеся 90 тыс. р. направлялись на учреждение премий имени М. за лучшие сочинения наставникам и воспитанникам 4 духовных академий: СПбДА и КДА — по 25 тыс. р., МДА и КазДА — по 20 тыс. р. Т. о., с 80-х гг. XIX в. в каждой ДА существовала Макариевская премия. Всего М. пожертвовал на премии своего имени 270 тыс. р., причем эти средства достались ему не по наследству, а были заработаны кропотливым ежедневным научно-литературным трудом.

В 1995 г. по инициативе патриарха Московского и всея Руси Алексея II при поддержке мэра Москвы Ю. М. Лужкова, а затем президента РАН академика Ю. С. Осипова Макариевская премия была возрождена (офиц. название — Премия памяти митр. Московского и Коломенского Макария (Булгакова)). Для проведения конкурса на соискание премии был учрежден Фонд по премиям памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова). К 2016 г. учредителями фонда являются Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, президент РАН академик В. Е. Фортов и мэр Москвы С. С. Собянин, председателем фонда — Ташкентский и Узбекистанский митр. Викентий (*Морарь*).

Премии присуждаются Комитетом по премиям, членами которого являются учредители, председатель фонда митр. Ташкентский и Узбекистанский Викентий (*Морарь*), митр. Истринский Арсений (*Етифанов*), ректор МГУ им. М. В. Ломоносова академик РАН В. А. Садовничий, президент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова академик РАН С. П. Карпов, руководитель ЦНЦ «Православная энциклопедия» С. Л. Кравец.

Премии вручаются раз в 2 года по 6 номинациям в области исторических знаний. Работы соискателей рассматриваются Экспертным советом фонда, в к-рый входят 18 ученых. К рецензированию привлекаются ведущие специалисты — историки и религиоведы. Решение совета утверждается Комитетом по преми-





ям. Первым председателем Экспертного совета был историк член-корр. РАН Я. Н. Шапов. Первым председателем фонда был митр. Воронежский и Липецкий Мефодий (Немцов). За 1997–2015 гг. лауреатами Макариевской премии стали 174 соискателя. Среди награжденных А. Л. Баталов (1999), А. Ю. Бендин (2013), Н. С. Борисов (1999), Е. М. Верещагин (2001), игум. *Дамаскин (Орловский)*, 1997), митр. *Иларион (Алфеев)*, 2005), митр. *Климент (Капалин)*, 2009), Б. М. Клосс (1999), архим. *Макарий (Веретенников)*, 1997), член-корр. РАН И. П. Медведев (2005), А. В. Назаренко (2001), М. В. Нащокина (2003), П. Г. Паламарчук (1997), О. С. Попова (2015), прот. В. У. Соколин (2007), акад. РАН и НАН Украины П. П. Толочко (2013), член-корр. РАН Б. Н. Флоря (1997, 2001), А. Л. Хосроев (2005), прот. В. А. Цыпин (1997, 1999), М. В. Шкаровский (2005), советник РАН С. О. Шмидт (2003) и др.

Арх.: РГИА. Ф. 675. Д. 1–34; Ф. 796. Оп. 123. Д. 751, 1664; Оп. 124. Д. 1665; Оп. 125. Д. 885; Оп. 127. Д. 397, 1611; Оп. 128. Д. 244, 1918, 2142; Оп. 129. Д. 682, 1679; Оп. 131. Д. 1925, 1955; Оп. 132. Д. 405, 447, 1701, 1903; Оп. 133. Д. 2315; Оп. 134. Д. 133; Оп. 135. Д. 1951, 2102; Оп. 136. Д. 409, 698; Оп. 137. Д. 409; Оп. 148. Д. 40, 349, 389, 471, 743, 1324, 1476, 1567; Оп. 150. Д. 342, 343, 1611; Ф. 802. Оп. 9. Д. 7 (По отчетам преосв. Макария [(Булгакова)], архиеп. Литовского, о ревизии Киевской и С.-Петербургской ДА); Д. 18 (По отчетам преосв. Макария [(Булгакова)], архиеп. Литовского, о произведенной им ревизии Киевской, Казанской, С.-Петербургской и Московской ДА в 1874/75 уч. г.); Д. 18; Д. 53; РГБ. Ф. 238. Д. 154; РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 118, 289, 359; ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 1085. 1874 г. Дело об обследовании Академии архиеп. Литовским Макарием [(Булгаковым)]; ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2050, 2037, 2061, 2091, 2092, 2214, 2214, 2261, 2440; ГАРФ. Ф. 1099 (Т. И. Филиппов). Оп. 1. Д. 703: Рапорт архиеп. Харьковского и Ахтырского Макария [(Булгакова)] в Синод о проекте преобразования духовно-учебных заведений. 16 мая 1863 г.

Соч.: История Киевской академии. СПб., 1843; История христианства в России до равноап. кн. Владимира как введение в историю Рус. Церкви. СПб., 1846, 1868²; Очерк истории Рус. Церкви в период дотатарский. СПб., 1847; Введение в правосл. богословие. СПб., 1847, 1852², 1863³, 1871⁴, 1884⁵, 1897⁶; Собр. неск. слов. СПб., 1847; Православно-догматическое богословие. СПб., 1849–1853. 5 т.; 1850–1853, 1856–1857, 1868 (М., 1993⁹), 1883, 1895. 2 ч.; История рус. раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855, 1858², 1889³; История Рус. Церкви. СПб., 1857–1883, 1868–1910². 12 т. М., 1994–1996. 7 кн.; Слова и речи. СПб., 1864; Руководство к изучению христ. православно-догматич. богословия. СПб., 1869, 1874², 1885, 1888, 1898, 1913; Слова и речи, произнесенные в 1841–1868 гг. в Киеве и Петербурге, в Тамбовской

и Харьковской епархиях. СПб., 1869, 1891²; Собр. слов и речей. СПб., 1869; Прп. Иосиф Волоколамский в его «Просветителе» // ХЧ. 1871. № 10. С. 487–529; Литературные труды Максима Грека // Там же. 1872. № 4. С. 603–647; Сочинения Московского митр. Даниила // Там же. 1872. № 10. С. 181–275; Московский митр. Макарий, как лит. деятель // Там же. 1873. № 4. С. 597–657; Правило Стоглавого Собора о двуперстии с ист. точки зрения. М., 1875; Слова и речи. СПб., 1880; Первое 25-летие церковной унии в Западнорус. крае // ПрТССО. 1880. Ч. 26. Кн. 1. С. 1–63; Кн. 2. С. 203–309; Кн. 3. С. 521–607; Патр. Никон в деле исправления церк. книг и обрядов. М., 1881; Слова и речи, произнесенные в Московской епархии в 1879–1882 гг. СПб., 1890; Опыт сочинений, семинарские и академические. М., 1891; Два мнения по поводу нового Устава духовных академий 1869 г. // ТКДА. 1906. № 1. С. 112–141; Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях / Публ. и коммент: Н. Ю. Сухова // Рус. богословие: Исслед. и мат.-лы. М., 2015. Вып. 2. С. 135–154. Переписка: Письма к прот. С. Серафимову // ЦВ. 1883. Ч. неофиц. № 8. С. 6–9; № 9. С. 9–10; № 10. С. 6–8; Письма *Филарета*, митр. Московского, к Макарию, митр. Московскому // Там же. № 13. С. 10–11; Письма *Иннокентия*, архиеп. Харьковского и затем Херсонского, к Макарию, митр. Московскому // Там же. № 17/18. С. 6–7; № 24. С. 3–5; № 26. С. 7–10. Лит.: Общий отчет о 23-м присуждении Демидовских наград за 1853 г. // ЖМНП. 1854. Ч. 84. Ноябрь. Отд. 3. С. 1–6; *Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857; *он же.* СПбДА за последние 30 лет: (1858–1888). СПб., 1889; *Крыжановский Е.* «Русская духовная литература в период домонгольский» преосв. Макария, архиеп. Харьковского // ТКДА. 1862. № 12. С. 518–552; *Демидов В.* Высокопреосв. Макарий, митр. Московский и Коломенский: Его жизнь, деятельность и взгляды на гос.-во, об-во, науку и религию. СПб., 1879; *Коптев В. И.* Новый архипастырь Москвы высокопреосв. митр. Макарий. М., 1879; *Лесков Н. С.* Церк. интриганы: Ист. картины // ИВ. 1881. Т. 8. № 5. С. 364–390; *Лебедев Н. А.* Макарий, бывш. митр. Московский: Биогр. очерк. СПб., 1882; Памяти в Бозе почившего высокопреосв. Макария, митр. Московского и Коломенского: [Некр. и речи]. М., 1882; *Смирнов С. К., прот.* Кончина и погребение высокопреосв. Макария, митр. Московского и Коломенского. М., 1882; *Николаевский П., прот.* «История Русской Церкви» Макария, митр. Московского и Коломенского. Том 12 // ЦВ. 1883. Ч. неофиц. № 12. С. 7–8; *Григорий (Воинов-Борзецовский)*, архим. На память о высокопреосв. митр. Московском Макарии. М., 1888; *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве. М., 1891. Вып. 1: Собр. рукописей Моск. митр. Макария (Булгакова), Мелецкого мон-ря на Волыни, Киево-Братского мон-ря и Киевской ДС; *Кипарисов В. Ф.* Митр. Московский Макарий (Булгаков) как проповедник. Серг. П., 1893; *Титов Ф. И., прот.* Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский: Ист.-биогр. очерк. К., 1895. Т. 1: Годы детства, образования и духовно-училищной службы митр. Макария: (1816–1857); 1903. Т. 2: Тамбовский и Харьковский периоды жизни и деятельности митр. Макария: (1857–1868); 1915. Т. 3: Литовский период в жизни митр. Макария: (1868–1879). 1-я пол. т.: Епархиальная дея-

тельность митр. Макария в Литве и прил. (преизд.: М., 2015. 3 т.); *он же.* Макарий (Булгаков), архиеп. Харьковский и Ахтырский: (1859–1868): С кр. очерком всей жизни митр. Макария: Ист.-биогр. очерк. К., 1897; *он же.* Московский митр. Макарий (Булгаков) // БВ. 1907. № 6. С. 392–400; *Ястребов М. Ф.* Памяти высокопреосв. Димитрия (Муретова) и Макария (Булгакова) // ТКДА. 1887. № 6. С. 231–241; *Извеков Н. Д., свящ.* Макарий, митр. Московский, в его деятельности по управлению Литовской епархией // ХЧ. 1898. № 1. С. 3–29; № 2. С. 154–168; *Добромыслов В. П.* Макарий (Булгаков), митр. Московский, как расколовед. Рязань, 1900–1901. 2 т.; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА; *Рождественский А.* Макарий (Булгаков), митр. Московский: (По восп. письмоводителя) // Странник. 1909. № 5. С. 705–724; № 6. С. 840–850; № 7/8. С. 49–95; *Соллертинский С. А., прот.* Опыт ист. записки о состоянии СПбДА по случаю 100-летнего юбилея ее: 1809–1909. СПб., 1910; *Скабалланович М. Н.* О лекциях по богословию архим. Димитрия (Муретова) в их студенческих записках // ТКДА. 1911. № 3. С. 444–449; *Муретов М. Д.* Из восп. студента Имп. МДА XXXII курса (1873–1877) // БВ. 1914. № 10/11. С. 646–676; 1915. №. 10/12. С. 700–784; 1916. №. 10/12. С. 582–612; У Троицы в Академии: 1814–1914: Юбил. сб. ист. мат.-лов. М., 1914; *Абрамович Д. И.* О трудах митр. Макария (Булгакова) в области древней рус. лит.-ры. Пг., 1918; *Приселков М. Д.* Митр. Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви» (1816–1916) // РИЖ. 1918. Кн. 5. С. 177–196; *Иннокентий (Провсирин)*, архим. Митр. Макарий (Булгаков) и акад. Е. Е. Голубинский: (Из истории рус. церк.-ист. науки) // ЖМП. 1973. № 6. С. 66–78; *Ильичева Н.* Памяти митр. Московского Макария (1816–1882) // Там же. 1982. № 10. С. 13–17; *Иннокентий (Павлов), иером.* СПбДА как церковно-ист. школа // БТ. Юбил. сб., посвящ. 175-летию ЛДА. 1986. С. 211–268; *Флоровский.* Пути русского богословия; *Карташев.* Очерки. Т. 1; Жизнеописание высокопреосв. Макария митр. Московского и Коломенского // Макарий. История РЦ. 1994. Кн. 1. С. 52–68; *Флоря Б. Н.* Митр. Макарий как историк Западнорус. Церкви // Там же. 1996. Кн. 5. С. 5–18; *Шаховской Д. М.* Митр. Макарий как церк. мыслитель и историк // Там же. 1996. Кн. 7. С. 7–16; Рус. писатели-богословы: Биобиблиогр. указ. М., 1997. Вып. 1: Историки Церкви. С. 97–104; *Шапран В., диак.* Литургическая тематика в трудах митр. Макария (Булгакова): Дис. / МДА. Серг. П., 2001. Ркп.; *Глубоковский.* 2002; *Гунькин И. В.* Онтология в рус. духовно-академическом теизме XIX в.: Канд. дис. Усурийск, 2006. Ркп.; *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: Проблемы и реформы (2-я пол. XIX в.). М., 2006; *она же.* Вертоград наук духовный: Сб. ст. по истории высш. духовного образования в России XIX — нач. XX в. М., 2007; *она же.* Система научно-богосл. аттестации в России в XIX — нач. XX в. М., 2009; *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в рус. правосл. мысли XIX–XXI вв. СПб., 2006; *Коновалова Е. Н.* Идея субъективности в рус. духовно-акад. богословии XIX в. // Вестн. Астраханского гос. техн. ун-та. 2008. № 4(45). С. 158–162; Макарий (в миру М. П. Булгаков) // Моск. энциклопедия. М., 2008. Т. 1. Кн. 2. С. 512–513; *Солнцева Н. И.* Труды рус. историков Церкви в отеч. историографии XVIII–XIX вв.: Докт. дис. Н. Новг., 2009. Ркп.; *Карпук Д. А.* Попытка



реформы: Митр. Макарий (Булгаков) как духовный цензор и председатель Комиссии 1870 г. по реформе духовной цензуры // Правосл. книжное обозр. 2014. № 3(38). С. 46–53; Борзенко В. О. Высшая духовная школа в системе образования пореформенной России: Реформа академий 1869 г. // Власть. М., 2014. № 11. С. 189–194; Красильников М. «История Русской Церкви» митр. Макария (Булгакова) как этап становления совр. церк. научно-изд. деятельности // Книга в совр. мире: Проблемы чтения и чтение как проблема: Мат-лы междунар. науч. конф. Воронеж, 2014. С. 104–109.

Д. А. Карпук

Иконография. Сохранилось относительно много изображений М. в живописи и тиражной графике. Наиболее ранний парадный портрет был создан в 1853 г., в бытность М. ректором СПбДА, худож. Л. С. Игоревым, выпускником СПбДС и АХ (ГРМ; см.: Религиозный Петербург. 2004. С. 426). Иерарх представлен поколенно, сидящим возле покрытого скатертью стола в небольшом повороте влево, на столе — тетради как намеки на ученые занятия. Облачен в черные клобук и рясу с фиолетовым оттенком, на груди — панагия и голубой на-



*Митр. Макарий (Булгаков).
Портрет.
Кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в.
(НКПИКЗ)*

персный крест, орденская звезда и орден св. Анны 1-й степени на ленте, в правой руке — книга, в левой — четки. У М. аристократическая внешность с правильными чертами лица, длинные волнистые волосы, спадающие по плечам, и окладистая борода до середины груди. Работу художника отличает высокий профессионализм, на то, что она могла быть исполнена с натуры, указывает точность портретной характеристики.

Два портрета созданы, судя по черному клобуку, до посвящения М. в сан митрополита, в кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., или воспроизводят ранние изображения (НКПИКЗ). Один из них находится под записями, по иконографии восходит к литографиям кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в. Другой, более качествен-



*Макарий (Булгаков),
митр. Московский и Коломенский.
Рисунок акварелью и тушью.
Нач. 80-х гг. XIX в.
Худож. Воронин
(ЦАК МДА)*

ный по живописи портрет представляет владыку поколенно вполоборота вправо, в мягком кресле, правая рука лежит на подлокотнике, в левой — четки. На панагии характерной формы — образ Богоматери, повторяющий «Сикстинскую Мадонну» Рафаэля (возможно, подлинная реликвия), наперсный крест и ордена блгв. кн. Александра Невского и равноап. кн. Владимира 2-й степени. Портрет М. входил в портретную галерею, испол-



*Макарий (Булгаков),
архиеп. Литовский.
Литография.
60–70-е гг. XIX в.
(ЦАК МДА)*

ненную ок. 1869 г. к 50-летию КДА по инициативе ректора архим. Филарета (Филаретова) для конгрегационного зала академии (*Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 295*). Включение изображения М. в числе многих современников в обширную галерею выдающихся исторических лиц, связанных с Киевской митрополией и

КДА, свидетельствует о высокой оценке его трудов еще в период служения в сане архиепископа. Уже в нач. 60-х гг. XIX в. М. дарил свои портреты (могли подражаться фотоснимки) нек-рым архиереям, в частности еп. Кириллу (Наумову) (*Кирилл (Наумов), еп. Письма к высокопреосв. Макарию (Булгакову), 1857–1865 // РС. 1890. Т. 68. № 10. С. 192*).

Др. известные живописные портреты М. относятся к периоду его служения на Московской кафедре и, по-видимому, являются копиями утраченных произведений. Портрет из собрания Николо-Перервинского мон-ря (ГИМ; см.: Обитель прп. Сергия: Кат. / ГИМ. М., 2014. С. 318. Кат. 294) выполнен предположительно в 1879–1880 гг., после назначения М. митрополитом Московским и до награждения его орденом равноап. кн. Владимира 1-й степени. Это поясное изображение седобородого архипастыря вполоборота влево в рясе и белом клобуке с алмазным крестом, на левой руке — четки. Кроме панагии и золотого наперсного креста показаны ордена блгв. кн. Александра Невского и равноап. кн. Владимира 2-й степени со звездами. Тогда же, судя по изображенным наградам, был создан иконографически близкий погрудный портрет М. (в овале, с прописями XX в.), размещенный сейчас наряду с др. изображениями московских и петербургских митрополитов в Тронном зале Митрополичьих (Патриарших) покоев Троице-Сергиевой лавры. На нем владыка запечатлен в рясе коричневого цвета, на белом клобуке алмазный крест, панагия с «Сикстинской Мадонной».

Редким произведением является рисунок акварелью и тушью на картоне нач. 80-х гг. XIX в. с поясным изображением М. в овале, схожий с портретом из Митрополичьих покоев Троице-Сергиевой лавры и ГИМ. На голове иерарха белый клобук, однако густая окладистая борода имеет лишь едва заметную проседь; к описанным выше наградам добавлена звезда ордена св. Анны. Согласно подписи, рисунок выполнил худож. Воронин. Не исключено, что этот портрет служил образцом для гравера или литографа или, наоборот, воспроизводил один из эстампов.

Портреты М. на гравюрах и литографиях (ГИМ, РГБ, ЦАК МДА) отличаются разнообразием иконографических вариантов и техник исполнения. В их разработке и изготовлении участвовали и признанные мастера своего дела, и малоизвестные художники. Портреты издавались в виде отдельных листов или помещались на фронтисписах изданий трудов М. и биографических очерков. На основе портрета работы Игорева с точным повторением всех деталей создано неск. ранних литографий: московский лист с цензурным разрешением от

25 янв. 1867 г. (РГБ), эстамп 3-й четв. XIX в. (*Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 7), фототипия С. В. Кульженко в Киеве (помещена в кн.: *Титов Ф. И., прот.* Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский: Ист.-биогр. очерк. К., 1895. Т. 1. Вкл.).

Ряд литографий воспроизводит облик М. в харьковский и литовский периоды его жизни. Напр., поясной портрет с факсимильным автографом приложен к изданию прот. Ф. И. Титова 1897 г. (*Он же.* Макарий (Булгаков), архиеп. Харьковский и Ахтырский: (1859–1868): С кр. очерком всей жизни митр. Макария: Ист.-биогр. очерк. К., 1897. Вкл.). М.— средних лет, слегка обращен вправо, голова покрыта клобуком, волосы и борода темные; из знаков отличия показаны только орденский знак, звезда св. Анны и бронзовый наперсный крест в память Крымской войны 1853–1856 гг. Репрезентативное поколенное изображение М. с четками в руке, сидящего на стуле с высокой резной спинкой, выполнено петербургским литографом в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в. (ЦАК МДА): владыка уже награжден орденами блгв. кн. Александра Невского и равноап. кн. Владимира 2-й степени, но еще не удостоен права ношения креста на клобуке. Во время пребывания М. на Литовской кафедре, после 1875 г., А. Вегер в Лейпциге сделал профессиональную гравюру на стали с погрудным портретом архиепископа и факсимиле его автографа (экземпляр из собрания патриарха Алексия I (Симанского) — ЦАК МДА; см. также: *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 7; Кн. 4. Ч. 1. С. 13). На гравюре точно зафиксированы индивидуальные черты внешности и все наградные знаки: крест на клобуке, ордена блгв. кн. Александра Невского и равноап. кн. Владимира и 3 звезды, а также панаяга с образом Божией Матери «Трех радостей» (портрет переиздавался, помещен в кн.: Русские совр. деятели: Сб. портретов замечательных лиц наст. времени с биогр. очерками / Сост.: Д. И. Лобанов. СПб., 1876, 1881². Т. 1. Вкл.). С этого портрета, с изменением цвета клобука, делались упрощенные реплики в московский период деятельности М.

Неск. портретов были литографированы с неизвестных оригиналов сразу после назначения М. в Московскую епархию. Сравнительно высоким художественным качеством, но небольшим портретным сходством отмечена литография 1879 г.: правая рука митрополита лежит на столе, в левой — четки (*Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 7). С аналогичного образца с некоторыми отличиями в рисунке (под рукой М. находится книга) выполнены в московской мастерской П. А. Глушкова разные по размерам эстампы (цензурные разрешения от 5 марта и 11 июля 1879 г.; из собрания Румян-

цевского музея, РГБ). Погрудное изображение М. с немного утрированными чертами лица на листе большого формата (разрешение московской цензуры от 2 мая 1879) издано в литографской мастерской И. Д. Сыгина (из того же собрания, РГБ). Один из посмертных гравированных портретов иерарха в последние годы жизни был помещен в одном из томов его «Истории Русской Церкви» (СПб., 1883. Т. 12. Вкл.).

В живописи сер.— 3-й четв. XX в. портрет М. копийного характера появился



Памятник
митр. Московскому и Коломенскому
Макарию (Булгакову)
перед зданием Белгородской ДС.
2004 г.
Скульптор А. А. Шишков

наряду с изображениями др. выдающихся духовных лиц в коллекции МДАиС (в наст. время — в фондах ЦАК МДА). По заказу Фонда по премиям памяти митр. Московского и Коломенского Макария (Булгакова) в течение 2005 г. худож. В. В. Шилов написал 3 повторения портрета М. из коллекции ГИМ (2 — в собрании Макариевского фонда, 1 — собственность автора), к-рые различаются точностью воспроизведения оригинала, оттенками колорита, размерами. Используя как основу подлинный портрет, Шилов предложил и собственную трактовку образа церковного ученого, устранил погрешности в рисунке, присутствующие на портрете-образце, более тщательно проработал детали, немного изменил цветовое решение.

В 2004 г. перед зданием Белгородской ДС был установлен памятник М. как выпускнику семинарии (скульптор А. А. Шишков). Там же находится мемориальная доска с его рельефным портретом. Предполагается, что в будущем мемориальные доски отметят все места, связанные с биографией и служением М., в частности его бронзовый бюст работы белгородского скульптора Д. Ф. Горина

вскоре будет поставлен возле строящейся деревянной церкви-часовни во имя сщмч. Макария Киевского на родине митрополита в с. Сурково. Рельефный портрет М. помещен на медали лауреата Макариевой премии, на памятной медали М., впервые изготовленной в 2005 г. на Московском монетном дворе. В 2015 г. на С.-Петербургском монетном дворе была отчеканена юбилейная серебряная медаль, посвященная 200-летию со дня рождения М.

Лит.: *Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1218; Т. 4. Стб. 295; *Макарий*. История РЦ. Кн. 1. С. 13; Кн. 2. С. 7; Кн. 3. С. 7; Кн. 4. Ч. 1. С. 13; Кн. 5. С. 7; Духовные светочи России. С. 184–185. Кат. 163–165; Религиозный Петербург / ГРМ. СПб., 2004. С. 426, 526.

Я. Э. Зеленина

МАКА́РИЙ (Веретенников Петр Иванович; род. 19.11.1951, г. Магнитогорск), архим., историк Церкви, доктор церковной истории, доктор теологии, профессор МДА. Род. в православной семье. Среднее образование получил в г. Караганде. В 1970–1972 гг. служил в рядах Советской армии. В 1972 г. по благословению митр. Алма-Атинского и Казахстанского *Иосифа (Чернова)* подал прошение о поступлении в Московскую ДС и был принят во 2-й класс. В 1974 г. окончил семинарию и поступил в *Московскую Духовную Академию* (МДА). 22 мая 1978 г. ректор академии архиеп. Дмитровский *Владимир (Сабодан)* (впосл. митрополит Киевский и всея Украины; † 2014) рукоположил Веретенникова в академическом Покровском храме во диакона (целибат). В том же году окончил МДА со степенью кандидата богословия за работу «Всероссийский митр. Макарий и его церковно-просветительская деятельность». Был оставлен профессорским стипендиатом по кафедре истории Русской Церкви, представив через год стипендиатский отчет на тему «Личное участие восточного духовенства в делах Русской Церкви».

В сент. 1978 г. назначен преподавателем семинарии по истории Русской Церкви и дежурным помощником инспектора МДАиС. 19 дек. 1979 г. был рукоположен в сан священника архиеп. Владимиром с возложением наперсного креста. 17 марта 1982 г. наместником *Троице-Сергиевой лавры* архим. *Иеронимом (Зиновьевым)*; † 1982) в Троицком соборе пострижен в монашество с именем Макарий в честь прп. Макария Египетского. 15 апр. 1982 г. возведен в сан игумена.



С сент. 1982 по июль 1985 г. обучался на богословском фак-те Государственного ун-та им. М. Лютера в Галле (ГДР) и одновременно служил в храме св. равноап. Марии Магдалины на историческом кладбище в г. Веймаре. 6 мая 1985 г. награжден палицей.

По возвращении из Германии преподавал Свящ. Писание, ВЗ и общую церковную историю в семинарии, читал лекции по истории Русской Церкви в МДА. Осенью 1985 г. М. был назначен руководителем регентского класса при МДА, реорганизованного затем в регентскую школу, к-рой он заведовал в 1987–1988 гг. В марте 1988 г. возведен в сан архимандрита.

21 апр. 1988 г. на богословском фак-те ун-та им. М. Лютера в Галле защитил докт. дис. «Из истории храма равноапостольной Марии Магдалины в Веймаре». В дек. 1988 г. М. был назначен на должность инспектора МДА и утвержден в звании доцента.

В сент. 1989 г. назначен ректором новооткрытую Тобольскую ДС. В Тобольске был избран в депутаты городского совета. Принимал участие в работе Поместного Собора 1990 г., избравшего на Первосвятительский престол патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*. В июле 1990 г. назначен ректором новооткрытой Ставропольской ДС.

Через год М. вернулся в Троице-Сергиеву лавру. В сент. 1992 г. восстановлен в штате МДАиС на кафедре истории Русской Церкви. В 1994 г., в день Покрова Пресв. Богородицы, утвержден в должности первого проректора МДАиС. 14 марта 1996 г. М. защитил в МДА магист. дис. «Жизнь и труды святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси», за к-рую в 1997 г. был удостоен Макариевой премии.

В 2004 г. утвержден в звании профессора. С июня 2001 по март 2010 г. был заведующим регентской школой при МДА. В 2014 г. ему присвоено ученое звание д-ра церковной истории.

М. готовил материалы для канонизации митр. Московского свт. *Макария* к 1000-летию *Крещения Руси* в 1988 г. Он постоянный участник ежегодных Макариевских чтений в Можайске, занимался подготовкой изд. «История Русской Церкви» митр. *Макария (Булгакова)* (1994–1996). В качестве докладчика при-

нимал участие в различных международных, всероссийских и региональных конференциях.

Награжден орденами РПЦ во имя прп. Сергия Радонежского 2-й и 3-й степени, блгв. кн. Даниила Московского 2-й и 3-й степени, свт. Макария 3-й степени и другими наградами. С 1989 г. М.— член Синодальной литургической комиссии, с начала издания «Православной энциклопедии» — член ее Научно-редакционного совета, экспертного совета по Макарьевским премиям. Библиография насчитывает более 750 публикаций.

Соч. (избр.): Свт. Макарий, митр. Московский и всея Руси (1482–1563). М., 1996; Свт. Макарий, митр. Московский: Служба, акафист и Житие / Сост.: архим. Макарий (Веретенников). М., 2000; Жизнь и труды свт. Макария, митр. Московского и всея Руси. М., 2002; Св. Русь: Агиография. История. Иерархия. М., 2005; Из истории рус. иерархии XVI в. М., 2006; О Церкви земной и Церкви Небесной. М., 2006; Иконография митр. Макария. Можайск, 2007; Свт. Макарий, митр. Московский, и архиереи его времени. М., 2007; К 90-летию со дня рождения архим. Кирилла (Павлова). М., 2010; Московские митрополиты XVI в. Серг. П., 2010; Свт. Макарий, митр. Московский: Очерки о жизни и деятельности. СПб., 2010; Честнии друзи Божии. М., 2011; Заметки православного историка. Вельск, 2012; Митр. Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов). М., 2013; Св. митр. Иона М., 2013; Св. митр. Киприан М., 2013; Св. митр. Фотий. М., 2014; Св. митр. Макарий. М., 2015; Митрополиты Древней Руси. М., 2016. 2 т. (в печати).

Библиогр.: Первый проректор Московской Духовной Академии архим. Макарий (Веретенников). М., 1996. С. 6–22; Список опубликованных трудов первого проректора МДА, магистра богословия архим. Макария // *АиО*. 1998. № 4(18). С. 327–331; Список опубликованных трудов доктора богословия архим. Макария // *АиО*. 2001. №4(30). С. 269–275; Список опубликованных работ архим. Макария // *Архим. Макарий (Веретенников)*: К 30-летию ученой деятельности. Серг. П., 2008. С. 5–29; *Архимандрит Макарий: (Библиогр.: 2001–2013)* // «Православие и священная государственность»: Мат-лы XXI Рос. науч. конф., посвящ. памяти свт. Макария. Можайск, 2014. Вып. 21. С. 7–29; Список опубликованных работ архим. Макария (1978–2012) // *Макарий (Веретенников), архим.* Эпоха митр. Макария: События и люди. Можайск, 2014. С. 204–253.

Лит.: *Пересунько Ю.* Тобольская Духовная // *Отчина*. М., 1990. № 12. С. 18–25; *Георгий [Тертышников], архим.* Хроника: Защита диссертации в МДА // *АиО*. 1996. № 2/3 (9/10). С. 409–412; *Хроника* // *Встреча*. 1996. № 2. С. 22–23; *Чернобаев А. А.* Историки России: Кто есть кто в изучении отеч. истории: Библиогр. словарь. Саратов, 1998. С. 218–219; *Трофимчук М. X.* Академия у Троицы: Восп. о Моск. духовных школах. Серг. П., 2005. С. 480, 506, 536, 564, 586; Юбилей архим. Макария (Веретенникова) // *ВЦИ*. 2006. № 4. С. 281–289; *Немировский Е. Л.* Иван Федоров и его эпоха: Энцикл. М., 2007. С. 488; *Берис Н.*

Новейшие очерки бурсы: Из восп. выпускников Тобольской Правосл. Духовной Семинарии. Каз., 2008. С. 39–40; *Московской Духовной Академии 325 лет: Юбил. сб.* Серг. П.; М., 2010. Т. 2. С. 438–439; *Гурый (Лусев), иером.* К юбилею ученого и богослова // *Регентское дело*. 2011. № 10. С. 32–33; *он же.* С любовью и уважением // *Маковец / Троице-Сергиева Лавра*. 2011. № 21(46) С. 4; *Лауреаты премии памяти митр. Московского и Коломенского Макария (Булгакова): 1997–2015 гг.* М., 2015. С. 15.

МАКАРИЙ (Даев Сергей Константинович; 21.06.1888; с. Петровское Богородского у. Московской губ. (ныне Щёлковского р-на Московской обл.) — 13.01.1960, Москва), архиеп. Можайский. Из семьи священника. В 1911 г. окончил Вифанскую ДС. В том же году начал преподавать в церковноприходских школах Богородского у. В апр. 1912 г. рукоположен во иерея и назначен настоятелем Троицкого храма в с. Троицкое (Сельцы) Московского у., где ранее настоятельствовавал и его отец; преподавал Закон Божий в земских школах в соседних деревнях Сухарево и Горки. В 1916 г. поступил на юридический фак-т Московского университета, но не смог посещать занятия и вернулся к пастырскому служению. Был возведен в сан протоиерея. В 1930 г. назначен настоятелем храма в честь иконы Владимирской Божией Матери в г. Мытищи Московской обл. Остался настоятелем этого храма до его передачи обновленцам в 1935 г., затем был настоятелем Покровского храма в с. Игумнове Раменского р-на Московской обл. С 1937 г. служил священником в Москве. Стал сотрудником канцелярии патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*, с сент. 1943 — патриарх Московский и всея Руси), являлся секретарем Московского епархиального управления. Овдовел. С 1941 г. настоятель московского Ризоположенского храма на Донской ул. Во время эвакуации Московской Патриархии 13 окт. 1941 г. указом митр. *Сергия* назначен помощником Волоколамского еп. *Алексия (Палицына)*, временно управлявшего Московской епархией. С февр. 1942 г. являлся помощником назначенного управляющим Московской епархией Киевского и Галицкого митр. *Николая (Ярушевича)*; с янв. 1944 митрополит Крутицкий и Коломенский). Сделал крупное денежное пожертвование во время сбора средств на подарки бойцам Красной Армии. При-





нял участие в издании летом 1942 г. сб. «Правда о религии в России».

2 мая 1944 г. принял монашеский постриг с именем Макарий. 14 мая того же года хиротонисан во епископа Можайского. Хиротонию в московском Ризоположенском храме возглавил патриарх Сергий; это была его последняя церковная служба, на следующий день патриарх скончался. М. стал викарием Московской епархии, его кафедральным храмом была ц. Ризоположения, где он оставался настоятелем. Впоследствии также являлся настоятелем возвращенного Церкви в качестве приходского храма малого собора закрытого в то время *Донской иконы Божией Матери московского мужского монастыря*. 20 июня 1946 г. назначен председателем созданного при Синоде Хозяйственного управления, возглавлял Пенсионный комитет. С 1948 г. занимался в Патриархии приемом посетителей по делам Московской епархии. 25 февр. 1951 г. возведен в сан архиепископа.

В окт. 1958 г. вел переговоры с представителями *Совета по делам Русской Православной Церкви* по поводу введенного властями повышенного налога на церковное свечное производство. Заявил, что столь значительное увеличение налога на свечи неспосильно для многих, особенно сельских, храмов, и оно вызовет недовольство верующих. Доводы М. не были приняты представителями властей во внимание, поскольку увеличение налога проводилось в рамках начавшейся по инициативе Н. С. Хрущёва кампании против Церкви.

Был награжден государственной медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945». В 1953 г. патриархом Антиохийским и всего Востока *Александром III* награжден орденом св. апостолов Петра и Павла 2-й степени. В 1957 г. патриархом Московским и всея Руси *Алексием I* удостоен права ношения креста на клобуке.

16 янв. 1960 г. заупокойную литургию по скончавшемуся М. отслужил в Ризоположенской ц. митр. Николай (Ярушевич). М. похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве, могила находится с юж. стороны кладбищенского храма Воскресения словущего.

Соч.: Антифашистские выступления христианского духовенства // *Правда о религии в России*. М., 1942. С. 297–304.

Лит.: Назначения на архиерейские кафедры: [Наречение и хиротония иером. Макария (Даева) во еп. Можайского] // *ЖМП*. 1944. № 7. С. 7–8; *Радковский Н., свящ.* Высокопреосвященный Макарий, архиеп. Можайский: (Некр.) // Там же. 1960. № 2. С. 37–40; *Харьязов Н., прот.* Венок на могилу архиеп. Можайского Макария // Там же. № 5. С. 29–30; *Мануил.* Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 209–210; *Письма патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ*. М., 2009. Т. 1. С. 161, 169, 170, 233, 373, 712, 772; 2010. Т. 2. С. 236.

МАКА́РИЙ (Звёздов Матвей Дмитриевич; 5.08.1884, дер. Гарусово Вышневолоцкого у. Тверской губ. — 23.10.1937, Свердловск (ныне Екатеринбург)), архиеп. Свердловский и Ирбитский. Из крестьянской



Макарий (Звёздов), архиеп. Свердловский и Ирбитский. Фотография. 20-е гг. XX в.

семьи. В 1903 г. окончил Вышневолоцкое высшее начальное училище, затем Виленскую фельдшерскую школу. Проходил срочную военную службу в качестве полкового аптечного фельдшера. В 1907 г. сдал экстерном экзамены за гимназический курс в гимназии г. Мариамполя Сувалкской губ. (ныне Марьямполье, Литва). С 1909 г. проживал в С.-Петербурге. В марте 1911 г. поступил в *санкт-петербургскую Троице-Сергиеву мужскую пустынь* в Петергофском у. С.-Петербургской губ. 21 дек. 1912 г. стал послушником обители, трудился в монастырской больнице. В 1914 г., в начале первой мировой войны, был назначен зав. больницей и организованным при ней лазаретом для раненых. 26 нояб. того же года принял монашеский постриг с именем Макарий. 14 июня 1915 г. рукоположен во диакона, 6 марта 1916 г. — во иерея.

В 1918 г. подвергся кратковременному аресту по обвинению в анти-

советской деятельности. В 1919 г. Троице-Сергиева пуст. была закрыта, на ее территории разместили детскую колонию; однако часть братии осталась проживать в закрытой обители. По нек-рым сведениям, М. в это время был главой монашеской общины. В нач. 1921 г. поступил в *Петроградский Богословский ин-т*, являлся его казначеем и помощником ректора — прот. Н. К. Чукова (впосл. митр. *Григорий (Чуков)*). Также был председателем студенческой коллегии и представителем студентов в Совете ин-та. С 20 сент. 1923 до 1926 г. заведующий хозяйством Петроградского пастырско-богословского уч-ща. 11 дек. 1923 г. утвержден патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном* в степени кандидата богословия за соч. «Толкование Евангелия у Л. Н. Толстого пред судом православного вселенского предания и православной богословской науки». 7 апр. 1924 г. возведен в сан игумена, в мае 1925 г. — архимандрита. По поручению временно управляющего Петроградской епархией Кронштадтского еп. *Венедикта (Плотникова)* ездил в Московскую Патриархию с отчетами по епархиальным делам патриарху Тихону и, впосл., патриаршему местоблюстителю митр. сщмч. *Петру (Полянскому)*.

16 мая 1926 г. Собором архиереев во главе с заместителем патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*; впосл. патриарх Московский и всея Руси) хиротонисан во епископа Великолуцкого и Торопецкого. Временно управлял Псковской епархией. 15 сент. (по др. сведениям, 17 окт.) 1927 г. назначен епископом Муромским. В течение неск. месяцев временно управлял Владимирской епархией. В 1928 г. назначен митр. Сергием временно управляющим Воронежской епархией (до апр. 1929). Был возведен в сан архиепископа (во мн. исследованиях указано, что М. стал архиепископом в 1928, однако в архивных документах он значится епископом вплоть до июня 1931 — см., в частности: ГА Воронежской обл. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 2. Л. 17, 19). С 13 февр. (по др. сведениям, с 8 марта) 1933 г. архиепископ Ирбитский, викарий и временно управляющий Свердловской епархией, а также временно управляющий Уральской церковной областью. 23 марта того же года назначен архиепископом Свердловским





и Ирбитским с правами областно-го архиерея (по др. сведениям, впер-вые его титул архиепископа Сверд-ловского и всея Уральской обл. под-тверждается документом от 26 июля 1933 г. (Архив МП. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2041. Л. 37)). В ведение М. как областно-го архиерея входило также наблюде-ние за положением в соседних епар-хиях и вик-ствах.

К 1933 г. на территории Уральской обл. насчитывался 681 приход Патриаршей Церкви, в Свердловской епархии под непосредственным управ-лением М. было 234 прихода. В самом Свердловске в юрисдик-ции РПЦ находилось 3 церкви. Ка-федральным собором М. был Иоан-но-Предтеченский храм на Иванов-ском кладбище, причем Патриаршей Церкви принадлежал лишь подвал-ный левый придел с престолом в честь Сошествия Св. Духа на апос-толов, куда могло вместиться не бо-лее 50–60 чел. (правая часть под-вального помещения принадлежала обновленцам, верхний храм – гри-горианам (см. *Григорианский рас-кол*)). М. вынужден был управлять епархией фактически в одиночку, с помощью одного секретаря – прот. Павла Федорина. Из-за частых арес-тов предшествующих правящих ар-хиереев дела епархиальной канце-лярии находились в таком беспор-ядке, что первоначально не было даже списков приходов и духовен-ства. В течение первых 5 месяцев уп-равления епархией М. вместе с прот. П. Федориным приводили епархи-альные дела в порядок: были заново определены границы благочиний, на должность благочинных назначены священнослужители, имевшие ду-ховное образование, составлены ли-цевые книги духовенства и прихо-дов епархии. В это же время М. уп-равлял Челябинской епархией и самостоятельным Златоустовским вик-ством, где тогда не было своих архиереев. После выхода указа от 17 янв. 1934 г. об адм. разделении Уральской обл. на 3 (Свердловскую, Челябинскую и Обско-Иртышскую) и указа митр. Сергия от 28 марта того же года об изменении границ уральских епархий 167 приходов ото-шли к новообразованной Челябин-ской церковной области. С тех пор материальное положение М. резко ухудшилось.

3 мая 1934 г. М. был назначен митр. Сергием на Вятскую кафедру, одна-ко не смог выехать к месту назна-

чения из-за данной в Свердловске подписки о невыезде. В связи с этим он вынужден был просить митр. Сер-гия об оставлении его на прежнем месте служения. 11 июня того же го-да митр. Сергий вновь назначил его архиепископом Свердловским и уп-равляющим Свердловской церков-ной области (включавшей помимо Свердловской Пермскую и Сара-пульскую епархии). Также в течение нескольких месяцев М. управлял но-вообразованной Осинской епархи-ей. К нач. 1935 г. из-за продолжавшей-ся кампании по закрытию правосл. церквей в Свердловской епархии РПЦ осталось только 118 приходов.

18 марта 1935 г. М. был арестован по обвинению в предоставлении жи-лья лицам, не имевшим права на проживание в Свердловске. На до-просе отрицал свою вину, заявил, что у него на квартире лишь раз ос-танавливался его викарий еп. *Вар-лаам (Козуля)*. 13 июня М. был при-говорен к 3 годам ИТЛ. 29 июня уво-лен митр. Сергием на покой. 28 нояб. 1935 г. приговор в отношении М. был изменен на 2 года ссылки в с. Гайны Свердловской обл. (ныне поселок в Пермском крае). 31 авг. 1937 г. арес-тован в Гайнах и 14 сент. этапиро-ван во внутреннюю тюрьму НКВД



*Мемориал
жертвам сталинских репрессий
на месте массовых захоронений
близ Екатеринбурга,
где был похоронен Макарий (Звёздов),
архиеп. Свердловский и Ирбитский.
Фотография. 2014 г.*

в Свердловске. Проходил по коллек-тивному делу «контрреволюционной повстанческой организации церков-ников». На единственном допросе М. категорически отверг все обвинения в контрреволюционной деятельно-сти. Был расстрелян по приговору Особой тройки при УНКВД Сверд-ловской обл. от 20 окт. 1937 г. Похо-

ронен в безвестной братской моги-ле в районе массовых захоронений жертв репрессий близ Свердлов-ска на 12-м километре Московского шоссе.

Арх.: ЦГИА СПб. Ф. 1883. Оп. 47. Д. 17. Оп. 49. Д. 12, Оп. 50. Д. 20; ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 2; ГАОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 8058, 15756, 20939, 39420, 40618, 43911; Архив МП. Ф. 1. Оп. 4. Д. 2041, 2042, 2043.

Лит.: *Манил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 213; Синодик СПб епархии. 1999. С. 6; За Христа пострадавшие в земле Влади-мирской: Синодик и биограф. справ. Александров, 2000. С. 49; *Лавринов В., прот.* Екате-ринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екат., 2001. С. 64–66, 150.

Н. Л. Стукова

МАКАРИЙ (Ильинский Миха-ил Иванович; 27.10.1866, с. Городня Тверского у. и губ. – 12.11.1953, Нью-Йорк, США), митр. Алеутский и Се-вероамериканский, патриарший эк-зарх в Сев. и Юж. Америке. В 1887 г. окончил Тверскую ДС. В 1891 г. ру-коположен Старицким еп. *Гаври-лом (Голосовым)* во иерея. Поступил вольнослушателем в СПбДА, к-рую окончил в 1901 г. со степенью кан-дидата богословия. В 1911 г. назна-чен инспектором правосл. семина-рии в г. Миннеаполисе (шт. Минне-сота, США), которая в 1912 г. была переведена в г. Тенафлай (шт. Нью-Джерси) и переименована в Свя-то-Платоновскую ДС. В 1916 г. воз-веден в сан протоиерея и назначен ректором Свято-Платоновской ДС. Был членом духовной консистории Североамериканской епархии РПЦ. В 1923 г. из-за прекращения поступ-лений денежных средств из России Свято-Платоновская ДС закрылась. Прот. М. Ильинский служил свя-щенником в основанной в 1924 г. в Нью-Йорке правосл. общине Хри-ста Спасителя. Состоял в юрисдик-ции Североамериканской митропо-лии, возглавляемой митр. *Платоном (Рождественским)*, к-рый самочин-но провозгласил автокефалию свое-го митрополичьего округа и в 1933 г. со всем клиром был запрещен в свя-щеннослужении заместителем патри-аршего местоблюстителя митр. *Сер-гием (Страгородским)*; с 1943 патри-арх Московский и всея Руси).

Овдовев, принял монашество с име-нем Макарий. 10 окт. 1935 г. хирото-нисан во епископа Бостонского. Стал викарием главы Североамерикан-ской митрополии Сан-Францис-ского митр. *Феофила (Пашковского)*. 13 окт. 1935 г. назначен митр. Фео-филом викарным епископом Брук-





линским, ему была поручена организация в Нью-Йорке семинарии. Стал деканом *Свято-Владимирской семинарии Православной Церкви в Америке*, открывшейся 3 окт. 1938 г. По нек-рым сведениям, в 1944 г. выражал намерения перейти в подчинение патриаршего экзарха Алеутского и Североамериканского митр. *Вениамина (Федченкова)* (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 24. Л. 59 об.). 26 янв. 1946 г. М. через прибывшего в США для переговоров с митр. *Феофилом Ярославского* архиеп. *Алексия (Сергеева)* передал прошение патриарху Московскому и всея Руси *Алексию I* о принятии его в общение с РПЦ. 28 февр. того же года отстранен митр. *Феофилом* от управления Бруклинским викариатом и от руководства Свято-Владимирской ДС, исключен из списка архиереев Североамериканской митрополии. После отъезда из США в марте того же года архиеп. *Алексия* возглавлял учрежденную им «комиссию по делам примирения», однако не смог убедить иерархию Североамериканской митрополии перейти под юрисдикцию Московского Патриархата. У М. также возникли разногласия по вопросам управления приходами РПЦ с экзархом митр. *Вениамином*, протестовавшим против возникшего в экзархате «двоевластия». 15 мая 1946 г. был возведен патриархом *Алексием I* в сан архиепископа с титулом «Нью-Йоркский». В авг. 1947 г. в связи с переводом митр. *Вениамина* на Рижскую кафедру назначен по инициативе находившегося в США Ленинградского митр. *Григория (Чукова)* исполняющим обязанности экзарха Московской Патриархии по Сев. и Юж. Америке (официально приказ о назначении датируется 31 окт. того же года). С 12 дек. 1947 г. архиепископ Алеутский и Североамериканский, патриарший экзарх в Сев. и Юж. Америке. Под управлением М. находилось ок. 50 приходов в США и Канаде. 29 марта 1948 г. награжден правом ношения креста на клобуке. В июле того же года был участником Соперничания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в Москве и церковных торжеств по случаю 500-летия автокефалии РПЦ. 31 июля 1952 г. возведен в сан митрополита.

Скончался после тяжелой продолжительной болезни. Похоронен в Нью-Йорке.

Лит.: *Миловидов И.* Кончина митр. Макария, патриаршего экзарха в Америке: (Некр.) // ЖМП. 1953. № 12. С. 13–14; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 215–216; *Цытин.* История РПЦ. С. 600, 601; *Письма патриарха Алексия I* в Совет по делам РПЦ. М., 2009. Т. 1. С. 125, 420, 636–638, 659, 662, 665, 669, 670.

МАКА́РИЙ (Кучин) († 24.07.1635, Тобольск), архиеп. Сибирский и Тобольский (1624–1635). Происходил из рода дворян Кучиных. С 1618 г. был настоятелем Богоявленского мон-ря в Костроме (см. *костромской Богоявленско-Анастасиин женский мон-рь*). Осенью 1621 г. вместе с архимандритом костромского Крестовоздвиженского мон-ря *Корнилием* возглавил комиссию по изучению чудес, совершавшихся при гробе прп. *Авраамия* Галичского († 1375) в Городецком монастыре на Чухломском оз. Произведя расследование, опрос исцеленных и свидетелей, комиссия доложила царю и патриарху, что «по обыску явились настоящие исцеления, а не притворные». Эти материалы послужили основанием для принятого решения почитать прп. *Авраамия* «по его святости... с прочими преподобными, равно... службу отправлять» (*Прилуцкий*. 1861. С. 9–10; *Макарий*. История РПЦ. Кн. 6. Т. 11. С. 306).

19 дек. 1624 г. (ДРВ. Ч. 3. С. 143; у П. М. *Строева* ошибочно — 16 дек. (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 854)) М. был поставлен архиеп. Сибирским и Тобольским, став преемником первого Сибирского архиеп. *Киприана (Старорусенкова)*, к-рый 12 дек. того же года был переведен на *Крутицкую кафедру*.

1 апр. 1625 г., на 5-й неделе Великого поста, М. прибыл в Тобольск. На следующий день он торжественно вошел «на гору... и в Соборную церковь, и в свой Святительской дом», «поставил сennую церковь» в честь Похвалы Пресв. Богородицы «и иконами и всякими утварьми украсил» (ПСРЛ. Т. 36. С. 148). Вероятно, в 1626 г. М. посещал Москву, где подписался под новой настольной грамотой патриарху *Филарету* взамен сгоревшей в большом московском пожаре (СГГД. Ч. 3. № 74. С. 292–297). М. была адресована царская грамота от 9 янв. 1626 г. (*Буцинский*. 1891. С. 25–27), в к-рой сообщалось о получении от персидшаха Аббаса чудотворной Ризы Господней и предписывалось оповестить население о чудесах и исцелениях, происходивших от нее.

Удаленность от Москвы, обширность территорий, слабое развитие церковной организации обусловили особое положение воевод и архиепископов в Сибири. Вступая на Сибирскую кафедру, М. получил от царя *Михаила Феодоровича* и патриарха *Филарета* «Память об управлении епархией» (8 февр. 1625) с описанием его обязанностей и весьма широких полномочий. Так, М. получал право «о государевых и всяких думных делах» с тобольскими воеводами «советовати и мысль своя им во всякия дела давати», обязывался следить за должным выполнением воеводами своих обязанностей и не допускать незаконных поборов. После 2-кратного уведомления воевод о допущенных нарушениях архиепископу надлежало сообщать о них в Москву. Наиболее подробно прописаны полномочия М. в деле выстраивания взаимоотношений с местным населением: он был наделен правом участвовать в рассмотрении уголовных дел, передавать их на утверждение царю, задерживать выполнение приговоров, а также принимать челобитные от всех обиженных на воевод, направляя их царю. «Память...» предписывала, что если «которой татарин дойдет до вины и убежит к нему, архиепископу, от опалы... опричь измены, и похочет креститься, и ему тех татар примачи и держати их у себя бережно» и «до государева указу их не крестить», но и «воеводам и диаком... никак не отдавать». «Память...» категорически запрещала любые формы насильственной христианизации. Архиепископу надлежало «татар к себе приучати, и приводити их ко крещенью с любовью, а страхом и жесточью ко крещению никак не приводити». Особую заботу следовало проявлять о готовящихся принять крещение и новокрещеных: «...лутчих держати у себя... и поучати... крестьянскому закону, и покоити их, как мочно, а иных роздавати крестить в монастырь. А как новокрещеные из-под начала выйдут, и архиепископу их звати к себе ести почасту и их покоити...» (*Иванов П.* Описание гос. архива старых дел. М., 1850. С. 263–266).

По мнению П. Н. Буцинского, М. более строго относился к принятию в христианство местных жителей. Напр., по поводу прощения преступлений «новокрещенам» М. в одной из отписок в Москву отмечал, что «в правилах... апостольских





и отеческих писано — велено принимать во крещение вольных людей — чтоб ни от смерти, ни от беды, ни от напасти для того, что примет крещение и причащение, да опять заворовав обусурманится» (*Буцинский*. 1891. С. 23).

Наиболее крупным достижением в деле христианизации Сибири при М. можно считать крещение 16 янв. 1633 г. в Тобольске семейства кондийского кн. Алачева: «По государеве и по патриаршей грамотам, крестили в Тобольску на реке Иртыше кн. Никифора Алачева Юрьевича Лобана, мать ево кн. Анну, да жену ево кн. Агафию, да двух сынов ево, кн. Семена, да кн. Исидора, а над Иорданом был поставлен шатер и хворостом вокруг облочен был» (ДРВ. Ч. 3. С. 153–154; ПСРЛ. Т. 36. С. 150).

Осенью 1632 г. по договору с калм. тайшой Талаем было решено возвратить калм. полон 1623 г. При сыске проданных в разные сибирские города полоняников оказалось, что многие из них крестились. М. указал туринскому воеводе Г. И. Волынцеву «ясырей... держати у себя тем же людем, у ково они были, а крестить и продавать не велеть; а которые ясыри оглашены, имяна наречены и крещены, и тех ясырей и впреть велети держать тем у себя в нашей православной христианской вере, а которые ясыри оглашены и имяна наречены, и тех велети крестить, а в Калмаки тех не отдавать» (*Миллер*. 1937. Прил. № 302. С. 393).

Постоянной заботой М. было решение проблемы нехватки священников в Сибири, к-рая ощущалась даже в крупных мон-рях, а из городков и острогов шел поток челобитных о бегстве попов и диаконов и запусчении церквей. Ежегодно М. направлял царю и патриарху просьбы «о попах для многих церквей» (*Буцинский*. 1891. С. 11), но ситуация не улучшалась годами. В челобитной 1634 г. М. писал, что «в городах и острогах черными и белыми попами скудно... и в твоих государевых городах и острогах многие люди умирают без покаяния и без причастия». Естественная убыль кадров не восполнялась, поскольку «вновь... из мирских людей в попы никто не ставится... А мне... из Тобольска... посылать некого: в Знаменском монастыре один черный поп, а в ружных храмах только по одному белому» (Там же. С. 11–12). Для обеспечения за-

проса М. на священников (в Тюмень и Верхотурье по 2 иерея; в Енисейск, Туруханский острог, Берёзов, Сургут, Таборинскую слободу — по одному) в Европ. России был устроен «прибор» священников с тем, чтобы «излишек... отпустить в Сибирь, потому что в Сибирь попов надобно много». Правительство обещало выдать весьма щедрые средства «на подъем», хлебную и денежную ругу и платить оклад тем, кто отправятся служить в Сибирь. Год спустя в распоряжение М. прибыли 17 священников и архимандрит.

Много внимания М. уделял борьбе с торговлей женщинами, многоженством и насилием, ставшими весьма распространенным явлением в регионе. Так, архиепископ сообщал в Москву, что «иные, государь, в Тобольске казачьи дети матерей своих бьют и дают; а иные казаки на Руси жен своих и детей пометали, а в Сибири поймают иных жен; а у иных, государь, казаков и в Сибири — на том городе жена, а на другом другая... от такового... их блудного, прелезаконного содомскаго житья быть не мощно». В 1626 г. в Москве рассматривалось дело енисейского воеводы А. Л. Ошанина, уличенного в похищении женщины и ее продаже, а также в принуждении священника совершить обряд венчания между женатым мужчиной и замужней женщиной. Дело завершилось смещением воеводы и последующим духовным судом над ним. В большинстве случаев, однако, на челобитные М. из Москвы поступало распоряжение «сыскивать... и указ чинить по своему святительскому суду и рассмотренью: тот суд и сыск ево святительской» (*Оглоблин*. 1890. С. 199–203).

Предметом многих тревог М. были и сибирские мон-ри, к-рые являлись местом ссылки или предсмертного пострижения служилых людей (такая «братия» могла составлять до половины насельников). Архиепископ старался наладить монастырскую жизнь. В 1625 г. он удалил с должности игум. томского Успенского мон-ря Евстратия. Были произведены детальная перепись имущества, разбор старой документации по монастырским вкладам, очные ставки. Новый игум. Феодосий получил наказ «сыскивать» и возвращать в монастырь чернецов, живущих на посадах, наладить монастырскую бухгалтерию, принимать братию и вклад-

чиков с особенной осмотрительностью, а также «завести в монастыре сенадик, вседневную литию и вписать государские родители и вкладчицкие» (*Миллер*. 1937. Прил. № 229. С. 321–322). Эти меры не принесли желаемого результата — насельники стали покидать монастырь и он запустел на 20 лет. Архирейской власти не всегда хватало, чтобы справиться с нестроениями. В 1634 г. М. пришлось обратиться в Москву с просьбой прислать нового архимандрита для тобольского мон-ря вместо умершего Тарасия, поскольку, когда архиепископ «приказал ведать монастырь старцу Аркадию и черному попу Гелактиону», братия не приняла новой власти и «чернецы бегают из монастыря, бродят по дворам и за монастырем ночуют» (*Буцинский*. 1891. С. 15–16).

М. неоднократно сталкивался и с проблемами внутри архиепископского двора. В 1627 г. он написал царю и патриарху челобитную с жалобой на своего келейного старца Симеона, которой украл печать архиепископа и сам приложил к своей отпусной грамоте, чтобы выехать на Русь, а также о старце Корнилие, к-рый играл в азартные игры, бежал из-под стражи и не постился (Там же. С. 10). Более серьезный конфликт произошел в июне 1626 г., когда четверо архиепископских детей боярских, посланных в Сибирь вместе с 1-м архиеп. Киприаном, пожаловались царю и патриарху на притеснения со стороны М.: «...нам учел тесноту чинити и налоги и насильство и изгоненье великое, и хлебнова жалования и денежнова с своего поезду нам по ся места... не даывал и впреть давати не хочет де, а гладом нас и наготою морит» (РИБ. Т. 8. Стб. 344–348). Челобитчики обвинили М. в корысти и даже казнокрадстве: «что... денег заехал в казне и те денги не все написал в естех». К ним присоединился и казначей Савватей: «...видя неправду и неустроение в вашем государском доме Софейском, что все идет не к прибыли. А которые приходы хлебные и денежные от крестьян и из городов десетинные и подъездные и всякие доходы денежные, и те все в книги не пишутца; а на мне лишь толко положено имя казначейское, и мне от того в конце погибнути, а приходу никакова, опроче росходу, не ведаю» (РИБ. Т. 8. Стб. 348–349). Из челобитных следует, что конфликт





скорее всего был порожден ротацией при дворе архиепископа, когда М. прибыл в Тобольск со своими людьми. Сохранившиеся источники не дают оснований подозревать М. в растратах.

31 мая 1636 г., менее чем через год после кончины М. «на седьмой неделе после Светлага Воскресения, во вторник» (ДРВ. Ч. 3. С. 155; ПСРЛ. Т. 36. С. 151), его останки были перезахоронены в тобольском Софийском соборе по инициативе и при участии нового архиеп. Сибирского *Нектария (Теляшина)*.

Арх.: РГАДА. Ф. 214. Сибир. приказ. Оп. 3. Ист.: ДРВ. М., 1788². Ч. 3. С. 142–143, 147, 153–154, 155; *Иванов П.* Описание гос. архи. в старых дел. М., 1850. С. 261–262, 266–267; РИБ. Т. 8. Стб. 328–331, 378–383, 384–387, 424–425; *Ромодановская Е. К.* Опись имущества Сибирского архиеп. Макария (1636 г.) // Круги времен: В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 1. С. 195–218.

Лит.: ИРИ. Ч. 1. С. 109; *Абрамов Н.* Материалы для истории христ. просвещения Сибири со времени покорения ее в 1581 г. до нач. XIX ст. // ЖМНП. 1854. № 2/3. Отд. 5. С. 15, 39; *Прилуцкий Д. Ф.* Ист. описание Городецкого Авраамиева мон-ря в Костромской губ. СПб., 1861. С. 9–10; *Строев.* Списки иерархов. С. 317; *Недосеков А. К.* Макарий, архиеп. Сибирский и Тобольский // Тобольские Ев. 1887. № 15/16. Отд. неофиц. С. 306–312; *Оглоблин Н. Н.* «Женский вопрос» в Сибири в XVII в. // ИВ. 1890. Т. 41. С. 195–207; *Буцинский П. Н.* Сибирские архиепископы Макарий, Нектарий, Герасим (1625–1650). Х., 1891. С. 1–27; *Нестор (Анисимов), иером.* Православие в Сибири: Ист. очерк. СПб., 1910. С. 4, 9–11; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М.; Л., 1937. Т. 2. С. 71; *Макарий.* История РЦ. Кн. 6. Т. 11. С. 294, 306, 386.

И. А. Устинова

МАКА́РИЙ (Лобов Михаил; 1847 — 15.01.1921, с. Белая Криница (ныне Глыбокского р-на Украины)), митр. Белокриницкий старообрядческой *Белокриницкой иерархии* (см. также в ст. *Русская православная старообрядческая церковь*). Род. в крестьянской старообрядческой семье *липован*. Служил священником в Яссах (ныне Румыния). Рукоположен во епископа Тульчинского 4 июня 1900 г. Белокриницким митр. *Афанасием (Макуровым)* и Славским архиеп. *Иринархом*, одновременно наречен наместником Белокриницкой митрополии. После смерти митр. *Афанасия* († 1 окт. 1905) по ходатайству заграничных старообрядческих общин старообрядческий Освященный собор, проходивший на Рогожском кладбище в Москве, 20 апр. 1906 г. принял решение возвести М. в сан митрополита Белокриницкого. Постановление

среди прочего гласило: «Будущий митрополит, сохраняя права своей области, не должен вмешиваться в дела Российской области, по силе 2-го правила 2-го Вселенского Собора». Было решено направить в *Белую Криницу* для поставления нового митрополита Московского архиеп. *Иоанна (Картушина)*, *Арсения (Швецова)*, еп. Уральско-Оренбургского, и *Иннокентия (Усова)*, еп. Нижегородско-Костромского. На соборе также обсуждался вопрос об учреждении митрополии в Москве, решение не было принято (Постановления Освященных соборов старообрядческих епископов: 1898–1912 гг. М., 1913. С. 52, 54). Путешествие российских старообрядческих епископов в Белую Криницу и возведение М. в сан митрополита, которое состоялось 10 сент. 1906 г., описаны диак. *Феодором Гуслияковым (Гуслияков Ф. М.)* Поездка в Белую Криницу // Старообрядец. 1906. № 10. С. 1175–1179; № 11. С. 1302–1308). В 1908 г. М. с разрешения рус. правительства побывал в Москве.

В нач. первой мировой войны М. жил в Белокриницком мон-ре. 5 окт. 1914 г. он был арестован австр. военными властями и отправлен в г. Радовцы (ныне Рэдэуци, Румыния), в мон-ре прошел обыск. На следующий день М. подвергся допросу, который проводил комендант города. «Митрополита обвиняли в том, что он якобы скрывал на монастырской колокольне русских, преимущественно казаков, и в подстрекательстве старообрядцев против австрийцев. Комендант обошелся с митрополитом весьма грубо... грозил непрерывно: «Сейчас вас расстреляю!.. Старообрядцев всех вырежу!.. Белую Криницу да и другие старообрядческие села сожгу!»» (*Унковский В.* Белокриницкий митр. Макарий о своих мытарствах в Буковине // Биржевые ведомости. Вечерний вып. 1915. № 14727, 14 марта. С. 4). Вскоре М. был освобожден, вернулся в Белокриницкий мон-рь, где регулярно проходили обыски. Перед вторичным отступлением рус. войск из Буковины по рекомендации черновицкого губернатора С. Д. Евреинова М. уехал в Россию: в Киев, затем в Москву, приезжал в Петроград, где жил у старообрядческого еп. *Геронтия (Лакомкина)*.

Пребывание М. в России совпало со смертью старообрядческого Московского архиеп. *Иоанна (Картуши-*

на; † 24 апр. 1915). В этой связи существенным стал вопрос об учреждении Московской митрополии. В ж. «Слово Церкви» в качестве особой рубрики («К вопросу о замещении Московской архиепископии») публиковались различные мнения по этому поводу. Некоторые авторы рассматривали М. в качестве возможного Московского митрополита с сохранением за ним Белокриницкой кафедры (см., напр.: Старообрядческая митрополия // Слово Церкви. 1915. № 18. С. 423–424). Вопрос о переводе М. на Московскую кафедру обсуждался в архиепископском совете, после чего к М. была отправлена делегация с соответствующим предложением. Митрополит решительно отказался от перевода в Москву, не желая оставлять свою паству не только в Австрии, но в первую очередь в Румынском королевстве, где жили до 100 тыс. старообрядцев и действовали 2 старообрядческие епархии (Тульчинская и Славская), находившиеся в подчинении Белокриницкому митрополиту. На 1-м заседании Освященного собора 25 авг. 1915 г. М., избранный почетным председателем собора, повторил отказ от Московского митрополичьего престола: «Если откроется путь к моей пастве, я должен немедленно ехать туда. И если даже, чего не дай Бог, сожгут все, я буду оплакивать, как Иеремия, сидя на пепелище» (Освященный собор // Там же. № 35. С. 804). 30 авг. 1915 г. М. принял участие в возведении Саратовско-Астраханского еп. *Мелетия (Картушина)* в сан архиепископа Московского. Вскоре М. уехал в Белую Криницу, освобожденную от австр. войск. В 1917 г., защищая инокинь жен. мон-ря в Белой Кринице, М. был избит отступавшими российскими солдатами, к-рые также напали на муж. мон-рь и разграбили его (Зверство русских солдат // Там же. 1917. № 40/41. С. 682–683). На этот раз митрополит отказался от поездки в Россию. М. погребен в Белокриницком монастыре.

Ист.: Прибытие Белокриницкого митрополита в Москву // Церковь. 1908. № 7. С. 247; Служение Белокриницкого митрополита // Там же. № 8. С. 291–292; Высочайшая благодарность старообрядческому митрополиту // Слово Церкви. 1915. № 8. С. 177; Приезд в Москву Белокриницкого митрополита // Там же. С. 193–194; Пребывание митрополита Белокриницкого в Петрограде // Там же. № 13. С. 317; Служение митрополита Макария на Рогожском кладбище // Там же. С. 317–318; Два Макария // Там же. № 19. С. 451–452;





Калягин А., свящ. Московская митрополия // Там же. № 34. С. 779–782; [Мельников Ф. Е.] 14-й всерос. съезд старообрядцев: 2-й день // Там же. № 39. С. 899–901; Иоанн (Картушин), архиеп. Соч. М.; Ржев, 2012. С. 370–379. Лит.: Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 300–302.

В. В. Боченков

МАКАРИЙ (Миролюбов Николай Кириллович; 24.03.1817, с. Ухолово Ряжского у. Рязанской губ.— 24.12.1894, Н. Новгород), архиеп. Донской и Новочеркасский, историк. Род. в семье свящ. Кирилла Прокопьевича Подлесенского. В 1827 г. поступил во 2-й класс Сапожковского ДУ, по желанию родителей получил новую фамилию — Миролюбов. В 1832 г. в 15-летнем возрасте поступил в Рязанскую ДС. Обучаясь в семинарии, собирался стать врачом и даже удачно сдал вступительные экзамены в Московский ун-т. Однако, встретив решительное противодействие со стороны родителей, отказался от этого намерения и вернулся в семинарию (Галай. 1999. С. 6). В 1838 г. окончил семинарию 2-м учеником по 1-му разряду и поступил за казенный счет в МДА, к-рую окончил в 1842 г. по 1-му разряду. Его магист. дис. «Примеры благочестия среди соблазнов или поведения древних христиан в отношении к язычникам» была опубликована в С.-Петербурге в 1858 г. 28 сент. 1842 г. зачислен преподавателем лат. языка, логики и психологии в Нижегородскую ДС. 27 сент. 1843 г. утверждён в степени магистра богословия. С 1844 г. помощник инспектора, с 1845 г. профессор патристики.

2 июня 1846 г. в *нижегородском в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужском монастыре* Н. К. Миролюбов принял постриг с именем в честь прп. Макария Желтоводского и Унженского, 9 июня рукоположен в сан диакона, а 16 июня — в сан иерея. 11 сент. того же года определен профессором еврейского языка. М. трижды исполнял должность помощника инспектора семинарии и дважды — инспектора, заслужил полное доверие Нижегородского и Арзамасского еп. *Иоанна (Доброзракова)*, к-рый поручал ему в свободное от лекций время посещать уроки др. наставников и следить за качеством их преподавания. Проф. А. Л. *Катанский*, учившийся у М. в Нижегородской ДС, утверждал, что он «был одним из самых выдающих-



Макарий (Миролюбов), архиеп. Донской и Новочеркасский. Фотография. 1888–1894 гг.

ся преподавателей». При этом он называл М. «человеком чрезвычайно живым, подвижным, простых, довольно вульгарных манер», а литератор Н. А. Добролюбов, др. ученик М., — «живым беспокойным человеком» (*Катанский*. 2010. С. 58; *Чернышевский*. 1951. С. 788).

23 марта 1847 г. Нижегородским и Арзамасским еп. *Иаковом (Вечерковым)* «за отличное доброе поведение и исправное прохождение должности наставника» М. был удостоен 1-й священной награды — набедренника. 19 окт. 1848 г. по распоряжению духовной консистории М. был назначен членом Нижегородского попечительства о бедных духовного звания.

В Н. Новгороде началось становление М. как краеведа и историка. При активной поддержке Нижегородского еп. *Иоанна (Доброзракова)* он начал обследовать б-ки, архивы губернских и уездных духовных учреждений, ризницы мон-рей и церквей, изучать надписи на колоколах, могильных плитах и иконах. М. активно знакомился с представителями местной интеллигенции, расспрашивал старожилов об истории церковных построек. Познакомился с П. И. *Мельниковым* (буд. писателем А. Печерским) и В. И. Далем, близкие отношения с к-рыми продолжались долгие годы. Постепенно в Н. Новгороде сложился кружок любителей истории, ведущую роль в котором играл Мельников, вскоре ставший редактором неофиц. части «Нижегородских губернских ведомостей». Только в 1848–1849 гг. на страницах этого издания М. опубли-

ковал 20 статей, преимущественно биографического характера, о бывших иерархах Нижегородской епархии. Деятельное участие принял М. и в работе Нижегородской временной комиссии по разбору древних актов, учрежденной в мае 1849 г. по распоряжению имп. *Николая I Павловича*. Члены комиссии занялись тщательным исследованием архивов присутственных мест губернии, мон-рей и храмов. Были найдены великокняжеские, царские и патриаршие грамоты начиная с периода удельного Нижегородско-Суздальского княжества и до сер. XVIII в., а также ряд ценнейших столбцов уездных судов городов Арзамаса и Балахны.

В 1849 г. М. был избран действительным членом Императорского Русского географического общества (РГО). С 1848 по 1891 г. в распоряжение об-ва было передано 160 корреспонденций из Нижегородской губ., из них за 60–90-е гг. XIX в. только 18, т. е. ок. 11% всего материала. Основная часть хранившихся в архиве РГО документов по Нижегородской губ. датируется 40–50-ми гг. XIX в. Наиболее интенсивные работы по сбору документов проводились в 1849 и 1850 гг. Количество присланных за 1849 г. материалов составило 34 ед. хр., из них 6 принадлежали самому М. В распоряжение об-ва из Нижегородской губ. были направлены 46 корреспонденций, из к-рых 10 вышли из-под пера М.

М. обладал выдающимися организаторскими способностями. Во многом ориентируясь на программы РГО по собиранию этнографических материалов, М. составил целую программу для сбора исторических сведений. Документ с одобрения архиеп. Нижегородского и Арзамасского *Иакова (Вечеркова)* был разослан по всем приходам и церквам, о чем сообщалось в приписке к одной из рукописей М., хранящихся в РГО (*Зеленин*. 1915. С. 92). Сельское духовенство Нижегородской губ. неукоснительно приняло к исполнению распоряжение архиерея, активно включилось в процесс «народознания». Архив располагает примерно 40 ответами. Текст программы не обнаружен, но, судя по содержанию ответов, она включала в себя вопросы по местоположению села, о его владельцах, храме и его истории, местных достопримечательностях. Вероятно, к программе пред-





лагалось приложить и план селения, что мн. составители и сделали (*Он же*. 1915. С. 23–25, 30, 32, 35–37, 39).

М. установил связи с научными об-вами и учеными России, посылал статьи по истории и археологии Нижегородской губ. в Императорское Русское археологическое об-во. Патриотически настроенное руководство об-ва стремилось осуществить грандиозный проект по исследованию отечественных древностей. В 1850 г. этнограф и археолог И. П. Сахаров призвал провинциальных сотрудников об-ва принять участие в копировании надписей на древних памятниках: «Общество надеется, что сельские священники, настоятели монастырей и помещики, как более знакомые с местными древностями, примут участие в общем деле» (*Сахаров И. П.* Зап. для обозрения русских древностей. СПб., 1851. С. 3). М. был одним из первых служителей, откликнувшихся на призыв. Его статьи в сборниках об-ва получили широкую известность, благодаря чему он познакомился с ведущими российскими учеными, в т. ч. И. И. Срезневским и М. П. Погодиным. В 1850 г. ученый был удостоен звания члена-корреспондента (с 1 дек. 1892 почетного члена) Императорского Русского археологического об-ва, члена-корреспондента Императорского об-ва истории и древностей Российских (*Галай*. 1999. С. 8).

2 янв. 1851 г. Нижегородскую кафедру возглавил еп. *Иеремия (Соловьёв)*, к-рый, как и его предшественник, благосклонно отнесся к трудам М. В марте того же года по благословению епископа М. приступил к собранию своих трудов, ранее печатавшихся в «Нижегородских губернских ведомостях», и подготовил основательное исследование «История Нижегородской иерархии, содержащая в себе сказание о нижегородских иерархах с 1672 до 1850 года». В него вошли жизнеописания архиереев Нижегородской епархии от митр. *Филарета* († 1694) до архиеп. *Иакова (Вечеркова)*. Впоследствии он издал отдельное, более подробное жизнеописание преосв. *Иакова* (1853, 1857). М. стал одним из первых историков Нижегородской ДС, опубликовав в «Нижегородских губернских ведомостях» за 1849 г. исторический очерк о ней. Отдельными изданиями вышли «Описание Оранской Богородицкой пустыни»

(1851), «Сказание о жизни и чудесах прп. Макария, Желтоводского и Унженского Чудотворца» в 2 ч. (1850) и «Преосвященный Питирим» (1889).

По инициативе еп. *Иереми*, впоследствии поддержанной Русским археологическим обществом, М. объединил и дополнил свои изыскания по местным церковным древностям, опубликовав «Памятники церковных древностей: Нижегородская губерния» (СПб., 1857). В издании обстоятельно описаны наиболее примечательные соборы, монастыри и храмы Нижегородской епархии, а также различные документы и надписи на церковных памятниках и утвари. В 1857 г. исследование было опубликовано в 10-м т. «Западного Русского археологического общества», что свидетельствует о высокой оценке отечественными учеными этого труда. Также М. составил историю нижегородской Благовещенской обители, в к-рой принял постриг. 24 дек. 1873 г. еп. *Иеремия* и благовещенский архим. *Лаврентий* обратились к М. с просьбой предоставить рукопись в собственность обители «в молитвенную память о Вас и в честь и славу святителя Алексея — ее основателя». По подсчетам краеведов, М. был автором более 30 книг и статей по церковной истории Нижегородского края и его памятникам (*Галай*. 1999. С. 8).

31 мая 1853 г. Синод назначил М. инспектором и профессором богословского класса Пермской ДС, в том же году — временно присутствующим Пермской духовной консистории. 20 июня 1853 г. М. был возведен в сан игумена и по личному распоряжению митрополита Московского свт. *Филарета (Дроздова)* назначен членом Синодального комитета, образованного для составления охранных описей церковных древностей монастырей и храмов Российской империи. Для изучения хранилищ церковных древностей М. был командирован в Вологду, Ярославль, Кострому и Владимир. В течение года он составлял подробное описание ризниц этих епархий. За усердные труды на этом поприще 16 июля 1854 г. в *санкт-петербургском Смольном в честь Воскресения Христова монастыре* М. был возведен в сан архимандрита с присвоением степени настоятеля третьеклассного мон-ря. Завершив работу по описанию древлехранилищ, М. был

вызван в Синод и назначен членом Особого Синодального комитета по описанию археологических церковных древностей.

18 сент. 1854 г. указом Синода М. был командирован в Новгород, в учрежденную временную Комиссию для разбора и исследования открытого в новгородском Софийском соборе древнего архива. Вскоре митр. Новгородскому и С.-Петербургскому *Никанору (Клементьевскому)* он писал, что древности собора осмотрел, но для описания рукописей б-ки Софийского собора требуется «много времени, трудов, знания и книжных пособий» (*Жервэ*. 1998. С. 366). Вместе с местными краеведами М. за короткий срок обследовал ризницы и описал наиболее древние новгородские мон-ри и храмы. В результате он собрал большой материал по истории святынь Новгородского архиерейского дома, сделал копии с описей монастырских и церковных имуществ. На основании летописей, печатных и письменных актов М. составил тексты пояснений к работам худож. Ю. П. Львова, который по заданию Синода делал рисунки оформления и настенных росписей древних новгородских храмов. М. не терял связей и с археологическим об-вом. Когда в 1857 г. приступили к изданию «Археологического словаря» и для обсуждения его проекта организовали специальную комиссию, в нее вошел и М.

22 авг. 1857 г. М. была объявлена высочайшая благодарность за поднесение императору составленной им кн. «Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского», 21 авг. 1860 г. — высочайшая благодарность за поднесение императору написанной им кн. «Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях», 23 авг. того же года — высочайшая благодарность имп. Марии Александровны за поднесение ей той же книги. Десятки экземпляров своих книг М. также жертвовал для б-к духовных академий и семинарий.

10 янв. 1858 г. М. был назначен ректором и профессором богословских наук Рязанской ДС и настоятелем *рязанского в честь Преображения Господня монастыря*. 11 февр. того же года стал членом Рязанской духовной консистории, цензором проповедей, произносимых в кафедральном соборе, председательствующим





в учрежденном им Комитете для рассмотрения катехизических поучений. По благословию еп. Рязанского и Зарайского *Смарагда (Крыжановского)* в Троицкой ц. родного с. Ухолова освятил один из приделов. 4 дек. 1858 г. освятил Владимирскую ц. при Рязанской ДС. На основе документов семинарского архива (к 2016 не сохр.) и б-ки составил и издал «Историко-статистическое описание Рязанской духовной семинарии и духовных училищ». В том же году определен благочинным *Солотчинского в честь Рождества Пресвятой Богородицы и рязанского во имя Святой Троицы* мон-рей. Обозревал Зарайское, Касимовское и Сапожковское ДУ. В 1860 г. состоял членом временного строительного комитета, учрежденного при Рязанской ДС, «для поправления ветхостей» и строительства новых зданий.

10 окт. 1860 г. указом Синода М. был назначен ректором и профессором богословских наук Новгородской ДС, настоятелем *Антония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. С 8 нояб. того же года являлся председателем комитета, учрежденного при семинарии для церковно-исторического описания Новгородской епархии. 14 нояб. по предложению митрополита Новгородского и С.-Петербургского выбран присутствующим членом Новгородской духовной консистории, 15 дек. — благочинным *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы, Деревяницкого в честь Воскресения Христова, Саввина Вишерского* и др. мон-рей. Обозревал ДУ в Ст. Руссе и Тихвине.

В 1863 г. М. установил ежегодное празднование 11 мая дня памяти слав. просветителей Кирилла и Мефодия. В этот день в Антониевом мон-ре совершалось торжественное богослужение, за к-рым настоятель обязательно произносил проповедь. Лучшие из семинаристов готовили собственные сочинения на заданные ректором темы, писали стихотворения, исполняли песнопения и гимны, положенные на ноты местными композиторами (напр., гимн святым первоучителям Кириллу и Мефодию).

6 лет пребывания в Новгороде (1860–1866) стали весьма плодотворным для М. временем. Особое место среди его трудов заняло 2-томное «Археологическое описание цер-

ковных древностей в Новгороде и его окрестностях» (1860). В 1-м т. собраны описания 64 новгородских и пригородных церквей и мон-рей, 2-й т. посвящен описанию «предметов, обладающих исторической и художественной ценностью: икон, крестов, лицевого шитья, облачений». Так, в этом труде содержатся сведения о фресках Софийского и Никола-Дворищенского (XII в.) соборов, храмов Спаса на Нередице (XII в.) и свт. Николая Чудотворца (XIII в.) *Липенского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*, церквей Преображения Господня на Ильине ул., вмч. Феодора Стратилата на Ручью (XIV в.) и др. Описаны уникальные иконы, в т. ч. Божией Матери «Знамение», «Молящиеся новгородцы». Говоря о достоинствах этого труда, критик В. В. Стасов отмечал широкое использование М. новгородских летописей, грамот, церковных описей, различных рукописных источников. При этом М. упрекали в стремлении «вместо текстов представить свои собственные мнения в виде твердо основанных общепризнанных фактов» (цит. по: *Жервэ*. 2009. С. 284).

Среди других работ М., посвященных древностям Новгородской земли, важнейшей является «Обзрение древних рукописей и книг церковных в Новгороде и его окрестностях» (1861). Внимание М. привлекли наиболее ценные рукописи и грамоты из б-к Софийского собора (в т. ч. ок. 30 пергаменных рукописей XII–XIII вв.), новгородского Юрьева монастыря, *Варлаамиева Хутынского в честь Преображения Господня, Клопского Михайловского, Вишерского* и др. мон-рей. В 1862 г., к 1000-летию Новгорода, М. составил и издал «Путеводитель по Новгороду с указанием на его церковные древности и святыни» и «Описание Новгородского Архиерейского дома». 8 сент. 1862 г. в Новгородском кремле на церемонии открытия памятника «Тысячелетие России» в присутствии имп. Александра II он произнес приветственное слово от епархии, а затем провел для царской семьи обзорную экскурсию по Софийскому собору и ц. свт. Иоанна Новгородского при Архиерейском доме. Во время служения в Новгороде особая дружба связывала М. с губернатором Э. В. Лерхе, переписка с к-рым продолжалась и в 70-х гг. XIX в.

Н. И. Солнцева

13 июля 1866 г. в Троицком соборе *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавры* М. был наречен, а 17 июля хиротонисан во епископа Балахнинского, викария Нижегородской епархии; 23 июля того же года прибыл в Н. Новгород, проживал в *нижегородском Печерском в честь Вознесения Господня монастыре*. В письмах к Лерхе М. признавался, что был огорчен назначением на архиерейское служение, т. к. собирався удалиться на покой; подписывал письма: «Епископ Макарий, ожидающий избавления от епархиальной службы» (*Жервэ*. 1998. С. 368). В июле того же года в Н. Новгороде состоялось очередное открытие ярмарочного сезона. 19 авг. на ярмарочной площади М. освятил часовню во имя прп. Макария Желтоводского в присутствии царевича Александра Александровича (буд. имп. *Александра III*) и вел. кн. Владимира Александровича. В Н. Новгороде М. освятил также Троицкий храм на Сенной пл., Троицкий Нижнепосадский храм на Рождественской ул., домовые церкви при 2-м детском приюте и при жен. богадельне.

29 авг. 1867 г. М. был назначен епископом Орловским и Севским. В окт. 1867 г. в Орле освятил перестроенную Троицкую кладбищенскую ц., 7 мая 1872 г. заложил просторный теплый каменный 5-главый храм в честь Преображения Господня (в 1965 взорван), 15 сент. 1870 г. в *елецком во имя Святой Троицы мужском монастыре* М. освятил каменный 5-главый храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери, а 25, 27 апр. и 30, 31 мая 1871 г. — приделы: на хорах — во имя арх. Михаила и св. Иоанна Предтечи, внизу — во имя свт. Николая Чудотворца и мц. Пелагии, а также во имя равноап. Марии Магдалины и мц. Александры. В 1872 г. по инициативе епископа рядом с елецким Троицким монастырем при муж. приюте и богадельне была построена ц. свт. Иоанна Златоуста. 5 нояб. 1872 г. М. освятил корпус Орловской ДС, а также преобразовал Орловский духовный приют в жен. епархиальное уч-ще.

Пастырские речи епископа, произнесенные за время пребывания его на архиерейской кафедре в Орле, впоследствии неоднократно издавались, в т. ч. и в Москве. Во время пребывания на Орловской кафедре М. составил «Жизнеописание девицы Мелании, затворницы





Елецкого Знаменского, на Каменной горе, девичьего монастыря» (1871). В 1870 г. М. был удостоен звания действительного члена Об-ва восстановления православного христианства на Кавказе, в 1872 г. — почетного члена МДА и Московского братства свт. Петра, митр. Московского и Киевского.

25 дек. 1876 г. М. был назначен на Архангельскую и Холмогорскую кафедру. 19 февр. 1877 г. прибыл в Архангельск. Совершал объезды обширной епархии, посетил *Соловецкий в честь Преображения Господня, Кий-Островский Крестный Онежский* и др. мон-ри, исследовал ризницы обителей. Значительно пополнил рукописное собрание б-ки Архангельской ДС. Составил исторические описания *Антониева Сийского во имя Святой Троицы монастыря* (1878), *Корельского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* (1879), *Пертоминского в честь Преображения Господня мужского монастыря* (1882) и др. 9 февр. 1878 г. за пожертвование на теплую одежду рус. воинам (2 тыс. р.) М. была объявлена высочайшая благодарность императрицы. 21 июня того же года объявлена благодарность наследника цесаревича за пожертвование на устройство Добровольного флота в России.

23 мая 1879 г. М. был назначен епископом Нижегородским и Арзамасским. 11 мая 1880 г. совершил чин закладки пристройки к нижегородской Александровской жен. богадельне, а 2 июня — освящение престола в придельном храме в честь иконы Божией Матери «Умиление» Троицкого собора *Серафимова Дивеевского женского во имя Святой Троицы монастыря*. Впосл. неоднократно посещал Дивеевскую обитель, 3 и 4 июня 1884 г. освящал в ней церковные приделы. Совершая объезды по епархии, 26 июня 1880 г. посетил упраздненный *Макариев Желтоводский во имя Святой Троицы монастырь* и заботился о возобновлении древней обители. 8 июля 1882 г. возглавил торжество, посвященное открытию Желтоводского мон-ря.

М. оказывал содействие Мало-Пичкой Скорбященской жен. общине Нижегородского у., в к-рой 10 марта 1882 г. была освящена ц. во имя вмч. Пантелеимона. В 1879–1882 гг. во время разногласий в Выксунской жен. общине (см. *Выксунский в честь*



Макарий (Миролубов),
еп. Нижегородский и Арзамасский.
Фотография. 1879–1885 гг.

Иверской иконы Божией Матери женский монастырь) и конфликта между начальницей общины Марией Пивоваровой и иеромонахом прп. *Варнавой (Меркуловым)* М. поддержал первую. По его благословию Пивоварова изгнала из обители более 150 сестер, учениц прп. Варнавы. Активный благотворитель, М. жертвовал средства на устройство в Н. Новгороде 2-го епархиального приюта и стипендии в нем, на содержание епархиальной жен. богадельни и др. На средства М. был открыт епархиальный приют с общежитием (на 25 сирот) при Желтоводской обители.

В 1883 г. в Н. Новгороде был учрежден Комитет об-ва улучшения народного труда, целями которого были организация в городе народных чтений для рабочих и оказание содействия ремесленным школам. М. был избран почетным председателем комитета, привлекал к его деятельности влиятельных нижегородцев. За год до отъезда из Н. Новгорода осуществилось другое начинание М. «С целью развития народного образования» 4 февр. 1884 г., в день памяти вел. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича*, М. выступил с инициативой образовать Епархиальное братство св. блгв. кн. Георгия Всеволодовича. Ко времени открытия братства в епархии существовало 56 церковно-приходских школ. В год начала его деятельности количество школ увеличилось на 43, а к 1885 г. откры-

лось еще 35 учебных заведений. М. участвовал в деятельности Нижегородского братства святых Кирилла и Мефодия, созданного для помощи беднейшим воспитанникам губернской гимназии (*Дорофеев*. 2006. С. 138–142).

7 июня 1885 г. М. был назначен епископом Вятским и Слободским. В прощальном слове к нижегородцам 23 июня он восклицал, что никогда не забудет Н. Новгород, «сорок три года знакомый мною, с его живыми и почившими гражданами. Скорее забуду все другие города, в которых воспитывался и жил, нежели тебя, славный торговый град и соединенный со многими для меня воспоминаниями» (*Галай*. 1999. С. 14). Впосл. на личные средства М. в Н. Новгороде был открыт приют для девочек-сирот (1887), названный в его честь Макарьевским. В 1888 г. М. был избран почетным членом Нижегородского братства Св. Креста.

В Вятке М. особо заботился об улучшении образования. В янв. 1886 г. он распорядился завести во всех приходских храмах специальные кружки для сбора пожертвований в пользу церковных школ. В июне того же года епархиальный съезд духовенства распорядился выделять на обустройство школ по 2 р. с причта в год, а там, где нет церковно-приходского попечительства, — до 100 р. 16 авг. 1886 г. в ответ на рапорт М. Синод постановил учредить при Вятском жен. уч-ще стипендию имени преосвященного на проценты с пожертвованного М. капитала 1,5 тыс. р. для поощрения наиболее талантливых воспитанниц (Вятские ЕВ. № 17. С. 455–456). 26 сент. того же года М. пожертвовал 50 р. на нужды Вятской ДС (Там же. № 19. С. 521). Когда осенью 1887 г. Вятскую ДС охватили «бунтарские настроения» и семинаристы в нояб. собирались участвовать в антиправительственных демонстрациях, М. издал указ о запрещении подобных действий, в частности — отлучки учащихся из семинарии даже в свободное время под угрозой отчисления из учебного заведения (Очерки. 2007. С. 214). В Вятке М. инициировал строительство епархиального свечного завода, но завершить задуманное не успел. Часто совершал объезд епархии и за 2 года успел посетить даже самые отдаленные приходы.





5 дек. 1887 г. М. возглавил Донскую и Новочеркасскую епархию в сане архиепископа. 17 янв. 1888 г. он прибыл в Новочеркасск. Осмотрев городские храмы, обнаружил, что ни один из них не отапливается. Архиерей издал распоряжение о том, что все новоустроиваемые храмы должны отапливаться и при каждой церкви устраиваться дома для священно- и церковнослужителей. К кон. 80-х гг. XIX в. деревянный кафедральный собор пребывал в крайне ветхом состоянии. 17 окт. 1893 г. М. возглавил закладку каменного собора в Новочеркасске.

27 марта 1888 г. М. учредил Иоанно-Богословское об-во вспомоществования нуждающимся воспитанникам Донской ДС, в 1889 г. открыл Донское епархиальное училище для дочерей священнослужителей, с окт. 1894 г. размещавшееся в специально построенном 3-этажном каменном здании с общежитием и домовою церковью. Лучшие 6 воспитанниц уч-ща получали стипендии архиепископа. При М. ремонтировались здания Донской ДС и архиерейского дома.

26 февр. 1856 г. М. был награжден орденом св. Анны 2-й степени, 29 нояб. 1857 г. — бронзовым наперсным крестом на Владимирской ленте, 22 апр. 1861 г. — орденом св. Анны 2-й степени, украшенным имп. короной, 25 апр. 1864 г. — орденом св. Владимира 3-й степени, в 1870 г. — орденом св. Нины 2-й степени, 28 марта 1871 г. — орденом св. Анны 1-й степени, 1 апр. 1879 г. — орденом св. Владимира 2-й степени («за неутомимые труды по управлению вверенной епархией, в соединении с усердными трудами по описанию замечательнейших памятников христианских древностей отчества, духовному назиданию паствы поучительственным словом и личным примером, за отличное усердие к делам христианского человеколюбия и благотворения»), 15 мая 1891 г. — орденом св. кн. Александра Невского (за многолетнюю деятельность по управлению епархиями и труды по описанию памятников христ. древностей).

В нач. 1894 г. М. заболел, стал слепнуть. 21 марта в епархиальной прессе было опубликовано извещение о том, что М. вслед «постигшей его болезни поручил рассмотрение и утверждение дел по епархиальному управлению впредь до своего выздо-

рвления» викарию Донской епархии еп. Аксайскому *Иоанну (Митропольскому)*. 30 апр. того же года М. испросил увольнение на покой по болезни, 17 июля прибыл в Н. Новгород, поселился в главном корпусе Благовещенской обители. После кончины М. настоятель мон-ря архим. Макарий с братией перенесли его тело в Алексиевскую ц., где отслужили заупокойное всенощное бдение. На следующий день после Божественной литургии еп. Балахнинский *Алексий (Опоцкий)* совершил отпевание М., к-рого похоронили в склепе придела вмч. Пантелеимона монастырской Алексиевской ц. В посл. могила была обнесена бронзовой позолоченной оградой, за которой установили белую мраморную плиту с высеченной эпитафией. Рядом с могилой находился киот с келейными иконами усопшего. У стены, за могилой, был размещен большой



Надгробие архиеп. Макария (Миролюбова) в Алексиевской ц. Благовещенского мон-ря в Н. Новгороде. Фотография. 2012 г.

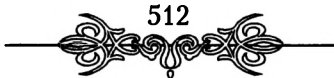
венюк из фарфоровых цветов, дар от граждан Н. Новгорода, а к наружной стене Алексеевского храма напротив могилы была прикреплена памятная металлическая доска с фотографией архипастыря под стеклом.

В 20-х гг. XX в. Алексеевский храм был закрыт, а могила преосвященного разграблена. В дек. 2005 г. храм был возвращен Нижегородской епархии. При реставрации церкви склеп, в котором погребен М., был разобран, а останки архиерея уложены в новый гроб.

Соч.: История Нижегородской семинарии. Н. Новг., 1849; Сказание о жизни и чудесах прп. Макария, Желтоводского и Унженского

чудотворца. М., 1850. 2 ч.; Описание Оранской Богородицкой пуст. М., 1851; Пресв. Иаков, архиеп. Нижегородский. М., 1853. СПб., 1856²; Описание г. Верхотурья. СПб., 1854; Описание Ферапонтовской обители // Вестн. Имп. РГО. СПб., 1854. Ч. 11. Отд. 2. С. 129–152; Краткое обозрение древних церквей в Новгороде, построенных до присоединения его к Моск. державе в 1478 г. СПб., 1855; Сказание о жизни и трудах св. Стефана, еп. Пермского. СПб., 1856; История Нижегородской иерархии, содержащая в себе сказание о Нижегородских иерархах с 1672 до 1850 г. СПб., 1857; Описание Новгородского архиерейского дома. СПб., 1857; Памятники церк. древностей Нижегородской губ. СПб., 1857; Распространение христ. веры в пределах Пермской епархии. [СПб.], 1857; Сказание о жизни и трудах преосвящ. Гавриила, митр. Новгородского и С.-Петербургского. СПб., 1857; Поучительные слова. М., 1858²; Примеры благочестия среди соблазнов, или Поведение древних христиан в отношении к язычникам. СПб., 1858; Слово в Великий Пяток о подражании Господу нашему Иисусу Христу. СПб., 1858; Слово в день освящения Владимирской ц. при Рязанской ДС. М., 1859; Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. 2 ч.; Житие св. Василия, еп. Рязанского. М., 1860, 1875; О форме крестов на главах храмов и колоколен. СПб., 1860; Древние церк. обряды в Новгороде по указанию письменного архиерейского чиновника или устава. М., 1861; Обозрение древних рукописей и книг церковных в Новгороде и его окрестностях. М., 1861; Описание новгородского общежит. Юрьева мон-ря. СПб., 1862²; Сб. церковно-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863; Церковно-ист. описание г. Ст. Русы. Новг., 1866; Синодик XVI в. в Нижегородском Печерском мон-ре // ЧОИДР. 1868. Кн. 1. Отд. 5. С. 1–8; Жизнеописание девицы Мелании, затворницы Елецкого Знаменского, на Каменной горе, девичьего мон-ря. СПб., 1871. Болхов, 1881²; Ист. сведения об Антониевом Сийском мон-ре. М., 1878; Ист.-стат. описание Николаевского Корельского 3-кл. мон-ря. М., 1879; Ист. описание Красногорского мон-ря. М., 1880; Ист.-стат. описание Пертоминского муж. мон-ря. М., 1882; Слова и речи. Орёл; Вятка; Новочеркасск, 1870–1892. 13 вып.; Пресв. Питирим, архиеп. Нижегородский. Новочеркасск, 1889.

Ист.: *Катанский А. Л.* Восп. старого профессора: С 1847 по 1913 г. Н. Новг., 2010. Лит.: Вятские ЕВ. 1886. № 15. С. 385–386; № 17. С. 455–456; № 19. С. 521; 50-летие церк.-обществ. и науч.-лит. жизни высокопресв. Макария, архиеп. Донского и Новочеркасского. Новочеркасск, 1893; *Селиванов А. Ф.* Макарий (Миролюбов), архиеп. Донской и Новочеркасский. Рязань, 1893; *Полисадов Г. А.* Высокопресв. Макарий, бывш. архиеп. Донской и бывш. еп. Нижегородский: (Биогр. очерк). Н. Новг., 1895; Библиогр. словарь писателей, ученых и художников уроженцев Рязанской губ. / Сост.: И. В. Добролюбов; доп.: С. Д. Яхонтов. Рязань, 1910. С. 127–133; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. РГО. Пг., 1915. Вып. 2; *Вздорнов Г. И.* Фрески Феофана Грека в ц. Спаса Преображения в Новгороде. М., 1976; *Жервэ Н. Н.* «Я приготовил для вас жатву...»: Архиеп. Макарий // Где святая София, там и Новгород: Сб. СПб., 1998. С. 369–378; *она же.* Макарий // Вел. Новгород: История и культура IX–XVII вв.: Энцикл. слов. СПб., 2009². С. 284–





285; *Галай Ю. Г.* Историк церковных древностей // *Макарий (Миролюбов) архим.* История Нижегородской иерархии; Памятники церковных древностей. Н. Новг., 1999. С. 5–16; *Секретарь Л. А.* Новгородская ДС: Учителя и ученики // *Она же.* Дома, события, люди: Новгород, XVIII–XIX вв. Новг., 1999. С. 15–24; *Букова О. В.* Жен. обители прп. Серафима Саровского. Н. Новг., 2003. С. 84, 486; *Дорофеев Ф. А.* Правосл. братства. Н. Новг., 2006; Очерки истории Вятской епархии: (1657–2007). Вятка, 2007; *Тихон (Затёкин), архим.* Архиеп. Макарий (Миролюбов): Церк. историк и духовный пастырь. Н. Новг., 2009; Прп. Серафим Саровский и Дивеевская обитель / Сост.: свящ. Г. Павлович. М., 2011.

Д. Б. Кочетов, Н. И. Солнцев

МАКАРИЙ (Оксиюк Михаил Федорович; 17.09.1884, дер. Луковиско, ныне Бяльского повята Люблинского воеводства, Польша — 2.03.1961, Одесса), митр. Варшавский и всея Польши, церковно-общественный деятель, богослов.

Период до 1917 г. Род. на Холмщине в семье зажиточных крестьян-украинцев; был старшим из 4 детей. Обучался в Варшавском ДУ (1897–1901) и Холмской ДС (1901–1907). В числе его преподавателей в ДС был *Дионисий (Валединский)*; вполс. митрополит Варшавский и всея Польши). В 1911 г. М. Ф. Оксиюк окончил КДА со степенью кандидата богословия. В период обучения в академии некоторое время проживал на квартире философа проф. П. П. *Кудрявцева*, с которым вполс. сохранял дружбу. Как один из лучших выпускников, Оксиюк был оставлен при академии стипендиатом для подготовки к получению профессорского звания. В «Отчете о занятиях в 1911–1912 acad. г. профессорского стипендиата Михаила Оксиюка» (К., 1912) содержится подробный аналитический обзор вост. и зап. церковной письменности V–VIII вв., в частности разбор сочинений представителей монашеской лит-ры V в. *Палладия*, еп. Еленопольского, и прп. *Марка Пустынника*. В трудах последнего Оксиюк отмечает влияние сочинений, приписываемых прп. *Макарию Великому*. Особо Оксиюк выделяет блж. *Августина*, школой к-рого «стало в известном смысле все западное богословие». В 1912–1915 гг. в журналах «Холмская церковная жизнь» и «Холмская Русь» Оксиюк опубликовал ряд статей и заметок о церковной жизни Холмщины в XVII–XVIII вв. В «Трудах Киевской Духовной Академии» с 1911 г. и до окончания издания в 1917 г. печатались его пропове-

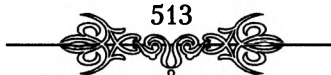
ди, произнесенные в соборе *Киево-Братского в честь Богоявления мужского монастыря* в Великий пост.

В 1912 г. Совет КДА избрал М. Ф. Оксиюка на должность и. о. доцента кафедры древнехрист. лит-ры. Этому избранию содействовало прекрасное знание Оксиюком древних языков — греческого и латинского; из новых языков кроме русского и украинского он владел польским и немецким. В 1913 г. было опубликовано соч. «Теопасхитские споры», в к-ром Оксиюк исследовал деятельность «скифских монахов» во главе с *Иоанном Максением* в 518–523 гг. В сочинении он рассматривает проблему теопасхитских споров с исторической и догматической сторон, а также анализирует произведения *Иоанна Максенция*. По мнению Оксиюка, теопасхитская формула «*unum e Trinitate crucifixum esse*» (Один из Святой Троицы пострадал (был распят)) представляет собой «догматическое положение, обнимающее собой все Домостроительство нашего спасения, начиная с акта воплощения Христа Спасителя и кончая Его Голгофской жертвой» (Теопасхитские споры. 1913. С. 31). В 1914 г. была издана экзегетическая работа Оксиюка «Учение св. апостола Павла об оправдании», посвященная толкованию отрывка Рим 3. 21–26 гл. обр. на основе филологического анализа текста. По словам автора, апостол видит оправдание «в восстановлении нарушенного через грех союза между Богом и человеком»; грех стал препятствием для любви Божией к людям и людей, уклонившихся от исполнения воли Божией, к Богу. Излагая учение об оправдании, М. говорит о необходимости примирения Бога с людьми через изменение отношения к ним Бога, об удовлетворении, принесенном крестной Жертвой Христа божественному правосудию, т. е. в целом придерживается терминологии юридической теории *искупления*. Человек же примиряется с Богом через деятельную веру, преданность Христу и готовность исполнять Его Евангелие. Оправдание путем веры — милостивый дар любви Божией к человеку.

В 1914 г. М. Ф. Оксиюк защитил магист. дис. «Эсхатология свт. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование»; был удостоен степени магистра богословия и утвержден в должности доцента. В том

же году работа была опубликована. По отзыву С. Л. *Епифановича*, это сочинение стало «крупнейшим исследованием в области христианской эсхатологии» в отечественной духовной лит-ре, «колоссальным трудом» и «высокоценным научным построением» (*Епифанович*. 1914. С. 2, 31). Из рус. исследователей предшественниками Оксиюка в разработке темы были А. В. Мартынов (Эсхатология св. Григория Нисского // *ПрТСО*. 1883. Ч. 32. С. 86–197; Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека. М., 1886), В. И. *Несмелов* (Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887) и Д. И. *Тихомиров* (Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев-на-Днепре, 1886).

По мнению М. Ф. Оксиюка, «развитие теологии в истории Христианской Церкви началось с эсхатологии... учения о втором пришествии Христа и мировых событиях, следующих непосредственно за ним» (Эсхатология св. Григория Нисского. 1914. С. I, VI). В диссертации помимо разбора эсхатологии свт. *Григория* Нисского содержится подробный обзор развития эсхатологии в греч. патристической письменности — от *мужей апостольских* до *Вселенского V Собора*. Оксиюк анализирует учение о телесной смерти и бессмертии души, об участии праведников и грешников, о *Втором пришествии* Христа, всеобщем воскресении, суде и конечных судьбах мира в сочинениях сщмч. *Ириния* Лионского, сщмч. *Ипполита* Римского, *Климентя Александрийского*, *Оригена*, сщмч. *Методия* Пагарского, святителей *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Иоанна Златоуста*, *Епифания Кипрского* и др., без рассмотрения эсхатологии Александрийской и Антиохийской школ. По замечанию *Епифановича*, «Оксиюк ученый очень осторожный, сдержанный на выводы» (*Епифанович*. 1914. С. 17). Оксиюк придерживался компромиссной позиции в оценке учения свт. Григория об *апокатастасисе* как о «восстановлении всего в первобытное состояние», «восстановлении познавательных сил человека в то состояние правильного отношения к истине, в каком они вышли из творческих рук своего Создателя» (Эсхатология св. Григория Нисского. 1914. С. II). Считая свт. Григория скорее сторонником полного *апокатастасиса* в оригеновском духе, мнение святого о временном и очистительном характере





адских мучений Оксиюк предлагал не понимать буквально по причине его особого возвышенного и умозрительного характера (Там же. С. 574). Оксиюк показывает, что адские мучения, по мысли свт. Григория, не только наказание грешников, но и средство уврачевания их от грехов, что благость Божия спасет не только грешных людей и демонов, но и самого дьявола «в их первобытном состоянии нравственной чистоты и блаженства» (Там же. С. 591), а зло, несущее в себе начало саморазрушения, некогда будет упразднено.

1917–1951 гг. В 1917 г. М. Ф. Оксиюк был избран и утвержден экстраординарным профессором КДА. В 1918–1922 гг. также состоял доцентом в Киевском ун-те св. Владимира (с 1920 по 1926 Высший ин-т народного образования), читал лекции по истории Византии. После закрытия КДА с 1922 г. преподавал в средних учебных заведениях Киева историю и иностранные языки, работал дворником и сторожем. С 1926 г. являлся научным сотрудником отдела старопечатных изданий, заведующим отделом книгохранилища в б-ке Академии наук УССР, занимался старинной гравюрой. Им был подготовлен одобренный к печати «Сводный каталог иностранной периодики в библиотеках г. Киева» (1933). В 1933 г. был уволен, «как бывший профессор КДА, который может вредить советизации Всенародной библиотеки Украины». С 1934 по 1937 г. работал секретарем льноуправления Киевского областного земельного отдела. С 1938 по 1941 г., будучи беспартийным, занимал значительные посты в Народном комиссариате земледелия УССР.

Во время оккупации М. Ф. Оксиюк оставался в Киеве и возобновил работу в б-ке Академии наук (до 8 марта 1942). Его жена, Наталья, была дочерью прот. Михаила Елдинского, настоятеля ц. святых Бориса и Глеба на Подоле в Киеве. В семье Оксиюков было двое детей: сын Глеб (род. в 1918) и дочь Татьяна (род. в 1925). 30 мая 1942 г. супруга погибла, сбитая автомобилем. Незадолго до смерти она советовала мужу принять священный сан; вероятно, это обстоятельство повлияло на решение Оксиюка стать священником. 5 июля 1942 г. он был рукоположен во диакона, на следующий день — во иерея управляющим Киевской епархией

еп. *Пантелеимоном (Рудыком)*. До 1943 г. служил настоятелем Покровской ц. на Подоле, а в 1943–1945 гг. — настоятелем Димитриевской ц. на Подоле в сане протоиерея.

К 15 марта 1945 г. под началом председателя Совета по делам РПЦ при Правительстве СССР Г. Г. Карпова была разработана программа мероприятий по «пресечению влияния» Ватикана на послевоенную Европу. Предполагалось, что РПЦ «может и должна сыграть значительную роль в борьбе против римско-католической церкви (и против униатства), ставшей на путь фашизма», в частности путем присоединения к РПЦ униатов (цит. по: *Ярема*. 2005. С. 17). Совет предлагал организовать во Львове правосл. епархию, предоставить епископу и всем священнослужителям епархии право на проведение миссионерской работы, организовать внутри униат. Церкви инициативную группу, которая должна будет декларативно заявить о разрыве с Ватиканом и призвать униат. духовенство к переходу в Православие. В письме Карпова главе Правительства УССР Н. С. Хрущёву от 20 апр. 1945 г. указано, что обращение патриарха Московского к униатскому духовенству, воззвание Инициативной группы, материалы львовских «Епархиальных ведомостей», а также соответствующие проповеди должны «способствовать скорейшему разложению униатской церкви» и переходу униат. духовенства в правосл. Церковь (Там же. С. 25).

Изначально на новую кафедру планировалось поставить еп. Донецкого и Ворошиловградского *Никона (Петина)*, однако, учитывая традиционно высокий уровень образования униат. духовенства и иерархии, а также важность того, чтобы кандидат был уроженцем зап. областей Украины и говорил на западноукр. диалекте, новым епископом был определен свящ. Михаил Оксиюк, который наилучшим образом соответствовал предъявленным к кандидату на кафедру требованиям. В апр. 1945 г. указом патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* и Свящ. Синода РПЦ Оксиюк был определен епископом Львовским и Тернопольским (Назначения на архиерейские кафедры // *ЖМП*. 1945. № 8. С. 5). 19 апр. 1945 г. он прибыл в Москву для представления в Патриархию и в Совет по делам РПЦ. 20 апр.

принял постриг с именем Макарий. 22 апр. 1945 г. в *Богоявления соборе в Елохове* состоялась епископская хиротония М., к-рую возглавил патриарх *Алексий I* в сослужении экзарха Украины митр. Киевского и Галицкого *Иоанна (Соколова)* и еп. Кишинёвского и Молдавского *Иеронима (Захарова)*. Согласно указу патриарха, в обязанности М. входило также адм. и духовное руководство приходами Станиславской и Дрогобычской областей. Всего в это время в зап. областях УССР (на территории Галиции) насчитывалось не более 10 правосл. приходов.

27 апр. 1945 г. М. прибыл во Львов. Первое архиерейское богослужение совершил в Вербное воскресенье, 29 апр. 1945 г. Секретарем и ближайшим сотрудником М. стал его родной брат *Иосиф* (1894–1991). Выпускник Холмской ДС (1914) и КДА (1919), И. Ф. Оксиюк преподавал в КДА патрологию, изучал каноническое право, занимался церковной историей («Українська Православна Церква в княжі часи» (1924–1925)) и переводом богослужебных текстов с церковнославянского и греческого на укр. язык. С 1922 г. священник и епископ УАПЦ, с 1923 г. архиепископ Лубенский и Миргородский УАПЦ, после 1928 г. вынужден был отойти от церковной деятельности. С 1937 по март 1945 г. находился в заключении в лагерях «Дальстроля». В 1946 г. по ходатайству брата переехал во Львов (*Білокінь С. I*. Пам'яті останнього архієпископа УАПЦ 1921 р. // *Наша віра*. К., 1991. Ч. 4(12). С. 6–8). В «Информационном письме» Карпову от 29 сент. 1945 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ по Львовской обл. А. А. Вишневский сообщал, что получил выписку Оргбюро ЦК КП(б)У о разрешении издавать во Львове на укр. языке ежемесячный ж. «Епархіальний вісник». Главным редактором издания стал М.; в журнале публиковались его многочисленные проповеди и статьи. Наблюдение за журналом осуществлял Вишневский, предполагаемые к публикации материалы согласовывались во Львовском обкоме КП(б)У. И. Ф. Оксиюк был назначен секретарем редакции.

М. принимал непосредственное участие в деле воссоединения греко-католиков зап. областей Украины с РПЦ. Ход воссоединения определялся в первую очередь репрессив-





ной гос. политикой. Приезду нового епископа во Львов предшествовал арест 11–12 апр. 1945 г. 5 иерархов греко-католической Церкви во главе с митр. Иосифом (Слипым). Изначально ставилось условие, что вся работа по воссоединению должна проводиться через Совет по делам РПЦ при СНК УССР в Киеве и через уполномоченных этого Совета по областям Зап. Украины. Поэтому усилия М. по завоеванию доверия среди униат. духовенства не могли быть эффективными. Кроме того, М. пришлось сотрудничать, и не с руководящих позиций, с образовавшейся во Львове в апр.–мае 1945 г. Инициативной группой по воссоединению греко-католиков с РПЦ. Эта группа мыслилась властями как временный адм. орган, к-рому «дается право руководить в полном объеме существующими греко-католическими парафиями в западных областях Украины и проводить дело воссоединения указанных парафий с Русской Православной Церковью» (Ярема. 2005. С. 30). В состав учредителей Инициативной группы входили д-р богословия генеральный викарий Перемышльской епархии Дрогобычской обл. Михаил (Мельник) и декан Гусятинского деканата Станиславской епархии Антоний (Пельвецкий). Во главе группы стоял каноник Гавриил Костельник, представлявший Львовскую униат. епархию. Ранее он сотрудничал с нем. властями и отличался антикоммунистическими убеждениями. М. полагал, что Костельник имеет «автономистские» намерения и желает использовать воссоединение с РПЦ как «националистический эксперимент» (Шлихта. 2014).

28 мая Хрущёв в качестве информации «о проведенной работе по разложению униатской церкви» направил И. В. Сталину и Г. М. Маленкову 2 документа Инициативной группы: «Обращение в СНК УССР» и «Письмо духовенству». Основное содержание письма составляла информация о борьбе с «латинизацией», «полонизацией» греко-католич. Церкви, что демонстрировало акцентирование авторами национальной темы. Сам процесс воссоединения назван постепенным, поэтому «не следует думать о моментальном преобразовании нашей униатской церкви в православную» (Ярема. 2005. С. 28). В авг. 1945 г. М. докладывал патриарху Алексию, что заявления

о присоединении к Инициативной группе еще не означают готовности подписавшихся воссоединиться с правосл. Церковью, а большая часть населения воспринимает именно униатов как «национальную украинскую церковь». М. признавался, что «от греко-католических священников пока не поступило... заявлений о желании их воссоединиться с Православной Церковью» (Там же. С. 46). Как писал М., «время воссоединения... еще не наступило... не только греко-католики миряне, но и их священники имеют превратное представление о Православной Церкви» (Там же).

Экзарх митр. Иоанн (Соколов) намеревался командировать правосл. духовенство из Вост. Украины в Дрогобычскую и Станиславскую области, однако М. выступил против этой инициативы, опасаясь угрозы для жизни священнослужителей со стороны националистов. Против были и чины областного управления НКГБ, т. к. подобные перемещения могли спровоцировать конфликты с националистами. Наиболее легко воссоединялись приходы, священники к-рых бежали с нем. войсками. На их места М. направлял правосл. духовенство с Холмщины и Лемковщины. Как сообщал уполномоченный Совета по делам РПЦ при СНК УССР П. С. Ходченко, «сам Оксийук просит подобрать хороших, с высшим богословским образованием, знающих украинский язык» священнослужителей для работы по организации правосл. братств и миссионерской деятельности (Там же. С. 35–36).

В сент. 1945 г. в информационном докладе в Москву Ходченко сообщал о необходимости выделить викарного епископа в помощь М. Тогда же возникла мысль «на викарного епископа поставить кого-либо из униатских священников, например, Мельника или Пельвецкого, воссоединить их с Русской Православной Церковью и посвятить в архиерея до созыва съезда (собора) представителей, присоединившихся к «Инициативной группе»» (Там же. С. 37). В письме патриарху Алексию от 3 окт. 1945 г. Костельник подчеркивал, что новая правосл. иерархия «должна быть нашими людьми из униатов», галчан, что свидетельствовало бы об укорененности Православия на этих землях и соответствовало бы важнейшей местной традиции (Там

же. С. 48–49). Костельник сообщал, что к Инициативной группе присоединилось значительное число греко-католич. духовенства (более 800 чел.) и, т. о., пора проводить заключительные мероприятия: епархиальные съезды духовенства в городах Львове, Дрогобыче, Тернополе и Станиславе, а затем общий Собор для принятия решения о воссоединении греко-католиков с РПЦ и ликвидации *Брестской унии* на Зап. Украине (Там же. С. 49). По существу Инициативная группа подменяла собой епархиальную власть как в деле приема греко-католиков в Православие, так и в адм. руководстве приходами, что вызвало негативную реакцию патриарха. В письме Карпову от 7 дек. 1945 г. он отметил целесообразность приема «отдельных заявлений на воссоединение от униатских священников и через православного епископа», т. е. через М. (Там же. С. 50). Патриарх Алексей одобрил идею проведения епархиальных съездов, дабы продемонстрировать «свободное волеизъявление униатского духовенства» и отсутствие давления со стороны правосл. духовного начальства или гражданской власти, но осторожно выступил против созыва всеуниатского Собора (Там же. С. 49).

Прот. Гавриил Костельник предлагал также разрешить жениться греко-католическим священникам-целибатам (к-рых в зап. областях насчитывалось до 500) при сохранении священного сана, поскольку, сделавшись православными, «они уже не могли бы вернуться назад» (Там же. С. 48). М. в письме патриарху Алексию отрицательно отозвался о проекте, «потому что Апостольские правила и правила Вселенского собора не позволяют укладываться такому ответу в моем церковном сознании» (Там же. С. 47). М. сомневался в том, что греко-католич. священники-целибаты в значительном числе воссоединятся с православной Церковью, даже если им будет разрешено вступить в брак. Патриарх Алексей поддержал М., подчеркнув, что неженатый униатский священник может быть принят в РПЦ в сущем сане и вступить в брак не может (Там же. С. 50).

Для координации мероприятий по воссоединению председатели Советов по делам РПЦ и по делам религиозных культов Карпов и И. В. Полянский выехали в Киев, где в СНК





УССР приняли представителей Инициативной группы. Вопрос о проведении Собора, на к-ром следовало заявить о воссоединении униатов с РПЦ, был решен положительно. Надежда на проведение епархиальных собраний не оправдалась: на них могло обнаружиться, что среди священников нет единства. Кроме того, решение Собора всей греко-католич. Церкви выглядело бы более авторитетным, в т. ч. для мон-рей. 24–25 февр. 1946 г. во Владимирском соборе Киева была совершена хиротония принявших монашество Антония (Пельвецкого) во епископа Станиславского и Коломыйского и Михаила (Мельника) во епископа Самборского и Дрогобычского. Хиротонии возглавил митр. Иоанн (Соколов) в сослужении М. В отчете в Москву Ходченко уточнял: «Будущие православные епископы после решения Собора должны будут производить «неприятную» работу: противников или «нежелательных» священников смещать, отстранять, переводить и на их место подбирать и садить таких, что обеспечат линию патриархии. Это дело будет обеспечено при условии помощи Львовскому епископу Макарию со стороны епископов, бывших униатских священников, которые «точно» знают состав присоединившегося униатского духовенства» (Там же. С. 53).

Львовский церковный Собор греко-католич. духовенства проходил в кафедральном соборе св. Георгия 8–10 марта 1946 г. В нем участвовало 216 священнослужителей и 19 мирян. В числе делегатов были епископы Михаил и Антоний. Председательствовал прот. Гавриил Костельник. РПЦ на Соборе представляли митр. Иоанн (Соколов), а также почетные гости: М. и прот. Константин *Русицкий*, управляющий делами Киевского Экзархата, выступивший на Соборе с докладом «Русская Православная Церковь в ее борьбе за Святое Православие». М. в своем слове провел параллель между Торжеством Православия после *Вселенского VII Собора* и «нынешним торжеством». 9 марта под рук. М. был совершен чин воссоединения делегатов от греко-католич. духовенства. Собор принял постановление о ликвидации Брестской унии. От имени Собора были направлены обращения к Сталину и Хрущёву, телеграмма председателю президиума Верховного Совета УССР М. С. Гречу-

хе, обращения к К-польскому патриарху Максиму V и «духовенству и верным греко-католической Церкви в западных областях Украины». Также было направлено послание патриарху Алексию, в тот же день был получен его ответ — грамота на рус. языке, к-рая была зачитана М. перед Собором в переводе на укр. язык. В неделю Торжества Православия была отслужена литургия и зачитан соборный акт.

5 апр. 1946 г. прот. Гавриил Костельник и епископы Михаил (Мельник) и Антоний (Пельвецкий) прибыли в Москву, где были приняты патриархом Алексием, а затем Карповым. Костельника патриарх наградил саном протопресвитера (Поїздка президії Львівського собору до Києва і до Москви // *Епархіальний вісник. Львів, 1946. № 4. С. 7–11*). Согласно опубликованной Б. И. Боцюрковым докладной записке первого секретаря Львовского обкома компартии И. С. Грушецкого от 30 марта 1946 г. на имя Хрущёва, прот. Гавриил Костельник явно переоценивал свое влияние: «Костельник считает епископа Макария «блаженным дураком», человеком недалеким и ограниченным: «Моя функция, — утверждает Костельник, — теперь влиять через Макария на... положение духовенства и церкви» (ГАЛО. Ф. П–3. Оп. 1. Д. 439. Л. 15). 20 сент. 1948 г. протопр. Гавриил Костельник был убит во Львове. Руководствуясь официальной версией властей, М. обвинил в этом убийцу, «подосланного Ватиканом и украинско-немецкими националистическими элементами». М. возглавил чин отпевания и произнес речь на могиле Костельника, «истинного борца за Святое Православие, мужественно поднявшего священное знамя борьбы против Ватикана» (Соболезнование. 1948).

Патриаршим указом от 6 апр. 1946 г., ко дню Пасхи М. был удостоен сана архиепископа «за труды в деле воссоединения греко-католиков с Православной Церковью». Униат. кафедральный собор св. Георгия во Львове перешел в ведение М. По рекомендации Совета по делам РПЦ правосл. епископу Львова были переданы митрополичьи покои униат. первоиерарха Андрея *Шептицкого*. Здесь должны были размещаться резиденция М., епархиальное управление и богословско-пастырские курсы, к-рые так и не были открыты.

К кон. 1947 г., по данным М., в Православие перешли 1124 униат. священника. Не перешли и остались на свободе 74 (им было отказано в регистрации и запрещено служить), остальные были постепенно арестованы или высланы (на 1 марта 1947 190 чел. из числа духовенства и 135 из мирян). В 1945 г. во Львовской обл. числилось 44 греко-католических мон-ря, к-рые представляли основную оппозицию присоединению к правосл. Церкви и были закрыты. Многие формально воссоединившиеся продолжали на богослужениях поминать папу Римского и служить по греко-католическим Служебникам. С одной стороны, они опасались арестов, с другой — мести «партизан»: к авг. 1946 г. относится ультиматум подпольных униат. деятелей к перешедшему в Православие духовенству с требованием публично отречься от своего «отступничества».

С 3 июня 1948 по 17 марта 1950 г. М. было поручено управление и Мукачевско-Ужгородской епархией с титулом «архиепископ Львовский, Тернопольский и Мукачевско-Ужгородский». Этот период после убийства 1 нояб. 1947 г., по предположениям — органами МГБ УССР, греко-католического еп. Мукачевского Теодора Ромжи был отмечен в Закарпатье судебными преследованиями униат. духовенства, обвиненного в коллаборационизме. М. проводил работу среди низового униат. духовенства с целью их отказа от унии. 27–28 авг. 1949 г., в дни празднования Успения Пресв. Богородицы, в бывш. василианском мон-ре на Чернечьей горе в Мукачево было провозглашено прекращение церковной унии закарпатского духовенства с Римом. «Во внимание к трудам по воссоединению греко-католиков Закарпатья с Русской Православной Церковью» 18 авг. 1949 г. патриарх наградил М. правом ношения креста на клобуке. Официально к 1949 г. на территории СССР греко-католич. Церковь и все ее административные органы были ликвидированы. Гос-во конфисковало ее имущество и частично передало его в пользование правосл. епархиам. Административно-репрессивные методы воссоединения униатов с РПЦ в целом отрицательно сказались на отношении к правосл. Церкви населения Зап. Украины.

Одной из сторон деятельности М. было восстановление церквей и монастырей, поврежденных во время





войны, в т. ч. Успенской Почаевской лавры, где он периодически проживал. Став священноархимандритом Почаевской лавры, М. добился частичного возврата собственности монастыря; ему были переданы часть помещений и значительная часть пахотных и сенокосных земель (более 20 га), что послужило возрождению обители. Сдача гос-ву сельскохозяйственной продукции дала возможность приступить к реставрации Троицкого и Пещерного храмов. В 1951 г. обитель отпраздновала 300-летие со дня блаженной кончины прп. *Иова (Железо)*.

В 1950 г., в период управления Мукачевско-Ужгородской епархией, М. поставил духовником Городиловского скита и Мукачевского мон-ря игум. *Иова (Кундю)*, 1902–1985; в 2008 прославлен в лике местночтимых святых как прп. *Иов Угольский*).

С 8 по 18 июля 1948 г. М. был участником церковного торжества и совещания в Москве предстоятелей и представителей автокефальных правосл. Церквей по случаю 500-летия автокефалии РПЦ. В авг. 1949 г. М. входил в состав делегации РПЦ на Всесоюзной конференции сторонников мира.

В февр. 1950 г. по поручению патриарха Алексия М. вместе с митр. Крутицким и Коломенским *Николаем (Ярушевичем)* входил в состав делегации Патриархии в Чехословакию для архиерейского рукоположения епископов Оломоуцко-Брненского Честмира (Крачмара) и Прешовского Алексия (Дехтерёва) и для ознакомления с жизнью Экзархата. Неофиц. целью поездки были совещания с местным священноначалием и представителями посольства СССР в Праге по вопросу упразднения Словацкой греко-католич. Церкви и воссоединения ее духовенства и паствы с правосл. Церковью. Делегацией РПЦ предлагалось проведение разъяснительной работы, создание инициативной группы. Однако церковная комиссия Коммунистической партии Чехословакии приняла решение форсировать процесс воссоединения греко-католиков с Православием под началом Чехословацкого гос. управления по церковным делам. После визита в Вост. Словакию делегации РПЦ воссоединительное движение заметно усилилось.

В дек. 1949 г., отмечая заслуги М. перед РПЦ и богословской наукой,

МДА избрала его своим почетным членом. 17 июня 1951 г. М. был вручен диплом почетного члена МДА.

1951–1961 гг. После окончания второй мировой войны длительное время не был определен статус правосл. Церкви в Польше. Автокефалия, дарованная ей К-польским патриархом в 1924 г. по договоренности с польск. правительством, не была признана РПЦ. Митр. Дионисий (Валединский), утвержденный К-польским патриархом первоиерархом Польской Церкви, после восстановления Польши вернулся в страну, но в 1948 г. коммунистическими властями был отстранен от управления. Гос. органы приняли решение о создании Временной коллегии управляющих Польской автокефальной Православной Церковью под председательством архиеп. Белостокского и Вельского Тимофея (Шреттера) и при участии еп. *Георгия (Коренистова)*, протопр. Иоанна Коваленко — руководителя Варшавской духовной консистории и др. С целью урегулирования отношений с РПЦ в июне 1948 г. в Москву прибыла делегация Польской Православной Церкви во главе с архиеп. Тимофеем. В своем обращении делегаты от лица Польской Церкви признали «неканонической и недействительной» автокефалию и испрашивали благословение Русской Церкви на предоставление канонической автокефалии, сообщали об отказе поминать митр. Дионисия и продолжать молитвенное общение с ним и его сторонниками (ЖМП. 1950. № 8. С. 43). 22 июня Синод РПЦ издал акт, по которому Польская Церковь принималась в молитвенно-каноническое общение, одновременно ей была дарована автокефалия. Митр. Дионисий, восстав в нояб. 1948 г. общине с Московской Патриархией через покаяние, ушел на покой, и управление до избрания предстоятеля принял на себя архиеп. Тимофей. Одновременно власти Польши блокировали избрание предстоятеля, и тогда возник вопрос о приглашении нового митрополита из др. автокефальной Церкви (Болгарской или Русской). Весной 1950 г. в Москве стало известно, что Польская Церковь собирается обратиться с прошением к патриарху Алексию о выборе кандидата на Варшавскую кафедру; к окт. того же года Московский Патриархат согласовал со светскими властями кандидатуру М. 19 апр. 1951 г. Архиерей-

ский Собор Польской Церкви, «не находя ни в своей среде, ни среди духовенства и верующих Польской Автокефальной Православной Церкви достойного кандидата», обратился к патриарху Алексию «с просьбой о предоставлении канонического разрешения лицу, состоящему в духовном сане, достойному занятию митрополичьей кафедры и поста Первого Епископа и Главы Церкви, на переход в юрисдикцию Польской Автокефальной Православной Церкви, — лицу, в меру возможности, хорошо знакомому с своеобразным укладом церковно-религиозной жизни в Польше (с традициями, обычаями), к которому православный народ нашего края привык в течение веков» (ЖМП. 1951. № 7. С. 4).

15 июня 1951 г. патриарх Алексий I и Синод РПЦ постановили: «...отпустить в юрисдикцию Польской Автокефальной Православной Церкви Преосвященного Архиепископа Львовского и Тернопольского Макария» (Там же). М. прибыл в Польшу 5 июля 1951 г. Определением Собора епископов Польской Церкви от 6 июля 1951 г. он был принят в юрисдикцию Польской Церкви, а определением от 7 июля — избран предстоятелем Польской автокефальной Православной Церкви с титулом «митрополит Варшавский и всея Польши».

Интронизация М. состоялась 8 июля 1951 г. в кафедральном соборе св. Марии Магдалины в Варшаве в присутствии приглашенных ранее делегаций Русской, Румынской и Болгарской Поместных Церквей. При этом в письме от 1 окт. 1951 г. К-польский Патриархат отказал М. в признании, продолжая рассматривать в качестве предстоятеля Польской Церкви митр. Дионисия.

После второй мировой войны в Польше вслед изменений границ, переселения и гибели множества людей процент римо-католиков среди населения вырос. Поэтому для коммунистической власти в сфере отношений между гос-вом и Церковью доминировали вопросы, связанные с ослаблением Римско-католической Церкви, в частности ее влияния на местных украинцев. В качестве ее конкурента режим рассматривал сильную, но лояльную и связанную с Советским Союзом и с Московским Патриархатом Польскую автокефальную Православную Церковь. Польские власти также хотели использовать Православие для ликвидации





греко-католической Церкви и борьбы против «разгосударствления подрастающего поколения» и укр. национализма. Переход в Православие воспринимался ими как способ лишить укр. население влияния со стороны как местных, так и зарубежных «враждебных националистических центров» (1958) (*Halagida*. 2008. S. 183).

При поддержке властей М. внес серьезные изменения в церковно-административную жизнь Польской Церкви в соответствии с практикой РПЦ, в частности централизовал церковное управление. 5 сент. 1951 г. он ликвидировал Варшавскую духовную консисторию и заменил ее канцелярией митрополита, подотчетной ему и получившей право надзора за всеми финансовыми вопросами. Также он изменил границы епархий, определенные в 1948 г. Все приходы были разделены в 1951 г. на 4 епархии: Варшавско-Бельскую, Вроцлавско-Щецинскую, Лодзинско-Познанскую и Белостокско-Гданьскую. Компетенции епархиальных архиереев были ограничены, так что фактически они не могли осуществлять самостоятельную кадровую политику. Если ранее архиереи преимущественно жили в Варшаве, то теперь должны были непосредственно на местах руководить церковной жизнью епархий. М. встал во главе Варшавско-Бельской епархии в границах Варшавского, Люблинского воеводств и Бельско-Подляского повета Белостокского воеводства (в 1958 к епархии вновь была присоединена территория Жешувского воеводства), с 5 дек. 1951 по 22 марта 1953 г. он также временно управлял Вроцлавско-Щецинской епархией. В 1952 г. были внесены поправки как в приходский, так и во внутренний устав Польской Церкви.

С 1954 г. трудами М. стал издаваться ж. «Церковный вестник» на рус. и польск. языках, ответственным редактором к-рого он состоял и в к-ром опубликовал ряд своих статей.

М. способствовал развитию правосл. богословского образования в Польше. 1 сент. 1951 г. он преобразовал в семинарию варшавский Православный богословский лицей, который был создан трудами архиеп. Тимофея (Шреттера). Несмотря на нехватку средств и ограничения со стороны государственных органов, в 1954 г. состоялся 1-й выпуск семинарии (15 чел.). М. часто посещал се-

минарию, сумел улучшить бытовые условия жизни воспитанников и расширить программу преподавания, в 1960 г. был разработан новый устав. С дек. 1957 г. начались занятия на правосл. отд-нии варшавской Христианской богословской академии, где Мин-во высшего образования Польши разрешило организовать секцию православного богословия. В академии М. руководил преподаванием патрологии. С 1958 г. выпускники семинарии получили возможность продолжать обучение в Христианской богословской академии. Наиболее способные учащиеся направлялись в МДА и ЛДА.

Попечением М. были благоустроены *Яблочинский во имя преподобного Онуфрия Великого мужской монастырь* и *Марфо-Мариинский женский монастырь* на Св. горе *Грбарка*. В 1953 г. удалось добиться возвращения в Яблочинскую обитель чудотворных икон прп. Онуфрия и Пресв. Богородицы. В 1955 г. закончился ремонт сожженного в 1942 г. главного келейного корпуса, в 1957 г. — Духовской часовни над Бугом. Был восстановлен и собор. На Грбарке в 1956 г. был построен и освящен М. храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Были также отреставрированы фасад собора св. Марии Магдалины и митрополичий дом.

В 1947 г. на т. н. новые польские земли, в сев. и зап. районы Польши, в рамках военно-административной операции по перемещению населения непольск. происхождения «Висла» были переселены более 130 тыс. чел., среди них — значительное число греко-католиков и православных. В апр. 1952 г. польск. властями было принято постановление, регулировавшее статус укр. населения в Польше. К маю 1952 г., ссылаясь на требования митр. Николая (Ярушевича) и Московского Патриархата, М. внес предложение открыть 50 православных приходов в зап. районах Польши. На рубеже 1952 и 1953 гг. были устроены правосл. приходы не менее чем в 10 городах, в т. ч. осваивались пустовавшие протестант. нем. церкви, а с 1957 г. также брошенные после 1947 г. церкви и др. объекты, принадлежавшие ранее греко-католикам. Открытие новых приходов было неотделимо от деятельности по присоединению греко-католиков к правосл. Церкви. М. проводил миссионерскую деятельность среди украин-

цев и русинов греко-католич. вероисповедания. М. не являлся сторонником использования польск., укр. и белорус. языков как в издательской, так и в богослужебной деятельности, назначал на приходы, где преобладали украинцы, священнослужителей, не владевших укр. языком, опасаясь обвинений в потворстве укр. национализму. Во 2-й пол. 50-х гг. XX в. М. предпринимал шаги, направленные на поддержку правосл. украинцев. Так, в 1956 г. под рук. М. «для надлежащей подготовки воспитанников семинарии к будущей пастырской работе между украинским населением» была введена новая учебная программа для Варшавской ДС, к-рая включала изучение укр. языка.

Усилия М. по присоединению униатов к Православию польские власти признали недостаточными, обвинив его в нежелании разрабатывать «конкретный план действий» и активизировать «политическую работу». В Управлении по делам религий также полагали, что М. не удалось завоевать ни авторитет у епископов и духовенства, ни симпатии верующих (*Mironowicz*. 2005. S. 260). Причинами недовольства М. могли стать общий курс польских властей на постепенное вытеснение советских граждан из руководства (М., не являвшийся гражданином Польши, воспринимался как ставленник Москвы), а также его нежелание активно сотрудничать с властями. С 1957 г. польск. власти готовились сместить М. с церковного руководства и заменить его священнослужителем, имеющим польское гражданство или служившим в Польской Церкви до второй мировой войны и находившимся в эмиграции. В конечном счете от этих намерений отказались, т. к. по состоянию здоровья М. фактически отходил от управления Церковью.

В 1959 г. здоровье М. резко ухудшилось, лечился он в Москве. 8 дек. 1959 г. М. подал прошение об уходе на покой. Временным управляющим Польской Церковью был назначен архиеп. Тимофей (Шреттер). 23 апр. 1960 г. М. выехал в Москву на лечение, в течение 2 месяцев находился в больнице им. С. П. Боткина, а оттуда по благословению патриарха отбыл на лечение и отдых в *одесский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. В авг. 1960 г. митр. *Илия (Карам)* вручил М. орден





Антиохийского Патриархата святых апостолов Петра и Павла («Гранд-Офисье»).

Похоронен М. на братском кладбище Успенского мон-ря. Чин погребения возглавили митр. Херсонский и Одесский *Борис (Вик)* и архиеп. Тимофей (Шреттер). Еп. Ярославский и Ростовский *Никодим (Ротов)* назвал почившего добрым воином Христовым, «служившим в тех местах, где лжебратия старались и стараются отторгнуть православных людей от Святого Православия» (*Мирошниченко*. 1961. С. 57).

Ист.: Львовский Церковный Собор: Док-ты и мат-лы, 1946–1981. М., 1982; Власть и Церковь в Вост. Европе, 1944–1953: Док-ты рос. архивов / Ред.: Т. В. Волокитина и др. М., 2009. 2 т.; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 243–246.

Соч.: Теопасхитские споры // ТКДА. 1913. Т. 1. № 4. С. 529–559 (То же // Киево-Могилянский сб. в честь прот. Д. И. Богдасhevского. К., 1913. С. 396–426); Учение св. ап. Павла об оправдании // ТКДА. 1914. Т. 2. № 6. С. 151–180; № 7/8. С. 311–339 (отд. изд.: К., 1914); Эсхатология св. Григория Нисского: Ист.-догматич. исслед. К., 1914. М., 1999; Всечеснішим отцям деканам, настоятелям св. монастирів і всім вірним Святої Православної Церкви на Львівщині і Тернопільщині // Єпархіальний Вісник. Львів, 1946. № 6. С. 3–4; Всечеснішим душпастирям, благочестивим інокам і всім вірним Святої Православної Церкви на Львівщині і Тернопільщині: [Різвяне послання] // Там же. 1947. № 1. С. 3–5; Слово на 1-й день Різдва Христова // Там же. № 2. С. 50–51; Всечеснішим душпастирям, благочестивим інокам і всім вірним наших єпархій в західних областях України // Там же. № 3. С. 67–69; Всечеснішим душпастирям, благочестивим інокам і всім вірним Св. Правосл. Церкви на Львівщині і Тернопільщині: [Великоднє послання] // Там же. № 4. С. 99–101; Слово в день роковин Львівського Церковного Собору // Там же. С. 106–108; Православна Церква в західних областях України. Там же. № 6. С. 3–4; Високопреподобнішим настоятелям мон-рів і всечеснішим отцям деканам // Там же. № 5/6. С. 133–134; Слово після освячення церкви в ім'я св. Архистратіа Михаїла в м. Львові (8 червня 1947 р.) // Там же. № 7. С. 217–219; Слово, виглошене в день Успіння Божої Матері за Божественною Литургією в Мукачівському мон-рі на Чернечій горі 15/28 серпня 1947 р. // Там же. № 9. С. 272–274; Слово перед молебном у Львівському кафедральному соборі 7 листопада 1947 р. // Там же. № 11. С. 337–338; Слово в день вмц. Варвари за Божественною Литургією в Чернівцькому кафедральному соборі 4–17 грудня 1947 р. // Там же. № 12. С. 360–362; Різвяне послання // Там же. 1948. № 1. С. 5–7; Слово на другий день Різдва Христова в св. Георгієвській Церкві м. Львові // Там же. С. 19–21; Слово перед молебном у день 30-річчя Української Радянської Держави 25 січня 1948 р. // Там же. С. 21–23; Послание к Закарпатскому народу. Львов, 1948; Протопресвитер о. Гавриил Костельник: (Некр.) // ЖМП. 1948. № 10. С. 11–14; Соборезнование по поводу смерти прот. Г. Костельника // Там же. С. 17; Кончи-

на и погребение протопресвитера о. Гавриила Костельника // Там же. С. 18–24. Лит.: *Епифанович С. Л.* По поводу книги М. Ф. Оксьюка «Эсхатология св. Григория Нисского». К., 1914 (То же // *Он же*. Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. М., 1996. С. 189–214); *Ружижский К.* прот. Киевско-Львовские торжества Православия // ЖМП. 1946. № 4. С. 5–12; *Волынский Н.* Труды председателя Польской Церкви // Там же. 1954. № 4. С. 73–74; *Niesuchowski N., Lenczewski N.* Priebywanie Jego Błazenstwa, Błazenniejszego Mitr. Makarija w Bolgarii na torzestwach wosstanowlenija patriarszestwa // Cerkownyj Wiestnik. Warsz., 1954. N 1. S. 20; *Мирошниченко М.* Предстоятель Правосл. Церкви в Польше митр. Макарий (Некр.) // ЖМП. 1961. № 4. С. 51–58; *Vasilij, biskup.* Prebywanie delegacji Pol'skoj Pravoslavnoj Cerkvi na pogrebenii Błazenniejszego Mitr. Makarija // Cerkownyj Wiestnik. 1961. N 3. S. 5; N 4. S. 13–28; N 5. S. 21–39; *Kozłowski R.* Srebrny jubileusz Prawoslawnego Seminarium Duchownego w Warszawie (1951–1976) // Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawoslawnego. Warsz., 1976. N 3/4. S. 60–102; *Adamczyk L., Mironowicz A., red.* Kościół Prawoslawny w Polsce: Dawniej i dziś. Warsz., 1993; *Скупат*. ИППЦ. Т. 2; *Bocurkiv B. R.* The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950). Edmonton, 1996; *он же (Богоркiv Б.)*. Українська греко-католицька Церква і Радянська держава (1939–1950). Львів, 2005; *Добощ О.* прот. Унія на Україні: Вік XX. Кам'янець-Подільський, 1996; *Urban K.* Kościół Prawoslawny w Polsce, 1945–1970: Rys historyczny. Kraków, 1996; *idem.* Kościół Prawoslawny w Polsce w latach 1944–1956: Studia i materiały. Kraków, 1998; *Цьтин Вл.* прот. Львовский собор 1946 г. и его последствия // *ЕжБК*, 1998. М., 1998. С. 261–267; *Сидоров А. И.* Митр. Макарий (Оксьюк) и его церк.-науч. деятельность // *Макарий (Оксьюк)*, митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. III–XXXIV; *Prawoslawne Seminarium Duchowne: 50 lat.* Warsz.; Białystok, 2001; *Григоренко Т. М.* Памяти моего отца, Оксьюка Михаила Васильевича — митр. Макария Варшавского и всея Польши // *Вісник Прес-служб УПЦ*, 2002. Вип. 10. С. 62–63; *Dziobek-Romański J.* Uznawanie związków religijnych w Polsce (1944–1989) narzędziem dyskryminacyjnej polityki władz. Lublin, 2004; *Dudra S.* Kościół prawoslawny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej. Zielona Góra, 2004; *idem.* Metropolita Dionizy (Waledyński), 1876–1960. Warsz., 2010; *idem.* Polityka władz państwowych wobec wyboru i działalności metr. Makarego, zwierzchnika Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawoslawnego // *Sprawy Narodowościowe*. Warsz., 2015. N 46. S. 72–84; *Ярема Р.* прот. Власть и Церковь накануне Львовского собора (1944–1946 гг.). М., 2005; *он же.* Львовский церковный собор 1946 г. в свете торжества православия в Зап. Украине. К., 2012; *он же.* Lwowski Sobór Cerkiewny 1946 г.: Przyczyuny i konsekwencje. Warsz., 2015; *Mironowicz A.* Kościół prawoslawny na ziemiach polskich w XIX i XX w. Białystok, 2005; *Bilska-Wodecka E.* From Multi-Confessional to Mono-Confessional State: State-church relations in Poland following World War II // *GeoJournal*. Wiesbaden, 2006. Vol. 67. N 4. P. 341–355; *Gerent P.* Prawosławie na Dolnym Śląsku w latach 1945–1989. Toruń, 2007; *Halagida I.* «Szpieg Watykanu»: Kapłan greckokatolicki ks. Bazyli Hrynyk (1896–1977). Warsz., 2008. S. 57, 76, 87, 120, 182–183,

190; *idem.* Między Moskwą, Warszawą i Watykanem: Dzieje Kościoła greckokatolickiego w Polsce, 1944–1970. Warsz., 2013; *Brożniak A., Ziobroń R.* Prawosławie w Bieszczadach po II wojnie światowej // *Bieszczady w Polsce* Ludowej, 1944–1989. Rzeszów, 2009. S. 331–332; *Sawicki D.* 50 lat temu odszedł do wieczności metropolita warszawski i całej Polski Makary // *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawoslawnego*. Warsz., 2011. N 3(256). S. 10–11; *Sławiński W.* Cele, taktyka i działania wobec chrześcijańskich mniejszości wyznaniowych w latach 1945–1956 w Polsce // *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*. Toruń, 2012; *Orłowska B. A.* Sytuacja wyznaniowa wśród łemków na ziemiach zachodnich w latach 1947–1956 // *Perspectiva: Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*. 2012. Rok 11. N 1(20). S. 106–118; *Michalak R.* Polityka wyznaniowa państwa polskiego wobec mniejszości religijnych w latach 1945–1989. Zielona Góra, 2014; *Шлухма Н.* «Украинский» как «не-православный», или Как греко-католики «воссоединялись» с Рус. Правосл. Церковью (1940–1960-е гг.) // *Гос-во, религия, Церковь в России и за рубежом*. М., 2014. № 4(32). С. 208–234.

Прот. Александр Берташ

МАКАРИЙ (Павлов Михаил Михайлович; 4.11.1867, дер. Верх-Бухтарминская Бийского окр. Томской губ.— после 1924), еп. бывш. Владикавказский и Моздокский, деятель *обновленчества*. Из семьи священника. В 1884 г. окончил Барнаульское ДУ и поступил в Томскую ДС, которую окончил по 1-му разряду в 1890 г. 16 сент. того же года рукоположен во иерея к Знаменскому храму г. Семипалатинска (ныне Семей, Республика Казахстан). С 1891 г. преподавал Закон Божий в семипалатинской жен. прогимназии. Овдовел. В 1894 г. поступил вольнослушателем в КазДА. 16 марта 1897 г. принял монашеский постриг с именем Макарий. Окончил академию в 1898 г. со степенью кандидата богословия за соч. «Преподобный Феодор Студит как пастырь». Был назначен миссионером Центрального стана *Киргизской духовной миссии* в Семипалатинске. 8 марта 1899 г. возведен в сан архимандрита, назначен начальником Киргизской миссии. 18 марта 1901 г. хиротонисан во епископа Бийского. Хиротонию в Томске возглавил Томский еп. свт. *Макарий (Невский)*; вполсл. митрополит). М. был викарным епископом Томской епархии и начальником *Алтайской духовной миссии*. 17 янв. 1905 г. назначен правящим епископом Якутским и Вилюйским. В период архиерейского служения на Якутской кафедре у М. возник конфликт с губернатором Якутской обл. И. И. Крафтом, к-рый выступал за развитие учебных





заведений Мин-ва народного просвещения в ущерб поддержке церковноприходских школ. 1 мая 1909 г. М. по своему прошению уволен на покой. 5 мая того же года был назначен настоятелем *свияжского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. 28 янв. 1917 г. назначен епископом Владикавказским и Моздокским. Поддержал Февральскую революцию 1917 г. После состоявшегося в апр.—мае того же года во Владикавказе епархиального съезда духовенства и мирян, высказавшегося за коренную реорганизацию приходского и епархиального управления, М. утвердил ряд постановлений съезда, однако отклонил резолюции по упразднению института благочинных и введению выборности епископата.

В авг. отбыл в Москву для участия в Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Был избран заместителем председателя соборного отдела по устройству Церкви в Закавказье. В сент. 1917 г. прервал участие в заседаниях Поместного Собора и вернулся в епархию. 24 мая 1918 г. М. упразднил духовную консисторию и передал ее полномочия выборному епархиальному совету, однако в условиях гражданской войны епархиальное управление с большим трудом поддерживало связь с приходами. Участились случаи разбойных нападений на священнослужителей. В авг. 1918 г. М. вместе с представителями исламского духовенства Владикавказа, раввином, лютеран. пастором, католич. ксендзом и священником Армянской Апостольской Церкви подписал обращение о предотвращении межрелиг. вражды.

30 марта 1919 г., после взятия Владикавказа белыми войсками, М. торжественно приветствовал их командующего ген. А. И. Деникина во владикавказском Михаило-Архангельском кафедральном соборе. В мае того же года принял участие в Юго-Восточном русском церковном Соборе в Ставрополе, на котором для организации церковной жизни на территории, занятой войсками ген. Деникина, было учреждено *Временное высшее церковное управление на Юго-Востоке России* (ВВЦУ ЮВР). М. был избран кандидатом в члены ВВЦУ ЮВР, однако активного участия в его работе не принимал. В марте 1920 г. Владикавказ был взят Красной Армией, М. остался в горо-

де. 10 окт. того же года он предстал перед судом Терского областного ревтрибунала по обвинению в контрреволюционной деятельности во время правления белых — произнесении приветственной речи в адрес ген. Деникина, распространении листовок, призывавших к борьбе с советской властью, а также в сокрытии материальных ценностей. Во время суда М. заявил о своем сочувствии декрету «Об отделении Церкви от государства...». Трибунал приговорил его к заключению в лагерь принудительных работ на все время гражданской войны, но, принимая во внимание преклонный возраст осужденного, заменил наказание на высылку в Пермскую губ. Видимо, высылка была отменена из-за обострения болезни епископа, в янв. 1921 г. ему была сделана операция с трепанацией черепа. В февр. того же года он был вновь арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности. Тогда же решением местных властей был распущен епархиальный совет. 18 апр. 1921 г. М. был приговорен к 5 годам лишения свободы в лагере принудительных работ, но уже в конце мая того же года его освободили ввиду ухудшения состояния здоровья.

В апр.—мае 1922 г. М. поддержал мероприятия властей по *изъятию церковных ценностей*, а в кон. августа того же года примкнул к обновленчеству вместе с большей частью епархиального духовенства. В том же году он переехал из Владикавказа в Пятигорск и стал именоваться епископом Пятигорским. Был возведен обновленцами в «архиепископа». 10 июля 1923 г. назначен управляющим обновленческой Пензенской епархией. 8 авг. того же года стал членом обновленческого синода. С нояб. 1923 г. обновленческий «архиепископ» Нижегородский. В авг. 1924 г. уволен на покой. Сведений о дальнейшей судьбе М. не имеется.

Лит.: Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 249–250; «Обновленческий» раскол. С. 815; Андрей (Мороз), игум. История Владикавказской епархии. Элиста, 2006. С. 84–106; Юрганова И. И. К вопросу о школьном образовании Якутии в нач. XX в.: губернатор И. И. Крафт и еп. Макарий // Вестн. Екатеринбургского ин-та. М., 2014. № 2(26). С. 125–128; Взаимоотношения советской власти и правосл. духовенства Сев. Осетии (1917–1943): Сб. документов / Сост.: Б. А. Синаков. Владикавказ, 2014. С. 27–82; Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 346–347.

МАКАРИЙ (Свистун Леонид Никитич; 14.09.1938, Киев — 4.06.2007, Бонн (Германия)), митр. Винницкий и Могилёв-Подольский. Из семьи рабочих. В 1956 г. по окончании сред-



Макарий (Свистун), архиеп. Винницкий и Могилевский. Фотография. 2004 г.

ней школы поступил в Киевскую ДС. Во время учебы нес послушание пономаря во Владимирском кафедральном соборе в Киеве. В 1960 г., окончив семинарию, поступил в МДА. Окончил академию в 1965 г. со степенью кандидата богословия за соч. «Инок-иконописцы в истории древнерусского искусства». В 1965–1968 гг. учился в аспирантуре МДА, стажировался в *Боссе экуменическом институте* (Швейцария). 22 мая 1968 г. Ленинградским митр. *Никодимом (Ротовым)* рукоположен в диакона, 28 авг.— во иерея, направлен на служение в Киевскую епархию. 28 сент. 1968 г. Киевским митр. *Филаретом* (см. *Денисенко М. А.*) пострижен в монашество с именем Макарий, назначен ключарем Владимирского собора в Киеве. Работал в филиале Отдела внешних церковных сношений в Киеве. 31 мая 1970 г. возведен в сан архимандрита. 7 июня того же года хиротонисан во епископа Уманского. Хиротонию во Владимирском кафедральном соборе Киева возглавил Ленинградский митр. *Никодим (Ротов)*. Был назначен управляющим Канадской епархией РПЦ и временно управляющим приходами Московского Патриархата в США. 26 дек. 1974 г. освобожден от управления Канадской епархией и приходами в США, назначен постоянным представителем Московского Патриархата при *Всемирном Совете Церквей*



(ВСП) в Женеве. Одновременно являлся настоятелем ставропигиального прихода при женевской ц. Рождества Пресв. Богородицы. 10 апр. 1978 г. освобожден от должности представителя Московской Патриархии при ВСП, вернулся к исполнению обязанностей vicария Киевской епархии. 7 сент. 1979 г. возведен в сан архиепископа. 12 окт. 1982 г. назначен архиепископом Ивано-Франковским и Коломыйским. 26 июня 1985 г. назначен архиепископом Аргентинским и Южно-Американским, патриаршим экзархом Центральной и Юж. Америки, однако уже 4 окт. того же года возвратился к управлению Ивано-Франковской и Коломыйской епархией. Активно участвовал в международной церковной и общественной деятельности. Представлял РПЦ на крупнейших международных религиозных форумах. Входил в состав делегаций Московского Патриархата на IV (1968, Упсала, Швеция), V (1975, Найроби, Кения) и VI (1983, Ванкувер, Канада) Генеральных Ассамблей ВСП.

Как управляющий Ивано-Франковской епархией в кон. 80-х гг. XX в. пытался противостоять захвату православных храмов активистами униат. Украинской греко-католической Церкви (УГКЦ). В дек. 1989 г., протестуя против захвата кафедрального Воскресенского собора Ивано-Франковска группой униатов, М. остался в захваченном храме и объявил голодовку, продолжавшуюся 2 недели. Несмотря на это, 28 янв. 1990 г. Ивано-Франковский горисполком принял решение о передаче собора УГКЦ. При поддержке местных властей униаты и сторонники неканоничной Украинской автокефальной православной Церкви (УАПЦ) захватили большую часть правосл. храмов на Ивано-Франковщине. Активная позиция М. по защите единства Церкви не получила поддержки со стороны тогдашнего руководства Украинского экзархата. 20 марта 1990 г. постановлением Синода Украинского экзархата М. был уволен на покой. 20 июля того же года назначен Свящ. Синодом РПЦ архиепископом Клинским, vicарием Московской епархии, управляющим Патриаршими приходами в США и временно управляющим патриаршими приходами в Канаде. После отстранения от руководства Украинской Православной Церковью бывш. Киевско-

го митр. Филарета (Денисенко), учинившего раскол, изверженного за это из сана и лишенного всех степеней священства, М. смог вернуться на Украину. В 1992 г. он был назначен архиепископом Винницким и Брацлавским. В том же году стал председателем ОВЦС УПЦ. В период пребывания в Киеве (июнь 1992) принял активное участие в противостоянии сторонникам Денисенко, пытавшимся захватить Киево-Печерскую лавру. После разделения Винницкой и Брацлавской епархии 4 окт. 1994 г. назначен архиепископом Винницким и Могилёв-Подольским. В 2000 г. возведен в сан митрополита.

Награждался орденами РПЦ: св. кн. Владимира 2-й степени (1977), прп. Сергия Радонежского 1-й степени (1988), св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (1995), свт. Иннокентия, митр. Московского, 2-й степени (2003); орденами УПЦ: преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских 2-й степени (2000), Рождества Христова 1-й степени (2000), орденом прп. Нестора Летописца 1-й степени (2003), а также наградами Поместных Церквей: орденом св. Гроба Господня Иерусалимского Патриархата, орденом св. вмч. Георгия Победоносца Грузинской Православной Церкви, орденом св. равноапостольных Кирилла и Мефодия Болгарской Православной Церкви, орденом св. Марии Магдалины Польской Православной Церкви.

9 июня 2007 г. в кафедральном Преображенском соборе Винницы состоялось отпевание М., скончавшегося после тяжелой болезни в клинике в Германии. Похоронен рядом с собором.

Соч.: Примирение и миротворчество // ЖМП. 1979. № 11. С. 59–62; Доклад на торжественном акте, посвящ. празднованию 40-летия Львовского церк. собора // Там же. 1986. № 8. С. 13–16; Становление рынка и актуальные проблемы сохранения морали // Запорожье Православное. 1997. № 4–6.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Макария (Свистуна) во еп. Уманского, vicария Киевской епархии // ЖМП. 1970. № 8. С. 9–15; Петлюченко В., свящ. Канадская паства встретила своего нового архипастыря // Там же. № 11. С. 13–14.

МАКАРИЙ (Сушкин Михаил Иванович; 17.10.1820, Тула — 19.06.1889, Афон), схиархим., игум. (1875–1889) *Русского великомученика Пантелеимона монастыря* на Афоне, один из главных его ктиторов. Род.

в семье И. Д. Сушкина, купца 1-й гильдии, промышленника и предпринимателя, потомственного почетного гражданина г. Тулы. С нач. XVIII в. Сушкины жили в районе Павшинской слободы г. Тулы, где им принадлежало несколько домов. Сохранились остатки усадьбы Сушкиных (ул. Коминтерна, д. 4): 2-этажный с улицы и 3-этажный со двора дом (нач. XIX в.). Этот купеческий особняк признан памятником истории и культуры регионального значения. Вероятно, именно



Схиархим. Макарий (Сушкин). Фотография. Кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIX в.

в этих стенах у Ивана Денисовича и Феодосии Петровны Сушкиных род. 3-й сын, Михаил. Члены семьи Сушкиных были прихожанами и благотворителями тульского храма Успения Пресв. Богородицы в Павшинской слободе (совр. ул. Мосина, д. 49). История этой церкви неразрывно связана с родом Сушкиных. Каменный храм на месте обветшавшего деревянного был построен в 1720–1733 гг., в нач. XIX в. он «возобновлен и распространен» при активном участии Сушкиных. На пожертвования семьи в 1811 г. был изменен придел свт. Николая Чудотворца, в 1812 г. построен придел иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В 1845 г. иждивением И. Д. Сушкина при храме открыли богадельню, в 1859 г. отлили большой колокол на обновленную ранее колокольню, приобретали драгоценную утварь, иконы. Шедрые благотворения церковного старосты И. Д. Сушкина и членов его семьи продолжались и в последующее время.



Согласно записи в книге, «данной из Тульской Духовной консистории епархиального города Тулы церкви Успения Пресвятой Богородицы, что в Павшинской слободе, священнослужителям для записи в приходе их родившихся, браком сочетавшихся и умерших», за 1820 г., «молитвословие родильнице читал и младенца имя рек» клирик (1816–1834) свящ. Василий Васильевич Баженов, который 18 окт. вместе с диаком Е. Гастевым, дьячком Т. Фёдоровым крестил младенца. «Восприемниками были мещанин Петр Петров Сушкин и мещанская вдова Авдотья Яковлева Сушкина» (ГА Тульской обл. Ф. 256. Оп. 1. Д. 2820. Л. 173).

Торговый дом Сушкиных, основанный дедом будущего подвижника Д. О. Сушкиным, «производил весь тульский заграничный отпуск товаров, совершая сделок на 10 миллионов рублей в год», а «родственники, приказчики и комиссионеры Сушкина или постоянно живут, или временно бывают во всех городах и местах, замечательных по своей промышленности» (Линк И. В. Города Тульской губ. // Мат-лы для статистики Рос. империи. СПб., 1841. Т. 2. Отд. 3. С. 114). Впосл. И. Д. Сушкин и его сыновья Василий, Иван и Петр, братья М., стали крупнейшими благодетелями афонского Пантелеимонова мон-ря и его «корреспондентами», представлявшими интересы обители в России (История Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря. 2015. С. 653).

Детство М. прошло в Туле и С.-Петербургe, где он получил образование в частной школе. Воспитывался родителями в благочестии, любил читать духовную литературу. Сушкины были постоянными прихожанами храма вмц. Екатерины на Кадетской линии Васильевского о-ва. С 14 лет помогал отцу в коммерческой деятельности, в 40-х гг. XIX в. самостоятельно вел торговые операции во многих городах. Совершал паломничества к святыням Киева, в *Оптину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь* и др., что укрепляло в нем стремление к богоугодной жизни. Этому способствовало общение с благочестивой матерью, Ф. П. Сушкиной, оказавшей большое влияние на христианское воспитание сына в его ранние годы.

30 июля 1850 г. Сушкин выехал из Тулы в паломническую поездку по

святым местам правосл. Востока. Посетив Киев, *курскую Коренную в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустынь*, 23 янв. 1851 г. отплыл из Одессы в К-поль. Отправился на Св. землю и Синай, где больше месяца прожил в мон-ре вмц. Екатерины, неопустительно присутствовал на богослужениях. Посетив Александрию, через Смирну и Фессалоники отправился на Афон и 3 нояб. 1851 г. остановился в Русском Пантелеимоновом мон-ре (Русике). Аскетический строй монашеской жизни, а также личность старца-духовника иеросхим. *Иеронима (Соломенцова)*, руководившего рус. братией Пантелеимоновой обители, произвели на Сушкина большое впечатление, вызвали в нем желание остаться в монастыре и в дальнейшем принять постриг. Совершая паломничество к святыням Афона, Сушкин заболел. Он находился в крайне тяжелом состоянии и в ночь на 27 нояб. 1851 г. в Пантелеимоновом монастыре был пострижен в великую схиму с именем Макарий. После пострига его состояние стало улучшаться. Выздоровев, М. трудился на общих послушаниях, а также был занят в б-ке и выполнял послушание канонарха. Стал духовным чадом и ближайшим учеником иеро-

старца Иеронима в деле «восстановления на Афоне русского иночества» (Леонтьев. 2009. С. 49), в возрождении Пантелеимонова монастыря и организации его внутренней жизни. Под руководством старца Иеронима М. сформировался как строгий подвижник, обладавший большими организаторскими и административными способностями и рассудительностью. Он отличался любовью к богослужению, скромностью и непритязательностью, добротой и милосердием к ближним; от старца Иеронима воспринял опыт духовничества и старчества.

27 июля 1868 г. М. был возведен в сан архимандрита бывш. Полтавским еп. *Александром (Павловичем)*, совершавшим паломничество на Афон. Престарелый схиархим. Герасим, игум. Пантелеимонова монастыря, назначил М. своим преемником «как способнейшего в духовном и внешнем управлении». 15 окт. 1869 г. на собрании старшей братии М. был официально признан преемником игумена (РНБ ОР. Ф. 253. Оп. 1. Ед. хр. 207. Л. 1 об.).

В 1874–1875 гг. М. находился в К-поле как участник т. н. греко-русского пантелеимоновского процесса, в ходе которого «многие из греков, братьев монастыря, заявили

свои исключительные права на Русский монастырь» (Русский монастырь. 1886. С. 190). Выяснялись права и положение греческой и рус-



Иеросхим. Иероним
(Соломенцов)
и схиархим. Макарий
(Сушкин).
Фотография.
1-я пол. 80-х гг. XIX в.

схим. Иеронима; их отношения до кончины старца (1885) отличались «редким единомыслием» (История Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря. 2015. С. 371). Рукоположен в сан диакона 22 февр. 1853 г., в сан иерея — 3 июня 1856 г. «архиепископом Никодимом» (РНБ ОР. Ф. 253. Оп. 1. Ед. хр. 207. Л. 25). 7 авг. 1857 г. назначен 2-м духовником русской братии и стал главным помощником

своей частей братства Пантелеимонова монастыря и условия дальнейшего их проживания и деятельности в обители. Разногласия и споры были вынесены на суд Протата и К-польского патриарха *Иоакима II (Кокходиса)*. Они прекратились после кончины схиархим. Герасима († 10 мая 1875), после чего «нареченный преемник» М. был избран игуменом большинством голосов братии. Ввиду сложности ситуации голосование проводилось дважды; повторное голосование совершалось под наблюдением патриарших экзархов





и уполномоченных Протата. Избрание М. подтверждено в сент. 1875 г. сигиллионном патриарха Иоакима II. 26 сент. 1875 г. М. был «произведен во игумена» в присутствии патриарших экзархов митрополитов Никейского Иоанникия (Константинидиса) и Деркского Иоакима (Крусудиса), членов Протата и священноначалия афонских обителей.

При М. в Пантелеимоновом мон-ре велась разносторонняя созидательная деятельность. Продолжилась разработка земель метоха (имения) Крумица под виноградники и сады, велось строительство хозяйственных служб и помещений для братии, которая к сер. 80-х гг. XIX в. насчитывала до 100 чел. Сооружен большой храм в честь Казанской иконы Божией Матери (освящен в 1882 бывш. Пентапольским митр. Нилом), выстроен кладбищенский храм в честь икон Божией Матери Иерусалимской и Смоленской (1886).

На земле Крумицы в 1880 г. начато строительство отшельнических келий и основана пуст. Нов. Фиваида, где при материальной помощи и покровительстве Пантелеимонова мон-ря селились беднейшие афонские пустынноики (сиромахи) и рус. афонцы-келлиоты. В 1884 г. в пустыни был введен устав внутренней жизни, разработанный старцем Иеронимом и подписанный М. К кон. 80-х гг. XIX в. насчитывалось до 220 иноков-фиваидцев, часть из них вела образ жизни отшельнический, часть — общежительный. В пустыни сооружены храм во имя всех преподобных Афонских (освящен в 1883 митр. Сербским Михаилом (Йовановичем) в сослужении М.), корпуса келий, в т. ч. корпус с параклисом в честь Вознесения Господня (освящен М. в 1882), больничный корпус с параклисом во имя святых Пантелеимона и Артемия (освящен в 1886 бывш. Пентапольским митр. Нилом), др. постройки и хозяйственные службы; земля разработана под огороды.

Продолжилось восстановление Ст. Русика, где были сооружены параклис во имя великомучениц Варвары, Екатерины, Александры, Параскевы и др. мучениц (освящен в 1878 бывш. Пентапольским митр. Нилом); на кладбище рядом с усыпальницей — храм в честь Почаевской иконы Божией Матери (освящен в 1883 бывшим Пентапольским митр. Нилом). В 80-х гг. XIX в. были значительно расширены постройки монастыря



Пустынь Новая Фиваида.
Фотография. 2009 г.

ских метохов (имений) каламарийского (близ Фессалоники) и касандрийского (на п-ове Касандра), снабжавших обитель продуктами питания.

На подворье Пантелеимонова монастыря в К-поле в 1879 г. освящен храм во имя вмч. Пантелеимона; основано подворье в Одессе. Оба подворья оказывали помощь паломникам по св. местам православного Востока. Активно развивалась книгоиздательская и просветительная деятельность подворья Пантелеимонова мон-ря в Москве, была построена новая часовня во имя вмч. Пантелеимона (освящена в 1883 Можайским еп. Мисаилом (Крыловым)), в 1879 г. за Пантелеимоновым мон-рем официально утвержден под дворье дом с земельным участком и постройками на нем на ул. Б. Полянка.

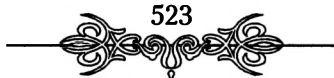
Новоафонский во имя святого апостола Симона Кананита монастырь, в 1875 г. основанный Пантелеимоновой обителью, в 1879 г. был официально утвержден как «отрасль» своей обители-матери; началось его интенсивное строительство, культурная разработка земельных владений и организация внутренней жизни в соответствии с афонской традицией. Открытие школы для абхаз. мальчиков, действовавшей при мон-ре с 1876 г. наряду с другими видами просветительной и культурной деятельности способствовало христианскому просвещению Абхазии. 2 марта 1885 г. «Высочайше утверждена» передача Новоафонскому монастырю храма в честь Успения Пресв. Богородицы в Пицунде с большим земельным наделом, при церкви открыт Пицундский скит. В С.-Петербурге основано подворье

Новоафонского мон-ря с храмом, главный престол которого — в честь Иверской иконы Божией Матери — освящен в 1888 г. митр. С.-Петербургским Исидором (Никольским) в сослужении еп. Ладожского Митрофана (Невского), новоафонского иеросхим. Иерона (Носова; с 1889 схиархимандрит) и др.

М. находился в постоянной переписке с братией, несшей послушание вне Афона; регулярно осматривал афонские владения мон-ря, в частности Крумицу, и совершал богослужения, лично контролировал все сферы внутренней жизни обители. Заботился об аскетическом воспитании братии в афонских общежительных традициях. Принимал участие в составлении «Устава Русского на Афоне св. вмч. и целителя Пантелеимона общежительного монастыря».

Для братии М. стал примером монашеской жизни. По свидетельству современников, ежедневное совершение литургии и причащение Св. Таин было потребностью его души. О нем отзывались как о «великом, истинном подвижнике, достойном древних времен монашества», «одном из величайших аскетов» своего времени (Леонтьев. 2009. С. 7, 9). Активную богослужебную жизнь и духовничество М. сочетал с пастырской и проповеднической деятельностью. Он обращался к братии с наставлениями, в частности с такими, как «Слово против празднословия и любопытства», «Слово о том, чтобы во время поминовения имен не выходить из церкви, при выходе из церкви не разговаривать и не в указанное время не садиться в церкви», и др.

В период игуменства М. обитель достигла полного всестороннего расцвета и высокого духовного преуспевания братии. С. В. Керский отмечал в 1886 г.: «Русик — лучший монастырь на Афоне по своему внутреннему строю» (История Рус.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне. 2015. С. 376). Влияние Пантелеимонова мон-ря на афонскую жизнь было чрезвычайно велико. Старец-духовник Иероним и М. уделяли большое внимание состоянию всего русского афонского монашества, защищали интересы русских афонцев, способствовали решению возникавших у них вопросов (Дмитриевский. 1895. С. 378), неоднократно ходатайствовали о различных нуждах афонцев





(как славян, так и греков) перед российским посольством в К-поле и г. лицами (ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 3027. Л. 49 об.; Д. 3359. Л. 49–49 об.), помогали советами и выступали посредниками при улаживании разногласий в среде рус. иноков (напр., в Андреевском скиту в 1878–1879), между рус. обителями и их кириархическими (господствующими) монастырями (т. н. дело Ильинского скита) и т. д. (см.: АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 2269. Л. 99–106 об., 141–143 об.; Д. 1193 а. Л. 521–525 об.; *Дмитриевский*. 1895. С. 237–269). С деятельностью М. и о. Иеронима во многом связано значительное увеличение в кон. XIX – нач. XX в. числа афонских насельников – выходцев из России. Так, в сер. 80-х гг. XIX в. в обители насчитывалось ок. 800 чел.

При М. Пантелеимонов монастырь посетили: вел. кн. *Константин Константинович* Романов – в 1881 г., российский посол в К-поле А. И. Нелидов – в 1884 г., митр. Сербский Михаил (Йованович) – в 1883 г., еп. Люблинский *Модест (Стрельбицкий)* – в 1884 г. Вел. кнг. Александра Петровна останавливалась у берегов Афона в 1881 г.; ее духовник прот. Василий Лебедев посетил обитель. М. вел обширную и разностороннюю переписку, в т. ч. с духовными чадами и благотворителями, с офиц., государственными и церковными деятелями, напр. с Н. П. *Игнатьевым*, архим. *Леонидом (Кавелиным)* и др.

М. способствовал развитию широкой благотворительной деятельности Пантелеимонова мон-ря, начатой старцем Иеронимом. Значительная помощь была оказана при строительстве рус. больницы и при ней храма во имя свт. Николая Чудотворца в К-поле (освящен в 1876 митр. Деркийским Иоахимом (Крусулудисом)), храма-памятника на Шипке (Болгария). Мон-рь раздавал церковную утварь, иконы, лит-ру духовно-нравственного содержания, денежные пособия афонским обителям, российским, греч., серб., болгарским храмам и мон-рям, благотворительным учреждениям и духовным учебным заведениям, русским духовным миссиям. Афонские келлиоты тоже получали церковную утварь, облачения и другие необходимые для богослужения предметы. При Новоафонском мон-ре оказывалась помощь местным жителям и паломни-

кам, мн. нуждающиеся получали работу в обители. При Московском дворе в 1881 г. учрежден приют Николаевского попечительства для призрения увечных воинов – участников русско-тур. войны (1877–1878) на 8 чел. М. продолжил регулярную раздачу продуктов, одежды и денежных пособий малоимущим жителям соседних с Афоном селений и нуждающимся афонцам, которую ввел старец Иероним. В духовном завещании М. поставил в долг своим преемникам «не ограничивать милостыню для всех нуждающихся», «сохранять издревле установленный порядок общежития» и братское единomyслие, а также «усердное поминовение имен благодетельских» (Духовное завещание. 1889. С. 231–232).

М. был награжден золотым наперсным крестом «по ходатайству великого князя Алексея Александровича» (1868), орденом св. Анны 2-й степени (1889); являлся почетным членом Православного Палестинского об-ва. Пользовался уважением у тур. властей; в 1882 г. ему был «назначен орден Меджидие 4-й степени» (ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 3027. Л. 33 об.).

Братия и др. очевидцы рассказывали о случаях исцелений по молитвам М., о его прозорливости и мн. благодатных дарованиях; неоднократно ему были «чудесные видения», о чем также есть свидетельства.

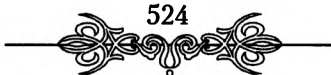
С большой скорбью пережил М. кончину старца Иеронима. Здоровье его ухудшилось, особенно в кон. 80-х гг. XIX в. (в т. ч. из-за печальных событий в мон-ре: стихийных бедствий и др. случаев). 30 янв. 1889 г. наместником игумена и его преемником посредством жребия был избран иеросхим. Андрей (Верёвкин; вполс. схиархимандрит и игумен Пантелеимонова мон-ря). 19 июня 1889 г. М. совершил Божественную литургию (по воспоминаниям, с особым благоговением) и через 6 часов скончался. 21 июня состоялось его соборное отпевание, к-рое возглавил еп. Агафангел (РНБ ОР. Ф. 253. Оп. 1. Ед. хр. 207. Л. 31). В Пантелеимонову обитель поступили многочисленные соборезнования, в т. ч. от российских гос. и церковных деятелей, в к-рых почивший игумен назван «духовным светильником» и «неустанным молитвенником за русскую землю» (*Дмитриевский*. 1895. С. 370–371).

18 июня 1892 г. по афонской традиции честные останки были извлечены из могилы. 19 июня заупокойные богослужения при этом возглавил бывший К-польский патриарх *Иоаким III (Деведзис)*.

После кончины М. происходили его чудесные явления, сопровождавшиеся благодатной помощью, о чем сохранилась свидетельства.

Арх.: РГБ. Ф. 148. Карг. 7. Ед. хр. 9. Л. 1–131 об.; Ед. хр. 10. Л. 1–93 об.; Ед. хр. 11. Л. 1–95 об.; Ед. хр. 40. Л. 1–119 об.; Ф. 261/1. Карг. 17. Ед. хр. 21. Л. 1–20; Ф. 765. Карг. 9. Ед. хр. 75. Л. 1–59; РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 185. Л. 3–4; Ед. хр. 204. Л. 1–20, 24–34, 65–70; Ед. хр. 207. Л. 1–1 об., 24–34; Ед. хр. 519. Л. 1–3; Ед. хр. 905. Л. 1–4 об.; РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1598. Л. 10–10 об., 27–28 об.; Д. 1600. Л. 44–45 об.; ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 3027. Л. 1–96; Д. 3359. Л. 1–181 об.; РГАЛИ. Ф. 402. Оп. 1. Ед. хр. 184. Л. 1–73 об., 80–100 об.; АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1193а. Л. 3–4, 43–51, 79–80, 131–132, 141–142 об., 192–200 об., 204–206 об., 476–480, 521–525 об.; Д. 1195. Л. 1–2 об., 34–35. Д. 2917. Л. 277–279 об., 283–286 об.; АРПМ (Арх. Рус. Пантелеимонова мон-ря). Оп. 23: Личный фонд схиархим. Макария (Сушкина). 1850–1889. Д. 1–65; ГА Тульской обл. Ф. 21. Оп. 4. Д. 15. Л. 30–30 об.; Ф. 156. Оп. 1. Д. 10. Л. 18.

Соч.: [Слово о том, чтобы не уклоняться от соборного богослужения и не искать ранних литургий и где поскорее отслужат] // РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 207. Л. 45–46 об.; Дневник (Афон), 1852–1854 гг. // АРПМ. Оп. 23. Д. 4. Док. 3962. Л. 1–34; Дневник путешествия в Палестину и на Синай. 1851 г. // Там же. Д. 3. Док. 3957. Л. 1–54; Дневник путешествия из России в К-поль. 1851 г. // Там же. Д. 2. Док. 3956. Л. 1–40; Слова и поучения // Там же. Д. 51. Док. 4016; Письмо с Афона об освящении в Старом нагорном Русские возобновленного храма во имя св. Саввы Сербского и закладка соборного храма св. Пантелеимона на древнем основании // ДЧ. 1871. № 8. Отд. 2. С. 142–146; Слово в день освящения церкви св. Саввы в Старом Русике // Там же. С. 146–149; Слово на празднование 900-летия Крещения Руси // ДС. 1888. Вып. 9. С. 133–136; Духовное завещание в Бозе почившего игумена Русского на Афоне св. вмч. Пантелеимонова мон-ря священноархим. Макария // Там же. 1889. Вып. 9. С. 228–232 (То же // *Дмитриевский* А. А. Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена Рус. Пантелеимонова мон-ря священноархим. Макария (Сушкина). СПб., 1895. С. 367–370; То же // К свету. М., 2000. Вып. 18. С. 124–125; То же // Рус. афонский отечник XIX–XX вв. Св. Гора Афон, 2013. С. 113–114); Слово после пожара в Покровском храме в 1887 г. // *Дмитриевский* А. А. Русские на Афоне. 1895. С. 349–350; Из дневника // ДС. 1898. Вып. 10. С. 307–312; Воспоминания об о. Иерониме // Старцы-возобновители Рус. Св. Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Св. Гора Афон, 2014. Ч. 1: Духовник Иероним. С. 691–696; Слово, сказанное в конце 40-дневного поминовения старца Иеронима // Там же. С. 703–705. Лит.: Русский мон-рь св. вмч. и целителя Пантелеимона на Св. Горе Афонской. М., 1886; Кончина и погребение в Бозе почившего игумена Русского на Афоне Пантелеимонова мон-ря священноархим. Макария // ДС. 1889. Вып. 9. С. 222–228; *Дмитриевский* А. А. Русские на Афоне: Очерк жизни... священноар-

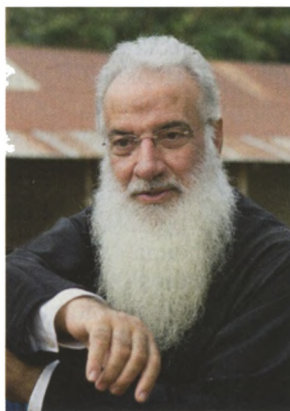




хим. Макария (Сушкина). СПб., 1895; К портретам архим. Макария и иеросхим. Иеронима // Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский мон-рь / Сост.: И. Н. Ивочкин. М., 1898. С. 316–338; *Ковалевский А. Ф., прот.* Иеросхим. Иероним, духовник Русского на Св. Афонской Горе Пантелеимонова мон-ря, и его присный ученик игумен священноархим. Макарий. М., 1908³; История Рус. на Афоне Св.-Пантелеимонова мон-ря / Сост.: иеросхим. Феодосий (Харитонов) // К свету. 2000. Вып. 18. С. 5–128; Великая стража: Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иеронима и схиархим. Макария / Авт.-сост.: иером. Иоаким (Сабельников). М., 2001. Кн. 1; *Зайцев А. Г.* Правосл. храмы и священники г. Тулы. Тула, 2008; *Леонтьев К. Н.* Восп. об архим. Макарии, игум. Русского мон-ря св. Пантелеимона на Горе Афонской. М., 2009; Схиархим. Макарий (Сушкин) // Рус. афонский отечник XIX–XX вв. 2012. С. 106–115; Схиархим. Макарий // Монахологии Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Св. Гора Афон; М., 2013. С. 11–12; Старцы-возобновители Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Св. Гора Афон, 2014. Ч. 1: Духовник Иероним; История Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне с 1735 до 1912 г. Афон, 2015; Каталог рукописей, печатных книг и архивных мат-лов Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Св. Гора Афон, 2015. Ч. 4: Каталог архивного фонда Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне.

Игул. Петр (Пуголь)

МАКА́РИЙ [греч. Μακάριος] (Тиллиридис Андреас; род. 18.04.1945, Лимасол, Кипр), митр. Найроби. Получил начальное образование в 1-й городской школе Лимасола, среднее — в гимназии «Ланитион» в Лимасоле. В 1960–1961 гг. он вступил в *Святогробское братство* в Иерусалиме, где между ним и сщмч. *Филуменом (Хасаписом)* установилась тесная духовная связь. Во время обучения в гимназии А. Тиллиридис начал занятия музыкой в Национальной консерватории Лимасола под рук. композитора и автора песен Д. Иаковидиса. Он с детства полюбил церковную жизнь, посещал катехизаторские школы Лимасола. Одновременно был членом молодежной правосл. орг-ции «Радующиеся борьбе» и участником христ. лагерей в Сайтасе. В эти годы он начал сочинять небольшие очерки и стихи. Тиллиридис познакомился с посетившим Кипр молодым архим. Феодором (Нанкиямой; с 1972 епископ Навкратидский, с 1992 епископ Угандийский, с 1994 митрополит Кампальский). Это знакомство стало причиной того, что Тиллиридис начал переписку с одним из зачинателей миссионерской деятельности в Африке архим. Хризостомом (Папасарандопулосом; 1903–1972). Также он был знаком с архим. Ха-



Макарий (Тиллиридис), митр. Найроби. Фотография. Нач. XXI в.

ритомом (Пневматикакисом; 1908–1998) и вел с ним переписку, когда тот продолжил дело архим. Хризостома в Конго. Пример этих миссионеров вдохновил Тиллиридиса, благодаря им он увидел перспективы распространения Православия в Африке.

В 1964–1966 гг. А. Тиллиридис служил в национальной гвардии как связист пехоты, его военная служба проходила в тяжелых условиях в связи с обострением кипрской проблемы. В это время Пафосский митр. Геннадий рукоположил Тиллиридиса во чтеца. В 1966 г. он отправился в Лондон, чтобы продолжить образование в Музыкальном Тринити-колледже. Одновременно Тиллиридис работал санитаром. В Англии он стал духовным чадом архим. *Софрония (Сахарова)*, настоятеля мон-ря св. Иоанна Предтечи в Эссексе. Общение со старцем изменило жизнь Тиллиридиса. По благословению архим. Софрония в 1967 г. он поступил в *Православный богословский институт преподобного Сергия Радонежского* в Париже, по окончании к-рого в 1972 г. получил диплом лиценциата богословия с высшей оценкой. В 1970–1972 гг. Тиллиридис также изучал византистику в Колледже-Франс у проф. П. Лемерля и в Высшей практической школе у проф. Ж. Жуйара. Тиллиридис активно участвовал в ежегодных конференциях, а также др. видах деятельности рус. правосл. студентов. Он представлял Сергиевский богословский ин-т на генеральной ассамблее международной орг-ции правосл. молодежи «Синдесмос», проходившей в богословской школе Честного Креста в Бостоне (июль 1971). В эти годы Тиллиридис познакомился с рус. бо-

гословами П. Н. *Евдокимовым*, протопресвитерами А. Д. *Шмеманом* и И. Ф. *Мейендорфом*, а на генеральной ассамблее «Синдесмоса» — с иером. *Кириллом (Гундяевым)*; вполн. Патриарх Московский и всея Руси), еп. Димитрием (Тракателлисом; вполн. архиеп. Американский), греч. богословом П. Нелласом и др. Материальную поддержку Тиллиридису для завершения обучения оказал Кипрский архиеп. *Макарий III*. В сент. 1972 г. Тиллиридис поступил в Оксфордский ун-т, где под рук. свящ. *Каллиста (Уэра)*; вполн. епископ Диоклийский) специализировался в области церковной истории и получил степень магистра философии. Когда в 1974 г., после вторжения тур. войск на Кипр, архиеп. Макарий III находился в Лондоне, он отправил А. Тиллиридиса представлять Кипрскую Церковь на заседании Центрального комитета ВСП в Зап. Берлине (авг. 1974). Там Тиллиридис встретился с церковными деятелями, к-рые вполн. играли значительную роль в его жизни, напр. с буд. Александрийским патриархом *Парфением III*. Во время этого заседания он установил тесные контакты со многими представителями Поместных Церквей, в т. ч. с РПЦ, и по приглашению архим. Кирилла (Гундяева), с благословения Ленинградского митр. Никодима (Ротова), Тиллиридис в 1-й раз посетил СССР. В период обучения в аспирантуре в Оксфорде он вел исследовательскую работу в б-ках и архивах Греции, Великобритании, Франции, СССР, Италии и США.

Вернувшись на Кипр, А. Тиллиридис преподавал в семинарии «Апостол Варнава» в Никосии и в школах Лимасола, работал в б-ке Миссионерства образования в Никосии. В 1977 г. по настоянию архиеп. Макария III он отправился в Кению с целью подготовки к открытию Патриаршей церковной школы, основанной в Найроби на средства Кипрского архиепископа. В 1978–1981 гг. Тиллиридис получал стипендию на обучение в докторантуре ун-та Лувен-ла-Нев (Бельгия) по специальности «Религиоведение и церковная история». В 1982 г. возвратился в Кению, где продолжил миссионерскую деятельность, будучи директором и преподавателем в Патриаршей церковной школе, катехизатором и проповедником в приходах Найроби и различных районов Кении.





В 1992 г. по решению Синода Александрийской Православной Церкви А. Тиллиридис вошел в состав клира. 19 июля он принял монашеский постриг с именем Макарий (в знак уважения и благодарности к архиеп. Макарию III) и был рукоположен во диакона, 20 июля — во иерея, а 25 июля — во епископа с титулом Рирутский. Хиротония М. совершил экзарх Восточноафриканской и Иринупольской митрополии Петр (Папапетру; вполн. патриарх Александрийский *Петр VII*). Будучи епископом, М. продолжал возглавлять Патриаршую церковную школу, а также преподавал церковную историю, гомилетику, агиологию, литургику, патрологию и греч. язык. Под его духовным руководством Патриаршая

Миссионерская и научная деятельность М. была отмечена наградами правосл. Церквей Кипра, Греции, Болгарии, Финляндии, а также ряда орг-ций и фондов. Благодаря своей переводческой деятельности Патриаршая церковная школа в Найроби стала лауреатом премии Международного фонда единства православных народов за 2007 г., М. был награжден тем же фондом за усилия в распространении Православия на африкан. континенте.

Начиная с 1973 г. М. представляет Александрийскую и Кипрскую Церкви на различных межправосл. и межхрист. мероприятиях. Особенно активное участие он принимал в богословском диалоге с англиканами. М. также является представителем Александрийского Патриархата в диалогах с Римско-католической Церковью, лютеранской и реформатскими церк-



Митр. Макарий с православными из племени масаев. Фотография. 2009 г.

вами. Он непременный участник заседаний Совета Ближневосточных Церквей и встреч их представителей. М.— член Центрального комитета ВСЦ

и его комиссии «Вера и церковное устройство». Со студенческих лет до наст. времени он выступает с научными докладами на международных конгрессах, в т. ч. на патрологических конференциях Оксфордского ун-та.

Параллельно с пастырской деятельностью М. продолжает научные исследования и написание статей и книг, посвященных истории правосл. Церквей (Кипрской, Александрийской, К-польской, в т. ч. развитию церковных, культурных и политических связей России и Кипра), греч. эмиграции, церковным деятелям с IV в. до наст. времени, творчеству поэтов и литераторов, а также является автором исследований по истории и культуре африкан. племен. Описание опыта работы в Африке изложено в трехтомнике, озаглавленном по-гречески «Свидетельства жизни» (*Μαρτυρίες ζωής*), а по-английски «Приключения в невидимом мире» («Adventures in the Unseen»). Сочинения М. опублико-

ваны на англ., греч., франц., итал., рус., араб., фламанд., фин., кикуйю, суахили и др. языках.

Кроме родного языка М. пишет и говорит на английском, французском, итальянском и русском. Совершает богослужение и проповедует в Кении на множестве африкан. диалектов.

Соч.: 'Ανέκδοτος ἐπιστολὴ μητροπολίτου Πάφου Μακαρίου // Κυπριακὰ Σπουδαί. Λευκωσία, 1973. Τ. 37. Σ. 201–207; 'Ανέκδοτος ἀλληλογραφία ἐκ τῶν ἐν Ἀγγλίᾳ ἐπιδημῶσάντων ἑλλήνων τινῶν τοῦ 17ου αἰῶνος // Θεολογία. Ἀθήνα, 1974. Τ. 45. Ν 4. Σ. 659–709; 'Ανέκδοτος ἐπιστολὴ Σαμουὴλ Καπασοῦλη, πατριάρχου Ἀλεξανδρείας (1710–1723) // ΓΠ. 1974. Τ. 57. Σ. 293–299; Νεκτάριος Ἀρχιδὼν // Ibid. Σ. 448–452; Συμβολαὶ καὶ διορθώσεις εἰς τὴν ἀλληλογραφία τοῦ Μητροφάνου Κριτόπουλου (1589–1639) // Θεολογία. 1974. Τ. 45. Ν 2. Σ. 360–404; Κοσμὶς Μαρουδῆς μητροπολίτης Κτίου (15 Ιουλίου 1643 – 15 Ἰανουαρίου 1672) // Κυπριακὰ Σπουδαί. 1974/75. ὁ. 38/39. Σ. 53–75; Cyril Lucaris and the Codex Alexandrinus // Ἀνάλεκτα. Ἀλεξανδρεία, 1975. Τ. 24. Σ. 103–133; Ἄγνωστα κείμενα διὰ τοῦς μητροπολίτας Κυρηναίας Τιμόθεον (1625–1674) Πάφου καὶ Τριμυθῶντος Νεκταρίου (1677–1686) καὶ Ἀμαθῶντος Γερμανόν (1572–1600) // Θεολογία. 1975. Τ. 46. Ν 4. Σ. 820–835; 1976. Τ. 47. Ν 1. Σ. 151–158; Ν 2. Σ. 362–390; Περὶ τῶν Γερμανῶν Ἱεροσολύμων (1543–1579) // ΓΠ. 1975. Τ. 58. Σ. 224–233; Addition on Cosmas Mauroudes bishop of Kition // Κυπριακὰ Σπουδαί. 1976. Τ. 40. Σ. 77–85; Jeremias II Tranos Patriarch of Constantinople (1536–1595) // ΕΦ. 1977. Τ. 59. Σ. 242–265; Ὁρθόδοξοι ἱεράρχαι καὶ τὸ πανεπιστήμιον τῆς Ὀξφόρδης // Θεολογία. 1977. Τ. 48. Ν 2. Σ. 368–378; Μικρὴ συμβολὴ εἰς καλὰς σχέσεις ἑλλήνων καὶ τοῦρκων στὴν Κύπρον // Κυπριακὸς Λόγος. 1978. Τ. 10. Σ. 135–143; Archbishop Sophronios III (1865–1900) and the British // Κυπριακὰ Σπουδαί. 1978. Τ. 42. Σ. 129–152; Neophytos of Philippoupolis Visit in England // ΕΦ. 1978. Τ. 60. Σ. 679–696; Γαβριὴλ Σεβήρος (1540–1616) καὶ οἱ Ἀγγλοὶ // Ibid. 1979. Τ. 61. Σ. 402–416; An Unpublished Letter of Jeremias II, Patriarch of Constantinople // Θεολογία. 1980. Τ. 51. Ν 1. Σ. 186–190; Γεράσιμος ὁ Κύπριος μητροπολίτης Θεσσαλονίκης 1788–1810 καὶ μητροπολίτης Χαλκηδόνος 1810–1820 // Ibid. 1981. Τ. 52. Ν 3. Σ. 530–549; Contributions to the History of the Archdiocese of Thyateira and the Exarchate in Western Europe // Church and Theology. L., 1981. Vol. 2. P. 765–859; Cyprus 1931–1947: The Outcome of the Uprising and the Long Vacancy of the Archiepiscopal Throne // Ibid. 1982. Vol. 3. P. 441–880; A Monastic Manual: Transl. and Introd. // Θεολογία. 1982. Τ. 53. Ν 2. Σ. 509–519; Two Further Unpublished Letters of Metropolitan Makarios of Paphos // Ἐπετηρίς Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν. Λευκωσία, 1983. Τ. 12. Σ. 195–200; Ἀνέκδοτος Ἀκάθιστος Ὕμνος τοῦ ἐν Ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Πατελλάρου // Ibid. Σ. 201–226; Ἀνέκδοτος ἐπιστολὴ τοῦ ἐν Ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νεκταρίου ἐπισκόπου Πενταπόλεως // Θεολογία. 1983. Τ. 54. Ν 2. Σ. 347–350; Ἡ ἀπαρχὴ τῆς Ὀρθοδοξίας στὴν Οὐγκάντα // Πάντα τὰ Ἐθνη. S. I., 1983. Ν 8. Σ. 21–23; Hieronymos Myriantheus (1838–1898): The Distinguished Dean of Hagia Sophia // Texts and Studies. L., 1984. Vol. 3. P. 97–188; Historic Document: An Epistle of Antonios Eparchos (1491–1571) to Philip Melachton (1497–1560) // The

церковная школа приступила к переводу на африкан. языки литургических текстов, духовной, в т. ч. святоотеческой, лит-ры. Много времени М. уделял работе с правосл. молодежью Кении, проводил семинары, конференции, фестивали, концерты, театральные представления и др. мероприятия, начал издание молодеж. христианского союза Кении и ежегодника Year Book and Review (с 1998). Он поддерживал строительство храмов, больниц, детских садов, приютов и школ, к-рые действуют под эгидой правосл. Церкви.

В сент. 1997 г. Синод назначил М. директором Патриаршей б-ки в Александрии. 13 февр. 1998 г. он был избран митрополитом Зимбабвийским, а 22 февр. 2001 г.— митрополитом Кенийским и Иринупольским. С 2005 г. носит титул «митрополит Кенийский», с 24 нояб. 2015 г.— «митрополит Найроби». О деятельности М. на этом посту см. подробнее в ст. *Кенийская митрополия*.



Patricic and Byzantine Review. Kingston, 1984. Vol. 3. P. 101–112; Meletios Metaxakis: A Historic Document // Θεολογία. 1984. Τ. 55. Ν. 2. Σ. 525–532; Un très important appel de la noblese Française de Chypre à l'empereur Napoléon III // Aksum — Thyateira: A FS for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain. L., 1985. P. 401–407; Από την ιστορία των εξισλαμισμών στην Κύπρο // Κυπριακά Σπουδαία. 1987. Τ. 51. Σ. 111–145; Το βουλγαρικό ζήτημα και η Κυπριακή Εκκλησία: Ανέκδοτα κείμενα. Λευκωσία, 1987. Τ. 1; Stephen Hatherly his Conversion to Orthodoxy // Θεολογία. 1989. Τ. 60. Ν. 4. Σ. 701–750; Συμβολή στις σχέσεις των Ὁρθόδοξων Εκκλησιῶν Κύπρου — Ρωσσίας. Λευκωσία, 1989; Η Παναγία τοῦ Κόκκου στην Αἴγυπτο // ΕΚΜΙΜΚ. 1990. Τ. 1. Σ. 151–166; Η συμβουλή τοῦ Πατριαρχείου τῆς Ἀλεξανδρείας στή λύση τοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ ζητήματος Κύπρου: Ανέκδοτα κείμενα τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Φωτίου // ΕΦ. 1991. Τ. 68. Σ. 181–200; Ἐνα ανέκδοτο ἔγγραφο τῆς Ἱεράς Συνόδου τοῦ Ἑλληνορθόδοξου Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων πρὸς τὸν ὑπουργὸ ἐξωτερικῶν τῆς Μ. Βρεταννίας (1921) // Θεολογία. 1992. Τ. 63. Ν. 4. Σ. 710–717; Ἀπὸ τὴν ιστορία τῶν ἐλληνικῶν κοινοτήτων τοῦ Πατριαρχικοῦ θρόνου Ἀλεξανδρείας: Ἡ ἐπισκοπὴ Λιβυῆς. Λευκωσία, 1993; Ἐνα ανέκδοτο ἱστορικὸ ἔγγραφο τοῦ Μητροπολίτη Κυρηνείας Κυρίλλου Βασιλείου // Ἀντιπελάργησις. Λευκωσία, 1993. Σ. 283–285; Deux rapports du Ministère Français des Affaires Étrangères sur le Patriarcat Grec de l'Alexandrie // Θεολογία. 1994. Τ. 65. Ν. 4. Σ. 659–678; Ὁ Ἀγιώτατος Πατριάρχης Μόσχας Τύχων // Ἐφημέριος. Ἀθήνα, 1994. Ν. 8. Σ. 140–141; Ν. 9. Σ. 170–171; Ν. 10. Σ. 187–189; Ὁ ἱεραπόστολος τῆς Ἰαπωνίας Νικόλαος: Μία ἀγνωστὴ ἀναφορά ἀπὸ τὴν ἱεραποστολική του δραστηριότητα // Ibid. 1994. Ν. 11. Σ. 205–207; Ν. 12. Σ. 236–238; Ν. 13. Σ. 268–270; Ἀνέκδοτα ἔγγραφα περὶ τοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ ζητήματος τῆς Κύπρου (1900–1910) // ΕΚΜΙΜΚ. 1996. Τ. 3. Σ. 363–413; Ἀνέκδοτες ἐπιστολὲς πρὸς τὸν ἀρχιμ. Νεκτάριο Κεφαλᾶ (τὸν μετέπειτα Ἀγ. Νεκτάριο Πενταπόλεως): 70 χρόνια ἀπὸ τὸν θάνατό του // Θεολογία. 1996. Τ. 67. Ν. 4. Σ. 595–615; Ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία τῆς Ἱεράς Μονῆς Κύκκου, 1891–1897. Λευκωσία, 1996; Ἀπὸ τὴν ιστορία Ἑλληνισμοῦ τῆς Ἀμερικής: Σελίδες ἀπὸ τὴν ἵδρυση τῆς πρώτης Ὁρθόδοξης Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου Νέας Υόρκης // Θεολογία. 1997. Τ. 68. Ν. 4. Σ. 664–696; Ἀρχιμ. Φιλόθεος Ἱερίδης Μαχαριώτης: Μία ἀγνωστὴ ἀναφορά του γιὰ τὴν Ἀνατολικὴ Ἀφρική (1943–1945) // Ἐπισκοπὴ Κιτίου. Λάρνακα, 1998. Σ. 67–127; Ἔργα καὶ ἡμέραι τοῦ Ἱερωνύμου Μυριανήθως (1838–1898). Λευκωσία, 1998; Πατριαρχεῖον τῆς Μεγάλης Πόλεως Ἀλεξανδρείας. [Ἀθήνα, 1998]; Ἡ παρουσία τοῦ μοναχισμοῦ στήν Εκκλησία τῆς Ἀλεξανδρείας: Διαχρονικὴ προσφορά // ΕΦ. 1999. Τ. 71. Σ. 87–112; Ἱερά Βασιλική, Πατριαρχικὴ καὶ Θεοβάδιστος Μονὴ Ἁγίου Γεωργίου. Κάιρο, 2001; Ἱστορικὰ ἀνάλεκτα Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Ἀφρικής. Λευκωσία, 2002–2009. 2 τ.; Adventures in the Unseen. Rollinsford, 2004–2011. 3 τ.; Μαρτυρίες ζωῆς: Τὸ φῶς καὶ ἡ ἐλπίδα τοῦ Χριστοῦ βασιλεύει στήν Ἀφρική. Ναϊρόμπι, 2006–2012. 3 τ.; Χρόνος καὶ αἰωνιότητα κατὰ τὴν διδασκαλία τοῦ Γέροντος Σαφρονίου // Γέροντας Σαφρόνιος, ὁ θεολόγος τοῦ ἀπίστου φωτός. Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαδίου, 2008. Σ. 217–227; Ανέκδοτα κείμενα γιὰ τὸν Αρχιεπίσκοπο Κύπρου Λεόντιο Λεοντίου // ΕΚΜΙΜΚ. 2010. Τ. 9. Σ. 219–252; Ὁ Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας Πέτρος Ζ' καὶ ὁ θεμὸς τοῦ θρόνου τοῦ Ἁγίου Μάρκου // Πορεία μαρτυρίας. Ἀθήνα, 2010. Σ. 108–111; Τηλλυριδῆς Ἀ., Κύρης Κ. Ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ τῶν Νικόλαου καὶ Θεοφύ-

λακτοῦ Θεοφῶς ἀπὸ τὰ ἀρχεῖα τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου // Ἐπετηρίδα Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν. Λευκωσία, 1981/82. Τ. 11. Σ. 455–481 καὶ др.
Лит.: Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2013. Ἀλεξάνδρεια, 2013. Σ. 112; Μακάριος, μητρ. Κέννας (Πατριαρχεῖο Ἀλεξανδρείας) // Μεγάλη Ὁρθόδοξη Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια. Ἀθήνα, 2014. Τ. 11. Σ. 198–200.

ΜΑΚΑΡΙΪ (Τροϊцкий Μακαρίη Трифонович; 1830, с. Доброводье Севского у. Орловской губ. — 3 июля 1906, г. Белёв Тульской губ.), επ. Καλужский и Боровский. Ροδ. в семье священника, служившего в сельской ц. во имя свт. Николая Чудотворца



Μακαρίη (Τροϊцкий),
еп. Καλужский и Боровский.
Φοτογραφία. Οκ. 1895 γ.

(1782–1786). Первоначальное образование получил дома, затем обучался в Севском ДУ. В 1849 г. поступил в Орловскую ДС, которую окончил в 1851 г. В 1855 г. окончил КДА со степенью старшего кандидата богословия. Однокурсником М. по академии был буд. Туркестанский и Ташкентский еп. Никон (Богоявленский). С 1856 г. преподавал логику и психологию в Орловской ДС. 8 нояб. того же года Троицкий был рукоположен в сан иерея, служил в храме свт. Николая Чудотворца и в других орловских церквях; в 1859 г. награжден набедренником, в 1863 г.— скуфьей, в 1867 г.— камиллавкой, в 1877 г. возведен в сан протоиерея. В 1863 (1865?) г. был назначен законоучителем орловского Александринского ин-та благородных девиц и настоятелем институтской ц. во имя св. прав. Анны. Летом 1867 г. М. служил Божественную литургию в присутствии имп. *Александра II Николаевича*, посетившего ин-т. М. Т. Троицкий был женат на М. Я. Голиневич, дочери семинар-

ского инспектора, в 1868 г. овдовел. 15 окт. 1879 г. был пострижен в монашество, 28 окт. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *Челнского в честь Преображения Господня мужского монастыря* Трубчевского у. Орловской губ. В нач. 1880 г. М. был вызван в С.-Петербург для совершения чреды священнослужения и проповедей. Здесь он познакомился с архим. св. *Николаем (Касаткиным)*, к-рый 15 марта того же года записал в дневнике: «...о. Макарий из орловских протоиереев, особенно симпатичная личность» (Дневники св. Николая Японского. СПб., 2004. Т. 1. С. 217).

С 28 февр. 1881 г. настоятель *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мужского монастыря*, с 18 мая того же года благочинный обителей Московской епархии. По семейным преданиям, зафиксированным в воспоминаниях внука епископа, воронежского архит. Н. В. Троицкого (1900–1984), служба М. в Успенском соборе Московского Кремля произвела благоприятное впечатление на митр. Московского *Макария (Булгакова)* и др. иерархов, что повлияло на карьеру архимандрита.

В июне 1882 г. М. был назначен епископом, а 23 июля того же года хиротонисан во епископа Острожского, викария Воронежской епархии. 8 июля 1882 г. прибыл в Воронеж. В 80-х гг. XIX в. из-за болезни Воронежского архиеп. *Серафима (Аретинского; † 1886)* М. управлял практически всей епархией. 24 окт. 1882 г. он вместе с преосв. Серафимом освятит новое здание муж. ДУ в Воронеже (ныне просп. Революции, 24), 3 февр. 1883 г. в служении городского духовенства освятит домовую церковь уч-ща во имя Трех святителей и произнес «Почтение» юным воспитанникам. 14 авг. 1883 г. М. освятит главный престол 2-этажного Троицкого собора (1879–1883) *здонского Тихоновского в честь Преображения Господня монастыря*. В янв. 1885 г. М. открыл правосл. братство во имя святителей Митрофана и Тихона, отслужил молебен в семинарском храме. По этому поводу владыка провел беседу с прихожанами; текст ее был напечатан в епархиальной газете, а затем вышел отдельным изданием. В апр. 1886 г. М. возглавил отпевание архиеп. Серафима в Благовещенском соборе Митрофановского монастыря. С 1882 г. М.



являлся настоятелем 2-классного *Акатова во имя святителя Алексия монастыря*, председателем епархиального Комитета правосл. миссионерского об-ва, с 30 окт. 1884 г.— председателем епархиального училищного совета.

В Воронеж переехали и дети архиепископа. Сын Владимир Макарович Троицкий (1863–1951) состоял членом правления «городского общества взаимного от огня страхования имущества». Дочери Софье Макаровне Шуриновой-Морозовой (1860–1920) принадлежала Воронежская муж. гимназия (ныне школа № 28 на ул. Ф. Энгельса, 23).

21 мая 1886 г. М. был назначен епископом Оренбургским и Уральским. При М. было открыто более 200 приходов, в т. ч. оренбургский храм арх. Михаила (1886), церкви святых Веры, Надежды, Любви и матери их Софии (1889) при жен. училище и прп. Сергия Радонежского (1894) при женской гимназии. В Оренбургском у. были освящены храмы Казанской иконы Божией Матери (1887) в пос. Филипповском, арх. Михаила (1888) в с. Подстепенском, вмч. Димитрия Солунского (1890) в с. Марьевка, Казанской иконы Божией Матери (1890) в дер. Сенцовка, арх. Михаила (1891) в дер. Новобогдановка, святых Космы и Дамиана (1891) на Саратовском хуторе, вмч. Димитрия Солунского (1893) в с. Александровка, свт. Николая Чудотворца (1894) в дер. Новоникольская (Каринка), свт. Николая Чудотворца (1894) при жен. общине г. Илецкая Защита (ныне Соль-Илецк) и мн. др. При М. в Орском у. были освящены церкви Покрова Пресв. Богородицы (1889) в пос. Подгорный, арх. Михаила (1891) в пос. Жёлтый, вмч. Георгия Победоносца (1892) в дер. Бердяш, арх. Михаила в пос. Калпацкий (1894), апостолов Петра и Павла (1895) в дер. Петровка и др.; в Верхнеуральском у.— церкви Покрова Пресв. Богородицы (1890) в пос. Владимирский, прп. Сергия Радонежского (1891) в с. Инзерское, свт. Николая Чудотворца (1894) в пос. Чесменский и др.; в Троицком у.— храмы Вознесения Господня (1887) в дер. Николаевка, св. кн. Александра Невского (1890) в сельце Демарино, Трех святителей (1893) в пос. Медведский и др.; в Челябинском у.— церкви святых Космы и Дамиана (1889) в дер. Никольская (Раззориха), апо-

столов Петра и Павла (1890) в пос. Коркинский, Казанской иконы Божией Матери (1891) в пос. Луговой, Святой Троицы (1892) в с. М. Дерягино и др.; в Уральском у.— церкви Покрова Пресв. Богородицы (1891) в станице Трекинской, Крестовоздвиженская (1891) в пос. Шилинский и др. Устроены тюремная ц. вмч. Пантелеимона (1889) и Введенская ц. (1893) при жен. гимназии в г. Уральске. В г. Кустанае построен храм арх. Михаила (1889), освящены церкви святых Кирилла и Мефодия (1891) при министерской школе и Иверской иконы Божией Матери (1894) при жен. общине (*Чернавский Н. М.* Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900. Вып. 1).

8 сент. 1886 г. на Александровской пл. города М. совершил закладку, а 19 окт. 1895 г. освящение кафедрального собора в честь Казанской иконы Божией Матери.

Треть населения Оренбургской губ. составляли «инородцы» (башкиры, татары, киргизы, мордвины, чуваша, черемисы, калмыки, немцы, цыгане). В день закладки Казанского собора в Городской думе на торжественном обеде М. высказал желание более активной помощи миссионерскому делу в губернии. Инициативу епископа поддержал купец С. М. Иванов, внесший пожертвование 1 тыс. р. серебром. 8 нояб. 1886 г. М. открыл Оренбургское епархиальное Михаило-Архангельское братство, которое занималось устройством школ в православно-инородческих приходах с соблюдением основ обучения, заложенных Н. И. Ильминским, с преподаванием предметов и совершением богослужений на инородческих языках. Председателями братства стали М., оренбургский губернатор и атаман Оренбургского казачьего войска генерал-майор В. И. Ершов. В состав совета входили ректор Оренбургской ДС прот. Ф. А. Дмитровский, Оренбургский вице-губернатор генерал-майор А. А. Ломачевский, тайный советник А. Д. Холодковский, кафедральный прот. Н. С. Сперанский, священники и купцы. Для совещаний по учебным делам, касающимся братских школ, в совет приглашались преподаватели и учителя. Братство издавало брошюры, книги, печатные листы, заботилось об устройстве миссионерских школ и б-к. Впрочем, 8 марта 1887 г. ученик

Ильминского инспектор инородческих школ Оренбургского учебного округа В. В. Катаринский писал: «Наш преосвящ. Макарий хочет устроить в Оренбурге миссион[ерскую] школу (вроде Казанского миссион[ерского] приюта) для приготовления миссионеров среди башкир и киргиз... к сожалению его, денег нет, и людей для этого не будет» (Мат-лы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н. И. Ильминского. Каз., 2015. С. 250–252).

По инициативе М. учреждалось отделение Киргизской духовной миссии в Тургайской обл., начальниками к-рой назначались священники, свободно владевшие тюрк. языками: с 1894 г.— Н. Н. Одигитриевский, с 1896 г.— Ф. Д. Соколов. В 1896–1897 гг. в сев. части Тургайской обл. были открыты Макарьевский и Александровский станы, окормлявшие уезды Кустанайский и Актюбинский. При станах в 3-классных школах обучение велось на русском языке. По просьбе М. центральным советом Православного миссионерского об-ва в Москве стали ассигноваться крупные суммы на содержание и разъезды сотрудников миссии, выдачу новообращенным денежных пособий, крестиков, икон, книг и денег на др. нужды. Архиерей предложил по примеру Томской епархии открывать в Казахской степи миссионерские станы в качестве опорных пунктов для распространения и поддержания Православия (см. *Киргизская духовная миссия Русской Православной Церкви*).

В 1887 г. казначей Оренбургского епархиального попечительства о бедных духовного звания свящ. М. Руднянский поднял вопрос о «бесприютном и беспомощном» положении 30 вдов и сирот Оренбургской епархии и предложил учредить для них при монастырях особые приюты с платой за каждого призываемого по 30 р. в год. 4 авг. 1887 г. это предложение поддержал М., однако данный проект так и не был осуществлен.

В 1890 г. по предложению М. при Оренбургском архиерейском доме был организован причетнический класс, преобразованный в 1892 г. в 2-годичную регентскую школу для подготовки руководителей церковных хоров и певчих. В 1895–1896 гг. М. основал оренбургский Успенский мон-рь. Архиерей регулярно посещал Оренбургскую ДС, совершал бого-





служения в семинарском храме. По его инициативе была введена традиция публичного чтения воспитанниками своих лучших сочинений. В 1889 г. М. учредил Оренбургское епархиальное женское уч-ще. Летом 1893 г. он гостил у дочери, проживавшей в с. Рыкань близ Воронежа. 20–24 нояб. 1903 г. принимал участие в торжествах, посвященных 200-летию кончины свт. Митрофана Воронежского.

22 окт. 1895 г. имп. св. *Николай II Александрович* утвердил решение Синода о назначении М. на Калужскую и Боровскую кафедру (ЦВед. 1895. № 43. С. 386). 30 окт. того же года оренбургские священнослужители при прощании с М. преподнесли ему Казанскую икону Божией Матери в сребропозлащенной ризе. В нояб. архиерей был встречен на границе Калужского у. местным духовенством чудотворной Калужской иконой Божией Матери. Впосл., почитая этот образ, М. написал стихотворение «на день посещения» Калужской чудотворной иконой Матери Божией г. Калуги (Калужские Ев. 1898. № 19. Ч. неофиц. С. 682–685).

М. регулярно совершал объезды епархии, освящал новые храмы, привлекал благотворителей, в т. ч. и св. прав. *Иоанна Кронштадтского* (Сергиева). Так, на средства кронштадтского пастыря началось строительство каменного храма в честь Рождества Христова (1900–1906) в с. Товарково Медынского у., устроены дом причта в с. Заболотье Перемышльского у., церковноприходская школа в г. Таруса, за что М. неоднократно высказывал св. Иоанну «искреннюю признательность» (см., напр.: Калужские Ев. 1895. Ч. офиц. № 24. С. 497; 1896. № 4. С. 54). 5 окт. 1896 г. М. освятил храм в честь Гербовецкой иконы Божией Матери при Гурьевской сельскохозяйственной школе с. Бабаево Калужского у., устроенной на средства подпоручика С. А. Гурьева. В 1898 г. епископ поддержал инициативу мон. Екатерины (Метцендорф) по организации в с. Дугня Калужского у. жен. общины в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение».

15 нояб. 1896 г. по инициативе М. при Калужской ДС были учреждены миссионерские противораскольнические курсы. Среди целей курсов называлась подготовка помощников «из бывших некогда старообрядцев... ревнующих о миссии», ко-

торые помогали бы приходским священникам (Там же. № 4. С. 142). В том же году при непосредственном участии М. и губернатора Н. Д. Голицына открылась Калужская община сестер милосердия Красного Креста, попечительницей к-рой стала супруга губернатора. С 28 нояб. 1895 г. М. являлся председателем Калужского отделения Палестинского об-ва. В мае 1899 г. М. ходатайствовал об открытии в Калуге церковного историко-археологического об-ва с древлехранилищем, к-рое было учреждено 13 янв. 1901 г. (см.: Калужская старина. Калуга, 1901. Т. 1. Кн. 1. С. 3–18).

М. часто посещал *Отпину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь*, 5 июля 1899 г. рукоположил во иеродиакона прп. *Анастасия (Потапова)*. Летом того же года по ходатайству прп. *Иосифа (Литовкина)* М. запретил единственное в году посещение Иоанно-Предтеченского скита женщинами 7 сент., в день памяти прп. Макария (Иванова). В авг.–сент. 1900 г. в скиту был составлен проект каменной пристройки к храму св. Иоанна Предтечи, который М. отклонил. Вскоре по благословению архиерея в скиту началось возведение нового каменного храма во имя свт. Льва, еп. Катанского, и прп. Иоанна Рильского (Рыльского). В 1900 г. М. одобрил текст жизнеописания прп. *Амвросия (Гренкова)*, составленного его учеником схиархим. *Агапитом (Беловидовым)*. 8 июля 1901 г. М. возглавил торжества по поводу возведения Шамординской общины в общежительный *Шамординский Амвросиев в честь Казанской иконы Божией Матери женский монастырь*, а также возвел мон. Евфросинию (Розову) в сан игумении. 9–11 июля того же года, вероятно в последний раз, епископ побывал в Оптиной пуст., возглавил служение всенощного бдения и Божественной литургии, долго общался со старцами и с братией. С особым уважением к М. относились прп. *Иосиф (Литовкин)* и схим. *Геннадий (Туманов)* (Летопись скита. 2008. С. 216, 267, 282).

10 июля 1901 г. имп. Николай II утвердил доклад Синода об увольнении М. на покой по собственному желанию и по «преклонности лет». Согласно летописи оптинского скита, «вся братия единодушно» сожалела об увольнении М., «некоторые из близко стоявших к нему духов-

ных лиц» утверждали, что епископ был «деятелем высокой духовной молитвы» (Там же. С. 283). 16 июля Калужская городская дума постановила в память о М. учредить по одной стипендии его имени при местных муж. гимназии и реальном училище для беднейших учеников. 19 июля в Крестной архиерейской церкви калужское духовенство подарило М. на память икону Христа Спасителя. Епископ любил Калужскую землю, посвятил ей и ее пастырям несколько циклов стихотворений (Калужские Ев. 1896. Отд. неофиц. № 2. С. 50–52; Песнь в честь Калужских архиереев, отошедших в вечность // Там же. 1899. № 21. С. 573–579).

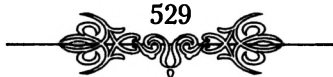
В 1901 г. М. посетил *Киево-Печерскую лавру*, 12 янв. 1902 г. вместе с Каневским еп. *Сильвестром (Малеванским)* участвовал в отпевании и погребении старца прп. *Ионы (Мирошниченко)*.

В нояб. 1902 г. М. поселился в *Белёвском в честь Преображения Господня монастыре* на правах настоятеля. Тульский и Белёвский еп. *Питирим (Окнов)* направил в Белёв си-



Преосвящ. Макарий благословляет богомольцев в Макариевом Жабьинском мон-ре. Фотография. После 1902 г.

нодальный указ с резолюцией: «Радуюсь за град Белев, в коем будет иметь жительство святитель добрый и молитвенник» (ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 10. Д. 3005. Л. 1). С 1903 г. М. состоял попечителем Белёвской школы псаломщиков, в воскресные и праздничные дни совершал богослужения и в обители, и в др. белёвских храмах, особенно любил *Макариев Жабьинский в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастырь*, в к-ром совершил несколько





рукоположений. По воспоминаниям законоучителя Белёвского реально-го уч-ща, М. посещал мн. горожан «на дому, не взирая ни на звание, ни на состояние». Современники писали о простоте и «сердечной мягкости» в общении архиерея с духовенством и паствой. Он обладал «тем драгоценным качеством характера, которое свойственно далеко не многим, а именно — верой в человека, в лучшие стороны его души, в возможность исправления даже закоренелого во зле и огрубевшего сердца». Многочисленные слова, беседы и стихотворения М. отличались «теплотою чувства» (*Введенский*. 1906. С. 597).

24 марта 1885 г. М. был награжден орденом св. кн. Владимира 3-й степени, а 14 мая 1896 г. — орденом св. кн. Владимира 2-й степени «за отлочно-усердное служение».

4 июля 1906 г. Калужский и Боровский еп. *Вениамин (Муратовский)* в кафедральном соборе отслужил по М. панихиду. 5 июля того же года состоялось погребение М. в соборе белёвского Преображенского мон-ря, к-рое возглавил *Лаврентий (Некрасов)*, еп. Тульский и Белёвский.

Арх.: ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 10. Д. 2352. Л. 34, 37–37 об.; Д. 3005. Л. 1–16; Воспоминания Н. В. Троицкого // ГА Воронежской обл. Ф. 3138. Оп. 2. Д. 23.

Соч.: Беседы о Божественной литургии. СПб., 1881; Слова, беседы и поучения...: 1856–1879. СПб., 1881; Беседы и поучения на дни великопостные, 1864–1879 гг. М., 1882; То же: Великопостные поучения: 1864–1879 гг. Калуга, 1898. Белёв, 1904; Беседа в день памяти святителя Христова и чудотворца Тихона Задонского, говоренная в Задонском мон-ре в 100-летний юбилей от кончины святителя // Воронежские Ев. 1883. № 18. С. 747–752; О священных изображениях Правосл. Церкви. Воронеж, 1884; Беседа, говоренная в Воронежской семинарской церкви, при открытии братства во имя Воронежских святителей и чудотворцев Митрофана и Тихона. Воронеж, 1885; Слово, говоренное при погребении почившего в Бозе Высокопреосв. Серафима, архиеп. Воронежского и Задонского // Воронежские Ев. 1886. № 10. С. 346–350; Слово в день празднования 300-летнего существования г. Воронежа // Там же. № 11. С. 410–423; Слова, беседы и поучения на воскресные и праздничные дни и разные случаи. Оренбург, 1893. Вып. 3; Священная лира в уединении: Сб. стихотворений. К., 1902. Вып. 1; Тула, 1903. Вып. 2; Белёв, 1902/1903. Вып. 3; 1905. Вып. 4; 1905/1906. Вып. 5.

Лит.: Сообщение [о назначении еп. Макария (Троицкого) епископом Оренбургским и Уральским] // Воронежские Ев. 1886. № 11. С. 405; Прощание преосв. Макария со своей паствой // Калужские Ев. Ч. неофиц. 1901. № 14. С. 353–360; *Введенский В., свящ.* Памяти старца-епископа // Там же. 1906. № 16. С. 594–598; Кончина преосв. Макария, бывш.

еп. Калужского и Боровского // Там же. № 14. С. 495, 526; Памяти преосв. Макария, бывш. еп. Калужского и Боровского // ПриблВед. 1906. № 41. С. 2736–2738; *Акиншин А.* Предок высшего сословия // Воронежский курьер: Газ. 1995. 25 февр.; *он же.* Еп. Макарий (Троицкий), викарий Воронежской епархии // Воронежский епарх. вестн. 1999. № 2. С. 33–35; *он же.* Еп. Макарий (Троицкий), 1882–1886 // Воронежские архипастыри. 2003. С. 437–441; *Герасим (Дьячков), иером.* Белёвский Спасо-Преображенский мон-рь Тульской обл.: История в лицах. М., 2008. С. 133–139; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. Т. 2. *Шишкова М. А.* Новые арх. мат-лы об истории книгораспространения в Оренбургской губ. // Вестн. Челябинской гос. академии культуры и искусств. 2010. № 4(24). С. 27–29; *Сергий (Петров), митр.* История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х гг. Воронеж, 2011.

Д. Б. Кочетов

МАКА́РИЙ (Тучапский Макарий; † 1548 (?)), правосл. Львовский еп. В документах 20-х гг. XVI в. львовянин Макарий Тучапский упоминается как один из «старших» общины правосл. «русских» мещан Львова (ныне Украина) и предместий. Положение этих мещан было нелегким. Они не могли занимать городские должности, им был затруднен доступ во мн. цехи, во Львове «русские» мещане могли владеть землей и домами лишь на территории небольшого квартала в районе Русской ул., ограничивалась свобода правосл. богослужения. В документах 20-х гг. XVI в. Макарий Тучапский выступает в числе тех, кто отстаивали права правосл. мещан в спорах с властями города. В 1530 г. Тучапский упоминается как один из выбранных общиной опекунов львовской Успенской ц.

Особенность церковной жизни на землях Русского воеводства Польского королевства состояла в том, что в сер. XV в. местная правосл. *Галицкая епархия* перестала существовать и управление духовенством находилось в руках наместников, к-рых назначал король по рекомендации католич. Львовского архиепископа. Еще в 1522 г. король «с согласия» Львовского архиеп. Бернарда назначил наместником на территории Галицкой епархии правосл. шляхтича Яцека Гдашицкого. Приняв монашество с именем Исаакий, Гдашицкий вступил в контакт с Киевским митр. *Иосифом II*, и в 1526 г. митрополит назначил Гдашицкого своим наместником в Галицкой епархии. После вмешательства Львов-

ского архиепископа Гдашицкий был отстранен от должности, и архиепископ назначил нового наместника — Яцко Сикору. В ответ на это митр. *Макарий II* поставил своим наместником некоего «Гошовского попа» (вероятно, свящ. Иосифа Гошовского). Такое решение вызвало недовольство местного православного населения, и митрополит согласился назначить наместником того, кого выберет паства. Тогда духовенство, шляхта, мещане и «все посполство... земля Русских и Подольских» предложили кандидатуру львовского мещанина Макария Тучапского. Митрополит благословил Тучапского на наместничество. По ходатайству митрополита и правосл. шляхты кор. Сигизмунд I утвердил это решение и поручил правосл. Перемышльскому епископу ввести Тучапского в должность.

В качестве наместника Тучапский объехал территорию епархии, организовал работу церковного суда, но вскоре положение осложнилось. Львовский архиепископ при поддержке др. католич. иерархов стал добиваться отстранения Тучапского, его заключения в Тынецкий мон-рь и возвращения тех прав, которыми Львовское архиеп-ство обладало ранее. Начались разбирательства. Тучапский год провел в Кракове, где слушалось его дело. Король колебался, то аннулируя грамоту, выданную Тучапскому, то подтверждая ее. Православные Львовской епархии поддерживали наместника, направляя делегации на разного рода заседания и призывая митрополита к тому, чтобы он побудил правосл. князей и панов воздействовать на короля. В кон. 1538 г. духовенство и шляхта «Русских и Подольских земель» обратились к митрополиту с предложением поставить Тучапского Львовским епископом. В обращении указывалось, что король не будет возражать против такого решения. Митрополит так и поступил, и это решение было санкционировано королевской грамотой от 23 окт. 1539 г., в которой определялись границы Львовской епархии и компетенция нового епископа. Сыграли известную роль обильные подношения кор. Боне и королевским советникам от львовян (по подсчетам М. С. Грушевского, 300 волов); масштаб подарков говорит о готовности местных православных идти на немалые материальные жертвы, чтобы добиться





освобождения от вмешательства католич. Львовского архиепископа в их церковную жизнь.

Энергичную поддержку Тучапскому оказали не только львовские мещане, признанным лидером к-рых он был, но и местная правосл. шляхта. Прощение митрополиту о посвящении Тучапского в епископский сан скрепили подписями 33 шляхтича. Шляхтичи образовали конвой, доставлявший буд. епископа к митрополиту. Кон. 30-х гг. XVI в. — время острого конфликта между шляхтой Речи Посполитой и королевской властью. В этих условиях монархия была заинтересована в принятии различных мер, которые могли бы смягчить это противостояние. Одной из таких мер стало удовлетворение требований «русской» правосл. шляхты о создании Львовской епархии. В 1542 г. синод польск. епископов требовал ликвидации этой епархии, но безуспешно.

По королевской грамоте 1539 г. власть М. как епископа распространялась на округа Галицкий, Львовский, Каменецкий, Снятынский и Трембовльский, т. е. епархия охватывала земли не только Русского воеводства, но и Подолии. М. предоставлялось право суда и управления духовными лицами на этих землях и право сбора с приходских священников «соборной куницы» в размере 6 золотых. Под власть епископа передавались «Галицкая митрополитанская церковь, называемая Крылос» (в совр. с. Крылос Галичского р-на Ивано-Франковской обл., Украина), Уневский Успенский мон-рь. Если пожалование храма в старой резиденции Галицких митрополитов имело скорее формальный характер, то передача под власть епископа Уневского мон-ря была, по-видимому, связана с тем, что у Львовской кафедры не было земельных владений, т. к. имения правосл. Галицкой кафедры были расхищены местной католич. знатью. Королевская грамота стала первой в ряду актов, определявших положение новой кафедры в отношениях и с местным духовенством и с митрополичьей кафедрой.

В епархиях Киевской митрополии XVI в. архиерею помогал управлять епархией *клирос*. Клирос действовал в Галиче в XIV–XV вв., когда город был центром правосл. епархии. В 1-й пол. XVI в. М. содействовал образованию клироса в главном центре

епархии — Львове. Клирос был создан при главном правосл. храме города — ц. св. Георгия. В состав клироса вошли священники львовских церквей, совершавшие поочередно службы в храме св. Георгия. По грамоте М. от 16 нояб. 1539 г. за клиросом признавались широкие права. Так, в пользу членов клироса поступала половина доходов ц. св. Георгия, часть вкладов, часть дохода от освящения новых церквей и весь доход от освящения старых; дети членов клироса при поставлении в священный сан освобождались от платы. Для характеристики статуса членов клироса особый интерес представляет установление, согласно к-рому по отношению к членам клироса епископ не будет прибегать к к.-л. санкциям, кроме временного запрещения в служении. Наместник епископа, лицо, игравшее большую роль в управлении епархией, должен был избираться клирошанами, а от владыки получать только благословение. В грамоте 1539 г. в качестве наместника владыки фигурирует священник одной из львовских церквей. Признание за клиросом столь широких прав несомненно связано с тем, что епископ нуждался в поддержке правосл. духовенства Львова в своем противостоянии с католич. духовенством, к-рое могло рассчитывать на содействие городских властей.

В грамоте следует особо выделить установление, что в случае смерти владыки имущество кафедры должны взять в управление члены клироса вместе с православной шляхтой и мещанами Львова и передать это имущество новому Львовскому епископу. В Польском королевстве в 1-й пол. XVI в. обычной практикой была передача такого имущества в управление старосты — представителя гос. власти. Несмотря на сложную ситуацию, в к-рой находился М., он вместе с клиросом выступил против подобной практики. В этом установлении как важные дружественные силы выступают правосл. шляхта и правосл. мещане Львова, поддерживавшие в предшествующие годы буд. епископа.

Отношения новой епархии с митрополичьей кафедрой были урегулированы на Соборе епископов Киевской митрополии в Новогрудке. 22 февр. 1540 г. М. дал митрополиту «присяжную грамоту», скрепленную печатями епископов и светских

лиц — участников Собора. В грамоте М. признал себя «дворным» епископом, поставленным митрополитом, и обязался ежегодно после Пасхи отправлять митрополиту половину собранных доходов. В грамоте указывалось, что даже надписи на антиминсах должны были делать от имени митрополита. В соответствии с этим в исходивших от него грамотах М. выступал как «наместник митрополита». В случае нарушения изложенных в грамоте установленных епископ должен был утратить свой сан и уплатить 1 тыс. золотых королю и 500 золотых митрополиту. Т. о., в отличие от других епархий *Западнорусской митрополии*, чья зависимость от центра часто была формальной, новая Львовская кафедра оказалась достаточно жестко подчинена митрополичьей кафедре. Согласно М. на такие условия было связано с тем, что епископ и православные во Львовской епархии нуждались в поддержке митрополита. Так, известно, что в 1547 г. М. и львовские мещане просили митрополита организовать сбор пожертвований на строительство новой каменной Успенской ц. во Львове.

Ко времени образования Львовской епархии, вероятно, относится составление т. н. Лукашевичской редакции Кормчей книги: данная редакция в XVI–XVII вв. неоднократно переписывалась на территории Львовской епархии. Материал, почерпнутый гл. обр. из Волынского извода Русской Кормчей, был пополнен заимствованными из разных источников полемическими антилат. текстами.

М. искал пути для облегчения положения православных. Так, будучи еще наместником митрополита, он в 1537 г. вместе со шляхтичами Ванко Станимирским и Олехно Замоиским внес во львовские гродские книги от имени «*totae communitatis legis ruthenicae*» текст грамоты кор. Александра 1504 г., воспроизводившей привилей кор. Владислава III 1443 г., по к-рому «Русской» Церкви предоставлялись различные права в связи с происшедшим на *Ферраро-Флорентийском Соборе* соединением Церквей. Текст документа был получен несомненно от епископов Холма, где хранился его оригинал. Холмские епископы неоднократно в XVI в. представляли этот документ, добываясь уравнивания в правах с католиками. Шаг этот не





помог: 31 марта 1540 г. кор. Сигизмунд I предписывал своим старостам не препятствовать М. совершать богослужение по греч. обряду.

Ряд королевских грамот 40-х гг. XVI в. говорит о том, что М. стремился подчинить себе приходских священников, искавших защиты у своих светских патронов. Так, в грамоте от 11 окт. 1544 г. Сигизмунд I предписывал не защищать священников, которые не повинуются М. В грамоте упоминались обязанности священнослужителей: посещать ежегодные собрания духовенства епархии и платить владыке «куничное». В грамоте от 22 авг. 1546 г. предписывается провести расследование относительно шляхтичей (*nobiles*) и старост (*capitaneis*), которые препятствуют власти владыки. М. старался сохранить и увеличить владения кафедры. 20 февр. 1548 г. он получил разрешение выкупить владение Перегинское (ныне поселок Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл.), принадлежавшее ранее Галицкой митрополии.

Передача под власть епископа Уневского мон-ря привела к конфликту архиерея с монахами, к-рых подстрекал к сопротивлению Ванко Станимирский. Уже в 1540 г. монахи обвиняли М. в разграблении монастырского имущества. На разбирательстве в авг. 1540 г. во Львове монахи признались, что клеветали на владыку, чтобы он над ними «жадной мочи и росказанья не имел». В 1542 г. король вынес решение о том, что мон-рь подчиняется власти епископа, ему на утверждение должен представляться избранный насельниками архимандрит, но в управление мон-рем владыка не вмешивается. Споры продолжались и в последующие годы.

Сведения об отношениях львовских мещан и М. говорят об их сотрудничестве. Они совместно хлопотали о сборе пожертвований для строительства Успенской ц. Епископ поддержал создание городских братств при церквях Благовещения (1542) и свт. Николая (1544).

8 июля 1548 г. король предписывал правосл. шляхтичу Марку Балабану (впосл. Львовский еп. *Арсений*) не вмешиваться в управление монастырями, подчиненными М. В янв. 1549 г. Киевский митр. Макарий II подтвердил соглашение епископа со львовским клиросом, очевидно, в связи со смертью М.

Ист.: АЗР. Т. 2. № 182, 185, 193, 197, 198, 201, 205; Т. 3. № 6; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 105; Ч. 1. Т. 10. № 10–16, 64; Вестн. Юго-Зап. и Зап. России. К., 1862. Т. 1. Сент. Отд. 1. № 1. С. 98–100; АЮЗР. Т. 1. № 103, 118; Т. 2. № 118; Вестн. Зап. России. Вильна, 1869. Кн. 8. Отд. 1. № 1. С. 37–43; Akta grodzkie i ziemskie czasów Rzeczypospolitej Polskiej: Z Archiwum tak zwanego Bernardyckiego we Lwowie. Lwów, 1884. Т. 10. N 578, 610, 627, 636, 645, 652, 653, 659, 666, 681, 694, 704, 740, 744, 777, 781.

Лит.: *Крип'якевич* I. Львівська Русь в першій пол. XVI в. // ЗНТШ. 1907. Т. 79. Кн. 5. С. 31–41; *Исаевич* Я. Д. Братства та їх роль в розвитку укр. культури XVI–XVIII ст. К., 1966. С. 25–26; *Грушевський* М. С. Історія України—Руси. К., 1994. Т. 5. С. 436–441; *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 5. С. 141–147; *Скоцилас* I. Я. Галицька (Львівська) епархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010; *Корогодина* М. В. Кормчая книга в Галиччї: (XVI — нач. XVII в.). СПб., 2015. С. 14–96.

Б. Н. Флоря

МАКА́РИЙ I [греч. *Μακάριος*], патриарх Антиохийский (ок. 656/669 — 8 марта 681), сторонник *монофелитства*, наиболее активный защитник ереси на VI Вселенском Соборе в К-поле (7 нояб. 680 — 16 сент. 681). Дата начала Патриаршества М. неизвестна. Первое достоверное упоминание о нем как о патриархе содержится в Синодике патриарха Иоанна V К-польского (669–675), дата издания к-рого также не определена. В период своего Патриаршества М. в основном жил в К-поле, поскольку Антиохия и вся территория Антиохийской Православной Церкви были захвачены арабами-мусульманами. До VI Вселенского Собора он пользовался большим влиянием на визант. имп. *Константина IV* (668–685). Вероятно, М. выступил одним из инициаторов созыва Собора, т. к. его имя вместе с именем патриарха *Феодора I* К-польского (677–679) упоминается в имп. саkre о созыве Собора, отправленной Римской Церкви в 678 г. (АСО II. Vol. 2 (1). P. 2–10; ДВС. Т. 4. С. 11–14).

Все дальнейшие сведения о М. содержатся лишь в документах VI Вселенского Собора. В начале работы Собора М. сидел по правую руку от имп. Константина IV, рядом с патриархом *Георгием I* К-польским (679–686), и сыграл одну из ведущих ролей. На 1-м заседании 7 нояб. 680 г. он выступил с защитой монофелитства, заявив, что вост. Церковь, приняв ересь, не внесла к.-л. новшеств в вероучение. В ходе заседаний в ответ на требование легатов осудить 4 бывш. патриархов-монофелитов

М. выступил с требованием осудить папу Римского *Гонория I* (625–638), к-рый соглашался с аргументами основателя монофелитства патриарха *Сергия I* К-польского (610–638). На 3-м заседании послания, на к-рые опирались М. и др. монофелиты, считая их принадлежащими патриарху *Мине* К-польскому (536–552) и папе *Вигилию* (537–555), были определены как подложные (АСО II. Vol. 2(1). P. 42–44; ДВС. Т. 4. С. 28). На 5, 6, 8 и 9-м заседаниях Собор изучал 3 кодекса с сочинениями отцов Церкви, представленных М. и его сторонниками, в которых, по их мнению, доказывалась правомочность ереси. Собором было признано, что в этих сборниках слишком много интерполяций и подложных документов, причем на этом и последующих заседаниях было доказано, что некоторые из интерполяций и пропусков в книгах были сделаны с ведома М. На 8-м заседании зачитали «Изложение веры» М., к-рое для Собора по сути стало наиболее важным документом, по к-рому участники Собора получили представление о монофелитстве (*Mansi*. Т. 11. P. 349–360; АСО II. Vol. 2(1). P. 218–230; ДВС. Т. 4. С. 86–90). Несмотря на отказ от ереси мн. своих прежних единомышленников, в т. ч. раскаяние патриарха *Геоργия* К-польского, М. твердо настаивал на своей т. зр. и в пылу полемики, отвечая императору, заявил, что он желал бы скорее быть разорванным на куски и брошенным в море, нежели признать учение о двух волях во Христе (АСО II. Vol. 2(1). P. 232–233; ДВС. Т. 4. С. 90). В завершение 9-го заседания Собора М. был объявлен низложенным, его помощник мон. Стефан был изгнан из зала заседаний (АСО II. Vol. 2(1). P. 274; ДВС. Т. 4. С. 103–104). Тем не менее отчасти под влиянием аргументов М. Собор вскоре согласился с необходимостью осудить папу *Гонория* наряду с вост. патриархами-монофелитами; рим. легаты и позднее курия против этого не возражали (см. также ст. *Вселенский VI Собор*).

Соборным решением М. и др. анафематствованные были отправлены в Рим, чтобы их веру смог лично определить папа (АСО II Vol. 2(2). P. 866–884; ДВС. Т. 4. С. 254–257). Прибыв в Рим, они уже не застали папу *Агафона* в живых, и собеседования с ними вел папа *Лев II* (682–683). Он в течение 30 дней пытался





убедить М. и его спутников принять православное вероучение, обещая им тогда восстановить их в архиепископском сане. Не согласившись оставить ересь, М. был отправлен в ссылку; остаток дней провел в монастыре. Место и время смерти неизвестны. В Византии в период краткого правления имп. *Филиппика Вардана* (711–713) имена всех осужденных VI Вселенским Собором, в т. ч. и М., были вновь внесены в диптихи, но эта практика прекратилась после свержения Филиппика.

Помимо сохранившегося «Изложения веры» М., в актах VI Вселенского Собора приводятся выдержки из нескольких др. сочинений М. Среди них — речь, произнесенная перед имп. Константином IV (ACO II. Vol. 2 (1). P. 500–502, 504, 508, 522, 524–526), письмо к императору (Ibid. P. 500, 504), письмо к некоему африкан. пресв. и мон. Луке (Ibid. P. 510), а также сочинение под названием «Третье слово» (Ibid. P. 504–506, 508).

Ист.: *Mansi*. T. 11; ACO II. Vol. 2(1–2); ДВС. T. 4; *Niceph. Const. Ep. ad Leonem III papam* // PG. 100. Col. 193 (RegPatr, N 382); *Georg. Mon. Chron.* P. 726; *Phot. Ep.* 1. 12.332; LP. Vol. 1. P. 351–354, 356; *Eutyh. Annales*. P. 347, 355. Лит.: *RegImp*, N 245–248; DHGE. T. 3. Col. 591, 595; *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles*. T. 3. P. 250–259, 262–276, 289, 304; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. *Ἀντιοχ.* Σ. 741–746; *Beck. Kirche und theol. Literatur*. S. 433; *Van Dieten. J.-L. Geschichte des Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI.* (610–715). Amst., 1972; *Kreuzer G. Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*. Stuttg., 1975; *Stratos A. N. Byzantium in the VIIth Cent.* Amst., 1978. Vol. 4. P. 115–130; *Winkelmann F. Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streitiges* // *Klio*. B., 1987. Bd. 69. N 127–130, 156, 163, 165; *Haldon J. Byzantium in the VIIth Cent.* Camb., 1990. P. 56, 302, 314, 321; *Болотов. Лекции*. T. 4. С. 488–495, 498–500; *Карташев. Соборы*. С. 429–442; *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit*. B., 1998. Abt. 1: 641–867. S. 117–120.

МАКА́РИЙ II [Макарий ибн Хилаль; араб. *مكارىوس بن هلال*] († ок. 1550, Дамаск), патриарх Антиохийский (1543–1550). Происходил из дамасского клана Ибн Аун. Был известен как каллиграф; сохранились 2 переписанные им рукописи, содержащие гомилии свт. Иоанна Златоуста (завершена 27 нояб. 1527 в Дамаске) и канонический трактат (завершена 29 дек. 1531). В колоне к последнему из этих манускриптов М. именуется себя епископом *Кары*, а с сент. 1534 г. в приписках к рукописям он уже называет себя епископом *Кары* и Аккара. Если

в XVII в. престолы *Антиохийской Православной Церкви* объединялись под властью одного архиерея по причине сокращения численности христиан, то веком раньше подобная экспансия могла объясняться только властными амбициями того или иного епископа. Епархии *Кара* и *Аккара* были одними из самых многочисленных и богатых в Патриархате. Т. о., возможно, что М. оказывал поддержку какой-то влиятельной христ. клан, способствовавший его стремительной церковной карьере. Помимо этого М. установил дружеские отношения с шейхом *Исой*, неформальным главой правосл. общины г. Триполи, имевшим исключительно широкие связи в кругах высшей иерархии Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов. В рукописях, принадлежавших шейху *Исе*, сохранилось неск. колофонов М. с благожелательными записями (от 1531/32, 29 сент. 1534, 2 нояб. 1538 — ИВР РАН. С 263. Т. 1. Л. 576). Похоже, растущее могущество епископа стало вызывать опасения Антиохийского патриарха *Михаила V* ибн аль-Маварди. Приблизительно в нач. 1539 г. Михаил созвал Собор по проблеме расхождений в вычислениях даты Пасхи 1539 г. Примечательно, что местом проведения Собора был избран не Дамаск, а г. *Кара*. Туда съехались архиереи *Баальбека*, *Эз-Забадани*, *Сайднаи*, *Ябруда*, мн. священники и диаконы, однако епископ *Кары* на Соборе отсутствовал, оставаясь в доме шейха *Исы* в Триполи. Эта ситуация наглядно свидетельствует об открытом конфликте между патриархом и М.

После кончины *Михаила ибн аль-Маварди* Антиохийским патриархом стал *Дорофей III* (1540–1543), известный своей попыткой заключить унию с *Маронитской католической Церковью*, за что он был обвинен в нарушении канонов и низложен соборным решением остальных 3 православных патриархов. Об отношениях *Дорофея III* и М. ничего не известно, хотя определенные связи между ними несомненно должны были быть, учитывая, что встреча *Дорофея* с маронитским патриархом проходила под Триполи, в непосредственной близости от диоцеза М. К временному промежутку 1539–1543 г. следует отнести свидетельство о беспрецедентном присвоении М. титула епископа *Кары*, *Арки*, *Аккара*, *Триполи*,

Бейрута, *Тира*, *Сидона* и *Акки*. Не ясно, взял ли М. этот титул самовольно или получил его от патриарха (в этом случае им мог быть только *Дорофей III*, учитывая конфликтные отношения М. с *Михаилом V*). Половина епархиальных престолов, фигурирующих в титуле М., существовала на тот момент чисто номинально (*Сидон*, *Тир*, *Акка*, возможно, *Арка*). Реально он мог контролировать помимо *Кары* и *Аккара* только епархию *Триполи* (учитывая тесные связи с шейхом *Исой* и отсутствие к.-л. упоминаний о других митрополитах *Триполи* в этот период). *Бейрут* же с 1532 г. был под упр. митр. *Иоакима Джумы* (впосл. патриарх *Иоаким IV*). Претензии *Макария* на уже занятую *Бейрутскую кафедру* (притом, что он не претендовал ни на один из престолов *плата Каламун* или *сиро-ливанского побережья*, где имелись свои архиереи) предполагают предельно конфликтные отношения между *Иоакимом Джумой* и М. (а возможно, и патриархом *Дорофеем*, если это он даровал М. предстояние над 8 престолом).

Наверное, не случайно после низложения *Дорофея* Собором 3 патриархов на Антиохийскую кафедру был возведен именно *Иоаким Джума* (1543–1576). Столь же естественно, что М. не признал этот выбор и заявил свои претензии на власть. За ним стояли часть *дамасской общины*, христиане *Сев. Ливана*, возможно, *Кары*, а также ряд епископов, к-рые и возвели его на Патриаршество. Антиохийская Церковь раскололась на сторонников *Иоакима IV* и М. По сообщению летописей, противоборствующие стороны издержали большие средства, пытаясь привлечь на свою сторону османские власти. Патриархи-соперники в течение 7 лет пребывали рядом друг с другом в замкнутом пространстве христ. квартала *Дамаска* площадью ок. 40 гектаров. *Иоаким* со своими сторонниками молился в ц. святых *Киприана* и *Иустины*, а М. и его приверженцы удерживали за собой подземную ц. св. *Анании*. Известна запись *Иоакима Джумы* от 1547 г., удостоверяющая вклад *диака. Исы*, сына патриарха *Михаила ибн аль-Маварди*, в ц. святых *Киприана* и *Иустины* (РГАДА. Ф. 1608. № 129. Л. 3–6; о датировке см.: *Морозов Д. А.* Цифровые системы в арабо-христ. и греч. рукописях IX–XVII вв. //





Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона: Мат-лы Междунар. науч. конф., Москва, 14–16 мая 2008 г. М., 2008. С. 116). Очевидно, окружение покойного патриарха пришло к Иоакиму в его конфликте с М. Удивительно, что летописцы ничего не сообщают о статусе дамаского кафедрального собора Пресв. Богородицы (аль-Марьямия) в годы этой смуты; похоже, он неоднократно переходил из рук в руки. Ок. 1550 г. М. заболел и, чувствуя приближение смерти, испросил прощение у Иоакима и примирился с ним. После кончины М. единство Антиохийской Церкви было восстановлено.

Ист.: Al-makḥḥūḥāt al-ʿarabiyya fi al-adyira al-urḥūḥūsiyya al-anṭākiyya fi Lubnān [= Арабские рукописи в монастырях православ. Антиохийского Патриархата в Ливане]. [Вагүт], 1991. Vol. 1. № 15; *Brayk M.* Al-ḥaqāʿiq al-wāfiya fi taʿrīkh batāriqat al-kanīsa al-anṭākiyya. Bayrūt, 2006. P. 137–138 (рус. пер.: [Михаил Брейк ад-Димашки]. Список Антиохийских патриархов // ТКДА. 1874. № 6. С. 425); Павел Алеппский. Путешествие. С. 680.

Лит.: *Nasrallah.* Chronologie, 1500–1634. P. 32b, 35–37, 68, 75–76, 82; *idem.* Histoire. Vol. 4. T. 1. P. 301; *Французов С. А.* Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собр. Ин-та восточных рукописей РАН как ист. источник // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2009. Вып. 3(17). С. 38–57; *Панченко К. А.* «Трипольское гнездо»: Православная община г. Триполи в культурно-полит. жизни Антиохийского патриархата XVI – 1-й пол. XVII в. // Он же. Правосл. арабы: Путь через века. М., 2013. С. 212–265.

К. А. Панченко

МАКА́РИЙ III [Макарий аз-Заим; араб. *مكارىوس الزعيم*] (ок. 1600, Халеб – 12.06.1672, Дамаск), патриарх Антиохийский (с 11/12 нояб. или 12 дек. 1647), один из крупнейших церковных деятелей и писателей правосл. Востока османской эпохи.

Биография. До вступления на Патриаршество. Род. в Халебе (Алеппо) на рубеже XVI и XVII вв. В миру носил имя Юханна (Иоанн). Происходил из священнического рода аз-Заим. Известны предки М. — отец, хури (приходский священник) Булус (Павел), и дед, хури Абд аль-Масих аль-Брутус (греч. ὁ Πρώτος — первый; возможно, передачей этого прозвища является араб. аз-Заим — «предводитель»). О братьях и сестрах М. прямых сведений нет, однако в путешествии по Вост. Европе в 50-х гг. XVII в. его сопровождал племянник Бутрус, имя к-рого документы РГАДА передают в русифицированной форме как Петр Иванов (вариант: Петр Христофоров).



Макарий III,
патриарх Антиохийский.
Портрет
из Царского Титулярника.
1672 г.

(РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. 3.
№ 7. Л. 85)

Отец М. Булус род. приблизительно в нач. 70-х гг. XVI в. и, судя по нек-рым упоминаниям М., должен был быть жив во 2-м десятилетии XVII в. К нему же восходит ряд сведений о церковных событиях в Халебе кон. XVI в., к-рые М. включил в свои исторические труды (*Панченко.* Митрополиты и епархии. 2012. С. 140–141; *Сериков.* 2002. С. 306).

Свое духовно-нравственное воспитание М. связывал с Халебским митр. Мелетием Кармой (1612–1634; впол. Антиохийский патриарх *Евфимий II*), который возвел его последовательно в сан диакона, касиса и хури (градации священнического сана у арабов-христиан). Много лет спустя М. написал панегирическую биографию Мелетия, похожую на житие. Молодой священник стал свидетелем бурных событий антиохийской церковной истории в 20-х гг. XVII в., борьбы за власть в христ. общине Халеба между Мелетием Кармой и патриархом *Кириллом IV* Даббасом, многолетних тяжб этих иерархов и 2-кратного ареста митр. Мелетия. В 1627 г. у М. род. сын Булус (см. *Павел Алеппский*). Жена умерла вскоре после родов, и единственный сын остался самым близким М. человеком до конца его жизни. После гибели патриарха Кирилла Даббаса и его соперника патриарха *Игнатия III* Атыи на Антиохийскую кафедру был возведен Мелетий (Евфимий) Карма (1 мая 1634). Впол. М. утверждал, что именно ему новый патриарх обещал престол Халебского митрополита, одна-

ко Евфимий не спешил с рукоположением своего ученика. Подобная тактика была характерна для всех Антиохийских патриархов — выходцев из Халеба, не желавших создавать промежуточное звено между собой и поддерживавшей их христ. общиной города.

Избрание М. на кафедру Халеба состоялось уже после смерти Евфимия II (1 янв. 1635), при следующем патриархе *Евфимии III* ас-Сакизи. Собор духовенства и христ. старейшин города 14 сент. 1635 г. утвердил его кандидатуру, после чего он вместе с делегацией халебской знати отправился в Дамаск и был 27 окт. (в ряде источников — 27 сент.) рукоположен патриархом в сан митрополита с именем Мелетий, к-рое взял в честь своего учителя. Евфимий ас-Сакизи, хиосский грек, не имевший достаточного авторитета у антиохийской паствы, дорожил поддержкой богатой и многочисленной халебской общины и наделил ее предстоятеля рядом символических привилегий — саном католикоса и титулом экзарха «городов диарбекских» (приходов В. Месопотамии) и Антиохии, древней столицы Патриархата.

В июле 1639 г. Мелетий наряду с главами др. этноконфессиональных общин и ремесленных корпораций Халеба участвовал в торжествах по случаю прибытия в город султана Мурада IV, направлявшегося на войну с Ираном. На протяжении 12 лет пребывания Мелетия на Халебской кафедре город дважды посещал патриарх Евфимий для сбора церковных налогов (1640 и 1644). Весной 1642 г. Мелетий вместе с сыном и 60 халебскими христианами предпринял паломничество на Св. землю, посетив по дороге Ябруд, Маалулу, Сайднау, Дамаск, а в Палестине — лавру прп. Саввы Освященного. В ходе паломничества Мелетий встречался с Антиохийским патриархом Евфимием III в Дамаске, Иерусалимским патриархом *Феофаном IV* и католикосом-патриархом Зап. Грузии (Абхазским) *Максимом I* (*Мачутадзе*), с к-рым отправился в обратный путь из Иерусалима. В архиве нем. ориенталиста неск. писем халебских христиан 1-й пол. 40-х гг. XVII в., адресованных сборщикам пожертвований для Антиохийской Церкви свящ. Мусе и диак. Николаю, где упоминается ка-





толикос Мелетий, а одно из писем, от 7 мая 1645 г., принадлежит самому М. (ГИМ. Увар. № 1213-4°. Л. 81).

Осенью 1647 г. патриарх Евфимий заболел и, чувствуя близкую кончину, указал на Мелетия как на своего преемника. Христ. знать Дамаска, опасаясь повторения смут и расколов, сопровождавших Патриаршество Кирилла Даббаса и Игнатия Атыйи, настаивала на незамедлительном замещении Патриаршей кафедры Халебским митрополитом. Гонец из Дамаска нашел Мелетия в г. Килисе, где тот скрывался от вымогательств халебского паши. По свидетельству Павла Алеппского, Мелетий отклонил 1-е приглашение и лишь после повторного категорического требования Евфимия отправился в Дамаск. Под Хамой митрополит получил известие о кончине патриарха 11 окт. Взяв с собой архиереев Хамы, Хомса и Кары, Мелетий прибыл в Дамаск, где был возведен в сан патриарха 11 или 12 нояб. 1647 г. (в различных источниках встречаются также варианты 12 дек. и др., однако ранние даты представляются более вероятными). В исторических записках М. привел имена 6 митрополитов, участвовавших в его поставлении, и 25 присутствовавших на ней священников и диаконов (Панченко. Митрополиты и епархии. 2012. С. 130). При вступлении на Патриаршество Мелетий по традиции взял новое имя — Макарий, потому что в день памяти святого с этим именем, 23 окт., дамаский клир получил от османских судебных властей документ о подтверждении полномочий нового патриарха (еще не успевшего приехать в Дамаск), которого соответственно вписали под именем Макарий (Там же. С. 129).

Начало Патриаршества (1647–1652). Первой хиротонией нового патриарха стало поставление 21 нояб. 1647 г. митрополитом Халеба свящ. Митрофана, уроженца Хамы. М. несомненно рассчитывал, что новый митрополит, не имевший корней в Халебе, не создаст самостоятельный центр силы в Патриархате. Однако отношения М. с Митрофаном складывались напряженно, и Халебский архиерей удостоился многих нелестных отзывов в исторических трудах Павла Алеппского. В февр. 1648 г. патриарх ездил на богомолье в *Сайд-найский монастырь*, в июле того же года отправился в длительное путешествие по епархиям Антиохий-

ской Церкви, посетил Сайду, обл. Шуф, Бейрут, Кесруан, в окт. морем прибыл в Триполи, оттуда переехал в Хаму. После долгого пребывания в Центр. Сирии патриарх 1 июня 1650 г. приехал в Халеб, где оставался 8 месяцев. В этот период М. поставил архиереев на ряд кафедр (Ябруд и Маалула, Сайда, Амида (Диярбакыр)).

Приблизительно к 1651 г. относится малоизвестная авантюра Мирликийского митр. Иеремии, который сумел получить султанский берат на Антиохийский Патриарший престол. По предположению В. Г. Ченцовой, за Иеремией могли стоять К-польский патриарх *Парфений II* и его окружение. Прибытие претендента на Патриаршество в Сирию вызвало смятение антиохийского духовенства. Возможно, с этим связан отъезд М. из Халеба в Дамаск в февр. 1651 г. М. и его сторонникам удалось щедрыми дарами привлечь на свою сторону местные османские власти и убедить их оставить без внимания султанские грамоты, данные Иеремии. Новый К-польский патриарх *Иоанникий II* принял сторону М., однако Иеремия, вернувшись в К-поль, продолжал претендовать на Патриаршество (*Tchentsova*. 2012; *Она же*. [Ченцова]. 2013).

Чрезвычайные расходы, понесенные в ходе борьбы с Мирликийским митрополитом (6 тыс. р., как сообщал патриарх, будучи в Москве), и прежние долги, обременявшие Антиохийский престол, подтолкнули М. к мысли отправиться ко двору покровителя Вост. Церковью молдав. господаря Василе *Лулу*, чтобы испросить денежную помощь. Василе подтвердил готовность решить финансовые проблемы Антиохийского Патриархата. К-польский патриарх Иоанникий II в марте 1652 г. издал окружную грамоту к христианам тех земель, через к-рые должен был проезжать М., о жертвовании ему милостыни (Ченцова. 2013. С. 117, 119). М. поставил архиереев на пустовавшие кафедры Бейрута и Хомса, митрополитом которого стал хури Ибрахим ибн аль-Амиш аль-Халяби с именем Афанасий, и в янв. 1652 г. назначил хури Сулеймана (в архиерействе Сильвестр) аль-Халяби митрополитом патриаршей кельи, т. е. своим наместником. Уезжая из Дамаска в Халеб для последних приготовлений к путешествию, М. оставил Сильвестра управлять делами

Патриархии, однако митрополит скончался в апр. или мае того же года во время эпидемии чумы. В мае 1652 г. через Дамаск и Халеб проехал известный рус. церковный деятель и дипломат *Арсений (Суханов)*, направлявшийся из Иерусалима в Грузию (Проскинитарий *Арсения Суханова*, 1649–1653 гг. СПб., 1889. С. 93–97. (ППС; Т. 7. Вып. 3(21)). Вероятно, он разминулся с М., который в это время посещал города Сармин и Килис и вернулся в Халеб только 1 июня (впосл. Арсений встречался с М. в Валахии, а став келарем Троице-Сергиева мон-ря, принимал его в обители во время пребывания патриарха в России). В Халебе М. провел последние перед отъездом рукоположения (кафедры Эз-Забадани, Аккара, Триполи). В архиерейских хиротониях М. ярко проявилось доминирование в Антиохийской Церкви халебской общины: из 11 новопоставленных митрополитов 5 были выходцами из Халеба и не было ни одного уроженца Дамаска, столицы Патриархата.

Первое путешествие (1652–1659). Путешествие М. ко дворам христианских государей было описано его сыном архидиаком Павлом Алеппским — это объемное сочинение стало вершиной арабо-христ. литературы раннего Нового времени и ценнейшим источником по истории и этнографии народов Вост. Европы. В июле 1652 г. М. покинул Халеб и направился в Латакию. Собрав там с местных христиан десятину, он приехал в Антиохию, где его ждали архидиаком Павел и др. спутники, и вместе с ними отправился далее сухим путем. В авг. они проехали по киликийскому побережью (Искендерун, Адана), по дороге патриарха торжественно встречали жившие в Киликии греки-киприоты. Осенью М. побывал в Конье (посетил гробницу персид. поэта-суфия Джелал ад-Дина Руми), Бурсе и Муданье, откуда отплыл в К-поль.

По прибытии в османскую столицу (20 окт.) М. изменил планы, решив посетить помимо Молдавии и Русское гос-во. К-польский патриарх *Паусий I* 24 нояб. подписал адресованную рус. царю *Алексею Михайловичу* грамоту с извещением о будущем приезде в Россию своего антиохийского собрата и с просьбой о милостивом его приеме, которую, по-видимому, передал М.





(предположительно она была привезена в Москву самим Антиохийским патриархом). Отплыв из К-поля 29 нояб., М. был вынужден вернуться из-за штормовой погоды. На Рож-



Письмо Антиохийского патриарха Макария III царю Алексею Михайловичу от 1 нояб. 1656 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 565)

дество он совместно с К-польским патриархом провел богослужение в Фанаре. 2 янв. 1653 г. М. участвовал в Синоде К-польской Церкви, отлучившем бывш. патриарха Кирилла III Спана. Приблизительно тогда же М. в числе других иерархов скрепил подписью «Исповедание веры» Киевского митр. Петра (Могила), признанием на Востоке общим изложением православного вероучения (Tchentsova. 2013. P. 316).

В янв. 1653 г. М. и его спутники снова отправились к устью Дуная по морю, но из-за постоянных штормов высадились в Кюстендже, продолжили путь по Добрудже и, переправившись через Дунай, прибыли в Яссы. Патриарх был с почетом принят молдав. господарем Василе. 15 марта 1653 г. М. отправил в Москву и Путивль грамоты, извещавшие, что он задержится в Яссах до Пасхи, а потом продолжит путь в Россию. Однако все расчеты на молдав. милостыню пришлось оставить, когда в апр. 1653 г. Василе Лупу был свергнут с престола в результате заговора бояр. Господарь призвал на помощь союзников-запорожцев. Страна стала ареной опустошительной войны, Яссы переходили из рук в руки, и положение Антиохийского патриарха, укрывавшегося в одном из мон-рей города, было крайне опасным. Василе потерпел поражение. М. со спутниками с трудом сумел в нояб. перебраться в Валахию

ко двору господаря Матей Басараба. Заметны тесные связи М. в период его пребывания в Дунайских княжествах с Иерусалимским патриархом Паисием (1645–1660), одним из самых влиятельных церковных деятелей правосл. Востока того времени. Антиохийский патриарх жил в мон-рях, которые были святогробскими метохами, а его грамоты составляли писцы из окружения Паисия (Tchentsova. 2012. P. 72–75).

Несбывшиеся надежды на молдавскую милостыню побудили М. к активному поиску новых покровителей. Ко времени пребывания в Валахии относится его грамота от 19 нояб. 1653 г. к франц. кор. Людовика XIV, где патриарх просил адресата о заступничестве за османских христиан перед султаном (Rasi. 2002). Несомненно, М. ранее тесно общался с франц. дипломатами в Халебе и К-поле, что и подтолкнуло его к попытке установления контактов с королем.

Дождавшись относительного политического затишья, М. в конце зимы 1654 г. стал готовиться к поездке в Россию. Его отъезд опять задержался из-за кончины господаря Матей (9 апр.). М. участвовал в церемонии приведения сановников к присяге новому господарю Константину Щербану. Только 22 мая патриарх отбыл из Тырговиште, пересек Валахию и Молдавию и переправился через Днестр. На территории Украины, недавно освобожденной от польской власти, М. торжественно встречали в каждом городе. 21–22 июня он посетил лагерь Б. М. Хмельницкого (Павел Алеппский оставил восторженное описание укр. гетмана), затем в Киеве встречался с митр. Сильвестром (Косовым) и осмотрел древние церкви, после чего продолжил путь через Путивль, Севск, Белёв. В Калуге пристав из Москвы передал М. предписание отправиться по Оке в Коломну, чтобы переждать эпидемию чумы, начавшуюся в столице. В Коломне М. со спутниками пробыл с 17 авг. 1654 по 30 янв. 1655 г.; он служил в коломенских церквях, рукополагал священнослужителей для Коломенской епархии, в то время бывшей без архиерея. В путешествии по России М. сопровождали 7–8 чел. ближнего круга, в т. ч. архим. Муса (Моисей), «наместник» Иаков (судя по всему, умер в 1-й пол. 1655), архидиак. Павел Алеппский, настоятель мон-ря Баламанд Савва

и др. На румын. землях к ним присоединились 6 греч. архимандритов, ехавших на Русь за милостыней, с сопровождающими: зачисление, пусть не безвозмездное, в свиту патриарха повышало статус этих просителей и облегчало им проникновение в Москву (см. о них: Ченцова. 2009).

Сирийские гости прибыли в Москву 2 февр. 1655 г. и были размещены в одном из монастырей Кремля. 10 февр. вернулся в столицу с польской войны царь Алексей Михайлович. Через 2 дня М. и сопровождавшие его архимандриты получили аудиенцию у царя, а на следующий день их принял патриарх Никон. Весной Антиохийский патриарх встретился с прибывшими в Москву невесткой и внуком бывш. кахетинского царя Теймураза I (1606–1648; † 1663), с к-рым, возможно, поддерживал отношения, еще будучи Халебским митрополитом. Впосл., уже на обратном пути из России, М. в грамоте, отправленной из Тырговиште в дек. 1656 г., призывал рус. царя поддержать Теймураза в борьбе за возвращение на престол (РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 46). Пребывание М. в Москве совпало с началом проведения богослужебной реформы патриарха Никона, к-рый опирался на авторитет Антиохийского первосвященителя при внедрении греч. вариантов церковных обрядов. В марте 1655 г., во время торжественного богослужения в Неделю Православия, М. по настоянию Никона выступил с осуждением рус. двоеперстия. Церковный Собор 25–31 марта с участием вост. иерархов принял новый текст Служебника. В июне М. и его спутники посетили Троице-Сергиев мон-рь, в авг.–сент. совершили путешествие в Валдайский Иверский мон-рь и Новгород. 19 янв. 1656 г. Антиохийский патриарх был принят царем в Саввино-Сторожевском монастыре Звенигорода. В общении с М. Алексей Михайлович, вдохновленный военными успехами России в сер. 50-х гг. XVII в., неоднократно заявлял о желании освободить восточных христиан от иноверного владычества. В ходе богослужений накануне и во время Великого поста 1656 г. М. по инициативе патриарха Никона снова выступал за то, чтобы привести церковные обряды в соответствие с греч. практикой, а 18 мая провозгласил анафему одному из лидеров старообрядцев Иоанну Неронову.





23 марта М. по его настойчивым просьбам был отпущен на родину. Он вез с собой многочисленные дары, погруженные на 60 подвод, — деньги и пушнину на 3 тыс. р., иконы, церковную утварь, облачения, а также жалованные грамоты Антиохийскому престолу и крупнейшим сир. мон-рям — Сайднайскому, Баламандскому и св. Георгия Эль-Хумайра — о регулярном получении милостыни из России. Достигнув Болхова, М. был срочно вызван в Москву для участия в новом Соборе, обсуждавшем просьбу молдав. господаря Георге Штефана о рус. протекторате, вопросы о вторичном крещении католиков, принимаемых в Православие, и об окончательной унификации рус. обрядов по греч. образцам. 23 апр. Собор узаконил 3-перстное крестное знамение и отлучил всех не принимавших его. Переход под власть России обширных земель Речи Посполитой потребовал решения вопроса о возможности упростить процедуру принятия в Православие католиков и униатов, к-рая прежде предусматривала перекрещивание. М. настаивал на признании католического таинства Крещения и соответственно на облегчении перехода католиков в Православие. Уже на обратном пути из России, во время пребывания в Тырговиште, М. дважды, в апр. и дек. 1657 г., направлял грамоты в Москву, приводя новые аргументы в пользу своего мнения (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1657. № 24; ГИМ. Син. грам. № 1049). 17 мая 1656 г. Антиохийский патриарх вместе с молдав. послами скрепил подписью тайное соглашение о принятии Молдавии в подданство рус. царя (*Ченцова*. Подлинник. 2008; *Eadem [Tchentsova]*. 2013. P. 318–321).

М. окончательно покинул Москву 29 мая. Проехав через Путивль и Киев, он в кон. июля — нач. авг. снова встречался с Хмельницким в Чигирине и в конце лета вступил в Яссы. Как Паисий Иерусалимский и большинство греч. иерархов, М. поддерживал проект сближения Дунайских княжеств с Россией и со Швецией с целью противостояния католич. миру и османам. Однако резкая переориентация рус. политики весной 1656 г. — перемирие с Речью Посполитой и начало войны со Швецией — перечеркнула планы рус. протектората над Молдавией. М. тем не менее продолжал тесно

сотрудничать с молдав. и валашским господарями. Духовенство правосл. Востока не оставляло попыток «развернуть» российскую экспансию в сторону Причерноморья с перспективой выхода к османским границам. В окт. 1656 г. патриарх перебрался в Валахию ко двору Константина Щербана. В письме, написанном 1 нояб. 1656 г. в Москву из Тырговиште, М., надеясь все же на успех посольства Сучавского митр. Гедеона и переход Молдавии в подданство рус. царя, высказывал опасения за свою жизнь в случае, если послы в скором времени не возвратятся в Яссы (*Она же*. Греческие грамоты антиохийского патр. Макария 50-х гг. XVII в. из собр. РГАДА // Исторические традиции. 2006. С. 51–54).

В марте 1657 г. османское правительство начало принимать репрессивные меры против греч. священнослужителей и купцов промосковской ориентации. От молдав. господаря потребовали выдать иерархов, связанных с планами русско-молдав. союза, в т. ч. М. (*Она же*. Восточная церковь и Россия после Переяславской рады, 1654–1658: Док-ты. М., 2004. № 20. С. 125–130, 159–160). В османской столице был казнен К-польский патриарх *Парфений III*, изобличенный в связях с Россией и Венецией, и арестован Иерусалимский патриарх Паисий. Ввиду столь сложной политической обстановки господарь Константин настоял на том, чтобы М. задержался в Валахии. Нек-рые хиосские греки из окружения казненного К-польского патриарха укрылись в Дунайских княжествах и перешли на службу к М.: ставленник Парфения еп. Дринопольский Никифор в апр. 1657 г. повез в Москву грамоты Антиохийского патриарха; писец покойного Иоанн Сакулис стал секретарем М., а позже — икономом Антиохийской Церкви и в течение десятилетия вел переписку Антиохийского престола с иноземными государями и церковными иерархами (*Tchentsova*. 2013. P. 323–324; *Eadem*. 2014). В июне—сент. 1657 г. М. совершил поездку по валашским мон-рям. Часть патриаршего обоза с дарами была отправлена в Сирию под наблюдением баламандского игум. Саввы. Возможно, Савва попытался присвоить это имущество, потому что Павел Алеппский, упоминая об отправке каравана, отзываясь о баламандском игумене крайне негативно, что

предполагает возникновение некоего конфликта между Саввой и М. После низложения господаря Константина Щербана (январь 1658), обвиненного в политической нелояльности, Высокая Порта направила в Валахию османские войска и крымских татар. Страна подверглась разграблению. Господарь Константин, не принимая боя, бежал в Трансильванию. До весны 1658 г. М. и его спутники укрывались в горных мон-рях Валахии, переезжая с места на место.

В апр. того же года Антиохийский патриарх вошел в контакт с новым валашским господарем Михней III и получил возможность возвратиться в Бухарест. На Пятидесятницу, 30 мая, М. принимал участие в обряде коронации господаря. Однако в условиях продолжавшейся войны османов с венграми и ожидания новых потрясений положение патриарха в Валахии оставалось крайне нестабильным, и он искал способа выбраться на родину. В июле 1658 г. Павел Алеппский сумел отправить из Галаца в Трапезунд судно с патриаршим имуществом. В сент. М. со свитой отправился в Галац, где после длительного ожидания им удалось нанять судно. Корабль спустился до устья Дуная, пересек Чёрное м. и 15 нояб. достиг Синопа. Оттуда через 2,5 месяца Антиохийский патриарх отплыл в Энюю (Унье), где патриаршее имущество было перегружено на мулов. Далее караван М. двигался сухим путем через Аргости, Неокесарию (Никсар), Токат, Сивас, Эльбистан; в своем сочинении Павел описывал, как радостно встречали отца жители христ. деревень Анатолии. Пасха 1659 г. застала путников в Мараше (Кахраманмараше). Вскоре М. и его свита достигли г. Килиса, входившего в пределы Антиохийского диоцеза.

Управление Антиохийской Церковью (1659–1664). В отсутствие М. церковные дела в Сирии пришли в расстройство. Особенно много нареканий вызывало управление Халлебского митр. Митрофана, жестоко угнетавшего паству при содействии османских властей. К этому добавились политические потрясения 1655 г., когда население Халеба взбунтовалось против присланного к ним губернатора Ахмада-паши, в результате чего паша с войском 3 месяца держал город в осаде и разорил его христ. предместья (*Kilpatrick H.* Poetry on Political Events





in the Mamluk and Early Ottoman Periods // A FS for N. Angheliescu. Bucur., 2011. P. 299–301). Хомский митр. Афанасий ибн аль-Амиш, приглашенный дамасскими христианами для управления делами епархии, пока отсутствовал патриарх, присвоил себе первосвятительские полномочия. Претендуя на Патриарший престол, он распускал слухи о гибели М. в ходе войны в Валахии. Вернувшись в Сирию, М. был вынужден избегать конфликтов с архиереями, пользовавшимися поддержкой османских властей, и дожидаться подходящего момента для их наказания. Поэтому во время пребывания в Халебе (21 апр. — 21 июня 1659) он не предъявлял претензий митр. Митрофану, а проезжая через Хомс по дороге в Дамаск, встретил митр. Афанасия с притворным радушием. Халебский митрополит умер от дизентерии 13 сент., что предоставило М. свободу в устройении дел своей бывш. кафедры. Он не замещал ее 13 лет, передав управление епархией свящ. Неофиту. В авг. 1659 г. М. созвал в Дамаске Собор для суда над Хомским митрополитом, обвиненным во множестве канонических нарушений. 28 авг. тот был низложен, но не принял решений Собора и бежал в Халеб (видимо, под защиту своего рода), где оставался до кончины в нояб. 1660 г. В марте 1660 г. был смещен с настоятельства баламандский игум. Савва, к к-рому у М. оставались некие, видимо серьезные, претензии со времени их совместного путешествия.

Богатая московская милостыня позволила патриарху рассчитаться с долгами его престола и развернуть активную строительную деятельность. Вскоре после возвращения в Дамаск (1 июля 1659) М. приступил к сооружению роскошного здания патриарших палат. Осенью в кафедральном соборе был установлен новый мраморный престол и произведены др. обновления. Зимой 1659/60 г. Павел Алеппский, пребывавший в Халебе в качестве патриаршего наместника, организовал строительство ряда адм. зданий, видимо примыкавших к митрополичьей резиденции. В Великий пост 1660 г. М. впервые с начала века совершил чин мироварения.

В июле 1660 г. патриарх отправился в очередной объезд епархий: посетил Сайднаю, Рас-Баальбек, Бейрут, Триполи и Хаму, где встретил

Пасху 14 апр. 1661 г. и рукоположил во митрополита этого города Неофита, племянника прежнего патриарха Евфимия III. Казнь халебского паши, известного своей жестокостью и вымогательствами, позволила М. безбоязненно приехать в родной город (17 мая 1661) и надолго остаться там. Во время поездки патриарха его наместниками в Дамаске были архидиаки. Павел Алеппский и Аккарский митр. Николай. В июле 1661 г. Павел присоединился к отцу в Халебе. На этом эпизоде останавливаются дневниковые записи Павла в его книге о странствиях М. и соответственно резко сокращается объем доступной информации о деятельности патриарха.

Судя по ряду свидетельств, пребывание М. в Халебской епархии продолжалось в 1662 и 1663 гг. Известен его колофон от 1 марта 1662 г. в одной из книг церкви Килиса (Al-makhtūtāt al-‘arabiyya fi maktabat maṭrāniyyat Ḥalab li-r-rūm al-urthūdhuk = [Арабские рукописи библиотеки правосл. митрополии Халеба]. Bayrūt, 1989. N 37). 20 авг. 1662 г. М. присутствовал на проходившем в Халебе поставлении патриарха Андрея Ахиджана, 1-го главы *Сирийской католической Церкви* (Tchentsova. 2013. P. 327). Некоторые послания М., датированные 1663 г., отправлены именно из Халеба (Ibid. P. 328; Serikoff. 2014. P. 250). В письме капеллана брит. колонии этого города, относящемся к марту 1662 г., упоминается об аресте патриарха местным пашой на почве денежных вымогательств и о последующем освобождении М. по ходатайству брит. посла в К-поле (Lake. 2015. P. 60). Т. о., из 5 лет, прошедших после 1-го путешествия М., не менее 3 он провел в родном городе, куда фактически перенес патриаршую резиденцию.

В период пребывания в Сирии М. по-прежнему поддерживал широкие международные контакты. В 1659 г. он отправил своих спутников по путешествию архим. Моисея и племянника Бутруса (Петра) в Москву с извещением о благополучном возвращении и просьбами о новой милостыне. При переправе через Дунай посланники были задержаны людьми сицилийского паши. Моисей успел утопить патриаршие грамоты и скрыться, а Петр оказался в заключении, откуда был вызволен валашским господарем Михней, и в

следующем году сумел добраться до Москвы. В сент. 1661 г. М. направил в Россию новое посольство во главе с архим. Неофитом, к-рое благополучно добралось до цели в июне 1662 г. и вернулось с царской милостыней патриарху и сир. мон-рям (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1660. № 31; 1662. № 28).

Не удовлетворенный размерами этой финансовой помощи, М. искал новые источники дохода. Почти одновременно с отправкой грамот царю Алексею Михайловичу 30 сент. 1661 г. он послал папе Римскому *Александру VII* письмо с заверениями в приверженности идее единства христ. мира и просьбой о содействии в издании богослужебных книг на араб. языке. 12 февр. 1663 г. М. наряду с пребывавшими в Халебе сиро-католич. патриархом Андреем Ахиджаном и арм. Киликийским католиком Хачатуром III направил через франц. консула Ф. Барона послание кор. Людовику XIV, прося оказать покровительство вост. христианам и денежную помощь. Подобные грамоты 3 патриарха послали и в рим. Конгрегацию пропаганды веры. М. осознавал, что условием получения финансовой и политической поддержки со стороны католич. Запада будет принятие унии. 14 дек. 1663 г. через викария кармелитской миссии в Халебе он отослал в Ватикан новое письмо с просьбой к Римской «Матери-Церкви» о помощи Антиохийскому престолу в издании араб. книг (этот проект так и не был осуществлен: Рим предпочитал самостоятельно определять свою издательскую политику на вост. языках). К этому посланию прилагалось католич. исповедание веры, подписанное М. Переписка патриарха с Римом держалась в секрете, ее содержание было введено в научный оборот в полном объеме только в кон. XX в. (Raheb. 1981; Tchentsova. 2013. P. 326–328).

Не ограничиваясь контактами с духовными и политическими лидерами правосл. и католич. мира, М. пытался наладить связи с протестантами. Он поддерживал дружеские отношения с капелланом британской колонии в Халебе Р. Фрамптоном, который по настоянию патриарха 4 марта 1662 г. обратился к Уильяму Джаксону, архиеп. Кентерберийскому, с просьбой о помощи угнетенным антиохийским христианам (Lake. 2015. P. 59–61).





Второе путешествие (1664–1669). Сохранявшиеся финансовые проблемы Антиохийской Церкви побудили М. предпринять новое путешествие в христ. страны для сбора милостыни. На этот раз его целью были груз. земли. Грузинская Церковь поддерживала тесные связи с Антиохийским престолом, а правящая знать традиционно оказывала финансовую поддержку православному Востоку. Из числа лиц, сопровождавших патриарха в путешествии, известны его секретарь Иоанн Сакулис (оставшийся в Москве, а затем вернувшийся на румын. земли) и архидиак. Павел Алеппский.

М. отправился в путь весной 1664 г. Он пересек Вост. Анатолию, посетив г. Малатю и сел. Чемишгезек в верховьях Евфрата — резиденцию Эрзурумских митрополитов. Архиерейские престолы Вост. Анатолии часто пустовали ввиду своей географической удаленности и слабых связей с церковно-политическими центрами Антиохийского Патриархата. М. стал свидетелем глубокого упадка местных правосл. общин, насчитывавших не более 700 семейств на всем пространстве Армянского нагорья. В своих записках патриарх сообщал, что учил православных верхнего Евфрата основам христ. жизни и возвел одного из достойных местных уроженцев в сан Эрзурумского митрополита.

В кон. июня 1664 г. М. еще находился в Эрзуруме (оттуда он отправил с грамотами в Рим хиосского грека Симеона, называвшего себя Исфаханским митрополитом). Далее патриарх продолжил путь, направляясь, очевидно, в Тбилиси, столицу царства Картли. Судя по колофонам М. в его рукописи-автографе (ИВР РАН. В 1227), 26 сент. 1664 г. он находился в Кутаиси, столице Имерети, 4 авг. 1665 г. — в одном из мон-рей Мегрелии. Зимой 1664/65 г. М. и Павел поднимались в горы Абхазии и Сванети, где патриарх пытался возродить христ. традиции у горных племен, когда-то православных, но в значительной части утративших представления о своей вере. Павел писал о мн. тысячах местных жителей, крещенных его отцом (Грузия в XVII ст. 1905. № 3. С. 441–458; № 5. С. 66–93; *Панченко*. Православные арабы и Кавказ. 2013. С. 388).

В начале лета 1665 г. в Дамаск был посланник рус. царя *Мелетий*

Грек с приглашением М. отправиться в Москву для участия в суде над патриархом Никоном, поскольку тот настаивал, что рассматривать его конфликт с царем правомочны толь-

к находившимся там Мелетию Греку и Александрийскому патриарху, а оттуда — в Дербент, где вост. патриархов ждали корабли, присланные из Астрахани. После опасного плавания по Каспийскому м. вост. гости были торжественно встречены в Астрахани, продолжили путь вверх по Волге

Рукопись-автограф патриарха Макария III Антиохийского (ИВР РАН. В 1227. Л. 85 об. — 86)



до Симбирска и далее добирались до Москвы сухим путем через Арзамас и Владимир. Патриархов окружили большим по-

четом, но при этом приняли меры к их максимальной изоляции, особенно опасаясь пересылки им к.-л. писем от опального патриарха Никона (*Гиббенет*. 1884. С. 718, 832–849, 895–994; РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1667. № 9).

2 нояб. М. и Паисий въехали в Москву, через 2 дня были торжественно приняты Алексеем Михайловичем в Грановитой палате, 5 нояб. провели с царем неофиц. переговоры о деле Никона и распределении ролей на грядущем процессе. Суд над Московским патриархом проходил 30 нояб. — 12 дек. 1666 г. Вост. патриархи, получившие обещания щедрой милостыни, выступили полностью на стороне царя и санкционировали

низложение и ссылку Никона. В янв. 1667 г. М. и Паисий продолжили участие в работе *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, рассматривавшего вопросы разграничения полномочий светских и духовных властей. Патриархи, слабо понимавшие русские реалии и заинтересованные в царской милостыне, поддерживали любые инициативы, исходившие от окружения Алексея Михайловича, в частности



Макарий III Антиохийский участвует в суде над патриархом Московским и всея Руси Никоном. Худож. С. Д. Милорадович. 1885 г. (ГМИР)

Наваз-хан) и его сын царь Кахети Арчил II, к-рые убедили Антиохийского патриарха выступить их дипломатическим посредником в контактах с Москвой и склонить рус. царя к оказанию военной помощи груз. единоверцам.

Перезимовав в Тбилиси, М. весной 1666 г. перебрался в Шемаху

низложение и ссылку Никона. В янв. 1667 г. М. и Паисий продолжили участие в работе *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.*, рассматривавшего вопросы разграничения полномочий светских и духовных властей. Патриархи, слабо понимавшие русские реалии и заинтересованные в царской милостыне, поддерживали любые инициативы, исходившие от окружения Алексея Михайловича, в частности





от Газского митр. *Паисия Лигарида*, и направленные на подчинение церковного священноначалия светской власти. Русский епископат, впрочем, упорно отстаивал свои привилегии, и в итоге Собор принял компромиссные решения. 10 февр. 1667 г. М. и Паисий Александрийский участвовали в поставлении на Патриаршество *Иоасафа II*.

Андрусовское перемирие с Речью Посполитой, заключенное 30 янв. 1667 г., породило ряд политических проектов, нацеленных на создание русско-польского альянса и даже избрание сына Алексея Михайловича на польский трон. В связи с этими дипломатическими комбинациями польская сторона выступила с инициативой заключения унии. Находившиеся в Москве Александрийский и Антиохийский патриархи весной 1668 г. были вовлечены в соответствующие переговоры и высказывали поддержку проектам объединения Церквей (*Tchentsova*. 2013. P. 331–334).

Часть греч. духовенства оставалась на стороне патриарха Никона и осудила вост. иерархов, участвовавших в процессе над ним. В 1666 г. К-польский патриарх *Парфений IV* низложил Александрийского и Антиохийского патриархов, оставивших свою паству и самовольно уехавших в Москву. Авторитет соборных решений оказался под угрозой. В июле 1667 г. в К-поль отправилось рус. посольство с просьбой к Высокой Порте о признании М. и Паисия Александрийского законными председателями Церквей. Рассмотрение дела было облегчено смещением с престола Парфения IV осенью 1667 г. В янв. 1668 г. рус. послы были допущены в Адрианополь (Эдирне), где донесли просьбу царя до высших османских сановников. В апр. от имени султана «ради дружбы» с рус. государем было объявлено о прощении Александрийского и Антиохийского патриархов и о восстановлении их на престолах. Характерно, что если на место Паисия Александрийского К-польский Синод успел поставить нового патриарха, то в отношении Антиохийской кафедры, неподконтрольной фанариотам, подобный шаг предпринят не был (*Каттерев*. 1911).

В апр. 1668 г., не дождавшись султанских гарантий, М. со свитой покинул Москву, в авг. достиг Астрахани и вскоре отплыл в Дербент,

откуда с большими затратами добрался до Шемахи. Шемахинский хан забрал все имущество М. — меха, дорогие ткани, моржовую кость, пообещав возместить стоимость по сильно заниженной цене (5 тыс. р.). В случае несогласия хан грозил отправить М. к шахскому двору в Исфахан, что было неприемлемо для Антиохийского патриарха, опасавшегося вызвать подозрения османских властей в несанкционированных контактах с иностранными государями и политической нелояльности. М. был вынужден согласиться, но вместо денег получил от хана заемное письмо на указанную сумму. Пробыв в Шемахе 6 недель, патриарх и его спутники переехали в Тбилиси (1 янв. 1669). Пребывание в столице Картли оказалось для них весьма затратным, поскольку Вахтанг V не назначил им постоянного довольствия. В конце зимы (по разным оценкам, 30 янв. или в конце февр.) скончался сын патриарха Павел Алеппский (*Фонкич*. 2009; *Ченцова*. 2014). Неоднократные обращения к шемахинскому хану с просьбой возместить стоимость московских даров оставались безрезультатными: хан обещал расплатиться шелком после сбора следующего урожая.

В нач. 1669 г. в Москву были доставлены султанские грамоты о восстановлении в правах Александрийского и Антиохийского патриархов. Брат, адресованный М., был отправлен ему вдогонку с греч. мон. Феоклитом. В марте Феоклит нашел М. в Тбилиси и в авг. выехал обратно с ответными письмами патриарха к царю и влиятельным представителям московской администрации (М. научился ориентироваться в московском политическом раскладе и имел среди рус. аристократии своих покровителей). В письмах патриарх извещал о кончине архидиака Павла и о своих злоключениях на Кавказе, предлагая задержать в Москве кого-нибудь из шемахинских купцов и взыскать с него сумму понесенных убытков (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1670. № 47). Наконец, осенью 1669 г. один из представителей картлийской знати выступил посредником в переговорах М. с шемахинским ханом и сумел получить частичную компенсацию за потерянные товары.

Последние годы (1670–1672). На обратном пути, в Эрзуруме, османские таможенные власти взяли с патриаршего каравана 2 тыс. ефим-

ков. К моменту возвращения в Сирию в нач. 1670 г. М., по его словам, уже был обременен долгом в 7 тыс. ефимков. В сент. того же года он отправил в Москву посольство во главе с Тиро-Сидонским митр. Нектарием. В грамотах патриарх просил царя компенсировать ущерб, причиненный ему в Шемахе. Расчеты на щедрую милостьию в этот раз не оправдались: посольство вернулось с дарами на 1 тыс. р. и объяснениями, что финансы гос-ва после долгих войн находятся в тяжелом состоянии (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1671. № 25).

В кон. 60-х гг. XVII в. в рамках полемики католич. мира с протестантами франц. дипломаты, находившиеся в Османской империи, обратились к предстоятелям ряда вост. Церквей с просьбой дать разъяснение об их отношении к кальвинизму. Требуемое послание было составлено в июне 1668 г. наместником М. в Халебе хури Неофитом и подписано 5 местными священниками (лат. пер.: *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*. P., 1669. Pt. 2. P. 55). По возвращении М. подготовил еще 1 пространный текст с осуждением кальвинизма. В нояб. 1671 г. в Дамаске под этим документом подписались Григорий, митрополит Хаурана, Иоаким, митрополит Хомса, и ряд авторитетных священников (франц. пер.: *Ibid*. 1674. Pt. 3. P. 723–743; издание араб. оригиналов и исследование: *Rabbāṭ*. 1903–1904).

Ввиду кончины Павла Алеппского, к-рому несомненно предназначался Антиохийский престол после М., престарелый патриарх стал готовить себе в наследники старшего из сыновей Павла, архидиак. Ананию (Хананию). Отправляя в 1670 г. посольство в Москву, М. присоединил к св. мощам, предназначенным в дар царю, отдельные подарки от Анании, указывая тем самым на своего будущего преемника (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1671. № 25). На него патриарх перекадывал и часть адм. забот — известен колофон Анании от дек. 1671 г. в одной из баламандских рукописей о его пребывании в прибрежных епархиях для сбора церковной подати «нурие» (ИВР РАН. D 226. Т. 1. Л. 97а). Возможно, с планами передачи власти внуку связан ряд архиерейских хиротоний М., проведенных после возвращения в Сирию: поставление митрополитов Сайднай Леонтия, Эз-За-





бадани Романа и Памфилии Германа. Именно эти люди, вероятно многим обязанные клану аз-Заим, вместе с Хауранским митр. Григорием в посл. возвели на Патриаршество другого внука М.— Константина (*Kirill V*).

Чрезмерное усиление рода аз-Заим вызывало недовольство др. кланово-земляческих группировок Антиохийской Церкви. Не исключено, что именно с этим было связано возможное отравление М. некими недоброжелателями из дамасского квартала Майдан. По сообщению свящ. *Михаила Брейка*, оно было совершено во время угощения правящего архиерея, сопровождавшего водоосвящение и сбор податей с паствы; после 2 дней болезни патриарх скончался (*Brayk*. 2006. P. 156).

Литературное наследие. М. был видным представителем культурного движения в среде правосл. арабов XVII в., получившего название т. н. *Мелькитский ренессанс*. Интеллектуальные лидеры Антиохийской Церкви стремились преодолеть культурную изоляцию своего народа, интегрировать его в общеправославное духовное пространство, познакомив с греч. лит-рой визант. и поствизант. времени. Наряду с этим М. пытался развивать чувство патриотизма у сир. христиан, всемерно подчеркивая вклад Антиохийской Церкви в правосл. духовное наследие. Еще будучи митрополитом Халеба, М. начал сбор и копирование старинных рукописей агиографического и исторического содержания, хранившихся в мон-рях и храмах Антиохийской Церкви. Став патриархом, он привлек к этой деятельности мн. помощников.

Не получив систематического образования, М. стремился к постоянному расширению знаний, владел арабским, турецким и греч. языками и на протяжении жизни собирал из всех доступных источников сведения церковно-исторического, агиографического, литургического, географического характера. Эти записи он поместил в неск. сборников (араб. *ma tū'*), где под одной обложкой соседствуют тексты самого разного содержания. Структура этих книг не всегда упорядочена, некоторые тексты неоднократно включались в разные сборники. Иногда М. возвращался к ранее рассматривавшимся сюжетам, в частности из антиохийской церковной истории, и перера-

батывал их. Возможно, он планировал подготовить итоговый свод своих трудов, но не нашел времени или сил для завершения этой огромной работы.

Тексты, вышедшие из-под пера М., представляют собой переводы произведений греч. лит-ры, компиляции из разных источников, включая устную информацию, полученную патриархом, и в меньшей степени самостоятельные сочинения. Работая над переводами, патриарх достаточно вольно обращался с оригиналами, сокращая и дополняя их, так что часто трудно определить, где заканчивается оригинальный текст и начинаются вставки из др. источников (часто неназванных) или собственные добавления составителя. Судя по сохранившимся датировкам некоторых записей М., он использовал для работы практически все свободное время, писал даже на борту корабля, когда плывал по Каспийскому м. и Волге в 1666 г. (*Rassi*. 2007. P. 215). Наиболее плодотворными в творческом плане были 2 его больших путешествия, особенно затянувшееся сидение в Коломне и пребывание на груз. землях.

В центре интересов М. была церковная история, прежде всего Антиохийского Патриархата. Наряду с этим он активно переводил и компилировал тексты по визант. истории. К ним относятся: перевод (завершен 2 нояб. 1667) начальной части хроники, опубликованной в Венеции в сборнике текстов, известном как «Хронография» Псевдо-Дорофея Монеувасийского (ИВР РАН. С 357; см.: *Лебедева И. Н.* Поздние греч. хроники и их русские и вост. переводы. Л., 1968. С. 119–121. (ППС; Вып. 18(81)); расширенный перевод соч. «Хрисмологион» Паисия Лигарида (*Kitāb ar-rumūz* — «Книга символов»); написанные во 2-м путешествии «Книга пчелы» (*Kitāb an-naḥla*), содержащая отрывки из предыдущего сочинения и выписки М. из произведений византийских и арабских авторов, трактовавших сюжеты исторического, агиографического, богословского и литургического характера, и «История семи Вселенских Соборов», включающая также список архиерейских престолов христианского мира, в частности подробную нотацию Антиохийской Церкви; «Детальное повествование о начале иконоборческой ереси» и др.

Во время 1-го путешествия М. начал составлять историко-канонический труд «Изящный сборник» (*Ma tū' laḥīf*), куда наряду с переводными текстами по визант. церковной истории и адм. устройству правосл. Патриархатов вошли оригинальные сочинения, в т. ч. одна из ранних версий «Истории Антиохийских патриархов», «Летопись Валахии» и биография учителя М. Мелетия (Евфимия) Кармы. Сведения о патриархах и биография Мелетия были целиком инкорпорированы в «Историю Антиохийских патриархов» летописца XVIII в. Михаила Брейка (*Brayk*. 2006) и в составе его труда издавались и переводились на рус. язык. Ок. 1664–1665 гг. М. подготовил еще сборник исторических и иных текстов, ныне хранящийся в ИВР РАН под шифром В 1227 (копия: Vat. arab. 689, 1757 г.). Он содержит новую версию антиохийской церковной истории «Краткое изъяснение имен патриархов Антиохии со времен апостола Петра, первого ее патриарха, до настоящего времени». Эта версия во многом отличается от текста из «Изящного сборника»: в одних случаях она более краткая, в других — дополнена новыми деталями (частичное издание обоих текстов см.: *Nasrallah*. Chronologie, 1500–1634. P. 75–85). В рукописи В 1227 содержится также трактат о епархиях и об архиереях Антиохийской Церкви, где М. преимущественно на основе устной традиции попытался сохранить сведения о преемстве епархиальных архиереев своего Патриархата и о наиболее ярких событиях, связанных с их служением (рус. пер.: *Панченко*. Митрополиты и епархии. 2012). Исключительную историческую ценность представляет сочинение М. «Известия о стране грузин» (*Aḥbār bilād al-kur*), основанное на личных впечатлениях во время его 2-го путешествия (рус. и франц. переводы с ватиканской рукописи: Грузия в XVII ст. 1905; Codex 689 du Vatican. 1905; изд. и нем. пер. автографа: *Walbinger*. 1994. S. 144–245). К историографическим сочинениям примыкают труды по географии и топографии, в частности списки архиерейских престолов различных христ. Церквей, комментарии к топонимам, упоминаемым в НЗ и синаксарях.

М. организовал поиск и переписку ветхих манускриптов в сир. мон-рях и епархиальных центрах (ИВР РАН.





Т. 49. P. 140–160; Материалы к истории Грузии XVII в.: Описание Грузии, сост. Павлом Алеппским / Подгот. к изд., исслед. и коммент.: Н. Ш. Асатиани. Тб., 1973. С. 69–79 (исслед. и коммент. на груз. яз.); *Полосин В. В.* Записка Павла Алеппского о поставлении митрополитов антиохийским патр. Макарием // ХВ. 2001. Т. 2(8). С. 329–342; *Brayk M.* Al-ḥaqā'iq al-wāfiya fi ta'rikh baṭāriqat al-kanisa al-anṭākiyuwa. Bayrūt, 2006 (рус. пер.: [Михаил Брейк ад-Димашки]. Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 6. С. 346–457); 'Abdallāh ibn Ṭrad. Mukhtaṣar ta'rikh al-asāqifa. Bayrūt, 2002; A Descriptive Catalogue of the Christian Arab Manuscripts Preserved in the St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences / Comp. Val. Polosin, VI. Polosin, N. Serikoff, S. Frantsouzoff; ed. N. Serikoff (в печ.).

Лит.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 7 (по указ.); *Николаевский П. Ф., прот.* Из истории сношений России с Востоком в пол. XVII ст. // ХЧ. 1882. Ч. 1. № 1/2. С. 245–267; № 5/6. С. 732–775; *Дмитриевский А. А.* Приезд в Астрахань вост. патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского и связанное с ним учреждение здесь митрополии // ТКДА. 1904. № 3. С. 317–358; *Каттерев Н. Ф.* Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия Александрийского и Макария Антиохийского на их патриарших кафедрах и о разрешении от запрещения Паисия Лигарида // БВ. 1911. Т. 3. № 9. С. 67–98; № 10. С. 209–232 (2-я pag.); *он же.* Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914²; *Graf.* Geschichte. 1949. Bd. 3. S. 94–112; *Крачковский И. Ю.* Описание путешествия Макария Антиохийского как путешественник арабской геогр. лит-ры и как источник для истории России в XVII в. // Избр. соч. М.; Л., 1955. Т. 1. С. 259–272; *Михайлова А. И.* Лицевая арабская рукопись перевода греч. хронографа XVII в. // ППС. 1966. Вып. 15(78). С. 201–207; *Haddad R.* Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation. Princeton (N. J.), 1970; *Nasrallah.* Histoire. 1979. Vol. 4. T. 1. P. 87–127, 196–197, 201–202; *Raheb A.* Conception of the Union in the Orthodox Patriarchate of Antioch (1622–1672) / Transl. N. J. Sabra. Beirut, 1981. P. 79–102; *Edeby N.* Asāqifat ar-rūm al-malikiyyūn bi-Ḥalab = [Епископы румов-мелькитов в Халебе]. Ḥalab, 1983. P. 57–71, 81–97; *Rustum A.* Kanisat madinat Allāh Anṭākiya al-'uzmā = [Церковь града Божия Антиохии Великой]. Bayrūt, 1988. Pt. 3; *Брюсова В. Г.* Иконы русских иконописцев XVII в. на Ближнем Востоке // ППС. 1992. Вып. 31(94). С. 129–130; *Abraş M.* Makhtūṭāt «Ma mū' laṭif» li-l-baṭriyark Makāriyūs aṭh-thālith Za'im (1647–1672) = [Рукописи «Изящного сборника» патриарха Макария III За'има] // Al-Maṣriq. Bayrūt, 1994. T. 68. P. 421–448; *idem.* Vies des saints d'Antioche de Makāriyūs Ibn al-Za'im, patriarche d'Antioche (1647–1672) // PdO. 1996. Vol. 21. P. 285–306; *Heyberger B.* Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique. P., 1994; *Wälbimer C.-M.* Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im von Antiochia (1647–1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg; Diss. Lpz., 1994; *idem.* Accounts of Georgia in the Works of Makāriyūs ibn az-Za'im // PdO. 1996. Vol. 21. P. 245–255; *idem.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia

von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen // Oriens Chr. 1998. Bd. 82. S. 99–152; *idem.* The City of Antioch in the Writings of Macarius Ibn al-Za'im (17th Cent.) // ARAM Periodical. 2000. Vol. 12. P. 509–521; *idem.* Die Beziehungen zwischen dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jh. // Le Muséon. 2001. Vol. 114. P. 437–455; *idem.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenössischen Quellen // Oriens Chr. 2004. Bd. 88. S. 36–92; *idem.* Preserving the Past and Enlightening the Present: Macarius b. al-Za'im and Medieval Melkite Literature // PdO. 2009. Vol. 34. P. 433–441; *idem.* Macarius Ibn al-Za'im and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography in Bilād al-Shām // Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie. Balamand, [2010]. P. 11–28; *Rassi-Rihani J.* Sources arabes du «Livres de l'Abeille» (Kitāb al-Nahlah) de Makāriyūs Ibn al-Za'im // PdO. 1996. Vol. 21. P. 215–244; *eadem* [Rassi J.]. La première lettre du patriarche Macaire Ibn al-Za'im (1648–1672) au roi de France Louis XIV (datée de 19 nov. 1653) // Ibid. 2002. Vol. 27. P. 105–131; *eadem.* Le «Livres de l'Abeille» (Al-Nahlah) de Macaire Ibn al-Za'im, témoin de l'échange des cultures // Ibid. 2007. Vol. 32. P. 211–257; *Kilpatrick H.* Journeying towards Modernity: The «Safrat al-Baṭrak Makāriyūs» of Bulūs Ibn al-Za'im al-Ḥalabī // Die Welt des Islams. N. S. Leiden, 1997. Vol. 37. N 2. P. 156–177; *eadem.* Makāriyūs Ibn al-Za'im and Bulūs Ibn al-Za'im // Essays in Arabic Literary Biography, 1350–1850 / Ed. J. E. Lowry, D. J. Stewart. Wiesbaden, 2009. P. 262–273; *Фоняк Б. Л.* Иоанн Сакулис: Страница из истории участия греков в «Деле патриарха Николая» // Он же. Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. С. 323–332; *он же.* О дате кончины Павла Алеппского // ОФР. 2009. Вып. 13. С. 289–292; *Feodorov I.* Middle Arabic Elements in Two Texts from Macarius Ibn al-Za'im's «Ma mū' laṭif» // Romano-Arabica. N. S. Bucharest, 2004. N 3. P. 81–93; Исторические традиции русско-сирийских культурных и духовных связей: Миссия антиохийского патр. Макария и дневники архидиака Павла Алеппского: Междунар. науч. конф.: Мат-лы / ИВИ РАН. М., 2006. (Каптеревские чт.; 4-е); *Ченцова В. Г.* К изучению эпистолярного наследия антиохийского патр. Макария: Патриарший писец иеромонах Даниил // Каптеревские чт. М., 2008. Вып. 6. С. 59–74; *она же.* Подлинник «Письма молдавских послов» 1656 г. и его создатели // Человек в пространстве и времени культуры: Сб. ст. по мат-лам Всерос. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». Барнаул, 2008. С. 398–412; *она же.* Писец Николай с Родоса и архим. Иаков с Мелоса: О некоторых док-тах, относящихся к пребыванию патр. Макария Антиохийского в России в 1654–1656 гг. // ОФР. 2009. Вып. 13. С. 244–288; *eadem* [Chentsova V.]. Le premier voyage du patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im à Moscou et dans les Pays roumains: 1652–1659 // Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVII^e siècle: Macaire III Ibn al-Za'im et Paul d'Alep: Actes du I^{er} Colloque intern. le 16 sept. 2011, Bucarest / Éd. I. Feodorov. Bucur., 2012. P. 69–122; *eadem.* Le patriarche d'Antioche Macaire III ibn al-Za'im et la chrétienté latine // Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e–XVIII^e siècles) / Éd. M.-H. Blanchet, F. Gabriel.

P., 2013. P. 313–335; *она же.* Первое путешествие Антиохийского патр. Макария III ибн аз-За'има в Москву (1652–1659): Контакты и конфликты // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2013. Вып. 5(35). С. 116–130; *она же.* Еще раз о дате кончины Павла Алеппского // Там же. 2014. Вып. 5(40). С. 100–110; *eadem.* Les artisans grecs des projets culturels du patriarche Macaire III d'Antioche // RESEE. 2014. T. 52. P. 315–346; *Панченко К. А.* Ближневосточное православие под османским владычеством: Первые три столетия. М., 2012; *он же.* Православные арабы – осведомители российского Посольского приказа в XVII в. // Он же. Православные арабы: Путь через века. М., 2013. С. 367–379; *он же.* Православные арабы и Кавказ в сер. XVII в. // Там же. С. 379–395; *он же.* Спутники антиохийского патр. Макария в его первом путешествии в Россию // Там же. С. 348–367; *он же.* Вспомнить прошлое: Антиохийский Патр. Макарий III аз-За'им как историк // Miscellanea Orientalia Christiana = Восточнохристианское разнообразие. М., 2014. С. 359–384; *Lake A.* The First Protestants in the Arab World: The Contribution to Christian Mission of the English Aleppo Chaplains, 1597–1782: Diss. [Melbourne, 2015].

К. А. Панченко

Портрет М. имеется среди изображений 4 вост. патриархов в рукописи «Титулярника» 1672 г., подготовленной в московском Посольском приказе (РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. 3. № 7. Л. 85. Опубл.: Царский Титулярник / Общ. ред.: Ю. М. Эскин; вступ. ст.: М. П. Лукичев, Ю. М. Эскин. М., 2007. Кн. 1. Л. 85). Копии с этого изображения, выполненные в ином стиле, были сделаны в др. украшенных миниатюрами экземплярах «Титулярника» (*Косцова А. С.* «Титулярник» собрания ГЭ // Русская культура и искусство. Л., 1959. Т. 1. С. 16–40. (Тр. ГЭ; 3); *Грибов Ю. А.* Лицевой Титулярник кон. XVII в. из собр. ГИМ // Русский исторический портрет: Эпоха парсуны: Мат-лы конф. М., 2006. С. 117, 120. Рис. 3. (Тр. ГИМ; 155)). Портрет из «Титулярника» 1672 г. был впервые опубликован в последнем выпуске перевода «Путешествия...» архидиака Павла Алеппского, выполненного Г. А. Муркосом, который отметил, что портрет относится «ко времени второго приезда патриарха Макария в Москву, и потому патриарх представлен на нем уже довольно престарелым и как бы чем-то удрученным» (*Павел Алеппский.* Путешествие. 1900. Вып. 5. С. IV и вкладка; 2005². С. 546, 549). Это черно-белое изображение, дополненное на иллюстрации подписью и печатью М., многократно воспроизводилось и широко известно. По мнению Ю. М. Эскина, портреты Паисия Александрийского и М. были написаны с натуры, когда патриархи





приезжали в Москву в 60-х гг. XVII в. (Эскин Ю. М. Титулярник — тексты и иллюстрации // Царский Титулярник. М., 2007. Кн. 2. С. 23). Однако сравнение портрета М. с гравюрой фламандского мастера Якоба ван дер Хейдена 1627 г., изображающей Митрофана Критопулоса (Александрийский патриарх в 1636–1639), позволяет предположить, что именно она могла быть использована моделью (что согласуется с примерами аналогичного копирования при написании других портретов «Титулярника»), хотя художнику пришлось несколько «состарить» персонаж и изменить одеяние (подробнее см.: Ченцова В. Г. Портрет Антиохийского патр. Макария III Ибн аз-За'има в «Титулярнике» 1672 г. // Europe in Arabic Sources: «The Travels of Masarius, Patriarch of Antioch»: Proc. of the Intern. Conf. «In the Eyes of the Orient: Europe in Arabic Sources» (Kyiv, 22–23 Sept. 2015) / Ed. Y. Petrova, I. Feodorov. K., 2016. С. 160–174).

В. Г. Ченцова

МАКА́РИЙ I [греч. Μακάριος] († 333), свт. (пам. греч. 16 авг.; пам. груз. 16 авг. и 28 окт.; пам. зап. 10 марта), еп. Иерусалима (с 314); один из сторонников и участников развития Св. земли Палестины как всемирного центра паломничества христиан. М. занял кафедру после смерти еп. Ермона. Блж. Феодорит Кирский (V в.) называл М. «мужем, достойным своего имени (т. е. блаженным.— Авт.) и украшенным различными добродетелями», а также «мудрейшим и божественным» (*Theodoret. Hist. eccl. I 3, 18*). В первые годы епископства М. выступил убежденным противником Ария и арианства, как только ересь стала распространяться в Египте и Палестине. В нач. 20-х гг. IV в., когда Арий и несколько его сторонников были изгнаны из Александрии и переехали в Кесарию Палестинскую, их принял еп. Евсевий Памфил, но М. отказался от общения с ними (*Theodoret. Hist. eccl. I 5*).

М. участвовал в I Вселенском Соборе в Никее в 325 г. в составе делегации из 17 епископов от общины Палестины (*Mansi. T. 2. Col. 692–702*) и проявил себя как защитник Православия (ДВС. Т. 1. С. 67–69; *Theodoret. Hist. eccl. I 16*). На Соборе было принято решение о возвышении кафедры Элии Капитолины, к-рая, согласно 7-му канону, получила досто-



Воздвижение Креста.
Икона. XV в.
(ИГОМЗ)

инство митрополии наряду с Кесарией (*Mansi. T. 2. Col. 672*; ДВС. Т. 1. С. 73; *Rufin. Hist. eccl. 6*), а в 326 г. этому городу было возвращено историческое название — *Иерусалим*. Роль М. в принятии этих решений неясна, однако предполагается, что он был одним из тех советников, с которыми равноап. Константин I Великий обсуждал эти вопросы и к-рые добивались включения их в программу соборных заседаний. Признание нового статуса Иерусалима в определенной мере означало ограничение прав епископов Кесарии Палестинской в управлении Церковью своей провинции. В научной лит-ре встречается мнение о некоем соперничестве между М. и Евсевием Памфилом за первенство в Церкви Палестины (подробно см. *Rubin. 1984*), однако в источниках не сохранилось к.-л. прямых указаний на это соперничество, наоборот, Евсевий в соч. «Жизнь Константина» отзывался о М. с большим почтением. Об особом благоволении имп. Константина к М. может свидетельствовать известное в древней Церкви предание о том, что император некогда подарил М. позолоченное епископское облачение, которое в сер. IV в., во время голода в Палестине, свт. Кирилл Иерусалимский был вынужден продать (*Sozom. Hist. eccl. IV 25*; *Theodoret. Hist. eccl. II 27*).

Вероятно, на Соборе или вскоре после него М. получил распоряжение от имп. Константина организовать в Иерусалиме поиск мест и реликвий, связанных с земной жизнью и воскресением Спасителя. М. возглавил эту деятельность, опираясь на помощь имп. чиновников. Ок. 326–

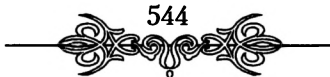
328 гг. в центре Иерусалима был снесен храм Афродиты, на его месте обнаружены Св. Гроб Господень, Голгофа и Животворящее Древо Креста Господня. Часть работ проводилась в присутствии августы равноап. Елены, к-рая в 327 или 328 г. совершала паломническое путешествие в Палестину и удостоверилась в подлинности найденных М. реликвий (*Euseb. Vita Const. III 25–32, 42–45*; *Ambros. Mediol. De obitu Theodos. // PL. 16. Col. 1399*). Согласно легендарной истории благочестивых раскопок в Иерусалиме, у Гроба Господня были обретены 3 креста, и христиане некоторое время пребывали в затруднении, не зная, на к-ром из них был распят Спаситель. Тогда М. возложил по очереди все 3 креста на женщину, долго страдавшую от болезни, после прикосновения к истинному Древу она исцелилась (*Rufin. Hist. eccl. X 7–8*; *Sulp. Sev. Chron. 2 33–34*; *Socr. Schol. Hist. eccl. I 17*; *Sozom. Hist. eccl. II 1–2*; *Theodoret. Hist. eccl. I 17–18*).

Получив сведения от М. об успешных раскопках, имп. Константин направил ему послание, в к-ром горя-



«Обновление храма Господня».
1741 г.
Мастер И. Бессонов
(ГИМ)

чо приветствовал эти успехи Церкви (*Euseb. Vita Const. III 30–32*; *Socr. Schol. Hist. eccl. I 9*; *Theodoret. Hist. eccl. I 17*). В этом же послании Константина содержится наиболее раннее сохранившееся в источниках изложение программы развития Св. земли как места христ. паломничества для всей ойкумены. Главным ее центром, по мысли императора, должен был стать новый роскошный храм-матрией Воскресения Хрис-





това (см. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*); его строительство поручалось М., помогать к-рому должен был наместник пров. Палестины Дракилиан. В эти же годы, после поездки равноап. Елены, было решено построить новые базилики на *Елеонской горе* близ Иерусалима и в *Вифлееме*, на месте пещеры Рождества Христова. Вероятно, М. выступил с этими проектами и обсуждал их с августой Еленой, а по ее возвращении в Рим получил одобрение планов от имп. Константина (*Euseb. Vita Const. III 41–43; Socr. Schol. Hist. eccl. I 17; Sozom. Hist. eccl. II 2*). Ок. 328 г. состоялась также паломническая поездка Евтропии, тещи имп. Константина, к-рая кроме указанных мест посетила также *Мамре* близ *Хеврона*, где растет почитаемый Мамврийский дуб Авраама. От нее Константин узнал, что св. место принадлежит язычникам, и направил еще одно письмо М. и др. палестинским епископам, в к-ром потребовал очистить Мамре от языческих жертвенников и построить там церковь (*Euseb. Vita Const. III 51–53; Socr. Schol. Hist. eccl. I 18; Sozom. Hist. eccl. II 4*). Вероятно, инициатива христианизации Мамре также исходила от М., к-рый мог (и должен был) сопровождать Евтропию во время ее паломничества.

Храмы Св. земли возводились весьма быстрыми темпами, и в нач. 30-х гг. IV в. строительство уже близилось к концу. В описании св. мест Палестины в *Бурдигальском итинерарии* (333) храмы упоминаются как уже построенные (*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque // Itinera Hierosolymitana saeculi IV–VIII / Ed. P. Geyer. Vindobonae, 1898. P. 18–20* (рус. пер.: Бордоский путник 333 г. // ППС. 1882. Т. 1. Вып. 2. С. 29–31, 33)). Однако полное завершение наченных М. работ затянулось еще на некоторое время, и М. не дожил до него. Храм Гроба Господня был освящен в 335 г., Вифлеемская базилика — в 339 г.

В последние годы жизни М. хотел рукоположить во епископа Лидды (Диосполя) исп. Максима (см. *Максим III*, еп. Иерусалимский), которого имп. *Максимиан Дайя* в период гонений на христиан отправил на каторжные работы в рудники и к которому выкололи правый глаз. Однако затем М. отказался от своего решения, т. к. боялся, что, когда он умрет, Иерусалимскую кафедру займет

кто-то из ариан. И т. к. народ хотел видеть Максима преемником М., тот оставил его в Иерусалиме, «чтобы он священствовал вместе с Макарием и после его смерти вступил в управление тамошней Церковью» (*Sozom. Hist. eccl. I 10; II 20*).

Память М. встречается в ряде визант. месяцесловов X–XII вв. под 26 или 27 февр., но отсутствует в таких агиографических к-польских памятниках, как Типикон Великой ц. и Синаксарь К-польской ц. В груз. календарях, отражающих древнюю Иерусалимскую богослужебную традицию, память М. содержится под др. датами: под 16 авг. в них упоминается «Макарий, архиепископ Иерусалимский» (*Кекелудзе. Канонарь С. 124, 190; Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 84, 304; Tarchnischvili. Grande Lectionnaire. T. 2. P. 28*); под 28 окт. его имя указано вместе с патриархом Захарией Иерусалимским (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 100, 370; Tarchnischvili. Grande Lectionnaire. T. 2. P. 48*). Возможно, что отмеченная 7 февр. память «Макария епископа», также относится к М. (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 49, 153; Tarchnischvili. Grande Lectionnaire. T. 1. P. 36*). Предположение Г. Гуссена, что в грузинских календарях упоминается Иерусалимский патриарх Макарий II († ок. 574/5) маловероятно, т. к. он был приверженцем оригенизма. В XVI в. память М. была внесена кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог под 10 марта (*MartRom. P. 91; MartRom. Comment. P. 92*). При составлении «Нового Синаксариста Православной Церкви» иером. Макарий Симонопетрит включил в него сведения о М. под 16 авг.

Иконография М. распространена широко как в восточном, так и в зап. христ. мире. Его фигура наряду с образом равноап. Елены неизменно присутствует на изображениях *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня*.

Лит.: ActaSS. Mart. 1735. Т. 2. P. 34–35; *Сергий (Стаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 56–57; *Муряшев А. Н.* История святого града Иерусалима. СПб., 1844. С. 34–51; *Janin R.* Macario, vescovo di Gerusalemme, santo // *BiblSS. T. 8. Col. 421–425; Σαφρόνιος (Εδοτράτιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 285; *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxf., 1982. P. 7–16, 43–46, 145; *Rubin S.* The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem // *The Jerusalem Cathedra. 1982. Vol. 2. P. 79–105; Drake H. A.* The Return of the Holy Sepulchre // *Cath. Hist. Review. 1984. Vol. 70. P. 263–267;*

Perrone L. «Rejoice Sion, Mother of All Churches»: Christianity in the Holy Land during the Byzantine Era // *Christians and the Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. O. Limor, G. G. Stromsa. Turnhout, 2006. P. 148–149, 163–164; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2009. Τ. 12. Σ. 164.*

И. Н. Попов, О. В. Л.

МАКАРИЙ II († 574/5), патриарх Иерусалимский (окт.—дек. 552, 563/4 — ок. 574/5). О жизни М. до избрания на Патриарший престол ничего не известно. Вероятно, М. стал преемником патриарха Петра сразу после кончины последнего (*Stein E. Histoire du Bas-Empire. P., 1949. Т. 2. P. 394, 655; Grumel. Chronologie. P. 451; Grillmeier. 2013. P. 10*). Нек-рые исследователи датируют смерть или низложение Петра 544 г. (см.: *Fedalto. Hierarchia. P. 1001*), однако в этом случае престол должен был оставаться вакантным в течение длительного времени, что не находит подтверждения в источниках.

В период правления имп. св. *Юстиниана I* (527–565) в среде палестинского монашества по-прежнему было широко распространено учение *Оригена* о предсуществовании душ и всеобщем спасении (см. ст. *Апокатастасис*). Одним из центров оригенизма была Новая лавра прп. *Саввы Освященного*. Даже издание в 543 г. эдикта, осуждавшего оригенизм (CPG, N 6880), не привело к его искоренению в Палестине. Так, лидер оригенистов Новой лавры Нонн отказался принять данный эдикт. После смерти Нонна (547) сторонники Оригена разделились на 2 группы: протоктистов (греч. *πρωτόκτιστοι*, «первозданные»), представленных насельниками лавры Фирмина, и *исохристов*, объединившихся вокруг Новой лавры (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. 89*). Последние, будучи крайними оригенистами, испытывали также значительное влияние богословия *Евагрия Понтийского*; они учили, что во время апокатастасиса все люди станут равны Христу (ἴσοι τῷ Χριστῷ) (*Evagr. Schol. Hist. eccl. 4. 38*); протоктисты же говорили о предсуществовании души Христа как первого творения (отсюда др. их название — «тетрадиты», т. е. вводящие четверицу вместо Троицы). При поддержке *Феодора Аскиды*, архиеп. Кесарии Каппадокийской, игравшего важную роль при к-польском имп. дворе, *исохристам* удалось возвести на Патриарший престол М.,





кандидатура к-рого не была согласована с имп. Юстинианом. Кроме того, находившаяся в К-поле группа правосл. монахов палестинской лавры прп. Евфимия Великого во главе с игум. Кононом подала императору прошение о низложении М. и об избрании патриархом бывш. эконома Александрийской Церкви мон. *Евстохия* (дек. 552), к-рый ранее бежал в К-поль (*Theoph. Chron.* P. 242) и был лоялен к властям. Евстохия также поддерживал бывш. глава протоктистов Исидор, обратившийся в православие. В итоге М. был вынужден оставить престол. Опираясь на арм. традицию, М. ван Эсбрук высказал предположение, согласно которому после низложения М. не утратил своего влияния на церковную жизнь (*Esbroeck.* 1968; *Idem.* 1985).

При активном содействии светских властей Евстохий добивался одобрения монахами Новой лавры деяний V Вселенского Собора 553 г., в к-рых анафематствовался оригенизм. Но монахи отказались это сделать и были изгнаны из монастыря. Однако в 563/4 г. имп. Юстиниан заподозрил Евстохия в симпатиях к оригенизму и низложил его. М. повторно занял Патриарший престол, предав анафеме Оригена, Евагрия Понтийского и Дидима Слепца, которые также были осуждены V Вселенским Собором как сторонники Оригена (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 39*); к.-л. подробности о 2-м Патриаршестве М. неизвестны. По мнению Дж. Федальто, М. следует отличать от другого Макария, ставшего патриархом Иерусалимским в 563/4 г. (*Fedalto. Hierarchia.* P. 1001). Однако данная т. зр. не находит поддержки у исследователей (см.: *Esbroeck.* 1968; *Grillmeier.* 2013. P. 11).

Ист.: *Evagr. Schol. Hist. eccl. 4. 37–39; Cyr. Scyth. Vita Sabae.* 89–90; *Theoph. Chron.* P. 242–243. Лит.: *Esbroeck M., van.* La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561 // *AnBoll.* 1968. Vol. 86. P. 351–371; *idem.* L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551 // *OCP.* 1985. Vol. 51. P. 33–59; *Fedalto.* Hierarchia. T. 2; *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood (N. Y.), 1989. P. 234–235; *Grillmeier A. et al.* Christ in Christian Tradition / Transl. M. Ehrhardt. Oxf., 2013. Vol. 2. Pt. 3: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600. P. 10–11.

Е. А. Заболотный

МАКАРИЙ I [Христулидис или Мирианфевс; греч. Μακάριος Α'] († 4.08.1865, Никосия), архиеп. Кипрский (26 авг. 1854 – 4 авг. 1865). М. род. в нач. XIX в. в с. Продромос

в долине Маратаса (визант. Мирианфуса), поэтому вместо фамилии Христулидис использовал прозвище Мирианфевс. В 10 лет он стал послушником в мон-ре *Троодитисса*, обучался музыке в *Киккском монастыре*. В 1823 г. принял монашеский постриг, служил иеродиаконом Пафосской митрополии в 1823–1827 гг. и Архиепископии в 1827–1854 гг. Современники характеризовали его как «образованного, благоразумного, рассудительного и достойного священного звания» (*Φίλιππου.* 1975. Σ. 156).

В начале своего правления М. попытался урегулировать конфликт между Пафосским митр. Харитоном и паствой, обвинявшей архиерея в плохом управлении епархией. Проблема разрешилась со смертью Харитона в 1854 г. и избранием в 1855 г. на его место деятельного архим. Лаврентия, односельчанина М.

В связи с проводимыми в Османской империи реформами Танзимата в Никосии и др. крупных городах Кипра были образованы административный и судебный советы, в которых получили право участвовать представители от христиан, в т. ч. архиереи. М. стал членом итаре меджлиса (адм. совета) в Никосии. Греки могли выступать свидетелями в судах, а их имущество должно было описываться после смерти церковными греческими, а не тур. властями. М. использовал на благо Церкви возможность, возникшую в связи с изданием хатт-и-хумаюна (1856), для строительства новых храмов, школ и благотворительных церковных учреждений. Был возобновлен колокольный звон, иереев освободили от обязанности собирать саранчу в церковные праздники. При этом М. избегал конфликтов с тур. властями, напр. без их разрешения не позволил использовать колокол ц. Пресв. Богородицы Фанеромени. В 1858 г. представители Кипрской Православной Церкви были приглашены в столицу Османской империи для участия в Народном временном совете по церковным вопросам. Однако по неизвестной причине М. и представитель от мирян учитель О. Павлидис так и не отправились в К-поль.

В 1862–1863 гг. М. отстроил в Никосии здание архиепископской резиденции. В 1864 г. Синод Кипрской Церкви во главе с М. низложил Киринийского митр. Мелетия из-за

недовольства им жителей епархии. Чтобы ограничить произвол местных архиереев, Синод также принял меры по защите церковного имущества. Митрополитам запрещалось продавать к.-л. церковные владения и брать в долг деньги от имени митрополии без разрешения Синода.

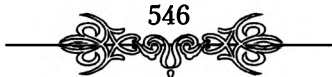
М. неоднократно обращался к великому везиру Мехмеду Эмин-паше Кыбрыслы с предложениями относительно улучшения положения христиан, в т. ч. просил снизить налоги в связи с ущербом, нанесенным нашествиями саранчи, однако его действия не принесли существенных результатов.

М. уделял большое внимание развитию образования. В 1859 г. он учредил 1-ю на Кипре жен. гимназию и реформировал Греческую школу в Никосии, а также обязал иерархов и настоятелей мон-рей выделять средства на содержание школ и стипендии студентам. Архиепископия ежегодно отчисляла на нужды образования 10 тыс. грошей, в т. ч. из денег, полученных за выдачу разрешений на брак жителям Никосии, и из пожертвований. В годы архиепископства М. стали открываться школы в сельской местности. Кроме того, М. обратился с воззванием об оказании материальной помощи образовательной системе на острове к тем поместным Церквам, где служили киприоты. Нек-рые соотечественники откликнулись на просьбу архиепископа: напр., архим. Иоанникий из Ватопеда, митрополиты Мелетий Петрский и Филимон Газский.

Из-за тяжелого положения Антиохийского Патриархата после Дамасской резни 1860 г. М. впервые получил мирю для Кипрской Церкви в К-поле. М. умер от холеры, отказавшись покинуть Никосию во время эпидемии.

Лит.: *Соколов И. И.* История Православной Церкви в XIX в. СПб., 1901. М., 1998^р. Кн. 1: Православный Восток. С. 330; *Χάκεττ Ι., Παπαϊωάννου Χ. Ι.* Ιστορία τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου. Ἀθήνα, 1923. Τ. 1. Σ. 330–331; *Φίλιππου Λ.* Ἡ Ἐκκλησία Κύπρου ἐπὶ τὸν κοκκοκρατίας. Λευκωσία, 1975. Σ. 156–162; *Παυλίδης Α. Μακάριος Α' // ΜΚΕ.* 1988. Τ. 9. Σ. 249–250; *Louis K. D. Makarios I, 1854–65: The Tanzimat and the Role of the Archbishop-Ethnarch // The Archbishops of Cyprus in the Modern Age: The Changing Role of the Archbishop-Ethnarch, their Identities and Politics / Ed. V. Andrekos, M. N. Michael. Camb., 2013. P. 88–105.*

МАКАРИЙ II [Михаил Папаиоанну или Мирианфевс] (1870, с. Продромос, Кипр – 28.06.1950, Ни-





кося), архиеп. Кипрский (24 дек. 1947 – 28 июня 1950). Родное село М. расположено в долине Маратаса, от ее визант. названия Мирианфуса он стал именовать себя Мирианфевс. Племянник Кипрского архиеп. Кирилла II. Окончил начальную школу в с. Лемиту, среднее образование получил в Греческой школе в Никосии. В 1895 г. принял монашеский постриг с именем Макарий и был рукоположен во иеродиакона. Продолжил обучение в Великой школе нации в К-поле и в богословской школе на о-ве Халки. В 1900 г. М. поступил на богословский фак-т Афинского ун-та, в 1905 г. — в аспирантуру в Женеве, а затем в Оксфордский ун-т. В 1908 г. М. вернулся на Кипр, был назначен проповедником Китийской митрополии и одновременно преподавал в учебных заведениях Ларнаки. В 1911 г. продолжил церковное служение в Александрии, патриарх Фотий рукоположил его во иерея и возвел в сан архимандрита. Во время Балканских войн М. отправился добровольцем в греч. армию и служил войсковым проповедником. Был награжден медалью, серебряным крестом кавалеров ордена Спасителя и большим крестом ордена Феникса.

В 1915 г. М. возвратился на Кипр и был назначен архимандритом Архиепископии и секретарем Синода. В 1916 г. был одним из кандидатов на выборах архиепископа. 20 марта 1917 г. избран митрополитом Кирикийским и занимал эту должность в течение 30 лет. М. являлся сторонником энозиса (присоединения Кипра к Греции) и непримиримым противником брит. властей. В 1926–1928 гг. он организовал в епархии сбор средств, к-рые передал на развитие авиации Греции. Скромный в личном быту М. старался улучшить уровень жизни сельского населения и клира, первым ввел в своей епархии 13-ю зарплату для священников. Активно строил храмы, начальные школы и гимназии (в Киринии, Айос-Амвросиосе, Лапитосе, Морфу, Эвриху, Педуласе, Авлоне), в 1922 г. построил новый митрополичий дворец в Киринии.

За то что М. был инициатором антибрит. выступлений в Киринии в окт. 1931 г. в ходе восстания на Кипре, он был отправлен в ссылку. В 1931–1946 гг. М. проживал в Афинах. Он смог возвратиться на Кипр только 22 дек. 1946 г. Во время вы-

боров на архиепископскую кафедру, вдовствовавшую с 1933 г., М. и местоблюститель Леонтий (впосл. архиепископ Кипрский Леонтий I) договорились о том, что не будут выдвигать свои кандидатуры на выборах, хотя являлись самими авторитетными из претендентов. Тем не менее Леонтий, хотя и против своей воли, был избран архиепископом, что вызвало протест со стороны М. Конфликт удалось уладить благодаря посредничеству митр. Иоакима Деркского и др. архиереев.

После смерти архиеп. Леонтия I 26 июля 1947 г. М. стал местоблюстителем архиепископского престола. 24 дек. он был избран предстоятелем Кипрской Православной Церкви; в тот же день была совершена его интронизация. М. отвергал любые формы сотрудничества с брит. властями и их предложения по обсуждению конституции и др. преобразований. На митинге 3 окт. 1948 г. в Никосии М. призвал киприотов быть верными Богу и Греции и продолжать «всею душой и всеми силами борьбу за свободу с единственным и неизменным лозунгом: Энозис и только энозис!» (*Παυλίδης*, 1988. Σ. 253). В связи с событиями гражданской войны в Греции М. резко осуждал кипр. коммунистов и «приказал своим священникам не совершать богослужения и христианского погребения коммунистов и сочувствующих им лиц» (*Власть и Церковь в Вост. Европе: 1944–1953*. М., 2009. Т. 2. С. 1010).

13 июля 1948 г. по инициативе архиепископа для руководства национально-освободительным движением был создан Совет этнархии, который в янв. 1950 г. провел в стране плебисцит, по его результатам за объединение с Грецией высказалось 95,7% греков-киприотов. Важнейшим событием внутрицерковной жизни в период архиепископства М. стало открытие в 1949 г. в Никосии семинарии «Апостол Варнава».

Лит.: *Παυλίδης Α. Μακάριος Β΄* // ΜΚΕ. 1988. Т. 9. Σ. 250–253; *Σκυρτά*. ИППЦ. 1994. Т. 2. С. 17–18; *Λάμπρου Γ. Κ. Ιστορία του Κυπριακού: Τα χρόνια μετά την ανεξαρτησία*, 1960–2004. Λευκωσία, 2004. Σ. 26–31; *Ἀγγελόπουλος Ἀ. Ἀ. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία: Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου στὸ παρελθὸν καὶ στὸ παρὸν*. Θεσ., 2008². Σ. 58.

МАКАΡΙЙ III (Михаил Мускос; 13 авг. 1913, с. Пано-Панайя, Кипр — 3 авг. 1977, Никосия), архиеп. Кипрский (20 окт. 1950 — 3 авг. 1977). Род. в крестьянской семье Христо-

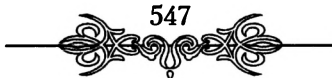


Макарий III, архиеп. Кипрский. Скульптура на горе Трони близ Киккского мон-ря. 1987 г. Скульптор Н. Коцманис

дулоса Мускоса и Елени Афанасиу, в связи с принятием монашеского пострига в *Киккском монастыре* использовал в качестве фамилии прозвание Киккотис. В 1926 г. Михаил окончил начальную школу в с. Пано-Панайя, в том же году был принят послушником в Киккский мон-рь и продолжил образование в размещавшейся там гимназии. Получив за отличную учебу стипендию, Михаил смог посещать занятия в 4-м классе Всекипрской гимназии в Никосии. Возвратившись в мон-рь, он выполнял различные послушания, в т. ч. работал преподавателем.

7 авг. 1938 г. принял монашеский постриг с именем Макарий и был рукоположен во диакона. В сент. 1938 г. был послан для получения высшего образования на богословский факультет Афинского ун-та, по окончании которого с отличием в 1942 г. поступил на юридический фак-т. Одновременно М. служил диаконом в ц. вмц. Ирины. 13 янв. 1946 г. он был рукоположен во иерея и сразу после этого получил сан архимандрита. В янв.—авг. 1946 г. исполнял обязанности главного проповедника в ц. св. Параскевы в квартале Калиполис в Пирее.

В сент. 1946 г. М. получил стипендию ВСЦ и отправился в США, где в янв. 1947 г. стал студентом Бостонского ун-та. 8 апр. 1948 г. он был избран митрополитом Китийским и 9 июня возвратился на Кипр, 13 июня состоялась его хиротония. М. сразу проявил себя как харизматичный церковный лидер, завоевавший любовь и доверие киприотов. Помимо разносторонней пастырской и социальной деятельности (создание благотворительных учреждений и организаций, забота об улучшении





условий жизни духовенства своей епархии, регулярные посещения сельских приходов) М. активно включился в национально-освободительное движение. 3 окт. 1948 г. он произнес свою 1-ю политическую речь во время митинга в Никосии. М. возглавил Бюро этнархии — координирующий орган национально-освободительной борьбы и в нояб. 1949 г. начал выпуск ж. «Греческий Кипр» (Ελληνική Κύπρος).

В 1949 г. он совершил поездку в К-поль и Грецию, где от имени Бюро этнархии обсуждал вопросы, касавшиеся Кипра, с греческим королем и премьер-министром. В ранний период М. считал, что возможно достичь энозиса через самоопределение киприотов, как политика его характеризовали опора на правые силы и неприятие левых, особенно коммунистов, а также поддержка монархии в Греции. Впосл. он пересмотрел многие из этих положений. М. сыграл важную роль в организации плебисцита (январь 1950) о присоединении Кипра к Греции.

После смерти архиеп. Макария II, 20 окт. 1950 г., М. был избран предстоятелем Кипрской Православной Церкви. В тот же день состоялась его интронизация в кафедральном соборе ап. Иоанна Богослова в Никосии. М. стал самым молодым архиепископом, возглавившим Кипрскую Церковь.

Одним из способов решения кипр. проблемы М. считал привлечение к ней международного внимания (прежде всего вынесение вопроса о праве киприотов на самоопределение на обсуждение в ООН). Чтобы получить содействие Греции в осуществлении этого проекта, М. посетил Афины в 1951, 1952, 1953 и 1954 гг. Правительства С. Венизелоса (1950, 1951) и Н. Пластираса (1950, 1951–1952) не могли оказать существенную поддержку киприотам из-за политической и экономической зависимости Греции от Великобритании и США. Поэтому М. привлек на свою сторону греч. общественность, профсоюзы и Элладскую Церковь. Большое внимание он уделял просветительской работе и разъяснению национальных задач, стоявших перед населением Кипра. Для консолидации греков-киприотов создавались молодежные, профсоюзные и религ. орг-ции. В 1952 г. архиепископ учредил Всекипрские национальные собрания, на к-рых

делегаты от всех областей острова обсуждали политические и социальные вопросы, проблемы экономики и образования. Одновременно (с лета 1951) была начата тайная подготовка вооруженной борьбы. Во время поездки в США, осенью 1952 г., М. не только присутствовал на заседаниях VII Генеральной ассамблеи ООН, но и провел в нескольких штатах встречи с эмигрантами-киприотами, чтобы привлечь их к борьбе за независимость. С этой же целью М. обращался к греко-киприотам, живущим в Египте и Сирии.

В начале церковной карьеры М. нередко называли агентом США (Власть и Церковь в Вост. Европе: 1944–1953. М., 2009. Т. 2. С. 806), однако дальнейший ход событий показал ошибочность этих слухов.

22 авг. 1954 г. М. отправил письмо по поводу кипр. проблемы генеральному секретарю ООН параллельно с заявкой премьер-министра Греции А. Папагоса на внесение в повестку дня Генеральной ассамблеи кипр. вопроса. Впервые заявка была принята, предыдущие обращения М. даже не рассматривались. 29 сент. 1954 г. М. отправился в Нью-Йорк через Афины, где дал указание полковнику греческой армии в отставке Г. Гривасу (псевдоним Дигенис) отбыть на Кипр и подготовиться к началу вооруженной борьбы против британских колонизаторов. 17 дек. 1954 г. Генеральная ассамблея ООН приняла резолюцию о том, что обсуждение кипрской проблемы, которую Великобритания представила в глазах мирового сообщества как несуществующую, не представляется целесообразным. В знак протеста в Афинах и на Кипре прошли массовые манифестации. Греч. правительство обращалось в ООН по кипрскому вопросу еще 4 раза: в 1955, 1956 (дважды) и 1959 гг. (подробнее см. в ст. *Кипр*, разд. «Британское правление (1878–1960)»).

В связи с невозможностью решения кипр. проблемы мирным путем 1 апр. 1955 г. ЭОКА (Национальная организация кипрских борцов) начала вооруженную борьбу против колониального режима. Возглавлявший ее Гривас тайно получал указания от М. Англичане понимали, что действиями ЭОКА руководит М., но не могли этого доказать (это удалось лишь после обнаружения тайного дневника Гриваса). Тем не менее англичане использовали вооруженную

борьбу киприотов, чтобы представить М. мировой общественности как «кровожадного террориста». Не найдя сочувствия освободительному движению в ООН, М. решил заручиться поддержкой стран Азии и Африки. В апр. 1955 г. он принял участие в Бандунгской конференции в Индонезии, предшествовавшей оформлению движения неприсоединения на Белградской конференции 1961 г. Во время этой встречи он завязал тесные отношения с президентом Египта Г. А. Насером.

Интенсификация партизанских действий ЭОКА с июня 1955 г. заставила англичан предложить провести 3-сторонние англо-греко-тур. переговоры в Лондоне. М. пытался убедить греч. правительство отказаться от участия в этом мероприятии, на к-ром Турция впервые после ее офиц. отказа от прав на Кипр в 1923 г. рассматривалась как равноценная заинтересованная сторона. Лондонская конференция 29 авг.–7 сент. 1955 г., как и предсказывал М., имела лишь отрицательное последствие: вовлечение Турции в кипрскую проблему.

Прибывший 3 окт. 1955 г. на Кипр новый губернатор фельдмаршал Дж. Хардинг выступил с инициативой проведения прямых переговоров с М. Предложения Хардинга содержали значительные уступки со стороны колониальных властей. М. впервые отошел от принципа «энозис и только энозис», исключавшего переговоры о реформах с брит. администрацией. В кон. января 1956 г. под давлением митр. Киприана Киринийского, Гриваса и др. «непримиримых» сторонников энозиса М. отказался от заключения соглашения с англичанами. Добиваясь дальнейших уступок, М. продолжал вести переговоры, к к-рым присоединился министр по делам колоний А. Т. Леннокс-Бойд, но они были сорваны 29 февр. 1956 г.

9 марта 1956 г. брит. власти отправили М. в ссылку на Сейшельские о-ва, желая т. о. лишить национально-освободительное движение лидера. Однако никто из политических и церковных деятелей на Кипре не стал вести переговоры о новой конституции с англичанами в отсутствие архиепископа. Чтобы перевести антиколониальную борьбу в русло межэтнического конфликта, брит. власти начали создание вооруженных отрядов турок-киприотов. Брит.





войскам не удалось подавить партизанскую войну. Тогда Великобританией и Турцией был выдвинут новый план решения кипрской проблемы: разделение острова на 2 части — греческую и турецкую (таксим). Однако главную трудность в его осуществлении представлял смешанный характер населения и то, что турки-киприоты не составляли большинства ни в одном из округов.

28 марта 1957 г. под давлением мировой общественности англичане разрешили М. покинуть Сейшелы с условием, что он не будет возвращаться на Кипр. М. поселился в Афинах и продолжил политическую деятельность.

Серьезную угрозу представляло воплощение в жизнь плана Макмиллана, к-рый предусматривал значительную автономию общин, отсутствие единого парламента, 7-летний переходный период с последующим установлением на Кипре тройного кондоминиума Великобритании, Греции и Турции. Брит. власти решили приступить к одностороннему осуществлению данного плана, что поставило бы греков перед свершившимся фактом: назначение турецкого представителя при английском губернаторе, выборы в отдельные от греко-киприотских в турко-киприотские муниципальные советы и в парламент турецко-киприотской общины. М. был вынужден отказаться от энозиса с Грецией и провозгласить курс на создание независимого кипрского гос-ва (заявление во время встречи с депутатом от партии лейбористов Б. Касл 22 сент. 1958). М. назвал это переходом «от политики желаемого к политике достижимого».

Условия предоставления независимости Кипру и создания гос-ва обсуждались на совещании в Цюрихе (5–11 февр. 1959) без участия кипрской стороны. Подписание соглашения должно было состояться в Лондоне (17–19 февр. 1959). М. пытался внести нек-рые изменения и улучшить навязанные условия соглашения, но не смог преодолеть жесткой позиции Великобритании, Греции и Турции. Китийский митр. Анфим и игум. Киккского мон-ря Хризостом входили в состав делегации греков-киприотов в Лондоне и выступали за подписание соглашений. Но Киринийский митр. Киприан назвал Лондонские соглашения предательством национальных интересов (к-рые он отождествлял



Макарий III, архиеп. Кипрский, во время своего визита в США. 8 июня 1962 г.

с идеей энозиса) и встал в оппозицию к М.

13 дек. 1959 г., во время первых президентских выборов на Кипре, М. был избран на пост главы гос-ва, получив 66,29 % голосов, и вступил в должность 16 авг. 1960 г., в день офиц. провозглашения независимой Республики Кипр. Избрание на пост главы гос-ва предстоятеля Кипрской Православной Церкви, т. е. совмещение в одном лице высшей светской и духовной власти, представлялось для киприотов естественным: на протяжении веков Кипрский архиепископ являлся этнархом, главой нации. Во время инаугурации М. сказал, что, «будучи верным духом моей этнархической миссии, я никогда не идентифицировал и не буду идентифицировать себя с какой-либо партией, но со всем народом Кипра» (*Απαττα*. 1996. Т. 6. Σ. 137).

В сент. 1961 г. М. принял участие в I конференции глав-государств и правительств неприсоединившихся стран в Белграде, и т. о. Республика Кипр стала одним из гос-в—основателей Движения неприсоединения. Европейское направление также всегда было одним из внешнеполитических приоритетов М. В 1961 г. Кипр стал членом Европейского Совета, в дек. 1972 г. было подписано соглашение об ассоциации Кипра с Европейским экономическим сообществом. В 1961 г. М. посетил Египет, в 1962 г. — ФРГ, США, Грецию, Индию, Турцию. После убийства Дж. Кеннеди, с которым у М. были дружеские отношения, политика США по кипрскому вопросу резко изменилась.

Непропорциональное представительство в системе управления (30% при доле 18,3% в составе населения)

и чрезмерные полномочия, предоставленные туркам-киприотам Цюрихскими и Лондонскими соглашениями, создавали проблемы в работе гос. органов и вынудили М. изменить 13 пунктов конституции (30 нояб. 1963). Это стало предлогом для турок-киприотов к началу межобщинных столкновений. 25 янв. 1964 г. Великобритания предложила ввести на Кипр войска НАТО, но эта идея встретила резкие возражения со стороны СССР. 7 февр. Н. С. Хрущёв направил руководству Великобритании, США, Греции и Турции письмо, в к-ром поддержал кипрского президента, высказался против вооруженного вмешательства международных сил во внутренние дела Кипра и четко выразил свою позицию: защита интересов обеих общин, мирное решение проблемы, неприятие энозиса и террора. Одновременно в телеграмме Хрущёв пожелал ему полной победы в борьбе за сохранение территориальной целостности и независимости гос-ва. 29 февр. 1964 г. в Никосии было подписано соглашение между советским и кипрским правительствами о воздушном сообщении.

По указанию Анкары турки-киприоты перешли к политике самоизоляции (все депутаты и госслужащие вышли из гос. органов и попытались создать собственную администрацию), тур. население стало сосредотачиваться в анклавах. Благодаря усилиям М. Совет безопасности ООН 4 марта 1964 г. принял резолюцию о признании территориальной целостности и политической независимости гос-ва Кипр, а также о законности кипрского правительства, несмотря на выход из него турок-киприотов. Согласно данной резолюции, на К. были отправлены миротворческие войска.

6–12 марта с визитом в СССР находилась высокопоставленная кипрская делегация, в кон. марта М. пригласил Хрущёва посетить остров. 9 авг. 1964 г. в связи с угрозой тур. вторжения М. обратился за военной помощью к СССР и к Египту (как лидеру Движения неприсоединения) и получил согласие обоих гос-в. 30 сент. 1964 г. был заключен договор о помощи Кипру, по которому кипр. правительство приступило к закупке советского вооружения. Но последовавшие заявления зап. прессы, что Кипр может превратиться в средиземноморскую Кубу,





не имели ничего общего с действительностью. М. был политиком далеко не левых убеждений и продолжал дистанцироваться от кипр. коммунистической партии АКЭЛ.

Одновременно М. получил поддержку неприсоединившихся гос-в. Во время Каирской конференции (5–10 окт. 1964) была принята резолюция, призывавшая уважать суверенитет Кипра и воздерживаться от вмешательства во внутренние дела гос-ва. В 1964 г. М. пригласил на Кипр И. Броз Тито, в 1966 г. посетил Нигерию, Берег Слоновой Кости, Гану и страны Латинской Америки, в 1970 г. — Танзанию, Замбию и Кению и т. д.

Попытки греков-киприотов получить от СССР и Чехословакии оружие привели в 1964–1966 гг. к серьезным проблемам в отношениях с правительством С. Стефанопулоса (17 сент. 1965 — 21 дек. 1966), к-рое перешло к прямому греко-турецкому диалогу по кипрскому вопросу. М. осудил эти переговоры, заявив, что кипрская проблема является внутренним делом и судьба острова должна решаться не Грецией и Турцией, а в процессе диалога обеих общин.

М. продолжал руководить гос-вом в тяжелых условиях, народная поддержка его политики отразилась в результатах президентских выборов 25 февр. 1968 г., на к-рых М. получил 95,45% голосов.

Положение М. усложнил приход к власти в Греции «черных полковников». Из-за независимой политики М. греч. хунта добивалась его устранения путем укрепления внутренней оппозиции и организации покушений (при содействии зап. спецслужб). Большим успехом «черных полковников» было создание церковной оппозиции — привлечение на сторону Киприана Кириинийского митрополитов Анфима Китийского и Геннадия Пафосского, к-рые подняли вопрос об уходе М. с поста президента под предлогом несовместимости светской власти со священным саном.

Большой международный резонанс получил визит М. в СССР (2–9 июня 1971). Победа М. на президентских выборах 8 февр. 1973 г. побудила церковную оппозицию к решительным действиям: 7 марта того же года митрополиты от лица Синода заявили о низложении архиепископа. Это постановление было при-

знано неканоническим собравшимся в Никосии 5–14 июля 1973 г. Великим и Верховным Синодом под председательством Александрийского патриарха *Николая VI* (в нем участвовали иерархи Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Православных Церквей). Синод отлучил 3 кипрских митрополи-



Архиеп. Кипрский Макарий III и архиеп. Волоколамский Питирим (Нечаев) во время визита на Кипр советской делегации. 1972 г.

тов от Церкви. Следствием церковного кризиса стало образование Лимасольской и Морфской митрополий (авг. 1973), что позволило расширить состав кипрской иерархии, к-рая со времен лат. владычества сократилась с 13 до 4 архиереев.

Организованный греческой хунтой (при одобрении США) военный переворот на Кипре 15 июля 1974 г. положил конец переговорам с тур. общиной, к-рые велись с июня 1968 г. и были близки к успешному завершению, и имел следствием вторжение тур. армии на Кипр. М. удалось покинуть горящую резиденцию, через Мальту он прибыл в Лондон, а затем в Нью-Йорк. М. сделал все возможное для восстановления на Кипре конституционного строя. Под влиянием его речи на экстренном заседании Совета безопасности ООН, произнесенной 19 июля 1974 г., была принята резолюция о прекращении военного вторжения на территорию Республики Кипр, восстановлении конституционного режима и признании М. действующим президентом.

Вернувшись на Кипр 7 дек. 1974 г., М. приступил к урегулированию

кипрской проблемы в новых условиях (нормализация жизни в юж. части острова, восстановление экономики, решение вопросов беженцев и поиск пропавших без вести). Во время его встреч с Р. Денкташем 27 янв. и 12 февр. 1977 г. в Никосии были подписаны соглашения о стремлении обеих сторон к созданию независимого гос-ва. Трагические события 1974 г. подорвали здоровье М., и он скончался от сердечного приступа 3 авг. 1977 г. В телеграмме с соболезнованием Московского патриарха всея Руси Пимена говорится: «Выдающийся церковный и государственный деятель, мудрый кормчий Христовой Церкви и кипрского народа — таким останется в нашей памяти светлый образ почившего архиепископа Макария» (ЖМП. 1977. № 10. С. 3). 8 авг., согласно завещанию, М. был похоронен на горе Трони близ Киккского мон-ря. На похороны прибыли делегаты РПЦ митр. Берлинский и Среднеевропейский Филарет (Вахромеев) и архиеп. Волоколамский Питирим (Нечаев).

М. внес огромный вклад в освобождение Кипра от колониальной зависимости, в создание и становление кипрского гос-ва, сохранение его суверенитета и территориальной целостности. Он проводил политику неприсоединения к политическим и военным блокам и выступал за развитие добрых отношений с СССР. М. уделял большое внимание развитию образования, здравоохранения и социального обеспечения.

Многочисленные обязанности президента не отвлекали М. от обязанностей предстоятеля Кипрской Православной Церкви. М. регулярно совершал богослужения (с визант. великолепием, по словам очевидцев), посещал бедные сельские приходы, больницы и приюты. Любой верующий мог обратиться к нему напрямую за помощью. М. заботился о повышении образовательного уровня духовенства, о развитии семинарии ап. Варнавы, решил проблему оплаты труда клира.

Современники характеризуют М. как человека редких духовных дарований, истинного народного вождя, незаурядная личность к-рого, талант оратора, отточенный ум и гибкость мышления притягивали людей. М. покровительствовал возрождению на Кипре жен. монашества. При нем Кипрская Церковь начала активно





участвовать в миссионерской деятельности (напр., во время визита в Кению в марте 1971 М. совершал массовые крещения людей и выделил средства для строительства богословской школы, к-рая впосл. получила его имя). Созданный согласно завещанию М. фонд (1978) открыл культурный центр, в который входят Византийский музей, б-ка, издательство, картинная галерея и стационарный медицинский центр.

Во время архиепископства М. установилось непосредственное общение между Кипрской Церковью и РПЦ, начались встречи представителей и регулярный обмен делегациями. РПЦ поддерживала М. в его стремлении к освобождению от колониальной зависимости, в период ссылки, в борьбе за сохранение суверенитета страны, во время церковного кризиса, гос. переворота и тур. вторжения (*Скурат. ИППЦ. Т. 2. С. 47*).

В сент. 1964 г., во время встречи М. и Московского патриарха и всея Руси Алексия I в Афинах председателю Кипрской Церкви был вручен орден св. равноап. кн. Владимира I степени. М. выражал патриарху Алексию «горячую благодарность и бесконечную признательность... за неизменную и драгоценнейшую солидарность, разнообразно проявленную как Святейшим Патриархом, так и Русской Церковью и прежде, и особенно в настоящий критический период» (*ЖМП. 1964. № 10. С. 3*).

Членами организованного в 1964 г. Об-ва дружбы «СССР–Кипр» стали в т. ч. и иерархи РПЦ. В составе групп представителей этого об-ва Кипр посетили в 1965 г. архиеп. Берлинский и Среднеевропейский Киприан (Зёрнов), в 1968 г. – еп. Дмитровский Филарет (Вахромеев), в 1971 г. – еп. Тульский и Белёвский Ювеналий (Поярков) и еп. Черниговский и Нежинский Владимир (Сабодан), в 1977 г. – еп. Виленский и Литовский Герман (Тимофеев). В 1967 и 1976 гг. по приглашению М. на Кипре побывали делегации РПЦ во главе с митр. Ленинградским и Ладужским Никодимом (Ротовым) и митр. Тульским и Белёвским Ювеналием. Кипр также посещали делегации Союза советских об-в дружбы, среди участников которых были еп. Ювеналий (Поярков) (1969), архиеп. Волоколамский Питирим (Нечаев) (1972), еп. Зарайский Хризостом (Мартишкин) (1973).

Делегации Кипрской Православной Церкви присутствовали на празднованиях 50-летия архиерейского служения патриарха Алексия I (1963) и 50-летия восстановления Патриаршества в РПЦ (1968). 3 июня 1971 г. М. принял участие в торжествах, посвященных интронизации Московского патриарха и всея Руси Пимена. Делегаты Кипрской Православной Церкви во главе с митр. Китайским Хризостомом в 1977 г. были гостями РПЦ и участвовали в работе Всемирной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами».

В годы архиепископства М. Кипрская Церковь активно развивала связи как с Православными, так и с инославными Церквами (см. в ст. *Кипрская Православная Церковь*, раздел «Кипрская Православная Церковь в независимой Республике Кипр. Совмещение высшей церковной и светской власти архиеп. Макарием III (1960–1977)»).

Соч.: *Απαντα Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου Μακαρίου Γ. Λευκωσία, 1991–2008. 18 τ.*

Лит.: *Μιτσιδής Α. Ἡ ἐν Κύπρῳ ἐκκλησιαστικὴ κρίσις: Ἡ ἐν Κύπρῳ Μεῖζων καὶ Ὑπερτελῆς Σύνοδος. Λευκωσία, 1973; Παυλίδης Α. Μακάριος. Λευκωσία, 1978–1980. 3 τ.; idem. Μακάριος Γ // ΜΚΕ. 1988. Τ. 9. Σ. 253–270; Vanezis P. N. Makarios: Life and Leadership. L., 1979; Κραυδίτης Ν. Δύσκολα χρόνια: Κύπρος, 1950–1960. Ἀθήνα, 1981; idem. Ἀνοχύρωτη Πολιτεία: Κύπρος, 1960–1974. Ἀθήνα, 1985. 2 τ.; Ἀβέρωφ-Τσιτσάς Ε. Ἱστορία χαμένων εὐκαιριῶν. Ἀθήνα, 1982². 2 τ.; *Скурат. ИППЦ. Т. 2. С. 18–31, 33–35, 47–53; Παπαγεωργίου Σ. Μακάριος πορεία δια πύρος καὶ σιδήρου: Ποιοὶ καὶ γιὰτί θέλησαν να σκοτώσουν τον Κύπριο πρόεδρο. Ἀθήνα, 2002; Λάμπρου Γ. Κ. Ἱστορία του Κυπριακοῦ: Τα χρόνια μετὰ την ανεξαρτησία, 1960–2004. Λευκωσία, 2004; Θεοδοῦλου Γ. Καταγωγή καὶ εξέλιξη των σχέσεων Ἐκκλησίας-Πολιτείας στην Κύπρο: Με ἐμφάνιση στη σύγχρονη εποχὴ. Λευκωσία, 2011. Σ. 85–122, 128–130; *Anagnostopoulou S. Makarios III, 1950–1977: Creating the Ethnarchic State // The Archbishops of Cyprus in the Modern Age: The Changing Role of the Archbishop-Ethnarch, their Identities and Politics / Ed. V. Andrekos, M. N. Michalis. Camb., 2013. P. 240–292.***

МАКАΡΙЙ I (Чёрт; † 1.05.1497), сцмч. (пам. 1 мая и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Белорусских святых), митр. Киевский (1495–1497). Сведений о происхождении и начальном периоде жизни святителя не сохранилось. Во время правления митр. Киевского Симеона (не ранее 1482–1488) М. стал архимандритом *виленского во имя Святой Троицы мужского монастыря*. После кончины митр. Ионы (Глезны; † 1494), как отмечено в Краткой



Сцмч. Макарий, митр. Киевский.
Икона из иконостаса ц. сцмч. Макария
на Татарке в Киеве.

Ок. 1947 г.

Мастер И. С. Ижакевич

волинской летописи, М. был наречен, а затем поставлен митрополитом на Соборе епископов Киевской митрополии, после чего к к-польскому патриарху Максиму IV Манасси были отправлены послы с просьбой о «благословении» (с объяснением, что «по нужде» поставили М. митрополитом). Произошло это, вероятно, на рубеже 1494 и 1495 гг., т. к. 15 февр. 1495 г. «нареченный» митрополит М. встретил в Вильно дочь вел. кн. всея Руси Иоанна III Васильевича Елену Иоанновну, прибывшую для заключения брака с вел. кн. Литовским Александром Ягеллончиком. М., очевидно, пользовался доверием Московского вел. князя. От участия в венчании, чего требовал Иоанн III, М. был отстранен, кроме того, Александр отказался построить для супруги церковь «греческого закона» около великокняжеского дворца.

В 1497 г. (уже, по-видимому, после кончины М.) из К-поля прибыл с «благословенными листами» старец Иосиф, посол патриарха Нифонта II (вторично занимавшего первосвятительский престол с лета 1497 по авг. 1498). В ставленной грамоте патриарха Нифонта возведение митрополита в сан без санкции К-поля в будущем запрещалось («да не будет черес тое такового дела, што без нашего благословения съвершити митрополиту тамошнему... Аще тепере есмо такового съгрешения простили, ино потом да не будет такового дела» – РФА. 1987. Ч. 3. № 20.





С. 635). От формуляра, обычного для документов такого рода, грамоту отличает наличие утверждения: «...который епископ без воли архиепископа своего станет, да отвржется...» (Там же. С. 633). Очевидно, при поддержке патриарха М. рассчитывал еще больше подчинить епископов своей власти.

Приход М. на митрополичью кафедру сопровождался важными изменениями в отношениях между митрополитом и виленским духовенством. Ранее митрополиты, резиденцией которых был Новоград, посещали столицу Великого княжества Литовского (ВКЛ) раз в год, и духовенство пользовалось здесь широкой автономией. Теперь положение изменилось. Митрополит неоднократно посещал Вильно, взимая каждый раз с виленского духовенства «подъезд»; был увеличен размер главной пошлины, уплачиваемой священством, — «сборной куницы»; в митрополичью казну стали передавать половину номинальных вкладов и половину платы за молебны, совершавшиеся духовенством виленского собора. Если ранее митрополичьего наместника выбирали клирики, то теперь М. сам назначил наместником Зосиму, своего преемника на посту настоятеля Троицкого мон-ря. Одновременно были ограничены права виленских мещан по отношению к городским церквям. Они были отстранены от участия в описи церковного имущества при смене священников. М. пресек и попытки мещан назначить настоятеля Троицкого мон-ря. Т. о., принимались меры для усиления власти митрополита в столице ВКЛ. В 1495 г. М. возглавил в Вильно хиротонию Луцкого еп. Кирилла.

Хотя митрополия носила название Киевской и в Киеве у митрополичьей кафедры были владения и доходы, митрополиты 2-й пол. XV в. практически не бывали в ее офиц. центре. Местное духовенство оказалось в тяжелом положении, когда в нач. 80-х гг. XV в. Киев был взят татарами и были разорены Киево-Печерский мон-рь и собор Св. Софии. Весной 1497 г. М. направился в Киев, «хотя помощи церкви Божьей Софии». Во время правления М. татары часто совершали набеги на Киев и прилегавшую к нему территорию. Так, они «плениша усю Вольньскую землю мало не до конца», сожгли в 1496 г. *Жидичинский во имя святы-*

теля Николая Чудотворца мужской монастырь.

1 мая 1497 г. М. был убит крымскими татарами по дороге в Киев, у с. Стриголова, в 5 милях от Мозыря (ныне дер. Скрыгалов Мозырского р-на Гомельской обл.), погибли или были взяты в плен его сопровождающие. Останки митрополита были привезены в Киев и положены «открыто» в Софийском соборе Киева.

Нетленные мощи священномученика издавна почитались. Святым называет М. киево-печерский архим. *Захария (Копыстенский)* в «Палинодии» (1621; «В церкви Св. Софии тело с отсеченою от татар головою лежит св. Макария, митрополита Руского» (РИБ. Т. 4. Стб. 847)). По сообщению мон. *Афанасия Кальнофойского* (Тератургима. К., 1638), у раки М. были зафиксированы 2 чуда, происшедшие в 1625 и 1634 гг. К 1836 г. мощи находились



*Рака
с мощами сцмч. Макария.
Фотография. 2013 г.
(Владимирский собор, Киев)*

«под сению, в правой стороне Софийского собора в раке, серебром обложенной» (СИСПРЦ. С. 173). В доме Киевских митрополитов в XIX в. имелась домовая крестовая ц. во имя М. Придел во имя М. был освящен в восстановленном по инициативе генерал-губ. М. Н. Муравьева в 1865–1868 гг. виленском Пречистенском соборе. По сообщению еп. *Димитрия (Самбикина)* (1899), «в прежнее время память святителя Макария совершалась 19 января, в день пр. Макария Египетского, ради тезоименитства, но с 1827 г. память святителя Макария перенесена на 1-е мая (день его кончины);

в этот праздник мощи святителя обносятся вокруг Киево-Соф. Собора» (*Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Май. С. 12). В кон. XIX — нач. XX в. о присуждении особой премии митр. *Макария (Булгакова)* за лучшие сочинения студентам Киевской ДА объявлялось в день памяти М. 1 мая.

В настоящее время мощи сцмч. М. покоятся во Владимирском соборе Киева (неканонической УПЦ КП), частица мощей — в посвященной М. киевской ц. на Татарке УПЦ.

Ежегодно 14 мая в дер. Скрыгалов после литургии совершается крестный ход от церкви к месту мученической кончины М., где у стелы служат молебен святому.

Ист.: АСЗР. Т. 6. № 4. С. 5–12; РИБ. Т. 4. Стб. 236–237, 1038–1039; АЗР. Т. 1. № 152. С. 174–175; СБРИО. 1882. Т. 35. С. 185–187; ПСРЛ. Т. 35. С. 123–124.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 172–173; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 3, 540; Описание о российских святых. С. 11; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 6–7; *Корольков И. Н., прот.* Киевский митр. сцмч. Макарий и его значение в истории Юго-Западной Церкви // ТКДА. 1897. № 6. С. 152–178; *Титов Ф. И., свящ.* Св. сцмч. Макарий, митр. Киевский и всея России // Там же. 1897. № 5. С. 3–18; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Май. С. 10–14; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 217; *Дублянский А.* Українські святі. Мюнхен, 1962; *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 5 (по указ.); *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье: Сб. М., 2007 (по указ.); *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 242–243.

Б. Н. Флоря

Иконография. Описание облика М. представлено в Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. (т. н. Клинецовском подлиннике — БАН. Стр. № 66. Л. 310), без указания памяти, в Соборе Киево-Печерских святых: «Сед, брада Сергиева, власы с ушей, в шапке, ризы сак лазорь, испод киноварь, обема рукама держит Евангелие». И далее приписка: «Правая страна, 4-й». Однако композиции Собора Киево-Печерских святых, включающие образ М., неизвестны. В пособии для иконописцев 1910 г. о внешности М. под 1 мая сказано, что он «типа русскаго, преклонных лет, с более чем средней длины бородой, с проседью; в саккосе, омофоре и митре» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 267). Устойчивым иконографическим признаком для немногочисленных изображений М. разного времени является длинная клиновидная борода.

На миниатюре в Шумиловском томе Лицевого летописного свода (РНБ. F. IV. 232, 70-е гг. XVI в.) проиллюстрировано прибытие в Вильно дочери вел. кн. Иоанна III Васильевича Елены Иоанновны для заключения брака с вел. кн. Литовским Александром Ягеллончиком.





Встречающим царевну в «церкви Пречистой Богородицы нашего греческого закона» изображен священнослужитель в фелони, без омофора, с непокрытой головой, длинной клиновидной бородой; правой покровенной фелонью рукой он прижимает к себе Евангелие, левая — приветственно протянута к царевне. Летописец не приводит в тексте имя М., поэтому нет достаточных оснований для точной атрибуции этого изображения. Тем не менее составитель летописи и миниатюрист различали 2 последовательно изображенных исторических персонажей: священника, встречающего царевну, и на следующей миниатюре — священника, венчающего ее по греч. обряду. Названный во 2-м случае по имени «поп Фома» представлен с др. типологическими чертами (окладистая борода средней длины), нежели 1-й священнослужитель.

Среди рисунков, сделанных в Киеве в 1651 г. А. ван Вестерфельдом, придворным художником литов. гетмана Януша Радзивилла, есть изображение раки со св. мощами М. в соборе Св. Софии. Художник подробно зафиксировал детали интерьера, в т. ч. висящую на стене над изголовьем раки икону с образом святого. Хотя извод недостаточно хорошо просматривается, есть основание говорить, что над св. мощами М. находилась его икона с прямоличным поясным изображением. При мощах святого пребывал и принадлежавший М. резной кипарисовый крест афонской работы (XV в., НКПИКЗ).

Во 2-й пол. XVIII в. на юж. фронтоне киевской Илиинской ц. на Подоле была размещена живописная композиция (обнаружена в 1957 под записями XIX и XX вв.) с образом М. В кон. XX в. она была возобновлена в мозаике с сохранением прежней схемы и с повторением первоначальных надписей. В центре композиции помещен образ седовласого с клиновидной бородой архиерея, представленного по пояс в легком повороте влево на фоне пейзажа. Он облачен в саккос, с омофором, с палицей; на голове митра, на груди — крест и панagia. В правой руке держит крест, в левой — жезл с сулоком. По сторонам нимба — надписи: «Священномученик Макарий» (слева), «Митрополит Киевский» (справа). В пейзаже сделана попытка изобразить место кончины священномученика: слева р. Припять, справа в ограде церковные строения — 3-ярусная колокольня с высоким барабаном, увенчанным куполом с крестом, и небольшой храм (архитектура не соответствует реальной). Пространный текст внизу слева сообщает обстоятельства мученической кончины святого, убитого «безбожными перекопскими татарами», справа — вкладная надпись.

В приделе 12 апостолов в юго-зап. части Софийского собора в Киеве в позд-



Крест, принадлежавший сщмч. Макарию, митр. Киевскому. XV в. (НКПИКЗ)

ней росписи находится образ архиерея (в саккосе, с омофором, с палицей, в митре, с крестом в левой руке и благословляющей десницей), к-рый идентифицируется как М. (надпись не сохр., автор атрибуции и датировки XVIII в. Н. Н. Никитенко). В этом изображении — в типе



Сщмч. Макарий, митр. Киевский, и свт. Филипп, митр. Московский. Клеймо иконы «Собор русских святителей». 60-е гг. XIX в. (Князь-Владимирский собор, Санкт-Петербург)

лика со строгими, правильными чертами, в форме клиновидной бороды — узнаются черты облика, присущие святому.

На иконе «Собор русских святителей» (60-е гг. XIX в.) в Князь-Владимирском

соборе в С.-Петербурге М. изображен в рост в паре со свт. Филиппом, митр. Московским. Волосы М. с проседью, слегка вьющиеся локоны лежат по плечам, борода длинная, клиновидная. В соответствии с традицией Нового времени он облачен в саккос, под к-рым виден подризник насыщенно розового цвета, с палицей и омофором, на голове митра с меховой опушкой. В правой руке держит крест, левая опущена.

В 1947 г. худож. И. С. Ижакевич написал аналогичный образ святого для киевского храма на Татарке, освященного во имя М. в 1897 г. в память 400-летия его гибели. Неизвестно, каким иконографическим источником при создании иконы пользовался художник, но образ святого узнаваем по иконографическим и типологическим чертам, известным по многочисленным изображениям XVIII–XIX вв. В свою очередь эта икона, в которую была вложена частица мощей святого, стала образцом для последующих изображений, как писаных, так и отпечатанных типографским способом. Как и в композиции на фасаде Илиинской ц., М. представлен в легком развороте влево, в саккосе и митре, держащим в правой руке крест, а в левой — посох с сулоком. На груди — крест и панagia. Ижакевичем тогда же для храмового иконостаса был написан еще один образ той же иконографии, но ростовой (вмонтирован мощевик). В тимпане зап. фасада, над входом в Макариевскую ц., помещена живописная композиция, в центре к-рой поясной образ М., воспроизводящий храмовые иконы святого; его фланяруют фигурки 2 парящих ангелов, трубящих в горны.

Во Владимирском соборе в Киеве ростовой фронтальный образ М., написанный во 2-й пол. XX в., помещен на крышку раки святого. Здесь он также представлен в архиерейском облачении, с крестом и посохом в руках, на груди — 2 панaгии.

В дер. Скрыгалов во имя М. освящен храм (ранее — во имя свт. Николая Чудотворца), к-рый как православный упоминался еще до мученической кончины святого. Церковь неоднократно перестраивали (богослужения в ней возобновлены в 1996). При церкви 1 мая 1905 г. была освящена во имя М. каменная часовня-памятник. В ней была установлена в богатом киоте, пожертвованном Киево-Печерской лаврой, «древняя икона» М. В 1905 г. на берегу Припяти, на месте кончины священномученика, была установлена памятная стела, в нише к-рой находилась небольшая икона М.

4 ноября 1907 г. настоятель Никольской ц. сщмч. Иоанн (Пашин) привез в Скрыгалов из Киева частицу мощей святого. В тот же день была освящена скрыгаловская женская церковноприходская школа, открытая в память М. Здание





Сщмч. Макарий, митр. Киевский.
Фрагмент иконы
«Святые первосвятители всея Руси».
Сер. XX в.
Иконописец мон. Иулиания (Соколова)
(Митрополиты покои
Троице-Сергиевой лавры)

школы осеняла арка с крестом, в к-рой помещалась икона М. (Щеглов Г. Э. Светильник Христов. Минск, 2008. С. 14–18).

В наст. время в восстановленной часовне-памятнике в Скрыгалове в киоте стоит ростовая икона святого, написанная художником-любителем без соблюдения иконографических канонов. Вопреки чину святости М., седовласый старец, показан здесь в монашеском облачении: в мантии, подряснике и схиме.

В разработанной мон. Иулианией (Соколовой) в сер. XX в. иконографии иконы «Святые первосвятители всея Руси» (Митрополиты покои ТСЛ) М. представлен в группе Киевских святителей, изображенных на фоне собора Св. Софии. Знаком мученической кончины М. стал красный цвет саккоса (или фелони) и креста, к-рый М. держит в правой руке; в левой руке — посох. На голове митра, волосы и длинная клиновидная борода с проседью. Образ святого входит в композицию икон Собора Белорусских святых, созданных после 2002 г.

Э. В. Шевченко

МАКА́РИЙ II († февр. 1556, Новоградок), еп. Туровский и Пинский (1528), еп. Луцкий и Острожский (1528–1534), митр. Киевский и Галицкий и всея Руси (1534/35–1555). По данным униат. архиеп. Смоленского и Черниговского Льва Кривызы, М. был придворным священником польск. кор. Елены (Елены Иоанновны, дочери вел. кн. всея Руси Иоанна III Васильевича и вдовы польск. кор. Александра Ягеллончика). Очевидно, М. был назначен духовником Елены со стороны Ягеллонов, поскольку приехавший вместе с ней

священник был отправлен в Москву почти сразу после свадьбы. В 20-х гг. XVI в. был архимандритом *Пинского Лещинского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. В 1528 г. упоминается как Туровский епископ в королевской грамоте, скрепленной подписью кн. *Константина Ивановича Острожского*, о передаче М. Луцкой кафедры после смерти еп. Пафнутия. Поскольку по ходатайству Острожского был подтвержден привилей Александра Ягеллончика, выданный Туровской епархии, М. получил сначала Туровскую, а затем Луцкую кафедру благодаря покровительству этого князя, неформального лидера православных в Великом княжестве Литовском (ВКЛ). После смерти в 1530 г. Острожского М. нашел себе др. покровителя среди правосл. знати. Митр. *Иосиф II* (Солтан) перед смертью «уступил» ему Киевскую митрополию. Эту инициативу поддержали «князья и паны греческого закона», и 1 марта 1534 г. кор. *Сигизмунд I* Старый выдал соответствующую грамоту. В 1535 г. М. официально занял кафедру Киевских и Галицких митрополитов, резиденция которых находилась в Новоградке.

Важным событием времени правления М. стало восстановление после долгой и упорной борьбы Львовской епархии (см. ст. *Львовская и Галицкая епархия*). Митрополит включился в эту борьбу уже на последнем этапе, когда Сигизмунд I дал понять, что не возражает против восстановления епархии. М. принял активное участие в определении ее статуса. 22 февр. 1540 г. в Новоградке на Соборе епископов была одобрена присяжная грамота, в к-рой определялось положение Львовского епископа как «епископа дворного» митрополита, к-рому он должен передавать половину церковных доходов и чьей власти должен подчиняться. В случае непослушания Львовскому епископу угрожала утрата сана и выплата штрафа в размере 1,5 тыс. злотых. Грамота была скреплена печатями епископов-участников Собора.

О к.-л. конфликтах М. со Львовским еп. *Макарием (Тучапским)* в источниках не говорится. Напротив, по просьбе епископа и львовских мещан митрополит в 1547 г. написал окружное послание с призывом к пастве оказать помощь в строительстве каменного здания Успенской ц. во Львове. Ситуация изменилась, когда по-

сле смерти Макария (Тучапского) на кафедру стал претендовать представитель влиятельного местного панского рода Марк Балабан (см. *Арсений (Балабан)*), получивший от Сигизмунда право возглавлять Львовскую кафедру еще при жизни еп. Макария I. Хотя кор. *Сигизмунд II Август* подтвердил пожалование своего отца, по ходатайству М. Перемышльский еп. *Антоний (Радиловский)* был назначен временным администратором Львовской епархии, т. к. Балабана обвинили в том, что он недостойн епископского сана. 10 янв. 1549 г. митрополит по просьбе львовского священства подтвердил соглашение Макария (Тучапского) с клиросом от 1539 г., определявшее характер отношений епископа и соборного духовенства. В соглашении указывалось, что, если новый владыка будет нарушать его условия, «покладем на него клятву святых отец седми Соборов» (АЮЗР. Т. 1. № 118. С. 126). Все эти меры не улучшили отношений митрополита с новым Львовским епископом, принявшим постриг с именем Арсений (Балабан). Епископ стал всеми возможными средствами увеличивать свои доходы, прибегая к разным мерам воздействия — и светским, и духовным. В числе прочих от его действий пострадал мон-рь св. Онуфрия, находившийся под патронатом православных мещан Львова. За то, что они посещали мон-рь «и статков церковных осматривали», епископ отлучил этих мещан от Церкви. 20 сент. 1551 г. митрополит приказал еп. Арсению отменить его меры, и конфликт был улажен при участии приехавшего во Львов посла митрополита. Попытки еп. Арсения подчинить своей власти Уневский мон-рь привели к длительному противостоянию, и в 1555 г. сам король поручил М. разрешить конфликт. Еп. Арсений не явился на суд, прислав вместо себя сына Василия, а когда решение оказалось неблагоприятным для него, обратился с жалобами к королю. Тот вызвал митрополита на суд, который не состоялся в связи со смертью М. Хотя особые права митрополита по отношению к Львовской епархии были закреплены в ряде документов и М. пытался их осуществлять, остается неясным, насколько ему это удалось. Многие зависело от настроений местной правосл. шляхты, видным представителем к-рой был еп. Арсений (Балабан).



Др. епархией, делами к-рой занимался митрополит, была Туровская. Здесь после смерти кн. Острожского его наследники забирали себе доходы еп-ства, вызывали на суд духовных лиц и налагали на них штрафы, подвергали наказаниям, присваивали себе право вести бракоразводные дела. Не лучше обстояло дело во владениях Слуцких-Омельковичей. Когда М. по поступившим к нему жалобам вызвал в суд слуцкого архим. Никандра, тот к нему не поехал, «места его не вчтил, и служебника его збил и змордовал», о чем митрополит жаловался кор. Сигизмунду (АЗР. Т. 2. № 230. С. 397).

На территории собственно митрополичьей области М. вел осторожную политику. Одним из важных событий времени его правления стали конфликты в Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*), связанные, в частности, с борьбой за установление в обители общежития. В янв. 1537 г. во главе обители по ходатайству митрополита был поставлен его брат Яцек (Иакинф). О его деятельности в мон-ре ничего не известно. Ряд серьезных конфликтов произошел в обители в правление его преемника Софрония. 25 янв. 1540 г. Сигизмунд I поручил М. разобрать споры между монахами и архимандритом. Какое-то соглашение, по-видимому, было достигнуто, но затем последовали конфликты еще более острые, к которым М. отношения не имел. Правда, после низложения Софрония по ходатайству митрополита, а также князей и панов «греческого закона» во главе обители был поставлен архимандрит минского Вознесенского мон-ря Вассиан. Однако в последующих важных событиях, связанных с обителью, митрополит не участвовал. В 1546 г. о назначении нового архимандрита ходатайствовали православные миряне, а общежитие было установлено в 1549 г. королевской властью.

Сложной проблемой для М. стало урегулирование отношений между митрополичьей кафедрой, виленским мещанством и правосл. приходами Вильно. Эти отношения регулировались грамотой митр. Иосифа II 1511 г., но мещане были недовольны ее условиями и старались пересмотреть их в свою пользу. При неизвестных обстоятельствах М. дал мещанам право избирать священников приходских храмов и перемещать их из одного храма в другой.

В связи с этим виленское духовенство обратилось к королю, к-рый в янв. 1542 г. отменил новшества и был недоволен митрополитом, потому что не следовало, «абы ты священников, богомолцов наших, листы своими записывати, абы кому их в моц их подавати мел» (АЗР. Т. 2. № 219. С. 384).

Конфликт был улажен с помощью уставной грамоты короля в 1544 г. В ее начальной части подтверждалась в основном нормы документа 1511 г., предусматривавшие участие представителей городских властей, протоиерея и священников в описи церковного имущества после смерти священника, в избрании нового кандидата или передаче сыну покойного церковного имущества. Вместе с тем нек-рые важные условия из грамоты Иосифа II в королевскую грамоту не попали. Так, в документе 1511 г. оговаривалось, что если мещане своевременно («у подобный час») не представят своего кандидата, то они должны принять кандидата, предложенного митрополитом. Это установление в текст королевского решения не вошло. В грамоте 1511 г. также предписывалось мещанам, недовольным своими священниками, «поведати» об этом митрополиту. Отсутствие этого установления в королевском решении давало повод его игнорировать. Т. о., если виленское духовенство добилося сохранения своего традиц. статуса, то властные полномочия митрополита над виленскими храмами определенно сократились. В заключительной части документа содержался ряд решений, в которых король учел пожелания мещан. Так, устанавливался размер оплаты за совершение церковных обрядов, а священникам запрещалось принуждать мещан к исповеди и в спорах по мирским делам — к клятвам.

Сохранились сведения об участии М. в 2 важных событиях церковной жизни в Киевской митрополии. Так, известно, что в 1544 г. на Полоцкого архиеп. Симеона III подала жалобу правосл. шляхта Полоцкой земли, обвинявшая его в присвоении доходов полоцкого Софийского собора, а также «серебщизны», собранной для ремонта собора, и доходов ряда монастырей. Король постановил, что архиепископ должен возместить ущерб, если же он этого не сделает, вопрос о санкциях по отношению к нему должен рассмотреть М. совместно с чинами рады.

Больше данных сохранилось о др. событиях. Когда в 1540 г. произошел спор между Владимиро-Волыньским еп. Геннадием и Полоцким архиеп. Симеоном о том, кто из них должен занимать 1-е место в духовной иерархии после митрополита, М. обратился к королю, утверждая, что это дело входит в компетенцию духовного суда. Король предложил созвать для обсуждения вопроса Собор епископов Киевской митрополии ко дню Крещения Господня 1541 г., причем недовольные решением могли жаловаться королю. 20 июля 1541 г. решение было принято в пользу Полоцкого владыки, т. к. еще 5 июля 1511 г. Полоцкий епископ подтвердил свое первенство перед Владимиро-Волыньским (АЗР. Т. 2. № 212. С. 376; *Кузьмин А. В.* Грамоты, связанные с деятельностью Полоцких епископов и архиепископов в XIV — сер. XV в. как источник по истории Полоцкой епархии // ВЦИ. 2012. № 1/2. С. 239).

Известно также предписание 1546 г. Сигизмунда I М. о созыве в Вильно в день Вознесения Господня Собора епископов Киевской митрополии для обсуждения темы борьбы с различными пороками, получившими распространение как среди духовенства, так и среди светских людей.

В 1536 г. по требованию М. ему была представлена информация о спорах в *Супрасльском в честь Благочестия Пресвятой Богородицы монастыре* по поводу порядка совершения богослужения, но о последующих действиях митрополита ничего не известно.

Во время правления М. православные в Киевской митрополии не подвергались гонениям, хотя в части митрополии, входившей в состав Польского королевства, сохранялся ряд принятых в предшествующие годы ограничений прав православных; там сохранился достаточно многочисленный и влиятельный слой правосл. знати и шляхты. Притом что в 1-й пол. XVI в. заметно увеличилось количество католич. приходов на территории совр. Зап. Белоруссии (ок. 90 к сер. XVI в.), росло и число правосл. храмов, при поддержке благочестивых князей и панов основывались обители в Витебске, Новогрудке и Пинске.

Предпринимавшиеся в нач. XVI в. попытки ослабить опеку правителей и светских патронов над церковными учреждениями (кафедрами, мон-рями, храмами) не привели





к успеху. Кор. Сигизмунд I, хотя и пытался принимать меры по укреплению дисциплины и порядка в среде духовенства, часто использовал свое «право подаванья» для возведения на кафедры лиц (в ряде случаев светских) по протекции или в качестве вознаграждения за оказанные услуги. Уже в 40-х гг. XVI в. один из таких иерархов, Полоцкий архиеп. Симеон III, обвинялся в том, что он присваивает себе доходы находящихся под его опекой мон-рей. Такие же случаи наблюдались среди светских патронов. Ряд фактов такого рода зафиксирован в волинской ревизии 1545 г. Вместе с тем коллективная жалоба на Полоцкого архиепископа показывает, что в православном обществе стало проявляться недовольство ситуацией, ведущей к расстройству церковной жизни.

М. активно поддерживал православных в Зап. Руси: от его имени получили привилеи Успенское и Благовещенское братства в 1542 г., а Никольское – в 1544 г. Митрополит добивался от кор. Сигизмунда I, чтобы тот подтвердил универсал (по сути общеземский привилей) польск. кор. Владислава III Варненчика от 1443 г., к-рый гарантировал широкий спектр прав и привилегий правосл. Церкви на территории Короны Польской и ВКЛ. Несмотря на все попытки, М. не удалось противостоять процессу ущемления в гос-ве Ягеллонов прав и автономии правосл. Церкви, к-рые начали девальвироваться на фоне политического давления католиков и развития в стране протестантизма.

В 1551 г. преемником М. был назначен *Сильвестр (Белькевич)*. Ист.: АЗР. Т. 2. № 151, 193, 194, 198, 201, 212, 219, 230, 231, 234; Т. 3. № 3, 6, 7, 14, 15; АЮЗР. Т. 1. № 103, 118; Док-ты о Макарии II, митр. Киевском // Литовские Ев. 1866. № 1. С. 25–32; АСЗР. Т. 6. № 11, 12, 19; *Лебединцев П. Г., прот.* Мат-лы для истории Киевской митрополии // Киевские Ев. 1873. № 11–17. С. 39–43; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 10; *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники: (Опыт ист. иссл.). К., 1883. Т. 1. Прил. № 1. С. 1–6; РИБ. Т. 4. Стб. 237–238; Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopoli, 1895. Т. 1. N 14–15.

Лит.: *Ярушевич А. В.* Ревнитель православия кн. Константин Иванович Острожский и правосл. Литовская Русь в его время. Смоленск, 1896. С. 188; *Грушевский А. С.* Пинское польсье: Ист. очерки. К., 1903. [Ч. 2.] С. 101; *Chodymicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934 (по указ.); *Łapiński A.* Zygmunt Stary a Kościół prawosławny. Warsz., 1937; *Грушевский М. [С.]* История Украины-Руси. К., 1994.

Т. 5; *Ульяновский В. I.* История церкви та релігійної думки в Україні. К., 1994; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 5 (по указ).

Б. Н. Флора

МАКАРИЙ II († 12.09.1626), архиеп. Вологодский и Великопермский (1617–1619), митр. Новгородский и Великолуцкий (1619–1626). Происхождение и мирское имя М. неизвестны. Высказывались предположения о возможности идентифицировать Макария – настоятеля Клопского Михайловского во имя Св. Троицы мужского мон-ря в 1602–1608 гг. с будущим митрополитом М. (СБРИО. Т. 62. С. 690; *Аннушкин, Буланина.* 1993. С. 317), но достаточных оснований для подтверждения этой гипотезы нет.

Первые достоверные сведения о духовной карьере М. относятся к 1614–1617 гг., когда он был игуменом *тихвинского Большого в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*. Согласно имеющимся док-там, М. был активным сторонником власти Романовых в борьбе против швед. интервентов. В первый год игуменства М. обители пришлось выдерживать осаду. Сохранилась записка М. белозерскому воеводе П. И. Чихачёву от 1614 г., в к-рой М. просит прислать запас «зелья и свинца», чтобы «было чем государевым воеводам и ратным людем против Немецких и Литовских людей стоять и в осаде безстрашно седеши» (ДАИ. Т. 2. № 30.2. С. 55–56).

М. часто «печаловался» перед властями об экономическом и о хозяйственном возрождении и развитии Тихвинского мон-ря. 20 июля 1614 г. он добился выдачи своей обители подтверждения жалованной тарханно-несудимой и заповедной от постоа и незваных гостей грамоты от 11 февр. 1607 г., выданной ранее Тихвинскому мон-рю царем *Василем Иоанновичем Шуйским* (Мат-лы по истории Успенского Тихвинского мон-ря / Сост. О. А. Абеленцева. М.; СПб., 2015. Вып. 1: Акты и мат-лы писцового дела. Ч. 1: 1560–1644. № 19. С. 46, 50. (Сер. «Тихвинский архив»)). В 1613/14 г. М. получил от нового царя *Михаила Феодоровича* жалованную данную грамоту на пустоши Николаевского Мостищского мон-ря в Антониевском Дымском погосте. Как и Тихвинский мон-рь, они находились в Обонежской пятине (Там же. № 25. С. 57–58).

Между сент. 1614 и 4 дек. 1615 г. последовала указная грамота царя тих-

винским воеводам В. Ф. Неплюеву и И. И. Баклановскому, чтобы они отделили «Макарию з братьею» вотчины в Николаевском Шунгском погосте Обонежской пятини «за их многое разорение и за осадное сиденье в вотчину» (Там же. № 27. С. 83), что и было исполнено (Там же. № 28. С. 83–84; № 36. С. 180–181; см. также: Там же. № 30. С. 117–127; № 37–38. С. 194–198).

В 1617 г. по пути в дер. Столбово для заключения мира со Швецией в Тихвинском мон-ре останавливались царские послы. После молебна и благословения М. дал послам Тихвинский образ Божией Матери и отправил с ними инока Александра.

9 февр. 1617 г. М. был хиротонисан во архиепископа Вологодского и Великопермского. Его предшественник – архиеп. Нектарий по решению церковного Собора 1616 г. был лишен сана и сослан в новгородский Кириллов мон-рь. В Вологде М. предпринимал попытки наведения порядка в хозяйстве кафедры, разоренном Смутой. Так, в марте 1617 г. он издал приказ о взыскании с софийских крестьян недоплаченных денег и хлеба.

В 1618 г. М. поставил игум. Мисаила настоятелем *Глушицкого Сосновецкого во имя святого Иоанна Предтечи мужского монастыря* (Дионисиев Глушицкий), в связи с чем от имени архиепископа была составлена грамота о послушании новому настоятелю монашеской братии этой обители.

М. участвовал в Соборе епископов в янв. 1619 г., на к-ром архиеп. *Иосиф* был поставлен на Рязанскую кафедру. М., очевидно, оставался в Москве до нач. июня 1619 г., поскольку, согласно царскому указу, присутствовал на «второй встрече» буд. патриарха *Филарета* в Вязьме. 20 июня 1619 г. М. принимал участие в «умолении» царем Михаилом Феодоровичем Филарета о принятии Патриаршества. 21–24 июня 1619 г. М. участвовал в избирательном Соборе и поставлении Филарета на патриаршество. В Новгород М. прибыл 27 авг. 1619 г.

В описи Посольского приказа 1627 г. упоминалась «печать Макария архиепископа вологодского и великопермского» (Опись архива Посольского приказа 1626 г. / Подгот.: В. И. Гальцов. М., 1977. Ч. 1. С. 311. Л. 536 об.).

23 июля 1619 г. (дату см.: *Забелин И. Е.* Дополнения к Дворцовым





разрядам. Ч. 1. // ЧОИДР. 1882. Кн. 1. Отд. 2. С. 178) патриарх Филарет с Собором поставил М. на Новгородскую кафедру с возведением в сан митрополита.

16 окт. 1620 г. М. присутствовал на Соборе по делу митр. Крутицкого *Ионы (Архангельского)* о нарушении им чина принятия иноверцев в Православие. Осудив действия Ионы и приняв его покаяние, Собор 4 дек. 1620 г. утвердил решение о чине принятия в Православие через перекрещивание «латинян» и белорусцев-«обливанцев».

12 окт. 1621 г. М. принял участие в Земском соборе, где обсуждались вопросы о нарушении Деулинского перемирия и возможности новой войны с Польшей.

Новгородская кафедра, сильно пострадавшая в Смутное время, требовала немалой энергии и забот со стороны М. По Столбовскому миру Швеции были переданы рус. города Корела, Орешек, Ивангород, Копорье и Ям. На их территориях оставались русские церкви и духовенство. Швед. послы настаивали на том, чтобы православные могли ездить к Новгородскому митрополиту на поставление, за благословением и решением др. духовных дел. Из-за отсутствия патриарха в 1617 г. этот вопрос решить было невозможно. В 1619 г. М. направил царю и патриарху челобитную с вопросом о положении духовенства на этих землях: «...в какой мере впредь им быти, и давать ли им антиминсы и благословенье чинити?» 17 авг. он получил царскую «образцовую грамоту», к-рую следовало разослать «к игуменом, и к попом, и к дьяконом... явно, чтобы на них от Немец мненья не навести» (ААЭ. Т. 3. № 107. С. 146–147). По получении царской грамоты М. направил свое послание к православному духовенству в Корелу со словами: «Аще и под державою есте иного владетеля и краля, но несть достойно разлучатися вам духовного порождения, в немже родистесь, и донныне стоите, и пребываете... приходити ко мне и... благословение и продление во всяких духовных делах от нас приимати и антиминсы и вся, яже церквам Божиим в лепоту, подавати вам хотим» (Там же. № 108. С. 147–149).

Ситуация в пограничных землях была непростой из-за перебежчиков. В февр. 1620 г. к М. тайно пробрался выборный человек от «лучших

людей» «за рубежом» с целью получить разрешение перейти «на государеву сторону». М. сообщил об этом воеводам, а в ответ на их запрос царь повелел перебежчикам в приеме отказывать (*Якубов К. И.* Россия и Швеция в 1-й пол. XVII в.: Сб. мат.-лов. М., 1897. С. 268–269). В апр. 1620 г. в новой царской грамоте М. было запрещено вступать в переписку со священниками из швед. земель и приказано «с маршалком не ссылатся, потому что он человек духовной и чину великого и ему с иноземцы ссылатся непригоже»; при потребности в такой переписке М. должен был обращаться к воеводе (ААЭ. Т. 3. № 111. С. 154–155). В нояб. 1622 г. в новой царской грамоте дополнительно разъяснялась необходимость осуществлять духовное руководство священниками бывш. рус. городов, но при этом запрещалось принимать людей «безъявочно». В той же грамоте речь идет о восстановлении ц. прор. Илии в Иломенском погосте, о к-рой крестьяне били челом самому патриарху Филарету; М. предписано было передать благословенную грамоту и антиминс для этой церкви (Там же. № 127. С. 179–182).

Еще одна административная проблема была связана с возвращением в ведение Новгородского владыки городов по р. Двине: Колмогор, Каргополя, Турчасова и Ваги с уездами. М. направил царю челобитную, подкрепленную старинными жалованными грамотами, с запросом об этих землях. В челобитной М. пояснял, что эти территории были переданы царем *Иоанном IV Васильевичем* Грозным Вологодской кафедре («а к Вологодской епископы николи наперед того не бывали») и возвращены Новгороду царем *Феодором Иоанновичем*. В 1613 г. по ходатайству Вологодского архиеп. Нектария эти земли снова были переданы Вологодской епархии, но по грамоте от 6 июля 1617 г. возвращены Новгороду. Однако и в 1622 г. М. жаловался, что духовенство этих земель и земские люди «его... и его приказных людей, и десятильников ни в чем не слушают, и во всяких духовных делех под суд не даются, и ставятся силны, и духовных дел судными и всякими пошлинами... владеют и корыстуются сами». В царской грамоте от 8 февр. 1622 г. была подтверждена юрисдикция Новгородского митрополита над указанными территориями и дан по-

дробный перечень его судебноподатных полномочий, сборов и привилегий (Там же. № 123. С. 170–173). В авг. 1623 г. М. добился еще одной царской жалованной грамоты, подтвердившей его права на спорные земли (Там же. № 139. С. 195–200). В ней также были подробно описаны судебноподатные полномочия М. на этих землях и в вотчинах архiereйского дома. Митрополичьи вотчины царь освободил от уплаты государевых податей и сборов, были отменены податные привилегии с церкви ряда новгородских монастырей, полученные ими в годы Смуты, — эти сборы были возвращены в митрополичью казну. В период своего архиепископства М. получил и другие жалованные грамоты, расширив финансовые и судебные возможности Софийского дома (*Греков Б. Д.* Описание актовых книг, хранящихся в архиве имп. Археографической комиссии // ЛЗАК за 1915 г. Пг., 1916. Вып. 28. С. 120–122, 124–128, 156, 158).

Решению внутренних проблем кафедры М. также уделял много времени. Напр., уже в дек. 1619 г. он подготовил указы своим приказным людям о правилах сбора церковной дани, о необходимости духовенству подтверждать свои ставленные грамоты и о решении других вопросов (НИОР СПб ИИ РАН. Ф. 171. Новгородский софийский дом. Пер. 1. № 19. Стб. 36–42).

Неск. лет в новгородском Кирилловом мон-ре находился «под началом» осужденный в 1616 г. Вологодский архиеп. *Нектарий*, в то время как шли «сыски» с целью установить степень его виновности. В грамоте в мае 1621 г. М. сообщалось, что патриарх Филарет «по... соборному совету и по последнему сыску... разрешил и благословил (Нектария. — *И. У.*) святительская вся действовать и Божественную литургию служить». М. перевел Нектария на Троицкое подворье, и вскоре архиепископ отправился в Москву (ЧОИДР. 1866. Кн. 3. Смесь. С. 8–10).

По мнению *Л. А. Дмитриева*, после 1618 г. М. написал Житие прав. Артемия Веркольского († 1545) со сказанием о его посмертных чудесах, к-рые с 1605 г. записывались со слов самих исцеленных.

Известны 2 частных письма М. В послании от июня 1618 г. воеводе кн. Д. М. Черкасскому М. просил позаботиться о софийских детях





боярских, посланных «на переме-ну» на государеву службу (Грамотки XVII — нач. XVIII в. М., 1969. № 458. С. 283). В недатированном (ок. 1620–1621 г.) письме патриарху Филарету, содержащем мнение М. о *пещном действе*, митрополит отмечает: «...да была, государь, у нас речь, как мы все были на Москве, о пещном действе. И ты, государь, о том, что нам укажешь, а нам мнитца, что опрочь позору ничево» (НИОР СПбИИ РАН. Ф. 171. Пер. 1. № 25. Стб. 141–143).

Сохранились документы формального характера, составленные М. и имеющие следы его авторской правки: отписка воеводе Чихачёву (1614), благословенная грамота диак. Онисифору (1618), послание к правосл. духовенству в Корелу (1619). В округной грамоте от 5 февр. 1626 г. игумену Тихвинского мон-ря Василиану о бракосочетании царя с Евдокией Лукьяновной Стрешневой М. предписывал «соборно и келейно» молиться «о царском здоровье и плодovitости», а также посылать к царю «с образы и с дары... из монастырей старцов или слуг... а сами б игумены для дальнего пути с образы и с дары не ездили» (ААЭ. Т. 3. № 169. С. 247–248).

Будучи на Новгородской кафедре, М. живо интересовался внутренними делами и монашеским бытом насельников *Соловецкого в честь Преображения Господня мужского монастыря*. Известно о 5 грамотах М. по данным вопросам в обитель (*Крушельницкая Е. В., Тутова Т. А.* Старцы Соловецкого мон-ря XVI в. по упоминаниям в грамотах ризничной коллекции и другим док-там // КЦДР: Соловецкий мон-рь. СПб., 2001. С. 9).

В тексте Вычегодско-Вымской (Мисаило-Евтихиевской) летописи сохранилось прямое указание на то, что М. контролировал составление летописей. В статье 1619 г. сообщается, что после смерти священников Мисаила и Евтихия «владыко Макарий Вологодский и Великопермский писати не велел малым попам и причтовым людем ни по что» (Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Историко-филологический сб. Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 271).

Д. С. Бабкин атрибутировал М. 1-е рус. пособие по теории красноречия («Книги суть риторики двои

потонку в вопросах списаны...»). Однако единственным основанием для такой атрибуции была писцовая запись на списке «Риторики» (РГБ. Унд. № 874): «написася в лето 7131 [1623] февраля в 8 день с книги пресвященного митрополита Макария богоспасаемых градов Великого Новаграда и Великих Лук. Подажь ему, Христе, во общую ползю непобедимья Ти десница помощь. Аминь» (*Бабкин*. 1951. С. 343). Остальные аргументы в пользу М. как автора этой книги не подтвердили исследования редакций текста и почерковедческая экспертиза (см.: *Аннушкин, Буланина*. 1993. С. 318–321). К наст. времени автор «Риторики» не установлен.

Перед смертью М. сделал вклад в 50 р. на вечное поминание в Троице-Сергиев мон-рь (*Кириченко Л. А., Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева мон-ря 1674 г.: Исслед. и публикация. М., 2008. С. 240 (л. 262)).

Согласно «Описанию новгородской святыни» времени правления митр. Новгородского *Киприана (Старорусенкова)* (1626–1634), М. был похоронен в зап. притворе («Корсунской паперти») новгородского Софийского собора (*Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церковная традиция и ист. критика. М., 1988. С. 143, 148–149, 150, 193, 195, 218; ср.: *НовгорЛет*. 1879. С. 373 («у Софии в притворе»); С. 457 (ошибочное указание на Мартириевскую паперть как место погребения М.)). Арх.: НИОР СПбИИ РАН. Ф. 171. Пер. 1. № 19, 25.

Ист.: ДРВ. 1788. Ч. 6. С. 127, 131; ААЭ. Т. 3. № 127. С. 179–182; № 330. С. 483–485; АЮ. 1838. № 390. С. 414–415; АИ. Т. 3. № 142. С. 232; ПСРЛ. 1841. Т. 3. С. 273, 304; 1910. Т. 14. Ч. 1. С. 148; Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1. Стб. 395, 403; *Суворов Н.* О вторичном присоединении Двины, Ваги и Каргополя от Новгородской к Вологодской епархии в нач. XVII в. // Вологодские ГВ. 1862. № 28. Ч. неофиц. С. 114–115; РИБ. Т. 2. № 258. Стб. 1101–1103; № 259. Стб. 1103–1104; № 260. Стб. 1105–1106; № 261. Стб. 1106–1107; № 262. Стб. 1107–1108; № 263. Стб. 1108–1110; № 264. Стб. 1110; № 265. Стб. 1111–1112; № 266. Стб. 1112; *НовгорЛет*. 1879. С. 443, 444; *Курдюмов М. Г.* Описание актов, хранящихся в архиве имп. Археографической комиссии // ЛЗАК за 1904 г. СПб., 1907. Вып. 17. С. 386; *он же*. То же: Коллекция П. И. Савванитова // ЛЗАК за 1914 г. Пг., 1915. Вып. 27. С. 9–10; Акты, относящиеся к истории земских соборов / Сост.: Ю. В. Готье. М., 1909. № 8. С. 24.

Лит.: *Чистович И. А.* История Православной Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к С.-Петербургской епархии. СПб., 1856. С. 66–67; *Строев*. Списки иерархов. С. 36, 63, 731; *Бабкин Д. С.* Рус. Риторика нач. XVII в. // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 326–353; *Гре-*

ков Б. Д. Новгородский дом Св. Софии: Опыт изучения организации и внутренних отношений крупной церк. вотчины // *Он же*. Избр. тр. М., 1960. Т. 4. С. 250, 315, 319, 334, 336, 337; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 250–251; *Аннушкин В. И., Буланина Т. В.* Макарий // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 317–321 [Библиогр.]; *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 6. Т. 11. С. 275, 277, 284–286; *Дмитриев А. П.* История Корельской (Кексгольмской епархии) // Вуокса: Приозерский краевед. альм. СПб., 2001. Вып. 2. Т. 1. С. 160–209; *Курбатов О. А.* Тихвинское осадное сидение 1613 г. М., 2006.

И. А. Устинова

МАКАРИЙ III († 14.11.1662, Новгород), митр. Новгородский и Великолуцкий (1652–1662). 8 авг. 1652 г. М., казначей казанского Спасского мон-ря (Дворцовые разряды. 1852. Т. 3. Стб. 324), по повелению царя *Алексея Михайловича* был хиротонисан патриархом *Никоном* во митрополита Новгородского. 26 авг. 1652 г. М. прибыл в Новгород.

В 50-х гг. XVII в. М. участвовал в Соборах, принявших богослужебную реформу: весной 1654 г.— об исправлении богослужебных книг и обрядов; весной 1656 г.— о рассмотрении и одобрении кн. «Скрижалъ», где также было принято решение о проклятии *И. Неронова* и его единомышленников как двоеперстников.

Между тем недовольства богослужебной реформой начались в *Соловецком в честь Преображения Господня мужском монастыре*, входившем в состав Новгородской епархии. В авг. 1657 г. от М. туда были направлены богослужебные книги новой печати, но соловецкий архим. *Илия (Пестриков)* скрыл их от братии в «казенной палате».

На протяжении всего 1660 г. М. находился в Москве. После оставления *Никоном* Патриаршего престола Новгородский митрополит стал старшим иерархом Русской Церкви. В апр. 1660 г. он участвовал в шестии на осляти, был на царском пиру на Пасху. Тогда же, в Вербное воскресенье, он назначил новым настоятелем архим. *Варфоломея* в Соловецкий мон-рь.

Дворцовые разряды сообщают о присутствии М. на государевых столах по случаю рождения царевны *Марии*, именин царевича *Алексея*, царевен *Анны Михайловны* и *Ирины Михайловны*, *Евдокии Алексеевны* и *Марфы Алексеевны*, самого царя и царицы в период с 5 февр. по 1 сент. 1660 г. Столь длительное присутствие М. и др. иерархов в сто-





лице объясняется заседанием церковного Собора по делу об оставлении Никоном Патриаршего престола; заседание проходило с 16 февр. по 14 авг. того же года. Одновременно в марте—авг. рус. епископат решал судьбу Суздальского и Тарусского архиеп. *Стефана*, обвиненного в нарушении церковных правил свящ. Никитой Пустосвятом (см. *Добрынин Никита Константинович*). Подписи М. стоят на 2 сохранившихся приговорах Собора по делу Стефана — от марта и от авг. 1660 г. (ГИМ. Син. грам. 1082, 1083).

В лит-ре высказывались противоположные мнения по вопросу об отношении М. к реформе. В «Винограде Российском» настоятеля Выговской пуст. Симеона Денисова (см. *Денисовы*) сообщается, что М. «так скорбяше, тако сетовавше о оных новинах... аще аз и подписахся (под речениями Соборов.— И. У.), рече, трепетом мучений объятый, но вы крепко держитесь древлецерковнаго благочестия» (*Кантерев Н. Ф.* Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1. С. 492). Д. Ф. Полознев, однако, причисляет М. к сторонникам Никона (*Полознев Д. Ф.* Клерикальная оппозиция в начале становления рос. абсолютизма: Кон. 1640-х — 1660-е гг.: АКД. М., 1990. С. 20). Деятельность М. в Новгороде, проведение им всех необходимых мероприятий не позволяют усомниться в его лояльности церковной власти. В мае 1654 г. М. разослал по епархии грамоту, основанную на указе патриарха Никона, с новыми строгими правилами выбора и поставления во священники и во диаконы. Среди требований к кандидатам были грамотность, достойный образ жизни, достижение 30 и 25 лет соответственно (ААЭ. Т. 4. № 331. С. 493—494). О строгом соблюдении этого правила самим М. свидетельствует его отказ в 1662 г. поставить во священника подьячего Илью Елисеева по причине того, что он «не в совершенных летах» (РИБ. Т. 5. Стб. 373).

В нач. 1661 г. М. направил архимандриту Тихвинского монастыря грамоту об исправлении церковных нестроений в Тихвинском посаде, в Нагорной десятыне и 12 погостах. Перечень церковных «неисправлений» включал: неединогласное пение, неслужение молебнов в воскресные и праздничные дни, отсутствие св. мира и масла в церквах, недостой-

ное поведение прихожан, пьянство священства и проч. В грамоте М. напомнил правила и сроки сбора церковных податей в софийскую казну, в чем также наблюдались «нестроения» (АИ. Т. 4. № 151. С. 296—299).

В 50-х гг. XVII в. на территории Новгородской епархии шло строительство патриаршего *Валдайского Святоозерского в честь Иверской иконы Божией Матери мужского монастыря*. М. активно поддерживал обитель: в 1653 г. он выдал благословенную грамоту и антимины на строительство монастырского собора и ц. во имя св. Филиппа, митр. Московского, с трапезой. В 1655 г. М. направлял в мон-рь каменщиков, а в дальнейшем неоднократно выделял братии мон-ря хлебные и рыбные запасы из софийской казны. В февр. 1654 г. М. вместе с Крутицким митр. *Питиримом* и Тверским архиеп. *Лаврентием* участвовал в перенесении патриархом Никоном мощей прп. *Иакова* Боровичского в Иверский монастырь. В дек. 1656 г. вместе с Никоном и Лаврентием М. вновь посетил Иверский Богородицкий мон-рь, где 16 дек. 1656 г. прошло освящение Успенского собора, в котором была размещена *Иверская икона Божией Матери*.

23 авг. 1655 г. М. встречал в Новгороде 3 патриархов — Антиохийского *Макария III*, Сербского Гавриила и Московского Никона; после службы они обедали у М. в «большой палате». Гости провели в Новгороде не меньше недели и здесь отпраздновали новолетие (1 сент.) (*Тихомиров*. 1940. С. 85).

13 авг. 1654 г. М. возглавил перенесение мощей св. кн. новгородского *Владимира Ярославича* в кафедральном Софийском соборе из Корсунской паперти к юж. входу, в Мартириевскую паперть. Это событие можно считать началом возобновления местного почитания князя. Вероятно, в это же время М. провел работы в Софийском соборе: «помост церковный помости плитами великими. А те плиты возиша из Тесовские волости. И за иконами быша грани у столпов, и те грани повеле взломати, и иконы постави местные, и деисусы, и праздники господские, и пророки, и праотцы учини постенно, а не таки, якож прежь бысть, и ныне видимо». Однако, когда 24 янв. 1655 г. патриарх Никон посетил Новгород, он «повеле... те грани поделати вновь и учинить

по-прежнему», что и было сделано (Там же. С. 91—92).

В 1654 г. начавшееся в России «моровое поветрие» коснулось и новгородских земель. В грамоте архим. Тихвинского монастыря Иосифу М. предписывал: «...учинить во всех монастырских вотчинах и на посаде заказ крепкой, под смертную казнь, чтоб прихожих людей ни в котором монастыре и в монастырских вотчинах не принимали и не таили и сами ни в которые города и в уезды не ездили и не ходили» (АИ. Т. 4. № 87. С. 224). Впосл. было организовано ежегодное поминовение погибших от эпидемии.

Начавшаяся в 1654 г. русско-польская война также стала источником забот для М. 9 марта 1655 г. поступил царский указ о сборе с митрополичьих и монастырских вотчин по 1 человеку с 50 дворов «на добром коне, с карабином, и с парью пистолей, и саблею» на государеву службу (ААЭ. Т. 4. № 84. С. 123). В 1655 г. с новгородских архиерейских вотчин затребовали подводы для доставки оружия на русско-польский фронт под Смоленском. Постоянными были увеличивающиеся сборы «стрелецких хлебов».

В описи ризницы Софийского собора сохранились сведения об «устроении по повелению» М. «домовою казною» 3 архиерейских митр, украшенных драгоценными камнями, золотом и серебром (11 сент. 1654; 15 авг. 1655; 1 сент. 1656), и серебряной панагии (Опись архиерейской ризницы, находящейся в Софийском соборе, и имущества, оставшегося после смерти Иова, митр. Великого Новгорода и Великих Лук, 1716 г. февр. 8 // ОДДС. Т. 1. С. XL, XLI, XLII, XLVI).

После кончины тело М. находилось больше 3 месяцев в ц. Рождества Христова на Владычном дворе («на сенях»), «а говорили над ним Псалтирь священники градские день и ночь»; лишь 22 февр. 1663 г. (НовгорЛет. С. 375—376, 458; 30 янв. 1663 — *Тихомиров*. 1940. С. 103) состоялось погребение М., которое провел Тверской архиеп. Иоасаф. М. был похоронен в притворе соборной ц. во имя св. вмч. Георгия *Юрьева новгородского монастыря* с правой стороны.

Ист.: ААЭ. Т. 4. № 69. С. 106—107; № 97. II. С. 136—138; № 133. С. 180—181; № 332. С. 494; АЮ. № 385. V. С. 406; АИ. Т. 4. № 99. С. 242—243; № 106. С. 249; ДАИ. Т. 3. № 119. I. С. 480—481; Т. 4. № 88. С. 227—228; Дворцовые



разряды. СПб., 1852. Т. 3. Стб. 324; 1854. Доп. к Т. 3. Стб. 213–215, 219, 220, 222–224, 226, 235, 241; РИБ. 1878. Т. 5. № 20. С. 40–41; № 65. Стб. 170; № 75. Стб. 195–197; № 86. Стб. 223; № 92. Стб. 275–276; № 95. Стб. 278–281; № 150. Стб. 373; № 174. Стб. 452; № 421. Стб. 1021–1022; Дело о патр. Никоне. СПб., 1897. № 27. С. 109–111; *Тихомиров М. Н.* Новгородский хронограф XVII в. // НИС. 1940. Вып. 7. С. 68–114.

Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 36; *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 7. С. 81, 105, 113, 129, 133, 308, 309, 313.

И. А. Устинова

МАКА́РИЙ II [румын. Macarie II] (кон. XV в. – 1.01.1558, г. Роман, Молдавское княжество), еп. Романской епархии (1531–1548; 1551–1558), летописец. Ученик Феоктиста II, еп. Романского (впосл. митрополит Молдавский (1508–1528)). Принял монашеский постриг предположительно в *Нямецком в честь Вознесения Господня монастыре*, позднее стал его настоятелем. Был игуменом монастыря *Бистрица*. Высокообразованный иерарх для своего времени, знаток Свящ. Писания, М. владел лит. греч. и слав. языками. Весной 1531 г. по инициативе господаря Петру Рареша был поставлен на Романскую епископскую кафедру. В 1548 г. господарь Ильяш Рареш (сын Петру) неканонически лишил М. кафедры, в 1551 г. он был восстановлен в своих правах благодаря вмешательству нового господаря Стефана, брата Ильяша. По благословению М. господарь Петру Рареш возвел кафедральный епархиальный храм во имя вмц. Параскевы в г. Роман (1542–1550) и построил монастырь *Рышка* (1542), в к-ром М. впосл. был похоронен.

М. – автор славяно-молдавской летописи (*Сгоника Moldovei*), являющейся памятником средневековой молдав. славяноязычной лит-ры. *Сгоника* известна в 3 вариантах (вероятно, авторских), представленных отдельным списком 2-й пол. XVI в. (ГИМ. Барс. № 1411–О. Л. 164–168; НБУВ ИР. Собр. Почаевской лавры. № 116. Л. 459–482; РНБ. О. XVII. 13). Все они начинаются с даты кончины господаря св. *Стефана III Великого* (1504); 1-я летопись доведена до 1529 г., 2-я – до 1542 г., 3-я – до 1551 г. В центре повествования находится личность и деятельность заказчика летописи – господаря Петру Рареша.

В 1556 г. молдав. господарь Александр Лэпушняну поручил М. упорядочить *Алфавитную Синтагму*

Матфея Властаря в соответствии со слав. азбукой. Синтагма была основным каноническим сборником, существовавшим в Молдавии и Валахии, однако ее текст, переведенный в 1346 г. в Сербии по инициативе царя *Стефана IV Душана* и Сербского патриарха свт. *Иоанникия II*, был расположен в порядке греч. алфавита, что создавало трудности при использовании. М. составил слав. алфавитный указатель к Синтагме и перекомпоновал в соответствии с ним тематические статьи сборника, существенно повысив тем самым его функциональность. Речь шла, однако, не о новом переводе с греческого (как иногда ошибочно утверждается в лит., см.: Библиотека Ивана Грозного. 1982. С. 53 и др.), а лишь о механической перестановке глав в соответствии с новым указателем. Предисловие М. к выполненной им работе представляет собой отдельный небольшой литературный памятник. Судя по сложным описательным формулам передачи дат в летописи и предисловии, М. имел склонность к использованию цифровой тайнописи. Мнение Э. Калужняцкого о том, что инициатором переделки Синтагмы был царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный, получило широкое распространение в позднейшей лит-ре (см. в ст. *Алфавитная Синтагма*, однако оно не имеет под собой оснований. В предисловии М. говорится лишь о воеводе Ио(анне) Александре, который именуется в источнике царем. Данная версия Синтагмы представлена единственным списком (ГИМ. Барс. № 152–F), к-рый имеет вид парадного беловика, написанного 3 почерками между 1556 и 1558 гг. (или между 1556 и 1560). Из-за отсутствия автографов М. невозможно установить, принимал ли участие редактор сборника в его переписке (мнение В. Александрова, что разница в почерке этих частей рукописи может объясняться усталостью, болезнью, путешествием (*Alexandrovi*. 2012. Р. 106–107), при обращении к кодексу не выдерживает критики). Согласно записи на листе 400 об. от 18 сент. 1560 г., кодекс был послан господарем Александру Лэпушняну в Москву царю Иоанну IV, но по неизвестной причине до адресата не дошел и до кон. XIX в. хранился в б-ке Онуфриевского мон-ря во Львове (ныне в собрании мон-ря во львовской б-ке НАН Украины).

Изд.: *Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI / Publ. I. Bogdan*. Bucur., 1959; *Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. / Сост.: Ф. А. Грекул*. М., 1976. С. 18–20, 75–90.

Лит.: *Калужняцкий Е. И.* Обзор славяно-рус. памятников языка и письма, находящихся в б-ках и архивах львовских // Тр. III Археол. съезда. К., 1878. Т. 2. С. 259–263, 309–310; *idem (Kaluznjacki)*. Lexis Latiniker in einer alteren bulgarisch-slovenischen Übersetzung // ASPH. 1892. Bd. 14. S. 84–88; *Сырку П. А.* Из истории сношений русских с румынами // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 3. С. 517–519; *Яцимирский А. И.* Благотворительность рус. государей в Румынии в XVI–XIX вв. // РВ. 1899. Т. 261. № 6. С. 609–610; *он же*. Григорий Цамблак: Очерк его жизни, адм. и книжной деятельности. СПб., 1904. С. 289–290; *он же*. Романский митр. Макарий и новооткрытая его славяно-молд. летопись 1541–1551 гг. // ЖМНП. Н. с. 1909. Ч. 21. № 5. С. 134–166; *Porcescu S.* Episcopul Macarie al Romanului // Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1960. An. 36. N 5/6. P. 347–361; *Turdeanu E.* L'activité littéraire en Moldavie à l'époque d'Étienne le Grand (1457–1504) // Revue des Études Roumaines. P., 1960. Vol. 5/6. P. 21–66; *Двойченко-Маркова Е. М.* Из истории русско-румын. культурных связей XVI в. // Древнерус. лит-ра и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 115–116; *Bogdan D. P.* Le Syntagma de Blastarès dans la version du chroniqueur roumain Macarie // Actes du I Congr. Intern. des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes. Sofia, 1971. Vol. 7. P. 187–191; *idem*. Paleografia româno-slavă: Tratat și album. Bucur., 1978. P. 112–113; *Păcurariu*. IBOR. Vol. 1. P. 462–465; *Mihăilă G.* Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi. Bucur., 1972. P. 280–285; Библиотека Ивана Грозного: Реконструкция и библиогр. описание / Сост.: Н. Н. Зарубин; подгот. к печ., примеч. и доп.: А. А. Амосов. Л., 1982. С. 20, 53, 73; *Constantinescu R.* Vechiul drept românesc scris: Repertoriul izvoarelor 1340–1640. Bucur., 1984. P. 242; *idem*. Manuscrise de origine românească din colecții străine: Repertoriu. Bucur., 1986. N 637. P. 123; *Alexandrov V.* The Syntagma of Matthew Blastares: The Destiny of a Byzantine Legal Code among the Orthodox Slavs and Romanians 14–17 Cent. Fr./M., 2012. P. 104–108, 205–206.

А. А. Турилов

МАКА́РИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ [греч. Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρείας] († ок. 394), прп. (пам. 19 янв.), егип. монах, пресвитер *Келлий*. Основные сведения о М. А. содержатся в «Лавсаике» еп. *Палладия* Еленопольского, в копт. Житии (изданном Э. К. Амелино и представляющем собой расширенную версию сведений из «Лавсаика»; см.: *Vivian, Greer*. 2004. P. 135–138), в «Истории монахов» (а также в латинском переводе последней – «Жизни пустынных отцов» *Руфина Аквилейского*) и в «Изречениях отцов» (*Aprophthegmata Patrum*), определить изречения, принадлежащие М. А., довольно затруднительно, поскольку они, по наблюдению А. Гийомона, смешаны с апофтегмами прп. *Макария Вели-*



Прп. Макарий Александрийский.
Ростись Троицкого собора
Троице-Сытанова
Пахомиево-Нерехтского мон-ря.
2004 г.
Мастер А. В. Алёшин

кого (Египетского); см.: *Guillaumont*. 1975).

М. А. род. и вырос в Александрии — отсюда его прозвание Городской (ὁ Πολιτικός), данное ему для отличия от прп. Макария Египетского, его старшего современника. Согласно еп. Палладию, живя в Александрии, М. А. занимался торговлей лакомствами (τροφιμαστά πλάστων — *Palladius*. *Lausiac*. 17); в копт. Житии рассказывается, что в юности М. А. был мимом по профессии и был очень знаменит. На 40-м году жизни он крестился, после чего прожил еще ок. 60 лет (*Palladius*. *Lausiac*. 18). Приняв монашество и потрудившись в иноческих подвигах, ок. 355 г. М. А. был рукоположен во пресвитера и стал настоятелем мон-рей в пустыне Келлии. Палладий сообщает, что «сей святой имел разные келии в пустыне, в которых совершал подвиги добродетели: одну в Скиту, в самой глубокой пустыне, одну в Ливии, в так называемых Келлиях, и одну в горе Нитрийской» (*Ibidem*). Среди учеников М. А. был *Евагрий Понтийский* (*Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 23). Говоря о М. А. и о прп. Макарии Египетском, *Сократ Схоластик* так характеризует подвижников: «Оба они

прославились многими делами — подвигами, образом жизни и совершавшимися через них чудесами... Несмотря на благочестие, Макарий Египетский был суров к приходящим, а Александрийский, сходный с ним во всем, различался только тем, что с приходящими был приятен и ласковостью располагал молодых людей к подвижнической жизни» (*Ibidem*; о сострадательности М. А. упоминается и в копт. Житии — гл. 24). Сообщение Сократа Схоластика о суровости прп. Макария Египетского и снисходительности М. А. несколько расходится со свидетельствами апофтегм, где рассказывается о том, как между прп. Макарием Египетским и М. А. произошла размолвка из-за того, что М. А. слишком сурово поступил с согрешившими братьями (*Apophtegmata Patrum*. Col. 269–271). Во время гонений на православных в Египте при имп. *Валенте* и арианском архиеп. *Лукии* Александрийском оба Макария, «которые почитались отцами монахов», были изгнаны из егип. пустыни и сосланы на остров, населенный одними язычниками, где, как сообщает Сократ, преподобные изгнали беса из дочери местного идольского жреца и «через это обратили к Христовой вере и жреца, и всех жителей острова, а идолов тотчас низвергли и капищу дали вид храма, в котором приходящие крестились и с радостью учились христианской вере» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 24). В копт. Житии содержится рассказ о том, как во время засухи М. А. по просьбе *Тимофея I*, архиеп. Александрийского (380–384), посетил Александрию и по его молитвам пролился обильный дождь (гл. 23). Согласно копт. Житию, М. А. умер 6 пашонса (1 мая).

Сочинения, приписываемые М. А., — «Правила к монахам» (*Regula ad monachos* // PG. 34. Col. 967–970, на лат. языке) и «Слово об исходе души праведников и грешников» (*Sermo de exitu animae iustorum et peccatorum* // PG. 34. Col. 385–392), — по всей вероятности, ему не принадлежат, поскольку ни один из древних писателей не приводит сведений о его лит. произведениях (см.: CPG, N 2400–2403).

Ист.: ВHG, N 999a–999y; *Palladius*. *Lausiac*. 17, 18; *Hist. mon. Aeg.* 23; *Rufin*. *Hist. mon.* 29; *Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 23–24; *Apophtegmata Patrum* // PG. 65. Col. 269–271, 304–305; *конн. Житие*: *Vie de Macaire d'Alexandrie* / Ed. É. Amélineau // *Histoire des monastères de la*

Basse-Égypte. P. 1894. P. 235–261. (*Annales de Musée Guimet*; 25) (*франц. пер.*: *Quatre Ermites Egyptiens* / Trad.: A. de Vogué. 1994. P. 131–151; *англ. пер.*: *Vivian T., Greer R. A. Four Desert Fathers: Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt, and Macarius of Alexandria: Coptic Texts Relating to the Lausiac History of Palladius* / St. Vladimir Sem. Crestwood (N. Y.), 2004. P. 139–162). Лит.: *Lantschoot A., van. Révelations de Macaire et de Marc de Tarmaqâ sur le sort de l'âme après la mort* // *Le Muséon*. 1950. Vol. 63. P. 159–189; *Sauget J. M. Macaire d'Alexandrie* // *BibSS*. 1967. Vol. 8. Col. 412–413; *Guillaumont A. Le Problème des deux Macaire dans les «Apophtegmata Patrum»* // *Irenikon*. 1975. Vol. 48. N 1. P. 41–59; *idem. Macaire d'Alexandrie* // *DSAMDH*. 1980. Vol. 10. Col. 4–5; *Vivian T., Greer R. A. The Life of Macarius of Alexandria (Lausiac History 18): Introd.* // *Idem. Four Desert Fathers*. N. Y., 2004. P. 131–138; *Чумму Д.* Град Пустыня. М., 2007. С. 65–67.

М. В. Никуфоров

Иконография. Согласно описанию Палладия, еп. Еленопольского, современника М. А., хорошо знавшего святого, тот «был... согбен и сухощав. Волосы росли только на губе, да еще на конце подбородка было их немного; от чрезмерных трудов подвижнических даже на бороде не росли у него волосы» (*Палладий*. Лавсаик. 19). От визант. времени в мон-ре вмц. Екатерины на Синае сохранилось неск. икон, представляющих М. А. в паре с прп. Макарием Великим или др. святыми. На иконе письма мастера, близкого к лат. культуре К-поля 1-й пол. XIII в., оба св. Макария изображены с подписями. Прп. Макарий Великий (по подписи — Египетский) — в схимнических одеждах, с куколом на голове, с короткой и острой седой бородой. М. А. (с подписью — 'Αλεξανδρινός) — также в схимнических одеждах (зеленом хитоне и коричневой мантии), с опущенным куколом, с седыми короткими волосами и небольшой черной бородкой. Оба святых одинаково держат кресты в десницах, левая рука раскрыта ладонью вперед перед грудью. Кресты имеют дополнительные перекрещивания на конце каждой ветви. На иконе, выполненной в кругу таких же мастеров, хорошо знакомых со столичной культурой эпохи латинского завоевания (сер. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае), оба святых фланкируют фигуру прп. Кириака: прп. Макарий Великий в образе аскета — слева, М. А. в схимнических одеждах — справа. Одежания М. А. отличаются от более ранних икон: хитон желтый, схима темно-коричневая, ноги обуты в сандалии. По-прежнему святой изображен с непокрытой головой так, что видны короткие седые волосы, борода очень короткая, также седая. В левой руке святые держат раскрытые свитки, правыми благословляют. Греческий текст на свитке М. А. восходит к цитате из Евангелия: «Смиряющий себя возвысится, и возвышающий себя будет смирен» (Мф 23, 12); он встречается



Преподобные Макарий Великий,
Кириак и Макарий Александрийский.
Икона. Сер. XIII в.
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

в Посланиях прп. Макария Великого и в скитском Патерике. На январской минейной иконе из гексаптиха (кон. XI – нач. XII в., мон-рь в мц. Екатерины на Синае) святые изображены по образцу минейных миниатюр, использованных в Ватиканском минологии (1-я четв. XI в., Vat.1613) – они представлены на архитектурном фоне, оба седые, в схимнических одеждах, надписи утрачены.

Согласно предписаниям Ерминии, составленной мон. Дионисием Фурноаграфитом, М. А. – «старец с радостным выражением на лице» (Ерминия ДФ. С. 174. XIII № 75). В русских лицевых подлинниках оба прославленных под 19 янв. Макария подписаны как «Александрийские пресвитеры», из-за чего в описании их облика возникает путаница. Так, в сводном иконописном подлиннике XVIII в. о 2-м из них сообщается: «...другой Макария египтянин... в клобуке, сед, брада доле Богословли, риза преподобническая, испод дичь санкирь, в левой руке свиток, а правая проста, а в Прологе пишет печатном: образ имеа накрутен редки точию космы, на устнах имеа к концу о браде, кожей его яко слонова подобитися от студени и зноя» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 67). Согласно сводному иконописному подлиннику XVIII в. по списку Г. Д. Филимонова, М. А. также следовало придавать облик преподобного: «подобием стар сед (пожив лет сто) брада доле Иоанна Богослова, в клобуке греческом, риза преподобническая, испод дичь санкирной, в левой руке свиток, правая проста; преставился в такой старости, яко и зубом его испадшим, баше же святыи облас имая и накрутен, редки точию космы на устнах имая к концу о браде» (Филимонов. Ико-

нописный подлинник. С. 253). В предписаниях акад. В. Д. Фартусова было указано, что М. А. следовало писать как глубокого старца, сходно с прп. Макарием Великим (Египетским): «Старец египетского типа, 100 лет, лицом и телом очень худ. По греческому подлиннику, у него весьма редкая небольшая и узкая борода, волосы как на бороде так и на усах, клочками; зубов у него нет; одежда бедная – власяница, короткая мантия и епитрахиль, как у пресвитера. Можно писать ему и хартию с его изречением: «Аще исповедуеши грех твой, и Божие за него наказание познаваеши, то исправися отселе». Или: «Виждь, Господи, и не премолчи, воскресни Боже, да разыдутся врази Твои и да бежат от лица Твоего, яко душа наша наполняется поругания» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 158–159).

Память М. А. праздновалась в один день с памятью его старшего современника и сподвижника, прп. Макария Великого, поэтому в некоторых минейных циклах их изображали под 19 янв. вместе, как в росписях притвора ц. св. Апостолов в Печской Патриархии, Косово и Метохия (1561); иногда М. А. изображали одного, как в стенописи ц. св. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718).

Смешение черт М. А. и прп. Макария Великого встречается на миниатюрах из Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., посвященных чудесам насельников Нитрийской и Скитской пустынь в Египте. Рассказ о них помещен в составе Лицевого хронографа среди событий эпохи имп. Валентиниана на западе и Валента на востоке Римской империи (РНБ. F.IV.151. Л. 226 об.– 230 об.). Хотя различить обоих преподобных Макариев на миниатюрах невозможно, именно к жизнеописанию М. А., основанному на сведениях «Лавсаика», восходит «чудо о гиене» в 3 композиции (Л. 229 об.– 230 об.). Наиболее монументально, как едиличный «портрет» М. А., решена 1-я из них: М. А. восседает на горке, на фоне монастырского здания, благословляя приближающуюся гиену, ее прозвевших по молитве святого «щенят» и принимая их «подношение». С большим количеством фигур, размещенных на 2-м и 3-м плане, написаны иллюстрации чуда о слепце и чуда об изгнании беса из девы-язычницы.

К редким памятникам, изображающим М. А., относилась икона с образами преподобных Макариев, Египетского и Александрийского, принадлежавшая московскому мещанину Д. Андрееву. Цветная акварельная копия Ф. Г. Солнцева с иконы была опубликована в сб. «Древности Российского государства» (икона была приобретена П. М. Третьяковым и находилась в ГТГ до 1936 г., после чего судьба ее неизвестна). Свя-

тые изображены молящимися Христу в небесном медальоне. Святой слева именован Макарием Александрийским, однако его внешний вид более соответствует облику свт. Кирилла Александрийского: это святитель в крешатой фелони, епитрахили и омофоре, с круглой небольшой шапочкой на голове, престарелый, с бородой средней длины. По типу святых и размеру, а также по украшениям оклада икона датировалась 1-й пол. XVII в., о ее принадлежности к старообрядческим кругам свидетельствовало семейное предание прежних владельцев о написании ее прп. Андреем Рублёвым.

В современных росписях образ М. А. встречается редко. Он изображен рядом с прп. Иоанном Лествичником в росписях ц. Св. Троицы Пахомиева нерехтского монастыря (2004, мастер А. В. Алёшин). Во фресках очевидно подражание визант.



Преподобные Макарий Великий
и Макарий Александрийский.
Икона. 1-я пол. XIII в.
(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

миниатюрам, в т. ч. использование крупных букв в надписях. М. А. облачен в монашеские одежды, он сед, с распущенными по плечам волнистыми волосами и такой же недлинной бородой. На нем серый хитон, коричневая мантия, темно-коричневая схема, аналав, куколь опущен, в левой руке свиток с надписью: «Крепость моя и пение мое Господь и бысть мне во спасение», правая рука в именованном благословении сложена перед грудью.

Лит.: Древности Российского государства. М., 1849. Т. 1. Отд. 1. № 15; Мижовић. Менолог. С. 369, 389.

М. А. Маханько

МАКА́РИЙ АНЧЕ́ЛИ [груз. მაკარი ანჯელი], свт. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 5 окт., в Кларджетских препо-





добрых отцов и жен Соборе), еп. Анчийский ГПЦ (IX в.), современник и сподвижник прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели). Упоминается в Житии прп. Григория, созданном Георгием Мерчуле (83 гл.): «В то же время в Анче епископом был Макарий» (Георгий Мерчуле. 1911. С. 149; ПДГАЛ. Т. 1. С. 317). Память М. А. была внесена в месяцеслов ГПЦ в сер.— 2-й пол. XX в. вместе с именами др. сподвижников прп. Григория, упоминаемых в Житии святого; канонизация в Соборе Кларджетских святых была осуществлена в 2003 г. Ист.: Георгий Мерчуле. Житие св. Григория Хандзтийского / Груз. текст, введ., изд., пер. Н. Марра с дневниками поездки в Шавш(ет)ию и Клардж(ет)ию. СПб., 1911. (ТРАГФ; Кн. 7).

Э. Габдзашивили

МАКА́РИЙ ВЕЛИ́КИЙ (Египетский) [греч. Μακάριος ὁ Μέγας] (ок. 300 — ок. 390), прп. (пам. 19 янв.), основатель *Скита*.

Источники. Древние свидетельства. О М. В. рассказывается в «Истории монахов» (Hist. mon. Aeg. 21, 23; лат. версия: *Rufin. Hist. mon. 27–29*), в «Лавсаике» еп. Палладия Еленопольского (*Palladius. Lausiac. 17–18*), в соч. «О правилах общежительных монастырей» и в «Собеседованиях» прп. Иоанна Кассиана Римлянина (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 41; Idem. Collat. 5. 12; 7. 27; 15. 3; 24. 13*), в «Церковной истории» Руфина Аквилейского (*Rufin. Hist. eccl. II 4*), в «Церковной истории» Сократа Схоластика (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 23–24*), в греческих апофтегмах (Aporhthegmata Patrum. Col. 257–281 (алфавитное собрание); Aporht. Patr. (Guy) (систематическое собрание)). Греческие апофтегмы составлены не ранее V в., их историческая надежность сомнительна, поскольку невозможно определить, какие высказывания действительно принадлежат М. В., а какие — приписаны ему.

Позднейшие источники. К более поздним относятся копт. тексты, составленные примерно в VIII в. на основании греч. текстов и не заслуживающие доверия как исторические источники (подробнее см.: Дунаев. 2015. С. 41–43; англ. пер. всех 3 текстов: St. Macarius the Spirit-bearer: Coptic Texts Relating to St. Macarius the Great / Transl., introd. T. Vivian. N. Y., 2004).

I. «Житие Макария Скитского» (BHG, N 999j) приписано «Сера-

пиону, ученику великого Антония» (*Amélineau. 1894. P. 46–117*; франц. пер., заново сверенный с копт. рукописями, см. в: *Vogüé. 1992. P. 22–26*). Греч. текст был исходным, с него сделаны копт. перевод и славянский (ВМЧ под 19 янв.). Помимо копт. версии Жития (ок. VIII в.) есть сирийская (издана П. Беджаном в 1895)



Прп. Макарий Великий.
Роспись собора Успения Богородицы
во Владимире. 1408 г.
Мастера
преподобные Андрей Рублёв
и Даниил Чёрный

и арабская (не издана) (*Guillaumont. 1980*). С арабской версии был сделан эфиоп. перевод (*Toda. The Ethiopic Version. 2007*). Первое издание греч. текста по 2 рукописям: *Idem. The Greek Life. 2007*.

II. «Добродетели праведного отца нашего аввы Макария» (*Amélineau. 1894. P. 118–202*; новый, уточненный перевод отрывков, не сохранившихся на др. древних языках: *Regnault L. Les Sentences des pères du désert: Troisième recueil et tables. Solesmes, 1976*; англ. пер.: *Vivian T. The Virtues of St. Macarius. Pt. 1 // Hallel. Roscrea, 1999. Vol. 24. N 2. P. 116–135; Idem. Pt. 2 // Ibid. 2000. Vol. 25. N 1. P. 1–20*). «Добродетели...» объединяют апофтегмы М. В., «Послание к чадам», отдельные фрагменты Макариевского корпуса и апофтегмы, принадлежащие др. авторам (*Дунаев. 2015. С. 51*).

III. Апофтегмы (*Amélineau. 1894. P. 203–234*). Копт. версия зависит от греч. сокращенной редакции апофтегм и др. текстов (*Дунаев. 2015. С. 49–50*). Греч. оригинал для некоторых фрагментов «Добродетелей...» и апофтегм обнаружен П. Жеэном

в рукописи Athen. Bibl. Nat. gr. 2492 (Там же. С. 53). Рус. пер.: *Палладий (Доброправов). 1898*; Изречения египетских отцов. С. 106–111 (№ 300–325: 26 апофтегм М. В. из алфавитной версии по изданию Амелино, дополняющих 8 апофтегм копт. тематической версии Патерика. Основной перевод апофтегм № 1–299 был выполнен А. И. Еланской по карискому изданию тематической версии с восстановлением некоторых недостающих фрагментов по др. рукописи).

Житие. М. В. род. в дер. Джиджбер (ныне Шабшир) на юго-западе Дельты (*Amélineau. 1894. 50–51*). В детстве и юности воровал овощи или фрукты вместе с товарищами, пас стада, добывал и продавал селитру. Затем стал вести уединенную жизнь поблизости от др. деревни. Согласно прп. Иоанну Кассиану, М. В. «не учился аристотелевскому хитрословию» (*Ioan. Cassian. Collat. 15. 3*). В 30 лет удалился в Скитскую пустыню (ныне Вади-эн-Натрун). Эту местность он знал еще с юности. Отказавшись стать священником, ушел в деревню, где был оклеветан одной женщиной, утверждавшей, что он имел связь с ней. Сначала пребывал в центральной части пустыни, поблизости от озер, потом южнее, где ныне располагается монастырь Дейр-эль-Барамус. Здесь он приспособил для своих нужд грот с 2 помещениями, одно из которых служило ему молельней. Затем перебрался на восток *Нитрии*, где в наст. время расположен мон-рь Дейр-Абу-Макар. Во время арианских гонений в 374 г. был сослан имп. Валентом и еп. Александрии Лукием на неск. месяцев на остров Дельты вместе с прп. Макарием Александрийским и др. монахами. В 388 г. М. В. в последний раз посетил Нитрию. Когда Палладий прибыл в *Келлии* в 391 г., М. В. уже год как преставился в возрасте 90 лет.

Коптские источники преувеличивают роль связи М. В. с прп. Антонием Великим, так что даже смешивают М. В. с Макарием Писпирским — учеником, присутствовавшим при кончине прп. Антония и похоронившим его. Однако отрицать контакты обоих святых невозможно. Апофтегмы упоминают о 2 посещениях М. В. прп. Антония (в 330–340). Возможно, по совету прп. Антония М. В. принял священство в возрасте 40 лет.



Спустя 12 лет после прибытия М. В. в Скит около него собралось достаточное количество последователей. К 356 г. поселение еще больше увеличилось. Согласно прп. Иоанну Кассиану, посетившему Скит уже после кончины М. В., там было 4 общины, причем каждая имела своего священника и свою церковь (Ibid. 10. 2).

Несмотря на строгость (Socr. Schol. Hist. eccl. IV 23), М. В. был снисходителен к братии (3-я и 21-я греч. апофтегмы М. В.), даже по отношению к язычникам (39-я греч. апофтегма). Братия считала его «богом земным» (32-я греч. апофтегма, в рус. пер. 31-я) за то, что он «прикрывал согрешения, которые он, и видя, как бы не видел, и слыша, как бы не слышал». Уже с 30-летнего возраста его называли благодаря дару «различения» (διάκρισις) «младостарцем» (παῖδοστούερον) (Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). 17. 2). *Евагрий Понтийский* во время пребывания в Келлиях, примерно в 40 км от Скита, приходил советоваться с М. В. и называл его «наш учитель» (Evagr. Praet. 29, 93). Сразу же после кончины М. В. стали распространяться легенды о его чудесах, исцелениях (вплоть до воскрешений), что привело к путанице житий М. В. и прп. Макария Александрийского (см.: Читти. 2007. С. 36). Аналогичным образом возникла путаница и в авторстве приписанных обоим святым сочинений (Дунаев. 2015. С. 40–41).

До сих пор в Скиту (92 км северо-западнее Каира) сохранился копт. правосл. мон-рь М. В., переживающий с 1969 г. новый период расцвета. Мощи подвижника покоятся в этой обители в посвященном ему храме. Частицы мощей М. В. хранятся также в др. мон-рях Греции и в Иерусалиме (подробнее см.: Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 208–209).

Память М. В. в визант. синаксах 19 янв. (вместе с прп. Макарием Александрийским). Под 21 янв. имеется обширная заметка, заимствованная из «Лавсаика» еп. Палладия. Эти же 2 даты указаны и в груз. календаре. В сир. календаре, изданном Ф. Но, память М. В. указана под 19 янв., 23 и 24 марта. В александрийском синаксаре память 9 марта (вместе с прп. Макарием Александрийским в воспоминание о возвра-



Прп. Макарий Великий.
Мозаика кафаликона
мон-ря Осиеос Лукас.
30–40-е гг. XI в.
(Греция)

щения из ссылки), 23 марта (празднуется как день рождения М. В.), 12 авг. (возвращение мощей в Скит: по легенде, они были похищены жителями родной деревни М. В.). На Западе память М. В. впервые встречается в Мартирологе Адона под 15 янв., эти сведения повторены *Узуардом* (с уточнением: in Aegypto — очевидно, во избежание путаницы с прп. Макарием Александрийским, память к-рого на Западе отмечается 2 янв.) и *Ц. Баронием* (лит-ру и издания см. в: BiblSS. Vol. 8. Col. 429).

Приписываемые произведения. «Послание к чадам» (CPG, N 2415/1), или «Первое послание». Упоминается *Геннадием Марсельским* (посл. треть V в.) и цитируется прп. *Исааком Сирином* (Marriott. 1918/1919. P. 346; Strothmann. 1983. S. 106). Геннадий утверждает, что Макарий написал «только одно (unam tantum) послание» к младшим (братиям), «в котором поучает, что Богу сможет служить совершенно тот, кто, познав обстоятельства своего творения, склонит себя самого ко всяческому труду и, достигая также естественной чистоты путем боления и моления Бога о помощи против всего, что сладостно в этой жизни, стяжает воздержание, словно должно природы приношение» (Gennad. Massil. De vir. illustr. 10). Греческий подлинный текст издан В. Штротманном (Strothmann. Die Syrische Überlieferung. 1981. Bd. 2.

S. XVI–XXII), иная греч. версия (близкая к патериковым источникам, «Св. Макария Скитского слово») опубликована Жеэном (Géhin. 1999). Сохранилось неск. древних переводов: латинский (Wilmart. 1920. P. 72–75), сирийский (Strothmann. Die Syrische Überlieferung. 1981. Bd. 1. S. 75–84), коптский (Amélineau. 1894.



Прп. Макарий Великий.
Ростись и. Успения
Пресв. Богородицы
мон-ря Студеница.
Нач. XIII в.

P. 122–125, 175, с франц. пер.), арабский (не издан), армянский в 2 вариантах (не изданы). По всей видимости, «Послание к чадам» М. В. не принадлежит, а приписано ему в V в.; подробный анализ: Дунаев. 2015. С. 25–41, 51–55.

«Послание о славе святых» (CPGS, N 2415/6), или «Духовное завещание прп. Макария», дошло в 3 редакциях: обширной грузинской (Нинца. 1982. С. 109–136), краткой арабской (Vat. arab. 71; Paris. arab. 253) и в резюме, имеющемся в араб. собрании апофтегм (St. Macar. hagiogr. 18, следует сразу за Житиями М. В. и прп. Макария Александрийского) и в сир. рукописи (Paris. sur. Carshoumi. 239). Греч. оригинал (не издан, в ркп. Ath. Laur. Г 17) обнаружен Жеэном (Géhin. 1999. P. 94. Not. 25). Помимо этих редакций существует араб. текст, от-



ражающий традицию Коптской Церкви (мон-ря прп. Макария). Подробнее см.: Дунаев. 2015. С. 56 (там же указаны издания).

«Послание об ангеле-хранителе» (CPGS, N 2415/7) дошло в 3 вариантах: а) просторном — грузинском (Нинуа. 1982. С. 136–156; рус. перевод непосредственно с рукописи Теклатского мон-ря: Онуфрий (Шушания). 1914. С. 105–123) и «втором эфиопском» (CPG, N 5597; изд.: *Arras V. Collectio monastica*. Louvain, 1963. [Vol. 1]. P. 7–50. N 3 [текст]; [Vol. 2]. P. 6–37 [лат. пер.]. (CSCO; 238–239. Aeth.; 45–46); б) кратком — «первая эфиопская» редакция (CPG, N 5598), изданная Б. А. Тураевым (с русским переводом: Тураев. 1916) и В. Аппасом (*Arras V. Patericon aethiopicus*. Louvain, 1967. [Vol. 1]. P. 158–167 [текст]; [Vol. 2]. P. 115–121 [лат. пер.]. (CSCO; 277–278. Aeth.; 53–54)); в) 3-й (неизданной) араб. версии, отличающейся от первых 2 и менее обширной, чем грузинская. Подробнее см.: Дунаев. 2015. С. 57. По мнению Г. А. Нинуа и У. Занетти, не исключено, что эти 2 послания (по крайней мере, первое) — подлинные творения М. В. Однако эти предположения не подкреплены конкретными доказательствами. Существует мнение, что послания отражают дальнейшую стадию приписывания М. В. разных сочинений (аргументация: Там же).

Ряд сочинений приписан М. В. в лат. традиции: «Третье послание» (PG. 34. Col. 441–444; PL. 103. Col. 451–452; CPG, N 2415/3; CPL, N 1843; ср.: *Wilmart*. 1922). Данное «послание» — компиляция VII в. из трактата «О восьми духах лукавства» Псевдо-Нила (Евагрия) (CPG, N 2451) и «Подвижнической речи» прп. Ефрема Сирина (CPG, N 3909, 3968); «Четвертое послание» (PG. 34. Col. 443–446; CPG, N 2415/4; CPL, N 1843a), компиляция из «Первого послания» («К чадам») и «Третьего послания»; частично совпадает с соч. «*Doctrina abbatis Macarii de his qui in cenubiis sunt*» (Учение аввы Макария о тех, кто проживает в киновиях) среди творений свт. Кесария Арелатского (PL. 67. Col. 1163–1166 = CSSL. 103. P. XLIX–LI; CPL, N 1017, 1019a; ср.: *Wilmart*. 1920. P. 68–70). Подробнее см.: ИАБ, № 4. 528–533; Дунаев. 2015. С. 218.

Молитвы (CPG, N 2416). В греч. (PG. 34. Col. 445–448) и слав. традициях известен ряд молитв, явно

М. В. не принадлежащих. О греч. молитвах (с учетом слав. рукописных переводов) см.: *Бронзов*. 1899. С. 338–344, 358–359, 407–408. См. также одну из молитв в 63-м Слове «Пандектов» *Никона Черногорца* (слав. перевод). В араб. традиции М. В. приписана молитва 9-го часа в некоторых яковитских молитвословах (см.: *Наи*. 1907. P. 322–323).

А. Г. Дунаев

Макариевский корпус (*Corpus Macarianum*). I. Состав, рукописные собрания и переводы на древние языки. Греч. тексты дошли в виде 4 коллекций, т. н. «типов». Первый тип — наиболее обширный, содержит 64 Слова (62-е принадлежит др. автору). Он полностью включает в себя тип IV (отдельно не издан) и частично пересекается с типами II и III. Тип II, наиболее распространенный, содержит 50 бесед, издан полностью; из дополнительных 7 бесед неподлинны 54-я и 57-я. Рукописи типа III включают разное количество сочинений, отдельно опубликованы лишь свойственные данной коллекции (в издании Э. Клостерманна и Х. Бертольда в 1961 и повторно, с исключением небольших пересечений с типом I, — в 1980, с франц. переводом В. Депре). В одной из 2 араб. коллекций, восходящей к утерянному греческому собранию, сохранились Слова, не дошедшие на древнегреческом, они изданы в немецком переводе Штротманном (1975). Кроме того, существуют выборки (антологии) из произведений Макариевского корпуса.

Макариевский корпус сохранился в многочисленных рукописных сборниках на греч., сир., копт., араб. и груз. языках. Существуют также неполные сборники, в к-рых, вероятно, отражены иные древние или более полные собрания бесед. Собрание типа I представлено целиком 2 рукописями XIII в. (Vat. gr. 694; Athen. Bibl. Nat. gr. 423) и неск., содержащими лишь часть бесед; собрание типа II — рукописями XI–XII вв. (Panag. 75; ГИМ. Син. греч. 320) и др. более поздними; собрание типа III — рукописями XI в. (Athen. Bibl. Nat. gr. 272) и XV в. (Ath. Pantel. 129); собрание типа IV — рукописью 1045 г. (Paris. gr. 973) и др. более поздними. Отдельные сочинения сохранились под именами М. В., свт. Василия Великого, прп. Ефрема Сирина, аввы Исаии, прп. Марка Подвижника, Симеона Месопотамского; рукописи

этих произведений часто более древние, чем рукописи прямой традиции.

Основной сир. корпус имеет ярко выраженный антологический характер (изд.: *Strothmann*. Die Syrische Überlieferung. 1981); синайская рукопись X в. (Sinait. syr. 14) содержит тот же материал, что и основные коллекции.

На араб. языке существуют 2 собрания (ср.: *Graf*. 1944): собрание типа IV под именем М. В. (в ркп. Vat. arab. 84, 1055 г., близкой к ркп. Paris. gr. 973) и собрание под именем прп. Симеона Столпника (в ватиканских рукописях («TV») — Vat. arab. 70 (T), 80 (V)); в Paris. arab. 149; и др.), утерянное на греческом кроме 7 коротких произведений под именем прп. Симеона (в ркп. Vat. gr. 2028, XI в.). Второе собрание имеется в ряде сир. фрагментов (представлены также в собрании типа III; идентифицированы в: *Suciu*. 2011); состоит из 36 бесед, ок. 40 вопросов и 30 коротких отрывков; может восходить к более раннему собранию по сравнению с основными греческими. Нем. перевод арабской версии произведений этого собрания, утраченных на греческом (33-я гомилия сохранилась и издана также на сир. языке): *Strothmann*. 1975. Семь произведений, дошедших на греческом (под заглавием τοῦ ἁγίου Συμεῶνος) и входящих в араб. собрание (одно из них входит в собрание типа III, 6 других — в собрание типа I; на этот небольшой сборник было указано Жеэном: *Géhin*. 1996. P. 60–62 (описание содержания на основании архивного каталога); P. 61. Not. 14 (общая идентификация 7 отрывков)), по-видимому, являются фрагментами из утерянного греч. прототипа ркп. Vat. arab. 80 и сохранили истинное имя автора. Состояние текста в них местами лучше, чем в собраниях типов I, II и III (изд.: *Desprez*. 2015. С. 783–795).

Груз. перевод собрания типа IV был выполнен прп. *Евфимием Святогорцем* (955–1028; изд.: *Нинуа*. 1982. С. 156–198).

Наиболее древние сохранившиеся тексты Макариевского корпуса отражают (с учетом разночтений) сир. версия Слова I 48 = II 5 под именем прп. Марка Подвижника (Vat. syr. 122, 769 г.), сир. перевод в ркп. Sin. syr. 14, «Великое послание» под именем прп. Ефрема Сирина (по ркп. не позднее VIII в.) и 7 фрагментов под именем прп. Симеона Столпника.





Собрание из 8 писем на греческом (CPG, N 2402/2–4), атрибуированное «Макарию Скитскому», не принадлежит Макариевскому корпусу.

Деление Макариевского корпуса на речи-беседы (в к-рых автор излагает свое учение), компилятивные серии кратких изречений, письма (изобилующие библейскими цитатами), вопросыответы (более полемически заостренные) имеются в большинстве собраний (о лит. жанрах корпуса см.: *Dörries*. 1941).

К основным позднейшим антологиям, составленным из бесед Макариевского корпуса, относятся:

1. «О хранении сердца» (*De custodia cordis*; Слово 1 = *Opusculum I*; CPG, N 2413/1; PG. 34. Col. 821–841), поздняя переработка (по ныне утерянной ркп., близкой к *Vindob. Theol.* 192) исихастской антологии, к-рая содержится во мн. рукописях аскетических сборников, использованных при издании творений Евагрия Понтийского (см.: *Géhin*. 1994). Состоит из 2 частей: 4 фрагмента из собрания типа IV (*Macar. Aeg.* I 1. 7. 7 – I 1. 9. 13; IV 9, 16, 21 – PG. 34. Col. 825–841; под именем прп. Марка Подвижника: PG. 65. Col. 1064–1069); неск. коротких фрагментов из собраний типов I и II и 146 фрагментов из эпитомы (частично изд.: PG. 34. Col. 821–825; изд. с франц. пер. по ркп. *Ath. Vator.* 57. 418г–429г: *Desprez*. 2015. С. 826–832).

2. Эпитома из 150 глав (CPG, N 2413/2; Слова 2–7 = *Opuscula II–VII*; PG. 34. Col. 841–968), антология на основании собрания типа IV; частично издана: *Desprez*. 2015. С. 751–760 (введение и главы 6–7, пространная рецензия), 895–912 (главы 45, 62–63, 67, 74, 92, 94, 96, 134–135, 137–143, цитируемые свт. Григорием Паламой). Имеются лат. переводы, 1-й атрибуирован Анджело Кларено (в ркп. *Vat. Urb. lat.* 521 и 2 др. рукописях, по лучшему греч. тексту), 2-й – Педро де Валенсия (по ркп. *Ursal. gr.* 3, комбинирующей 2 лучшие рецензии; изд.: *Pedro de Valencia*. 2001. P. 353–420; рус. пер.: *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова. Серг. П. 1904⁴. М., 1998^р. С. 345–467); таблица соответствий Слов 1–7 типу I: *Desprez*. 2015. С. 978–980.

3. «Мозаичная коллекция» (название дано Г. Дёррисом), собрание из 24 Слов, сгруппированных тематически и составленных из фрагментов бесед, к-рые входят в собрания ти-

пов I и II. Представлена 3 рукописями, использованными в издании «Великого послания» Р. Штаатса и Бертольда (Там же. С. 842). Первичный анализ сделан Депре (путем изучения ркп. *Paris. gr.* 915, XIV в., и коллажи отрывков бесед из собрания типа IV; частично изд.: *Desprez*. 2015. С. 844–858).

II. Место и время написания. Макариевский корпус был создан аскетом, к-рый жил, по всей вероятности, в грекоязычном регионе Римской империи, между Эдессой, Антиохией и Понтом (если исходить из географических и исторических данных, встречающихся в корпусе), и был вдохновителем группы монашеских общин и отдельных подвижников. Его деятельность приходилась на 60–90-е гг. IV в. Верхней временной границей (*terminus ante quem*) Макариевского корпуса может служить кончина свт. Григория Нисского (ок. 394), к-рый «обработал» «Великое послание» (вероятно, одно из самых поздних произведений «корпуса») в виде трактата «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» (*De instituto christiano*). Нижней временной границей (*terminus post quem*) могло быть восшествие на трон имп. Элии Флациллы (383), супруги имп. Феодосия I Великого, указание на к-рое исследователи усматривают в одной из бесед (*Macar. Aeg.* III 25. 4. 5; см.: *Fitschen*. 1998). К событиям 2-й пол. IV в., возможно, относятся также: упоминание о царских евнухах, освобожденных от военной службы (*Macar. Aeg.* III 4. 1. 3), к-рое может быть аллюзией на кампании, проводимые евнухом Евтропием против гуннов в 397 и 398 гг.; сообщение о родах императрицы (*Idem.* I 14. 34 = II 42. 2), под к-рыми, вероятно, имеется в виду рождение имп. Галлы Пластидии (80-е гг. IV в.) и имп. Гонория (384) (*Fitschen*. 1998. P. 170); сравнение с городом, попавшим во власть тирана и затем возвращенным законному правителю (*Macar. Aeg.* I 3. 4. 7–9; 61. 1. 3–4; араб. гомилия 30 в ркп. TV), к-рое, возможно, связано с захватом Амиды царем Шапуром II (350) и ее освобождением имп. Юлианом Отступником (363) (однако захват приписан индийцам и сарацинам, а не персам; ср.: *Plested*. 2004. P. 12), или с деятельностью узурпатора имп. Магна Максима на Западе. Месопотамские епископы и монахи, т. е. Псевдо-Макарий с близкими подвижниками,

могли присутствовать на *Вселенском II Соборе* (381) (*Greg. Nyss. De deitate adv. Evagr.* // GNO. T. 9. P. 336–338; в этом Слове развивается тематика, близкая Макариевскому корпусу – ср.: *Macar. Aeg.* I 16. 3. 1 = II 17. 12; см.: *Staats*. 1967. S. 167–179). Косвенными указаниями на принадлежность автора Макариевского корпуса к IV в. также могут являться: исповедание веры в Св. Троицу, содержащееся в начале «Великого послания» и близкое к Символу веры II Вселенского Собора; упоминание праздника Рождества Христова (*Macar. Aeg.* II 52), засвидетельствованного в Каппадокии (*Basil. Magn. In Christ. generat.*; CPG, N 2913; авторство гомилии оспаривается, однако Ж. Гривомон и М. Обино считали ее подлинной), в К-поле (379–380; *Greg. Nazianz. Or.* 38 // PG. 36. Col. 313; см.: *Moreschini C. Introd.* // SC. 358. P. 16–22) и в Антиохии (386; *Ioan. Chrysost. In diem Natalem* // PG. 49. Col. 351; см.: *Lemarié*. 1957; *Jouanel*. 1983); особенности евхаристических обряда и богословия, засвидетельствованных ок. 380 г. в областях Антиохии (*Desprez*. 1990. P. 212–213, 221); христология Макариевского корпуса – антиаполлинаристская и александрийская (*Macar. Aeg.* I 10. 4), дохалкидонская (*Ibidem*; см.: *Dörries*. 1941. S. 166. Not. 1; *Macar. Aeg.* I 49 = II 4; ср.: *Balthasar H.-U. La gloire et la croix.* P., 1965. Vol. 1. P. 228; *Dörries*. 1978. S. 327. Not. 33).

III. Личность автора. Макариевский корпус был создан, по всей вероятности, сир. автором, находившимся в тесном контакте с греч. культурным миром. Свое религ. призвание он описывает как следствие неудачи жизни в миру (*Macar. Aeg.* II 32. 7–8; 45. 4). Использование наряду с библейскими и специфическими сир. темами и понятиями некоторых платонических и стоических тем свидетельствует о получении им светского образования (см.: *Stoffels*. 1908. S. 57–71; впрочем, по мнению М. Спаннэ, такие стоические темы, как тонкая телесность души, теория смещений, бесстрашие, взаимозависимость добродетелей, к этому времени были уже христианизированы, а словарь Макариевского корпуса весьма далек от лексикоки стоек – *Spanneut*. 1973. P. 148, 150, 170–175). Хотя он цитирует только Свящ. Писание, однако упоминает нек-рых философов и делает аллюзии на апокрифические «Деяния» апостолов;





аллегорическая экзегеза приводится в русле *Оригена* и каппадокийцев. В целом же создателю Макариевского корпуса более свойственен спокойный и свободный подход сир. авторов, мало связанных с греч. философией и выражающихся, в соответствии с семитской традицией, поэтически (напр., прп. Ефрем Сирин, символизм которого близок к образному миру Макариевского корпуса). Характерная «пространственная» образность корпуса так же сближает его с сир. христ. лит-рой (напр., представление о том, что человек бывает «преисполнен» Духом или грехом, к-рое встречается в т. ч. у *Афраата* — *Aphr. Demonstr. 1. 14* и в «Книге степеней» — *Stewart. 1991. P. 223–232*).

IV. Мессалианский контекст. Приблизительно с 1920 по 1975 г. автор Макариевского корпуса рассматривался как один из предводителей мессалианства, однако К. Стюарт (*Stewart. 1991*) и другие совр. исследователи внесли нюансы в эту проблематику (см. суждения мессалиан в сравнении с текстами Макариевского корпуса: *Дунаев. 2015. P. 99–103*). Согласно К. Фичену (*Fitschen. 1998*), Адельфий (изложивший свт. *Флавиану I* Антиохийскому учение мессалиан, см.: *Theodoret. Hist. eccl. IV 11; Idem. Haer. fab. IV 11*) читал по крайней мере часть Макариевского корпуса, однако выделил и заострил сиро-месопотамскую тематику, близкую его автору (укорененность зла в человеке, значимость молитвы, духовный опыт). Т. о., основателем мессалианства был Адельфий, а создатель Макариевского корпуса — «предтечей» этого учения, невольным вдохновителем, а не богословом мессалиан. Валериан Иконийский, автор «эфесского списка», рассматривал не Макариевский корпус, но «Аскетикон», скомпилированный мессалианами на основании некоторых текстов корпуса. Фичен отличает «молитвенников», образующих группу вокруг Псевдо-Макария, от мессалиан (*Fitschen. 1998. S. 238*). Первые объединялись с целью молитвы (только в «Великом послании» и в 21-м и 48-м Словах типа I говорится о монахах, в 3-й беседе типа II — о 30 братьях, живущих вместе) и были восприимчивы к учению наставника. Примерно с 375 г., когда Адельфий выдал себя за истолкователя Псевдо-Макария, нек-рые «молитвенники», более радикально на-

строенные, стали собственно мессалианами. Учение Макариевского корпуса больше не влияло на них. Фичен, т. о., отделяет Псевдо-Макария от мессалиан, хотя духовный опыт первого и оказывал влияние на последних. Исходя из анализа полемики и вопросов, встречающихся в корпусе, его автор и мессалиане находились в общении между собой (*Desprez. 1998. P. 333–337, 412*). Согласно А. Г. Дунаеву, учение Макариевского корпуса несовместимо с учением мессалиан: перечень их взглядов, известный прп. Иоанну Дамаскину, был установлен сначала на К-польском (426), потом на Эфесском (431) Соборах путем тенденциозных выдержек из Макариевского корпуса, имевшего хождение среди мессалиан, в качестве резюме аскетической книги мессалиан (*Дунаев. 2015. С. 99–113*). По мнению М. Плестеда (*Plested. 2004*), Макариевский корпус не зависит от мессалиан и входит в духовное наследие Православия.

V. Этапы формирования. Согласно Дёррису (*Dörries. 1941*), можно выделить неск. этапов формирования Макариевского корпуса в соответствии с внутренними отсылками и развитием тем. Древнейший слой — «Аскетикон», катехизис для наставления новоначальных (гл. обр. вопросы: *Macar. Aeg. I 2, 4–7* (ср.: II 6–7, 12, 16, 26–27); I 32–33, 45 (ср.: II 15); II 3). Развитие полемики позволяет выделить 4 периода (*Dörries. 1941*, во 2-й части книги имеется анализ каждого периода; в посл. Дёррис отбросил эту гипотезу (*Idem. 1978. S. 14*) и представил учение Макариевского корпуса в синхронном виде): 1) тема зла, таящегося в человеке, границ внешнего подвижничества, необходимости внутренней молитвы (ср.: *Macar. Aeg. I 8*); 2) автор корпуса представляется уже почитаемым учителем (ср.: II 51), но при возникающей оппозиции; 3) обличение подвижников, гордящихся своими правилами (I 4. 13 = III 14. 1), учителей-рационалистов (III 22), бесплодных богословских прений (III 25. 6. 2), поверхностных фарисействующих монахов (I 64), вслед. чего возникает полемика с Псевдо-Макарием (I 1. 1, 13) и гонение на него (I 6. 2. 1 = II 26. 22–23); 4) в разгар кризиса «новые фарисеи» оправдывают себя (I 40); полемика сосредоточивается вокруг Крещения и церковной организации (I 33. 2 = II 15. 14–15; I 43, 52).

VI. «Великое послание». Среди посланий, входящих в Макариевский корпус, «Великое послание» является самым большим и структурированным (остальные послания — *Macar. Aeg. I 40; II 51; III 28*; араб. гомилия 10 в ркп. TV). Оно представляет собой 1-е Слово собраний типов I и IV и беседу 36 «симеоновской» араб. коллекции (TV). В собраниях типов II и III оно дается в виде короткого фрагмента (II 40 = I 4. 1 = Слово 4 в ркп. Athen. Bibl. Nat. gr. 272).

Послание характеризуется четко обозначенными отсылками к Свящ. Писанию (в нем насчитывается 111 библейских цитат и 87 аллюзий). Оно построено по строгому плану (см.: *Makarios-Symeon. Epistola Magna. 1984. S. 63–75*). Вслед за прологом (гл. 1) приводятся богословские основания аскезы (главы 2–5): целью аскезы является освобождение от страстей при помощи Св. Духа (гл. 2), христ. жизнь должна развиваться, стремясь к Христову совершенству (гл. 3) при содействии благодати и человеческих усилий (гл. 4); возвышенность этой цели исключает всякую гордыню (гл. 5). В основной части послания (главы 6–11) автор разъясняет, каким образом эти основания осуществляются в жизни в мон-ре. Он говорит о дисциплине общины (гл. 6), о том, что любовь к Богу и рассудительность позволяют избежать духовных опасностей (гл. 7), о том, что есть братья, к-рые могут полностью посвятить себя молитве (гл. 9), и братья служащие и трудящиеся (гл. 10), а также об отношении между 2 категориями братьев (гл. 11). Далее следуют резюме, заключение (гл. 12) и приложение (гл. 13), возможно, более позднее (в ркп. Magc. gr. 52 гл. 13 следует за доксологией), в к-ром автор защищается от упрека, «будто мы... уповаем на невозможное и на сверхчеловеческое», ставя перед собой цели, обозначенные в Свящ. Писании, и опровергает мнение, согласно к-рому невозможно достичь такого состояния, к какому нас побуждает Писание, «идет ли речь о совершенной чистоте и избавлении от страстей или о сопребывании и полноте Святого Духа» (13. 1). Т. о., «Великое послание» отражает двоякую постоянную установку автора Макариевского корпуса: с одной стороны, привести своих корреспондентов к правильному отношению к мессалианским





устремлениям, с другой — побудить к внутреннему усилию и оградить эту установку от возможного поверхностного понимания.

Дёррис показал, что исповедание троической веры, с к-рого начинается «Великое послание» (I 3), очень близко к составленному на II Вселенском Соборе: автор Макариевского корпуса бескомпромиссно исповедует божество Св. Духа, действующего в душе человека, но не смешивающегося с ней. Провозглашение божества Св. Духа на этом Соборе, возможно, не было лишено связи с сир. аскетизмом и могло бы объяснить теоретическую радикализацию мессалианства у Адельфия (*Dörries*. 1956; *Idem*. 1966. S. 130ff; *Staats*. 1979. S. 238–241). Вероятно, написать «Великое послание» с обоснованием своего аскетического учения автора Макариевского корпуса вынудило то, что свт. Амфилохий Иконийский начал борьбу с мессалианами в Каппадокии.

Свт. Григорий Нисский воспроизвел «Великое послание» в соч. «О цели жизни по Богу...», возможно, с целью представить запечатленный там духовный опыт широкой образованной аудитории на более философском языке, смягчив нек-рые крайности (в частности, исключив тему первенства молитвы, начиная с гл. 11 и до конца «Великого послания»).

VII. Полемика, отраженная в Макариевском корпусе.

1. «Внешние» подвижники. В 52-м Слове из собрания типа I автор выступает против надеющихся только на «плотские оправдания» и нерадеющих о внутреннем духовном человеке. В «Великом послании» объясняется необходимость внутреннего подвига и в связи с этим опровергается обвинение в требовании от человека невозможных усилий (*Macar. Aeg.* I 1. 13). Особенного порицания заслуживают «интеллектуалы», к-рые отвергают возможность для духовного человека получить знание посредством благодати и допускают откровение лишь через рациональное знание или через размышление над Писанием и его толкование. Наиболее часто ведется полемика против тех, кто учат без духовного опыта или осуждают Свящ. Писание, не имея в себе Св. Духа (III 22. 1; араб. гомилии 12 и 23 в ркп. TV). Часто изобличаются тщеславные подвижники, гордящиеся строгим исполне-

нием правил: подлинно духовный человек желает оставаться скрытым от людей; лучше менее строгое подвижничество, но более смиренное (III 21. 3. 2), внутреннее; при этом результат возможен только под воздействием благодати.

По мнению автора Макариевского корпуса, «внешние» подвижники характеризуются отрицанием глупого воздействия зла на человека: зло, по их мнению, подступает лишь снаружи (I 32. 3. 1 = II 15. 13), и человек может отклонить его, если захочет; после крещения зло больше не имеет места в человеческом сердце (I 4. 27. 2 = II 16. 10). «Внешние» подвижники, «новые фарисеи», очищают лишь поверхность чаши и блюда (ср.: Мф 23. 25), тогда как духовные люди заботятся о подчинении даже внутренних страстей. Эти подвижники (ранняя разновидность полупелагиан) уверяют, что «Господь требует одних явных плодов, а тайное совершает Сам Бог» (*Macar. Aeg.* II 3. 3b); что довольно отказа от имущества и от брака. Такая позиция сближает «внешних» подвижников с теми братьями, к-рые отстают перед трудностями молитвы (I 4. 4 = II 40. 6).

2. «Детерменисты». Представители противоположной позиции отрицают свободу воли. «Некоторые еретики утверждают, что вещество безначально и что оно есть корень, коренная сила, и равносильно Богу» (I 46. 1. 1 = II 16. 1). Эта «ересь» совмещает древнюю веру греков в вечность материи с манихейским утверждением второго начала наряду с Богом; далее опровергаются идеи, в к-рых утверждается, что зло субстанциально (*ἐνυπόστατον*) (I 46. 1. 2). Возможно, это субстанциальное зло идентично материи — началу, враждебному Богу. Близки к этому и 2 др. мнения: «Некоторые... утверждают, что естественны и от Бога произошли «постыдные страсти» (Рим 1. 26)» (*Macar. Aeg.* I 40. 1. 2). «Лжебратья» вводят в заблуждение корреспондентов автора Макариевского корпуса, говоря им, что «человек не может сделать ничего благого, если благодать Божия не принудит его насильно» (араб. гомилия 10 в ркп. TV).

Для иных представителей этого направления характерно отрицание свободы: «Если человек умер духовно, он вообще уже ничего не может сделать хорошего» (III 27. 3). «Про-

тивная сила крепче, и порок вполне царствует над человеком». На такое воззрение автор Макариевского корпуса отвечает: «Ты обвиняешь в несправедливости Бога, Который осуждает человечество» за грех (II 3. 6). «Детерменисты» также приписывают Богу произвольный выбор между избранными и отвергнутыми: «Некоторые возводят несправедливость на Бога, неразумно ограничивая избрание и предведение [Его], будто избирает Он того, кого хочет спасти, а кого желает погубить, оставляет на его безрассудные влечения» (I 31. 5. 4). Однако предопределение — не что иное, как результат божественного предведения: Бог изначально предугадал тех, к-рые любят Его, так что Он справедливо избрал их. Эти разнообразные мнения в конце концов приводят к фатализму и моральной вседозволенности. Вопреки подобным заблуждениям автор Макариевского корпуса напоминает о существовании свободы выбора и о благодати творения.

3. Мессалиане. Автор Макариевского корпуса, вероятно, общался с нек-рыми подвижниками, весьма похожими на мессалиан, близких к его ученикам или адресатам. Так, по его словам, нек-рые подвижники молятся, издавая «неподобающие и беспорядочные крики» под сильным воздействием раскаяния, внутреннего страдания и, возможно, напряжения, стремясь достичь действия благодати. Эти люди «молятся с волнением и смятением, так что вводят в соблазн тех, кто их слышит». Независимо от того, искренняя их молитва или поддельная, они компрометируют подвижничество (II 51. 3). Поддельной молитве автор Макариевского корпуса противопоставляет слова ап. Павла: «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор 14. 33).

Иные «молящиеся» (т. е. мессалиане в собственном смысле слова) отрицали необходимость аскезы, если отсутствует награда в виде опыта благодати: они «ищут Царствие молитвой и не избегают сластолюбия» (*Macar. Aeg.* I 38. 2. 5). По их мнению, «если исполнит кто все заповеди и устоит, но не стяжает благодати в веке сем, то не получит никакой пользы» (I 2. 4. 1). Нек-рые считалиременительным служение братьям (I 4. 30. 12). Подобное представление возникало вслед. мессалианской предпосылки о возможном и необ-





ходимом опыте получения благодати. Автор Макариевского корпуса учит не отчаиваться тех, кто не видит в себе этого опыта.

Многие подвижники полагали, что преобразование под воздействием благодати происходит внезапно и полностью. Одни ссылались на Евангелие от Иоанна (Ин 5. 24; ср.: 1 Ин 3. 14): «После [приятя] благодати они «перешли от смерти к жизни»» (*Macar. Aeg. I 6. 7 = II 27. 13*), другие — на Послание к Галатам (Гал 3. 27): «Вы во Христа облеклись», и вслед этого утверждали, что «стяжавший благодать Божию остается всегда неизменным и не может измениться» (араб. гомилия 10 в ркп. TV). Поэтому некие полагали, что стяжали благодать и приобрели бесстрашие. После получения благодати, по их мнению, душа уже избавлена от забот (*Macar. Aeg. I 16. 2. 3 = II 7. 8*); они гордились этим и выражали удовлетворение, говоря: «Мы достигли»; «Довольно с нас, более не имеем нужды» (I 7. 7. 4 = II 26. 17). Подобных людей автор Макариевского корпуса считает безрассудными невеждами (I 34. 10), высмеивая их: «Ты совершен, довольно с тебя, обогатился уже, не имеешь больше нужды в знании, блажен» (I 7. 12. 2 = II 27. 6).

Иные «неопытные» братья удивлялись, что зло еще действует на них и после получения благодати (I 46. 1. 5 = II 6. 3). Они полагали, что «в христианстве уже нет места похоти» (II 38. 4). Испытания и искушения открыли им глаза на поверхностный характер психологического «преображения»: порок по-прежнему остается; если он перестает действовать, то лишь затем, чтобы заставить забыть о себе (I 46. 1. 5 = II 6. 3).

Наконец, в Макариевском корпусе отмечаются «павшие» подвижники (иногда после получения больших духовных дарований). Падением являются в т. ч. гордыня и осуждение ближнего (I 7. 12. 2 = II 27. 6). Отделение от братского общежития также приводит к большим нестроениям. Некоторые исповедники веры дошли до греховной порочности или отступничества. Вероятно, выступая именно против мессалианских упрощений (благодать сменяет собой грех), автор Макариевского корпуса говорит о сосуществовании в человеке зла и благодати, представленных как два «духа» (I 16. 1. 8 = II 17. 4).

Богословие. Макариевский корпус, считавшийся на протяжении долгого времени творением М. В., является основным источником сведений о богословских взглядах, которые в церковной традиции были связаны с его именем.

Богопознание. Учение, содержащееся в Макариевском корпусе, основанное на никейском православии, в целом христо- и пневматично (Св. Дух ведет душу ко Христу и к Богу Отцу). Автор придерживается представления о божественной имманентности, о действии Бога в истории спасения и в жизни каждой души, о возможности единения с Богом, действительного и ощущаемого «в общении Святого Духа» (ср.: 2 Кор 13. 13; Флп 2. 1), но одновременно утверждает и божественную трансцендентность. Подобно греч. святым отцам, он учит о бесконечности и неуразумываемости Бога, в то же время прилагая отрицательные определения к божественным «тайнам», переживаемым душой. Тем самым его *апофатическое богословие* приобретает опытный оттенок. Бог для него непостижим (*ἀκχώταλπτος*), неописуем, недоступен (*ἀπερίγραπτος, ἀπρόσιτος*). Божественные «тайны», если они сообщаются Св. Духом верующей и верной душе, всегда неизреченны, невыразимы, бесконечны (ср.: *Macar. Aeg. I 20. 3. 5–7; I 34. 12; 43. 6; II 29. 1*). Любое познание Бога неадекватно своему объекту. Бога можно познать только через откровение: «Будем же искать Господа, и Он Сам поведет нас и научит, и мы сможем познать тайны Божии — насколько человеку познать возможно, не насколько есть в Боге» (III 22. 2). В определенном смысле речь идет о различии между непостижимой Божией сущностью и Его проявленным совершенством, к-рое не умаляет сущность Божию: «Ибо если скажет тебе наставник, что Бог есть огонь, ты обнаружишь, что Он обратился в воду жизни (Откр 22. 17). Если скажет тебе, что у Него вид и облик Царя, найдешь, что Он являет Себя тенью, а комуто — нищим, и одному — Богом, другому — смиренным человеком. Если ищешь Его на небесах, Он оказывается на земле; если ищешь на земле, на небеса переносится» (*Macar. Aeg. III 22. 1*). «Божество объемлет все твари — и небесные, и те, которые ниже бездны, и повсюду всецело пребывает в твари, хотя по Своей неизме-

римости и необъятности Оно и вневтарей. Посему само Божество внемлет людям и во всем домостроительствует премудро» (II 40. 3; ср.: I 37. 4; II 32. 11).

Триадология. Автор Макариевского корпуса четко исповедует веру в Св. Троицу. В начале «Великого послания» он излагает исповедание православ. веры, близкое формуле II Вселенского Собора (*Theodoret. Hist. eccl. V 9. 11*): «Единое поклоняемое Божество, единосущие Троицы, одна воля, одна слава, одно поклонение единого триипостасного Божества, как и в святом таинстве святого Крещения мы благочестно «исповедали доброе исповедание пред многими свидетелями» (1 Тим 6. 12)» (*Macar. Aeg. I 1. 1. 3; ср.: I 13. 1. 11; 18. 7. 3; 29. 1. 1; ср. триадологические определения в др. месте: «Непостижимая, неуразумываемая и не имеющая ни начала, ни конца блаженная Троица, неделимая воля и беспредельная сущность, сей Бог наш, неисследимый и невыразимый, Сам по Себе исполнил заповедь, домостроительно ради нас послав Сам Себя. Сын, прийдя от Отца, рассеял пучину неведения... и вошел в заблудившуюся душу... Вот, Иисус крещается Иоанном (Мк 1. 9), освятив воды, как написано, и явив прощение прегрешений верных душ... Посылающий же, и Посылаемый [Св. Дух], и на Кого ниспослан Он был [Христос], — Одно» — *Macar. Aeg. I 3. 5. 7–9*).*

В тексте, сохранившемся на арабском, говорится о единосущной Троице и ясно утверждаются божество и вечность Сына и Духа (*Strothmann. 1975. S. 89; Dörries. 1941. S. 118*). В др. месте утверждается вера в божество Христа: «Когда ты слышишь о Христе Иисусе, Сыне Божию, разумей Бога, рожденного от Бога, несотворенного, безлетно и неразлучно [сущего] согласно нетварной природе Родившего, никаким понятием не объемлемой, но отчасти по благодати боголепно мыслимой и являемой» (*Macar. Aeg. I 37. 5*). О божестве Св. Духа свидетельствуют и такие выражения, как «Дух божества» (II 43. 2, ср.: I 14. 1), Дух «поклоняемый» (I 1. 9. 14; I 13. 16; 25. 2. 9; III 28. 1, 3).

Христология. Развиваемая в Макариевском корпусе кенотическая христология, тесно связанная с сотериологией, имеет целью объяснить единение душ с божеством: «Намереваюсь же, по мере сил, изречь некое тонкое и глубоко[мысленно]





слово. Беспредельный, невидимый и непреступный Бог (ср.: 1 Тим 6. 16) по беспредельной и недомыслимой благодати оплототворил Себя и, так сказать, соумалился, чтобы Ему можно было смешаться с невидимыми и умными Своими тварями, разумею же души святых и ангелов, дабы смогли они быть причастными бессмертной жизни и Божеству» (*Macar. Aeg. I 49. 2. 7 = II 4. 9*). Некоторые фрагменты Макариевского корпуса носят антидокетический и антиполлинаристский характер: «Плоть с душой и Божество стали чем-то одним, хотя и суть два». Их невозможно больше отделить — как багряницу от шерсти: «Так и плоть с душой, соединенная с Божеством, стала чем-то единым, то есть единая Ипостась, Бог небесный, поклоняемый с плотью» (I 10. 4. 5–6). «Господь облекся во безеги Адама со всеми его членами, без какого бы то ни было недостатка» (*Strothmann. 1975. S. 90; ср.: Macar. Aeg. I 53. 2. 8 = II 11. 9; Pleded. The Christology. 2001*).

Космология. В описании мира автор Макариевского корпуса использует платоническую лексику. Реальность делится на 2 противоположные области: на мир видимый, явный (φαινόμενος), несовершенный (ἀτελής), мир внешних явлений (τὰ φαινόμενα), и на горный мир (ἄνω), совершенный (τέλειος), истинный (ἀληθινός), новый (καινός), умопостигаемый (νοητός), или умный (νοερός), духовный, нематериальный. Иногда автор высказывается крайне пессимистично по отношению ко всему материальному (ῥλη, ὑλικός), земному (γήινος, ἐπίγειος): «Все, что ни встречается на небе и земле, не может быть познано истинно, на деле и в силе, потому что все видимое — призрак и обман глаз» (*Macar. Aeg. III 1. 3; ср.: III 26. 1; Pseudo-Macaire. Oeuvres spirituelles. 1980. P. 290. Not. 1*). Однако этот пессимизм не является дуализмом (см., напр., опровержение манихейства: *Macar. Aeg. I 46 = II 16. 1; I 40. 1. 3*); «Бог — творец природ чистых и исключительно благих» (I 40. 1. 3). Видимый мир (κόσμος) — образ истинного и вечного мира (I 27. 1. 1; 28. 1. 7; II 53. 15). Христиане взыскуют то, что превыше видимого: душа превосходит и превышает «все это верой и любовью к единственному и несравненному благу, всем пренебрегая и ничем не будучи связана, но томясь влечением единственно к нему одно-

му» (III 26. 1). Подчеркивая ценность души, автор Макариевского корпуса повествует о сотворении души прежде тела (III 26. 7. 2), что может быть отзвуком учений Филона Александрийского и Оригена о «двойном творении».

Антропология. I. Образ Божий. Душа человека — невеста Христова благодаря «родству» (συγγένεια) между Богом и душой, поскольку человек создан по образу Божью. Именно благодаря «родству» возможно общение человека с Богом (II 45. 5). Вместе с тем такое «родство» не означает какого бы то ни было пантеизма: между Творцом и Его творением существует бесконечное различие (III 26. 8 = II 49. 6). Душа — не Бог, но Его создание, «нет ничего общего между двумя природами». «Через беспредельную и несказанную и непостижимую любовь и милосердие Свое, чтобы, как говорит Писание, нам быть некоторым начатком Его созданий (Иак 1. 18), благоволил Он сотворить сие умное и многоценное и избранное создание» (*Macar. Aeg. III 26. 8*).

Образ Божий, заключенный в душе, и ее сходство с Богом (для автора Макариевского корпуса это одно и то же) обосновывают ценность души, к-рая есть ценный (τιμόν) предмет, сосуд (σκεῦος) (III 26. 4. 3); как «умная сущность» (наделенная разумом, νοερά), она имеет большую ценность по сравнению со всем творением; ее достоинство (ἀξίωμα) и благородство (εὐγένεια) исключительны. «Создавая же душу, такой Он сделал ее: в природу ее зла не вложил, не знала зла природа ее, но Он сделал ее по образу добродетелей Духа. Он вложил в нее законы добродетелей, рассуждение, знание, целомудрие, веру, любовь и прочие добродетели по образу Духа» (III 26. 7).

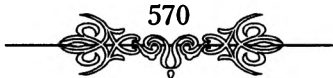
Бог, сотворивший тело и душу, хочет обитать равно как в теле человека, так и в его душе. Автор Макариевского корпуса описывает славу, к-рая в воскресении отразится на теле после освящения души в этой жизни. Действия благодати уже чувствуются в умиротворенном теле (I 34. 8; II 2. 4).

Вслед за ап. Павлом душу в Макариевском корпусе автор называет «внутренним человеком» (*Davidis. 1968. S. 39–40*; выражения «тайный человек» и «скрытый человек» часто употребляются Филоксеном Маббугским: *Philoxène de Mabboug. Но-*

mélies. P., 1956. P. 177, 180, 195, 204, 266–267, 310. (SC; 44)). Душа, или «внутренний человек», имеет 5 духовных чувств: разумение, знание, различение, терпение, милость (*Macar. Aeg. I 49. 2. 3; ср.: «Пять видов чистых членов световидной природы суть... мысль, чувство, размышление, ум, разумение» — Un traité manichéen retrouvé en Chine / Ed. E. Chavannes, P. Pelliot // Journal Asiatique. Ser. 10. P., 1911. T. 18. P. 559*).

В смысле «внутреннего человека» автор Макариевского корпуса использует библейский термин «сердце». В сердце заключены «глубины» (βαθῆ), оно — «пропасть» (ἄβυσσος, ср.: Сир 42. 18); подобно дворцу с многочисленными обителями (μονή); обладает «областями» или «пажитями» (νομή), «ветвями» (κλάδος), «членами» (μέλος; подобные выражения часто встречаются у Филоксена Маббугского — *Philoxène de Mabboug. Nomélies. P., 1956. P. 57* [члены сердца], 68 [члены добродетелей], 69 [члены праведных дел], 168, 269, 363, 407, 476 [члены страстей]. (SC; 44)), или способностями: «Как телесных членов много, и все называются одним человеком, так и у души много членов: ум, совесть, мысли, волю осуждающие или оправдывающие,— однако они связаны воедино. Есть члены души, но душа одна, один внутренний человек» (*Macar. Aeg. I 4. 25 = II 7. 8*). Подобно судну со сложной оснасткой, «сердце имеет кормчим ум, и совесть обличающую, и мысли осуждающие и оправдывающие» (I 33. 1. 4 = II 15. 33). В сердце действуют противоположные силы, словно на состязании колесниц или в борьбе (I 2. 3. 18; 4. 3. 4; 4. 6. 2; 50. 3). Это внимание к сердцу сближает Макариевский корпус и со Свящ. Писанием, и со стоицизмом (ср.: *Guillaumont A. Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité // Le cœur. Bruges, 1950. P. 41–81. (Études carmélitaines; 29)*).

Ум (νοῦς) — это руководящая способность сердца (*Macar. Aeg. I 33. 1. 4 = II 15. 33*), «владычественное начало» (ἡγεμονικόν) (I 49. 1. 4, ср.: III 7. 5 применительно к Св. Духу). Библейская и стоическая антропология сердца уравновешена в Макариевском корпусе антропологией ума. Ум, по учению автора Макариевского корпуса, находится в сердце (I 32. 8. 5 = II 15. 20–21; ср.: I 33. 1. 4–5 = II 15. 33; I 14. 10 = II 43. 7; I 16. 3. 3–4 = II 17. 13). Однако встречается ут-





верждение, что душа помещена во всем теле, в голове и членах (I 4. 2. 2).

Подобно греч. отцам Церкви и прп. Ефрему Сирину, автор Макариевского корпуса считает, что человеческая природа сотворена одновременно свободной и благой. Она обладает самовластием (αὐτεξουσίαν), к-рое сохраняется и в состоянии грехопадения, и под воздействием благодати. Будучи способной воспринимать (δέκτικός) как добро, так и зло, она может свободно обращаться (τρέπτός), склоняться (ρέω, наподобие весов) в ту и др. сторону: «Видишь, как удобоизменяема (τρέπτή) одна и та же природа, склонна то к худому, то, наоборот, к прекрасному, и вследствие того и другого имеет способность соизволять на какие захочет дела. Поэтому природа наша удобоприемлема (δέκτικῆ) и для добра, и для зла, и для Божией благодати, и для сопротивной силы. Но она не может быть приневоливаема (οὐκ ἀναγκαστικῆ)» (II 15. 25 [рус. пер. 23]; ср.: I 7. 5. 1 = II 26. 5). «Природа наша восприимчива и к добру и к злу, а сопротивная сила побуждает (πρотреπτικῆ), но не принуждает (οὐκ ἀναγκαστικῆ)» (I 6. 4. 3 = II 27. 10).

Свободная природа была также создана благой и чистой. «Душа по природе (κατὰ φύσιν) склонна к добру» (I 1. 1. 1); «при создании ее Бог сотворил ее такой, что в естество ее не было вложено порока; напротив, сотворил ее по образу добродетели Духа, вложил в нее законы добродетелей» (II 46. 5 = III 26. 7). Следов., зло — противоестественно (παρὰ φύσιν — I 1. 9. 14), чужеродно (ξένον, ἄλλότριον), привнесено (ἐπιεσακτόν). В то же время Божии дары превосходят нашу природу (ὕπερ φύσιν), к-рая, т. о., нуждается в совершенстве, приходящем свыше (ср.: II 1. 10). Необходимо стяжать божественную душу (II 32. 6) и стать «двойственным» (II 15. 22 = III 10. 3) в преизобилии благодати, к-рая есть присутствие Св. Духа, слушающего, молящегося и действующего в душе (I 63. 1. 6).

II. Грехопадение. Проблема зла. Образ Божий был утрачен в результате первоначального грехопадения: «Адам, преступив заповедь, погиб двояко; потому что утратил, во-первых, чистое, прекрасное, по образу и подобию Божию созданное достояние природы своей, а во-вторых, самый образ, в котором, по обетованию, состояло все его небесное на-

следие... Но как скоро Адам возымел худые помыслы и мысли, погиб он для Бога. Не говорим, что человек всецело утратился, уничтожился и умер; он умер для Бога, живет же собственным своим естеством» (II 12. 1–2).

Проблема зла, важнейшая для всего древнехрист. аскетизма, особенно подробно рассматривается в Макариевском корпусе (Dörries. 1978. S. 21–124; Martikainen. 1983). Творение является благом и вышло из рук Божиих чистым, поэтому зло (τὸ πονηρὸν) не субстанциально (Macar. Aeg. I 46. 1. 2 = II 16. 1. 5); однако автор Макариевского корпуса, подобно ап. Павлу, персонифицирует моральное зло (ἡ κακία, τὸ κακόν), или грех (ἡ ἀμαρτία, ср.: Рим 7. 7 — 8. 3). Грех — это сила, наделенная разумом и разумной сущностью (οὐσία νοερά, Macar. Aeg. I 4. 29. 12 = II 15. 49), дух, способный преобразоваться (I 46. 2. 6 = II 16. 7). Грех и зло происходят от сатаны — творения изначально чистого, но добровольно уклонившегося с правого пути (I 46. 1. 1. 10 = II 16. 1) и ниспавшего с неба (I 35. 2–3).

Теме происхождения зла и сатаны как источника первородного греха посвящено 2-е Слово собраний типов I и IV. Сатана — «дух, обладающий разумом, мирской, глаголющий лукавое и ставший мрачным из-за собственного зла и мрачного произволения... Он стал преступником и сатаной до сотворения Адама, не пожелав исполнять воли Бога, как говорит [пророк]: «Как спал с неба денница» (ср.: Ис 14. 12), — и апостол: «Ибо до закона грех был в мире» (ср.: Рим 5. 13), называя «грехом» самого родоначальника и изобретателя греха» (Macar. Aeg. I 2. 2. 1–3; далее следует Рим 7. 11–13). Затем сатана обратился против человека: «Так что грех (то есть диавол) уже был, но стал крайним грехом из-за вражды к человеку, коварства и зависти... [Диавол] добавил к своему злодейству убийство, страстно ненавидя человека, так как созданный из земли был сотворен по образу Божию и поставлен владыкой всего видимого» (Macar. Aeg. I 2. 2. 4–5). Но Бог оставил его на свободе с целью испытать людей, дабы они проявили добрую волю (I 2. 2. 7–9; 3. 7–26). Схожее мнение встречается у свт. Василия Великого (Basil. Magn. Hom. 9) и свт. Иоанна Златоуста (Ioan. Chrysost. De diab. tent.).

Борьба со злом никогда не прекращается, потому что сатана «беспощаден и враждебен к людям» (Macar. Aeg. I 32. 7. 1 = II 15. 18), «потому что ненавистник добра сатана преуспевающим в добродетели внушает лукавое и старается развратить их» (II 38. 4).

Вместе с тем зло проникло в видимый мир вслед. преступления, непослушания Адама (παράβασις, παρὰ τοῦ, ср.: Рим 5. 14, 19), к-рое часто представляется в Макариевском корпусе свободным решением человека: «Если же говоришь, что противная сила крепче, и порок вполне царствует над человеком, то обвиняешь в несправедливости Бога, Который осуждает человечество за то, что послушалось сатаны. Когда сатана силен и покоряет себе какой-то приневоливающей силой, тогда, по моему, он выше и сильнее души... Великая в этом несправедливость» (Macar. Aeg. II 3. 6). Т. о., даже после падения человек сохраняет какую-то часть свободы. Однако очень часто говорится о том, что зло наделено такой мощью, что оно всецело пленяет человека, не оставляя ему возможности защищаться: «Лукавый князь — царство тьмы, вначале пленив человека, так обложил и облек душу властью тьмы... Он не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена ее, ни помыслов, ни ума, ни тела, но облек ее в порфиру тьмы» (II 2. 1). «Крепче нас те, которые пленили нас и держат в царстве своем» (II 2. 2, ср.: I 11 = II 47. 6). Такое настаивание на силе первородного греха ведет к утверждению о необходимости благодати (ср.: I 4. 9. 1. 3 = II 8. 2–3), характерному для Макариевского корпуса.

Грех, вошедший в человечество через первоначальное преступление, распространился на всех людей: «Все мы — сыны этого омраченного рода, все причастны того же зловония. Какой немощью (πῶθος) пострадал Адам, той же пострадали и все мы, происходящие от семени Адама» (II 30. 8). Грех, добровольно впущенный душой, распространился на тело, а оттуда — на весь мир: «Но после того, как лукавое слово приблизилось к нему и возбеседовало с ним, а сам он прежде сего восприимчив его через внешний слух, затем оно вошло в его сердце и захватило все его существо (ὕψοστασις), и таким образом, когда он оказался уже захваченным в плен, тогда вместе



с ним была захвачена и служащая и повинующаяся ему тварь. Поэтому через него над всякой душой «воцарилась смерть»; в результате его преступления она изгладилась весь Адамов образ» (I 53. 2. 1–2 = II 11. 5).

Последствия греха — удаление от Бога (I 22. 1. 5–8), потеря образа Божия в душе, ослепление ума. Сатана облек душу «ветхим человеком» (ср.: Рим 6. 6; Еф 4. 22; Кол 3. 9), покрыв ее «покровом» (κάλλυμμα, ср.: 2 Кор 3. 13–16; 4. 3), поразил неисцелимой раной, отвел в плен, в царство мрака (*Macar. Aeg.* II 31. 5). В общественном плане это смятение и непостоянство в мире, царящее в нем зло (II 53. 16); стремление людей к благу, знанию, господству над самими собой обречено на неудачу; последнее доказательство их жалкого состояния состоит в том, что они сами не отдают себе в этом отчета (I 4. 29. 12 = II 15. 49; III 21. 3; 25. 1).

Тем не менее человеческая природа сохраняет некоторую самостоятельность, включая свободу и возможность приносить «плоды» добродетелей, свойственные природе (φυσικῆ κατὰ φύσιν), сколь бы несовершенными они ни были. Автор Макариевского корпуса не разделяет представления о пассивном сосуществовании в человеке греха и благодати; их присутствие всегда динамично, человек должен выбрать место среди сил, противоборствующих в нем и зачастую превосходящих его. Так, существуют люди, имеющие в себе грех и зло добровольно (κατὰ προαίρεσιν), и другие — против своей воли (παρὰ προαίρεσιν; I 7. 11. 1 = II 27. 2); «грех» пытается перейти в «явные грехи» (I 4. 29. 10 = II 15. 48); поэтому человек должен сопротивляться, отвечать ударом на удар (II 3. 5), гневаться на самого себя, не смиряться с содержащейся в нем нечистой стихией — такова цель духовной брани при помощи благодати. Подвижничество возникает из-за необходимости противостоять злу и не имеет конца в настоящей жизни — прежде всего потому, что невозможно достичь бесконечного Бога (I 1. 13. 3. 6), а также потому, что могущество зла всегда остается действенным и мучит человека до его последнего дыхания, хотя и с позволения Божия и в определенных границах (I 2. 3. 8. 16; 55. 2. 5–6).

Сотериология. Ради спасения падшего Адама Бог из сострадания

(II 30. 7) Сам пришел на землю, чтобы быть «Ходатаем и Искупителем» человека (I 4. 29. 1 = II 15. 43; ср.: II 16. 13; 26. 1). Любовь Божия стала причиной искупления: «...столь велика любовь Божия к человеку, что бессмертный распинается за тебя» (I 4. 29. 2 = II 15. 44). Божественный «совет» (βουλή), «провидение» или «промысл» Бога (πρόνοια) исполнились в домостроительстве (οἰκονομία), охватывающем всю историю спасения с момента творения, и завершились конечным спасением и усыновлением отдельных душ. «Все Господне промысление и домостроительство — и восход солнца, и все твари — создано ради Царства, какое имеют наследовать избранные, и ради того, чтобы составилось Царство мирное и согласие» (I 45. 1. 2 = II 15. 7; ср.: II 30. 2). В ВЗ и НЗ представлены развернутый план искупления, поступательное откровение воли Божией. «Истина» (ἀλήθεια) открывается понемногу, через «тьню» (σκία, ср.: Евр 10. 1) и прообразы (τύποι, ср.: Рим 5. 14; 1 Кор 10. 6) «истинных» вещей (ср.: Ин 4. 23; 6. 32; 15. 1; Евр 8. 2; 9. 24). Ветхозаветные пророки, патриархи, праведники и пророки прообразовали страсти Христовы; они служат образцом для подражания христианам, желающим стать их «сонаследниками» (ср., напр., духовное истолкование Исхода под предводительством Моисея как освобождения души от «истинного фараона», т. е. дьявола: *Macar. Aeg.* II 47 = I 11; IV 12). Однако ВЗ исполнил только «половину богочестия» (θεοσεβεία — I 2. 12. 9). Один лишь Христос, Агнец Божий, мог взять на Себя грех мира. Только Христос — истинный врач, способный полностью исцелить душу (I 12. 2. 4 = II 20. 6), спуститься в «пропасть сердечную» Своими смертью и сошествием во ад (I 10. 4. 2–3; 4. 30. 4; 53. 3. 1–10 = II 11. 13). Христос общается людям новое духовное рождение, усыновление, Царствие, посылает Св. Духа; Он приходит вселиться в душу, «смешать» божество с душой, соединиться с ней, обручиться с ней в «общении (κοινωνία) Духа». Воскресение Христово восстанавливает души от духовной смерти и возвещает буд. воскресение тел.

Эклезология. Таинства. В Макариевском корпусе рассматриваются 3 основные темы, относящиеся к Церкви: Церковь наследует идеальному Израилю — Израилю

пророков и праведников (II 12. 15); «Небесная Церковь святых» (II 44. 4) отождествляется с Царствием Небесным, она собирает ангелов и избранных; типологически Церковь отождествляется с чистой душой («Я говорю по отношению ко Христу и к Церкви, которая есть души святых» — I 2. 11. 2; ср.: II 38. 5 = III 28. 5; Еф 5. 32). Автор Макариевского корпуса устанавливает отношение между 2 аспектами Церкви: «Церковь разумеется в двух видах: как тело (σώστημα) верных и как душевный состав (σύνκρμα). Итак, когда говорится духовно о человеке, то церковь есть целый состав его» (*Macar. Aeg.* I 36. 4. 1 = II 37. 8). «Церковь» говорится и о многих, и об одной душе: ибо сама душа собирает все помыслы, и пред Богом есть церковь; потому что душа сочеталась с небесным Женихом для общения с Ним, и срастворена небесным» (II 12. 15; ср.: III 27. 6). Эта тема соединяется с темой Израиля как супруги Бога (ср.: II 12. 15). Душа, в свою очередь, сравнивается с городом (III 4. 3), беспорядочные толпы к-рого обозначают изобилие помыслов; душа есть «синагога», или «собрание» мыслей, к-рые она должна собрать (συνάγειν), чтобы привести их к Богу (I 4. 7. 1; II 31. 2; III 27. 6).

Видимая Церковь, согласно автору Макариевского корпуса, является для души тем же, чем Израиль был для Церкви: тенью, служащей для «истины»: «Ведь как служение Закона и ветхозаветные предписания были тенью Церкви Христовой, так и нынешняя видимая Церковь является сенью внутреннего человека, разумного и истинного» (I 52. 1. 2). «По этой причине многие из младенствующих в знании истины выступают против нас, якобы злостно отступающих от своих собственных писаний по причине подобия наименований, оправданий и служений; эти люди, всецело основываясь на кратковременном домостроительстве и полагаясь только на плотские оправдания, и в то же время пренебрегши исследованием разумного внутреннего человека и обновлением души и не познав смысла (νοῦς) новой твари, по неведению оговаривают нас» (I 52. 1. 3).

Подобно др. древним монашеским писателям, автор Макариевского корпуса относительно мало говорит о роли церковных таинств в духовной жизни, хотя и подразумевает их

необходимость. Св. Дух присутствует в видимой Церкви в ее таинствах и обрядах, «святом Жертвеннике и воде святого Крещения... и участвует при каждом богослужении святой Божией Церкви». Через таинства Крещения и Евхаристии Св. Дух «воздействует» (ἐνεργεῖται) на верных для того, чтобы они приносили духовные плоды, т. е. добродетели (I 52. 1. 4). Участие в таинствах должно обязательно приводить к внутреннему единению со Христом и святости, обретаемым благодаря христ. образу жизни. Так, дар Св. Духа, полученный при Крещении, необходимо сделать действенным (см. классификацию текстов о Крещении, в т. ч. в связи с мессалианским вопросом: *Hesse*. 1973; ср.: *Desprez*. 1988; 4 текста, упоминающие крещение Духом Святым и огнем, могут также быть аллегорией на таинство Крещения: *Macar. Aeg.* I 6. 2. 1–2 = II 26. 23; I 7. 17 = II 27. 17; II 32. 4; I 11. 1 = II 47. 1). Благодать Крещения сравнивается с евангельскими талантом и миной, к-рые следует приумножать (I 1. 2. 3; III 28. 3). Она действует в душе незаметно и различно, в зависимости от усердия каждого. Автор Макариевского корпуса критикует магическое понимание действия Крещения (I 32. 3. 2–3 = II 15. 14–15): множество крещеных остаются грешниками, и сам подвижник вынужден бороться с осаждающими его помыслами, мешающими молиться.

Говоря о таинстве Евхаристии (ср.: *Desprez*. 1990), автор Макариевского корпуса настаивает на реальности присутствия в ней Христа (*Macar. Aeg.* I 2. 3. 5; 22. 1. 6–8; I 7. 15 = II 27. 17), а также на ее духовном характере (I 26. 3; ср.: Ин 6. 63). Евхаристическая Кровь Христова сравнивается с Духом Святым, которым наполняются верные (1 Кор 12. 13, цит. в: *Macar. Aeg.* I 22. 1. 8; I 26. 4).

Аскетика. Божественная благодать и человеческие усилия. Макариевский корпус представляет важный этап в осмыслении роли благодати в духовной жизни. В этом отношении он служит звеном между взглядами на этот предмет свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского (*Schindler*. 1980). Так, в трактате свт. Григория Нисского «О цели жизни по Богу...», основанном на «Великом послании», вопрос о соотношении благодати и человеческих усилий впервые представлен в систематическом виде (несмотря на

то что богословская терминология свт. Григория близка к терминологии свт. Василия Великого, Оригена и Климента Александрийского). Согласно В. Йегеру, это сочинение свт. Григория Нисского было написано незадолго до начала пелагианских споров (*Jaeger*. 1954). По наблюдению И. Осера (*Hausherr*. 1935), между пелагианством и современным ему мессалианством существует сходство в стремлении к достижению благодати человеческими усилиями (различие состоит в том, что для мессалиан это усилия через молитву, а для пелагиан — через подвижничество).

Благодать Св. Духа — это активное действие Бога, в к-ром проявляется божественное расположение к постепенному воспитанию человеческих душ. Инициатива спасения исходит от Бога — как для каждой души, так и для всего человечества. Согласно автору Макариевского корпуса, Бог устроит (οἰκονομεῖ) наше спасение (*Macar. Aeg.* I 1. 2. 5; I 4. 2 = II 40. 3; I 4. 9. 4 = II 8. 5; I 7. 13. 1 = II 7. 8; I 32. 8. 16 = II 15. 29; II 12. 10; 32. 7. 8; 48. 6; III 17. 1), следуя хорошо разработанному плану (οἰκονομικῶς — I 6. 6. 3 = II 27. 12; I 53. 2. 6 = II 11. 8; 32. 10; κατ' οἰκονομίαν — I 4. 9. 1 = II 8. 2; I 7. 16. 5 = II 27. 20; I 55. 1. 1 = III 9. 1; III 12. 1; 22. 1; 28. 3), дабы испытать и воспитать души. «Божественная благодать, прекрасная небесная мать» уподобляется птице, кормящей своих птенцов и учащей их летать (III 16. 2).

Согласно божественной «педагогике» (III 1. 1, ср.: I 18. 4. 15; 18. 5. 6), человек — сначала «ребенок» (νήπιον), которому надлежит вырасти «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13). Совершенство может быть достигнуто только подвигом (ἀγών), битвой (ἄθλον, πάλη) против зла (*Macar. Aeg.* I 55; II 53. 1–7, 14–18). В противоположность мессалианам, к-рые ощущали якобы моментальное пришествие Св. Духа, автор Макариевского корпуса учит, что преобразование — долгий процесс. Прежние грехи порождают привычку (συνήθεια — I 1. 9. 14; I 42. 3–4; III 21. 3; 22. 3; 25. 1; 27. 5), предрасположенность (πρόληψις — I 42. 3–4; III 27. 5). Наиболее сильные потаенные страсти (I 1. 3. 3), т. е. пороки души или ума, гл. обр. тщеславие и гордыня. «Великое послание» предостерегает тех, кто напряженно занимается молитвой, от

гордости и пренебрежения к менее преуспевшим (I 1. 9. 2–14; 10. 2; 11. 3–10). Мысль о том, что зло присутствует в человеке порой одновременно с благодатью, вероятно, направлена против мессалиан и стремится ограничить значимость ощутимых проявлений благодати — истинное очищение сознания и навык святой жизни требуют длительных волевых усилий. Так, «удалившиеся от мира и чистосердечно послушавшие слова Божии... все еще находятся под покрывалом страстей» (I 59. 1. 1).

Духовная брань требует решимости человека, который должен быть мужественным и смелым (ἀνδρεῖος), показывать усилие, тщание (σπουδή) и устремление (ὄρμη), предавать (ἐκδίδομι — I 1 passim) себя борьбе «всего всецело» (ὅλος ἐξ ὅλου). Описание духовной брани часто сопровождается «военными» метафорами (I 3. 4. 3; 18. 4. 16; III 8. 3). Знание и опыт необходимы, ибо враги — хорошие тактики и умеют в подходящий момент отступать и притворяться мертвыми, делать засады, нападать с тыла и окружать, чтобы безжалостно убивать чересчур доверчивых новобранцев (ср.: I 8. 1. 1–2; 2. 2–3). Это также тяжелый труд, влекущий страдание (πόνος), усталость (κόπος, κάματος), пот и еще большие трудности, но который затем приводит к получению благодати (III 17. 1. 2). Напряжение борьбы регулируется Богом по мере способностей души (I 55. 2. 5–6; II 3. 5–6). Следуя Свящ. Писанию, автор Макариевского корпуса часто сравнивает духовный труд с земледелием. Сам Христос пришел наподобие земледельца (I 4. 30. 2). Дух Святой, «культуратор» (γῆπονος — Эпитома из 150 глав. Гл. 103) наших душ, производит «плоды Духа» (I 50. 1. 4–12).

Человек в состоянии сопротивляться греху, но не может искоренить его (I 7. 8. 4 = II 26. 19; I 12. 2. 6 = II 20. 7; II 3. 4; 6. 4; 24. 5; 25. 1). «Не собственное дело спасает человека, но Даровавший человеку силу» (I 36. 4. 3 = II 37. 9). Сила в борьбе подвигающейся душе приходит не сама по себе, но только от Господа (I 7. 8. 2 = II 26. 20; I 54. 5. 1–4; III 3. 3). При этом «благодать не приписывает себе добро, но воздает [должное] человеку и прославляет его» (I 8. 4. 4). Бог дарует преобразование словно сокровище, доверенное бедняку, который сам по себе



остается всегда недостойным его (I 32. 8. 14 = II 15. 27; I 33. 2. 3–4 = II 15. 37). Впрочем, никогда невозможно обладать благодатью, к-рая, чтобы поддерживать жажду человека к ней, удаляется, отступает (ὑποστῆλλει), «уступает почву» или «дает разрешение» злу (παροχωρεῖ) для испытания человека. Этот опыт (πεῖρα; *Miquel*. 1966), удел духовного человека, может происходить как из испытания горечи зла, так и из восприятия сладости Божией. Человек преуспевает благодаря постоянной смене утешений и уныний, к-рые устрояет Бог; т. о. он становится из неопытного (ἄπειρος) опытным (ἐμπειρος). Один из результатов опыта — различение (διάκρισις), приобретаемое, когда «чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр 5. 14, цит. в: *Macar. Aeg.* I 59. 1. 2; II 50. 4; III 12. 2; ср.: I 49. 1. 1 = II 4 1).

Благодать вместе с тем — нечто большее, нежели внешнее вспомогательное средство. Для автора Макариевского корпуса это знак личного присутствия Бога, само бытие Божие, к-рому человек становится причастным. Аскетическая практика является необходимым основанием для этого опыта (I 32. 8. 16 = II 15. 29; II 31. 3–4; III 6. 3–2), однако ее значение ограничено (I 4. 13. 3; 52. 2. 3; 64. 5; I, 51. 6–7 = II 10. 4; I 4. 29. 10 = II 15. 48; I 16. 3. 7–10 = II 17. 15; I 7. 6. 5 = II 26. 11; III 21. 3). Христианство не является чем-то «внешним» (I 52. 1. 3), оно не довольствуется внешними формами (σχήμα, τύπος, ср.: I 49. 1. 2 = II 4. 7; I 48. 2. 1 = II 5. 4b; II 31. 6; I 34. 17 = II 38. 1; III 10. 3; 28. 1). «Все почитают себя христианами за исповедание веры (ὀμολογία) во Христа или за какие-нибудь малые добродетели, но мало настоящих христиан, богатых Святым Духом, наслаждающихся разнообразной роскошью благодати, радующихся небесной духовной любовью, украсивших душу разнообразными одеяниями небесных даров, не в исповедании и голой вере, но в силе и действии Духа» (III 7. 6). Человек должен стараться воспринять благодать, осязаемую причастность Св. Духу (I 13. 1. 4 = II 18. 2; ср.: *Houdret*. 1975).

Благодать проявляется в дарованиях (χαρίσματα), к-рые обозначают иногда сверхъестественную способность к нек-рым видам внешней деятельности (*Macar. Aeg.* I 1. 3. 13–14; 2. 3. 8; 2. 6. 1; I 7. 4. 3 = II 26. 4; II 27. 16;

36. 1; 45. 7; III 28. 3), но чаще, по-видимому, во внутренних дарах (I 1. 1. 16; 2. 6. 2; 2. 10. 5; 4. 27. 6; 11. 5. 1; 20. 3. 8; 21. 12; 23. 2. 2; 28. 4; 31. 2. 3; 31. 3. 3. 5. 7; 43. 3; 59. 1. 3; 61. 1. 11; II 5. 6; 10. 2–4; 26. 4; 27. 14; 29. 1; 45. 7; 50. 4). Однако дарования менее ценны, чем любовь (ἀγάπη — I Кор 13, ср.: *Macar. Aeg.* I 1. 3. 13; III 7. 4). Для автора Макариевского корпуса, как и для Евагрия и свт. Григория Нисского, любовь — положительная сторона бесстрастия (ἀπάθεια), но у Псевдо-Макария она предшествует бесстрастию (II 45. 7), тогда как у Евагрия — следует за ним. Мессалиане настаивали, что достигли бесстрастия и потому защищены от греха; Псевдо-Макарий отказывается от такого упрощения, привязывая бесстрастие к любви, к-рая приобретает лишь с течением времени и большими усилиями.

Посещение благодати является предметом ожидания (προσδοκία). В этом смысле молитва имеет главной целью прошение об освобождении от страстей и обитании Христа в душе. Помимо кратких формул (I 1. 13. 2. 6–7; I 4. 5. 2; I 6. 3. 3; ср.: *Dörries*. 1978. S. 151f.) в Макариевском корпусе сохранилось лишь 2 примера молитв: одна представляет собой прошения, связанные с духовными чувствами, духовным преуспеянием и здравием (*Macar. Aeg.* III 16. 8); другая перечисляет наименования Христа и просит о даровании молитвы, чистоты сердца, милосердия, действия благодати, любви к Богу и ближнему (араб. гомилия 33, нем. пер.: *Strothmann*. 1975. S. 72–73). Наиболее подробно молитва рассматривается в 4-м Слове типа I (*Macar. Aeg.* I 4. 8–11; в сокращении — II 8), где подчеркиваются непредсказуемость, величие и непостоянство духовного опыта.

Благодать дарует подвижнику «отдохновение» (ἀνάπαυσις, см.: *Ramssey*. 2012), и душа, наслаждающаяся им, познает «истинную субботу», отдыхая от всякого нечистого и суетного помысла (*Macar. Aeg.* II 35. 1–3; ср.: I 9. 2. 9 = II 1. 8; I 14. 3 = II 14. 7; I 4. 4 = II 40. 6). Однако «небольшой отдых», особенно «в начале благодати» (I 8. 1. 3), по мысли автора Макариевского корпуса, опасен, потому что это внезапное психологическое освобождение не мешает присутствию зла (I 4. 9 = II 8. 5). Желаящий сохранить небесное «сокровище» (θησαυρός), т. е. опыт благодати, дол-

жен прятать его, чтобы уберечь от расхищения или уничтожения (III 7. 3). Душа должна оставаться ненасытимой (III 7. 5), ибо все получаемые ею блага — лишь брачный залог (III 28. 3).

Автор Макариевского корпуса много пишет о духовных чувствах, переживаемых подвижником при воздействии благодати. По его словам, христианство заключается в опытном вкушении Св. Духа: «Вкушение (γεύσις) же сие есть в несомненности (πληροφορία) действенная (ἐνεργητική) сила Духа, совершающая служение в сердце» (I 32. 8. 4 = II 15. 20, ср.: I 7. 12. 4 = II 27. 7). Только отведавшие небесных вещей могут говорить об этом с уверенностью и доставлять истинную радость душам, к к-рым они обращаются (I 18. 4. 11; I 6 3. 1–3 = II 17. 12; III 7. 2. 3; III 16. 3). «Божественное вкушение не имеет пресыщения (κόψις)» (ср.: I 16. 4. 2); благодать доставляет радость (χαρά, εὐφροσύνη), веселие (ἀγαλλίασις), духовное опьянение (μέθη), удовольствие (ἀπόλαυσις), наслаждение (τροφή); она сладка (γλυκός) и приятна (ἡδύς), тогда как зло — неприятно (ἀηδής), зловонно (δυσωδής), постыдно (αἰσχρός, δυσεδής) и горько (πικρός). Часто в Макариевском корпусе приводятся описания видения божественного света. Присутствие Божие является светом, но необходимо умение отличать видения божественные или ангельские от сатанинских наваждений; лучший критерий такого различения духов — результаты этих видений: радость, смирение, братская любовь (т. е. «плоды Духа») в 1-м случае; смятение и гордость — во 2-м (I 2. 10. 4–5; 5. 4. 2–4; I 4. 20. 1 = II 7. 3). Небесный свет может быть менее ярким, чем броская диавольская подделка (I 5. 4. 4, ср.: 2 Кор 11. 14). Истолковывая видение прор. Иезекииля (Иез 1. 4–28), автор Макариевского корпуса побуждает душу всю «стать светом, всю — ликом, всю — оком» (*Macar. Aeg.* I 9. 1. 2 = II 1. 2).

Эсхатология. Мн. эсхатологические темы (отдохновение, единение с Богом, видение Бога, возвращение в рай, переход в небесный Иерусалим и горний мир), согласно автору Макариевского корпуса, предвосхищаются уже в этой жизни. Спасение или погибель соотносятся с приобретением человека в земной жизни к благодати Св. Духа (I 48. 5. 9 = II



5. 7. 12; I 6. 11–12 = II 16. 13; II 30. 6). Суд выносится согласно «части» (μέρος), к-рой душа принадлежит. Покидая тела во время смерти, души встречаются с божественными или дьявольскими силами, к-рым они служили в течение земной жизни. «Воздушные демоны» («мытари», τελώναι) препятствуют восходить душам, недостаточной очистившимся (II 16. 13; I 7. 10 = II 7. 2; I 14. 15 = II 43. 9). Праведные принимаются в небесном граде «своими» — ангелами и душами святых (I 33. 3. 6; I 4. 26. 2 = II 16. 8; II 6. 3; III 6. 3–4). Они получают от Бога воздаяние за труды и воцаряются вместе с Господом на века.

Автор Макариевского корпуса учит о всеобщем воскресении и не-уничтожимости гееннского огня (II 15. 10), хотя иногда следует Оригену, утверждая, что есть степени в геенне и в славе (II 40. 3, ср.: *Orig. Comm. in Matth.* 14. 31). Воскресение, по его мнению, произойдет в месяц ксанфик (апрель), в который имел место исход из Египта (*Macar. Aeg.* I 27. 1. 7; I 48. 6. 3–4 = II 5. 8–9; II 12. 14). Те, кто уже здесь приобрели Св. Духа, причастны божественной славе, таящейся внутри их душ, к-рая воссияет в их телах в момент воскресения, прославит их и облечет в небесное и светлое одеяние Духа (I 18. 6. 2, 5, 7, 12; I 53. 1. 6 = II 11. 3; I 58. 2, 4, 6; 58. 3. 3–4). «Посему те, которые во всей действительности и силе суть христиане, дерзают радоваться, исходя из сей плоти, что имеют оное жилище нерукотворенное; жилище же сие есть обитающая в них сила Духа. И если разорится телесная храмина — не страшатся они, потому что имеют небесную духовную храмину и ту нетленную славу, которая в день воскресения соизждет и прославит телесное жилище» (I 48. 5. 10 = II 5. 7).

Иером. Венсан Денре О. S. B.

Ист.: BHG, N 999g–999t; BHO, N 573–576; ActaSS. Ian. Vol. 1. P. 1005–1015; SynCP. Col. 401–402, 409–410; *Amélineau E., ed., trad.* Histoire des monastères de la Basse-Égypte: Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain, etc. P., 1894. (Annales du Musée Guimet; 25); *Σωφρόνιος (Εὐσεβίου)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 282–283; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 95–101; *Toda S.* The Greek Life of Macarius the Egyptian: Editio Princeps, a Japanese Transl. and a Comment. // Hitotsubashi Review of Arts and Sciences. 2007. Vol. 1. P. 265–413 [греч. текст, пер. и коммент. на япон. яз.]. Соч.: «Послание к чадам»: *Strothmann W., Hrgs., Übers.* Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Wiesbaden, 1981. Bd. 1. S. 75–84 [сир. пер.]; Bd. 2. S. XVI–XXII [греч.

текст], 49–55 [нем. пер. с сир.]; *Géhin P.* Le dossier macarien de l'Atheniensis gr. 2492 // *RechAug.* 1999. Vol. 31. P. 89–147 [греч. текст: P. 104–108; франц. пер.: P. 108–110]; лат. пер.: *Wilmart A.* La Lettre spirituelle de l'abbé Macaire // *RAM.* 1920. Vol. 1. P. 72–75; рус. пер. (с лат.): Творения древних отцов-подвижников / Пер., вступит. ст., коммент.: А. И. Сидоров. М., 1997. С. 172–175 (переизд.: *Макарий Египетский, прп.* Творения / Ред.: А. И. Сидоров. М., 2002. С. 632–635); копт. пер.: *Amélineau E., ed., trad.* Histoire des monastères de la Basse-Égypte. P., 1894. P. 122–125, 175; *собрание тита I (CPG, N 2410): Macarius/Symeon.* Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694(B) / Hrgs. H. Berthold. B., 1973. 2 Bde [критич. изд. Слов 2–64]; рус. пер.: Беседы прп. Макария Египетского: Слова 52–64 / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). Монареаль, 1979; Слова 10, 19, 21, 24, 27, 28, 35, 50 / Пер.: архиеп. Василий (Кривошеин) // ВРЗЕПЭ. 1983. № 113. С. 115–148 (переизд. в кн.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды: 1952–1983: Статьи, доклады, переводы. Н. Новгород, 1996. С. 301–347); *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания: Собр. типа I (Vat. gr. 694) / Подгот. изд.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 414–836 [полный рус. пер.]; 837–899 [коммент.] (переизд.: *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания: Собр. I / Подгот. изд.: А. Г. Дунаев, иером. В. Дэпрэ при участии М. М. Бернацкого и С. С. Кима. Афон; М., 2015. С. 269–700 [пер. с парал. греч. текстом], 701–734 [коммент.]); *собрание тита II (CPG, N 2411, 2414):* Homiliae spirituales // *PG.* 34. Col. 449–821; Die 50 geistlichen Homilien des Makarios / Hrgs. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. B., 1964. (PTS; 4); *Strothmann W.* Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios/Symeon. Wiesbaden, 1981; *Pedro de Valencia.* Obras completas. Leon, 2001. Vol. 9: Escritos espirituales. Pt. 1: San Macario / Introd. J. M. Nieto Ibañez, ed. A. M. Martin Rodriguez. P. 153–280 [лат. версия бесед 1–34 и эпитомы из 150 глав]; слав. и рус. пер.: Слова / Пер.: иером. Герман. СПб., 1775; Духовные преподлезные беседы: В 2 ч. / Пер.: иером. Моисей (Гумилевский). М., 1782, 1820, 1839, 1851, 1853; То же // ХЧ. 1821, 1825, 1827, 1829, 1834–1837, 1846; Творения. М., 1852, 1855², 1880³. Серг. П., 1904⁴. М., 1994^р, 1998^р, 2002^р. С. 251–468; 7 дополнительных бесед (по ркп. Bodl. Baroc. 213): *Macarii Anecdota: Seven Unpublished Homilies of Macarius / Ed. G. L. Marriott.* Camb. (Mass.), 1918; *Baker A.* Corrections in «Macarii Anecdota» // *JThSt.* N. S. 1971. Vol. 22. P. 538–541; рус. пер.: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 70–98 (переизд.: *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 469–497); *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы / Пер., примеч.: иеродиак. Николай (Сахаров) // ЦиВр. 2000. № 4(13). С. 328–355; *собрание тита III (CPG 2412):* Neue Homilien des Makarios/Symeon: Aus Typus III / Hrgs. E. Klostermann, H. Berthold. B., 1961. (TU; 72) [Слова, отсутствующие в собр. типа II]; *Pseudo-Macaire.* Oeuvres spirituelles / Ed. V. Desprez. P., 1980. Т. 1: Homéliez progres à la Collection III. (SC; 275) [Слова, отсутствующие в собр. типа I и II]; рус. пер.: Слово 12 / Пер.: архиеп. Василий (Кривошеин) // ВРЗЕПЭ. 1970. № 70/71. С. 162–166; Слово о распятии Господнем и о терпении / Пер.: архиеп. Василий (Кривошеин) // ЖМП. 1970. № 2. С. 58–59 [Слово 3]; Слова 7, 16, 17 //

ВРЗЕПЭ. 1982. № 109/112. С. 157–176 (переизд.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. 1996. С. 272–300 [Слова 7, 12, 16, 17]); Новые духовные беседы / Пер.: В. Вениаминов, псевд. (В. В. Библихин). М., 1990; Новые поучения / Пер., примеч.: А. И. Сидоров // Символ. 1991. № 26. С. 229–254 [Слова 1–8], 254–268 [примеч.]; *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 499–609 [переизд. пер. А. И. Сидорова и В. В. Библихина]; *Великое послание (CPG, N 2415/2; 4034): Ephraem. Syr.* Opera omnia / Ed. J. S. Assemani. R., 1746. Т. 3. P. 324–356; *Jaeger W.* Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. P. 233–301; *Makarios-Symeon.* Epistola Magna: Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa «De instituto christiano» / Hrgs. R. Staats. Gött., 1984. S. 86–181; *Desprez V.* Un fragment palimpseste (antérieur à 708) de la Grande Lettre du Ps.-Macaire // *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания. Афон; М., 2015. С. 769–782 [изд. фрагм. последней тетради палимпсеста ркп. Sin. syr. 30]; рус. пер.: Наставление монахам // *Ефрем Сирий, прп.* Творения. Серг. П., 1912. М., 1996^р. Ч. 3. С. 318–355 [без 13-й гл.]; Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 99–142 (переизд.: *Макарий Египетский, прп.* Творения. М., 2002. С. 97–139); *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. М., 2002. С. 373–414 (переизд.: *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания. Афон; М., 2015. С. 227–269 [с парал. греч. текстом]); *произведения под именем прп. Ефрема Сирина (CPG, N 3959, 3961, 3992, 3993, 4032, 4033, 4035, 4048):* Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem / Hrgs. W. Strothmann. Wiesbaden, 1981; *араб. собрание (CPG, N 2420): Strothmann W., Übers.* Makarios/Symeon: Das arabische Sondergut. Wiesbaden, 1975 [нем. пер. без араб. оригинала]; *сир. собрание (CPG, N 2421): Idem.* Die Syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Wiesbaden, 1981. Bd. 1: Syrischer Text; Bd. 2: Übersetzung.

Библиогр.: ИАБ, № 4. 513–751; *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания. Афон; М., 2015. С. 222, 1052–1091.

Лит.: [Аноним]. Обзорение догматико-аскетического учения прп. Макария // ВЧ. 1848. № 36. С. 365–372; 1849. № 40. № 409–414; № 41. С. 418–421; *Палладий (Добролюбов), архим.* Новооткрытые сказания о прп. Макарии Великом // По копт. сб. Каз., 1898; *Арсений (Жадановский), архим.* Прп. Макарий Египетский. М., 1899, 1914³ (То же // «Свете тихий»: Жизнеописание и труды еп. Серпуховского Арсения (Жадановского) / Сост.: С. В. Фомин. М., 2002. Т. 2. С. 94–328); *Бронзов А. А.* Прп. Макарий Египетский, его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899; *он же.* Несколько данных для характеристики нравственного мировоззрения прп. Макария Египетского // ХЧ. 1900. Т. 2. № 10. С. 501–531; № 11. С. 718–751; *Алексий (Дородницкий), еп.* Прп. Макарий Египетский как представитель нравственно-аскетического мистицизма // ВиР. 1904. № 21. Отд. 1. С. 453–459; [Казанский П. С.] Жизнь и писания прп. Макария Египетского // *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. [Серг. П.], 1904⁴. С. V–XXVII; *Попов И. В.*

Мистическое оправдание аскетизма в творениях прп. Макария Египетского // БВ. 1904. Т. 3. № 11. С. 537–565; 1905. Т. 1. № 1. С. 28–59; Т. 2. № 6. С. 237–278 (отд. отт.: [Серг. П.], 1905; То же // Он же. Труды по патрологии. Серг. П., 2004. Т. 1. С. 117–189); *Nau F.* À propos d'une édition des oeuvres de Schenoudi: La version syriaque des prières de Schenoudi, de Jean le Nain, de Macaire l'Égyptien et de Sérapion // ROC. 1907. Т. 12. N 3. P. 313–328; *Stoffels A.* Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik. Bonn, 1908; *Онуфрий [Шушания], иеродиак.* Мистика прп. Макария Египетского // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов КДА. К., 1914. Вып. 2. С. 1–123; *Тураев Б. А.* Эфиопское аскетическое послание, приписанное св. Макарию Египетскому // ХВ. 1916. Т. 4. Вып. 2. С. 141–154; *Mariott G. L.* Isaac of Niniveh and the Writings of Macarius of Egypt // JThSt. 1918/1919. Vol. 20. P. 345–347; *Villecourt L.* Homélie spirituelle de Macaire en arabe sous le nom de Syméon Stylite // ROC. 1918/1919. T. 21. P. 337–344; *idem.* La date et l'origine des «Homélie spirituelle» attribuées à Macaire // CRAI. 1920. An. 64. N 3. P. 250–258; *idem.* La grande lettre grecque de Macaire: Ses formes textuelles et son milieu littéraire // ROC. 1920/1921. Vol. 22. N 1. P. 29–56; *idem.* S. Macaire: Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélie spirituelle // Le Muséon. 1922. Vol. 35. P. 203–212; *Wilmart A.* La Lettre spirituelle de l'abbé Macaire // RAM. 1920. Vol. 1. P. 58–83; *idem.* La fausse lettre latine de Macaire // Ibid. 1922. Vol. 3. P. 411–419; *Hausherr I.* L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme // OCP. 1935. Vol. 1. P. 328–360; *Dörries H.* Symeon von Mesopotamien: Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften. Lpz., 1941; *idem.* De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basiliius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Gött., 1956; *idem.* Basiliius und das Dogma vom Heiligen Geist // *Idem.* Wort und Stunde. Gött., 1966. Bd. 1. S. 118–144; *idem.* Die Theologie des Makarios/Symeon. Gött., 1978; *Graf G.* Geschichte der Christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1. S. 389–395. (ST 118); *Klostermann E.* Symeon und Makarios: Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferungen. B., 1944; *Klostermann R. A.* Die slavische Überlieferung der Makariuschriften. Göteborg, 1950; *Jaeger W.* Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954; *Lemarié J.* La manifestation du Seigneur: La liturgie de Noël et de l'Épiphanie. P., 1957. P. 31–33. (Lex orandi); *Berthold H.* Die Arbeit am Makariustext des Typus I: Zur Beurteilung des Codex Vaticanus Graecus 710 // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. B., 1961. S. 311–322. (TU; 77); *idem.* Die Ursprünglichkeit literarischer Einheiten im Corpus Macarianum // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen / Hrsg. F. Paschke. B., 1981. S. 61–76. (TU; 125); *Baker A.* Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa // VChr. 1966. Vol. 20. N 4. P. 227–234; *Miquel P.* Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire // Irénikon. 1966. Vol. 39. N 4. P. 497–513; *Quispel G.* Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. Leiden, 1967. (Suppl. to NT; 15); *Staats R.* Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa «In suam ordinationem» // VChr. 1967. Vol. 21. N 3. P. 165–179; *David E. A.* Das Bild vom «Neuen Menschen»: Ein Beitrag zum Verständnis des

Corpus Macarianum. Salzburg; Münch., 1968. (Salzburger Patristische Stud.; 2); *Meyendorff J.* Messalianism or Anti-Messalianism?: A Fresh Look at the Macarian Problem // Kyriakon: FS J. Quasten. Münster, 1970. P. 585–590; *Strothmann W.* Makarios und die Makarioschriften in der syrischen Literatur // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 96–105; *idem.* Die erste Homilie des Alexandriner Makarios // Makarios-Symposium über das Böse. Wiesbaden, 1983. S. 99–108; *Vööbus A.* On the Historical Importance of the Legacy of Pseudo-Macarius: New Observations about Its Syriac Provenance. Stockh., 1972; *Hesse O.* Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien: Untersuch. und Vergleich ihrer Lehren zur Taufe und zur Askese. Diss. Gött., 1973; *Spanneut M.* Permanence du stoïcisme: De Zénon à Malraux. Gembloux, 1973; *Houdret J.-Ph.* L'expérience de l'Esprit-Saint dans les Homélie de Macaire // Carmel. 1975. Fasc. 23: L'expérience de l'Esprit. P. 43–58; *Staats R.* Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381 // KuD. 1979. Bd. 25. S. 233–253; *idem.* Gottesliebe als Ziel christlicher Ethik: Makarios-Symeon und Ignatius von Antiochien // Wiener Jb. für Theologie. 2000. Bd. 3. S. 279–295; *Desprez V., Canevè M.* Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Symeon) // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 20–43; *Guillaumont A.* Macaire l'Égyptien // Ibid. Col. 11–13; *Schindler A.* Gnade: Macarius/Symeon // RAC. 1980. Bd. 11. Lfg. 83. S. 403–406; *Hunyu G. A.* Грузинская версия произведений Псевдо-Макария. Тб., 1982 (на груз. яз.); *Journel P.* L'année // L'Église en prière / Ed. A.-G. Martimort. P., 1983? T. 4. P. 94; Makarios-Symposium über das Böse: Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980 / Hrsg. W. Strothmann. Wiesbaden, 1983; *Martikainen J.* Das Böse in den Schriften des Syrer Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum // Ibid. S. 36–46; *Zanetti U.* Deux lettres de Macaire conservées en arabe et en géorgien // Le Muséon. 1986. Vol. 99. N 3/4. P. 319–333; *idem.* Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Gen., 1986. (Cah. d'Orientalisme; 11); *idem.* Le Testament spirituel de st. Macaire // Irénikon. 2001. Vol. 74. N 2. P. 179–202; *Desprez V.* Le baptême chez le Pseudo-Macaire // Ecclesia Orans. R., 1988. Vol. 5. P. 121–155; *idem.* Maîtres et disciples d'après les «Questions et Réponses» de Macaire-Symeon // StPatr. 1989. Vol. 18/2. P. 203–208; *idem.* Leucharistie d'après le Pseudo-Macaire et son arrière-plan syrien // Ecclesia Orans. 1990. Vol. 7. P. 119–222; *idem.* «Pseudo-Macaire»: Deux florilèges // Lettre de Ligugé. 2005. Vol. 314. P. 6–31; *idem.* Diadoque de Photicé et le Pseudo-Macaire: Un état des questions // Scriptorium. СПб., 2006. T. 2. C. 114–135; *idem.* Vers une nouvelle édition de la Grande Lettre et de la Collection IV du Pseudo-Macaire // StPatr. 2006. Vol. 40. P. 261–265; *idem.* Un sermon latin «de saint Macaire» sur la persévérance des moines revisité // Revue Mabillon. N. S. P., 2008. Vol. 19. P. 51–76; *idem.* Trois témoins partiels indirects, quatre florilèges, citations byzantines de la collection I du Corpus Macarianum // Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский). Духовные слова и послания. Афон; М., 2015. С. 737–930; Makarios-Symposium über das Gebet: Vorträge der dritten Finnisch-deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986 / Hrsg. J. Martikainen, H.-O. Kvist. Åbo, 1989; Makarios-Symposium über den Heiligen Geist: Vorträge der zweiten Finnisch-deutschen Theologentagung in Karis 1984 / Hrsg. F. Cleve, E. Ryökäs. Åbo, 1989; *Stewart C.* «Working the Earth of the Heart»: The Messalian Controversy in

History, Texts, and Language to AD 431. Oxf., 1991; Bibelauslegung und Gruppenidentität: Vorträge der vierten Finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valamo, Finnland 28.–30. 8. 1991 / Hrsg. H.-O. Kvist. Åbo, 1992; *Vogüé A., de Palladiana IV.* La version copte de l'histoire Lausaque: 3. La Vie de Macaire d'Égypte // StMon. 1992. Vol. 34. P. 7–28; *Géhin P.* Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Evagre // RHT. 1994. Vol. 24. P. 120–128; *idem.* Evagriana d'un manuscrit basilien // Le Muséon. 1996. Vol. 109. P. 59–85; *idem.* Le dossier macarien de l'Atheniensis gr. 2492 // RechAug. 1999. Vol. 31. P. 89–147; *Kurpian (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995? С. 150–177; Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995 / Hrsg. K. Fittschen, R. Staats. Wiesbaden, 1997; *Plested M.* Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison // StPatr. 1997. Vol. 30. P. 235–240; *idem.* The Christology of Macarius-Symeon // Ibid. 2001. Vol. 37. P. 593–596; *idem.* A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (pseudo-Macarius) // ХВ. 2001. № 2(8). С. 464–471; *idem.* The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. Oxf., 2004; *idem.* The Macarian Homilies: A Wellspring of the Christian Mystical Tradition // One in Christ. L., 2005. Vol. 40. N 3. P. 73–89; *idem.* Macarius and Messalianism: The «Status Quaestionis» // StPatr. 2011. Vol. 50. P. 253–258; *Fittschen K.* Ps.-Makarios als Zeuge und Kritiker spätantiker monarchischer Repräsentation // ZChr. 1998. Bd. 2. N 1. S. 84–96; *Войтенко А. А.* Понятие *λουσιός* в корпусе «50 Духовных Бесед прп. Макария Египетского» // АиО. 1999. № 4(22). С. 103–107; *Сидоров А. И.* Прп. Макарий Египетский и проблема «Макаревского корпуса» // Там же. № 3(21). С. 103–129; № 4(22). С. 136–165 (То же // Макарий Египетский, прп. Творения. М., 2002. С. 3–94); *Burns S.* The Brotherhood of Ps.-Macarius // Coptic Church Review. 1999. Vol. 20. N 4. P. 119–127; *idem.* Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication // GOTR. 1999. Vol. 44. P. 309–327; *idem.* Cappadocian Encratism and the Macarian Community // Cappadocian Writers, other Greek Writers. Louvain, 2001. P. 27–32. (StPatr; 37); *idem.* Pseudo-Macarius and the Messalians: The Use of Time for the Common Good // The Use and Abuse of Time in Christian History / Ed. R. N. Swanson. Camb. etc., 2002. P. 1–12; *Illert M.* Zum Descensus ad Infernos bei Makarios // VChr. 1999. Vol. 53. P. 321–322; *idem.* Zur Motivierung und Deutung der Askese bei Pseudo-Makarios // Oriens Chr. 2000. Vol. 84. P. 54–58; *idem.* Ein Stadtgleichnis des Makarios/Symeon // ZChr. 2006. Bd. 9. N 3. S. 561–565; *Campone M. C.* La «mistica comunione»: Le omelie dello Pseudo-Macario. Vat., 2002; *Иустин (Попович), архим.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского // Собр. творений / Пер. с серб.: С. П. Фонов. М., 2004. Т. 1. С. 235–309; *Toda S.* Reflections on the Life of Macarius the Egyptian: Relation between History and Literary Tradition // Bull. of the Society for Near Eastern Studies in Japan. 2005. Vol. 48. N 1. P. 1–25 [на япон. яз., англ. резюме]; *idem.* Syriac Translation in Egypt: The Case of the «Life of St. Macarius the Egyptian» // Orientalia. R., 2006. Vol. 75. P. 96–106; *idem.* Vie de S. Macaire l'Égyptien: Édition et traduction des textes copte et syriaque: Diss. Leiden, 2006; *idem.* Vie de S. Macaire l'Égyptien: Premier bilan de la recherche // StPatr. 2006. Vol. 39. P. 447–453; *idem.* The Ethiopic Version of the Life of St. Macarius



the Egyptian and Its Arabic Model // Hitotsubashi J. of Arts and Sciences. 2007. Vol. 48. P. 23–42; *idem*. Position of Arabic in the Literatures of the Christian Orient: The Case of the «Life of Saint Macarius the Egyptian» // Orient. Tokyo, 2008. Vol. 43. P. 151–165; *Читти Д.* Град Пустыня. СПб., 2007; *Попова Т. Г., Страхова О. Б.* Отрывок из «150 Глав» Макария Египетского в собр. Пражского нац. музея (рпк. 1 Dc 2/12) // Palaeoslavica. 2008. Vol. 16. N 1. P. 1–53; *Andreakis L.* The Theosis of Man in the Writings of St. Macarius of Egypt // Θεολογία. 2008. Т. 79. N 2. С. 433–457; *Suciu A.* The Borgia Coptic Manuscripts in Naples: Supplementary Identifications and Additions and Notes to a Recently Published Catalogue // ОСР. 2011. Vol. 77. P. 299–325; *Ramsay S. E.* Exploring the Harbor of Rest: The Significance of ἀνάπαυσις in the Theology of the Pseudo-Macarian Corpus: Diss. Milwaukee, 2012; *Дунаев А. Г.* Предисловие к рус. переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // *Макарий Египетский, прп. (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Афон; М., 2015. С. 2–224.

*Иером. Венсан Денре О. С. В.,
А. Г. Дунаев*

Гимнография. В Типиконе Великой церкви, отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., М. В. упоминается 19 янв. без богослужебного последования (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 202).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. В. отмечается 19 янв. (*Пентковский*. Типикон. С. 321). Согласно рукописным слав. Минеям студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 163, XII в. (см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 43), богослужебное последование М. В. содержит минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир и седален. Такой же состав имеет богослужебное последование М. В. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава; совершается рядовая служба с пением на утрени «Аллилуия» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 395). Тем не менее в *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноитал. редакцию Студийского устава, М. В. назначается отпустительный тропарь 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολιτῆς καὶ ἐν σῶματι ὄρητος (Пустынный житель, и въ тѣлеси ѡггль); что предполагает совершение службы с пением на утрени «Бог Господь» (*Arranz*. Турисон. P. 110).

В древнейших редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1096, XII–XIII вв. — память М. В. отмечается 19 янв. (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 38).

Согласно Типикону серб. архиеп. Никодима 1319 г., 19 янв. богослужебное последование М. В. соединяется с будничной службой Октоиха; первое состоит из отпустительного тропаря, канона, цикла стихир-подобнов для пения на вечерне на «Господи, воззвах» и 3 дополнительных стихир (поются по 1-й на «Славу» на «Господи, воззвах», на стиховне

вечерни и утрени); на литургии читаются прокимен, Апостол, аллилуйярий, Евангелие и причастен — преподобного (*Муркович*. Типикон. Л. 856). Такой же устав службы М. В. зафиксирован и в первопечатном греч. Типиконе 1545 (Л. 93), в котором по 6-й песни канона также указан кондак М. В. 1-го гласа Μακάριον ζωὴν ἐκτελέσας (Блженнѡ жизнь скончавъ).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. день памяти М. В. 19 янв. отмечен знаком ☩ (см. ст. *Знаки праздников* *месяцеслова*); состав богослужебного последования тот же, что и в греч. первопечатном издании. В пореформенном московском издании Типикона 1682 г., которое лежит в основе совр. Типикона РПЦ, указания относительно службы в честь М. В. те же.

Последование М. В., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολιτῆς καὶ ἐν σῶματι ὄρητος (Пустынный житель, и въ тѣлеси ѡггль); кондак 4-го гласа Ἐν τῷ οἴκῳ Κύριος τῆς ἐκκρατείας (Въ домѣ гдѣ воздержанъ); иной кондак 1-го гласа Блженнѡ жизнь скончавъ (Минея (МП). Янв. Ч. 2. С. 109); канон авторства *Феофана Нечертанного* с акростихом Τὸν πανόριστον ἐν ἁσκαταῖς Μακάριον κυδαίνω (Всезряднаго въ пбстницѣхъ макариа славно) 4-го гласа, ирмос: Χορὸ Τροσῆλ· (Лицы ѡльтестни); нач.: Τῷ θεῷ φωτὶ λογιζόμενος (Бжествен.



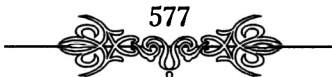
*Преподобные
Макарий Римский
и Макарий Великий.
Миниатюра
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. Fol. 334v)*

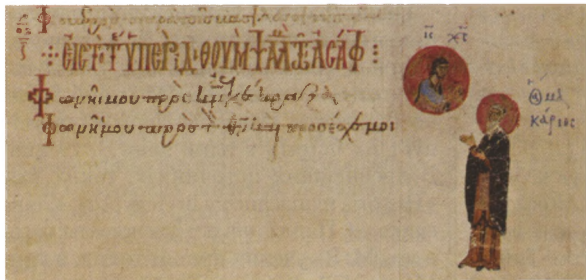
ладонью наружу. У него седые короткие волосы, зачесанные вперед, короткая борода из вьющихся прядей.

Подобный облик М. В. — в мозаике кафелика монаха Осиев Лукас в Греции (30–40-е гг. XI в.), где он представлен седовласым иноком с короткими, расчесанными на пробор волосами, с недлинной бородой из 3 прямых прядей. На нем черные мантия и анала, охристый хитон. В надписи отмечено егип. происхождение святого. Он держит руки, обращенные ладонями наружу, прямо перед собой — жест принятия благодати, в дальнейшем этот жест будет встречаться в нек-рых вариантах образа М. В. как великого аскета и пустытника.

Как преподобный М. В. изображался на миниатюрах-маргиналиях, напр. в лондонской Феодоровской Псалтири 1066 г. (Lond. Brit. Lib. 19352. Fol. 67v, 98), рядом

Е. Е. Макаров





рец с седой бородой до пояса, в одеждах преподобного,

*Прп. Макарий Великий
в молении Иисусу Христу.
Миниатюра
из Феодоровской Псалтири
1066 г.
(Lond. Brit. Lib. 19352. Fol. 98)*

с непокрытой головой, с посохом и свитком, с пространной греческой надписью М. В. представлен на синопольской иконе 1789 г., написанной, вероятно, критским мастером.

Возможно, к-польский вариант иконографии М. В. основывался на египетских образцах, хотя не исключено и обратное влияние. Образ М. В. как преподобного опознаётся в плохो сохранившихся росписях XI–XII вв. церкви в бывшем мон-ре св. Иоанна Предтечи (Дейр-Абу-Хиннис) близ Маллави. В росписи келлии «А» в монастыре св. Иеремии в Сакарке М. В. изображен в ряду египетских подвижников, по правую руку от прп. Онуфрия Великого; облачение М. В. сходно с апостольским: на нем светлая туника и синий гиматий, в левой руке он держит кодекс, крышку которого прикрывает правой. У него короткие темные волосы, недлинная борода, в греческой надписи он назван «духонос-

с текстом Пс 54, 2–4 — в молении Христу в медальоне с золотым фоном; еще раз — рядом с текстом Пс 76, 2–11 в том же положении. В облике, близком к миниатюре Минология имп. Василия II, — на синопольской минейной иконе на янв. XI–XII вв. В Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Житием вмч. Димитрия Солунского (Bodl. gr. th. F. 1. Fol. 25v, 1322–1340) на листе на 18–21 янв. вместе с др. святыми полуфигура М. В. (с надписью: «ὁ πᾶντο Μακάριος» — «досточтимейший Макарий») размещена на 2-м плане за горкой (на переднем плане — усекновение ме-

что указывает на иллюстрирование чудесного преставления подвижника, которому, по тексту Жития, предстал херувим, чтобы сопроводить его душу на небо. Эта часть композиции была повторена в росписях часовни во имя ап. Матфея в мон-ре прп. Макария в Вади-эн-Натрун; М. В. облачен в красный хитон, в светлую схиму, куколь которой покрывает голову, а складки — плечи и руки; как и на послужившей образцом фреске, его правую руку сжимает рука херувима. Схожая композиция сохранилась частично в росписях XIII в. ц. прп. Антония в мон-ре Антония Великого; она известна также в произведениях иконописи визант. времени.

К изображениям М. В. в «монашеском» изводе следует отнести миниатюры из Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., посвященные чудесам преподобных, на-



*Преподобные Арсений Великий
и Макарий.
Икона. XI–XII вв.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)*

чом мц. Евфрасии); преподобный изображен седым плешивым старцем в розовом плаще.

Ряд византийских икон из синопольского мон-ря во имя вмц. Екатерины представляют М. В. как инока. Он может быть средневеком в монашеских одеждах и головном уборе, напоминающем чалму, как на иконе «Преподобные Арсений Великий и Макарий» (XI–XII вв.). Его изображали и старцем в темном куколе, с седой курчавой недлинной бородой, как на иконе рядом с прп. Макарием Александрийским (1-я пол. XIII в.). На иконе «Прп. Макарий Египетский, прп. Максим Исповедник, прп. Макарий Римский» афонской мастерской (XVII в., мон-рь Пантократор, Св. Гора Афон) М. В. в монашеских одеждах, без куколя. Как ста-



*Преподобные Макарий Великий
и Макарий Римский.
Фрагмент иконы. XVII в.
(мон-рь Пантократор, Афон)*

рый». На фреске XIII в. в правом восточном компартименте ц. во имя Пресв. Богородицы в мон-ре Римлян (Дейр-эль-Барамус) в Вади-эн-Натрун М. В. изображен как основатель монастыря в монашеском чине, в длинных одеждах, покрывающих плечи и голову, на нем аналог, левой рукой он держит кодекс. У него остроколючая борода средней длины. За правую руку святого держит херувим с «многоочитыми» крылами,



*Прп. Макарий Великий.
Роспись ц. прп. Антония
в мон-ре прп. Антония Великого.
XIII в. (Егунет)*

сельников Нитрийской пуст. в Египте; рассказ о них помещен в повествование о событиях эпохи имп. Валентиниана на западе и Валента на востоке Римской империи (в составе Лицевого хронографа — РНБ. F.IV.151. Л. 226 об.–230 об.). Миниатюры образуют небольшой самостоятельный житийный цикл, в котором наряду с М. В. изображены его современники, другие преподобные и не прославленные в церковном календаре иноки егип. Фиваиды. Цикл включает 5 сюжетов, каждый раскрыт в неск. миниатюрах. Воспоминанием о подвиге монахов становится 1-я из миниатюр, иллюстрирующая сообщение летописи «о избении мних», когда по велению арианского еп. Александрии Лукия 3 тыс. солдат были посланы в пустыню казнить монашествующих. Композиция включает «групповой портрет» упомянутых в тексте М. В., прп. Макария Александрийского и других подвижников. Здесь, как и в других миниатюрах, М. В. изображен в преподобнических одеждах (охранного цвета подрясник, коричневая ряса, голубая схима с опущенным куколем),





он сед, с короткими волосами и бородой, разделенной на 2 волнистые пряди.

Образ М. В.-монаха присутствует в росписях нек-рых афонских храмов, напр. нартекса кафоликона мон-ря Дохиар: в рыжем хитоне, синей схиме, зеленоватом плаще, с непокрытой головой, бородой средней длины из 2 прядей, с хартией в левой руке; вписан в арку, лицевою сторону к-рой украшают цветы (1700; работа иером. Дамаскина из Янины). Монашеский облик М. В. известен в произведениях кисти палехских иконописцев, как, напр., на иконе с образом М. В. и вмц. Параскевы в молении Казанской иконе Божией Матери (XVII в., МПИ). М. В., с окладистой широкой недлинной бородой рыжеватого цвета, облачен в зеленую рясу, схиму, расшитую красными голгофскими крестами, в черном куколе.

Совместное почитание неск. святых с именем Макарий привело к появлению в современной коптской иконописи особого извода. На иконе работы мастера Ю. Г. Айяда (мон-рь св. Макария, Вади-эн-Нагрун) изображены трое святых, облаченных в коптские монашеские одежды: черные широкие мантии, на головах одинаковые черные куколи со светлым кантом по краю и центру и вышитыми белыми крестами, препоясания в виде аналавов. Их лики одинаковы, различаются бороды, атрибуты и положения рук с посохом. Стоящий слева святой держит в правой руке крест с длинной вертикальной рукоятью, у него самая длинная и остроконечная борода; левой рукой он опирается на посох. Святой в центре имеет средней длины округлую бороду; правой рукой он сжимает процветший крест на длинной рукоятки, левой приподнимает посох прямо перед собой. М. В., стоящий справа, — с широкой и короткой бородой; прижимает к левому боку посох, обеими руками держит лестницу. Вероятно, образ 3 отцов егип. монашества создан по типу извода «Три вселенских святителя».

На егип. иконе М. В. (Каир?; XIX — нач. XX в., подписи на греч. и араб. языках) изображен на фоне цветущей пустыни в иноческих одеждах копт. типа (в черном клобуке, расшитом белыми крестами, в синем плаще-рясе, коричневом платье, аналаве), в правой руке лат. формы крест, в левой — посох с двурогим завершением.

За пределами Египта в эпоху средних веков с обликом М. В. ассоциировался др. образ, который часто был подписан именем Макарий без топонимического уточнения или обозначался как образ прп. Макария Римского, память к-рого приходилась на тот же день. Этот извод, чрезвычайно распространенный в изобразительном искусстве Византии и стран ее круга в XII–XV вв. и в поствизант. время, имел совершенно иные черты,

характерные для чина пустытника и аскета, похожего на прп. Онуфрия Великого. Именно такие изображения получили распространение с XII в. почти повсеместно, особенно в храмовых росписях. Образ М. В. в росписи 1199 г. ц. Спаса на Нередице (Преображения Господня)



Прп. Макарий Великий.

Икона

из мон-ря прп. Макария Великого
в Вади-Нагрун (Египет).
XIX — нач. XX в.

соотносится с изображением неизвестного аскета на зап. стене сев. рукава креста. На сев. стороне юго-зап. столба в Спасо-Преображенской ц. Евфросиниева монастыря в Полоцке (2-я пол. XII в.) стоящая фигура М. В. покрыта власяницей, космы которой имеют, как и его борода, зеленоватый оттенок. Его появление в цикле росписей, заказанных основательницей мон-ря, дочерью полоцкого князя, могло быть связано с патрональной программой: небесной покровительницей княгини-монахини была святая, происходившая из егип. Александрии; вероятно, поэтому среди чина преподобных в полоцких росписях были собраны подвижники, близкие ей по происхождению.

Визант. мастера искусно подчеркивали волосной покров на теле святого. На фреске в келье (энклейстре) прп. Неофита на Кипре (1183) тело святого обнажено, препоясано листьями; руки слегка подняты перед собой и обращены ладонями наружу. Живописец помимо длинных волос и бороды написал белые космочки пробивающихся по всему телу волос. Тот же вариант представлен в росписях нартексов и наосов серб. монастырских храмов: Вознесения в Милешеве (до 1228), Св. Троицы в мон-ре Сопочани (ок. 1265), где М. В. покрывают чрезвычайно длинные, похожие на водные струи пряди его собственных бороды и волос. Эти фрески подписаны только именем, без эпитета, к-рый позволил бы уточнить, образ какого святого подразумевался. Подобный тип изображения М. В., возможно, был в палео-

логовское время перенесен в страны визант. культуры, он известен в памятниках Имерети (ц. Георгия в Убиси, XIV в., мастер Герасиме), Др. Руси — в росписях мастера Феофана Грека в новгородской ц. Преображения Господня (Спаса) на Ильине ул. (1378), во фресках кафедрального Успенского собора во Владимире, расписанного мастерами монахами Даниилом Чёрным и прп. Андреем Рублёвым (1408). Как правило, образ М. В. соседствовал с фигурами др. великих отцов монашества (в новгородской ц. Спаса на Ильине ул. — с образами нескольких



Прп. Макарий Великий.

Роспись кельи прп. Неофита.

1138 г.

(Пафос, Кипр)

столпников; в росписях владимирского кафедрального собора на противоположной стороне арки располагалась фигура прп. Онуфрия Великого, рядом, под хорами, находились композиции с ликами



Прп. Макарий Великий.

Роспись ц. Вознесения Господня
в Милешеве (Сербия).

До 1228 г.

святых в день Страшного Суда). Его образ подчеркивал в программе храмовых росписей тему молитвы, аскезы и монашеского подвига. М. В. в изводе пустытника, с пышной седой копной волос и во





власянице до пят, изображен рядом со свт. Кириаком и прп. Макарием Александрийским на синайской иконе сер. XIII в.

Отдельно от др. фигур М. В. представлен на хорах Спасо-Преображенской ц. на Ильине ул. в Вел. Новгороде, где Феофан Грек расписал особый придел во имя Св. Троицы, в котором центральными являются образы преподобных. Мастер сумел сложными живописными средствами представить седого и власатого старца источающим сияние, почти свечение, обозначающее Божественную благодать.

Образ М. В.-аскета присутствует в чинах преподобных, ставших частью особого типа храмовой декорации, извест-



*Прп. Макарий Великий.
Роспись
ц. Преображения Господня
на Ильине ул. в Вел. Новгороде.
1378 г.
Мастер Феофан Грек*

ной по памятникам на Балканах и в Др. Руси со 2-й пол. XIV в. Как правило, это полуфигурные изображения преподобных и аскетов, помещенные на алтарную преграду или в иные компартименты наоса, как в небольших храмах, так и в крупных соборах (монастырских и городских), расписанных лучшими мастерами своего времени. Напр., в миниатюрном храме-триконхе, освященном в честь ап. Андрея на Треске (1388–1389, Сербия, росписи выполнены митр. Иоанном II Зографом и мон. Григорием), образ М. В. рядом с прп. Иоанном Дамаскином находится в юж. певнице; в медальоне под ярусом житийных сцен свт. Николая Чудотворца — в Никольской ц. в Рамаче (Сербия, ок. 1395). М. В. покрыт власяницей, у него длинная боро-

да, всклокоченные волосы, крупные черты лица. Наиболее яркими примерами в древнерус. живописи являются расписанные алтарные преграды, напр. в Успенском соборе Московского Кремля (ок. 1481), где М. В. помещен в юж. части в составе чина преподобных; он также во власянице, его руки скрещены (возможно, эта деталь восходит к росписям прп. Андрея Рублёва во владимирском Успенском соборе). Образ М. В. присутствует в своего рода галерее преподобных и пустынников на фресках зап. стены (под хорами) капеллы во имя Св. Троицы домового храма Люблинского замка (Польша, нач. XV в., до 1418): покрытый волосами пустыжник с очень длинной бородой держит хартию («Рече Гдь по(мо)/зи к вам из...»). Чины преподобных с образом М. В. воспроизводили на аналойных иконах, как на иконе-таблетке из новгородской Св. Софии (кон. XV — нач. XVI в., НГОМЗ), где святой изображен также со скрещенными руками; на резных крестах и иконах, напр. на иконе XVI в. из СПГИАХМЗ. Образ М. В.-аскета располагается в синем медальоне на листе, открывающем чин преподобных, в грузино-греч. рукописи, т. н. Афонской «книге образцов» (РНБ. О.І.58. Л. 49, кон. XV в.).

В росписях монастырских храмов образ М. В.-аскета мог иметь различное значение. В чине преподобных на стенах трапезных (напр., в афонских росписях: в Вел. Лавре мастера мон. Феофана Критского; в мон-ре Дионисиат мастера Дзордзиса Фукаса, ок. 1553; в Хиландаре мастера мон. Георгия (Митрофановича), 1622; в нартексе кафоликона мон-ря Дохиар) М. В. представлен как образец монашеского подвига. Его единичные изображения помещались в местах, связанных с присутствием или поминовением ктиторов, напр. на катекуменах (хорах) Успенской ц. в мон-ре Грачаница, Сербия (ок. 1320). М. В. изображали отдельно от др. святых на поклонной иконе (наподобие соседнего образа прп. Луки Элладского): на желтом фоне (имитация золота), с голубым нимбом, руки подняты высоко в стороны на уровне головы в жесте принятия благодати. Надпись с остатками букв: «Ма...рие». Он во власянице (космы серо-синие, лиловые кудели), у него длинная борода и пышные локоны по 2 на плече; лик, как и подпись, почти утрачен.

Образ М. В. присутствует в росписях на хорах монастырской ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле (1363), в росписях на хорах новгородской ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью (80-е гг. XIV в.). В ц. Божией Матери «Одигитрия» в Печской Патриархии М. В. изображен слева от входа, на пилоне рядом с дверью; он держит руки перед грудью наружу ладонями, как и на фреске Феофана Грека; по всей фигуре белые ку-



*Прп. Макарий Великий.
Роспись кафоликона
мон-ря Дионисиат на Афоне.
1547 г.*

дельки по телесному тону, борода до пола, прямая и узкая, волосы по плечам.

В трапезной мон-ря Великая Лавра прп. Афанасия (3-я четв. XVI в., мастер Феофан Критский, под записью XIX в.) образ М. В. входит в состав минология на 19 янв.: он изображен в проеме арки прохода из сев.-вост. компартимента (опсофилакии) и трапезной. В Кирилловом Белозерском мон-ре фигурой М. В. был украшен столб малого пролета св. врат (фресковые росписи 1585 г.). Икона с образом М. В. и избранными святыми с подписью «Макария Египецкого и иных святых» в серебряном окладе упоминается в описях московского Успенского собора 1-й трети XVII в. (РИБ. Т. 3. Стб. 411). В иконописи образ М. В. как пустытника и аскета появляется в минеях на янв., как на иконе, написанной сев. мастером XVI в. (ГРМ) или нач. XVII в. (ЦАК МДА).

Совместные изображения М. с прп. Макарием Александрийским связаны либо с календарным циклом, либо с личным почитанием. В греко-грузинской рукописи кон. XV в. в минейной части под 19 янв. рядом присутствуют образы обоих святых: М. В.-аскета и прп. Макария Александрийского как монаха с длинными по плечам волосами (РНБ. О.І.58, Л. 96 об.). Как небесные покровители святые изображены на рус. иконе, приписывавшейся прп. Андрею Рублёву и принадлежавшей московскому мещанину Д. Андрееву, ее цветная копия рабо-





ты Ф. Г. Солнцева была опубликована в сб. «Древности Российского государства» (1849–1853). М. В. нагой, даже без вервий и листьев на чреслах, лишь прикрыт длинной бородой. Икона была приобретена П. М. Третьяковым и находилась в собр. ГТГ до 1936 г., после чего судьба ее неизвестна (Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. С. 17). Фигура М. В. часто встречается среди избранных святых на рус. иконах эпохи позднего средневековья. Обычно с ним отождествляют фигуру св. Макария — небесного покровителя свт. Макария, митр. Московского, к-рый, будучи архиепископом Новгородским, поновил чудотворную икону Божией Матери «Знамение». На полях древней иконы и ее многочисленных списков сер. XVI–XVII вв. он часто присутствует.

В рус. иконописных подлинниках сохранились разные варианты относительно того, как писать М. В.: как монаха или аскета-пустытника. В древнейшей рукописи этого типа под 19 янв. упоминается «Макарий египетский, сед в клобуке, брада Иоанна Богослова, ряска санкир с белилы; правая рука проста, а в левой свиток» (Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому



Преподобные Макарий Великий,
Онуфрий Великий и Петр Афонский.
Оборотная сторона иконы
«Сошествие Св. Духа на апостолов».
Кон. XV в. (НГМЗ)

писать как аскета: «Подобием стар, наг, весь во власех обросл, брада по колени долга, а от колен два косма повились до земли, рука у сердца, власы главные до плеч» (этот текст совпадает со сводным иконописным подлинником XVII в. по списку Г. Д. Филимонова, см.: Филимонов. Иконописный подлинник. С. 253). Другого пресвитера, в дополнении «египтянин Александрийский пресвитер бысть», — «в клобуке, сед, брада доле Богословли, риза преподобническая, испод дичь санкирь, в левой руке свиток, а правая проста, а в Прологе пишет печатном: образ имея накрутен редки точию космы, на устах имея к концу о браде». В этом подлиннике, в разделе, где изображены святые, преподобный с именем «Макарий Египта» представлен в иноческих ризах, с клобуком на голове и без свитка, а у стоящего рядом аскета с длинной бородой имеется надпись: «Макарии римлянин сед во власех» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 66–67, 92). В руководстве для иконописцев акад. В. Д. Фартусова М. В. («Стый пп. Макарий Египетский») описан как «маститый старец 97 лет, египетского типа, сед, с большою, до пояса бородой, на конце разделенною на пряди, волосы большие, рассыпаны по плечам; лицом худ и бледно-желтоват. Одежды — убогия: власяница, короткая мантия и епитрахиль как у пресвитера. Ходил с посохом св. прп. Антония», «у ног Макария можно писать череп, к-рый с ним говорил о муках грешников». Разнообразием отличались варианты текстов на его свитках (7 вариантов): «Внемли себе, и попечение имей о души своей, подобае бо и тебе в мале оставити житие сие»; «Жену имаши и чада, нужда бо ти есть во дни и нощи делати, да питаеши их»; «Сие же ведитье, яко Бог безгрешной бытии души и хо-

щет, и та чего от Него просит, примет»; «Горе дню, вонже человек заповеди Божия преступи»; «Аще придет ти злый помысл, не приемли его и николиже сведен буди умом долу, но всегда внимаи горе, и поможет ти Бог»; «Злое слово и добрых злыми творит, доброе же слово и злых соделывает добрыми»; «Плачим, братие, и да изведут очи наши слезы, очищающия нас, прежде даже не пойдём онамо, идеже слезы пожгут телеса в муках» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 159).

Сюжетное изображение встречи М. В. с бесом-искусителем, восходящее к тексту Жития святого, известно из Сийского иконописного подлинника, в котором указано, что это «прп. Макарий египетский и пред ним бес искуситель, увешанный тыквами». В народных картинках изображение сопровождалось подписью: «Прп. Макарий Египтянин идее путем и узре беса всего в тыквах. Глагола преподобный: камо идеши демоне? Отвеща бес: иду в мир болящих целити. И рече преподобный: кое целение имаши к людем? Отвеща бес — сие исцеление: у очей моих тыква зависть, у ушей прослушание, у уст злоглаголанье, на сердце злопомнение, на руках грабление, на пупе блудодеяние, на коленях Богу непоклонение, на плеснех к церкви леность, на хвосте бесовские мечты. Прп. Макарий прокля беса». Указание на это видение находится в Прологе, где описан и внешний вид прп. Макария: «Бяше же святыи образ имея накрутен, редки точию космы на устах имея к концу о браде» (Пролог под 19 янв.). В иконописном подлиннике указан иной тип изображения М. В.: «Подобием стар, наг, весь во власех обросл, брада по колени долга, а от колен два косма повились до земли, рука у сердца, власы главные до плеч» (Покровский. 1897. Рис. 86. Л. 157).

В визант. искусстве цикл чудес М. В. вошел в состав росписей литийного притворя мон-ря Хиландар (1321/22, переписаны в 1809); здесь на юго-вост. и сев.-вост. сводах проиллюстрированы некоторые сюжеты Жития М. В., прежде всего связанные с изгнанием бесов. В составе минейных циклов образ М. В. известен на миниатюрах и в росписях: в Евфимиевском синаксаре XI в. (НЦРГ А. 648), в Евангелии с минологием 3-й четв. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 295r), в январской минее из монастыря Гроттаферрата 1101 г. (Ступтоферат. Δ 112. Fol. 118v), в январской минее XIII в. (Paris. gr. 1561. Fol. 80r); в новгородской ц. Симеона Богоприимца Зверина мон-ря (кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.), на вост. грани юго-зап. столба, рядом с прп. Евфимием; в ц. св. Апостолов в Печской Патриархии (1561) вместе с прп. Макарием Александрийским.

В совр. иконах образ М. В. может сочетать детали обоих изводов преподобного. На иконе М. В., предназначенной



Преподобные Макарий Римский
и Макарий Великий.
Фрагмент иконы-мини.
Нач. XVII в.
(ЦАК МДА)

списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 65). В сводном иконописном подлиннике С. Т. Большакова под 19 янв. упоминаются двое святых с одинаковыми именами — «Макарий Александрийский пресвитер». Первого, с уточнением «преподобный отец наш», следовало



для строящейся ц. Рождества Христова в Южно-Сахалинске (иконописец О. В. Спиридонова), в подписи он назван Египетским. Святой изображен седым старцем с длинными волосами, лежащими на плечах, и бородой, почти достигающей подола его белого платья. Он стоит на фоне пустыни, между 2 горок, наверху левой — пальма, у основания к-рой лежит череп, в правой горке видна небольшая пещера. Коричневый плащ поверх



Прп. Макарий Великий.
Икона. Нач. XXI в.
Иконописец О. В. Спиридонова
(для ц. Рождества Христова
в Южно-Сахалинске)

белого хитона покрывает поднятую правую руку, отведенную в сторону в проповедническом жесте. В левой руке святой держит свиток с пространной надписью: «Аще придет ти злый помысл, не прими его и николиже сведен буди умом долу, но всегда внимаи горе, и поможет ти Бог».

Лит.: *Снегирев И. М.* Древности Рос. гос-ва. М., 1849. Отд. 1. № 15; *Покровский Н. В.* Сийский иконописный подлинник / ОЛДП. СПб., 1897. Вып. 3. С. 120. (ПДПИ; 122); RBK. Bd. 2. Sp. 1061; *Антонова, Мневя.* Каталог. Т. 1. С. 17; Т. 2. С. 35, 56, 80, 372. Ил. 9; *Николаева Т. В.* Древнерус. мелкая пластика XI–XVI вв. М., 1968. Табл. 72; *Мижовић.* Менолог. С. 193, 195, 201, 204, 364, 369; *Лазарев В. Н.* Страницы истории новгородской живописи: Двусторонние таблички из собора св. Софии в Новгороде. М., 1977. Табл. 20; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. № 63 (206). С. 301–320, 518; *Зонова О. В.* О ранних алтарных фресках Успенского собора // Успенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и иссл. / Отв. ред.: Э. С. Смирнова. М., 1985. С. 70, 72. Ил. 21; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 502, 518. Ил. 167, 168; LCI. Bd. 7. Sp. 474–476; Иконопись Палеа: Из собр. МПИ. М., 1994. С. 37, 135, 146. Табл. 30; *Евсеева.* Афонская книга образцов. С. 60, 197, 270; *Марковић М.* Иллюстрације патерничких прича у припрати Хиландарског католикона // Осам векова Хи-

ландара: Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура: Међунар. науч. скуп. Окт. 1998. Београд, 2000. С. 505–537; *Пивоварова Н. В.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. С. 142. Ил. 152, 182; *Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. N. Y.; Cairo, 2002. P. 155–170, 192, 193; *Zibawi M.* L'arte copta: L'Egitto cristiano dale origini al XVIII sec. Mil., 2003. P. 64, 87, 136, 158–159, 203, 212; Иконы Вел. Новгорода XI – нач. XVI в.: Кат. М., 2008. С. 89–99, 354–356, 359–360, 363, 389. Кат. 3, 60; *Сарабянов В. Д.* Образ монашества в росписях Спасской ц. Евфросиньева мон-ря // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: Мат-лы V Міжнар. навук. конф. Полацк, 2009. С. 152–176; *он же.* Спасо-Преображенская ц. Евфросиньева мон-ря и ее фрески. М., 2009; *Филатов В. В., Камчатнова Ю. Б.* Наименование и надписи на иконных изображениях: Справ. для иконописцев. М., 2009³. С. 231.

М. А. Маханько

МАКАРИЙ ВЕРРИОТ [греч. Μακάριος Βερροιαίος, Βερροιάτης] (XVIII в.), иером., греч. мелург. Его прозвище происходит от г. Веррии (Македония). М. В. был известен как автор херувимских и воскресных причастнов (*Παπαδόπουλος*. Σ. 19), из которых в настоящее время сохранились причастен на глас βαρύς (Ath. Xeropot. 305. Fol. 230, кон. XVIII – нач. XIX в.; Ath. Greg. 35 (38). Fol. 239v, сер. XVIII в.; Ath. Pantel. 1005. Fol. 136, нач. XVIII в. (по мнению К. Карангуниса, данный лист был заполнен позднее); Andros. Agias. 33. Fol. 336–337, посл. треть XVIII в.; Ath. Xeropot. 330. Fol. 295v, 1781–1782 гг.) и херувимские на 1-й глас (Ath. Greg. 19. Fol. 25–43, кон. XVIII в.) и на глас βαρύς (S. Sepulcri. 810. Fol. 199–201v, 1789 г.; Andros. Nikolaou. 22. Fol. 204–206, кон. XVIII в.; Andros. Agias. 33. Fol. 335–335v). Вторая херувимская в рукописи Athen. Bibl. Nat. 2733 (XVIII в.) имеет определение «семизвучная и сладчайшая, прекрасная» (ἐπτὰφώνων, καὶ ἡδύτατον, ἀραιόν – Fol. 269), в начале ее мелос построен на традиц. основе гласа βαρύς, а со слова «εἰκονίζοντες» (образующе) происходит смена системы на октахордную. Произведения М. В. не были переведены в нотацию *Нового метода*.

Карангунис предполагает, что М. В. — это иеродиакон, написавший в 1809 г. Анастасиматарий Kozani. 28, и считает, что он род. в сер. XVIII в., на том основании, что самый ранний датированный список его произведений относится к 1781–1782 гг. (Ath. Xeropot. 330). Однако в последнем источнике М. В. назван уже иеромонахом, поэтому более вероятным яв-

ляется т. зр. Э. Яннопулоса, отождествившего М. В. с иеромонахом из *Иоанна Предтечи скита* близ Веррии — писцом Анфологии Пападики 1756 г. (Ath. Laur. Θ. 171), отдельные песнопения к-рого сохранились и в др. рукописях, отражающих певч. традицию области Веррии и Наусы. Он также известен как заказчик певч. сборника 1748 г. (Thessal. Patr. M. 8), выполненного иером. Германом из мон-ря Св. Троицы на Олимпе.

Лит.: *Παπαδόπουλος Γ.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Ἀθήναι, 1890; *Καραγκούνης Κ.* Παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χερουβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 2003. Σ. 551–552; *Γιαννόπουλος Ε.* Ἡ ψαλτικὴ τέχνη λόγος καὶ μέλος στη λατρεία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Θεσ., 2004. Σ. 170, 277–278, 302; *idem.* Τὰ χειρόγραφα ψαλτικῆς τέχνης τῆς νήσου Ἄνδρου. Ἄνδρος, 2005. Σ. 130–131, 185.

С. И. Никитин

МАКАРИЙ ЛЕТЕТЕЛИ (Немошный) [груз. მკარბი ლეთეთელი], прп. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 5 окт., в *Кларджетских преподобных отцов и жен Соборе*), монах груз. общины в прп. *Саввы Освященного лавре* в Иерусалиме (IX в.). Происходил из сел. Летети (груз. историческая пров. Шида-Картли, ныне в муниципалитете Карели, Грузия). Инициатор составления и один из 3 переписчиков известного груз. гомилетико-литургического сб. *Синайский Многоглав* (Sinait. iber. 32–59–33, 864 г.), созданного в лавре прп. Саввы в дар груз. общине *Екатерины великомученицы монастыря на Синае*. В завещании М. Л., помещенном в конце книги, указывается, что он был сыном Георгия Грдзели (Длинного), в работе над рукописью ему помогали его двоюродный брат Амона Вахтанг Модзаргулис-дзе и духовный брат Пимен Каха (Л. 280–281).

М. Л. отождествляют с Макарием Немошным (груз. უბღუჭბი), учеником прп. *Григория Хандзтийского*, вместе с мон. Арсением подвизавшимся в лавре прп. Саввы. Сведения о нем сохранились в Житии прп. Григория (гл. 62) (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 302–303), где указано, что Макарий Немошный и Арсений были «прекрасные люди, отличные монахи, полные мудрости, чудотворцы, искали Небесного Царства и убежавшие от мирской славы, достойные священники» (цит. по: *Георгий Мерчуле*. 1911. С. 134–135). Память М. Л. была внесена в месяцеслов ГПЦ в сер.— 2-й пол. XX в. вместе



с именами других святых, упоминаемых в Житии прп. Григория; канонизация была осуществлена в 2003 г. в Соборе Кларджетских святых.

Ист.: *Георгий Мерчуле*. Житие св. Григория Хандзтийского / Груз. текст, введ., изд., пер. Н. Марра с дневниками поездки в Шавш(ет)ию и Клардж(ет)ию. СПб., 1911 (ТРАГФ; Кн. 7).

Э. Габидзашвили

МАКА́РИЙ МАКРÍС [греч. Μακάριος Μακρίης] (ок. 1383 — 7 янв. 1431), прп. (пам. греч. 8 янв.), визант. подвижник, церковный писатель, агиограф, полемист, игумен и возобновитель к-польского мон-ря Пантократора.

Источники. Сочинения, посвященные М. М., по-видимому, стали появляться сразу после его кончины. Так, Слово на смерть М. М. составил Георгий Схоларий (впсл.



Прп. Макарий Макрис.

Икона. 1999 г.

(ризица мон-ря Ватопед)

К-польский патриарх *Геннадий II Схоларий*), но оно не сохранилось (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 13). Однако до нас дошли стихи на смерть М. М., написанные тем же автором (*Georges (Gennade) Scholarios*. 1935. P. 379–380). В 1889 г. А. Пападопулос-Керамевс опубликовал Синаксарь из службы М. М. (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1889). Данные, содержащиеся в этой публикации, были в дальнейшем использованы в работах Л. Пти и П. Готье: *Petit*. 1927 и *Gautier*. 1974. P. 23–25; краткий очерк истории изучения жизни и творений М. М. см.: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 14.

Важнейшим источником сведений о М. М. является Похвальное слово (*Εὐκλόσιον*; изд.: *L'éloge*. 1986. P. 185–236). Оно было написано в К-поле,

в мон-ре Пантократора и, по-видимому, обращено к монахам этой обители (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 15. Σημ. 17). Временем его написания, вероятно, следует считать 1433 или 1434 г. (*Ibid.* Σ. 15. Σημ. 18). Автор Похвального слова, возможно, был фессалоникийцем по происхождению (*Ibid.* Σ. 15) и жил в мон-ре *Vatoped* в те годы, когда М. М. подвизался там, будучи послушником старца Давида (1409/10 — 1421) (*Ibid.* Σ. 15. Σημ. 20; *L'éloge*. § 36, 43, 54; ср.: *Πασχαλίδης*. 2012. Σ. 232–233). В дальнейшем составитель Похвального слова вместе с М. М. находился в К-поле, в частности в мон-ре Пантократора (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 15; *Πασχαλίδης*. 2014. Σ. 46–47). По-видимому, М. М. испытывал большое доверие к автору Похвального слова и делился с ним своими мыслями и даже мистическими переживаниями (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 15). В тех случаях, когда речь идет о событиях, непосредственным участником или свидетелем которых автор Похвального слова не был, он основывает свое повествование на сведениях, полученных от М. М., или на результатах собственного исследования (*Ibid.* Σ. 15–16). Написанное вскоре после кончины преподобного и несомненно читавшееся тем, кто были свидетелями по крайней мере некоторых описанных событий, Похвальное слово представляет собой ценный и во многом достоверный источник, позволяющий реконструировать биографию М. М.

Жизнь. М. М. род. ок. 1383 г. в Фессалонике (вопрос о проблемах хронологии жизни М. М. см.: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 16–18) в благочестивой знатной семье, пользовавшейся уважением императора (*L'éloge*. § 10–11). В рукописях, содержащих творения М. М., его именуют Аспрофрис (*Ἀσπρόφρις*), что, вероятно, является фамильным или личным прозвищем. Сведения о том, что М. М. был еврейского происхождения, не соответствуют действительности и связаны с ошибочным отождествлением его с другим Макарием — Ксанфопуллом, «из иудеев», к-рый упоминается историком Георгием Сфрандзи (*Giorgio Sfranze*. 1990. P. 32; *Πασχαλίδης*. 1997; *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 24. Σημ. 44).

Отца М. М. звали Димитрий; известно, что после смерти матери преподобного он снова женился (*L'éloge*.

§ 37). У М. М. был младший брат (*Ibid.* § 11, 14). В 6-летнем возрасте родители отдали М. М. учиться грамоте. Быстро освоив начальный курс обучения, он, с детства выказывавший немалые способности к наукам, приступил к изучению более сложных предметов. Когда М. М. было 12 лет, по словам автора его Жития, единственное, что было для него столь же важно, как «любовь к учению» — стремление к монашеству. М. М. изучал как «внешнюю премудрость», так и Свящ. Писание. Особо подчеркивается, что он весьма преуспел в риторике и логике (*L'éloge*. § 12–13; см. также: *Πασχαλίδης*. 2014. Σ. 47). Однако в возрасте 18 лет (т. е. ок. 1401), вскоре после смерти матери (как представляется, именно она препятствовала его попыткам уйти в мон-рь — *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 19), М. М. осуществил свое давнее желание и удалился на Св. Гору Афон, где поселился «в пределах обители Ватопедской» (*L'éloge*. § 15).

Изучив различные типы афонской монашеской жизни, М. М. решил поступить под духовное руководство ватопедского монаха по прозванию Арменопул. Первый наставник М. М. в монашеской жизни заботился не только о духовном возрастании своего послушника, но и о продолжении его «внешнего» образования, стремясь исполнить то, чего М. М. не успел постичь в годы учения в Фессалонике. Так, с особым тщанием М. М. изучал философию, геометрию, математику и астрономию. По-видимому, ему удалось получить довольно основательное образование, во всяком случае впсл., в бытность его в К-поле, никто не мог соревноваться с ним в знании упомянутых выше наук (*L'éloge*. § 19–23). В Житии прп. Андрея, архиеп. Критского, составленным М. М., недвусмысленно подчеркивается польза «эллинской учености», что несомненно отражает представления самого М. М. (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 132.54–133.62; *Πασχαλίδης*. 2014. Σ. 47–48). Как отмечает греч. исследователь С. Пасхалидис, текст Похвального слова дает представление об обстановке в кругу ученых монахов, близких к имп. *Мануилу II Палеологу* (*Πασχαλίδης*. 2014. Σ. 47; см. также: *Dendrinos*. 2011). М. М. пробыв под началом старца Арменопула ок. 10 лет, до кончины наставника (по-видимому, в 1409/10 — *Συγγράμματα*. 1996.



Σ. 20). В этот период он не только был пострижен в монахи, но и принял диаконский, а затем и священнический сан (L'éloge. § 27).

Вторым духовным отцом М. М. стал старец Давид, фессалоникиец по происхождению, известный не только своей святостью, но и образованностью. Он пользовался немалым уважением имп. Мануила II Палеолога, к-рый, вероятно, познакомился с ним еще в Фессалонике, состоял с ним в переписке и присылал афонскому подвижнику свои сочинения. Из писем старца Давида имп. Мануил узнал о его талантливом ученике. Ок. 1419 г. М. М. и его духовный отец были приглашены императором в К-поль, где пробыли год (согласно Похвальному слову) или 2 (согласно Синаксарию) (Συγγραμματα. 1996. Σ. 20). В столице они имели возможность часто видаться и разговаривать с императором. Беседы их касались в основном различных богословских тем. Затем М. М. и старец Давид вновь возвратились на Св. Гору и продолжили безмолвническую жизнь в афонской пустыне (L'éloge. § 27–29).

Когда скончался отец М. М., предподобный по совету старца Давида приехал в Фессалонику, чтобы уладить вопрос о наследовании имущества с младшим братом (L'éloge. § 38; Συγγραμματα. 1996. Σ. 19. Σημ. 30). Получив в наследство 2/3 от двух серебряных талантов, отдал их своему духовному отцу (L'éloge. § 37–38). Затем возвратился на Афон, где продолжил подвижнические труды, придавая большое значение безмолвию. В Похвальном слове содержится разд. «О священном безмолвии», в котором достаточно полно изложено исихастское учение (L'éloge. § 40–42; ср.: Συγγραμματα. 1996. Σ. 149). В годы жизни на Афоне в послушании у старца Давида М. М., ведя суровую жизнь подвижника-исихаста, достиг высоких степеней совершенства монашеской жизни и сподобился видения Божественного Света (L'éloge. § 42–45).

В кон. 1421 – нач. 1422 г. старец Давид скончался. Узнав об этом, имп. Мануил II пригласил М. М. в К-поль. Несмотря на то что М. М. стремился к отшельнической жизни, он принял приглашение императора. Приехав в К-поль, он поселился в мон-ре Харсианит, где в то время подвизался известный богослов Иосиф Вриенний. По-видимому,



Прп. Макарий Макрис.
Икона из иконостаса
нареклиссина св. Саввы
мон-ря Ватопед.
Мастер иеродиак. Илия

М. М. познакомился с ним еще в первое посещение К-поля, а теперь они стали близкими друзьями (L'éloge. § 46–50).

Имп. Мануил II предложил М. М. стать игуменом *Студийского монастыря*, однако святой отверг его предложение и вновь отправился на Св. Гору, где «обходил каливы отшельников близ [вершины] Афона» (L'éloge. § 51). Однако наслаждаться безмолвием пустыни «вкуче с Илией и Елисеем» (Там же) М. М. пришлось недолго. Мануил II направил ему письмо, в к-ром призывал как можно скорее явиться в К-поль. Отправившись в столицу по морю, М. М. прибыл туда между 1 окт. и 3 нояб. 1422 г. (Συγγραμματα. 1996. Σ. 21). Однако Мануил II, которого постиг удар, повлекший за собой паралич, уже не управлял империей (L'éloge. § 56). Пробыв несколько месяцев в монастыре Харсианит, М. М. по предложению Георгия Сфрандзи (Συγγραμματα. 1996. Σ. 21) был назначен игуменом монастыря Пантократора (L'éloge. § 57). Это назначение, совершенное уже сыном Мануила Иоанном (впосл. *Иоанн VIII Палеолог*), произошло между 3 нояб. 1422 г. и летом 1425 г. (Argyriou. 1986. P. 32–46).

Мон-рь Пантократора находился в весьма трудном материальном положении. В нем было всего 6 монахов, постройки обветшали и были готовы обрушиться. М. М. приложил все усилия, чтобы отстроить вверенную ему обитель и возродить духовную жизнь. Летом 1425 г. (Συγγραμματα. 1996. Σ. 21) он совершил поездку в Сербию и заручился поддержкой деспота Стефана Лазаревича, который помогал мон-рю в течение 2 или 3 лет. Вероятно, после смерти Стефана (1427) М. М. добился покровительства свт. *Фотия*, митр. Киевского, который стал ктитором мон-ря и принимал участие в совершавшихся там богослужениях (L'éloge. § 57–62). Монашеская братия под началом М. М. состояла из 12 чел.

Получив должность великого протосинкелла (*Παρχαλίτης*; Συγγραμματα. 1996. Σ. 21), М. М. принимал активное участие в церковной и политической жизни К-поля, однако Похвальное слово сохранило свидетельства только о 2, хотя и весьма важных событиях (Συγγραμματα. 1996. Σ. 21). Между 1426 и 1429 г. в К-поле заседал «постоянный синод» (σύνδος ἐνδηριόσα), к-рый был собран по случаю визита посольства «от короля Богемии по вопросу о святых иконах и других [вещах], каковые невозможно было оставить без внимания». Похвальное слово является единственным источником, в котором повествуется о столь важном событии, причем никакие существенные детали составитель не приводит. Сообщается лишь, что М. М. на заседаниях синода блистал своей богословской ученостью, красноречием и сообразительностью, в результате чего богемские богословы едва не приняли православную веру (L'éloge. § 55–56). Очевидно, речь идет о гуситских богословах (Argyriou. 1986. P. 41–46, 70–75).

В 1414–1431 гг. между византийцами и латинянами велись интенсивные переговоры о созыве Вселенского Собора для решения вопроса об объединении Церквей (Ibid. P. 46–56). М. М. принял участие в этих беседах, вероятно уже с 1426 г. (Συγγραμματα. 1996. Σ. 22; см. также послание свт. Симеона Солунского М. М. — *Symeon Thessalonicensis*. 1979). В Похвальном слове сообщается, что в 1426–1431 гг. в Рим было отправлено 3 посольства. В кон. 1429 г. М. М. был поставлен во главе одного из этих посольств (по-видимому, 2-го,



Прп. Макарий Макрис.
Икона. 2013 г.
(Ватопед, Афон)

хотя в Похвальном слове (§ 75) говорится о 3-м — *Argyriou*. 1986. P. 46–56; *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 22) к папе Римскому Мартину V (*Πασχαλίδης*. 1997; *Idem*. 2011. Σ. 88). Посольство, состоявшее из М. М. и стратопедарха Иоанна Иагариса, выехало из К-поля зимой 1429/30 г. и возвратилось через Пелопоннес в авг. или сент. 1430 г. (по свидетельству Георгия Сфрандзи — *Giorgio Sfranze*. 1990. P. 70). В Похвальном слове сообщается, что М. М. в Риме защищал догматы Православия и участвовал в диспуте, к-рый почти полностью приведен в тексте Слова (*L'éloge*. § 77–104). Греч. исследователь А. Аргириу полагает, что этот диалог представляет собой сочинение самого М. М., инкорпорированное в Похвальное слово (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 23–24).

Главной задачей посольства было убедить папу Римского принять решение о созыве Собора в Италии. Поскольку вопрос был практически решен и оставалось лишь выбрать конкретное место проведения Собора, М. М. готовился отправиться в следующее посольство (*L'éloge*. § 123–126). Осуществлению новой миссии М. М. воспрепятствовала внезапная болезнь, поначалу, видимо, принявшая форму горячки. М. М. удалился тогда на один из Принцевых о-вов, вероятно на о-в Халки. Там он получил письмо от Георгия Схολария, к-рый писал, что Принцевы о-ва теперь можно назвать островами Блаженных (*Μακάρων νήσους*) по причине присутствия там М. М. Георгий Схολарий призывал М. М. возвратиться в К-поль (*Georges (Gennade) Scholarios*. 1935. P. 424–425). Однако вскоре выяснилось, что болезнь куда опаснее, чем предполагалось вначале, — это была бубонная чума (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 23). При кончине его присутствовали монахи обители и друзья. Высказывается мнение, что М. М. скончался на о-ве Халки, а затем его тело было перевезено в К-поль (*Πασχαλίδης*. 1997), однако напрямую из текста посвященных ему агиографических памятников это не следует. Вероятно, М. М. умер и был похоронен в мон-ре Пантократора при стечении народа.

Вскоре после кончины М. М. в его адрес стали раздаваться обвинения в латинофильстве. Это было связано не в последнюю очередь с тем, что переговоры с Римом велись тайно и о них стало известно лишь после смерти папы Мартина V (20 февр.

1431). Патриарх Иосиф II и Иосиф Вриенний отрицательно отнеслись к результатам переговоров, проведенных в Риме М. М. Георгий Сфрандзи, бывший одним из близких друзей М. М., подчеркивал православный образ мыслей преподобного и характеризовал его так: «Для патриаршего гордого ока и несытого и грубого сердца — еретик, а пред оком неусыпным Вседержителя и судом Истины — православный» (*Giorgio Sfranze*. 1990. P. 70). Целью составителя Похвального слова М. М. была защита памяти М. М. от возводимых обвинений (*L'éloge*. § 122).

Сочинения. В наст. время М. М. атрибутируется 19 сочинений, большая часть к-рых представляет собой агиографические тексты.

Автор Похвального слова, описывая литературную деятельность М. М., перечисляет только 4 его сочинения, а именно: Похвальное слово старцу Давиду Фессалоникийскому, Похвальное слово богоносным отцам, Житие прп. Максима Кавсокаливита и «Три слова о таинстве благочестия». Лишь вскользь упоминается о посвященных др. святогорским монахам Похвальных словах и Житиях, о к-рых в наст. время ничего не известно (*Συγγράμματα*. 1996. Σ. 26). До недавнего времени исследователи приписывали М. М. авторство лишь небольшого числа сочинений (от 3 до 5: *Ibid*. Σ. 26–27). Однако после открытия рукописи Vat. gr. 1107 (*Loenertz*. 1949) появилась возможность значительно расширить представления о письменном наследии М. М. Выяснилось, в частности, что ряд созданных им произ-

ведений приписывался ранее имп. Мануилу II Палеологу (*Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 748, 778–779; *Sideras*. 1988; *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 27).

С. Пасхалидис охарактеризовал созданные М. М. сочинения следующим образом (*Πασχαλίδης*. 1997; ср.: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 32–34). Два сочинения относятся к тому периоду, когда М. М. был вовлечен в переговоры между К-полем и Римом по вопросу о воссоединении Церквей, а также в связанные с переговорным процессом богословские собеседования. В 1-м («О том, что говорить об исхождении Духа «и от Сына» вовсе не необходимо, но [это] нововведение, [искажающее] православную веру»; впервые напечатано Досифеем II, патриархом Иерусалимским: *Τόμος Κατάλλαξις. Ἰασίον*, 1692. Σ. 412–420; перечисление рукописей, содержащих этот текст: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 27; совр. издание: *Ibid*. Σ. 49–63) речь идет об исхождении Св. Духа; это, по определению Пасхалидиса, «классический антилатинский труд» (*Πασχαλίδης*. 1997). Второе представляет собой беседу М. М. с папой Римским и его окружением (*L'éloge*. § 76–104; содержится в единственной рукописи Alexandr. Patr. gr. 220; последнее совр. издание: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 235–247). Здесь также затрагивается вопрос об исхождении Св. Духа, но помимо этого обсуждается употребление опресноков и рассматривается примат папы Римского.

Агиографические сочинения М. М. отражают 3 периода его жизни, связанные с Фессалоникой, Св. Горой Афон и К-полем. К «фессалоникийским» агиографическим текстам можно отнести: Похвальное слово прп. Давиду Солунскому (ранее авторство приписывалось имп. Мануилу II Палеологу; см. перечисление рукописей и указание предшествующего издания: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 28; издание текста: *Ibid*. Σ. 85–100); Похвальное слово свт. Гавриилу, архиепископу Солунскому (авторство также некогда приписывалось имп. Мануилу II Палеологу; см. данные об изданиях и рукописях: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 28; издание текста: *Ibid*. Σ. 101–120); «Описание [ἔκφρασις] образа вмч. Димитрия Солунского, пронзенного копьями» (первоначально было издано как труд свт. Марка Эфесского; см. данные о рукописи и издании: *Συγγράμματα*. 1996. Σ. 29; издание текста: *Ibid*. Σ. 167–168).



Святогорским по тематике агιογραφическим сочинением является Житие прп. Максима Кавсокаливита (Συγγράμματα. 1996. Σ. 29; издание текста: Ibid. Σ. 141–165; ΒΗΓ, N 1237f). Среди написанных М. М. житийных текстов оно имеет первостепенное значение (Πασχαλίδης. 2012. Σ. 232). Из агιοграфических памятников, посвященных этому знаменитому афонскому подвижнику-исихасту, данное Житие является последним по времени написания.

К агιοграфическим произведениям, написанным М. М. в К-поле, следует отнести: «Повествование [ὕλη μνημα — букв. «памятная запись»] о некоторых чудесах и об обретении и перенесении мощей вмц. Евфимии» (см. указание рукописей и изданий: Συγγράμματα. 1996. Σ. 28; издание текста: Ibid. Σ. 121–130); «Описание [ἐκφρασις] иконы, установленной в храме Пресв. Богородицы, именуемой Новая Перивлепта (мон-ря Харсианит)» (см. указание рукописей и изданий: Συγγράμματα. 1996. Σ. 29; издание текста: Ibid. Σ. 169–171); Слово об отцах семи Вселенских Соборов (ранее авторство приписывалось имп. Мануилу II Палеологу; см. указание рукописей и изданий: Συγγράμματα. 1996. Σ. 27–28; издание текста: Ibid. Σ. 65–84); Житие прп. Андрея, архиеп. Критского (см. указание рукописей и изданий: Συγγράμματα. 1996. Σ. 28–29; издание текста: Ibid. Σ. 131–139).

Перу М. М. принадлежат также 2 антиисламских трактата: «В защиту священного девства» (см. указание рукописей и издания: Συγγράμματα. 1996. Σ. 30; издание текста: *Argyriou*. 1986. P. 309–326); «К соблазняющимся о преуспении нечестивых» (подразделяется на 4 самостоятельных Слова; см. указание рукописей и издания: Συγγράμματα. 1996. Σ. 30; издание текста: *Argyriou*. 1986. P. 239–300).

Сохранились нравоучительные сочинения М. М.: Слово утешительное болящему, или О терпении (указание рукописей: Συγγράμματα. 1996. Σ. 29; издание текста: Ibid. Σ. 173–200); [Слово] утешительное от страдающего, или О смерти (указание рукописей и издания: Συγγράμματα. 1996. Σ. 29–30; издание текста: Ibid. Σ. 201–220).

М. М. принадлежат и 2 монодии: «Об имп. Мануиле II Палеологе» (указание рукописей и издания: Συγγράμματα. 1996. Σ. 30; издание текс-

та: Ibid. Σ. 221–226); «О своем духовном отце, святейшем господине Давиде, иеромонахе и духовнике» (т. е. об афонском старце Давиде Фессалоникийце, наставнике М. М.; указание рукописей и издания: Συγγράμματα. 1996. Σ. 29–30; издание текста: Ibid. Σ. 227–234). Кроме того, недавно была издана молитва «на неплодоносящие оливы», составленная М. М. (An Unpublished Supplication. 2003; см. также: Πασχαλίδης. 2012. Σ. 234).

Краткое описание содержания сочинений М. М. и оценка их стиля даны греч. исследователем Аргириу (Συγγράμματα. 1996. Σ. 35–40). Отмечается, что догматические темы не занимают особенно заметного места в письменном наследии М. М., чаще он предстает как агιοграф, уверенно владеющий риторическими приемами. В агιοграфических и нравоучительных сочинениях, по мнению Аргириу, проявляется его опыт просвещения Божественной благодатью и жизни во Христе, что делает отдельные страницы этих произведений наиболее интересными. Можно сказать, что повествовательные, исторические тексты в изложении М. М. превращаются в трактаты о подвижнической жизни (Ibid. Σ. 38).

Почитание М. М. как святого, вероятно, началось вскоре после его кончины в мон-ре Пантократора, именем которого он был. Свидетельством этого являются Похвальное слово М. М., служба М. М. (текст не издан), к-рая предваряет изданный Синаксарь (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. 1889), и Житие в рукописи Alexandr. Patr. gr. 220 (Συγγράμματα. 1996. Σ. 7; Πασχαλίδης. 2012. Σ. 233).

В наст. время центром почитания М. М. является афонский мон-рь Ватопед, в котором (и в его окрестностях) святой подвизался на протяжении многих лет. В Ватопедской обители написаны иконы М. М. Современный греческий гимнограф Х. Бусьяс составил полную бденную Службу в честь М. М. (Αθήνα, 1992). Канон на утрени имеет акростих: «Поистине блаженного Харалампий убажует» (Τὸν ὄντως μακάριον Χαράλαμπος μακαρίζει).

Соч.: L'éloge de Macaire Makrès // *Argyriou A. Macaire Makrès et la polémique contre l'Islam: Édition princeps de l'éloge de Macaire Makrès et de ses deux oeuvres anti-islamiques précédée d'une étude critique*. Vat., 1986. P. 183–236. (ST; 314); Συγγράμματα / Έπιμ. Α. Αργυρίου. Θεσ., 1996. (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται; 25); An

Unpublished Supplication on Barren Olive Trees by Macarius Macres / Publ. S. Kapetanaki // *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of J. Chrysostomides*. Aldershot, 2003. P. 457–460.

Ист.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Μακάριος Μακρής // ΔΙΕΕΕ. 1889. Τ. 3. Σ. 459–467; *Georges (Gennade) Scholarios. Œuvre complètes / Publ. par L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie*. P., 1935. Vol. 4; *Syke Syrop. Hist. P.* 118. N 1–5, 266. N 24; *Symeon Thessalonicensis. Politico-Historical Works (1416/7–1429): Greek Text with Intro. and Comment.* / Ed. D. Balfour. W., 1979. P. 94–97, 214–228. (WBS; 13); *Giorgio Sfranze. Cronaca* / Ed. R. Maisano. R., 1990. P. 70. (CFHB; 29). Лит.: PLP, N 16379; ИАБ, 6. № 2000–2006; Δημητριάδης Α. Ὁρθόδοξος Ἑλλάς. Ἴστοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραφάντων κατὰ Λατίνων. Σ. 55–56; Λάμπρος Σ. Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. Ἀθήνη, 1924. Τ. 2. Σ. 299–301; *Petit L. Macrès Macaire* // DTC. 1927. Τ. 9. Col. 1507–1508; *Ἀθηναγόρας, μητρ. Παρανοήσιος*. Ὁ θεσμός τῶν συγκέλλων ἐν τῷ Οἰκουμένικῷ Πατριαρχείῳ // ΕΒΕΕ. 1928. Τ. 5. Σ. 186–189; *Loenertz R. J. Ecrits de Macaire Makrès et de Manuel II Paléologue dans les mss*. Vat. Gr. 1107 et Crypt. 161 // OCP. 1949. Vol. 15. P. 185–193 (= *Loenertz R. J. Byzantina et Franco-graeca*. R., 1970. P. 71–79); *Hunger H. Eine spätbyzantinische Bildbeschreibung der Geburt Christi* // JÖBG. 1958. Bd. 7. S. 125–140; *Κωνσταντίνου Ι. Μακάριος* // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Στ. 480; *Trapp E. Die Stellung der beiden Apologien des Vat. Gr. 1107 in der byzantinischen Islampolemik* // JÖBG. 1967. Bd. 16. S. 199–202; *Ἀργυρίου Α. Μακάριος ὁ Μακρής ἢ Ἀσπρόφυρος (1391–1431)* // ΓΠ. 1970. Τ. 53. Σ. 212–225; *Gautier P. Le Typicon du Christ Sauveur Pantocrator* // REB. 1974. Vol. 32. P. 1–145; *Stiennon D. Macaire Makrès* // DSAMDH. 1980. Vol. 10. Col. 17–20; *Argyriou A. Macaire Makrès et la polémique contre l'Islam: Édition princeps de l'éloge de Macaire Makrès et de ses deux oeuvres anti-islamiques précédée d'une étude critique*. Vat., 1986. (ST; 314); *Sideras A. Bruder oder Freund?: Zum Adressaten einen unedierte Grabrede des Makarios Makrès* // Βυζαντιακά. Θεσ., 1988. Τ. 8. Σ. 120–132; *Ζήσης Θ. Γεννάδιος Β' Σχολάριος: Βίος – συγγράμματα – διδασκαλία*. Θεσ., 1988². Σ. 87, 91, 172; *Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης, μον. Ἀκολουθία πάντων τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ διαλαμπάντων ἁγίων* // ΓΠ. 1990. Τ. 73. N 732. Σ. 358; *Talbot A.-M. Makres, Makarios* // ODB. Vol. 2. Col. 1273; *Οἱ Ἅγιοι τῆς Ἱερῆς Μονῆς Βατοπεδίου* // Πρωτῶτων. Καρπύς, 1992. N 34. Σ. 51; *Χρυσόστομος Γ. Οἱ ἅγιοι τῆς Θεσσαλονίκης* // Χριστήριον τῷ Παναγιωτάτῳ Μητροπολίτῃ Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονι τῷ Δευτέρῳ ἐπὶ τῇ συμπληρώσει εικοσαετοῦς ἐν Θεσσαλονίκῃ ποιμαντορίας (1974–1994). Θεσ., 1994. Σ. 933–934; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἄγιολόγιον. Σ. 284; *Πασχαλίδης Σ. Μακάριος Μακρής ἢ Ἀσπρόφυρος* // Τὸ Ἄγιολόγιον τῆς Θεσσαλονίκης. Θεσ., 1997. Τ. 2. Σ. 19–27; *idem*. Θεολογικά ζητήματα καὶ μοναστικὴ πνευματικότητα στὸ Ἅγιον Ὅρος κατὰ τὸ 15ο καὶ 16ο αἰῶνα // Τὸ Ἅγιον Ὅρος στὸν 15ο καὶ 16ο αἰῶνα: Πνευματικὸς βίος, Ἱστορία, Τέχνη. Θεσ., 2011. Σ. 87–105; *idem*. Ὅψεις τῆς ἀγιορείτικης ἱστορίας καὶ πνευματικότητας κατὰ τὸν 15ο καὶ 16ο αἰῶνα // Τὸ Ἅγιον Ὅρος στὸν 15ο καὶ 16ο αἰῶνα: Πρακτικὰ Συνεδρίου. Θεσ., 2012. Σ. 225–236; *idem*. Εκφάνσεις τῆς λογίτητος στὸ Ἅγιον Ὅρος κατὰ τὴν Παλαιολόγεια περίοδο // Ἅγιον Ὅρος καὶ λογιότητα: Πρακτικὰ Συνεδρίου. Θεσ., 2014. Σ. 43–51; *Dendrinis Ch. Palaiologan Scholars at Work:*





Makarios Makres and Joseph Bryennios' Auto-graph // From Manuscripts to Books = Vom Codex zur Edition: Proc. of the Intern. Workshop on Textual Criticism and Editorial Practice for Byzant. Texts (Vienna, 10–11 December 2009) / Ed. A. Giannouli, E. Schiffer. W., 2011. P. 25–54.

О. А. Родионов

МАКА́РИЙ НЕ́МОЩНЫЙ, прп. – см. *Макарий Лететели*.

МАКА́РИЙ НО́ВЫЙ [Макарий Кийский; греч. Μακάριος ὁ Νέος] († 1590), прмч. (пам. греч. 6 окт.; пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Афонских преподобных). Неизданное первоначальное (?) Мученичество М. Н. (ВНГ, N 2244) содержится в рукописи Neo-Ebrogas. Plimpton 14, 1644 г. Гимно- и агиографические тексты в честь М. Н. составлены протосинкеллом К-польской Патриархии Мелетием Сиригом в сер. XVII в. (служба с синаксарным Житием). Житие М. Н. включено в состав сб. «Новый Лимонарь».

Святой род. в г. Киос (Кий, ныне Гемлик, Турция) и получил в крещении имя Мануил. Его родители, Петр и Анфуса, отдали мальчика на обучение портному. Когда Мануилу было 18 лет, его отец добровольно отрекся от Христа и принял ислам, а затем переехал в Пруссу (ныне Бурса). Однажды Мануил отправился в этот город по делам и на базарной площади случайно встретился с отцом. Тот схватил сына и насильно отвел к судье, крича, что пришло время и Мануилу стать мусульманином. Юношу избили и ему насильно совершили обрезание. Через неск. дней Мануилу удалось тайно бежать из Пруссы, и он отправился на Св. Гору. Обойдя все мон-ри, Мануил стал послушником у одного добродетельного старца в скиту прав. Анны. Там он принял постриг с именем Макарий и провел 12 лет, по прошествии к-рых стал просить у старца разрешение вернуться в Пруссу, чтобы прилюдно исповедать Христа. Старец не хотел отправлять М. Н. на мученическую смерть, но, видя горячее желание своего ученика, посоветовался с др. старцами, и они отпустили его с благословением. Сначала М. Н. отправился в К-поль и получил у тур. законоведа судебное решение о том, что он может беспрепятственно вернуться к исповеданию прежней религии, поскольку его принудили отречься от своей веры. После этого М. Н. навестил свою мать,

но не открыл ей своего намерения пострадать за Христа. Затем он прибыл в Пруссу и в иноческой одежде отправился на рынок. Турки узнали М. Н. и спросили, как он, став мусульманином, принял монашеский постриг? Святой бесстрашно ответил, что вернулся к истинной вере и посоветовал им также оставить ложную религию и уверовать во Христа, чтобы избежать адских мучений и наследовать вечную жизнь. В гневе турки едва не растерзали М. Н. Когда они привели его к наместнику, М. Н. заявил, что был обращен в ислам насильно, и предъявил документ, составленный законоведом. Наместник отпустил М. Н., но это вызвало гнев мусульман, которые стали угрожать, что донесут на него султану как на врага веры. Испугавшись, наместник велел привести к нему М. Н. и стал убеждать его принять ислам, доказывая, что если бы мусульманская вера не была лучше других, то Бог не дал бы туркам такое могущество, славу и богатство. Но М. Н. ответил, что Христос дает верующим в Него не земное, а Небесное Царствие. Наместник велел держать М. Н. в тюрьме 40 дней подвешенным за подмышки и ежедневно бить его. Но т. к. святой не изменил своего решения, то по прошествии указанного срока наместник приказал поместить его на 90 дней в сухой колодец. Тюремщики раз в день поднимали М. Н. на поверхность для побоев. Однажды ночью колодец осиял божественный свет; послышалось пение ангелов. Отец М. Н., помогавший мучителям, заглянул в колодец и ослеп. Находившийся вместе с М. Н. в колодце преступник-мусульманин, увидев божественный свет, уверовал во Христа и впоследствии пострадал за Него в Кютахье. Наместник, испугавшись, как бы тюремные стражники также не стали христианами, велел палачам отвести М. Н. за город и казнить. Святого отвели в ущелье, побили камнями, а затем обезглавили. В момент казни раздался гром, засверкали молнии и поднялся такой сильный вихрь, что палачи едва остались в живых. Тело М. Н. находилось в ущелье непогребенным, и каждую ночь над ним был виден столп света. Через несколько дней христиане тайно похоронили святого. Впоследствии главу М. Н. передали в скит прав. Анны, часть мощей – матери преподобномученика, которая поместила их в ц. Св.

Троицы в Киосе. От мощей М. Н., оставшихся в Пруссе, исходило благоухание и совершались чудеса. Ист.: НМ. 1856. С. 58; НА. 1873. С. 334–339; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993. Т. 1. С. 304. Лит.: Χρισόστομος (Παπαδόπουλος). Νεομάρτυρες. С. 27; Περαντώνης. Λεξικόν. Т. 2. С. 327–329; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. С. 284; Μακάριος (Νοταρά), μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Συναξαριστής νεομάρτυρων. Θεσ., 1996³. С. 743–747; Μανώλης Ἀγιορείτης, μον. Οἱ Ἅγιοι τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Καρυές, 2008. С. 409; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2009². Т. 2: Οκτώβριος. С. 68–69.

МАКА́РИЙ НОТАРА́ [греч. Μακάριος Νοταράς] (1731, Трикала Коринфская – 17.04.1805, о-в Хиос), свт. (пам. греч. 17 апр.), архиеп. Коринфский, составитель и издатель душеполезных книг, один из главных участников традиц. просветительского движения «филокалического возрождения» (также известно



Свт. Макарий, архиеп. Коринфский. Икона. XIX в. (ц. апостолов Петра и Павла близ Врондадоса, Хиос)

го в историографии как движение *колливадов*). Греческие исследователи нередко характеризуют М. Н. как «родоначальника филокализма», истоки которого обычно связывают с появлением антологии святоотеческих текстов «Добротолубие» («Филокалия»: Φιλοκαλία. 1782), изданной при непосредственном участии М. Н. (Παπαδόπουλος. 2000; Ἅγιος Μακάριος (Νοταράς). 2006; Πασχαλίδης. 2007; *Idem*. 2016; ср. также: Παπουλίδης. 1971. С. 77–82; *Idem*. 1974; Ἀκριβόπουλος. 2001. С. 35–42; см. также: Ἀμφιλόχιος (Ράδοβιτς). 1984).





Жизнь. Источники. Основные сведения о биографии М. Н. содержатся в его Житии, составленном прп. Афанасием Паросским, по-видимому, ок. 1810 г. Этот текст по сей день остается основным источником, откуда большинство исследователей черпают данные о жизни и трудах М. Н.

Житие существует в 2 редакциях. Впервые оно было издано в переработке, осуществленной неким А. Каравасом (Ἀκολουθία. 1885. Σ. 18, σπμ.; Δουκάκης. 1892. Σ. 176, σπμ.). В указанных изданиях говорится, что редактирование носило гл. обр. стилистический характер, чтобы придать более «классическую» форму оригинальному тексту прп. Афанасия Паросского, написанному на «простом греческом языке», который воспринимался в сер. XIX в. как излишне «просторечный», не соответствующий утвердившимся в то время лит. вкусам. Однако на деле редакция Караваса содержит немало произвольных изменений и даже сокращений (в т. ч. в дословно приводимых прп. Афанасием документах). По-видимому, главной целью редактора было лишить Житие свт. Макария полемической составляющей, характерной для большинства текстов прп. Афанасия Паросского. Вместе с тем некоторые яркие детали, использованные прп. Афанасием как очевидцем многих событий, описанных в Житии, в редакции Караваса также оказались изъяты или лишены своеобразия. В целом очевидно стремление редактора сделать текст более соответствующим канонам агиографии.

Первоначальную версию Жития свт. Макария, изданную в 1930 г. (Νέον Ηιακόν Λεζωνάριον. 1930. Σ. 194–210; далее: ΝΧΛ), нельзя считать вполне удовлетворительной. Издатели воспользовались некой рукописью («ἐκ τοῦ ἀρχαίου χειρογράφου»: ΝΧΛ. Σ. 194), по-видимому идентичной Ath. Xen. 63 (765) и Ath. Pantel. gr. 890 (6397). Сведения (в ст. Vretta. 1999) о том, что Житие свт. Макария, составленное прп. Афанасием Паросским, было издано в «Новом Лимонаре» («Неон Лимонарион») в 1819 г., не соответствуют действительности. Ошибочно «Новый Хиосский Лимонарь» был воспринят как точная перепечатка 1-го издания «Нового Лимонаря» (хотя первый действительно нередко описывается в трудах греч.

исследователей как 4-е или даже 5-е издание «Нового Лимонаря»; см., напр.: Γεώργιος (Λιαδής). 2001. Σ. 106, σπμ. 148). Большинство биографических статей и книг, посвященных М. Н., основываются почти исключительно на фактах, почерпнутых из Жития, составленного прп. Афанасием Паросским, нередко из исправленной в сер. XIX в. его версии (напр.: Petit. 1899; Σκουτέρης. 1957; Κωνσταντινίδης. 1966; Cavarnos. 1968; Παπουλίδης. 1974; Γоворун. 1998; Vretta. 1999).

Сведения о М. Н. содержатся также в др. сочинении прп. Афанасия Паросского — «Изъявление истины о [происшедших] на Святой Горе смутах» (Ἀθανάσιος Πάριος. 1988). Последняя его глава названа «О святом Макарии, епископе Коринфском. Доказательство, что неправильно и несправедливо на [основании] сравнения с некими [лицами] и человеческих мнений отвергаются его святость и чудеса» (Ibid. Σ. 88–112). Этот текст встречается в рукописной традиции в качестве отдельного трактата и, по-видимому, достаточно искусственно включен в состав «Изъявления...» (Idem. Σ. 88, σπμ.). Об этом свидетельствует, в частности, то, что сведения о М. Н. занимают сравнительно небольшой объем, в то время как основное содержание главы составляет описание событий начального этапа спора о поминовании усопших, ставшего известным в дальнейшем как «колливадский». Тем не менее этот текст в нек-рых деталях дополняет Житие и показывает М. Н. как участника колливадского движения и одного из самых почитаемых колливадами деятелей православной Церкви того времени.

За последние годы греческие ученые выявили немало ранее неизвестных текстов, содержащих сведения о «колливадских спорах» и свидетельства об основных их участниках, в том числе о М. Н. Особое значение имеет эпистолярное наследие прп. Афанасия Паросского, к-рый являлся долгожителем среди колливадов (1721–1813) и был близко знаком с М. Н., а также с прп. Никодимом Святогорцем и другими выдающимися деятелями колливадского движения и духовного просвещения Греческой Церкви 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. (Ἀραμπιτάκης. 1998). Поскольку прп. Афанасий действительно сотрудничал с М. Н., даже

отрывочные свидетельства, встречающиеся в его письмах, позволяют уточнить мн. детали биографии М. Н., недостаточно полно отраженные в Житии (Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης. 2005; Ἀραμπιτάκης. 2006; Κοσμιόπουλος. 2006; Μανώλης, Ἀραμπιτάκης (в печати); Πασχαλίδης. 2015; Idem. 2016). Упоминания М. Н. в рукописных материалах, связанных с деятельностью др. представителей движения колливадов и греч. просвещения, также имеют значительный интерес (Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης. 2005; Πασχαλίδης. 2007; Idem. 2005/2013).

М. Н. упоминается в Житиях прп. Никодима Святогорца (Εὐθύμιος. 2007), иером. Иерофея (Χαλδαϊάκης. 2000) и прп. Нифонта Хиосского (см.: Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης. 2005. Σ. 571, σπμ. 17). Ценные свидетельства о связях М. Н. с прп. Паусием (Величковским) и его общиной известны как из греческих, так и из слав. источников (см.: Παπαδόπουλος. 2000. Σ. 46–50).

Детальная хронология жизни М. Н. составлена С. Пападопулосом на основе тех данных, которые были введены в научный оборот на момент написания его книги (Ibid. Σ. 159–165). Однако обнаруженные в последние годы тексты, а также детальный анализ уже известных источников позволили уточнить эту хронологию и даже предложить иные датировки, в т. ч. для пребывания М. Н. на Св. Горе (см., напр.: Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης. 2005. Σ. 571; Kontouma. 2012. Ρ. 194–195).

Происхождение М. Н. Знатный род Нотара был известен с XIV в. После падения К-поля (1453) его члены нашли прибежище на Пелопоннесе, где играли видную роль как в политической, так и в церковной жизни. Наиболее известными представителями рода являлись Лука Нотара, принявший мученическую кончину от рук турок в 1453 г., прп. Герасим Кефалинийский († 1579), Досифей II Нотара, патриарх Иерусалимский (1669–1707), Хрисанф Нотара, патриарх Иерусалимский (1707–1731), Григорий Нотара, митр. Коринфский (1684–1715), а также ряд героев Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. (Παπαδόπουλος. 2000. Σ. 19–20).

Детство и юность. Отцом М. Н. (в миру Михаил) был Георгантас (Георгий) Нотара, один из богатейших представителей коринфской аристократии, мать звали Анаста-



сия, святитель был младшим ребенком в семье. Восприемником при крещении Михаила стал архиеп. Коринфский Парфений (в чем составитель Жития святого видит пророчество о будущем архиерействе М. Н., который впосл. станет приемником архиеп. Парфения на Коринфской кафедре — *НХЛ. Σ. 195*).



Свт. Макарий,
архиеп. Коринфский.
Икона. XIX в.
(мон-рь прп. Папатия
близ Лутраки)

Начальное образование Михаил получил в Трикале и Коринфе, а затем на о-ве Кефалиния у известного диаскала Евстафия (*Ibidem*). Пребывание на Кефалинии, по мнению Пападопулоса, укрепило интерес Михаила к духовной жизни и чтению душеполезных книг, также он имел возможность часто бывать у мощей своего родственника прп. Герасима Кефалинийского (учитель Михаила Евстафий был хранителем мощей). На то, что семья Нотара не была чужда правосл. аскетической традиции, указывает тот факт, что сестра Михаила в те годы приняла монашеский постриг (*Пападопулос. 2000. Σ. 21*). С юных лет Михаил выказывал особое расположение к духовной жизни; политика и разного рода мирские дела нисколько не привлекали его. В 1747 г., окончив обучение на Кефалинии, он вернулся на родину. Поскольку Георгантас Нотара счел, что его сын уже достиг соответствующего возраста, он назначил его управляющим частью своих земельных владений, однако вскоре выяснилось, что сын совершенно не подходит для такого рода деятельности. Как пишет его биограф, он не только не собрал денег, но и потратил то, что имел, помогая

нуждавшимся. Отец, осыпав сына оскорблениями, был вынужден лишить его должности (*НХЛ. Σ. 195*). В 1748 г., ощутив призвание к монашеской жизни, Михаил тайно бежал из дома в мон-рь *Мегалу-Спилеу*, где просил настоятеля и братию принять его. Однако монахи обители побоялись сделать это без разрешения столь влиятельного человека, каковым был Георгантас Нотара. Через некоторое время он узнал о местонахождении сына. Получив от Георгантаса письмо, монахи отослали юношу домой.

Просветительская деятельность в Коринфе. Возвратившись в Коринф, Михаил взялся за усердное изучение Свящ. Писания, богослужебных книг, творений св. отцов и других душеполезных сочинений. Именно в эту пору он познакомился с собранием изречений древних наставников монашества «Евергетин» (*Ibidem*). По-видимому, тогда же он начал делать выписки из святоотеческих творений, что положило начало собиранию текстов, которым М. Н. занимался до конца своей жизни. Видя, что коринфская молодежь из-за недостатка учителей не могла получить хорошее образование, он в 1752–1764 гг. бесплатно обучал желающих, не переставая при этом искать подходящих наставников для коринфской школы (*НХЛ. Σ. 195; Пападопулос. 2000. Σ. 22, 160*).

М. Н. на Коринфской кафедре. В кон. 1764 г. скончался престарелый архиеп. Парфений (*НХЛ. Σ. 195*). Народ и клир Коринфа единодушно высказались за то, чтобы Михаил стал их новым пастырем. Этому выбору способствовала его многолетняя деятельность в качестве учителя. В сопровождении нескольких коринфских архонтов он, снабженный рекомендательными письмами, отправился в К-поль, где в янв. 1765 г. был рукоположен патриархом Самуилом I Хандзерисом последовательно во все священные степени: во диакона, священника и архиерея — с наречением имени Макарий (*Пападопулос. 2000. Σ. 22*). Нового архиепископа приветствовал весь Коринф, было отслужено торжественное бдение (*НХЛ. Σ. 196*). М. Н. сразу же взялся за преобразование, призванные способствовать укреплению Коринфской Церкви, которая тогда находилась в достаточно плачевном состоянии. Прежде всего он

обратил внимание на состав клира. М. Н. запрещал в служении тех, кто занимались делами, чуждыми их сану (прежде всего вовлеченных в политическую деятельность и участвовавших в разного рода тяжбах и т. п.), неграмотных священников и тех, кто по причине преклонного возраста не были в состоянии исполнять свои обязанности. Он прекратил практику рукоположений во священники кандидатов, не достигших канонического возраста. Тех, кто по формальным признакам соответствовали всем каноническим требованиям, однако были недостаточно обучены, М. Н. допускал к рукоположению после соответствующей подготовки в мон-рях Коринфской епархии. Получивших диаконский сан рукополагали во священники только после того, как они проводили некоторое время при архиепископе и, принимая участие в богослужениях и требах, на практике изучали чинопоследование таинств и проч. М. Н. снабдил все селения своей епархии вместительными купелями, «дабы божественное крещение было совершенным, как учит Святая наша Апостольская Церковь» (*НХЛ. Σ. 196*). Всем священникам М. Н. раздал катехизисы, чтобы они всегда имели возможность восполнить свои знания об истинах правосл. веры. Самым решительным образом он пресекал практику рукоположения за деньги, лично вникал во все вопросы, не считая какого-либо из них не заслуживающим его внимания, и не оставял без опеки ни одного прихода Коринфской епархии.

Помимо мер, направленных на очищение и оздоровление клира, М. Н. проявлял заботу о духовном образовании и обучении своей паствы, к-рую он назидал лично, провозгласив проповеди, а кроме того, открыл в своей епархии училища, где должны были преподавать «грамоту общую и еллинскую», т. е. учить разговорному и классическому греч. языку (*Ibid.; Vretta. 1999. Col. 374; Пападопулос. 2000. Σ. 22–24*).

Очевидно, М. Н. разработал программу преобразований, которую достаточно успешно осуществлял на протяжении неск. лет. Однако с началом русско-турецкой войны (1768–1774), когда греки Пелопоннеса предприняли попытку поднять восстание против османского владычества, жизнь М. Н. и его семьи резко изменилась.



Совр. греч. исследователи (см., напр.: Παπαδόπουλος. 2000. Σ. 24–26, 160; Παπουλίδης. 1974) обычно описывают М. Н. как деятельного участника восстания. Согласно их версии событий (наиболее полно она изложена Пападопулосом — Παπαδόπουλος. 2000), в 1767–1769 гг. М. Н. принял участие в беседах, на к-рых обсуждалась возможность восстания жителей Пелопоннеса против турок. В 1770 г. М. Н. удалось убедить своего отца и др. представителей рода Нотара, к-рые испытывали определенные колебания и страх, «поднять знамя восстания» в Трикале (Ibid. Σ. 24). Но восставшие вскоре потерпели поражение, и турки обрушились с репрессиями на жителей региона, прежде всего на архонтов Коринфа. М. Н. и его родственники были вынуждены бежать на о-в Закинф, причём по дороге на них напали разбойники, к-рые лишили их одежды, имущества и вьючных животных. Жители Закинфа снабдили беглецов всем необходимым (NХЛ. Σ. 197). Однако прп. Афанасий Паросский связывает бегство М. Н. и его семьи из Коринфа с боязнью преследований со стороны османских властей, которые, по их мнению, были неминуемы, несмотря на то что те не принимали участия в восстании, а, напротив, принадлежали к «смышлёным и разумным», к-рые предвидели плачевный исход этого предприятия (Ibid. Σ. 196). Прп. Афанасий настаивает на том, что в отличие от других пелопоннесских архиереев М. Н. не выступал против османской власти и не переходил на сторону русских. Именно поэтому в дальнейшем он не отплыл с Пелопоннеса на кораблях русского флота вместе с другими восставшими, а все время оставался относительно близко к Коринфу — на Закинфе, а потом и на о-ве Идра (Ibid. Σ. 196–197). Упорное нежелание М. Н. в дальнейшем признать себя совершившим к.-л. преступления против османской власти как будто подтверждает версию прп. Афанасия Паросского. Но сведения источников не полны и не дают возможности сделать окончательные выводы о характере участия М. Н. в событиях русско-тур. войны и Пелопоннесского восстания.

На Закинфе М. Н. пробыл 3 года (1770–1773) почти безвыездно (если не считать краткого посещения

Кефалинии с целью поклониться мощам прп. Герасима). Здесь он посвятил себя пастырской деятельности: совершал богослужения, наставлял народ и в скором времени стал весьма уважаем на острове. После заключения Кючук-Кайнарджийского мирного договора между Россией и Османской империей (10 июля 1774) смута на Пелопоннесе затихла, однако еще раньше К-польский патриарх Феодосий II (1769–1773) под давлением турецких властей сместил всех архиереев, принимавших участие в восстании, с их кафедр и назначил новых. В Коринф также был направлен новый архиепископ, и от М. Н. требовали отказаться от кафедры. Святитель обещал не требовать восстановления на кафедре и не чинить никаких препятствий своему преемнику, но подписывать отречение от архиепископства не пожелал, полагая, что это будет означать добровольный отказ от архиерейства и, как следствие, от священнослужения. Не считая себя в чем-либо виновным, М. Н. в дальнейшем не раз подтверждал эту позицию. Свои письма он подписывал не «бывший [архиепископ] Коринфский» (πρῶτην Κορίνθου), а «[архиепископ] из Коринфа» (ὁ ἀπὸ Κορίνθου) (Παπαδόπουλος. 2000. Σ. 26–27; NХЛ. Σ. 197).

М. Н. на острове Идра и на Св. Горе. В 1773–1774 гг. М. Н. жил на о-ве Идра. Местом его пребывания стал мон-рь Пресв. Богородицы. На Идре М. Н. впервые познакомился с колливадами, вынужденными покинуть Афон в результате гонений, в частности со знаменитым Сильвестром Кесарийским (см. о нем: Ἀθανάσιος Πάριος. 1988. Σ. 93–94). Там его посетил житель о-ва Наксос, Николай Калливурицис, вполн. ставший известным как прп. Никодим Святогорец (Παπαδόπουλος. 2000. Σ. 29–32; Феоклит Дионисиатский. 2005. С. 63–64; Εὐθύμιος. 2007. Σ. 9, 110). М. Н. обратил внимание на необычайно одаренного и образованного юношу и с тех пор не упускал его из виду. В кон. 1774 г., покинув Идру, М. Н. посетил Хиос, а оттуда отправился на Св. Гору (NХЛ. Σ. 197), куда прибыл, вероятно, в последние месяцы 1774 г. и где прожил ок. 3 лет (Μεταλληνός. 1995. Σ. 294; Πατάπιος Καυσοκαλυβίτης. 2006; Kontouma. 2012. P. 194–195). Там М. Н. занимался отбором и переписыванием рукописей

аскетических святоотеческих творений, готовя материал, к-рый вполн. вошел в антологии «Добротолюбие» и «Евергетин».

70-е гг. XVIII в. были для Св. Горы весьма непростым временем, т. к. именно тогда особой остроты достигли споры о поминовении усопших; представители колливадов подвергались нападкам и гонениям (NХЛ. Σ. 197; Ἀκριβόπουλος. 2001. Σ. 80–81). М. Н. сразу же принял сторону колливадов (высказывается мнение, что он приехал на Св. Гору для участия в т. н. Кутлумушском Соборе, на котором должны были рассмотреть вопрос о поминовении усопших: Kontouma. 2012. P. 195). В мае 1775 г. М. Н. пригласили на поминальную службу в 40-й день после кончины бывшего патриарха Александрийского Матфея, которая была назначена на воскресный день и должна была пройти в монастыре Кутлумуш. Приглашение было явной провокацией, и М. Н. счел невозможным пойти на компромисс с противниками колливадов и отказался от участия в заупокойном богослужении в воскресенье. Это дало повод недоброжелателям выступить с нападками в его адрес и даже обратиться в К-польскую Патриархию с жалобами (NХЛ. Σ. 197).

Прп. Афанасий Паросский писал, что М. Н., опасаясь прещений, а возможно, и каких-то насильственных действий со стороны противников колливадов, покинул Св. Гору и ушел на Хиос. Из этого сообщения нередко делают вывод, что отъезд М. Н. произошел в том же 1775 г. Однако в последние годы среди исследователей возобладала т. зр., согласно к-рой М. Н. пробыл на Афоне до 1777 г. (Ἀραμπιτζής. 2006. Σ. 400–403; Kontouma. 2012. P. 195). Как полагает Пападопулос, слова прп. Афанасия Паросского о том, что М. Н., оставив Афон и посетив Хиос, «почти год» пробыл на о-ве Патмос (NХЛ. Σ. 198), позволяют сделать следующее заключение: год проработав в афонских книжных собраниях, святитель еще год подбирал тексты для «Добротолюбия» в патмосских книгохранилищах (Παπαδόπουλος. 2000. Σ. 34–35). Х. Арабаджис склонен считать, что М. Н. прибыл на Св. Гору спустя год после кончины патриарха Матфея, т. е. в 1776 г. (Ἀραμπιτζής. 2006. Σ. 399). Но это, во-первых, противоречит прямому указанию Жития, что М. Н.



был приглашен на поминование в 40-й день по кончине патриарха Матфея (НХЛ. Σ. 197; то же и в «Изъявлении...»: *Ἀθανάσιος Πάριος*. 1988. Σ. 102), а во-вторых, не учитывает данных о пребывании М. Н. на Афоне уже в 1775 г. (*Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης*. 2005. Σ. 571). В июне 1775 г. М. Н. принял постриг в великую схиму от рук старца Парфения Скуртоса, одного из лидеров афонских колливадов, у к-рого какое-то время окормлялись прп. Никодим Святогорец и иером. Иерофей, основатель монастыря прор. Илии на о-ве Идра (*Χαλδαϊάκης*. 2000. Σ. 287–288; ср.: *Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης*. 2005. Σ. 571–572; *Πατάπιος Κανσοκαλυβίτης*. 2006). С тех пор М. Н. перестал совершать священнодействия в соответствии с установлениями Церкви. Поскольку требования отказать от кафедры со стороны К-польской Патриархии не прекращались, 16 мая 1776 г. М. Н. написал патриарху Софронию II послание, в котором в очередной раз отказался отречься от архиерейства, пообещав, что не будет досаждать своему преемнику на Коринфской кафедре (*Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 27). Несмотря на клевету в адрес М. Н., патриарх К-польский Софроний в ответном письме просил его продолжать труды на ниве духовного просвещения. Завершив сбор текстов для «Добротолубия» и «Евергетина», М. Н. в 1777 г. передал материалы прп. Никодиму Святогорцу, поручив ему не только редактуру, но и составление предисловий к сборникам и написание биографических справок о св. отцах, чьи творения вошли в «Добротолубие» (*Εὐθύμιος*. 2007. Σ. 10–11, § 8; *Kontouma*. 2012. Ρ. 195–196; *Paschalidis*. 2016; см. также: *Citterio*. 2002. Ρ. 920).

Пребывание М. Н. на Патмосе, Идре и в Смирне. М. Н. оставил Св. Гору и после краткой остановки на Хиосе прибыл на Патмос, где находился ок. года. Здесь он продолжил деятельность по собиранию разного рода душеполезных сочинений. Кроме того, святитель занимался переводами гл. обр. агиографических текстов. Возможно, именно в это время в патмосских книжных собраниях ему в руки попали переводы на новогреч. язык сочинений П. Сеньери и Л. Скуполи, выполненные в сер. XVIII в. Э. Романитисом; издание этих сочинений в посл. было получено прп. Никодиму Святогор-

цу (*Citterio*. 2002. Ρ. 927–928, 932–933; *Zoumakis*. 2008. Σ. 19). Именно на Патмосе М. Н. познакомился с изгнанниками со Св. Горы, колливадами прп. Нифонтом Хиосским, прп. Григорием Нисиросским и Афанасием Армянским (НХЛ. Σ. 198). Затем М. Н. вновь посетил Идру, где познакомился с мон. Константием из Гуры (ныне Анавра) в Фессалии (*Ibidem*; о Константиине см.: *Paschalidis*. 2016). Тогда же на Идру к М. Н. приехали его братья, к-рые просили его принять участие в разделе наследства, доставшегося им от отца, скончавшегося в 1771 г. Святитель поехал с ними в Коринф, уступил братьям причитающуюся ему часть, но сжег долговые расписки, хранившиеся у Георгантаса Нотары, простив тем самым долги беднякам Коринфа (НХЛ. Σ. 198). По-видимому, в кон. 1777 г. М. Н. посетил Хиос и, получив от Хаджи-Герасима Пелопоннесского рекомендательные письма, отправился в Смирну к местному архонту Иоанну Маврокордату (*Paschalidis*. 2016). В нач. 1778 г. М. Н. стал близким другом семьи Маврокордата и в дальнейшем оказывал ее членам духовную поддержку (НХЛ. Σ. 198). Маврокордат пожертвовал М. Н. необходимую сумму денег на издание «Добротолубия». Этот дар был увековечен как на титульном листе антологии, так и в предисловии, составленном прп. Никодимом Святогорцем. Тогда же М. Н. договорился и об издании «Евергетина» — др. антологии, также подготовленной на Афоне. Средства на ее публикацию пожертвовал Иоанн Каннас.

М. Н. на Хиосе. В 1778 г. М. Н. вновь оказался на Хиосе, к-рый, по-видимому, он решил избрать в качестве постоянного места жительства. Близ Врондадоса, на сев.-вост. склоне горы Эпос, М. Н. нашел и обустроил кафизму ап. Петра, которую он приобрел в собственность у общины Хиоса. Поселившись там как пустынножитель, он принял в послушники пожилого мон. Иакова (*Ibidem*). В это же время М. Н. часть средств, собранных жителями Хиоса и Смирны, выделил иером. Нифонту на строительство мон-ря Богородицы на о-ве Икария (*Ibidem*; *Κοσμάπουλος*. 2006; *Πασχαλίδης*. 2015). В 1779 г. он посетил мон-рь иером. Нифонта и, пробыв там, как сообщается в Житии, «довольно времени», возвратился

на Хиос (НХЛ. Σ. 198). В пустынном уединении М. Н. подвизался в умной молитве, а в городских храмах иногда произносил проповеди. Мн. хиосские христиане приходили к не-



Церковь свт. Макария, архиеп. Коринфского, близ Врондадоса на Хиосе. Кон. XVIII в.

му за советом и получали утешение. Кроме того, М. Н. оказывал материальную поддержку многим нищим и нуждавшимся.

Прп. Афанасий Паросский сообщает, что М. Н. в своем подвижническом уединении на Хиосе держал довольно строгий пост: в течение всей седмицы он не употреблял елей и вина, пищей ему служили тыква с уксусом и вареные макароны. «В субботу же и воскресенье он, лучше сказать, нюхал елей, а не вкушал, а вино (мы сами видели) он так портил водой, что поистине, качества вина [в том питье] не оставалось вовсе» (НХЛ. Σ. 199). По-



Церковь свт. Макария, архиеп. Коринфского, в с. Элата на Хиосе. 1815 г.

слушник и спостник М. Н. старец Иаков рассказывал, что все большие посты церковного года его наставник соблюдал со всей возможной строгостью, в соответствии с уставом Церкви. В келье, по его словам, М. Н. подвизался «превыше естества», пребывая в постоянной молитве и совершая бесчисленные коленопреклонения (*Ibidem*).



М. Н. нередко читал псалмы и др. тексты Свящ. Писания за богослужением в церквах о-ва Хиос. Чтение святителя было «спокойным, безмятежным, умиротворенным... поистине духовным»; как пишет автор его Жития, у присутствовавших не возникало сомнений, что подобная молитва достигает Господа (НХЛ. Σ. 199).

Труды по книгоизданию в 80–90-х гг. XVIII в. В 1782 г. в Венеции было издано «Добротолубие», в 1783 г. — «Книга душеполезнейшая о постоянном причащении Божественных Таин», «Евергетин» и «Катехизис» митр. Московского Платона (Левшина) в переводе на греч. язык (относительно последней книги имеются сомнения, действительно ли речь идет об издании, в подготовке которого принял деятельное участие М. Н.: *Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 91–92).

Пападопулос полагает, что в 1784 г. М. Н. вновь посетил Афон, где встретился с прп. Никодимом Святогорцем и продолжил труды по собиранию святоотеческих рукописей, намереваясь издать собрание творений прп. Симеона Нового Богослова (частично в переводе на новогреч. язык, частично в оригинале). По-видимому, переводом, как и редактурой сборника в целом, занимался прп. Никодим Святогорец (*Ibid.* Σ. 80–82; ср.: *Citterio*. 2002. P. 922–923). Известные на наст. время источники, однако, ничего не сообщают об этом посещении Св. Горы.

В 1783–1785 гг. предметом обсуждения на Афоне и за его пределами стала «Книга душеполезнейшая о постоянном причащении...», породившая немало споров. В апр. 1785 г. Синод К-польской Православной Церкви осудил эту книгу как «опасную» и «отреченную», но данное решение пересматривалось еще несколько раз (*Meuser*. 1894). Пападопулос считает, что именно эти споры побудили М. Н. покинуть Афон и окончательно поселиться на Хиосе, где местом его аскетических подвигов была избрана узкая пещера на высоте 35 м над храмом ап. Петра, рядом с которым ранее была устроена его первая келья (*Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 164). Однако в повествовании прп. Афанасия Паросского нет описания подобного путешествия. Но Житие содержит рассказ о том, как к М. Н. отовсюду приходили нуждавшиеся в духовном совете, а также бедняки, просившие материальной помощи,

которую М. Н. неизменно им оказывал, хотя сам вынужден был время от времени отыскивать средства на благотворительность, обращаясь к богатым жертвователям из числа жителей Хиоса. Молва о щедром подвижнике распространилась повсюду, и к пустынной келье святого стало ежедневно приходиться множество людей как из близлежащих селений, так и из дальних (НХЛ. Σ. 201). В 1785 г. М. Н. оказывал материальную помощь буд. деятелю греч. Просвещения А. *Κοραϊσυ*, к-рый учился в Монпелье во Франции (*Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 163–164). Вероятно, именно в тот период М. Н. попытался достигнуть хоть какого-то уединения, устроив упомянутую выше пещерную келью. Но вскоре, утомленный стечением народа и будучи не в состоянии отказать в помощи приходившим к нему, М. Н. решил покинуть Хиос и найти себе пристанище в другом месте. Он отправился на Патмос, где провел некоторое время. В Житии лишь сказано, что М. Н. не обрел там того, что искал, и возвратился назад (НХЛ. Σ. 201). Но возможно, пребывание на Патмосе было довольно долгим. Во всяком случае так утверждали в сер. XIX в. насельники мон-ря ап. Иоанна Богослова на Патмосе, приводя соответствующие доказательства (*Ἀκολουθία*. 1885. Σ. 50–52; *Δουκάκης*. 1892. Σ. 201–203). Отчасти о том же свидетельствуют рукописи М. Н., хранящиеся на Патмосе (воспроизведение отдельных страниц см., напр.: *Χωνδρόπουλος*. 1999. Σ. 162, 163; *Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 85, 122), и облачения, пожертвованные святителем в мон-рь ап. Иоанна Богослова (*Χωνδρόπουλος*. 1999. Σ. 164).

В 1789–1790 гг. М. Н. прилагал усилия к тому, чтобы добиться оправдания церковными властями «Книги душеполезнейшей о постоянном причащении...», и в 1790 г. патриарх Неофит VII снял осуждение с этого сочинения, похвалил как книгу, так и автора и отправил особое послание к М. Н. (НХЛ. Σ. 201–202; *Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 61–73; *Kontouma-Conticello*. 2010).

В сер. 90-х гг. XVIII в. М. Н. вступил на новую для него стезю: наставника и вдохновителя (*ἀλείπτης*) новомучеников, укрепляя их на подвиг. Так, в 1794 г. он стал наставником нмч. *Πολιδора* Кипрского. Известно, что в то же время М. Н. укреплял в намерении принять муче-

ничество и др. христиан, искавших очищения от греха вероотступничества (НХЛ. Σ. 202–203). Вместе с прп. Никодимом Святогорцем М. Н. начал собирать жития новомучеников и составлять «Новый Мартиролог», часть текстов к-рого принадлежит перу прп. Никодима и М. Н. (*Παπαδόπουλος*. 2000. Σ. 116–117). В 1795 г. М. Н. наставлял нмч. *Φεοδора Нового* (*Византийского*). При этом важно, что готовившиеся принять мученический подвиг не просто получали на это благословение от М. Н., но жили при его келье, постоянно исповедовались и причащались Св. Таин (тайинства совершались приглашенным священником, т. к. святитель, как уже упоминалось выше, по принятии великой схимы перестал священнодействовать) и молились вместе с М. Н. В 1799 г. при деятельном участии святителя был издан «Новый Мартиролог». В эти годы М. Н. помогал публиковать и переиздавать душеполезные книги, составленные или подготовленные к изданию его соратниками. Так, в 1800 г. он оказал помощь в переиздании «Христианской апологии» прп. Афанасия Паросского, а в 1801 г. выступил в качестве рецензента монументального сочинения прп. Никодима Святогорца «Πιδιολιона», а также «Сокращенного изложения божественных догматов» Афанасия Паросского. В то же время М. Н. не переставал укреплять новомучеников: в 1801 г. помогал подготовиться к мученическому подвигу нмч. *Μαρκυ*, а в 1803 г. — *Διμιτρίου* Пеллопоннескому (НХЛ. Σ. 203).

В эти годы М. Н. стал подлинным духовным отцом для хиосцев. Он заботился и о помощи нуждавшимся, и о воспитании нравов, и о духовном возрождении местных христиан, в чем ему помогла группа ученых монахов, с к-рыми он познакомился во время своих странствий по островам Эгейского м. Наиболее известными из соратников М. Н. во время его пребывания на Хиосе были прп. Афанасий Паросский, прп. Никифор Хиосский, Нил Калогномос, Иосиф Фурноаграфот, Мелетий Хиосский и др. (*Vretta*. 1999. Col. 735).

Последний год жизни и кончина М. Н. В 1804 г. главный труд М. Н. — «Новый Лимонарь» — собрание Житий святых, в т. ч. новомучеников, и служб в их честь был уже близок к завершению. По свиде-



тельству прп. Афанасия Паросского, М. Н. сам переписывал тексты и некоторые из них перекладывал на простое греч. наречие. Когда М. Н. закончил работу над книгой и думал о том, чтобы опубликовать ее типографским способом, в нач. сент. 1804 г. с ним случился апоплексический удар, в результате он оказался парализован на всю правую сторону тела. Святой не мог двигаться и писать (по словам прп. Афанасия Паросского, «добрая и благодетельная его рука с тех пор оставалась бездейственной», а издание кн. «Новый Лимонарь» неосуществленным: НХА. Σ. 203), но был в состоянии говорить. М. Н. с терпением нес тяготы болезни, проливал непрестанные слезы и говорил, что Бог т. о. наказал его за грехи. Прп. Афанасий Паросский сообщал, что слышал, находясь у одра святого, как тот повторял: «Не каюсь я», — на что Афанасий заметил: «О, отче и владыко, вся твоя жизнь была покаянием; заповеди Господни ты сохранил от юности твоей самым тщательным образом, и в чем тебе каяться? Хорошо, ты говоришь, что не каешься, конечно, ты не каешься, потому что тебя не обличает совесть твоя как преступника божественных заповедей». В ответ М. Н. «пролил потоки слез» (Ibidem). Во время болезни М. Н. «множество христиан каждый день стекалось (к келье святого.— О. Р.), мужчины и женщины, как знакомые и друзья, так и всякие неизвестные, чтобы получить святыне его молитвы и благословения» (Ibidem). М. Н. упражнялся в памятовании «о смерти и о том, что после смерти», часто исповедовался и причащался Св. Таин сначала через день, затем каждый день. При нем почти постоянно находились его соратники Нил Калогномос и Никифор Хиосский, с которыми святитель «любомуудрствовал о таинственном и духовном», поскольку до последнего вздоха сохранял здравый ум. М. Н. был погребен близ ц. ап. Петра, с юж. стороны. По свидетельству прп. Афанасия Паросского, он предвидел свою кончину и место погребения. Когда за 2 года до этих событий тяжело заболел послушник М. Н.— Иаков и казался, «что он уже при последнем издыхании», присутствовавшие там спросили святителя, где он поведет вырыть могилу для Иакова, на что тот ответил: «Да не будет, нет, да не будет, сначала мне могилу вы-

ройте, а потом ему». И действительно, старец Иаков умер после обретения мощей М. Н. и был погребен в той же могиле (Ibidem).

Первое посмертное чудо произошло еще в день погребения святителя, когда у 4-летней девочки мгновенно затянулись долгое время мучившие ее неизлечимые язвы на руке, после того как ее перекрестили скуфьей М. Н. Хирург, обследовавший девочку после исцеления, был в изумлении и воскликнул: «Непостижимо! Они все закрылись!» (Ibid. Σ. 204). Записи о первых чудесах М. Н. скрупулезно собраны прп. Афанасием Паросским и приводятся сразу после основного текста Жития святителя (Ibid. Σ. 204–210). Прп. Афанасий был очевидцем ряда описанных им случаев, другие чудеса он пересказал со слов непосредственных участников событий, непременно приводя названия селений и имена тех, кто сподобились чудесной помощи М. Н. или явились свидетелями чудес.

М. Н. стали почитать святым вскоре после смерти без офиц. канонизации. Частицы его мощей, к-рым, по свидетельствам очевидцев их обретения в 1808 г., Господь даровал благодать «источать святое благоухание и совершать многочисленные чудеса» (*Ἀθανάσιος Πάριος*. 1988. Σ. 66–67; см. также: *Νικόδημος Ἀγορεύτης*. 1819. Σ. 48–49; *Χαλδαϊάκης*. 2000. Σ. 373), в наст. время находятся на Хиосе, на Икарии и в Коринфе; гробница М. Н. на Хиосе сохранилась и является объектом почитания. Первые посвященные М. Н. храмы были построены мон. Констанцием из Фессалии в 1815 г. в с. Элата на Хиосе и ок. 1820 г. в с. Мили на Самосе.

Издания М. Н. В 70-х гг. XVIII — нач. XIX в. М. Н. принимал участие в изданиях мн. книг, однако, как правило, участие это ограничивалось изысканием средств, необходимых для печатания тиража в одной из европ. типографий или написанием отзыва о готовящейся к публикации книге. Поэтому, хотя современники и связывали с именем М. Н. довольно значительное число вышедших в указанный период изданий, как о его непосредственных трудах можно говорить лишь о «Добротолубии», «Еверетине», «Книге душеполезнейшей о постоянном причащении...» и «Новом Лимонаре». Именно эти издания выделяются прп. Афанасием Паросским в Житии святителя

(НХА. Σ. 198, 200–201, 203). Автор Жития упоминает и др. издания, указывая, однако, что М. Н. лишь помог в их осуществлении (см., напр.: Ibid. Σ. 200). В др. источниках упоминаются и др. книги, в издании к-рых М. Н. внес свой вклад (см. обзор: *Παπαδόπουλος*. 2000). Вместе с тем необходимо учитывать, что книги, составителем и, по-видимому, редактором к-рых выступал М. Н., по праву считаются одновременно и трудами прп. Никодима Святогорца и включены во все авторитетные библиографические описания подготовленных последним изданий с соответствующим обоснованием (см.: *Citterio*. 2002. Р. 919–923, 926–927, 933–934). Это связано с тем, что не сохранились подготовительные материалы, к-рые позволили бы с точностью установить масштабы вклада М. Н. как соавтора или даже как соавтора прп. Никодима.

«Добротолубие» является важнейшим из изданий, осуществленных М. Н. Оно увидело свет в Венеции в типографии Антонио Вортони (*Φιλοκαλία*. 1782). Прп. Афанасий Паросский и прп. Паисий Величковский в качестве единственного составителя указывают М. Н., не упоминая о прп. Никодиме Святогорце (*Paschalidis*. 2016). В то же время автор Жития прп. Никодима, иером. Евфимий Ставрда, сообщает, что в 1777 г. М. Н., поселившись в келлии св. Антония в Карее (на месте, где в наст. время расположен скит ап. Андрея Первозванного), поручил прп. Никодиму работу по сверке текста, а также по написанию предисловия и «житий», т. е. кратких биографических сведений, предвещающих публикацию творений отдельных авторов (*Εὐθύμιος*. 2007. Σ. 10–11). Очевидно, что работа была окончена к 1781 г., т. к. в окт. этого года было получено цензурное разрешение на печатание «Добротолубия» (*Φιλοκαλία*. 1782. Σ. 1207). Представление о том, что к кон. 1777 г. вся работа над «Добротолубием» была уже завершена, не соответствует прямому свидетельству Жития прп. Никодима Святогорца и не учитывает, что пространное упоминание благоговения Иоанна Маврокордата в предисловии к «Добротолубию» (Ibid. Σ. 5–6) могло появиться только после его встречи с М. Н. и всех договоренностей о печатании книги в Венеции. Следов., отредактированный прп. Никодимом Святогорцем



текст книги был выслан М. Н. позже, предположительно в 1778–1779 гг., а в Смирну в 1777 г. М. Н. привез подготовительные материалы (*Kontouta*. 2012. P. 196). Столь серьезный вклад прп. Никодима Святогорца в издание (подчеркнем, что, несмотря на молодость, прп. Никодим был очень хорошо образован и подготовлен к такого рода деятельности: *Paschalidis*. 2016) не умаляет того факта, что сама антология была собрана и систематизирована непосредственно М. Н. Именно ему, имевшему высокий авторитет и происходившему из аристократической семьи, было под силу осуществить столь масштабный проект, предполагавший поиски и копирование рукописей святоотеческих творений в различных книжных собраниях островов Эгейского м. и Св. Горы (*Ibidem*). В этом смысле М. Н. может рассматриваться как подлинный «отец «Добротолюбия»». Поиски древних рукописных прототипов этого сборника, якобы положенных М. Н. в его основу, тем более таких, в к-рых сохранился бы полный набор включенных в него текстов, по словам С. Пасхалидиса, «напрасный труд», т. к. проведенные в последние годы изыскания показали, что, с одной стороны, окончательный состав и композиция были определены М. Н., а с другой — список, содержащий полный и окончательный вариант «Добротолюбия», несомненно, остался в Венеции, в типографии Вортони, как было принято в то время (*Ibidem*; ср.: *Παλαδόπουλος*. 2000. С. 45–56; рукописи, к-рые могут быть связаны с подготовительным этапом издания «Добротолюбия», подробно описаны в ст.: *Paschalidis*. 2016). О составе антологии см. подробнее в ст. «Добротолюбие».

Совр. исследователи склонны видеть в «Добротолюбии» главный труд М. Н., полагая, что именно он оказал влияние на весь ход процесса духовного пробуждения и возрождения в греч. мире на рубеже XVIII и XIX вв. Однако необходимо учитывать, что «Добротолюбие» вышло сравнительно небольшим тиражом — максимум 500 экз., а на деле, по-видимому, было напечатано ок. 200 экз. (на это указывают практика венецианских типографий того времени при изданиях столь объемных и крупноформатных книг, а также анализ числа сохранившихся экземпляров в б-ках Св. Горы, Европы и США). Переиздание антологии

было осуществлено лишь в 1893 г. В отличие от слав. и рус. переводов «Добротолюбия», к-рые выдержали немало изданий и действительно оказали серьезное влияние на духовную жизнь в первую очередь русского монашества, ничего подобного в отношении греч. «Добротолюбия» по сохранившимся источникам не прослеживается. Хотя прп. Никодим Святогорец и нек-рые др. авторы цитируют аскетические творения, вошедшие в «Добротолюбие», по венецианскому изданию 1782 г., но ни эти факты, ни свидетельство прп. Афанасия Паросского о некоем христианине, дважды прочитавшем антологию и намеревавшемся прочесть ее и в 3-й раз (NХЛ. С. 200), не могут указывать на необычайно сильное влияние этой книги, почти сразу ставшей редкостью. Подлинно глубокое воздействие на духовную жизнь греч. христиан оказал др. труд М. Н. и прп. Никодима Святогорца — «Книга душеполезнейшая о постоянном причащении...».

«*Евергетин*» (Συναγωγή. 1783) представляет собой такой же пример сотрудничества М. Н. с прп. Никодимом Святогорцем, как и «Добротолюбие». М. Н. во время пребывания на Афоне получил копию хранившейся в монастыре Кутлумуш рукописи; редактирование же материала, а также составление предисловия были поручены прп. Никодиму (*Παλαδόπουλος*. 2000. С. 79–80; *Citterio*. 2002. P. 921–922).

«*Книга душеполезнейшая о постоянном причащении Божественных Таин*». Этот трактат, вышедший анонимно в Венеции, в типографии Вортони (Βυβλίον ψυχοφελέστατον. 1783), сыграл важную роль в событиях т. н. колливадских споров (см.: *Νικόδημος* (Σκρέττας). 2004; *Kontouta-Conticello*. 2010; *Citterio*. 2002. P. 926–927) и оказал в дальнейшем значительное влияние на возрождение духовной жизни в Греции, в т. ч. среди мирян. Популярности книги способствовали также ее малый формат, сравнительно небольшой объем, простой язык и важная для всякого христианина тематика.

Греч. ученые К. Манафис и Арабадзис реконструируют историю возникновения этого сочинения следующим образом. В 1776 г. прп. Афанасий Паросский и его соратники послали М. Н. пакет документов, содержащий письма, исповедания веры и протоколы собеседований по

наущным для колливадов вопросам. Значительный объем этих текстов был посвящен проблеме частого причащения. Именно эти материалы составили основу книги, за переработку которой, по-видимому, по поручению М. Н., подготовившего первоначальный вариант, взялся прп. Никодим Святогорец (Μανάφης, Ἀραπάτζης. (в печати)). Кроме того, 1-ю часть книги составила переработка сочинения прп. Максима Исповедника «Толкование краткое на «Отче наш»», в оригинале вошедшее в «Добротолюбие». Учитывая, что оно содержится в рукописях, вероятно использовавшихся М. Н. при подготовке обеих книг, не исключено, что переработку и переложение на «простой греческий язык» осуществил сам М. Н. (*Paschalidis*. 2016). Об обстоятельствах создания книги и об истории спора о частом причащении см. подробнее в ст. *Колливады*.

Прп. Афанасий Паросский очень высоко оценивал эту книгу: «О, божественнейший отец! Много, очень много книг богоносных отцов, исполненных душевной пользы, ты издал, но эта [книга], «О Божественном Причащении», которую трудолюбиво сочинила твоя горячая ревность, то есть составила и подготовила на основе спасительных источников, может с полным правом именоваться (как и поистине является) источником и кладезем жизни вечной» (NХЛ. С. 202).

«*Новый Лимонарь*». Делом всей жизни М. Н. стали составление и подготовка к изданию «Нового Лимонаря». Тем не менее говорить об авторстве М. Н. применительно к этой книге можно лишь с изрядной долей условности, т. к. над ней трудились и др. выдающиеся деятели греч. духовного просвещения, такие как преподобные Никодим Святогорец, Никифор Хиосский и Афанасий Паросский, и она включает сочинения различных авторов. Об этом свидетельствует и титульный лист 1-го издания книги (NЛ. 1819), где, несмотря на то что составителем однозначно назван М. Н., ясно указан вклад каждого из работавших над сборником: «Новый Лимонарь, содержащий мученичества древние и новые и жития преподобных, которые были собраны приснопамятным митрополитом, святым Коринфским [т. е. архиепископом Коринфа], господином Макарием Нотарой, к которым





приложены и синаксари Триоди и Пентикостариона, переведенные премудроученейшим учителем господином Афанасием Паросским, и к тому же песенные последования различным новомученикам, трудолюбиво составленные всепреподобноученейшим господином Никифором Хиосским».

Первое издание увидело свет в 1819 г. в Венеции в типографии Паноса Феодосиу из Янины. В 1855–1857 гг. в Эрмуполисе (о-в Сирос) было предпринято издание одноименной книги в 3 томах, в к-рой, однако, полностью изменена композиция издания 1819 г. и имеется немало произвольных добавлений и сокращений, в связи с чем его обычно не рассматривают как 2-е издание «Нового Лимонаря». Вторым является афинское издание 1873 г., к-рое представляет собой перепечатку издания 1819 г., произведенную без существенных изменений. Иногда 3-м и 4-м изданиями «Нового Лимонаря» считают 1-е и 2-е издания «Нового Хиосского Лимонаря» (НХЛ. 1930, 1992), что не представляется корректным.

Во вводной части «Нового Лимонаря» содержится написанная рифмованным пятнадцатисложником эпиграмма «На божественного Макария, бывшего архиепископа Коринфского, именуемого Нотара» (творение прп. Никифора). Основная часть «Нового Лимонаря» включает переведенные М. Н. на «простой язык» Жития свт. Авксивия, еп. г. Солы на Кипре, мч. Кодрата и его дружины, преподобных Варнавы, Софрония и Христофора (с рассказом об иконе Божией Матери Сумела), свт. Тарасия, патриарха К-польского, 42 мучеников Аморийских, прп. Христофудула Патмосского, прп. Иосифа Самакоса. Кроме того, М. Н. были «переписаны» Жития прп. Филофея Афинской (пам. греч. 19 февр.) и свт. Дионисия Закинфского, архиеп. Эгинского (пам. греч. 17 дек.). Согласно примечанию издателей (НЛ. 1819. С. 151), М. Н. составил Мученичество нмч. Митра († 1794; пам. греч. 28 мая). «По просьбе и побуждению» святителя прп. Никифор Хиосский исправил службы прп. Герасиму Кефалинийскому (пам. греч. 16 авг.) и прп. Матроне Хиосской (пам. греч. 20 окт.) (Ibid. С. 32, стл. 1), а прп. Афанасий Паросский перевел Синаксари Триоди и Пентикостария Никифора Каллиста Ксанфопула.

«Новый Лимонарь» представляет собой сборник достаточно разнородного состава, к-рый был призван удовлетворить потребности самых разных групп греч. христ. сообщества. Часть текстов явно ориентирована на хиосскую общину, нуждавшуюся в книге, где были бы собраны службы по преимуществу местным, особо почитаемым святым. Многочисленные жития новомучеников и службы в их честь были востребованы в разных частях греч. мира, т. к. в этот период, с одной стороны, с особой силой возобновляется феномен «произвольного мученичества», а с другой — возрастает неприятие «нового мученичества» в кругах, связанных с К-польской Патриархией, а также у нек-рых иерархов (ср.: НХЛ. С. 202). Поэтому «Новый Лимонарь» содержит апологетические тексты, призванные доказать важность «нового мученичества». Книга могла быть использована и на практике — при подготовке мученика к подвигу, а также при погребении совершившего подвиг мученика (Γεώργιος (Λιαδής). 2001. С. 126–130, 139–141).

Гимнографические тексты в честь М. Н. Служба М. Н. была составлена прп. Никифором Хиосским, возможно, в последние годы его жизни (в 1819–1821: Γεώργιος (Λιαδής). 2001. С. 107). Однако на утрене помимо канона, принадлежащего перу прп. Никифора, в отдельных рукописях и изданиях приведен также канон «на чудеса святого», составленный прп. Афанасием Паросским (см., напр.: Ἀκολουθία. 1883. С. 12; ср.: Δουκάκης. 1892. С. 172), что говорит о возникновении этого текста по крайней мере до 1813 г. (года кончины прп. Афанасия). В составе службы есть и др. тексты, принадлежащие прп. Афанасию. Оригинальная редакция службы была опубликована в 1930 г. (НХЛ. С. 187–194), и в ней отсутствует канон, составленный Афанасием Паросским, а вместо канона Никифора Хиосского, помещенного в упомянутых выше изданиях, приведен иной (акrostих с алфавитом в обратном порядке). Недавно была предпринята попытка объединить весь этот гимнографический материал в одной службе (Χονδρόπουλος. 1999. С. 177–211), где на утрене приводятся уже 3 канона (2 — прп. Никифора и 1 — прп. Афанасия).

В честь М. Н. был также составлен акафист («Икосы по алфавиту»),

нач.: Τὸν Ἱεράρχην τοῦ Χριστοῦ ἀνεψήψωμεν. В рукописной традиции (см., напр., ркп. Ath. Pantel. gr. 492 (5999)) и в изданиях акафист представлен как творение неизвестного песнописца (Χονδρόπουλος. 1999. С. 212–221). Автором этого гимна является иером. Исидор (Кириакопулос; 1819–1889), к-рому принадлежит также Житие колливада прп. Нифонта Хиосского (Πατάτος Κρησοκαλυβίτης. 2005. С. 571–572). В икосе «К» содержится важное свидетельство о постриге М. Н. в великую схиму, осуществленном Парфением Скуртосом (к-рый назван здесь святым: Χονδρόπουλος. 1999. С. 215).

Имеется и молебный канон (параклис) М. Н., составленный совр. гимнографом Х. Бусьясом (акrostих: «Макарие, добротолубивыми нас покажи. Χ[аралампιος] Β[усьяс]» (Μακάριε, φιλοκάλους ἡμᾶς ἀνάδειξον. Х. М.)).

В 2007 г. в Фессалонике была издана служба «преподобным и богоносным отцам-колливадам», составленная известным греч. гимнографом мон. Исидорой Агиерофеитиссой (т. е. из мон-ря св. Иерофея). Согласно этому изданию, Собор св. колливадов «совершается в субботу Светлой седмицы» (Ἰσιδώρα Ἀγιεροθεΐτισσα. 2007. С. 3). Между тем составленное мон. Исидорой последование представляет собой полную обденную службу, что вызвало определенные споры в среде греч. церковных певцов. Однако очевидно, что служба может совершаться и в др. дни, по желанию настоятеля, что и происходит, как правило, в тех обителях, к-рые связаны с кем-либо из св. колливадов или где особо чтится их память. На утрене по 6-й песни помещен достаточно пространственный синаксарь, в к-ром на 1-м месте находится описание жития и подвигов М. Н. (Ibid. С. 32).

Изд.: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνειρησθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν. Ἐνετία, 1782; Βιβλίον ψυχοφελέστατον περὶ τῆς συνεχοῦς Μεταλήψεως τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων. Ἐνετία, 1783 (переизд. (с указанием авторства прп. Никодима Святогорца): Ἀθήναι, 1887, 1895; Βόλος, 1961, 1971, 1991; рус. пер. основной части кн.: Никодим Святогорец, прп., Макарий Коринфский, свт. Книга душеполезнейшая о непрестанном причащении Святых Христовых Таин / Пер. с греч.: иером. Симеон (Γαгатик). М., 2004²); Συνοχολογὴ τῶν θεοφόρων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων. Ἐνετία, 1783; Νέον Λεμιανῶριον περιέχον Μαρτύρια παλαιὰ καὶ νέα καὶ βίους ὁσίων ἁγίων ἐσυνάχθησαν παρὰ... Μακαρίου Νοταρά. Βενετία, 1819 (Ἀθήναι, 1873³).





Ιστ.: [Νικόδημος Ἀγορείτης]. Ὁμολογία πίστεως, ἦτοι Ἀπολογία δικαιοσύνης, κατὰ τῶν ὄσων ἀμαρτῶν καὶ κακοβουλῶν ἐτόλμησαν παρεργεῖν καὶ διαβῦλλειν Παράδοξαις νήσις τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ ἄλλα τὰ ἐν τῶν περὶ Πίστεως ὑγιῆ καὶ ὀρθοδόξα φρονήματα. Βενετία, 1819 (το κε: Πάσχος. 1996. Σ. 105–181); Ἀθανάσιος Πάριος. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου Ἀρχιεπισκόπου Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ // Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ. Ἐριούπολις, 1885. Σ. 18–50 (το κε: Δουκάκης. ΜΣ. 1892. Τ. 4. Σ. 176–201); *idem*. Δήλωσις τῆς ἐν ἁγίῳ Ὁρει ταραχῶν ἀληθείας; Ἱστορία καὶ θεολογία τοῦ Κολλυβαδικοῦ κινήματος βάσει ἀνεκδότων χειρογράφων / Ἐπιμ.: ἱερομ. Θεοδόρητος. Ἀθήναι, 1988; *Meyer Ph.* Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster. Lpz., 1894. Σ. 229–242; Νέον Χιακὸν Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1930. Χίος, 1992²; *Εὐθύμιος*, ἱερομ. Βίος, πολιτεία καὶ ἀγῶνες διὰ δόξαν τῆς ἡμῶν Ἐκκλησίας τελεσθέντες παρὰ τοῦ ὀσιολογιατῶν καὶ μακαρίτου καὶ αἰδητῆμου Νικοδήμου Μοναχοῦ, συγγράφοντες δὲ παρὰ τοῦ ἐν Χριστῷ ἀδελφοῦ τοῦ Εὐθυμίου ἱερομονάχου / Ἐκδ.: μον. Νικόδημος (Μπιλάλης). Ἀθήναι, 1983; *idem*. Ὁ πρωτότυπος Βίος τοῦ ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου (1749–1809) / Ἐπιμ.: μον. Νικόδημος (Μπιλάλης). Ἁγιον Ὅρος; Ἀθήναι, 2007. Лит.: *Γεδεών Μ.* Ἐτεροδιδασκαλία ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τὴν Ἄλσιν // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Κωνσταντινούπολις, 1881/1882. Τ. 3. Σ. 595–599, 671–673, 718–722, 774–780; *idem*. Κανονικὰ Διατάξεις, ἐπιστολαί, λύσεις θεοπίσματα τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως. Κωνσταντινούπολις, 1888–1889. 2 τ.; *idem*. Ἐπὶ δύο ἑτεροδιδασκαλιῶν // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1916. Τ. 36. Σ. 41–46; *Πορφύριος (Успенский)*, ep. Ἱστορία Αφωνα. СПб., 1892. Ч. 3. Т. 2; *Σταματιάδης Ε.* Μοναὶ ἐν Ἰκαρίᾳ // *idem*. Ἰκαριακά. Σάμιος, 1893. Σ. 68–97; *Petit L.* La Grande Controverse des Colybes // EO. 1899. Vol. 2. N 7. P. 321–331; *idem*. M. caire de Corinthe // DTC. 1927. Vol. 9. Pt. 2. Col. 1449–1452; *Βερίτης Γ.* Τὸ ἀναμορφωτικὸν ἔργον τῶν Κολλυβάδων καὶ οἱ δύο Ἀλέξανδροι τῆς Σκιάθου // Ἀκτίνες. Ἀθήναι, 1943. Τ. 36. Σ. 99–110; *Βασιλάκης Μ.* Ὁ Κορίνθου Μακάριος Νοταρᾶς. Ἀνεκδοτοὶ σελίδες // Χιακὰ Χρονικά. Χίος, 1950. Τ. 2; *Σκουτέρης Β.* Μακάριος Νοταρᾶς; Ὁ μητροπολίτης Κορίνθου καὶ τὸ ἀναμορφωτικὸν ἔργον του. Ἀθήναι, 1957; *Le Guillou M. J.* La renaissance spirituelle du XVIII^e siècle // Istinia. P., 1960. T. 7. P. 95–128; *idem*. L'Athos et la vie eucharistique // Le millénaire du Mont Athos, 963–1963. Chevetogne, 1964. Vol. 2. P. 111–120; *Μακρῆς Σ.* Κολλυβάδες // ΘΗΕ. 1965. Τ. 7. Στ. 742–745; *Κωνσταντινίδης Ι.* Μακάριος ὁ Νοταρᾶς // *Ibid.* 1966. Τ. 8. Στ. 486–489; *Argyriou Α.* Spirituels néo-grecs du XV^e au XX^e siècle. Namur, 1967; *idem*. (Ἀργυρίου Ἀ.) Ἰδεολογικὰ ρεύματα στοὺς κόλπους τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τῆς Ὀρθοδοξίας κατὰ τὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας. Αἴρισα, 1980; *Cavarnos C.* St. Macarios of Corinth // SVTQ. 1968. Vol. 12. P. 30–43; *idem*. St. Macarios of Corinth. Belmont (Mass.), 1977². (Modern Orthodox Saints 2); *Papouliadis C.* Portée œcuménique du renouveau monastique du XVIII^e siècle dans l'Église orthodoxe // BalkSt. 1969. T. 10. N 1. P. 105–112; *idem*. (Παπουλίδης Κ.) Σὺμμεικτα περὶ «Φιλοκαλίας» καὶ «Ἐνεργητινοῦ» // Μακεδονικά. Θεσ., 1970. Τ. 10. Σ. 291–293; *idem*. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήναι, 1971, 1991²; *idem*. Μακάριος ὁ Νοταρᾶς (1731–1805), ἀρχιεπίσκοπος πρῶτον Κορινθίας, Ἀθήναι, 1974; *idem*. Conservatisme et modernisme dans l'Église Orthodoxe du XVIII^e et

XIX^{me} // Καυρὸς; Τόμος τιμητικὸς στὸν δμῶτιμο καθηγητὴ Δ. Ἀ. Δότικο. Θεσ., 1995. Σ. 641–646; *Τζώγας Χ.* Ἡ περὶ μνησιμῶν ἔρις ἐν Ἁγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. Θεσ., 1969; *Σωτηρόπουλος Χ.* Κολλυβάδες – Ἀντικολλυβάδες: Ἐξ ἐπιστολαί νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενα // Ἀντίπαρον Πνευματικῶν: Τιμητικὸς τόμος Γ. Ι. Κοινδάρη. Ἀθήναι, 1981. Σ. 461–487; *Ἀμφιλόχιος (Ράδοβιτς)*, ἀρχιμ. Ἡ Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννησις τοῦ XVIII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ Πνευματικοὶ Καρποὶ τῆς. Ἀθήναι, 1984; *Ζαχαρόπουλος Ν.* Ἡ πνευματικὴ κίνησι τοῦ ΙΗ' αἰῶνα στὸν ἑλληνικὸ χῶρο μέσα ἀπὸ τὴ χειρόγραφη παράδοσι. Θεσ., 1984; *Ἡλίας (Μαστρογιαννόπουλος)*, ἀρχιμ. Ἀναγεννητικὸ Κίνημα – Παραφάδες τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήναι, 1986; *Citterio E.* L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita. Alessandria, 1987; *idem*. Nicodemo Agiorita // La théologie byzantine et sa tradition XIII^e–XIX^e s. Turnhout, 2002. Vol. 2. P. 907–978; *Podskalsky G.* Griechische Theologie (греч. испр. пер. с διωλιогр. доп.: *Podskalsky G.* Ἡ Ἑλληνικὴ Θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας, 1453–1821: Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαίρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογματῶν μετὰ τὴ μεταρρύθμισι / Μτφρ. Πρωτοπρ. Γ. Μεταλληνός. Ἀθήναι, 2005); *Ψευτογκᾶς Β.* Μακαρίου Νοταρᾶ, Μητροπολίτου Κορίνθου, Γράμματα πρὸς τὴν οἰκγένεια τοῦ νεομάρτυρα ἁγ. Θεοδώρου τοῦ Βυζαντινοῦ // Φιλία εἰς Κ. Μπόνην. Θεσ., 1989. Σ. 529–550; *Joanta R.* Le renouveau philocalique du XVIII^e siècle et son influence sur la vie liturgique // Liturgie, Conversion et Vie Monastique. CSS, 35^e Semaine / Ed. A. M. Triacca, A. Pistola. R., 1989. P. 159–183; *Μποροβήλος Γ. Ε.* Παράδοσι καὶ ἀνανέωσι κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. Ἡ περὶ τῶν κολλυβῶν ἔρις καὶ ὁ διαφωτισμὸς // Παράδοσι καὶ πρὸδοσι. Ἀθήναι, 1994. Σ. 175–187; *Μεταλληνός Γ., πρωτοπρ.* Ἀθανάσιος Πάριος (1721–1813): Ἐργογραφία – Ἰδεολογία – Βιβλιογραφία // ΕΒΘΣΠΑ. 1995. Τ. 30. Σ. 293–349; *idem*. Ἡ Κολλυβαδικὴ ἀποψη γιὰ τὸν Διαφωτισμὸ. Μία χαρακτηριστικὴ περίπτωση: Ἀθανάσιος Πάριος // Σύνδεση. 1995. Τ. 54. Σ. 21–30; *Πάσχος Π. Β.* Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίᾳ. Ἀθήναι, 1996. (Ἵμνογιολογικὰ Κείμενα καὶ Μελέτες; 3); *Γοθωρην С. Н.* Движение колливадов в Греции, его связь с исихазмом и влияние на совр. жизнь Элладской Церкви: Дис. / КДΑ. К., 1998; *on же.* Движение колливадов // ЦиВр. 2001. № 3(16). С. 86–106; *Αραμπατζῆς Χ.* Ἀθανασίου τοῦ Παρίου Βιβλιογραφικά. Θεσ., 1998; *idem*. Ἄγνωστες εἰδησεις περὶ τοῦ ἁγίου Μακαρίου Νοταρᾶ μέσα ἀπὸ τὴν ἀνεκδοτὴ ἀλληλογραφία τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου // Πρακτικὰ Διεθνούς Συνεδρίου «Ὁ Ἅγιος Μακάριος (ὁ Νοταρᾶς) Μητροπολίτης Κορίνθου καὶ ὁ περίγυρός του». Ἀθήναι, 2006. Σ. 385–408; *Χονδρόπουλος Σ.* Μακάριος Νοταρᾶς, ἀρχιεπ. Κορίνθου: Ἀφηγηματικὴ βιογραφία καὶ ἄσματικὴ ἀκολουθία. Ἀθήναι, 1999; *Καλλιακμάνης Β., πρωτοπρ.* Ἡ διδασκαλία περὶ συγχρῆς μεταλήψεως κατὰ τὸν Ἀθανάσιο Πάριο // Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Παριος: Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Πάρος, 29 Σεπτ.– 4 Ὀκτ. 1998). Πάρος, 2000. Σ. 317–326; *Καραθανάσης Ἀ. Ε.* Τὸ διδασκατικὸ ἔργο τοῦ Ἀθανασίου Παρίου στὴ Θεσσαλονίκη καὶ τὴν Χίο // *Ibid.* Σ. 101–116; *Μανώλης Κ.* Ἀθανασίου τοῦ Παρίου ἀνεκδοτοὶ ἐπιστολὴ ἀντιρητικὴ γενομένη πρὸς τὴν παρὰ τινων περὶ τὸ Κυριακὸν σάματος κακοδοξίαν // *Ibid.* Σ. 209–214; *Γριτσόπουλος Τ.* Νικόδημος Ἀγορείτης ὁ Νάξιος καὶ τὸ Κίνημα τῶν Κολλυβάδων // Πρακτικὰ Συμποσίου «Νικοδήμου Ἀγορείτου τοῦ Ναξίου Πνευματικὴ Μαρτυρία». Ἀθήναι, 2000. Σ. 46–77; *Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων καὶ ἡ προσφορά του // Θεοδρομία. Θεσ., 2000. Τ. 7. Σ. 13–18; *idem*.

Κολλυβαδικά: Ἅγιος Ἀθανάσιος Πάριος, Ἅγιος Νικόδημος Ἀγορείτης. Θεσ., 2004. (Φίλη Ὀρθοδοξία; 9); *Παπαδόπουλος Στ.* Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου: Ὁ Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ. Ἀθήναι, 2000; *Συμεὼν (Κουτσᾶς)*, ἀρχιμ. Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου: Ὁ γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ // Κουνιάνα. 2000. Τ. 43. N 4. Σ. 350–353; *Καλδαϊάκης Ἀ.* Ὁ Ἐργον Ἱερόθεος (1762–1814): Ἡ πολιτεία τοῦ κτίτορος τῆς Ἱ. Μονῆς Προφήτου Ἡλίου Ὑδρας καὶ κριτικὴ ἐκδοσι τοῦ Βίου του. Ἀθήναι, 2000; *Χρυσοβέργης Ἀ.* Οἱ θεολογικὲς κατευθύνσεις τοῦ Πατριαρχου Καλλινοῦ Γ' (1731–1791) καὶ τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς του με βάση τὴν ἐπιστολογραφία του. Λάρισα, 2000; *Ἀκριβόπουλος Κ.* Τὸ κολλυβαδικὸ κίνημα: Ἡ τελειότητα Φιλοκαλικὴ Ἀναγέννησις. Κατερίνη, 2001; *Γεώργιος (Λιαδῆς)*, ἀρχιμ. Ὁ Ὅσιος Νικηφόρος ὁ Χίος: Τὸ ἀγιολογικὸ καὶ ὑμνογραφικὸν τοῦ ἔργου: Diss. Θεσ., 2001; *Χαροκόπος Ἀ.* Ὁ ἅγιος Μακάριος ὁ Νοταρᾶς, Μητροπολίτης Κορίνθου (1731–1805). Ἀθήναι, 2001; *Marmellos G., archiprêtre.* Saint Nicodème l'Agiorite (1749–1809) maitre et pédagogue de la Nation Grecque et de l'Église Orthodoxe. Θεσ., 2002; *idem*. (Μαρνήλος Γ., πρωτοπρ.). Ἀγιονικοδημικὰ μελετήματα. Ὁ Βίος, τὰ Ἀπαντα, ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Νικοδήμου, εἰδικὲς μελέτες, ἀνεκδοτὰ χειρόγραφα. Ἅγιος Νικόλαος Κρήτης, 2007. Τ. 2; *Καραϊσαρίδης Κ., πρωτοπρ.* Ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγορείτης καὶ ὁ ἅγιος Μακάριος Κορίνθου // Θεολογία. 2002. Τ. 73. N 1. Σ. 89–108; *Νικόδημος (Σκρέττας)*, ἀρχιμ. Ἡ θεὰ Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Κολλυβάδων. Θεσ., 2004; *Φεοκλιμ Дионисиуатскии, мон.* Прп. Никодим Святогорец: Житие и труды / Пер. с греч., примеч.: О. А. Родионов. М., 2005; *Πατάτος Κουσουκαλιβίτης, мон.* Ἱερομόναχος Παρθένιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων, ὁ πνευματικὸς καὶ ζωγράφος, ὁ Σκοθρτος: Μία σηματοῦσα πνευματικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ μορφή τοῦ ἁγίου Ὁρους // ΓΠ. 2005. Τ. 88(809). Σ. 563–624; *idem*. Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου (1731–1805) // Πεμπτοῦσια. Ἀθήναι, 2006. N 19. Σ. 94–102; Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς) – Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ – Μητροπολίτης Κορίνθου καὶ ὁ περίγυρός του: Πρακτικὰ συνεδρίου / Ἐπιμ. Στ. Παπαδόπουλος. Ἀθήναι, 2006; *Κοσμοπούλου Σ.* Ἰκαρία καὶ Ἅγιος Μακάριος. Ἡ ἐνεργητικὴ του παρουσία στὸ νησί // Ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς). 2006. Σ. 79–91; *Ἰσιδάρα Ἀγροθεϊτισσα, мон.* Πανηγυρικὴ ἄσματικὴ Ἀκολουθία τῶν Ὁσίων καὶ Θεοφῶρων Κολλυβάδων Πατέρων. Θεσ., 2007; *Πασχαλίδης Σ.* Τὸ ὑμνογραφικὸν ἔργο τῶν Κολλυβάδων: Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας. Θεσ., 2007²; *idem*. Ἐνας λίγο γνωστὸς κώδικας τοῦ ἁγίου Μακαρίου Κορίνθου τοῦ Νοταρᾶ με ἀσκητικὰ-αγιολογικὲς συλλογές // Κληρονομία. 2005/2013. Τ. 37. Σ. 297–318; *idem*. Μάρτυρες τῆς κολλυβαδικῆς παραδόσεως στὴν ἱερὰ Μονὴ Εὐαγγελισμοῦ Λευκάδος Ἰκαρίας // Ἐνκαρπία ἀντίδοσις: Τιμητικὸ ἀφιέρωμα στὴν εἰκοσαετία (1995–2015) θεοφίλων ἀρχιερατείων τοῦ σεβασμιωτάτου μητροπολίτου Σάμου, Ἰκαρίας καὶ Κορσεῶν κ. κ. Εὐσεβίου. Ἀθήναι, 2015. Σ. 671–685; *idem*. (Paschalidis S.) Autour de l'histoire d'une collection ascétique: La Philocalie, les circonstances de son édition et sa tradition manuscrite // From Theognostus to Philokalía: Texts and Authors (13th – 18th Cent.) / Ed. A. Rigo, P. Van Deun. Bari (в печати); *Ζουτακис Α.* Традиционное просветительство в Греции в XVIII в.: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М., 2008; *Kontouma-Conticello V.* De la communion fréquente: le dossier grec (1772–1887) // Rites de communion. CSS, 55^e Semaine. Vat., 2010. P. 185–209; *eadem*. (Kon-





touma V.) La Philocalie des saints neptiques: Un bilan // Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sect. de s. 2012. T. 119. P. 191–205; eadem. The Philokalia // The Orthodox Christian World / Ed. A. Casiday. L.; N. Y., 2012. P. 453–465; The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality / Ed. B. Bingaman, B. Nassif. Oxf., 2012; Μανάρης Κ., Ἀρατζλατζής Χ. Ἡ ὑπεράσπις τοῦ ἐγχειριδίου «Περὶ τῆς συνεχούς Μεταλήψεως» ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιον Πάριο: Ἀνέκδοτα ἐπιστολικάτα προσηματεία (в печати).

О. А. Родионов

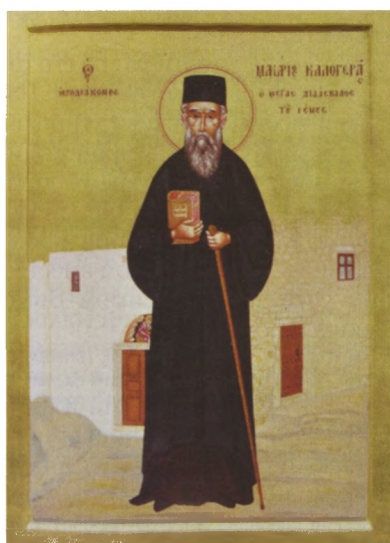
МАКА́РИЙ ОПИЗЭЛИ [груз. მკარგი ოპიზელი], прп. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 5 окт., в *Кларджетских преподобных отцов и жен Соборе*), настоятель мон-ря *Опиза* (IX в.) *Анчийской епархии* ГПЦ (груз. историческая пров. Тао-Кларджети), современник и сподвижник прп. *Григория Хандзтийского* (Ханцтели). Житие прп. Григория, созданное Георгием Мерчуле в X в., сохранило эпизод, который произошел «во дни старости» прп. Григория (главы 75–76). Однажды во время сбора винограда прп. Григорий и его ученик прп. Зинон спустились из мон-ря *Хандзта* «в обработанный виноградник с прекрасными плодами... что на пути в Опизу» и туда пришел «вожделенный» М. О., чтобы повидать своего учителя и разрешить некоторые вопросы, касающиеся устройства духовной жизни в Тао-Кларджети. В Житии довольно подробно передана беседа святых. Так, М. О. спросил прп. Григория, «подлежит ли крещению сын еретиков, если он обратится в Православие», и прп. Григорий ответил, что даже под угрозой смерти нельзя позволять крестить младенцев священнику-еретику, потому что «лучше умереть некрещеным, чем стать безбожным, преступив закон»; детей же еретиков преподобный советолов крестить в любом случае. М. О. также попросил прп. Григория «научить его касательно Святой Троицы слову, годному для возражения противникам», т. к. ему часто приходилось полемизировать с еретиками. Прп. Григорий указал ему на свидетельство прор. Исаии о равнозначности Лиц Святой Троицы (Ис 6. 3) и на пример с 3 свечами в комнате, свет которых нельзя ни разделить, ни смешать, приведенный в гомилиях свт. Григория Богослова. Также М. О. стал свидетелем чуда: пока преподобные Григорий и Зинон пели заутреню, М. О. задремал, и тогда «божественная благодать озарила их сиянием

славы... точно блеск солнца осветил темную комнату». Память М. О. в Соборе Кларджетских святых была внесена в месяцеслов ГПЦ в сер.—2-й пол. XX в., канонизация была осуществлена в 2003 г.

Ист.: *Георгий Мерчуле*. Житие св. Григория Хандзтийского / Груз. текст, введ., изд., пер. Н. Марра с дневниками поездки в Шавш(ет)ию и Клардж(ет)ию. СПб., 1911. С. 144–145. (ТРАГФ; Кн. 7); он же. То же // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 115.

Э. Габидзашвили

МАКА́РИЙ ПА́ТМОСКИЙ [греч. Μακάριος ὁ Πάτμιος] († 1737), прп. (пам. греч. 17, 19 янв. и во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе всех Патмосских святых). Мирское имя и точная дата рождения



Прп. Макарий Патмосский.
Икона. Кон. XX в.
Худож. В. Цулканакис
(мон-рь Апокалипсиса, Патмос)

святого неизвестны. Он происходил из жившей на Патмосе семьи Калогерасов, многие члены которой приняли монашество в *Иоанна Богослова апостола монастыре на Патмосе*. На основании свидетельства В. Г. *Григоровича-Барского* о том, что М. П. умер в возрасте ок. 50 лет (*Григорович-Барский*. 1886. С. 347), ученые предполагают, что святой род. ок. 1687 г. В исследованиях также встречаются указания на 1680 и 1688 гг. М. П. получил образование в патриаршей Великой школе нации, он обучался в К-поле между 1692 и 1707 гг., наиболее вероятно — между 1695 и 1705 гг. Среди учителей М. П. были известные дидаскалы И. Манос, Д. Рисиос, А. Спантонис; юноша познакомился со многими церковными деятелями и влия-

тельными фанариотами, в т. ч. с великим драгоманом Александром *Маврокордатом*. Эти связи впоследствии помогли ему получить средства для создания школы на Патмосе. Духовным наставником учеников патриаршей школы, размещавшейся тогда на Святогробском подворье, был известный проповедник иером. Агапий (Вулисмас), уроженец Итаки.

М. П. принял монашеский постриг в молодости. Не позднее 1707 г. он был рукоположен во диакона. Некоторое время М. П. служил архидиаконом Никомидийского митр. Парфения, который хотел видеть его своим преемником. Но молодой подвижник не считал себя достойным даже священнического сана. В 1713 г. М. П. вернулся на Патмос и оставался там до конца жизни. При этом он ни разу за долгие годы не посетил никого из родных и не пришел на их погребение. Григорович-Барский поясняет, что М. П. «сие же сотвори не ради небрежения, но да победит любовь мирскую любовью еже к Богу» (Там же. С. 189). Подвижник поселился в кафизме, устроенной у пещеры Апокалипсиса. Там он открыл бесплатную школу, в к-рой велось преподавание грамматики, риторики, философии, богословия, церковной музыки, греческого и латинского языков. В школу принимались и монашествующие и миряне. М. П. ставил своей задачей не только дать учащимся гуманитарные знания, но и воспитать их духовно. К 1729 г. число учеников возросло настолько, что стало необходимо создать новую школу. Она получила название «Патмиада». Средства на строительство зданий и нужды школы были выделены фанариотом М. Ипсиланти. Учиться в Патмиаду приезжали жители К-поля, Смирны, Хиоса, Самоса, Лемноса, Родоса, Кипра, Коса, Милоса, Крита, Ионических о-вов, Македонии, Фессалии, Пелопоннеса, Кизика, Синая и даже Малороссии (Григорович-Барский). В конце жизни М. П. число учеников достигло 100 чел. Ряд выпускников Патмиады, обучавшихся под рук. М. П., впоследствии заняли высокие церковные посты: К-польский патриарх Кирилл V, Александрийский патриарх Киприан, Иерусалимские патриархи *Ефрем II* Афинянин и Софроний VI (впоследствии К-польский патриарх Софроний II), митр. Алеппский Герасим, митр. Смирнский Неофит.





Помощником М. П. и преемником на посту схолярха стал один из его лучших учеников — иером. Герасим Византийский, которого сменил др. ученик М. П. — мон. Василий (Куталинос). Многие ученики М. П. стали дидаскалами на греческих землях, в Сирии, Египте и Дунайских княжествах: иером. *Иаков Патмосский* (Анастасиу), Стаматий (Папас), Александр Тирнавитис, мон. Иерофей Дендрин, иером. Косма Лемносский, мон. Дамаскин Леросский, иером. Иоаким (Симонос), иеродиак. Афанасий (Влахос), Николай (Хадзис) с Коса, иеромонахи Афанасий Лемносский, Афанасий (Бусопулос), Афанасий (Хрисоху) с Патмоса, Каллиник (Фитианос), Паисий (Каравиас), Трифон из Мецово.

Современники характеризуют М. П. как неустанного труженика. Он преподавал, несмотря на мучившие его болезни. Преподобный был настолько нестяжателен, что после его смерти осталась только б-ка (Там же. С. 347). Современники оставили яркие характеристики преподобного: М. П. «есть же муж добродетелен, смиренномудр, постник, целомудр, незлобив, страннолюбив, ползуяй многих, мусикийскую хитрость добре ведий, иже сладко и усердно, с благоговением на всяк день поаше и чтяше правило, яко и слышашце к сокрушению сердечному подвизаются» (Там же. С. 188). Тирнавитис, составивший 1-ю биографию М. П., назвал его аскетическое житие сверхчеловеческим и равноангельским (*Σάβας*. МВ. Т. 3. С. 506).

Большинство сочинений М. П. остаются неизданными. Он составил учебники и руководства по ряду предметов (напр., по риторике, грамматике и церковной музыке), а также «Разные толкования и комментарии на различные слова греческих святых отцов» и «Комментарии на 6 Слов свт. Григория Богослова». В рукописях сохранилась обширная переписка М. П., многочисленные слова, проповеди и беседы, часть к-рых была включена в кн. «Евангельская труба» (Εὐαγγελικὴ Σάλπιξ), изданную в 1754 г. в Амстердаме и в Венеции Ефремом Афинянином и Иаковом Патмосским. Первый тираж был уничтожен в Венеции инквизицией в связи с антилатинской направленностью произведений М. П. Второе издание вышло в 1758 г. в Лейпциге. В 1755 г.

на средства Иакова Патмосского и Ефрема Афинянина в Венеции было напечатано сочинение М. П. «Изложение риторических правил» (*Ἐκθεσις κανόνων ῥητορικῶν*), к к-рому прилагались предисловие, написанное Ефремом, служба прп. Христодулу Латрину и жития святых.

К М. П. неоднократно обращались духовные и светские лица для разъяснения вопросов вероучения. Герасим Византийский назвал М. П. «всегда готовым толкователем для пребывающих в недоумении» (*Ναυκράτιος (Τσουλκανάκης)*. 1994. С. 325). Так, М. П. написал письмо с подробными ответами на вопросы английского консула в Халебе (Алеппо) Шера, который оказывал помощь Антиохийскому патриарху Сильвестру.

Сразу после смерти М. П. его стали почитать святым ученики Патмиады и местные жители. Тирнавитис описывает чудеса, происходившие от мощей М. П. во время эпидемии чумы на Патмосе (*Ibid.* С. 417). В 1993 г. М. П. был канонизирован К-польским Патриархатом вместе со своим учеником Герасимом Византийским.

Ист.: *Σάβας*. МВ. Т. 3. С. 504–514; *Григорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2. С. 176, 187–189, 216, 345–351.

Лит.: *Μαλανδράκης Μ.* Ἡ Πατμιάς Σχολή. Ἀθήναι, 1911; *Φωρόπουλος Ν. Α.* Καλογεράς Μακάριος // *ΟΝΕ*. 1965. Т. 7. С. 268–271; *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 17, 39, 63, 68, 128, 316, 323, 342; *Ναυκράτιος (Τσουλκανάκης), ἀρχιμ.* Ὁ Μέγας διδάσκαλος τοῦ Γένους Ἅγιος Μακάριος ἱεροδιάκονος Καλογεράς († 1737). Θεσσαλονίκη, 1994; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2005. Τ. 5: Ἰανουάριος. Σ. 199–202; *Ἀντίπας (Νικηταράς), καθηγούμενος.* Βίος καὶ ἀκολουθία τῶν ἐν Πάτμῳ Διαλαμπάντων Ἀγίων. Πάτμος, 2006. Σ. 37–40.

О. В. Л.

ΜΑΚΑΡΙΪ ΠΌΣΤΝΙΚ, прп. — см. *Макарий Хасулели*.

ΜΑΚΑΡΙΪ ΡΙΜΛΙΑΝΙΝ [греч. *Μακάριος ὁ Ρωμαῖος*], прп. (пам. визант. 19 янв., 23 окт.; пам. греч. 23 окт.; пам. слав. 19 янв., 23 окт.).

Источники. Житие М. Р. было написано на греческом языке предположительно в V–VI вв. (*Vassiliev*. Р. XXXVIII) и имеет несколько редакций, большинство из к-рых остаются неизданными (ВНГ, N 1004–1005s). Позднее был сделан латинский перевод, впервые опубликованный в нач. XVII в. Г. Росвейде и имеющий некоторые несуществен-

ные различия с греческой версией. Также существуют переводы на славянский, грузинский и румынский языки.

Неизвестный автор Жития ведет повествование от имени 3 монахов — Феофила, Сергия и Игиина (в лат. транскрипции — Игин), которые наряду с М. Р. являются главными персонажами рассказа. Текст состоит из 2 частей: 1-ю С. В. Полякова назвала «монашеской Одиссеей», поскольку в ней нашел отражение сюжет путешествия по чудесным странам, известный в Греции со времен Гомера и перешедший в различные фольклорные традиции (*Полякова*. 2004. С. 253). Так, напр., идея о путешествии 3 монахов к земному раю передается в староитальянской легенде (*Leggenda del Viaggio di tre Santi Monaci al Paradiso terrestre / Ed. F. Zambrini // Miscellanea di opuscoli inediti o rari dei secoli XIV e XV*. Torino, 1861. P. 161–179).

По мнению А. Н. Веселовского, в 1-й части автор использовал христианизированный пересказ послания Александра Македонского к Олимпиаде и Аристотелю из «Романа об Александре» Псевдо-Каллисфена, где говорится о чудесном путешествии в страну блаженных (*Веселовский*. 1886. Т. 1. С. 314–317, 325). Вторая часть Жития представляет собой биографию М. Р., рассказанную им 3 монахам. Веселовский заметил, что образ отшельника, живущего недалеко от рая, также присутствует в греческом Житии прп. Макария Великого; в коптском варианте сказания говорится, что Макарий, подобно М. Р., тайно покинул жену и удалился в пустыню, после чего побывал на некоем острове посреди озера, где встретил мужей с черной кожей, отросшими волосами и ногтями (Там же. С. 313).

Житие. Согласно греческой версии Жития, монахи Феофил, Сергий и Игиин из обители, находящейся в Месопотамии, между Тигром и Евфратом, однажды решили отыскать место, в котором земля соприкасается с небом. Тайно ночью они покинули монастырь, побывали в Иерусалиме, Вифлееме и на Елеонской горе, где поклонились св. местам, и затем отправились в путь. Проходя Персию и Индию, монахи подвергались смертельным опасностям (чуть не были сожжены заживо андрогинами), побывали в об-





вел женщину в пещеру и во сне возжелал ее. Осознав свое духовное падение, М. Р., чтобы искупить вину, 3 года провел в глубокой яме, вырытой

*Прп. Макарий Римлянин.
Икона. XVIII в.
(скит св. Анны, Афон)*

в пещере, после чего Бог даровал ему прощение, снизошедшее на отшельника в виде дождя. Выслушав рассказ М. Р., монахи возвратились в обитель, где поведали игумену и братии о своем путешествии и встрече с подвижником.

Житие лишено исторической достоверности: в нем практически полностью отсутствуют топонимы (за исключением Месопотамии, Иерусалима, Персии, Индии), время событий не указано. Вопрос М. Р. о преследовании сарацинами христиан, обращенный к монахам в лат. версии Жития, имеет общий характер и не способствует установлению датировки текста. Т. о., реальное существование М. Р. ставится исследователями под сомнение (ActaSS. Oct. T. 10. P. 563–564).

Почитание. Память М. Р. под 19 янв. отмечена в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) вместе с памятью прп. Макария Великого. Позднее в рукописных греч. Синаксарях (Paris. gr. 1582) и Минеях (Basil. A III 16) XIV–XV вв. память святого и краткие заметки о нем были обозначены под 23 окт. Под этим же числом сказание о М. Р. вошло в греч. печатные Минеи (Минея, Венеция, 1592). Рассказ о путешествии к святому 3 монахов, изначально служивший предисловием к сказанию, приводится здесь отдельно.

На груз. языке сохранилась кименная (оригинальная) версия Жития М. Р., составленная Феофилом. Многочисленные рукописи находятся в собраниях Национального центра рукописей Грузии, Иерусалимской Патриархии и Цагерского краеведческого музея (НЦРГ. А 199. Л. 28–33, XII–XIII вв.; НЦРГ. А 128. Л. 459–471, XIII в.; Hieros. Patr. 36. Fol. 129v–135, XIII–XIV вв.; Hieros. Patr. georg. 120. Fol. 94–101v, XIV–XV вв.; НЦРГ. Н 972. Л. 468–472 об., XVI в.; НЦРГ. А 691. Л. 198–215, XVII в.; Цагер. 1. Л. 38–44 об., XVIII в.; НЦРГ. А 649.

Л. 94 об.— 99, 1785 г.; НЦРГ. S 300. Ч. 2. Л. 235 об.— 239 об., 1779 г.; 3 рукописи XIX в.; *Кекелидзе*. Этюды. 1945. Т. 2. С. 50–63).

В зап. «исторических» Маттирологах IX в. память М. Р. отсутствует. В XVI в. кард. Цезарь Бароний также не внес имя святого в Римский Маттиролог, предложив отождествить его с одноименным персонажем, упоминаемым у Палладия, еп. Еленопольского (*Pallad. Hist. Laus.* (Bartelink). P. 264–269). Согласно Палладию, ок. 413 г. Макарий вместе с другими знатными мужами посетил недалеко от Рима мужа Мелании Младшей Пиниана, вполсл. ставшего аббатом. По мнению болландистов, гипотеза Барония является неверной, поскольку у Палладия говорится, что Макарий занимал должность викария, тогда как о М. Р. известно, что он покинул Рим, будучи еще совсем юным (ActaSS. Oct. T. 10. P. 563–564).

Почитание у южных славян и на Руси. Пространное неканоническое Житие М. Р., к-рое также известно под названием «Слово о трех мнисах, како находили святого преподобного отца нашего Макария, иже есть близ рая обретен за 20 поприщ», неоднократно переводилось на слав. язык и представлено рядом редакций и большим числом списков. Старший перевод был выполнен в Болгарии в X в. Древнейший болг. список памятника находится в Сборнике с Патериком Египетским (ГИМ. Увар. № 510-Q; Цар. № 363, 30-е гт. XIV в.), сербский — в пергаменном минейном Торжественнике (ГИМ. Хлуд. № 195, 2-я пол. XIV в.), русский — в новгородском Паисиевском сборнике (РНБ. Кир.-Бел. № 4/1081, 1-я четв. XV в.). Житие М. Р. может быть приурочено к 23 окт., но чаще к 19 янв. (*Иванова*. 2008. С. 263–264, 445–446).

Начиная с 1-й четв. XV в. упоминание Жития М. Р. постоянно присутствует в списках отреченных книг (*Кобяк*. 1988. С. 714; *Грицевская*. 2003. С. 163, 166, 168, 170, 172, 176, 178, 179, 181, 187, 192, 194, 198, 201, 207). Данное обстоятельство, по всей видимости, существенно не повлияло на популярность этого памятника в древнерусской книжности XV–XVII вв., но ограничило его распространение в календарных сборниках (Торжественниках минейных), читавшихся в церкви во время службы. Возможно, по этой причине текст

ластях, населенных кинокефалами (существа с человеческими телами и собачьими головами), обезьянами, слонами, видели чудесные сады и мрачные равнины, непроходимые возвышенности, озеро, наполненное разного рода змеями, великана, прикованного к 2 высочайшим горам, птиц, говорящих человеческими голосами, хрустальную церковь с источником бессмертия, уготованного для праведников, и мн. др. Наконец, преодолев различные препятствия, Феофил, Сергей и Игиин достигли пещеры, где обитал М. Р. Отшельник весь был покрыт седыми волосами, его охраняли 2 льва, а пищу ему приносил ворон. М. Р. рассказал монахам, что его отец — рим. синклитик Иоанн — решил женить сына против его воли, едва тот достиг надлежащего возраста. В день свадьбы М. Р. тайно покинул дом, 7 дней пробыл у некоей вдовы, а затем отправился в странствование. По дороге юноша встретил убеленного сединами мужа, к-рый оказался арх. Рафаилом и сопровождал М. Р. в его наполненном опасностями путешествии. Когда архангел исчез, на помощь ему явилась дикая ослица, после нее — олень. В конце путешествия М. Р. увидел огромного змея, который заговорил человеческим голосом и указал на пещеру, предназначенную Господом для будущего отшельника. Там М. Р. нашел мертвую львицу с 2 львятами; он выкормил их, и животные затем неотступно находились при нем. Спустя несколько лет диавол решил испытать подвижника и явился ему в образе женщины, которая рассказала, что, не желая вступать в брак, покинула Рим и долго скиталась по безлюдным местам, пока не пришла к М. Р. Святой поддался искушению, при-



Жития не был включен в ВМЧ. Вопрос о распространении текста в старообрядческой рукописной традиции XVIII–XIX вв. не изучен.

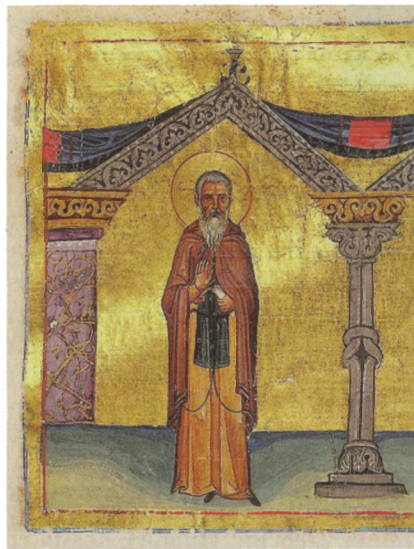
Краткое Житие М. Р. было переведено на слав. язык не позднее XII в. на Руси в составе нестишного Пролога (под 19 янв.) и ок. рубежа XII и XIII вв. получило в составе этого календарного сборника широкое распространение в Болгарии и Сербии. Во 2-й четв. XVI в. оно было включено в ВМЧ. Начиная с 1-го полного издания Пролога (М., 1642–1643) регулярно публиковалось в его составе. Служба М. Р. в слав. рукописной традиции неизвестна. Присутствие проложного Жития М. Р. в ряде списков южнослав. служебных Миней и праздничных Миней доиерусалимской редакции объясняется тем, что в них под соответствующим числом включались все Жития дня независимо от наличия службы святому и даже отдельных песнопений. Ист.: ВHG, N 1004–1005; BHL, N 5104; ВНО, N 580; PG. 117. Col. 268 [Минологий Василия II]; PL. 73. Col. 415–426; Vita di San Maccario Romano // *Leggende del secoli XIV*. Firenze, 1863. Vol. 1. P. 452–488; *Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina*. М., 1893. Ч. 1. С. 135–165. (Сб. памятников визант. лит.-ры); *СупСР*. Col. 160; *Салмина М. А.* Апокриф о Макарии Римском // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 41–43; *Кобяк Н. А.* Индекс ложных книг, приписываемых митрополитам Киприану и Зосиме // РФА. 1988. Вып. 4. С. 697–722; *Νικόδημος Συναξαριστής*. 1993. Т. 1. Σ. 409–414; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003; *Жизнь, деяния и предивное сказание о святом отце нашем Макарии Римском, поселившемся у крайних пределов земли, никем не обитаемых* // *Византийские легенды / Сост.: С. В. Полякова*. СПб., 2004. С. 38–45; *Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 268–269; *Иванова К.* Bibliotheca Hagio-graphica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 263–264; *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 2: Октомври. С. 71–75. Лит.: *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. СПб., 1886. Т. 1. С. 305–329; *Vassiliev A.* Anecdota graeco-byzantina. М., 1893. Ч. 1. С. XXXV–XXXVIII. (Сб. памятников визант. лит.-ры); *Janin R.* Maccario // *BiblSS*. Vol. 8. Col. 431–432; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγολόγιον. Σ. 282; *Tardiola G.* I viaggiatori del paradiso: Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'aldilà prima di Dante. Firenze, 1993. P. 53–77; *Полякова С. В.* Византийские легенды как лит. явление // *Византийские легенды*. СПб., 2004. С. 253–254.

*Е. М. Беленькая,
Н. Н. Крашенинникова,
А. А. Турилов*

Иконография. О почитании М. Р. в К-поле свидетельствует миниатюра имп. Минология Василия II на 19 янв. (1-я четв. XI в., Vat. 1613. P. 334), где он изображен рядом с прп. Макарием Великим (Египетским), также облаченным в иноческие одежды. У М. Р. короткие седые

волосы и борода, на нем охристый хитон и коричневый плащ; в левой руке крест, правая поднята перед собой ладонью вперед.

Судя по памятникам средневизант. времени и более поздним, основным из-



*Прп. Макарий Римлянин.
Фрагмент миниатюры
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 334)*

водом для иконографии М. Р. стал облик аскета и пустытника — во власянице, целиком покрывающей тело, с включенными волосами и длинной бородой. Такой образ часто сопровождается надписью о рим. происхождении святого, как на иконе «Прп. Макарий Египетский, Максим Исповедник, прп. Макарий Римский» афонской мастерской (3-я четв. XVII в., мон-рь Пантократор, Св. Гора Афон). М. Р. представлен во власянице, подобно прп. Онуфрию Великому, правая рука поднята в именованном благословении, левая опущена, в ней свиток с греч. надписью со словами обращения к братии. На прориси с иконы XVII в. вместе могли быть представлены 4 святых аскета: преподобные М. Р., Онуфрий Великий, Марк Фракийский (?) и Петр Афонский, фигуры святых осеняет Нерукотворный образ Спасителя (Музей СПбДА). М. Р., стоящий справа от прп. Онуфрия, сходен с ним во всех деталях позы, положения рук; у него волнистая борода, волосы длинными локонами лежат по плечам попарно с каждой стороны.

Образ пустытника зафиксирован в рус. подлинниках, где святой имеет вид старца, нагота к-рого скрыта волосами, руки сложены перед грудью: «Прп. Макарий Римский наг весь, сед, брада до полуклолена, руце у сердца, персты верх, власы по плеч» (в списке Г. Д. Филимонова есть то же самое описание; в списке И. Е. Забелина этого святого нет; см.:

Иконописный подлинник новгородский ред. по софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из собр. Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 65). В Строгановском иконописном подлиннике XVII в. на прориси под 19 янв. изображены 2 святых с именем Макарий, согласно подписи над фигурой одного из них: «Прп. Отца нашего Макария римлянина, 19, сед, во власех»; святой представлен нагим старцем с длинной бородой ниже колен, чресла прикрыты, руки скрещены перед собой, волосы рассыпаны по плечам. В комментарии под 19 янв. этот святой назван первым, но поименован не Римлянином, а «преподобный отец наш Макарий Александрийский пресвитер». Однако он сохраняет все особенности извода аскета-пустытника: «Весь во власех, наг, оброс, брада по колени долга, а от колен два косма повились до земли, руки у сердца, власы главныя до плеч» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 66).

Единоличные изображения М. Р. или в паре с прп. Онуфрием Великим могли быть связаны с патрональной программой. На боковом поле чудотворной новгородской иконы Божией Матери «Знамение» ок. 1526 г. появилась фигура М. Р. как небесного покровителя нового новгородского архиерея, архиеп. Макария. Если есть подпись, то в ней святой называется только Макарием. Это дополнение новгородской иконы-святыни было связано не только с молением за восстановление церковного управления в Новгороде, но и с поновлением самой чудотворной иконы, выполненным по воле и с участием архиеп. Макария в 1528 г. (окончание этих работ в Воскресенской летописи датировано 20 окт., см.: ПСРЛ. Т. 8. С. 284). Появившиеся на боковых полях лицевой стороны иконы фигуры избранных святых, в т. ч. пара пустытников, преподобных М. Р. и Онуфрия Великого, составили повторяющуюся деталь икон-списков XVI–XVII вв. Они происходят из различных церквей: икона из собора владимирского Рождественского мон-ря, служившая надгробным образом блгв. кн. Александра Невского (сер. XVI в.; ГВСМЗ); икона 2-й пол. XVI — нач. XVII в. (с живописью XIX в.) из новгородской ц. во имя вмч. Никиты; икона кон. XVI в. из Знаменского придела с.-петербургской Входоиерусалимской ц. (ныне в ГРМ); икона 1-й пол. XVII в. из новгородского Юрьева мон-ря; икона посл. четв. XVII в. из новгородской Благовещенской ц. Парные изображения преподобных М. Р. и Онуфрия встречаются также на иконах избранных святых, подбор к-рых исследователи связывают с поминальной тематикой, как, напр., на небольшой иконе из Каргополя (XVI в., ГРМ).

В зап. иконографии не сохранилось изображений М. Р. как обнаженного аскета-пустытника. Если борода святого



не имеет характерного вида, опознать образ с именем Макарий становится затруднительно. Согласно памятникам зап. и поствизант. иконографии, львы сопровождали М. Р. (характерная деталь, известная из житий различных пустынников, ср. с иконографией прп. Герасима Иорданского, свт. Иеронима) и похоронили его. Композиции, на к-рых М. Р. окружен львами, известны по циклу анахоретов в росписях Кампосанто в Пизе (30-е гг. XIV в., мастер Буонамико Буффальмакко) и поздним иконам. Этот же выразительный образ нашел отражение в произведениях позднего афонского иконописания, как, напр., на иконе, являвшейся «молением» Нектария иеромонаха, сохранившейся в скиту св. Анны (XVIII в.). Небольшого размера икона-пядница представляет святого в монументальном, почти героическом облике, напоминающем о райской поре первого человека Адама, дававшего имена зверям. Старец, тело которого покрыто длинными волосами и бородой, положил обе руки на головы львов, прижавшихся к земле и поднявших к нему головы (эта сцена напоминает симметричные украшения на фасаде здания или на фронтисписе рукописи). Фигура святого выделяется в недрах черной пещеры, к-рая символизирует близкую кончину убеленного сединами старца, а также суровость его подвига.

Довольно часто фигура М. Р. воспроизводится в афонских росписях: в Хиландаре — в церкви скита во имя Благовещения Пресв. Богородицы (ок. 1320) и в пареклисионе св. Георгия — в юго-зап. корпусе Хиландарского мон-ря (нартекс — 2-я пол. XIII в., наос — 1684). В лити кафоликона мон-ря Дионисиат (1546/47, мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас) М. Р. представлен с длинной бородой и кустистыми бровями, седые волосы покрывают тело. В надписи назван Римлянином, указывает правой рукой на хартию, препоясан вервием. Его фигура украшает также кладбищенскую ц. Всех святых (в 200 м к востоку от монастыря Пантократор, росписи 1627 г. работы мон. Меркурия). Образ М. Р. издавна и продолжительное время влиял на иконографию прп. Макария Великого (Египетского). Лит.: «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произведениях из собр. Русского музея. СПб., 1995. Кат. 136. С. 218; Рус. монастыри: Искусство и традиции: Кат. СПб., 1995. С. 126; Treasures of Mount Athos: Exhib. cat. Thessal., 1997. Cat. 2.118. P. 184; *Маркелов Г. В.* Книга иконных образцов: 500 подлинных прорисей и переводов с рус. икон XV—XIX вв. СПб., 2006. Т. 2: № 375. С. 286—287; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Живопись. металл XVI—XVII вв. / Ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 2008. Кат. 317, 325, 372, 404; *Τόπος Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριο της μητρώσεως ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10^{ος}—17^{ος} αιώνας. Αθήνα, 2010. Σ. 446.

М. А. Маханько

МАКАРИЙ РИМЛЯНИН (2-я пол. XIV или XVI (?) в., Успенская Макариевская пуст.), прп. (пам. 19 янв., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых и в Соборе С.-Петербургских святых), Новгородский, основатель Макариевской Успенской пуст. на р. Лезна (ныне Тосненский р-н Ленинградской обл.). Основным источником сведений о святом служит «Житие преподобного Макария, игумена пустыни Успения Богородицы», составленное не позднее 1793 г. (опубл.: Новгородские ЕВ. 1895. № 1. С. 45—56; *Корольков.* 1902; ркп. при-



Прп. Макарий Римлянин
Новгородский.
Гравюра. Кон. XIX — нач. XX в.

надлежала М. Ф. Чернову, ее совр. местонахождение неизв.).

Биографические сведения о святом противоречивы. П. М. Силин, действительный член Новгородского статистического комитета и автор 1-го научного исследования о М. Р., считал, что подвижник жил во 2-й пол. XIV в., и отождествлял его со схим. Макарием из новгородского Колмова мон-ря, чей род записан в монастырском синодике 1710 г.: «Схимонаха Ефрема, схимонаха Мисаила, схимонахини Марфы, священноиеросхимонаха Мисаила, схимонаха Геласия, схимонаха Конона, схимонаха Андроника, схимонаха Макария, священносхимонаха Иосифа» (*Силин.* 1894. С. 474—475, 480). Нек-рые исследователи отождествляли М. Р. с прп. Макарием Оредежским (XVI в.), основателем Успенского мон-ря на р. Оредеж (*Корольков.* 1902; *Зверинский.* Т. 2. С. 202; *Никодим (Кононов).* 1903. С. 73—77). Возможно, именно к М. Р. относит-

ся сообщение в редких списках «Книги глаголемой...»: «Святый преподобный Макарий игумен и пустынный монастыря иже на Мья реце от Новаграда 40 поприщ Новгородский чудотворец» (РНБ. Q.I.603. Л. 24, XVIII в.— ЭК ИРЛИ (ПД)).

Согласно Житию, М. Р. род. в Риме в богатой и знатной семье, получил блестящее образование. Одаренный юноша отказался от житейских наслаждений, решив посвятить себя Богу. Разочаровавшись в католичестве, он тайно покинул родину и отправился в Новгород (*Корольков.* 1902. С. 10—11). Странствуя по сев. русским мон-рям, святой познакомился с прп. *Александром Свирским* († 30.08.1533) и стал его учеником (*Корольков.* 1902. С. 12). Он принял монашество в Свирском монастыре с именем Макарий. Позднее подвижник обосновался в «болотных дебрях» на р. Мге (возможно, измененное от Мья, в переводе с фин. языка: «грязь») в Ильинском Тигодском погосте Водской пятины. После того как уединенную келью отшельника случайно обнаружили охотники, сбившиеся с пути, М. Р. перебрался на сухой островок посреди болота, получивший название «Макарьевский мох». В Житии говорится о чудесных явлениях в виде «огненного столпа» и «облака благоуханного дыма», указавших окрестным жителям место подвигов святого. В 3 верстах от кельи, на левом берегу р. Лезны М. Р. основал для собравшейся братии монастырь в честь Успения Божией Матери и стал его 1-м игуменом. Он обладал даром прозорливости и чудотворений, имел много учеников, одному из которых незадолго до смерти передал управление монастырем. В конце жизни святой удалился на «излюбленный им островок», где мирно почил в келье.

Подвижник был погребен снаружи, около сев. стены Успенской ц. Память М. Р. под 19 янв. отмечена в старообрядческом месяцеслове выговского наставника Ф. П. Бабушкина: «Преподобного отца нашего Макария начальника обители на реке Грезне новгородского» (БАН. Дружин. № 736. Л. 34 об., 2-я четв. XVIII в. (приписка нач. XIX в. к основному тексту святцев)). Тот же текст с единственным разночтением (вместо «Грезне» сказано: «Глезне») находится в святцах: БАН. Дружин. № 131. Л. 109, нач. XIX в.; Там же.





Прп. Макарий Римлянин Новгородский.
Икона. Кон. XIX в.
(частное собрание)

№ 130, 1840-е гг. (копия ркп. № 131). В кон. XIX в. в б-ке мон-ря имелась рукописная служба прп. Макарию, писанная полууставом XVII в. (Новгородские ЕВ. 1895. № 1. С. 46).

Возможно, сначала мощи М. почивали открыто и были преданы земле «в одно из грозных нашествий вражеских на Новгородскую землю» (Корольков. 1902. С. 8). Над местом погребения М. построили часовню, к-рая упоминается в описании Макариевской пуст. 1722/23 г.: «Да при той же пустыни обретается часовня, в которой изстари мощи преподобного Макария Римлянина» (цит. по кн.: Бранденбург. 1911. С. 73). Пустынь была приписана к *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавре*. В 1761 г. вместо древней монастырской церкви на средства поме-



Макариева пустынь.
Фотография. Нач. XX в.

щика с. Замостье В. Гурьева был возведен новый деревянный храм Успения Божией Матери с приделом во имя прп. Макария над мощами святого. В 1764 г. пустынь упразднили. В 1840 г. Успенский храм ремонтировали на средства крестьянина

с. Ижора А. Ф. Кононова, а в 1870 г. — на пожертвования петербургского кухмистера (повара) Н. Е. Соколова (Силин. 1894. С. 477). Согласно описаниям XIX в., в иконостасе Успенской ц. находился древний образ святого: он был изображен «в полный рост с открытой головой, седою бородой и волосами, лежащими по плечам, в иноческой мантии и схимонашеской епитрахили»; левая рука М. Р. покоилась на груди, а в правой он держал свиток со словами: «Братие всяко писание богодухновенно и полезно есть ко учению ко обличению ко исправлению ко наказанию еже в прав...» (Там же. С. 479).

В приделе прп. Макария над мощами святого была установлена под балдахином на 4 столбах «деревянная рака, вызолоченная, с древним наверху изображением почивающего святого в иноческой мантии и епитрахили» (Силин. 1894. С. 478). Возле раки хранились монашеская мантия и железные вериги, принадлежавшие, согласно преданию, М. Р. (Там же. С. 473). Для исцеления от болезней паломники надевали вериги на шею и делали земной поклон перед гробницей святого (на доске при раке были написаны тропарь и кондак прп. Макарию Римлянину) (Там же. С. 479). Во время эпидемии сибирской язвы крестьяне приводили в Воскресенский мон-рь увелешших лошадей, чтобы их окропили св. водой.

В кон. 1893 г. петербуржцы обратились с прошением к архиеп. Новгородскому и Старорусскому *Феоносту (Лебедеву)* о восстановлении Макариевской обители. В окт. 1894 г. в пустыни был открыт *Воскресения Господня муж-*

ской монастырь. Успенская ц. сгорела 30 янв. 1895 г. (Новгородские ЕВ. 1895. № 4. С. 233–234). Вместо нее весной того же года построили одно-

именный храм, в котором после реконструкции 1901 г. были освящены 2 придела: северный — во имя преподобных Антония Великого и М. Р., южный — во имя апостолов Петра и Павла. В кон. XIX — нач. XX в. память М. Р. праздновалась в 1-ю Не-

делю Великого поста, 19 янв. (день тезоименитства) и 15 авг. (день кончины святого). В 1887 г. А. Ф. Ковалевский написал акафист преподобному. Ежегодно 15 авг. после торжественного богослужения в Успенской ц. совершался крестный ход через болото в часовню, возведенную в 1761 г. на месте кельи подвижника (Силин. 1895. С. 478). В часовне перед иконой прп. М. Р. служили молебен. Паломники уносили с собой воду из колодца святого, которая считалась целебной. В 1900–1901 гг. вместо часовни поставили деревянную ц. во имя Всех преподобных, в poste и подвигах просиявших, которая в 1914–1916 гг. была заменена каменной (*Шкаровский*. 2005). Крестные ходы на «островок преподобного Макария» также совершали в субботу Сырной недели, в Неделю Крестопоклонную, в Неделю о самаряныне, в праздник Сошествия Св. Духа, в день апостола и евангелиста Иоанна Богослова (8 мая) и св. апостолов Петра и Павла (29 июня) (Корольков. 1902. С. 27). В 1932 г. Воскресенский монастырь был закрыт. В 1942 г. линия фронта проходила у стен обители, ее здания были уничтожены артиллерийскими обстрелами. В 90-х гг. XX в. на предполагаемом месте погребения святого и у бывшей кельи М. Р. прихожане Петропавловского храма г. Любани установили памятные кресты, у которых в праздник Всех святых, в земле Российской просиявших, совершали молебен и акафист преподобному. В 2004 г. началось возрождение Макариевской пуст. В историко-краеведческом музее г. Тосно хранится почитаемая икона М. Р.; в наст. время продолжается запись чудес, происходящих по молитвам святому (Орлов. 2000).

Канонизация преподобного подтверждена включением его имени в Собор Новгородских святых, установленный ок. 1831 г. (возобновлен в 1981) и в Собор С.-Петербургских святых, учрежденный в 2000 г. Ист.: Бранденбург Н. Е. Краткие известия о времени построения старинных церквей в Новгородском, Пусторжевском, Великолуцком и Устюжно-Железнопольском уездах (по сведениям 1722 и 1733 г.) // Тр. Моск. предв. комитета по устройству XV Археол. съезда М., 1911. Вып. 1. С. 67–78; *Владимир, иером.* Краткое описание жизни прп. Макария Римлянина Новгородского чудотворца и его обители — Новгородского Воскресенского муж. мон-ря. СПб., 1907; *Корольков А. И.* Прп. Макарий Римлянин Новгородский чудотворец и его обитель, ныне Воскресенский миссионер-



ский мон-рь. СПб., 1902²; Молитва прп. и богосноному отцу нашему Макарию Римляину, новгородскому чудотворцу // Новгородские Ев. 1895. № 1. С. 55–56; Миняя (МП). Янв. Ч. 2. С. 144–166.

Лит.: ИРИ. 1813. Ч. 5. С. 38; СИСПРЦ. 1836. С. 176; *Силин П. М.* Макарьевская упраздненная пуст. // Новгородские Ев. 1894. № 11. С. 472–481; *он же.* Вновь открывающийся Воскресенский миссионерский мон-рь Новгородской епархии // Там же. 1895. № 1. С. 45–56; Печальное событие // Там же. 1895. № 4. С. 233–234; *Зверинский.* Т. 2. С. 202; *Никодим (Кононов), архим.* Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники // Олонецкие Ев. 1903. № 3. С. 73–77; *Левитин-Краснов А.* Лихие годы: 1925–1941. П., 1977. С. 215–221; *Тайсия (Карцова), мон.* Жития [рус.] святых. Серг. П., 1991. Т. 2. С. 102–104; *Толтыга С.* Макарьевская пуст. // София. Вел. Новг., 1998. № 1. С. 13–15; *Орлов В. С.* Макарьевская пуст. // С.-Петербургские Ев. 2000. № 21/22. С. 92–105; *Шкаровский М. В.* Воскресения Господня муж. мон-рь // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 439–440; *Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 218, 307; *Karvonen I.* Pyhän Aleksanteri Syväriäläisen koulukunta – 1500-luvun luostarihistoriaa vai 1800-luvun venäläiskansallista tulkintaa? Diss. / Univ. of Eastern Finland. Joensuu, 2013.

Ю. Н. Кожевникова

МАКАРИЙ СЕРБ, униат. еп. Галицкий (1458). До епископской хиротонии был монахом обители св. Киприана в К-поле. Поставлен на *Галицкую епархию* папой *Каллистом III* 16 янв. 1458 г., после смерти предшественника — униатского митр. Иоакима, изгнанного из Молдавии противниками *Флорентийской унии* (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*). (Ранее 1451 польский король обещал православному Киевскому митр. св. *Ионе* «в... Галичской митрополии Божии церкви и дома церковные к той своей богомолии, Киевской церкви... отдати» (РИБ. Т. 6. Стб. 568–569), но обещания не исполнил.) К 1458 г. архиепископ в Галицкой земле не было уже несколько лет, собирали «куны с попов» и управляли духовенством представители светской власти — старосты. Прибыв в епархию, М. убедился, что имущество кафедры расхищено, и обратился за поддержкой к папе. 11 сент. 1458 г. папа *Пий II* предложил католическим Львовскому архиепископу и Перемышльскому епископу помочь М. вернуть расхищенное имущество. По-видимому, поддержки М. не получил, дальнейшая его судьба неизвестна. Впоследствии Галицкая кафедра не замещалась до 1539 г., когда во «епископа митрополии Галицкой... Львовского и Каменца Подольского» был хиротонисан *Макарий (Тучатский)*.

Ист.: *Analecta OSBM. DPR. Т. 1. N 78–79, 89.* Лит.: *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 412–413.

Б. Н. Флоря

МАКАРИЙ ТКОУСКИЙ [копт. *макариос ѱткѡуѱ*] († 451/2), еп. г. Ткоу (Антеополь, араб. Кау-эль-Кабир) в В. Египте, почитаемый в *Коптской Церкви* как святой (пам. копт. 27 паопе (24 окт.)), принявший смерть за противостояние Халкидонскому Собору (*Вселенский IV Собор*, 451). Главным источником сведений о М. Т. служит Похвальное слово в его честь, ложно приписанное *Диоскору*, архиеп. Александрийскому (СРГ, N 5465). По мнению большинства исследователей, оно было составлено не раньше 2-й четв. VI в. на греч. языке в Александрии или ее окрестностях, по всей видимости, на основе повествований о М. Т. эпизодов из «Истории Диоскора» (СРГ, N 5470). Панегирик сохранился в переводах на саидский (изд. и англ. пер.: А Panegyric. 1980) и бохайрский (изд. и франц. пер.: *Atélineau*. 1888) диалекты копт. языка, известно также несколько рукописей с араб. переводом (издание по одной из них с нем. пер.: *Moawad*. 2010). Панегирик построен как речь Диоскора, произнесенная в похвалу М. Т. перед группой монахов, которые посетили его в ссылке в Ганграх. Главной задачей агиографа было создать идеальный образ духоносного копт. епископа и пламенного борца с Халкидоном, отвечающий ожиданиям монофизитской среды в Египте, поэтому не все сообщаемые им сведения достоверны. Впосл. текст был использован в редакции «*Истории Александрийских патриархов*», ошибочно приписываемой Юсабу, еп. Фувы, и датированой XVII в.

Автор Похвального слова не приводит к.-л. сведений о жизни М. Т. до епископства. Его образ характеризуется традиц. агиографическими чертами (нестяжательство, прозорливость, чудотворения). Часть описываемых событий, происходящих в Египте, представляется вполне правдоподобной, напр. деятельность М. Т. по разрушению языческих храмов (в частности, идола по имени Кофос — см.: *Frankfurter*. 2007); она носила целенаправленный характер уже во времена Александрийского архиеп. Феофила I (384–412), но неизвестно, чтобы кто-то кроме М. Т. ставил себе задачей предать огню не

только капище, но и его служителя-жреца. Агиограф изображает М. Т. как единственного егип. архиерея, не откупившегося от посланников имп. *Маркиана* и отправившегося по его повелению с Диоскором в К-поль (согласно греч. источникам, Диоскора сопровождали 19 епископов). По прибытии в столицу М. Т. сначала не был допущен во дворец из-за нищенского одеяния, которое добровольно носил, но потом вместе с Диоскором присутствовал на аудиенции у императора, хотя и не мог участвовать в их разговоре за отсутствием переводчика, поскольку не владел греческим языком. Это уникальное сообщение о «конференции» в имп. дворце с участием М. Т. и Диоскора накануне Халкидонского Собора еще в кон. XIX в. привлекло особое внимание исследователей. Э. Ревий считал ее реальным событием, сведения о к-ром сохранились только в копт. традиции, но В. В. Болотов убедительно доказал апокрифичность рассказа. Отсутствие М. Т. на Халкидонском Соборе агиограф объясняет тем, что Диоскор узнал о готовившемся на епископа покушении и отослал его в Египет. После окончания Собора в Александрию прибыл посланник императора с требованием к епископам подписать Томос свт. Льва I Великого. Когда М. Т. отказался, посланник так сильно его ударил, что тот скончался на месте. По другой версии, отраженной в «Книге Соборов» Севира ибн аль-Мукаффы, еп. Эль-Ашмунейна (X в.), и в копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.), М. Т. вместе с Диоскором был сослан в Гангры и уже оттуда Диоскор направил его в Александрию, предрекая ему мученическую кончину.

По греч. источникам М. Т. известен только как участник *Вселенского III Собора* (431), подписавший акты 1-го и 6-го заседаний и высказавшийся по вопросу Православия посланий свт. Кирилла Александрийского и неправославия посланий Нестория (ДВС. Т. 1. С. 217, 233, 242, 263, 339; ср. копт. акты: *Bouriant U.* La Bibliothèque du Deir-Amba Shenoudi. P., 1892. Pt. 2: Actes du concile d'Éphèse. P. 69, 127).

Похвальное слово в честь М. Т. представляет интерес как текст, во мн. отношениях показательный для развития копт. лит-ры. Так, с связи с борьбой М. Т. против язычества в нем появляются фигуры Аполлона,





имп. Диоклетиана, дракона из бездны, к-рые станут основными образами язычества в последующих копт. агиографических текстах, известных в научной лит-ре под названием «циклы». М. Т. отличают готовность и даже вызывающее стремление к мученичеству — характерная черта буд. героев копт. агиографии. Незнание М. Т. греч. языка, которое никак не умаляет в глазах агиографа его значимости в богословском диспуте перед визант. императором, предвосхищает идею важности копт. языка для сохранения веры, к-рая получит развитие в кругах патриарха *Дамиана* (578–607). Важную роль играют связи, к-рые автор устанавливает между М. Т. и ключевыми фигурами копт. традиции — Псоте, еп. Псоа, главным антагонистом имп. Диоклетиана в коптской агиографии, апой *Шенуте*, стоящим у истоков национальной Коптской Церкви, Александрийским предстоятелем, пахомианскими монахами. Похвальное слово в честь М. Т. вошло в число источников, которые позволили М. ван Эсбруку объяснить установление в Коптской Церкви двукратного празднования Успения Пресв. Богородицы (*Esbroeck*. 1992).

Тело М. Т., согласно агиографическим источникам, было погребено рядом с мощами св. Иоанна Предтечи и прор. Елисея, привезенными в Александрию из Иерусалима в IV в. В араб. эпоху его останки были перенесены в монастырь прп. Макария Великого (Дейр-Анба-Макар) в *Скиту* (Вади-эн-Натрун), по нек-рым сведениям при патриархе Михаиле III (880–907). По сообщению «Истории Александрийских патриархов» в редакции Псевдо-Юсаба, еп. Фувы, при патриархе Христуле (1046–1077) была предпринята неудачная попытка увезти останки М. Т. в К-поль. В настоящее время мощи еп. Макария, отождествляемого с М. Т., почитаются вместе с мощами прп. Макария Великого и прп. Макария Александрийского в ц. св. Макария в Дейр-Анба-Макар (о нахождении здесь мощей 3 Макариев свидетельствовал еще мусульманский писатель XIV–XV вв. аль-Макризи). Обретение в 1976 г. в этом же монастыре предполагаемых мощей св. Иоанна Предтечи и прор. Елисея может подтверждать аутентичность агиографического предания об останках М. Т.

Под именем М. Т. сохранилась Гомилия в честь арх. Михаила на саид-

ском диалекте копт. языка (NY Morgan. M. 592, IX в. (?); изд. и лат. пер.: *Lafontaine G. Un éloge copte de Saint Michel attribué à Macaire de Tkow // Le Muséon. Louvain, 1979. Vol. 92. P. 301–320; нем. пер.: Moawad. 2009. S. 16–26).*

Ист.: *Amélineau E. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. P., 1888. Vol. 1. P. 92–164; Nau F. Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste // J. Asiatique. Sér. 10. P., 1903. Vol. 1. P. 5–108, 241–310; Lefort L. T. À propos de Macaire de Tkow // Le Muséon. 1952. Vol. 65. P. 5–9 [начало Похвального слова по сгоревшей рукописи из 6-ки Лувена]; A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow: Attributed to Dioscorus of Alexandria / Ed., transl. D. W. Johnson. Louvain, 1980. 2 vol. (CSCO; 415–416. Copt.; 41–42); *Sévére ibn al-Moqaffa', évêque d'Aschmounain. Réfutation de Sa'id ibn-Batriq (Euty-chius): Le livre des Conciles / Texte arabe publ. et trad. par P. Chébli. P., 1909. Turnhout, 1983'. P. 200–202. (PO; T. 3. Fasc. 2); SynAlex. Vol. 1. P. 371–373.**

Лит.: *Reveillout E. Récits de Dioscore exilé à Gangres sur le Concile de Chalcedoine // Revue égyptologique. P., 1880. Vol. 1. P. 187–189; 1882. Vol. 2. P. 21–25; 1885. Vol. 3. P. 17–24; Болотов В. В. Из церковной истории Египта // ХЧ. 1884. Ч. 2. № 11/12. С. 581–625; 1885. Ч. 1. № 1/2. С. 9–94; Лебедев А. П. Коптские и арабские источники по истории древней, преимущественно Египетской, Церкви // БВ. 1892. Т. 1. № 1. С. 233–258; *Orlandi T. Elementi di lingua e letteratura copta. Mil., 1970. P. 90–92; Johnson D. W. Macarius of Tkow, Saint // CoptE. Vol. 5. P. 1492–1494; Esbroeck M., van. La Dormition chez les Coptes // Actes du IV^e Congrès copte / Éd. M. Rassart-Debergh, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 436–445; Emmel S. Immer erst das Kleingedruckte lesen: «Die Pointe verstehen» in dem koptischen Panegyrikos auf Makarios von Tkōou // Ägypten — Münster / Hrsg. A. I. Blöbaum et al. Wiesbaden, 2003. S. 91–104; *Frankfurter D. Illuminating the Cult of Kothos: The «Panegyric on Macarius» and Local Religion in Fifth-Century Egypt // The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context / Ed. J. Goehring, J. Timbie. Wash., 2007. P. 176–188; Moawad S. Exegese des Makarios von Tkōou über den Erzengel Michael // Le Muséon. 2009. Vol. 122. P. 11–26; *idem. Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung. Wiesbaden, 2010 (руч.: Klein K. // Plekos. 2014. N 16. P. 55–78 [Электр. изд.]).****

Н. Г. Головина

МАКАРИЙ ХАХУЛÉЛИ (Постник) [груз. შაკარი ხახულელი, მმარბველი], прп. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 21 дек.) († 1035), настоятель (кон. X — 1-я треть XI в.) мон-ря *Хахули* в груз. исторической пров. Тао-Кларджети, ныне на территории Турции. Сведения о нем сохранились в Житии прп. *Георгия Святогорца* (Мтацминдели) (НЦРГ. S 353, XI в. и др.), написанном Георгием Мцире в 1066–1068 гг. В источнике (главы 4–5) ука-



Прп. Макарий Хахулели.
Икона. XXI в.

зано, что в 1019 г. по приглашению своих братьев, насельников Хахули преподобных *Георгия и Саввы Хахулели*, отец 10-летнего прп. Георгия привез сына в обитель, и М. Х., который «на тот час за преподобие свое был настоятелем великой той Лавры... как увидел, весьма возрадовался и, как сына, привлек, благословил его благословением Авраамским, сделал его причастником дара церковного и сыном духа своего назвал» (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 115; цит. по: *Георги Мцире*. 1997. С. 263). Память М. Х. была внесена в месяцеслов ГПЦ в сер.— 2-й пол. XX в. вместе с именами других святых, упоминаемых в древних Житиях грузинских преподобных; канонизация была осуществлена в 2003 г.

Ист.: *Георги Мцире*. Житие и гражданство святого и блаженного отца нашего Георги Святогорца / Пер. с древнегруз.: прот. И. Затеишвили // Символ. 1997. № 38. С. 253–317.

Э. Габидзашвили

МАКАРИЯ (Сомова Мария Николаевна, 1811 — 13.02.1894, Кашира Тульской губ.), прп. (пам. 13 февр. и 22 сент., в Соборе Тульских святых), игум., настоятельница (1884–1888) *каширского во имя великомученика Никиты женского монастыря*. Из дворян Одоевского у. Тульской губ. Род. в семье поручика артиллерии, получила домашнее образование. В 1836 г. по благословению преподобных *Льва (Наголкина)* и *Макария (Иванова)* поступила в белёвский в честь Воздвижения Креста Господня жен. мон-рь.

М. вместе с сестрой Марфой Сомовой (впосл. мон. Македония) стала ходить на откровение помыслов к ученице прп. Льва рясофорной ино-





кине Анфии (Кононовой, в монашестве Магдалине). Впосл. Марфа, не понимавшая сути старческого окормления, стала инициатором обвинения прп. Льва и его учениц в ереси. Это обвинение поддержал монастырский свящ. Григорий Попов, который ездил в Киев и изложил ситуацию схим. *Парфению (Краснопевцеву)*, духовнику митр. Киевского свт. *Филарета (Амфитеатрова)*. 24 янв. 1839 г. прп. Макарий в письме к свящ. Григорию подробно разъяснял суть старчества и практики откровения помыслов и просил не верить ложным обвинениям (Житие оптинского старца иером. Леонида. 1994. С. 283–287). Однако увещевания не возымели действия. Еп. Тульский и Белёвский Дамаскин (Россов) вызвал игум. Епафродиту и о. Григория, который подтвердил, что распространителями «массонства» в мон-ре являются старица Анфия и послушница Мария Сомова. Мон. Анфия была обвинена в том, что «привлекает к себе сестер, распространяет между ними какое-то новое учение, исповедует их и разрешает именем отца Леонида». Отец преподобной Н. И. Сомов обвинял мон. Анфию и в том, что она присваивает деньги его дочерей. В рапорте от 24 нояб. 1840 г. в Тульскую духовную консисторию белёвская игум. Епафродита писала, что «никакой другой ереси» в ученицах прп. Льва «не нашла, как одно лишь монахини Анфии своевольство» (Там же. 1994. С. 280, 290).

3 февр. 1841 г. указом Тульской духовной консистории предписывалось снять рясофор с мон. Анфии и выслать ее из мон-ря. Была выслана и Мария Сомова, как «неукаженная» послушница, другие ученицы оставлены под надзором. В марте 1841 г. преподобные Лев и Макарий писали игум. Борисовской Тихвинской пуст. Анатолии (Яновской), что сестры «не имеют места, где главу подклонити» (РГБ. Ф. 213. К. 79. Ед. хр. 8. Л. 20 об.). Мария Сомова пыталась поступить в *орловский в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастырь*, однако ей не позволили даже переночевать там (Там же. Л. 21). Узнав о случившемся, архим. св. *Игнатий (Брянчанинов)* предложил мон. Анфии перебраться в «северные пределы» (*Игнатий (Брянчанинов)*). 2004. Т. 6. С. 561).

Конфликт в белёвском мон-ре отразился и на старце Льве, к-рому за-

претили принимать мирян-посетителей. По свидетельству некоторых лиц, предполагался его перевод в др. обитель Калужской епархии, или даже в *Соловецкий в честь Преображения Господня мужской монастырь*. Все возникавшие нестроения старец принимал благодушно. Однако, уступая настойчивым просьбам учеников, 11 февр. 1841 г. подписал письмо настоятелю Сергиевой пуст. архим. Игнатию (Брянчанинову), который, в свою очередь, обратился с ходатайством о старце к митр. Московскому и Коломенскому свт. *Филарету (Дроздову) (Игнатий (Брянчанинов))*. 2004. Т. 6. С. 553–555). Митр. Филарет писал еп. Калужскому и Боровскому Николаю (Соколову), что «ересь предполагать в о. Леониде нет причины» (Житие оптинского старца иером. Леонида. 1994. С. 303).

Во время этих испытаний прп. Лев предупреждал учениц: «Печаль ваша в радость преложится... Верую, что Белевский монастырь будет мой, что будет в нем моя игумения» (Там же. С. 297). Вскоре изгнанные насельницы были возвращены в обитель. 4 окт. 1841 г. мон. Анфия и послушница Мария Сомова по благословению еп. Дамаскина, который убедился в несправедливости обвинений, официально были приняты в мон-рь. 20 дек. 1844 г. Мария была зачислена в штат, в 1847 г. по прошению игумении представлена к пострижению в монашество. Но указом Тульской духовной консистории от 9 окт. 1847 г. в связи с «недостижением» требуемого 40-летнего возраста для монашеского пострига было предписано постричь Сомову в рясофор. 14 нояб. 1847 г. она стала рясофорной монахиней Макарией и была зачислена в штат мон-ря. В письме от 25 нояб. 1847 г. старец Макарий, поздравляя ее и посылая ей просфору, наставлял: «...да поможет тебе Господь совершить жителство твое достойно званию твоему» (РГБ. Ф. 213. К. 78. Ед. хр. 18. Л. 74). Мон. Анфия стала казначеей, а ученица старца мон. Павлина (Овсянникова) в 1848 г. была назначена настоятельницей обители. Откровение помыслов как основа монашеской жизни было утверждено в мон-ре. По характеристике игум. Павлины (Овсянниковой) М. «возлагаемые послушания проходит рачительно, поведения хорошего» (ГАТО. Ф. 3. К. 9. Ед. хр. 1419. Л. 1а об.). 27 янв. 1852 г. М. была пострижена в мона-

шество казначеем *белёвского в честь Преображения Господня монастыря* иером. Феодосием.

М. всю жизнь руководствовалась советами Оптинских старцев. По воспоминаниям ее келейницы мон. Матроны (Косторновой), прп. Макарий предсказывал ей настоятельство (*Агапит (Беловидов)*). 1997. С. 189). В 1862 г. М. была назначена настоятельницей каширской Никитской общины, к-рой управляла 27 лет. Торжественное открытие общины состоялось 27 июля того же года, в день рождения имп. *Марии Александровны*, покровительницы всех богоугодных заведений. Вместе с М. в Кашире переехали ее родная сестра мон. Евфросиния (Сомова (Завадская)), вдова подпоручика М. И. Завадского, помещика Орловской губ. Мценского у., а также ближайшая сподвижница М.— М. Н. Бернацкая (в монашестве Митрофания († 1885)), избранная 30 дек. 1862 г. казначеей.

По инициативе М. на средства тульских благотворителей в Никитской ц. проводились ремонтные работы: были переложены полы, вставлены новые рамы, в Георгиевском приделе поставлен новый иконостас с позолоченной резьбой, в Ильинском приделе обновлен старый иконостас. Весной 1888 г. на средства московского фабриканта М. В. Моргунова храм был заново отштукатурен. При М. было построено 7 каменных и 4 деревянных корпуса, возведена каменная ограда. В монастыре развивалось рукоделие, работы сестер были удостоены медали на Парижской выставке и похвальных листов. В годы русско-тур. войны 1877–1878 гг. община под началом М. изготовила 25 холщовых сорочек, 19 теплых нагрудников и несколько пар чулок для нужд армии. Для ухода за ранеными обитель выделила неск. сестер милосердия. В стенах общины находили приют множество нищих и калек. Доход приносил свечной завод, на к-ром трудились насельницы.

18 апр. 1884 г. по указу Синода община была преобразована в общежительный мон-рь. 8 июля того же года состоялось его торжественное открытие, 6 насельниц были пострижены в мантию, несколько сестер — в рясофор. В том же году М. возведена в сан игумении. По ходатайству М. с сестрами в название монастыря было включено слово «Александровский»





в память об имп. *Алекса́ндре II Николаевиче*, установлены совершение литургий и панихид с поминовением императора в дни важных событий его жизни, постоянное чтение Псалтири по нему. При мон-ре было учреждено уч-ще для девочек из бедных семей, в 1884 г. в нем было 25 учащихся.

С самого начала руководства обителью М. следила за строгим и неукоснительным соблюдением порядка богослужений, которые стали совершаться ежедневно. При М. в монастырь были приглашены 2 священника и диакон. Кроме того, М. сама обучала насельниц чтению. Для руководства хором настоятельница пригласила одаренного скрипача и композитора свящ. Алексея Зерцалова.

М. собиралась уйти на покой еще в 1886 г., после смерти мон. Митрофании. В нач. 1888 г. прошение М. об увольнении было удовлетворено. По ее просьбе 18 марта того же года преемницей была назначена насельница белёвского монастыря мон. Тихона (Ладыженская), к-рая следовала наставлениям Оптинских старцев. Белёвская игум. Магдалина (Челищева) также указала на мон. Тихону как на достойную преемницу преподобной. За усердные труды по устройству Никитской обители М. была награждена наперсным крестом.

Незадолго до кончины М. приняла тайный постриг в схиму. Перед смертью передала прп. *Анатолию (Копьёву (Зерцалову))* денежные средства для ее поминания. М. сама выбрала место своего захоронения, рядом с могилами сподвижниц мон. Евфросинии и казначей Митрофании. На их могилах были установлены кресты с изображением Распятия, фонарь с лампадой и железная ограда. В 1987 г. имя М. было внесено в Собор Тульских святых.

Опубликованы некоторые письма преподобных Льва и Макария к М., большинство писем хранится в рукописных фондах Оптиной пуст. (РГБ. Ф. 213, 214).

Арх.: ГАТО. Ф. 3. Оп. 6. Д. 501, 861, 862; Оп. 5. Д. 1330, 3996; Оп. 9. Д. 296, 957, 1419, 2905, 4336; РГБ. Ф. 213. К. 69. Ед. хр. 75; К. 74. Ед. хр. 29; К. 78. Ед. хр. 18–20; К. 79. Ед. хр. 8. К. 105. Ед. хр. 17; Ф. 214. Опт-384; РГИА. Ф. 797. Оп. 30. Д. 38.

Ист.: *Макарий (Иванов), прп.* Собрание писем. Козельск; М., 1862–1863. 6 ч.; *он же.* Собрание писем к мирским особам / Сост.: С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2014. Т. 3. № 1265–1320; *он же.* Собрание писем к монахам / Сост.: С. О. Захарченко. Петрозаводск, 2014.

Т. 1–2; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Свят. Синода К. П. Победоносцева по ведомству правосл. исповедания за 1884 г. СПб., 1886. С. 233, 243–244; Житие оптинского старца иером. Леониды (в схиме Льва). Шамордино, 1917; Козельск, 1994; *Агапит (Беловидов), архим.* Житиеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. творений / Сост.: А. Н. Стрижев. М., 2004. Т. 6; *Иосиф (Литовкин), прп.* Собрание писем / Сост.: В. В. Каширина. Козельск, 2005.

Лит.: *Леонид (Кавелин), иером.* Историческое описание Белёвского девичьего Крестовоздвиженского 3-классного мон-ря. СПб., 1863; О Никитской жен. обители в г. Кашире Тульской губ. М., 1869; Очерк жизни настоятельницы белёвского Крестовоздвиженского девичьего мон-ря игум. Павлины. СПб., 1881; *Никодим (Кононов), архим.* Первоначальницы каширского Никитского жен. мон-ря мон. Фомаида и игум. Макария // ЖПОдв. 1908. Дек. Ч. 1. С. 447–488; *Геронтий (Кургановский), архим.* Ист. описание Никитского жен. мон-ря в Кашире Тульской губ. К., 1909; *Таисия (Карцова), мон.* Рус. правосл. жен. монашество XVIII–XX вв. Серг. П., 1992; *Ефремов А. В.* Каширский Никитский мон-рь // Моск. журнал. 1997. № 6. С. 42–45; Город Кашира: Храмы Каширского р-на / Сост.: свящ. О. Г. Пянежко. [Б. м.], 2001. С. 13–17; Преподобные Фомаида и Макария, основательницы мон-ря св. вмч. Никиты // Угодники Божии земли Каширской / Сост.: прот. В. Коценко, И. В. Яшничев. Кашира, 2010. Кн. 1. С. 22–28.

В. В. Каширина, Э. П. Р.

МАКА́РИЯ (Сапрыкина Прасковья Афанасьевна; 28.10.1867, с. Теляжье Малоархангельского у. Орловской губ.— 8.01.1938, близ г. Тулы), прмц. (пам. 26 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), монахиня. Из крестьянской семьи. В 1887 г. поступила послушницей в Крестовоздвиженский жен. мон-рь в г. Белёве Тульской губ. Впосл. приняла монашество с именем Макария. После офиц. закрытия мон-ря в 1921 г. проживала на его территории. Трудилась при монастырском Стефановском храме, ставшем приходским. В 1930 г. выселена из бывш. монастыря.

1 июня 1931 г. была арестована с др. белёвскими монахинями по обвинению в организации при Стефановской ц. «нелегального» монастыря. 18 июня того же года Особая тройка при Полномочном представительстве ОГПУ по Московской обл. приговорила М. к 5 годам ИТЛ с заменой на высылку в Казахстан на тот же срок. После окончания срока ссылки в 1936 г. вернулась в Белёв, где работала в артели «Красный производитель». 16 дек. 1937 г. М. была вновь арестована. Проходила по одному следственному делу с большой группой местного духовенства, монашествующих и мирян (всего

20 чел.) во главе с Белёвским еп. сщмч. *Никитой (Прибытковым)*. Обвинялась в «контрреволюционной деятельности» и в том, что была членом тайной монашеской общины. 30 дек. того же года Особой тройкой при УНКВД по Тульской обл. приговорена к расстрелу. Была казнена с др. приговоренными в Тесницком лесу в Тульском р-не Тульской обл. Похоронена в общей безвестной могиле.

Имя М. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 17 июля 2002 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тульской обл. Д. 9953, 16416.

Лит.: Житие сщмч. архим. Исаакия / Сост.: В. В. Афанасьев. Козельск, 1996. С. 112; Книга памяти жертв полит. репрессий в Тульской обл., 1917–1987 гг. Тула, 2003. Т. 2. С. 163.

МАКА́РИЯ, СЯТИТЕЛЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО, МЕДА́ЛЬ, награда Русской Православной Церкви (РПЦ).

Учреждена определением патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и Свящ. Синода РПЦ от 3 апр. 2001 г. в ознаменование 2000-летия Рождества Христова в память о митр. Московском и всея Руси свт. *Макарии* (1482–1563). Положение о награде утверждено определением патриарха Алексия II и Свящ. Синода от 17 июня того же года. Медалью награждаются церковные и светские деятели за вклад в развитие церковной науки и духовного просвещения.

Медаль представляет собой 4-конечный золотистый крест с завершениями в виде свитков, окантованный выпуклым рантом и покрытый белой эмалью. В центре знака — круглый золотистый рельефный медальон с образом свт. Макария. Изображение поясное, правая рука — благословляющая, в левой Св. Евангелие. По сторонам, над плечами святого, надпись: слева — «Свт. Макарий» (святитель Макарий), справа — «мтр. Моск.» (митрополит Московский). Вокруг медальона — пояс, покрытый рубиновой эмалью и обрамленный выпуклой золотистой окантовкой в виде жгута. На поясе помещена надпись белого цвета: «Святитель Макарий митрополит Москов.». На обратной стороне медали помещена стилизованная надпись: «За духовное просвещение». Медаль при помощи ушка и кольца соединяется с колодкой. Колодка имеет форму





трапеции. Лента в колодке — шелковая муаровая, бордового цвета, с 2 белыми узкими полосами по краям. Медаль носится на груди справа. Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2001. № 3. С. 4; № 8. С. 12; Положение о наградах РПЦ // Освященный Архиерейский Собор РПЦ, 3–8 окт. 2004 г.: Мат-лы. М., 2005. С. 350–351.

МАКА́РИЯ, СЯТИТЕЛЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО, ОРДЕН, награда Русской Православной Церкви (РПЦ). Орден учрежден определением патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* и Свящ. Синода РПЦ от 3 апр. 2001 г. в ознаменование 2000-летия Рождества Христова в память о митр. Московском и всея Руси свт. *Макарии* (1482–1563). Положение о награде утверждено определением патриарха *Алексия II* и Свящ. Синода от 17 июня того же года. Орденом награждаются церковные и светские лица за значительный личный вклад в развитие церковной науки и духовное просвещение. Лицам, награжденным орденом, поручается попечение о развитии богословской науки, правосл. образовании и педагогике, о молодежных правосл. движениях и книгоиздательстве, а также забота о престарелых преподавателях учебных заведений РПЦ. Праздник ордена отмечается 12 янв. (30 дек.), в день памяти свт. Макария. Орденское знамя, списки награжденных и регалии ордена хранятся в Успенском соборе Московского Кремля, где почивают мощи свт. Макария. Орден имеет 3 степени.

Знак ордена 1-й степени представляет собой 4-конечный позолоченный крест с расширяющимися концами в виде свитков, окантованный выпуклым рантом и покрытый белой эмалью. На крест возложена позолоченная митра, увенчанная крестом. В центре знака — круглый медальон с рельефной позолоченной монограммой «СМ» (Святитель Макарий) на белом эмалевом фоне. Вокруг медальона расположен пояс, покрытый рубиновой эмалью и окантованный рантом в виде жгута. На поясе помещена надпись: «За духовное просвещение». В нижней части пояса находится лавровый веночек. Знак крепится к орденской ленте. Лента ордена — шелковая муаровая, бордового цвета, с 2 белыми узкими полосами по краям; светские лица носят ее через плечо, архиереи и клирики — на шее. Звезда ордена — позолоченная восьмиконечная, образованная гладкими лучами. В центре звезды расположен круглый медальон с образом свт. Макария, выполненный в технике художественной финифти. Изображение поясное, правая рука благословляющая, в левой Евангелие. По сторонам, над плечами, надписи: слева — «Свт. Макарий» (святитель Макарий), справа — «Мтр. Моск.» (митрополит Московский). Вокруг медальона расположен пояс, покрытый рубиновой эмалью, обрамленный выпуклой позолоченной окантовкой в виде жгута. На поясе помещен стилизованный девиз: «За духовное просвещение». В нижней части пояса помещен лавровый веночек. Пояс обрамлен фианитами. В оглавии медальона — позолоченная митра, увенчанная крестом. Звезда ордена носится на правой стороне груди. Знак ордена 2-й степени представляет собой серебряный крест, в остальном аналогичен знаку ордена 1-й степени. Знак крепится к орденской ленте, которую носят на шее. Звезда ордена — 8-конечная, образованная гладкими лучами. Диагональные лучи выполнены из лагуни с серебрением, вертикальные и горизонтальные лучи позолочены. В центре звезды медальон с изображением, аналогичным изображению на звезде ордена 1-й степени (без обрамления фианитами). Знак ордена 3-й степени аналогичен знаку ордена 2-й степени, но между ветвями креста расположены серебристые группы гладких лучей, по 7 лучей в каждой группе. Знак носят на правой стороне груди.

Первым награжденным орденом 1-й степени стал патриарх *Алексий II*. Орденом 1-й степени также были удостоены ректор МГУ *В. А. Садовничий* (2005), президент Российской ака-



Орден
свт. Макария, митр. Московского,
1-й степени

демии наук *Ю. С. Осипов* (2006), *А. В. Бугаевский* (2012), Самарский и Сызранский митр. *Сергий (Полёткин)* (2016). Также среди награжденных орденами игум. *Андроник (Трубачёв)*, *А. С. Буевский*, акад. РАН *С. П. Карпов*, архим. *Макарий (Веретенников)*, *А. В. Маштафаров*, акад. РАН *Н. Н. Покровский*, канд. исторических наук *А. А. Турилов*, чл.-кор. РАН *Я. Н. Щапов* и др.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2001. № 3. С. 4; № 8. С. 12; Положение о наградах РПЦ // Освященный Архиерейский Собор РПЦ, 3–8 окт. 2004 г.: Мат-лы. М., 2005. С. 342–343.

МАКА́РИЯ СЯТИ́ГО МО-НАСТЫ́РЬ [Дейр-Анба-Макар] — см. в ст. *Скит*, монашеский центр в Египте.

МАКА́РОВ Николай Андреевич (22.12.1955, Москва), археолог, историк, академик РАН (2011); член президиума Российского исторического об-ва, член Совета при Президенте РФ по науке и образованию (с 2015), чл.-кор. Немецкого археологического (с 2005) и Американского археологического (с 2009) институтов, член международных научных советов «Ruralia» (создан для исследования средневеков. сельских поселений в Европе) и Фонда «Европейский совет исследований» (создан Евросоюзом для поддержки научных проектов).

М. вырос в семье, сохранявшей православные традиции (отец — *Андрей Николаевич* (1923–1987), художник-пейзажист, прошедший фронты Великой Отечественной войны; дед по отцу — *Николай Павлович* (1887–1980), известный экономист-аграрий, мать — *Е. Л. Леонова* (1928–1999), член Союза художников России, дочь писателя *Л. М. Леонова* (1899–1994); в роду М. книгоиздатель *М. В. Сабашников*).

Окончил кафедру археологии исторического фак-та МГУ (1978; учителя *Д. А. Авдусин*, *В. Л. Янин*). Работал в Ин-те археологии РАН, в структурах научных фондов и РАН (в 1995–1999 — зав. Отделом истории РГНФ; 1999–2002 — зам. академика-секретаря Отд-ния истории РАН; с 2012 — руководитель секции истории Отд-ния историко-филологических наук РАН; с 1997 — член-корреспондент); с 2003 — директор Ин-та археологии РАН. Основной предмет исследований М. — археологические памятники севера



Вост. Европы и северо-востока России (Суздальское ополье) в древнерусский период, отражающие ключевую проблематику начальной истории России: процессы колонизации сев. и вост. территорий, и становление Владимиро-Суздальской Руси как ядра великорусской народности (канд. дис.: «Население рус. Севера в X–XIII вв.: По мат-лам могильников вост. Прионежья», 1985; докт. дис.: «Колонизация сев. окраин Др. Руси в XI–XIII вв.: По мат-лам археол. памятников на волоках Белозерья и Поонежья», 1994). В 1985 г. М. положил начало Онежско-Сухонской экспедиции Ин-та археологии АН СССР, к-рой руководил до 2000-х гг.

Археологические и историко-географические исследования М. заложили основу новой отрасли средневеков. археологии. За десятилетия исследований неизмеримо выросли знания о заселении обширных и труднодоступных территорий Русского Севера. Был показан механизм взаимоотношений славян и финнов, в процессе которого формировалось русское население региона (материалы Кемского некрополя, дружинного могильника XI в. в Сев. Белозерье); в Вост. Прионежье были выявлены 2 колонизационных потока, новгородский и ростово-суздальский, на основе к-рых сложилась регионально-этническая группа древнерус. народности, белозерцы. Наметились общие контуры своеобразной культуры Севера XI–XIII вв. Соединение разнообразных форм источников позволило продвинуть изучение сев. волоков — сухопутных дорог через водоразделы с поселениями вдоль трасс. Постоянные поселения на волоках появились в XI в., в XII в. часть из них становится центрами хозяйственного освоения Севера. Колонизация в трудах М. обрисована как движение небольших самостоятельных групп, не связанных родством, формировавших новые локальные общности на новых территориях; колонизация северо-востока предстала как звено общего процесса восточнослав. расселения (завершающий этап освоения славянами лесной полосы Вост. Европы, начатый в сер. I тыс. по Р. Х.) и территориального роста Древнерус. гос-ва, а затем и Московской Руси (пролог к событиям кон. XV–XVII в., обеспечивший выход Московского гос-ва за Урал и далее).

Эталоном новых методических подходов к реконструкции истории сельского микрорегиона стали раскопки (1996–2004) под рук. М. у дер. Монино (Кубенское оз.), позволившие увидеть в истории одного из мн. волостных центров отражение макропроцессов истории. В частности, на основе изучения некрополей X–XII вв. были реконструированы ранее неизвестные формы языческого погребального обряда и вытеснение его христианским. Была усовершенствована полевая методика работ: введены просеивание и флотации (промывка) слоя и др. приемы, в результате чего была получена грандиозная для древнерус. сельского поселения коллекция древностей (10 тыс. экз.). Распространенные ранее представления о простоте изначальных форм крестьянского быта на Севере оказались неверными. Северная деревня XI–XIII вв. оказалась сложным социальным и хозяйственным организмом: колонизация Севера Руси способствовала появлению крупных поселений, жители к-рых были заняты сельским хозяйством, лесными промыслами и торговлей.

С 2001 г. М. расширил сферу исследований, включив в нее Северо-Восточную Русь — государствообразующее ядро России, с тем, чтобы археологически прояснить глубинные исторические процессы, обусловившие неожиданное возвышение Ростово-Суздальской Руси при князьях Юрии Долгоруком и Андрее Боголюбском. Развитый методический и аналитический инструментарий, создание детальной археологической карты сельских поселений, повторное исследование уже раскопанных курганов специально созданной Суздальской экспедицией ИА РАН сделали Суздальское ополье одной из наиболее изученных в археологическом отношении территорий Восточно-Европейской (Русской) равнины (выявлено и обследовано более 300 средневеков. памятников). Один из главных итогов работ в Суздальском ополье — выделение «больших поселений» X–XI вв. — особой категории археологических памятников размером 6–10 га. Сеть таких селищ наряду с укрепленными пунктами (городами) в наст. время считается базовой структурой расселения и хозяйства на северо-востоке Руси в X–XI вв. В XII–XIII вв. среди селищ выделяются поселения с высокой концентрацией и разно-

образием находок, близких по составу к городским: вислые свинцовые печати от офиц. документов; книжные застёжки; стили для письма; украшения из драгоценных металлов; оружие и детали парадного конского снаряжения; кресты-энколпионы и амулеты-змевики. Выявление на 25 селищах таких предметов показало присутствие здесь дворов знати.

Перспективными стали и повторные исследования курганных могильников, раскопанных гр. А. С. Уваровым: у с. Шекшова под Суздаlem им были обнаружены новые захоронения X — 1-й пол. XI в. и открыты ранее неизвестные здесь остатки погребений, собраны выдающиеся по значению находки (парадный боевой топор с серебряной инкрустацией, изображающей крест и трезубец — родовый знак великих князей равноап. Владимира (ок. 960–1015) и Ярослава Мудрого (ок. 978–1054)). В 2007–2009 гг. у с. Б. Давыдовского Гаврилово-Посадского р-на Ивановской обл. М. открыл самый сев.-зап. могильник финнов (исторических предшественников славян в Волго-Окском междуречье) 1-й пол. I тыс. по Р. Х.

Благодаря трудам М. археологические исследования древнерус. деревни позволили выработать новые приемы методики и создать научную школу. Он организует проблемные дискуссии по средневеков. археологии, продвигает новые формы монографических обзоров, такие как «Русь в IX–X вв.: археологическая панорама», является главным редактором («Краткие сообщения Ин-та археологии РАН», с 2005) и членом мн. редколлегий («Российская археология» (Москва), «Археология, этнография и антропология Евразии» (Новосибирск), «Проблемы истории, филологии, культуры» (Москва, Магнитогорск, Новосибирск), «Археологические вести» (С.-Петербург).

К числу особых заслуг М. относится выстраивание важнейших гос. направлений в археологии России: научной регламентации полевых археологических исследований, развития экспертной деятельности, совершенствования нормативной базы для охраны археологического наследия. Им приложены значительные усилия для защиты от застройки и разрушения древнерус. Клещина (предшественник Переславля-Залесского) на Плещеевом оз. и придания ему статуса музейной терри-



тории. Исключительную роль М. сыграл в налаживании эффективной системы охраны археологических памятников, противодействии нелегальным (грабительским) раскопкам и «коммерциализации», приносящим вред археологии как фундаментальной науке, во многом опередил успехи в области законодательной деятельности, направленной на разработку федерального законодательства по охране культурного наследия (ФЗ № 245 «О внесении изменений в отдельные законодательные акты в части пресечения незаконной деятельности в сфере археологии»).

Лит.: *Беляев Л. А., Гайдуков П. Г.* Н. А. Макаров: Страницы науч. биографии // Города и веки средневеков. Руси: археология, история, культура: К 60-летию акад. Н. А. Макарова / Ин-т археологии. М.; Вологда, 2015. С. 5–13; *они же*. К 60-летию Н. А. Макарова // Рос. Арх. 2016. № 1. С. 5–10; *они же*. Краткий очерк научной, научно-организационной и общественной деятельности // Н. А. Макаров / Сост.: П. Г. Гайдуков, Л. А. Калашникова. М., 2016. (Мат-лы к библиограф. ученых: История; Вып. 40) (в печ.).

Осн. соч.: Население рус. Севера в X–XIII вв.: По мат-лам могильников вост. Прионежья. М., 1990; Русский Север: Таинственное средневековье. М., 1993; Колонизация северных окраин Др. Руси в XI–XIII вв.: По мат-лам археол. памятников на волоках Белозерья и Поонежья. М., 1997; Средневековое расселение на Белом озере. М., 2001 (соавт.: А. П. Бужилова, С. Д. Захаров); Археология севернорус. деревни X–XIII вв.: средневек. поселения и могильники на Кубенском оз.: В 3 т. М., 2007–2009 (колл. моногр.).

Л. А. Беляев, П. Г. Гайдуков

МАКАРОВ Федор Федорович (1756 (?) — 9.05.1821 (?), С.-Петербург), русский духовный композитор. Сохранившиеся данные о биографии М. весьма фрагментарны. С детства (по данным Ю. В. Смирнова, с 1765; см.: *Рыцарева*. С. 200) был певчим Придворного певческого хора (с 1796 — *Придворная певческая капелла*). Согласно архивным выпискам Н. Ф. *Финдейзена* (хранятся в Науч. муз. б-ке им. С. И. Танеева МГК им. П. И. Чайковского), М. был сыном придворного певчего и в 1774–1797 гг. служил скрипачом при дворе в бальном оркестре, получая годовое жалованье 180 р. в 1776 г. и 220 р. в 1787 г. Управляющий капеллой Д. С. *Бортнянский* в записке президенту придворной канторы гр. Н. П. Шереметеву от янв. 1797 г. упоминает М. и В. А. *Пашкевича* как «находящихся в должности учителей пения» (по-видимому, они занимались с малолетними певчими; см.: *Рыцарева*. С. 193–194); тем же годом

датирован указ о назначении жалованья М. как сверхштатному учителю пения при дворе (РГИА. Ф. 468. Оп. 1. Ч. 2. Ед. хр. 3913). Как учитель пения капеллы (7-й класс по табели о рангах) М. указан в материалах А. Е. Хомутенко (на 1 янв. 1802 и на 1 янв. 1812) и в «Месяцеслове с росписью чиновных особ» с 1801 по 1821 г.; вероятно, он занимал эту должность до самой смерти. Похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге. Указанный в изд. В. И. Сайтова «Петербургский некрополь» (СПб., 1912. Т. 3. С. 14–15) год смерти М. — 1826 — не согласуется с данными из других источников и, по-видимому, ошибочен. После смерти М. по ходатайству Бортнянского его вдове Анне Васильевне выплачивалась пенсия (*Лебедева-Емелина*. С. 649).

Единственное известное в наст. время сочинение М. — Задостойник Пасхи — вошло в репертуар капеллы, а затем и мн. церковных хоров в России. Его 1-я часть, «Ангел вопияше», — трио 2 дискантов и альта с пластичной мелодией, переходящей от верхних голосов к нижним (A-dur, размер $\frac{3}{4}$); 2-я часть, «Светися», написана для 4-голосного смешанного хора в характере марша (D-dur, размер $\frac{4}{4}$). Существуют переложения всего песнопения для различных 3-голосных составов, в т. ч. транспонированные в G-dur. Указанные в «Кратком каталоге духовно-музыкальных сочинений магазина товарищества «Нотно-книжное дело»» (СПб., [1911]. С. 11) др. сочинения М. — «Отче наш» и «Иже херувимы» D-dur — возможно, были напечатаны в приложении к ж. «Музыка и пение», в наст. время не найден. Арх.: РНБ ОР. Ф. 1260. ППК. F-14: *Хомутенко А. Е.* Биографические справки о деятелях капеллы, 1762–1917. Л. 47; РГИА. Ф. 469. Оп. 14. Д. 24. Л. 60 об. — 61 (1794); Ф. 535. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 163–163 об. (1812); Ф. 499. Оп. 1. Д. 322/46 (1833).

Муз. соч.: *Изд. Придворной певческой капеллы*: Партитурное собрание духовных песней разных сочинителей. Б. м., б. г. № 4; Собрание 3-голосных и 4-голосных духовных песней относящихся к литургии, употребляемых при Высочайшем дворе. СПб., 1840. Т. 1. № 5; Партитурное собрание 4-голосных и 3-голосных мелких духовных песней... употребляемых на литургии и др. церк. службах при Высочайшем дворе. СПб., 1845. Кн. 1. № 17; *Изд. П. И. Юргенсона*: «Ангел вопияше»: Для трио и смеш. хора. М., 1890; *Изд. П. М. Киреева*: Сборник духовно-музыкальных песнопений. СПб., 1913. № 5; Из Цветной Троицы (Пасхальный): Для небольшого смеш. хора / Ред.: Н. Д. Лебедев. № 17 (перезид.: М., 1996); Пг., 1914. № 8: На литургии:

Для 4 муж. голосов / Ред.: Е. С. Азеев. № 86; *Изд. Училищного совета при Св. Синоде*: Церковно-певческий сборник. СПб., 1905. Т. 4: Троишь цветная. № 46, 50 (для 3 голосов, G-dur).

Лит.: *Врангель Н. Н.* Русский музей имп. Александра III. СПб., 1904. Ч. 1. С. 261–263; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до кон. XVIII в. М.; Л., 1929. Т. 2. С. XII, коммент. 62; *Рыцарева М. Г.* Композитор Д. Бортнянский: Жизнь и творчество. Л., 1979. С. 194, 200, 202; *Лебедева-Емелина А. В.* Русская духовная музыка эпохи классицизма (1765–1825): Кат. произв. М., 2004. С. 471–472; *Ковалев К. П.* Бортнянский. М., 1998. С. 134, 148–149, 151, 161.

Н. Ю. Плотнокова

МАКАРОВА Татьяна Ивановна (14.05.1930, Москва — 06.10.2009, там же), археолог, специалист по культуре и искусству Др. Руси, сотрудник Ин-та археологии РАН, секретарь (1972–1998) и член (с 1999) Совета по истории мировой культуры РАН, доктор исторических наук (1988). В 60–80-х гг. XX в. руководила раскопками средневеков. Керчи (в т. ч. уточнила дату постройки ц. св. Иоанна Предтечи), памятников средневековья на юге России (Тамань, Крым, Украина) и в южнослав. странах (Венгрия, Болгария). Основная тема М. как исследователя — прикладное искусство Др. Руси (прежде всего украшения) и его технологии: поливная керамика, перегородчатая эмаль, чернь. Детальная типологическая классификация позволила М. уточнить хронологию, а также выделить школы древнерус. ювелирного дела. В работах М. была продемонстрирована тесная связь ранних ювелирных технологий Руси с Византией, откуда пришла техника эмали. В кон. 90-х гг. XX в. М. обратилась к изучению судеб древнерус. традиций в прикладном искусстве Московской Руси, прежде всего на основе анализа облачений свт. Алексия, митр. Московского.

Соч.: Поливная керамика в Др. Руси: АКД. М., 1966 (То же загл.: Буклет. М., 1972); Поливная посуда: Из истории керамического импорта и производства Др. Руси. М., 1967; Перегородчатые эмали Др. Руси. М., 1975; Черное дело Др. Руси. М., 1986; Эмальерное и черное дело Др. Руси: АКД. М., 1987; Крест — хранитель всея вселенной: История создания и воссоздания креста прп. Ефросинии, игум. Полоцкой. Минск, 1996 (соавт.: Алексеев Л. В., Кузьмич Н. П.); Древнерус. наследие в ювелирном деле ранней Москвы, XIV в.: Облачение митр. Алексия. М., 1998; Н. П. Кондаков и его роль в изучении ювелирного дела Др. Руси // Мир Кондакова: Публикации, статьи, кат. выставки. М., 2004. С. 240–244; Древнерусский драгоценный убор — сплав влияний и традиций IX–XIII вв.: Худож. стили и ремесленные школы. М., 2008 (соавт.: Жилина Н. В.).





Лит.: Жилина Н. В. Памяти Т. И. Макаровой // МАИЭТ. 2009. Вып. 15. С. 692–695.

МАКАРОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Киевской епархии* УПЦ, названо по пос. Макаров Киевской обл. Постановлением Синода УПЦ от 17 нояб. 2008 г. епископом Макаровским, викарием Киевской митрополии, был назначен Херсонский еп. *Иларию (Шишковский)*; с 17 авг. 2015 архиепископ). 23 дек. 2010 г. Синодом УПЦ по предложению Киевского митр. *Владимира (Сабодана)* было учреждено М. в. в составе Макаровского, Киево-Святошинского, Фастовского и Бородянского р-нов Киевской обл. и одноименных благочиний Киевской епархии. Еп. Иларию было поручено управление новым вик-ством. 28 марта 2013 г. распоряжением председателя УПЦ благочиния, вошедшие в М. в. при его образовании, были расформированы; вместо них образованы Макаровское, Бышевское, 1-е и 2-е Бородянские, Фастовское, Вишнёвское, Бучанское, Ирпенское, Боярское, Белгородское благочиния. По распоряжению митр. *Владимира* от 25 сент. 2013 г. вновь была проведена реорганизация М. в.; с этого времени оно включает Бышевское, Белгородское, Боярское, Бучанское, Вишнёвское, Ирпенское и Макаровское благочиния.

МАКАРЬЕВ УСПЕНСКИЙ ЕДИНОВЕРЧЕСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ – см. *Монастыри старообрядческие*.

МАКАРЬЕВСКОЕ (Макарьево-Унженское) **ВИКАРИАТСТВО** Костромской епархии, существовало в 1917 и 2013 гг., названо по г. Макарьев (ныне *Костромской области*). Весной 1917 г. Костромской еп. *Евгений (Березков)* решил создать М. в. вместо существовавшего с 1866 г. *Кинешемского викариатства*. При этом Кинешма с уездом должны были перейти под управление еп. Евгения. По его ходатайству Синод определением от 25–30 мая 1917 г. переименовал Кинешемского еп. *Севастиана (Вести; вполн. архиепископ)* в епископа Макарьево-Унженского «с назначением ему местожительства в г. Макарьево и с поручением ему управления Макарьевского, Кологривского, Ветлужского, Варнавинского и Юрьевоцкого уездов». Т. о., в М. в. была включена вост. часть Костромской епархии. В качестве

резиденции еп. Севастиану отводился *Макариев Унженский во имя Святой Троицы монастырь*. Упразднение Кинешемского вик-ства вызвало недовольство в Кинешме; городская дума, духовенство и жители города обратились к еп. Евгению с просьбой о восстановлении викариатства. 21 июля архиерей ходатайствовал об этом перед Синодом. В сент. 1917 г. Синод определил: «викарию Костромской епархии епископу Макарьево-Унженскому Севастиану присвоить прежнее наименование «епископ Кинешемский»».

М. в. было возобновлено 12 марта 2013 г., когда по прошению Костромского архиеп. *Алексия (Фролова)* о назначении ему в помощь викария Синод избрал епископом Макарьевским наместника *Железоборовского во имя святого Иоанна Предтечи мужского монастыря* игум. Феропонта (Кашина). 25 марта он был возведен в сан архимандрита, а 28 апр. в Москве Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл* возглавил его епископскую хиротонию. Патриаршим указом от 13 мая 2013 г. еп. Феропонту на время болезни архиеп. *Алексия* было поручено временное управление Костромской епархией. После кончины архиеп. *Алексия* постановлением Синода от 25–26 дек. того же года еп. Феропонт был назначен на Костромскую кафедру. После этого М. в. не замещалось.

Ист.: Указ из Свят. Правит. Синода преосв. Евгению, еп. Костромскому и Галичскому // Костромской церк.-обществ. вестн. 1917. Отд. офиц. № 12/13. С. 72–73; Акты свт. Тихона. С. 889; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2013. № 4. С. 22; 2014. № 2. С. 10; Служения и встречи Свят. Патр. Кирилла // Там же. 2013. № 5. С. 16; № 6. С. 18. Лит.: Наречение и хиротония архим. Феропонта (Кашина) во еп. Макарьевского, вик. Костромской епархии // ЖМП. 2013. № 7. С. 51–53.

Н. А. Зонтиков

МАКАРЬЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Нижегородской епархии – см. *Лысковское викариатство* Нижегородской (с 1932 – Горьковской) епархии.

МАКАРЬЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии. Существовало в 1923 г. Именовалось по Макарьевой пуст. (2-е название *Воскресения Господня мужского монастыря*). В кон. 1922 – 1-й пол. 1923 г. в целях противодействия *обновленчеству* управлявший Уфимской епархией (временно объявлен-

ной автокефальной в период ареста патриарха свт. *Тихона*) Бирский еп. Трофим (Якобчук) вместе с др. викариями этой епархии рукоположил неск. епископов для Уфимской и др. епархий. При этом новые архиереи получали титулы по названиям небольших населенных пунктов Уфимской губ. (см., напр., статьи *Аскинское викариатство*, *Давлекановское викариатство*) и даже по названиям районов г. Уфы (Староуфимское и Нижегородское вик-ства; последнее получило название по слободе Нижегородка). 3 июня 1923 г. еп. Трофим с согласия управлявшего Новгородской епархией Крестецкого еп. Серафима (Велицкого) возглавил тайную от властей хиротонию настоятеля Воскресенского монастыря архим. *Кирилла (Васильева)* во епископа Макарьевского. Об этой хиротонии известно из рапортов еп. Серафима (Велицкого) (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 316 об.) и наместника *Юрьева новгородского мужского монастыря* архим. *Сергия (Васильева; вполн. епископ)* (Там же. Л. 43 об.), поданных в июле 1923 г. патриарху Тихону, освобожденному из-под ареста 25 июня того же года.

5 сент. 1923 г. во епископа Макарьевского, викария Нижегородской епархии (см. ст. *Лысковское викариатство*) был хиротонисан иером. сщмч. *Александр (Щукин; вполн. архиепископ)*. Тогда же титул еп. Кирилла (Васильева) был заменен на «Любанский» (см. ст. *Любанское викариатство*).

А. К. Галкин

МАКЕДОН, мч. (пам. 23 марта) – см. в ст. *Филит, Лидия* и др. мученики Иллирийские.

МАКЕДОНИЙ [греч. Μακεδώνιος] († 1-я треть. V в.), прп. Сирийский (пам. визант. 24 янв., 11 февр.; пам. 24 янв.). Сведения о М. содержатся в сочинении Феодорита, еп. Кирского, «История боголюбцев» (сер. V в.) (*Theodoret. Hist. rel. 13*), где рассказывается, что М. прославился в Финикии, Сирии, Киликии и соседних областях. Происхождение М. установить невозможно: прп. *Иоанн Дамаскин*, цитируя ок. 730 г. отрывок из главы о М. из «Истории боголюбцев», называет его Азианитом (греч. Ἀσιανίτης; *Ioan. Damasc. De imag. III // PG. 94. Col. 1397*), однако местность с таким названием неизвестна. Феодорит сообщает, что М. по-



селился в горах, но постоянно переходил из одного места в другое, избегая приходивших к нему людей. Так подвижник провел 45 лет, не имея шатра или хижины; он нашел убежище в глубоком рве, из-за чего получил прозвище Гувван, что в переводе с сирийского означает «яма» или «ров». Состарившись, М. построил небольшую хижину, а позднее по просьбе учеников 25 лет проживал в небольших домиках, не принадлежавших ему. Всего М. подвизался 70 лет. Мать Феодорита, будучи знакома с М., в течение долгого времени готовила ему пищу из толченого ячменя, смоченного водой, и поэтому М. прозвали Критофагом (греч.: Κριτοφάγος; от κριθή — ячмень, φαγεῖν — есть). Через 40 лет М. ввиду болезни позволил себе есть немного хлеба. Вероятно, между 381 и 386 гг. свт. Флавиан I, еп. Антиохийский (381–404), призвал к себе М. и во время литургии рукоположил подвижника во пресвитера. Лишь со слов других М. понял, что произошло, и сильно опечалился, решив по простоте душевной, что священство помешает его отшельническому подвигу. В течение недели никто из близких не мог утешить М., так что в следующее воскресенье он отказался прийти к еп. Флавиану для совершения совместного богослужения. Лишь со временем, поддавшись уговорам друзей, он смирился с происшедшим. В февр. 387 г. в Антиохии начался мятеж из-за увеличения налогов, народ низверг статуи имп. Феодосия и его супруги. В марте 2 лучших военачальника были призваны, чтобы уничтожить оставших. Узнав об этом, М. спустился с гор и через воинов обратился к императору с просьбой простить мятежников. Более подробно эпизод с восстанием в Антиохии еп. Феодорит Кирский описывает в «Церковной истории» и, в частности, указывает имена военачальников: Элебих и Кесарий (*Theodoret. Hist. eccl. V 19 // PG. 82. Col. 1239–1242*). Свт. Иоанн Златоуст, рассказывая об этом событии, также упоминал о заступничестве отшельников, в числе которых подразумевается и М. (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. 17 // PG. 49. Col. 171–175*).

М. совершал чудеса: он избавил женщину от чревоугодия; изгнал из девушки беса, к-рый признался перед судьей, что вселился в нее под действием магии, употребленной не-

ким человеком, желавшим добиться взаимной любви. Также подвижник избавил знатную и богатую женщину от безумия; по молитве М. пастух, искавший стадо, заблудившееся в горах, где жил святой, был спасен от холода. М. сподобился также и пророческого дара: он указал знаменитому военачальнику Лупичину (вероятно, Флавий Лупичин, начальник всадников в Галлии, затем на Востоке с 364 г. до принятия консульства в 367 г.; *PLRE. Vol. 1. P. 520–521*), где находятся корабли с продовольствием, к-рые он ожидал из К-поля. Еп. Феодорит сообщает, что он сам появился на свет лишь по молитве М., т. к. его мать была бесплодной, и впоследствии получал от святого наставления. М. с миром почил в Антиохии (кончина обычно датируется между 420 и 430) и был с честью похоронен в этом городе в «храме победоносных мучеников» рядом с прп. *Афраатом* (пам. греч. 29 янв.) и Феодосием.

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память М. и краткая заметка о нем, составленная на основе рассказа еп. Феодорита Кирского, содержатся под 11 февр. В более поздних рукописных византийских Синаксарях (напр., *Paris. gr. 1582, XIV в.*) и печатных Минеях (Венеция, 1595), а также в совр. греч. церковных календарях день памяти святого обозначен под 24 янв. Под этим же числом его имя вошло в слав. Прологи, в ВМЧ (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. С. 412*) и совр. Календарь РПЦ. Сведения о почитании М. на западе отсутствуют.

Ист.: *BHG, N 1011; ActaSS. Jan. T. 2. P. 593–598; Theodoret. Hist. rel. 13; SynCP. Col. 421, 457–458; Νικόδημος, Συναξαριστής. T. 3. Σ. 139–140; ЖСв. Янв. С. 351–352; Петков Г. Стихия протол в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 164; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. С. 366–367.*

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 23, T. 3. С. 37; Festugière A.-J. Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. P., 1959. P. 282–289; Sauget J.-M. Macedonio // BiblSS. 1967. Vol. 8. Col. 441–442; Canivet P. Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. P., 1977. P. 29, 47, 148, 161–163, 243; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 285.*

МАКЕДОНІЙ [греч. Μακεδόνας], мч. (пам. греч. 28 июня). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. содержатся в визант. стихных Синаксарях (напр., в *Paris. Coisl. 223, 1301 г.*), где сообщается, что он умер после то-

го, как мучители отсекали ему пальцы рук и ног (*SynCP. Col. 777–778*).

Из стихных Синаксарей память М. с посвященным ему двустихием была включена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος, Συναξαριστής. 1998⁴. T. 5. Σ. 292*), в слав. стихные Прологи (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. T. 10. С. 66*) и в ВМЧ (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 245 (2-я паг.)*). В совр. календаре РПЦ память М. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 194; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 285; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. T. 10: Ἰούλιος. Ἀθήνα, 2008. Σ. 329.*

МАКЕДОНІЙ I, архиеп. К-польский (40-е гг. IV в. — янв. 360). О раннем периоде жизни М. практически ничего не известно. На исторической сцене он появляется в 337 г. как один из кандидатов на К-польскую кафедру, ставшую вакантной после смерти свт. *Александра I*. К этому времени он уже долгое время был клириком К-польской Церкви: по одним сведениям, диаконом, по другим — пресвитером (*Athanas. Alex. Hist. arian. 7; Socr. Schol. Hist. eccl. II 6*). Конкурентом М. в борьбе за кафедру стал свт. *Павел I*. В историографии этот раскол интерпретировали как разделение между ортодоксальной, поддерживавшей Павла, и проарианской, поддерживавшей М., партиями, однако нет сведений о том, что борьба между кандидатами сопровождалась богословской полемикой. Судя по всему, и свт. Павел, и М. утверждали, что получили благословение умиравшего свт. Александра занять кафедру. Он якобы выдвинул обе кандидатуры, но противоборствующие партии расхолись в том, кому он отдавал предпочтение (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 6; Sozom. Hist. eccl. III 3–4*). Свт. Павел был рукоположен в 337 г. присутствовавшими в городе епископами без одобрения Феодора Ираклийского и *Евсевия* Никомидийского (*Sozom. Hist. eccl. III 3*) — епископов соседних с К-полем городов, а также без согласования с императорами (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 7; Sozom. Hist. eccl. III 4*). М. обратился с жалобой на свт. Павла к имп. *Констанцию II* (*Athanas. Alex. Hist. arian. 7*). В результате свт. Павел был низложен небольшим Собором и отправлен в ссылку, но на его место по воле императора из Никомидии



был переведен влиятельный еп. Евсевий (Ibidem; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 7; *Sozom. Hist. eccl.* III 4; *Theodoret. Hist. eccl.* I 19; *Philost. Hist. eccl.* II 10).

Борьба между М. и свт. Павлом возобновилась в 341 г., после смерти Евсевия. Хронология этого противостояния не вполне ясна в силу противоречивости свидетельств источников (*Bardy. 1927; Telfer. 1950; Dagron. 1974. P. 422–437; Barnes. 1993. P. 212–217*). М. был рукоположен во епископа К-поля своими сторонниками Феогнием Никейским, Феодором Ираклийским, Марием Халкидонским, Урсакием Сингидунским и Валентом Мурсийским, к-рые составили небольшой Собор (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 12; *Sozom. Hist. eccl.* III 7). Противостояние М. и свт. Павла в 342 г. обернулось народным возмущением, в результате к-рого погиб магистр конницы Ермоген, доверенное лицо имп. Констанция. Несмотря на то что император считал главным виновником происшедшего свт. Павла, он возлагал вину и на М. и не одобрял в полной мере его поставления на кафедру (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 13; *Sozom. Hist. eccl.* III 7).

Сохранившиеся в источниках свидетельства не позволяют определенно ответить на вопрос, был ли свт. Павел в 342 г. отправлен в ссылку и затем вернулся на какое-то время на кафедру, или же он продолжал несколько лет после мятежа занимать епископский престол (*Dagron. 1974. P. 432*). М. все это время находился в городе и совершал богослужения в храме, в котором он был рукоположен (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 13). Между 344 и 350 гг. свт. Павел был взят под арест, выдворен из К-поля и отправлен в ссылку (*Athanas. Alex. Apol. de fuga sua. 3; Idem. Hist. arian. 7; Socr. Schol. Hist. eccl.* II 26; *Sozom. Hist. eccl.* IV 2; *Theodoret. Hist. eccl.* II 5). После этого М. смог окончательно утвердиться на кафедре. Во время его интронизации, организованной префектом Филиппом, произошли новые кровавые столкновения между народом и воинами (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 16; *Sozom. Hist. eccl.* III 9).

Епископское правление М. имело важное значение в истории К-польской Церкви. М. смог заручиться поддержкой епископов близлежащих к К-полю городов (*Sozom. Hist. eccl.* IV 2) и рукоположить своих сторонников на ряд малоазийских ка-

федр. Так, епископом Никомидии был поставлен его диак. Марафоний, на кафедру Кизика — Елевсий (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 38; *Sozom. Hist. eccl.* IV 20). В целом именно с правления М. начался процесс подчинения епископата провинций Фракии и сев.-зап. части М. Азии К-польской кафедре (*Dagron. 1974. P. 438*; о преобладании в этом регионе сторонников М. см.: *Sozom. Hist. eccl.* IV 27; VI 10). С именем М. связано также создание в К-поле нескольких первых монашеских общин, как мужских, так и женских. Ответственным лицом, призванным надзирать за ними, а также за богоугодными заведениями, был диак. Марафоний. Лидером же к-польских монахов стал *Евстафий* (позднее епископ Севастийский; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 38; *Sozom. Hist. eccl.* IV 20, 27). Монашество было важнейшей опорой М. (*Sozom. Hist. eccl.* IV 2).

Богословская позиция М. в арианских спорах не вполне ясна. Церковный историк *Филосторгий* (нач. V в.), сторонник евномианства, причислял М. даже к последователям учения о единосущии (*Philost. Hist. eccl.* IV 9; VIII 17). Правосл. церковные историки V в., напротив, обвиняли М. в жестоких гонениях на проникшейскую и новацианскую общины в К-поле и окрестных провинциях, сопровождавшихся разрушением храмов и кровавыми столкновениями (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 27, 38; *Sozom. Hist. eccl.* IV 20–21). Несмотря на свою антиникейскую позицию, к-рая объясняется, видимо, противоборством М. со свт. Павлом и поддерживавшими его свт. Афанасием Великим и другими представителями никейской церковной партии, М. не был в полной мере лоялен и к церковно-политическому курсу имп. Констанция II, предполагавшему примирение противоборствовавших епископов на основе т. н. омийского компромисса. М., очевидно, оказывал поддержку малоазийским омиусианам (сторонникам учения о подобосущии Бога Сына Богу Отцу). М. и лидер омиусиан еп. *Василий* Анкирский, вероятно, даже согласовывали свои действия. Они оба, а также еп. Патрофил Скифопольский сначала не явились на созванный Константином в 359 г. II Селевкийский Собор, целью которого было одобрение омийской вероучительной формулы. М. оправдывался плохим состоянием здо-

ровья, но через 3 дня, как и еп. Василий Анкирский, все-таки прибыл в Селевкию, поддержав на Соборе омиусианское большинство, вступившее в острую конфронтацию с доверенными императору епископами — сторонниками омийства (т. н. акакианами) (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 39, 40; *Sozom. Hist. eccl.* IV 22). Другой причиной конфронтации М. с имп. Константином стало самовольное перемещение М. останков отца имп. св. Константина I Великого в ц. св. Акакия, вызвавшее сопротивление части населения К-поля и сопровождавшееся беспорядками и даже кровопролитием (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 38; *Sozom. Hist. eccl.* IV 21).

В нач. 360 г. имп. Констанций провел в К-поле Собор, на к-ром был низложен ряд нелояльных к омийскому курсу епископов, в т. ч. М. Он обвинялся в том, что его действия стали причиной гибели мн. людей, а также в том, что он принял в общение диакона, избличенного в прелюбодеянии. На К-польскую кафедру был перемещен один из лидеров омиев, еп. Антиохии *Евдоксий* (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 42–43; *Sozom. Hist. eccl.* IV 24, 26; *Theodoret. Hist. eccl.* II 27; *Philost. Hist. eccl.* V 1). После низложения, справедливо восторгаясь к-рого М. так и не признал, он проживал в имении недалеко от городских ворот, где и умер (*Sozom. Hist. eccl.* IV 26). Судя по всему, кончина М. относится к самому нач. 60-х гг. IV в., поскольку в источниках отсутствуют сведения о его участии в дальнейших событиях (*Bardy. 1927. Col. 1472*).

Ряд церковных авторов кон. IV в., а также правосл. историки V в. рассматривали М. и его сподвижника Марафонию как основателей богословского течения македониан, или духоборцев, пневматомахов (*Did. Alex. De Trinit. II 10; Ps.-Athanas. Adv. maced. // PG. 28. Col. 1291–1337; Idem. Dial. de S. Trinit. III // PG. 28. Col. 1201–1250; Hieron. Chron. AD. 342; Tom. Damas. 4 // PL. 13. Col. 358–364; Socr. Schol. Hist. eccl.* II 45; *Sozom. Hist. eccl.* IV 27; *Theodoret. Hist. eccl.* II 6). Сторонники этого течения признавали Бога Сына во всем подобным Богу Отцу, в т. ч. и по сущности, но отрицали Божество Св. Духа (см. ст. *Духоборчество*). Уже при имп. Феодосии I (379–395) термин «македониане» вошел в имп. антиеретическое законода-



тельство (СTh. XVI 5. 11–13). В научной лит-ре представление о лидирующей роли М. в формировании духоборческого движения ставится под сомнение (см., напр.: *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 82; *Bardy*. 1927. Col. 1472; *Hanson*. 1988. P. 760–762). По мнению Ж. Дагрона, превращение М. в ересиарха-духоборца было оборотной стороной процесса формирования образа свт. Павла К-польского как защитника Православия (*Dagron*. 1974. P. 442). Однако свидетельство неизвестного лат. омиийского автора указывает на то, что М. с духоборцами ассоциировали не только никейцы, но и представители др. церковных течений (*Scripta ariana latina // CSSL*. 87. P. 241). Судя по всему, сторонники духоборчества сами пытались укрепить свои позиции ссылками на авторитет М., к-рый, вероятно, в целом разделял их взгляды, но вряд ли сыграл видную роль в богословском обосновании духоборчества, поскольку споры о Божестве Св. Духа приобрели первостепенное значение только в 60–70-х гг. IV в., после смерти М. В любом случае епископы из окружения М. во многом способствовали формированию течения духоборцев (*Simonetti*. 1975. P. 364–365).

Лит.: *Loofs F.* Macedonius und die Macedonianer // *PRE*. 1903. Bd. 12. S. 41–48; *idem*. Zwei macedonianische Dialoge // *SPAW*. 1914. Bd. 19. S. 526–551; *idem*. Die Christologie der Macedonianer // *Geschichtliche Studien zu A. Hauck zum 70. Geburtstag*. Lpz., 1916. S. 64–76; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; *Болотов*. Лекции. Т. 4; *Bardy G.* Macédonius et les macédoniens // *DTC*. 1927. T. 9. Pt. 2. Col. 1464–1478; *Telfer W.* Paul of Constantinople // *HarvTR*. 1950. Vol. 43. N 1. P. 31–92; *Gribomont J.* Makedonianismus // *LTK*. Bd. 6. Sp. 1313–1314; *Hauschild W.-D.* Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des 4. Jh.: *Diss. Hamburg*, 1967; *Dagron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; *Brennecke H. C.* Studien zur Geschichte der Homöer: Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Tüb., 1988; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988; *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.), 1993.

Г. Е. Захаров

МАКЕДОНИЙ II († 516/7, Гангры, ныне Чанкыры, Турция), свт. (пам. 25 апр.), патриарх К-польский (496 – 11 авг. 511). Во время правления свт. Геннадия I, патриарха К-польского, М. занимал пост скевофилакса (ризничего) патриарше-

го ведомства Великой ц. На Патриаршество М. был возведен К-польским Собором, который был созван по инициативе византийского имп. *Анастасия I* (491–518) и низложил предшественника М. патриарха *Евфимия I*. М. как патриарх устраивал Анастасия, поскольку, взойдя на престол, он подтвердил свою приверженность к «Энотикону» 482 г., что соответствовало общей церковно-политической программе имп. Анастасия (*Theod. Lect. Eccl. hist.* II 12, 15; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* VI 7; VII 1, 15; *Ioan. Malal. Chron.* P. 400. 1–3; *Theoph. Chron.* P. 140; *Georg. Mon. Chron.* P. 625–626). Формальная поддержка «Энотикона» позволила М. в первые годы Патриаршества сохранять ровные отношения как со светской властью, так и с Восточными Церквами, однако по той же причине М. не был признан Римской Церковью: папы Анастасий II (496–498) и Симмах (498–514) не вступали с ним в общение. Позднейшая визант. историографическая традиция, стремившаяся подчеркнуть приверженность М. к Православию, сохранила сведения о том, что между 497 и 499 гг. М. созвал в К-поле Собор, который подтвердил законность и правоту постановлений Халкидонского Собора (*Theod. Lect. Eccl. hist.* II 17; *Vict. Tomun. Chron. AD.* 497 // *MGH. AA.* T. 11. P. 192; *Theoph. Chron.* P. 141; *Niceph. Callist. Hist. eccl.* XVI 35 // *PG.* 147. Col. 192; *Mansi.* T. 8. Col. 197–200). Тем не менее современные исследователи (см.: *RegPatr*, N 184–186) считают недостоверными сведения о Соборе, хотя, вероятно, отношение к Халкидону неоднократно становилось темой совещаний архиереев при М. Однако он несомненно принадлежал к церковной партии сторонников Халкидона и в период своего Патриаршества стремился использовать различные возможности, чтобы неофициально выразить свое отношение к этой проблеме. Имп. Анастасий в течение длительного времени пытался не замечать, что М. поддерживал халкидонитов, но в кон. 500-х гг. в связи с общим обострением религиозно-политической борьбы в империи их отношения постепенно осложнились. В 508 г. император милостиво принял большую делегацию монахов-монофизитов из Сирии и Палестины во главе с *Севиром* из Созополя. М. отказался от общения с ними как с еретиками

(*Vie de Sévère*. 1903. P. 104; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* VII 10; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* III 44; *Theoph. Chron.* P. 152–153). Примерно в то же время М. добился от Анастасия удаления из К-поля еп. *Филоксена* Иерапольского, одного из лидеров монофизитов, который приехал в столицу в свите императора после поездки Анастасия в Кизик. Имп. Анастасий начал настраивать церковных иерархов против М.; вскоре группу противников М. возглавили епископы Элевсий Сасимский, Сотирх Кесарийский, а также патриарх Иоанн Александрийский (*Theoph. Chron.* P. 149–150). В 507/8 г. некий Ахолий (вероятно, по наущению Анастасия) пытался, но не смог зарезать М. ножом, после чего патриарх приказал выдать Ахолию месячное жалование. Жители К-поля восхищались кротостью М. (*Theod. Lect. Eccl. hist.* II 22; *Theoph. Chron.* P. 150).

С 510 г. в К-поле происходило постоянное противостояние партий православных и монофизитов. Между имп. Анастасием и М. произошел открытый разрыв, и каждый из них в борьбе опирался на широкую поддержку своей партии, состоящей из горожан, церковного клира и монашества. При этом между Анастасием и М. неоднократно происходили переговоры, в ходе к-рых император пытался убедить М. официально осудить Халкидонский Собор, а М. отказывался, ссылаясь на то, что это невозможно без созыва нового Вселенского Собора. В нач. 511 г. произошли беспорядки, после того как монахи-монофизиты по наущению Анастасия попытались ввести в богослужение в базилике Св. Софии и в дворцовой ц. арх. Михаила пение «Трисвятого» с добавлением слов «Распятый за нас». М., поддержанный народом, воспротивился этому, и вскоре монофизиты были вынуждены отказаться от своей инициативы. В городе произошли погромы, было сожжено несколько богатых особняков; имп. Анастасий спрятался во дворце за закрытыми на замок дверями, опасаясь гнева толпы (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* III 44; *Theoph. Chron.* P. 152–153). 22 июля 511 г., во время церемонии освящения перестроенного храма св. Иоанна Предтечи в Евдоме (пригород К-поля), М. отказался причащать Анастасия и имп. Ариадну, что вызвало новое возмущение членов противостоявшей ему партии. В то же



время Анастасий обнаружил вероучительное послание, прежде подписанное М., в котором упоминались только 2 первых Вселенских Собора, но умалчивалось о Соборах в Эфесе 431 г. и в Халкидоне 451 г. На этом основании часть монахов-акимитов обвинила архиепископа в несторианстве, встреча М. с ними в мон-ре Далмата в К-поле не привела к примирению, но лишь укрепила вновь возникшие подозрения монахов в адрес М. 27 июля в К-поле был открыт Собор, на котором М. был официально обвинен в несторианстве, и значительная часть к-польского клира отреклась от него, объявив, что более не поддерживает патриарха. С 1 авг. в К-поле проводились аресты сторонников М., часть православных бежала из столицы. 7 авг., когда еще продолжались манифестации сторонников имп. Анастасия, М. также был арестован в патриаршем дворце и под охраной вывезен из К-поля (*Theod. Lect. Eccl. hist. II 26–28; Zach. Rhet. Hist. eccl. VII 7–8; Theoph. Chron. P. 154–155; Mich. Syr. Chron. IX 9. Vol. 2. P. 163*). 11 авг. состоялся суд над М. Он был низложен как еретик-несторианин и отправлен в ссылку в Евхаиты. Оттуда из-за угрозы нападения гуннов-сабиров его перевезли в Гангры, где спустя неск. лет М. скончался. Новым патриархом был избран Тимофей I (*Theod. Lect. Eccl. hist. II 28; Zach. Rhet. Hist. eccl. VII 7–8, 15; Ioan. Malal. Chron. P. 400; Evagr. Schol. Hist. eccl. III 32; Theoph. Chron. P. 154–156*).

Пребывая в ссылке, М. в течение некоторого времени сохранял влияние на политическую борьбу в конце правления имп. Анастасия. Партия сторонников халкидонского Православия, сохранявшая влияние в К-поле, в 514 г. поддержала мятеж полководца Виталиана на Балканах, выступавшие требовали отказаться от «Энотикона», принять Православие и вернуть М. на Патриаршество (*Zach. Rhet. Hist. eccl. VII 13; VIII 2; Ioan. Malal. Chron. P. 402–406; Evagr. Schol. Hist. eccl. III 43; Theoph. Chron. P. 160–161; Georg. Mon. Chron. P. 619–620*). Мятеж продолжался до смерти имп. Анастасия в 518 г. В 515 г. возвращения М. на престол требовал также Римский папа Гормизд в послании к имп. Анастасию.

Вопрос о вероисповедании М., как и нескольких других церковных

деятелей 2-й пол. V в., активно обсуждался на К-польских Соборах 518 и 519 гг., в процессе восстановления отношений между Востоком и Римской Церковью после отмены «Энотикона» и прекращения акакианской схизмы. К-польский Собор 20 июля 518 г. объявил о внесении в диптихи имен М., патриарха Евфимия I и папы Римского Льва I (*Mansi. T. 8. Col. 1041–1049; см. также ст. Константинопольские Соборы*). Однако на К-польском Соборе в марте 519 г. папские легаты, прибывшие в К-поль, настояли на осуждении М. и Евфимия наравне с еретиками Тимофеем Элуром, Петром Монгом и Петром Гнафесом (*Ibid. Col. 447–456, 503–510*). Тем не менее, формально согласившись с требованиями Рима, К-польская Церковь вскоре вернула имена М. и Евфимия в диптихи (*SynCP. Col. 630*).

Лит.: *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 302–304, 332, 360–364; RegPatr, N 181–192; Stein E. Histoire de Bas Empire. T. 2: De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). P.; Brux.: Amst., 1949; Haacke R. Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bach. Würzburg, 1953. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon. S. 126–144; Capizzi C. L'imperatore Anastasio I (491–518): Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità. P.; Brux.: Amst., 1969; Charanis P. The Religious Policy of Anastasius (491–518). Thessal., 1974²; Кулаковский. История. Т. 1; Т. 2. С. 19–24.*

И. Н. Попов

МАКЕДОНИЙ, ПАТРИЦИЯ И МОДЕСТА [лат. *Macedonius, Patricia e Modesta*], мученики Никомидийские (пам. зап. 13 марта). В Иеронимовом Мартирологе под 13 марта упоминается пресв. М., его супруга П., их дочь Модеста, а также пресв. Кион (или Кирион), Сатурнин, Ианнуар(ий), Сальв(ий), Петроний, Модестин, Зосима, пресв. Евстак (или Евстас) и супруга его Вассила, а также диак. Еппод (или Еппепод) и еще 2 мученика, пострадавшие в Никомидии. Под этим же числом в Сирийском Мартирологе 411 г. отмечена память пресв. Модеста и 21 пострадавшего с ним (*Un Martyrologe et douze ménologes Syriacques / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 14. (PO; 10. Fasc. 1)*). По мнению бол-

ландистов, предположение о том, что в данном случае в обоих Мартирологах речь идет об одних и тех же святых, не имеет достаточных оснований (*MartHieron. Comment. P. 141*).

В Мартирологе Беды Достопочтенного (1-я пол. VIII в.) и в зап. «исторических» Мартирологах IX в. (Флора Лионского, Адона Вьеннского, Узуарда) под 13 марта упоминаются только М., его супруга и дочь. Петр Наталис в «Перечне святых» (XIV в.) дополнил память М., П. и Модесты из Мартиролога Адона заметкой о мучениках из Никеи в Вифинии, почитаемых в тот же день, о которых сказано, что они были сожжены заживо (*Petr. Natal. CatSS. III 198*). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский Мартиролог память 3 Никомидийских мучеников. В современной редакции Римского Мартиролога ошибочно указывается, что святые пострадали в Вифинии (*MartRom (Vat.). P. 178*).

Лит.: *Сепуий (Снасский). Месяцеслов. Т. 1. С. 620, 652; Quentin H. Les martyrologues hist. du Moyen Age. P., 1908. P. 50, 110, 421, 481; Sauget J.-M. Macedonio, Patrizia e Modesta // BiblSS. Vol. 8. Col. 444–445.*

МАКЕДОНИЙ, ФЕОДУЛ И ТАТИАН (Татиан) [греч. *Μακεδόνιος, Θεόδουλος και Τατιανός*] (сер. IV в.), мученики (пам. греч. 12 сент.). Пострадали при имп. Юлиане Отступнике (361–363), пытавшемся возобновить языческий культ в империи после утверждения христианства имп. *Константином I Великим* и начавшем новые преследования христиан. Сведения о М., Ф. и Т. сохранились у 2 историков Церкви V в. – Сократа Схоластика (*Socr. Schol. Hist. eccl. III 15*) и Созомена (*Sozom. Hist. eccl. V 11*), к-рые передают рассказ о мучениях святых почти слово в слово, за одним исключением: Т. у Созомена назван Грацианом.

В г. Мер (Фригия, М. Азия) правитель Амахий по распоряжению Юлиана Отступника открыл языческий храм, находившийся в запустении, и собирался начать там языческие церемонии. Три отважных христианина из местной общины, желая воспрепятствовать воз-



рождению идолопоклонства, ночью проникли в капище и сокрушили статуи богов. Произведенное Амахием расследование этой вылазки не выявило тех, кто были к ней причастны. Тогда правитель взял в заложники невиновных людей из числа местных христиан, угрожая казнить их, после чего М., Ф. и Т. сами пришли к правителю и признались в содеянном.

За отказ принести жертву идолам их по приказу Амахия подвергли пыткам. Затем мучеников положили на раскаленную решетку, однако мужество не покинуло М., Ф. и Т., и они говорили, что если палачи хотят как следует их поджарить, то нужно перевернуть тела на другой бок, потому что непрожаренное мясо невкусно. После жестоких мучений угодники Христовы предали свои души Господу.

Похожие обстоятельства кончины приводятся в Мученичестве сщмч. архидиак. Лаврентия Римского († 258 (?); пам. 10 авг.; см. в ст. *Лаврентий*, мч. (пам. зап. 10 авг.)); святой также был положен на раскаленную решетку и предлагал палачам перевернуть его на другой бок, т. к. с одной стороны тело его уже испеклось.

В Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.) память М., Ф. и Т. есть под 12 и под 13 сент., сказание о мучениках помещено под 13 сент. (SynCP. Col. 38, 40, 42). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца ошибочно сказано, что М., Ф. и Т. были усечены мечом (*Νικόδημος Συναξαριστής*, Т. 1. Σ. 130).

Ист.: MartRom. Comment. P. 392–393.
Лит.: *Janin R.* Macedonia, Theodoulo, Taziano // *BiblSS.* 1963. Vol. 8. Col. 445–446; *Σαφρόνιος (Εὐδοκῆσιδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 285; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий (Симонопетрский). М., 2011. Т. 1: Сент.—Окт. С. 180–181.

О. Н. Афиногенова

МАКЕДО́НИЯ [греч. Μακεδονία; македон. и серб. Македонија; тур. Makedonya], историческая область на Балканском п-ове, охватывающая сев.-зап. часть совр. Греции (Эгейская М.), Республику Македония (Вардарская М.), юго-зап. часть Болгарии (Пиринская М.), побережья Охридского оз. и оз. Преспа на территории Албании. По своему рельефу и природным условиям М. делится на внутреннюю горную область (Верхняя М.) и приморскую равнину (Нижняя М.).

Македония в доисторический период. Наиболее ранние свидетельства пребывания человека на территории М. относятся к эпохе палеолита. Окаменелый человеческий череп, обнаруженный в 1960 г. в пещере Кокинес-Петрес близ Петралоны на п-ове Халкидики (Греция), имеет возраст ок. 150–250 тыс. лет и соответствует переходному типу от homo erectus к homo sapiens. К палеолиту археологи относят орудия труда, найденные в пещерах Голема-Пешт, Макаровец и в Осоговских горах (Республика Македония) (*Mitrevski.* 2003. P. 15–16; *Shalamanov-Korobar L.* First Palaeolithic Researches in R. Macedonia (FYROM): The Cave Golema Pesht Near the Village Zduņje: Prelim. Results // *The Palaeolithic of the Balkans / Ed. A. Darlas, D. Mihailović.* Oxf., 2008. P. 85–92).

Многочисленные археологические комплексы на территории М. хронологически охватывают весь доисторический период, за исключением эпохи мезолита. Древнейшее раннеолитическое поселение земледельцев в этом регионе находится в Неа-Никомидии близ Верии (VII тыс. до Р. X.). На территории Республики Македония выявлено почти 180 неолитических стоянок (*Mitrevski.* 2003. P. 18), а в Юго-Зап. Болгарии — 53, гл. обр. в долине р. Струма (Стримонас) (*Grebska-Kulowa M., Kulow I.* Prehistorical Sites in the Middle Struma River Valley Between the End of the 7th mill. B. C. and the Beginning of the 1st mill. B. C. // *The Struma/Strymon.* 2007. P. 279). Концентрация поселений значительно возросла в кон. VI — нач. V тыс., они распространились по всему региону. На всей территории М. наблюдается унификация керамики (*Kotsakis.* 2007. P. 9). В кон. V — нач. IV тыс. следы неолитических поселений в М. почти полностью исчезают. Мн. поздне-неолитические стоянки не были снова заселены, в других запустевшие длилось неск. веков (Мандало у подножия горного массива Пайко, Ситагри близ Драмы).

Несмотря на мнение ученых о переселении племен с севера на юг в конце бронзового века, археологические данные указывают на континуитет поселений бронзового века в течение еще нескольких веков. В регионах за пределами долины Вардара (Аксьоса) — Пелагонийском и Охридско-Преспанском —

многие элементы культуры бронзового века продолжали развиваться на протяжении переходного периода к железному веку, но к кон. XI в. туда проникает влияние галыштат-



Погребальная золотая маска и бронзовый шлем из захоронения в Синдосе. 520 г. до Р. X. (Археологический музей, Фессалоника)

ской культуры железного века (*Mitrevski D.* The Beginning of the Iron Age in Macedonia // *The Struma/Strymon.* 2007. P. 449), носителями к-рой были фригийские племена. В железном веке концентрация поселений была даже больше, чем в османский период. Появились курганные погребения аристократии, распространялись т. н. македон. ритуальная бронза и золотые погребальные украшения (в т. ч. маски): найдены в Требениште близ Охрида (VII–VI вв.), в некрополе в крепости Охрида, в Беранци близ Битолы, в Радолиште и в окрестностях Гевгелии. Погребения знати с золотыми погребальными масками, перчатками и сандалиями соответствуют некрополю в Синдосе близ Фессалоники (кон. VI в.). Македонский археолог Н. Проева высказала мнение, что в окрестностях Охрида проживали энхелеи (или энгеланы) (*Strabo.* Geogr. VII 7 8), которые относились не к иллирийским, а к македонским племенам, а позднее — дассареты (*Proeva N.* The Engelanēs/Encheleis and the Golden Masks from Trebenishte Culture // *Homage to Milutin Garašanin.* Belgrade, 2006. P. 561–570).

Образование Македонского государства. Первоначально название Македония обозначало область между реками Лудьяс и Аксьос. Постепенно ее границы расширились



до рек Стримонас и Альякмонас. Опираясь на лит. источники (Фукидид, Геродот, Страбон), можно утверждать, что эту территорию в разное время заселяли фригийские, фракийские, иллирийские и македон. племена. Происхождение языка македонян до сих пор вызывает острые дискуссии. Высказывались гипотезы, о том что он являлся самостоятельным индоевроп. языком, родственным греческому и фригийскому, или что он представлял собой смесь греческого, иллирийского и фракийского языков, или возник на основе иллирийского. Открытие археологами в последние десятилетия массового эпиграфического материала в М. позволяет утверждать, что язык македонян относился к числу греч. диалектов. Но исследователи не пришли к единому мнению, принадлежало ли наречие македонян к эолийскому или к дорическому диалекту, или содержало черты их обоих. Есть теория о существовании 2 диалектов у македонян: одного — родственного эолийскому, другого — дорическому. Согласно другой теории, на дорическом диалекте говорила только элита (*Παναγιώτου Α. Η θέση της Μακεδονικής // Ιστορία της ελληνικής γλώσσας: Από τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα / Елц. А.-Ф. Χριστίδης. Θεσ., 2000. Σ. 319–325*). В наст. время преобладает т. зр., что македоняне говорили на сев.-зап. разновидности дорического диалекта (*Crespo. 2012; Mendez Dosuna. 2012*).

Правившая в М. династия Теменидов вела свое происхождение из Аргоса на Пеллопоннесе (или, возможно, из Аргос-Орестико в Орестиде), поэтому также называлась династией Аргеадов. В нач. VII в. до Р. Х. племя македонян, проживавшее в Эматии (ныне Иматия), стало расширять свою территорию, вытесняя местные племена, и заселило Эордею, Боттию, Пиерию и Алмопию. До VI в. до Р. Х. в силу географического расположения М. была изолирована от Юж. Греции; социальная структура и политическая организация носили архаический уклад. Наивысшего расцвета столица М. Эги достигла в VI–V вв. до Р. Х., что подтверждают предметы роскоши, найденные в некрополе. В V в. до Р. Х. переселенцы из Юж. Греции основали Метону, Сану, Скиону, Потидею, Акант и другие города на побережье Пиерии и п-ова Халкидики. Корабельный лес, рос-

ший в горах М., вывозился для строительства флота во мн. полисы Юж. Греции, в т. ч. в Афины.

Во время персидского вторжения царь Александр I (498 или 495 — 454 или 452 гг. до Р. Х.), не имея доста-



Пелла,
столица Македонского гос-ва

точных сил для сопротивления, был вынужден признать власть Дария I и Ксеркса. После поражения персов Александр I проводил политику сближения с греческими полисами и способствовал распространению греч. культуры в М., за что получил прозвище Филэллин. При нем границы М. расширились на севере за счет обл. Алмопия, на западе — Эордеи, а на востоке — Крестонии, Мигдонии, Бисалтии и достигли Стримонаса. Сюзеренитет Александра I признали Элимея, Орестиды и Линкестиды.

Политику Александра I по экономическому укреплению и централизации гос-ва продолжили его преемники, особенно царь Архелай (419 или 413–399 гг. до Р. Х.). К царскому двору были приглашены известнейшие мастера того времени, среди них живописец Зевксис, поэты Хирил и Агафон, музыкант Тимофей, а также Еврипид, последние трагедии которого были написаны и поставлены здесь же. В кон. V в. до Р. Х. Архелай перенес столицу ближе к морю, в г. Пелла, который в то время имел выгодное стратегическое положение как порт и важнейший транспортный узел по пути из Юж. Греции в Иллирию и во Фракию. Эги сохранили за собой статус религ. центра, где проводились важнейшие церемонии и праздники, там же находился царский некрополь. Др. религ. центром был Дион у подножья Олимпа, в к-ром проводились атлетические состязания и театральные представления в честь Зевса и муз.

В 393/2 г. до Р. Х. царь дарданов Бардил, объединивший под своей властью ряд племен Юж. Иллирии, разграбил всю М. Он даже временно изгнал царя Аминту III (394/3–370), который был вынужден просить помощи у фессалийцев. В 383/2 г. до Р. Х., вероятно, последовало 2-е, менее удачное вторжение дарданов. В 360–359 гг. на М. совершили

набег юж. пеонийские племена. В 359 г. Пердикка III (365–360) выступил в поход на Бардиду, но его войско было разбито, и он погиб

в бою. Его малолетнего сына Аминту IV отстранил от власти брат Пердикки Филипп II.

Правление Филиппа II (359–336 гг. до Р. Х.). В начальный период правления перед Филиппом II стояли задачи защиты сев. границ от вторжений иллирийцев и фракийцев и распространения македон. влияния в греческих городах п-ова Халкидики. Он одержал победу над Бардилом, заключив мир, по которому иллирийцы ушли из Верхней М. и отказались от части территорий в районе Охридского оз. В 359 г. Филипп II основал Гераклею Линкестидскую, в 357 г. захватил Пидну, в 355–354 гг. завоевал Пеонию. В сер. 50-х гг. IV в. до Р. Х. он стал продвигаться на восток вдоль фракийского побережья Эгейского м., захватил Амфиполь и район богатых золотых и серебряных Пангейских рудников, основал города Филиппы (356) и Филиппополь (342/1, ныне Пловдив). В 353 г. Филипп разрушил Метону, а в 348 г. — Олинф, главный город Халкидского союза. Т. о., при Филиппе территория М. расширилась и включала п-ов Халкидики, все греческие города-полисы на фракийском побережье Эгейского м., земли фракийцев на востоке, иллирийцев — на западе и пеонов — на севере.

В результате реформ Филиппа II М. превратилась в одно из сильнейших гос-в того времени, что привело к установлению в 338–337 гг. до Р. Х. македон. гегемонии в Греции. Филипп основывал города в М. и переселял в них жителей из пле-



МАКЕДОНИЯ В АНТИЧНУЮ И РАННЕХРИСТИАНСКУЮ ЭПОХИ



менных поселков. Особое внимание он уделял разработке рудных и золотых месторождений. Филипп осуществил масштабное строительство в Эгах (дворец, укрепления акрополя, театр и др.). В этом городе он был убит в театре во время празднования своего триумфа. Важнейшим результатом раскопок в Эгах стало открытие в 1977 г. археологом М. Андроникосом гробницы Филиппа II. Македон. гробницы — особый тип захоронений с т. зр. конструкции, украшения и богатых погребальных даров. Обнаружено ок. 100 таких памятников, большинство расположены в центр. М. Они представляют собой подземные прямоугольные одно- или 2-камерные помещения с полуциркульным сводом, сложенные из блоков туфа. Мрамором декорированы лишь отдельные детали. Фасад был оформлен фронтоном или архитравом, иногда пилястрами. Над погребением насыпался курган. Ряд памятников снаружи и изнутри был украшен росписями с богатой цветовой

гаммой. Гробницы македон. типа найдены также на территории Республики Македония (напр., гробница IV в. в Старо-Бонче, к-рая, по



Ларец с прахом Филиппа II (Археологический музей, Вергина)

мнению местных археологов, принадлежала местной пелагонийской династии (Кен[еску] К. Старо Бонче // Македонска енциклопедија. Скопје, 2009. Т. 2. С. 1420)) и Албании (гробница в дер. Сельца-э-Поштме близ Поградца).

Эллинистический период. Походам Александра Великого (336–323 до Р. Х.) в Азию предшествовала

война с восставшими сев. племенами (335–334 до Р. Х.). Молодой македон. царь разбил фракийцев у горы Эмон (ныне Шипка), племена трибаллов и гетов на Дунае и иллирийцев, возглавляемых сыном Бардила Клитом, в битве при Пелионе. После стабилизации ситуации в стране Александр начал военную кампанию против Персии. Восточные походы Александра значительно повлияли на развитие М. Она оказалась в центре мировых событий и стала ядром огромной державы. Впечатление от успехов Александра среди современников было столь велико, что царь и его страна появились в поздних книгах ВЗ. В Книге прор. Даниила империя Александра упоминается как «царство медное» в описании сна Навуходоносора (Дан 2. 39), а также, вероятно, в образе барса в видении Даниила (Дан 7. 6). Сам Александр упоминается как могущественный царь (Дан 11. 3), а также как козел, шедший с запада по всей земле. Ко-



Амфиопольский лев. Погребальный монумент. Посл. четв. IV в. до Р. Х.

гда сломался его большой рог, то на его месте появились 4 новых (Дан 8. 5–8). Краткое описание правления Александра дано в 1 Макк 1. 1–7. Некоторое время М. жила за счет награбленных на Востоке богатств и увеличения количества рабов. Александр посылал из завоеванных стран на родину разнообразные ценные предметы, отправлял невольников, пригонял скот. Богатые трофеи были привезены в М. военачальниками, офицерами и частично солдатами, возвращавшимися домой после службы в армии Александра и его преемников. Однако в результате этих походов

М. потеряла значительную часть своего населения. Мн. воины погибли, нек-рые становились колонистами в вост. городах. Сокращение населения негативно отразилось на внутренней жизни и экономике М., к-рая несколько укрепилась лишь в 1-й пол. III в. до Р. Х., когда страна понемногу оправилась от нашествия галатов.

Во время вост. походов Александр передал управление М. военачальнику Антипатру (335/4–319 гг. до Р. Х.), к-рый успешно справился с выступлениями антимакедон. сил на Балканах, стремившихся свергнуть гегемонию М. Антипатр назначил своим преемником не сына Кассандра, а полководца Полиперхона, что положило начало междоусобицам. После гибели последних представительшей царской династии, в кон. IV и нач. III в. до Р. Х., на неск. десятилетий М. стала ареной борьбы между диадохами. Незначительной передышкой было время правления Кассандра (309–297 гг. до Р. Х.), который упрочил свою власть, женившись на сестре Александра Великого Фессалонике.

Несмотря на политическую нестабильность, при диадохах довольно интенсивно развивалось градостроительство. Расширялись старые города и строились новые (в т. ч. поселения военных колонистов) на границах гос-ва, на важнейших стратегических путях и вблизи разработок природных богатств. Города создавались посредством синойкизма — переселения в новое место жителей нескольких деревень. Крупнейшими из них были основанные Кассандром Фессалоника и Кассандрия. Им также была создана Гераклея Синтика (близ Петрича, Болгария). При Кассандре важнейшим центром ремесла и торговли оставалась перестроенная и расширенная Пелла. К этому времени относится постройка огромной агоры и богатых домов с мозаичными полами (виллы «Похищения Елены» и «Диониса»). Однако постепенно из-за наноса песка в руслах рек Аксьоса, Альякмонаса и Лудьяса залив, на берегу которого находилась Пелла, превращался в озеро, и в римский период город пришел в упадок. Сухопутный торговый путь шел из Дельф к Понту, через Эдессу, Пеллу и Кассандрию. В кон. III в. до Р. Х. список македонских городов, дававших приют дельфийским по-

слам, включал 31 наименование (*Plassart A. Inscriptions de Delphes: La liste des Théorodouques // BCHell. 1921. Т. 45. Р. 1–87*). В эллинистический период процветали Миеза (Лефкадия), Кирр, Бероя (визант. *Веррия*, совр. Верия). В III в. до Р. Х. М. была полностью эллинизирована, македонский диалект был окончательно вытеснен аттическим.

В 279–277 гг. до Р. Х. М. была опустошена кельтским племенем галатов. Македон. царь Птолемей Керавн (280–278 гг. до Р. Х.) погиб в бою. Борьбу против галатов возглавил Антигон II Гонат, сын Деметрия I Полиоркета, сумевший объединить значительную часть македон. сил. Победа над галатами помогла ему утвердиться в М. Долгое правление Антигона II Гоната (277–239 гг. до Р. Х.) стало временем внутреннего и внешнего укрепления М. При Антигонах М., сильная эллинистическая держава, постоянно вмешивалась в дела Греции и претендовала на роль гегемона среди греческих гос-в. Сначала Антигону пришлось вести тяжелые оборонительные войны с Эпиром и галатами. Часто происходили столкновения с фракийцами и иллирийцами. Антигон подчинил Фессалию и Пеонию, где основал г. Антигония (близ Неготино, Республика Македония).

Фракийцы и иллирийцы нападали на М. в правление Деметрия II (239–229 гг. до Р. Х.) и Антигона III Досона (229–221 гг. до Р. Х.). Последний восстановил македонский контроль над районами Фессалии, к-рые были захвачены этолийцами, и успешно отразил нападение дарданов, утвердив влияние М. в Юж. Греции. В 224 г. был образован Эллинский союз, а Антигон III был избран его стратигом-автократом с неограниченными полномочиями. После захвата Спарты он получил известие о новом вторжении дарданов в М. и, вернувшись на север, разгромил иллирийцев в кровопролитном сражении, но спустя несколько недель скончался. Иллирийцы продолжали свои набеги на М. и при Филиппе V (221–179 гг. до Р. Х.). Он был вынужден строить укрепления на сев. и зап. границах. В 217 г. до Р. Х. Филипп V начал войну с иллирийским царем Скердиледом, который был рим. союзником и опустошал македон. земли. Филипп V завоевал Дассаретию и отделившись от М. районы Пеонии, были захвачены Стобы (известные с архаического периода) и Билазора (близ с. Кнежье, возникла в раннюю классическую эпоху), после чего главным городом пеонов стал Астиб (ныне Штип). Утверждение римлян в Иллирии представляло угрозу для М. и привело к началу 1-й Македонской войны (215–205 гг. до Р. Х.). М. оказалась в тяжелом положении в результате 2-й Македонской войны (200–197 гг. до Р. Х.). Согласно мирному договору, заключенному в 197 г. до Р. Х. после поражения в битве при

Киноскефалах, Филипп V отказался от всех владений вне М., уплатил контрибуцию, сдал Риму весь флот, кроме 6 кораблей, обязался сократить армию до 5 тыс. чел. и не воевать с союзниками Рима. После поражения в войне Филипп V принял ряд экономических мер: увеличил налоги, начал вести разработки неиспользованных рудников, для восполнения численности населения переселил большое количество фракийцев в М. Он совершил успешные походы против фракийских племен (одрисов, бессов, дентелитов, медов). Во время подготовки похода против дарданов в 179 г. до Р. Х. Филипп V умер. Его сын, царь Персей, во время 3-й Македонской войны (171–168 гг. до Р. Х.) был разбит римлянами в битве при Пидне (168 г. до Р. Х.). Гос-во Антигонидов утратило независимость и было разделено римлянами на 4 округа. Первый из них находился между реками Нестос (Места) и Стримонас (столица — Амфиполь); 2-й — между Стримонасом и Аксьосом (столица — Фессалоника); границами 3-го округа на востоке служили Аксьос и залив Термаикос, на юге — р. Пиньос, а на западе — горный мас-



Андрииск.
Серебряная монета. Аверс.
149 г. до Р. Х.
(Отдел нумизматики
Британского музей, Лондон)

Киноскефалах, Филипп V отказался от всех владений вне М., уплатил контрибуцию, сдал Риму весь флот, кроме 6 кораблей, обязался сократить армию до 5 тыс. чел. и не воевать с союзниками Рима. После поражения в войне Филипп V принял ряд экономических мер: увеличил налоги, начал вести разработки неиспользованных рудников, для восполнения численности населения переселил большое количество фракийцев в М. Он совершил успешные походы против фракийских племен (одрисов, бессов, дентелитов, медов). Во время подготовки похода против дарданов в 179 г. до Р. Х. Филипп V умер. Его сын, царь Персей, во время 3-й Македонской войны (171–168 гг. до Р. Х.) был разбит римлянами в битве при Пидне (168 г. до Р. Х.). Гос-во Антигонидов утратило независимость и было разделено римлянами на 4 округа. Первый из них находился между реками Нестос (Места) и Стримонас (столица — Амфиполь); 2-й — между Стримонасом и Аксьосом (столица — Фессалоника); границами 3-го округа на востоке служили Аксьос и залив Термаикос, на юге — р. Пиньос, а на западе — горный мас-



сив Вермион (столица — Пелла); 4-й округ включал Верхнюю М. (столица — Гераклея Линкестидская). Возможно, в 168 г. до Р. Х. македон. владения включали Скупи (*Hammond, Griffith. 1995. Σ. 105*; с этим не согласна Ф. Папазоглу — *Papazoglou. 1988. P. 71*), где римляне устроили военный лагерь, но не смогли надолго удержаться под напором сев. племен (*Wiseman J. Scupi // The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites. Princeton, 1979. P. 815* до Р. Х.). Округа не имели собственных армий и выплачивали половину прежних податей Риму. Их жители не могли вести торговлю друг с другом, вывозить строевой лес, разрабатывать серебряные и золотые рудники. Все македон. чиновники были переселены с семьями в Италию, а округами управляли олигархические советы. После восстания Андриска (149–148 гг. до Р. Х.), выдававшего себя за сына Персея, М. окончательно лишилась независимости и стала рим. провинцией. Лит.: *Шофман А. С. История античной Македонии. Каз., 1960. Ч. 1; Cloché P. Histoire de la Macédoine jusqu'à d'Alexandre le Grand (336 avant J.-C.). P., 1960; Hammond N. G. L. A History of Macedonia. Oxf., 1972–1988. 3 t.; Σιαμπανοπούλου Κ. Ἱστορία, τοπογραφία, ἀρχαιολογία // Μακεδονικά. Θεσ., 1974. Τ. 14. Σ. 441–443; Дремсизова-Нелчинова Ц. Археологически паметници в Благоевградски окръг. София, 1987; Ανδρόνικος Μ. Βεργίνας: οι Βασιλικοί τάφοι και οι άλλες αρχαιότητες. Αθήνα, 1988; Тодорова Х., Вајсов И. Новокаменната епоха в България. София, 1994; Hammond N. G. L., Griffith G. T. Ιστορία της Μακεδονίας. Thessal., 1995. Τ. 1; Τουλτομήης Κ. Παλαιολιθική Μακεδονία // Corpus. 2001. Τ. 23. Ιαν. Σ. 34–39; Mitrevski D. Prehistory in Republic of Macedonia — F. Y. R. O. M // Recent Research in the Prehistory of the Balkans / Ed. D. V. Grammenos. Thessal., 2003. P. 13–72; Akamatis I. e. a. Pella and its Environs. Athens, 2004; Τουλτομάκος Ι. Ιστορία των τάφων της Βεργίνας. Θεσ., 2006; Kotsakis K. Prehistoric Macedonia // The History of Macedonia / Ed. I. Koliopoulos. Thessal., 2007. P. 1–21; Sverkos I. K. Macedonia in the Classical and Hellenistic Periods // Ibid. P. 23–49; The Struma/Strymon River Valley in Prehistory. Sofia; Düss., 2007. Vol. 2; Παπαευνθιμίλου-Παπανθίμου Α. Εισαγωγή στους πολιτισμούς της προϊστορίας. Θεσ., 2007; Λιλιμπάκη-Ακαμάτη Μ. e. a. Το Αρχαιολογικό Μουσείο Πέλλας. Αθήνα, 2011; Crespo E. Γλώσσες και διάλεκτοι στην Αρχαία Μακεδονία // Αρχαία Μακεδονία. Γλώσσες, ιστορία, πολιτισμός. Θεσ., 2012. Σ. 53–64; Mendez Dosuna J. Η αρχαία Μακεδονική ως Ελληνική διάλεκτος: Κριτική επισκόπηση της πρόσφατης έρευνας // Ibid. Σ. 65–78; Αιγές: Η Βασιλική μητρόπολη των Μακεδόνων. Αθήνα, 2013.*

З. М. Розинская

Римская эпоха. Рим. пров. Македония с центром в Фессалонике занимала значительно большую территорию, чем бывш. Македонское

царство. В нее были включены Юж. Иллирия с греч. городами Аполлония и Эпидамн (Диррахий) на адриатическом побережье и вся балканская Греция за исключением Афин и Спарты. Вост. границей служила р. Нестос. Сев. граница, по меткому выражению Цицерона, проходила там, где чувствовалась сила рим. оружия (*Marcus Tullius Cicero. Works / Transl. N. H. Watts. L., 1964. Vol. 14. P. 248*). Сев. часть Республики Македония была завоевана римлянами позднее и вошла в пров. Мёзия. Для обеспечения коммуникаций римляне между 146 и 120 гг. до Р. Х. проложили Эгнатиеву дорогу (*via Egnatia*), которая соединила Диррахий с Византием и проходила через Лихнид, Никею (близ совр. с. Доленци), Гераклею Линкестидскую (близ Битоля), Эдессу, Кирр, Пеллу, Фессалонику, Аполлонию, Аретусу, Амфиполь, Филиппы, Неаполь и Акутисму. От нее ответвлялись 2 др. важные дороги — из Стоб через Скупи (ныне Скопье) в Сингидун (ныне Белград), а также из Стоб через Астиб (ныне Штип) и Павталию (ныне Кюстендил) в Сердику (ныне София). Новая провинция сразу же заняла исключительное положение в системе рим. провинций благодаря богатству ресурсов и своему важному стратегическому положению. В провинции размещалась регулярная римская армия, гражданскую и военную власть осуществлял назначаемый сенатом претор. До образования пров. Мёзия М. являлась пограничной областью, защищавшей от нападений варваров Центр. Грецию. Значительную внешнюю опасность до 80-х гг. до Р. Х. представляли кельтское племя скордисков и фракийские племена, а в 87–85 гг. М. была занята войсками понтийского царя Митридата VI Евпатора. В 48 г. до Р. Х. М. стала ареной гражданской войны между Цезарем и Помпеем. Осенью 42 г. в битве при Филиппах армия Марка Антония и Октавиана Августа разбилась войска Брута и Кассия.

Население М. в рим. период оставалось неоднородным: вместе с греками и римлянами здесь проживали иллирийцы, галаты и фракийцы (влияние к-рых было особо ощутимо в вост. части М.). Во II–I вв. до Р. Х. в македон. городах возникли евр. общины. Рим. присутствие усилилось со 2-й пол. I в. до Р. Х., когда были основаны рим. колонии — по-

селения рим. ветеранов в Филиппах, Дионе, Кассандрии и в неск. километрах к западу от разрушенной землетрясением 90/80 г. до Р. Х. Пеллы, а также автономный муниципий в Стобах (*Nigdelis. 2007. P. 61*). Возникший в 168 г. до Р. Х. на месте дарданского поселения рим. военный лагерь Скупи был отстроен в кон. I в. до Р. Х. и в 84/5 г. по Р. Х. преобразован в рим. колонию.

В 27 г. до Р. Х. пров. Македония была преобразована в сенатскую, а ее территория значительно уменьшена: теперь она включала Юж. Иллирию и историческую М., граничившую с запада с Эпиром, а с юга — с Фессалией. К 10 г. до Р. Х. пров. Македония стала играть роль военной базы, размещенные на ее территории легионы были выведены из подчинения проконсула и переданы под командование имп. легата Мёзии. В 15 г. по Р. Х. имп. Тиберий объединил Македонию и Ахайю в одну имп. провинцию под упр. имп. легата Мёзии. В 44 г. имп. Клавдий восстановил статус М. как сенаторской провинции в границах 27 г. до Р. Х. В правление имп. Клавдия снова появились сведения о «Союзе македонян» (*Κοινὸν τῶν Μακεδόνων*), возникшем при последних Антигонидях. Он представлял собой общественный орган управления с центром в г. Бероя и служил посредником между местной аристократией и рим. администрацией. «Союз македонян» действовал в основном не в политической, а в социальной и религ. сферах. Однако в его составе отсутствовали представители иллирийской части провинции и рим. колоний. Это связано с меньшей урбанизацией Верхней М., где большую роль играли местные ассамблеи (напр., «полития» с центром в г. Лика на о-ве Айос-Ахилиос на оз. Микри-Преспа и «койнон» оrestов с центром в Аргос-Орестикон). Страбон отмечает, что если в период Македонского царства в Верхней М. было много городов и она была «густо населена», то в ранний римский период ее «большая часть пустынна и обитаемые области представляют лишь селения и развалины» (*Strabo. Geogr. VII 327*).

Ап. Павел в ходе 2-го миссионерского путешествия посетил М. в сопровождении апостолов Луки, Силы и Тимофея. Осенью 49 г. они прибыли на корабле в Неаполь (ныне Кавала), несколько дней проповедовали





в Филиппах, где в результате возникла 1-я в М. христ. община. Из Деяний апостолов известно имя одной из принявших христианство жительниц Филипп — *Лидия* (Деян 16. 14). Расположенная слева от агоры т. н. темница ап. Павла, почитаемая христианами уже с V в., на самом деле представляет собой цистерну рим. периода (*Γκουτζιούδης Μ. Καινοδιαθηκικής Μελέτης με την Συνοδρομή της Αρχαιολογίας*. Θεσ., 2012. Σ. 42). Через Амфиполь и Аполлонию ап. Павел со спутниками пришел в Фессалонику. Там он провел более продолжительное время, 3 субботы проповедуя в синагоге, и «некоторые из них (иудеев.— Авт.) уверовали и присоединились к Павлу и Силе, как из еллинов, чтущих Бога, великое множество, так и из знатных женщин немало» (Деян 17. 4). Но из-за противодействия иудеев его проповеди ап. Павел был вынужден ночью бежать в Берою (Деян 17. 10). Во время пребывания в Фессалонике апостолы жили в доме Иасона (см. в ст. *Иасон и Сосипатр*). По поздневизант. преданию, он находился на месте мон-ря *Влададон*, где в память об этом ап. Павлу посвящен юж. придел монастырского собора. В Берое иудеи были «благомысленнее Фессалоникиских: они приняли слово со всем усердием» (Деян 17. 11), в результате «многие из них уверовали, и из Еллинских почетных женщин и из мужчин немало» (Деян 17. 12). Однако из-за происков фессалоникийских иудеев ап. Павел покинул Берию и отправился в Афины (Деян 17. 14). В дальнейших путешествиях среди спутников ап. Павла упоминаются Сосипатр Пирров из Берои (Деян 20. 4), фессалоникийцы *Аристарх* и *Секунд* (Деян 20. 4; 27. 2), македонянин *Γαϊύ* (Деян 19. 29), который, по преданию, отраженному у Оригена, стал 1-м епископом Фессалоники (*Orig. Comm. in Rom. X // PG. 14. Col. 1289*). Согласно каталогу апостолов Псевдо-Дорофея (VII–VIII вв.), епископом Фессалоники был ап. *Силуан* (*Vitae prophetarum. 1907. S. 136*), а по Римскому Мартирологу — ап. *Аристарх* (*MartRom. P. 321*). В «Апостольских постановлениях» 1-м епископом Берои назван ап. *Онисим* (*Const. Ap. VII, 46*), а в каталогах апостолов — ап. *Карп* (*Vitae prophetarum. 1907. S. 125, 142*). В нач. 50-х гг. в Македонии проповедовали апостолы Тимофей и *Ераст*,

посланные ап. Павлом (Деян 19. 22). Адон, архиеп. Вьеннский, считает Ераста епископом г. Филиппы (*PL. 123. Col. 193*). Но ряд исследователей (*Θεοχαρίδης. 1980. Σ. 37*) предполагают, что христ. общину Филипп возглавил ап. *Енафродит*, названный Феодоритом Кирским апостолом Филиппийцев (*Theodoret. In 1 Cor. 12. 28 // PG. 82. Col. 329*). В 55 г. ап. Павел вторично посетил М. по пути из М. Азии в Коринф (Деян 20. 1–2). Его точный маршрут неизвестен, но, видимо, проповедь апостола охватила значительную территорию, т. к. в Послании к Римлянам ап. Павел сообщает, что «благовествование Христово распространено мною... до Иллирика» (Рим 15. 19). В следующем году, возвращаясь из Коринфа, ап. Павел отмечал Пасху в Филиппах (Деян 20. 6). Ок. 67 г. через М. прошел направлявшийся в Ахайю ап. *Андрей Первозванный*. Он проповедовал и совершал чудеса в Филиппах и в Фессалонике (Деяния апостола Андрея / Предисл., пер. и коммент.: А. Ю. Виноградов. М., 2004. С. 61–69), а также рукоположил во епископа М. ап. *Урвана* (*Vitae prophetarum. 1907. S. 120, 137; SynCP. Col. 177*). В нач. II в. через М. проходил путь сщмч. Игнатия Богоносца из Антиохии в Рим. Он останавливался в Филиппах. Из Послания сщмч. Поликарпа Смирнского к филиппийцам известно, что тот пересылал им послания Игнатия, а послания христианской общины Филипп — в Сирию (*Polycarp. Ad Phil. 13*). Сщмч. Поликарп также упоминает о пострадавших за Христа в Филиппах Зосиме и Руфе (*Idem. 9*). Эпиграфический материал свидетельствует, что во II в. христ. община существовала в Эдессе (*Θεοχαρίδης. 1980. Σ. 39*).

В 86 г. пров. Мёзия была разделена на Нижнюю и Верхнюю с центром в Скупи. При имп. Антонине Пии (138–161) границы пров. Македония были расширены за счет Фессалии. На месте мигдонийского г. Аполлония при Антонинах существовала значительная рим. колония.

С 250 г. начались набеги готов на М., в 253, 262/3 и 268 гг. они осаждали Фессалонику. Впосл. поселения готов в пограничных областях в качестве федератов не смогло обеспечить устойчивый мир.

С разделением в 293 г. империи на 4 зоны (тетрархия) М. оказалась под

упр. *Галерия*. Столица этой части империи находилась в Сирмии (ныне Сремска-Митровица), но Галерий перенес резиденцию в Фессалонику, где построил дворец, триумфальную арку, ипподром и мавзолей. В 298/9 г. там был устроен монетный двор.

В 297 г. в результате реформ имп. *Диоклетиана* М. превратилась в небольшую провинцию в границах исторической области М. (без Юж. Иллирии и Фессалии) в составе диоцеза Мёзия, одного из 12 диоцезов, на к-рые этот правитель разделил империю. Столицей новообразованной пров. Дардания стала Скупи. Имп. равноап. *Константин I Великий* продолжил реформу Диоклетиана, создав крупнейшие адм. единицы — префектуры, каждая из которых включала несколько диоцезов. В префектуру Италии, Иллирика и Африки вошел Иллирик, состоявший из диоцезов Мёзия и Паннония (впосл. Мёзия была разделена на 2 диоцеза — Македония и Дакия; по мнению одних исследователей, это произошло до 327, согласно другим — в 369 или 372). В 322–323 гг. во время приготовлений к войне с Лицинием Константин Великий устроил в Фессалонике большую искусственную гавань для своего флота. В 324 г. после поражения Лициний был отправлен в ссылку в Фессалонику.

Во время гонений в нач. IV в. значительное число христиан пострадали в Фессалонике: мученицы *Азатия*, *Хиония* и *Ирина*, мч. *Александр*, сщмч. *Александр Пиднский*, мч. *Анисия*, вмч. *Димитрий Солунский*, мч. *Домнин*, мч. *Лупп*, мч. *Матрона*, мч. *Нестор*, мученики *Феодул* и *Агафон* и др. Уроженцы М. претерпевали мучения за Христа и в др. городах: напр., мч. *Васса* из Эдессы — в Кизике, сщмч. Мокий из Амфиполя — в Византии. До утверждения христианства в качестве гос. религии пострадали мученики *Авкт*, *Таврион* и *Фессалоникия* в Амфиполе, мч. Флорентий — в Фессалонике. Ряд имен фессалоникийских мучеников, отсутствующих в греческих календарях, указан в лат. Мартирологах. Однако сведения в них дошли с большими искажениями и не всегда ясны. Напр., в качестве места страдания мучеников *Авундия*, *Александра*, *Антигона* и *Фортуната Римских*, Татиана, Макария, Севериана, Калана и Ианнуа-





Базилика вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике. V в.

рия (пам. зап. 27 февр.) в одних источниках указана Фессалоника, а в других — Рим. *Ингениан, Сатурнин, Парфен, Дионисий, Панфер и Александр* (пам. зап. 1 апр.) названы в италийской редакции Мартиролога блж. Иеронима (1-я пол. V в.) фессалоникийскими мучениками, но И. Делеэ считает, что указание «в Фессалонике» относится к мученицам Агапии, Хионии и Ирине, также отмеченным под этой датой. Сирийский Мартиролог 411 г. упоминает Фронтону и 3 др. христиан, принявших вместе с ним мученическую кончину в Фессалонике, по-видимому, в нач. IV в. В груз. календаре под 2 июля содержится память 36 егип. мучеников, пострадавших в Фессалонике в 305–311 гг. при Галерии. Из них по именам названы только Павел, Вил, Теон (Феон) и Герон (Ирон). В Житии этих мучеников упоминается пострадавший незадолго до них в Фессалонике старец Анфим (Φουντούλης Γ. *Αγνώστοι Ἅγιοι τῆς Θεσσαλονίκης: Οἱ Ἅγιοι καλλιίνικοι μάρτυρες Παύλος, Βήλων, Θέων, Ἦρων καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς (2 Ἰουλίου) // ГП. 1993. Т. 746. Σ. 15–27).

Македония в ранневизантийский период (IV — сер. VI в.). На I Вселенском Соборе (325) присутствовали епископы Фессалоникийский и Стобыйский, но это не значит, что не существовало других епископий, напр., были известны Амфипольская, Филиппийская, Эдесская и Пелльская (*Θεοχαρίδης*, 1980. Σ. 39). При имп. Константине Великом существовала и кафедра в г. Аретуса на п-ове Халкидики (SynCP. Col. 565–567). Занимавший ее сщмч. Марк пострадал за Христа в правление имп. Юлиана Отступника (361–363). Зна-

чительно большее число македон. епископий было представлено на Сардикийском Соборе (343), известно об участии епископов Фессалоники, Филипп, Диоклегианополя (ныне Аргос-Орестико), Гераклеи Линкестидской, или Гераклеи Линкской близ оз. Микри-Преспа, Партикополя (ныне Сандански, Болгария), Диона, Берои, Паллены, или Пеллы, Лихнида (*Mansi*. Т. 3. Col. 43–50). В числе участников Собора упоминается еп. Скупи Паригорий. В 16-м правиле Сардикийского Собора приведены слова еп. Аэтия Фессалоникийского о том, что его «Фессалоникийская митрополия велика, и ...часто приходят в оную из иных епархий пресвитеры и диаконы, и не довольствуясь кратковременным пребыванием остаются, и всегдашнее жительство тамо имеют, или едва после весьма долгого времени принуждены бывают возвратиться к своим церквам» (*Idem*. Col. 38). В агиографических источниках упоминается еп. Тивериопольский Тимофей, пострадавший вместе с 15 христианами при Юлиане Отступнике в 361 г. (PG. 126. Col. 176).

Согласно Бревиарию Руфа Феста (между 369 и 372), в диоцез Македония входили провинции Македония, Ст. и Нов. Эпир, Превалитана, Фессалия, Ахайя и Крит. Относившиеся к исторической области М.



Ротонда вмч. Георгия Победоносца в Фессалонике. IV в.

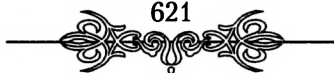
Орестиды и Элимиотида с городами Диоклегианоподем и Кесарией (ныне Эани) были переданы Фессалии. В 375 г., после смерти Валентиниана I, из префектуры Италии, Иллирика и Африки была выделена префектура *Иллирик* (столица — Сирмий). В 379 г. имп. *Грациан* для удобства ведения военных действий против готов передал вост. часть Ил-

лирика (т. е. диоцезы Дакия и Македония) под упр. *Феодосия I Великого*. Во время кампаний против визиготов и остготов Феодосий I сделал Фессалонику своей штаб-квартирой (379/80). Там он принял крещение от Фессалоникийского еп. Асколия, к-рый стал имп. советником во время подготовки ко II Вселенскому Собору в 381 г. По словам Созомена, в это время «иллирийцы вообще не разделяли Ариевых мыслей» и «до Македонии все Церкви единомышленны, что Бога-Слово и Святого Духа чтут они наравне с Отцом» (*Sozom. Hist. eccl.* VII 4). В 380 г. Феодосий I издал в Фессалонике эдикт, в к-ром никейское вероисповедание провозглашалось единственно верным. Видимо, при Феодосии I построенный Галерием мавзоль (Ротонда) был преобразован в церковь (см. *Георгия Победоносца великомученика церковь в Фессалонике*).

С формированием иерархической структуры церковных кафедр вся префектура Иллирик вошла в сферу церковной юрисдикции Рима. Епископ Фессалоники, как адм. центра, являлся главным среди епископов М. После того как в 379 г. часть Иллирика была выделена из состава Зап. Римской империи, Римские епископы старались создать на его территории Фессалоникийский викариат, подчиненный Риму. Относительно точного времени образования викариата существуют разногласия, исследователи связывали его учреждение с деятельностью Римского еп. Дамаса I, Сириция, и, что наиболее вероятно, Иннокентия I (см. подробнее в ст. *Фессалоникийская митрополия*).

В 379–380 гг. Феодосием I была образована пров. Македония Салютарис (*Κωνσταντακοπούλου*. 1984. Σ. 55–60, 74–79; ранее, согласно Папазоглу, ее создание датировалось ок. 386), к-рая охватывала сев.-зап. часть М. Эта провинция просуществовала всего неск. десятилетий. А. Констандокопулу предположила, что она была отменена вскоре после 395 г., в любом случае в 412 г. она уже не существовала.

В сент. 380 г. Грациан снова объединил Иллирик и управлял им от имени малолетнего Валентиниана II. После гибели Грациана в 383 г. Италия, Африка и Иллирик перешли под власть Феодосия I до признания летом 384 г. Валентиниана II совершеннолетним.





Феодосий I останавливался в Фессалонике в 387 г. перед походом на имп. Магна Максима. В 388 г., одержав победу, Феодосий I сосредоточил реальную власть в империи в своих руках. Варвары-наемники Магна Максима после гибели последнего укрылись в труднодоступном районе в устье Аксьоса и несколько лет занимались грабежами. В 390 г. фессалоникийцы подняли восстание и убили начальника готского гарнизона Бутериха. Находившийся в Медиолане Феодосий I дал приказ о массовом избиении горожан. Состоявшие на имп. службе готы убили на ипподроме 7 (или 17) тыс. чел. Свт. Амвросий Медиоланский обличил императора и отказывался служить в его присутствии. В результате Феодосий I принес публичное покаяние. В 391 г. префектура Италии, Иллирика и Африки была поделена между Валентинианом II (Италия) и Феодосием I (Иллирик, Африка). В 391 г., возвращаясь из Италии через Фессалонику, имп. Феодосий I уничтожил терроризировавшие М. отряды сторонников Магна Максима. После смерти в 392 г. Валентиниана II Феодосий I планировал в будущем разделение империи между своими сыновьями на Западную и Восточную. Префектура Иллирик должна была отойти к вост. части империи (закон от 28 июля 392). Однако необходимость согласованных военных действий против вождя вестготов Алариха, который после смерти Феодосия I вышел из подчинения имп. власти, привела к заключению в кон. 395 — нач. 396 г. соглашения между регентом Стилихоном и имп. Аркадием, в результате к-рого Иллирик был разделен: зап. части империи был передан диоцез Паннония, а вост. части — префектура Вост. Иллирик (диоцезы Дакия и М.) с главным городом Фессалоникой. Окончательно Запад отказался от притязаний на Вост. Иллирик только в 424 г.

В 421 г. по просьбе епископов Вост. Иллирика имп. Феодосий II издал рескрипт об их подчинении К-полю. Несмотря на протесты Римских епископов, титулование Фессалоникийского митрополита викарием стало формальностью.

В нач. V в. возникла Пиднская епископия, к сер. V в. епископские кафедры существовали в Кесарии (упом. в 431), Добере (ныне Стар-Дойран; упом. в 449), Кассандрии

(упом. в 449), Серрах (упом. в 449), Баргале (упом. в 451; близ совр. с. Горен-Козьяк, к юго-востоку от Штипа) и, видимо, несмотря на то, что в письменных источниках нет сведений, в Никее (упом. в 879).

Когда в 427 или 437 г. к Вост. Иллирику была присоединена Паннония, центр префектуры был перенесен в Сирмий и находился в нем до захвата этого города гуннами под предводительством Атиллы (441 или 442). Нападения гуннов и др. варваров на М. продолжались в 454, 493, 499 и 517 гг.

В 473 г. король остготов Теодемир в поисках лучших земель оставил Паннонию и двинулся в М. Он достиг Фессалоники и заключил выгодный договор с императором, по к-рому остготы получили право расселиться в Эвропе, Кирре, Пелле, Беро, Метоне, Пидне и Дионе. Столицей остготов стал Кирр. Сын Теодемира Теодорих Великий в 479 г. захватил и разорил Стобы, а затем направился к Фессалонике. После того как имп. Зинон откупился от Теодориха (200 ливров золота, провизия на год и выделение места для расселения готов в Павталии (ныне Кюстендил)), тот отступил и направился на запад: взял Гераклею Линкестидскую, не смог овладеть Лихнидом, но захватил Диррахий. Дальнейшие переговоры с Зиномом не имели успеха, и в 482 г. Теодорих разорил провинции М. и Фессалия. По соглашению с Зиномом (484) остготам были предоставлены земли в Мёзии и прибрежной Дакии. После нового конфликта с готами в 486 г. визант. дипломатия направила устремления Теодориха в сторону Италии.

Между 479 и 482 гг. для военно-стратегических целей в связи с нашествием готов Теодориха была образована пров. Македония Вторая (Papazoglou. 1988. P. 96; по мнению Констандакопулу, это произошло между 441 и 449 гг.— *Κωνσταντακοπούλου*. 1984. Σ. 77). Она включала 8 городов: Стобы, Аргос (ныне Водоврати к югу от Велеса), Астраион (или Тивериополь, ныне Струмица), Гераклею Линкестидскую, Баргалу, Армонию (ныне Калата близ г. Македонска-Каменица), Келенидин (возможно, ныне Винаца) и Запару (возможно, ныне Крупиште). Македонией Первой управлял консулярий, а Македонией Второй — пре-зид. Ее территория была разделена,

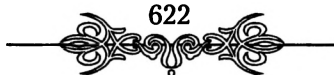
одна частично отошла Македонии Первой, другая — Внутренней Дакии между 535 и 545 гг. В 535 г. Македония Вторая упоминается в 11-й новелле Юстиниана I среди провинций, переданных из юрисдикции Фессалоникийского митрополита в ведение архиепископа Юстинианы Первой (Н. Дакия, Прибрежная Дакия, Мёзия Первая, Дардания, Превалитана, Македония Вторая и часть Паннонии Второй), а в 545 г. она уже не фигурирует в 31-й новелле, в которой дается новый список этих провинций. Согласно 31-й новелле, архиепископия Юстинианы Первой подчинялась папе Римскому. В кон. VI в. в результате нападений аваров и начавшейся славянской колонизации Балканского п-ова перенесенный в Юстиниану Первую центр префектуры Иллирик был возвращен в Фессалонику. Префектура окончательно исчезает в сер. VII в. в результате захвата большей части Иллирика славянами и изменения адм. устройства Византийской империи.

Ранневизантийские памятники М. Число храмов IV–VI вв., сохранившихся на территории М., весьма значительно. В основном они сосредоточены в митрополии — в Фессалонике: 11 базилик, ротонда, 2 окта-



История Сосанны.
Роспись гробницы вост. кладбища
в Фессалонике.
2-я пол. IV в.

гональных храма (один из них устроен в октагоне дворца Галерия), 2 крестово-купольных (собор монастыря Осииос Давид и постройка между улицами Аиас-Софиас, Эврипиду и Иасониду), триконх в при-





Октагон в Филиппах.
IV в.

городе Калитея, 10 отдельно стоящих мавританских и евклиевых, построенный на месте римских терм (*Καλαμία-Τσέρνου Μ. Ι. Μνημειακή Τολογραφία της χριστιανικής Θεσσαλονίκης: Οι ναοί 4ος – 8ος αιώνας*. Θεσ., 2009. Τ. 1). Христ. гробницы зап. и вост. некрополей Фессалоники украшены фресками не только с растительным орнаментом и изображениями крестов, но и со сценами из ВЗ и НЗ (напр., гробницы Евсторгия и Сосанны). Древнейшие из них датируются III в., но большинство относится к IV в. В крупных городских центрах Эгейской М. также обнаружено по неск. церковных строений: в Веррии – 5 базилик, в Амфиполе – 4 базилики V–VI вв. и гексагональный храм VI в., в Филиппах – 3 базилики V–VI вв. и октагон, посвященный ап. Павлу, IV в., в Эдессе, Дионе, Никити на п-ове Ситония – 3 базилики и т. д.

В Пиринской М. на территории Болгарии начиная с 90-х гг. XX в. ведутся интенсивные раскопки, в результате к-рых выявлен ряд важных раннехрист. памятников. Наиболее значительным церковным центром в этом регионе был Партикополь, где обнаружены 9 базилик (из них древнейшие – базилика I (сер. IV в., перестроена в V в.) и базилика IV (базилика Анфима) с баптистерием (2-я пол. IV в., атриум, V в.)), а также раннехристианский некрополь IV–VI вв. с гробницами, которые украшены изображениями крестов и растительным орнаментом, выполненными в технике фрески и сходными с росписями раннехрист. гробниц в Фессалонике и Сердице (*Petrova S. On Early Christianity and Early Christian Basilicas of Parthicopolis // Studi sull' Oriente Cristiano. R., 2012. T. 16. N 2. P. 100*). Раннехристианские базилики находятся также в мест-

ности Долно-Градиште близ с. Микрево (3 строительные фазы IV–VI вв.), в Гераклее Синтике (близ Петрича), в Елешнице близ Разлога, в с. Ореша

и др. Одноапсидная церковь VI в. обнаружена в с. Дебрен. Города Никополь-на-Несте (близ совр. с. Гырмена; 2 базилики IV в.) и Скаптопара (ныне

Благоевград; базилика в квартале Струмско) административно входили в состав пров. Фракия, но географически относятся к Пиринской М.

На территории Республики Македония обнаружено более 300 храмов (*Дрлчиќ В. Базилики, ранохристијански // Македонска енциклопедија. Скопје, 2009. Т. 1. С. 116*): в Стобах находятся 8 церквей (4 внутри города, 4 вне городских стен, древнейшая епископская базилика IV в.), в Охриде и его окрестностях – 5 (поликонх VI в. и 3-нефная базилика на Плаошнике, базилика под собором Св. Софии, 2 базилики вне городских стен – св. Еразма и Студенчишта), в Гераклее Линкестидской – 3, в Винице (возможно, древний Келенидин) – 4, в Баргале – 3; в окрестностях с. Доленцы (видимо, Никейя) – 3, в Скупи – 2; в Големо-Градиште близ с. Конюх (возможно, Транупара) – 2; в Крупиште (возможно, Запара) – 2; базилики в Тивериополе V в. (с гробницами Тивериопольских мучеников IV в., внутри которых изображения крестов), в Водоче V в., в Демир-Капия (видимо, античное название Стены), в Радолиште V–VI вв., в местности Бегов-Даб VI в., в Керамиднице VI в. и т. д. Большинство храмов представляют собой базилики, редко встречаются иные типы церковных зданий, напр. поликонх в Охриде или ротонды VI в. в Големо-Градиште и Крупиште (*Srnljvelj C. S. Archaeological Investigations at Konjuh, Republic of Macedonia, in 2000 // DOP. 2002. Vol. 56. P. 297–306; Filipova S. The Influence of Eastern and Western Architectural Models on the Churches Built in the Province Macedonia in the 5th–6th Cent. // Academic J. of Interdisciplinary Studies. R., 2013. Vol. 2. N 3. P. 425–429*).

Лит.: *Шофман А. С. История античной Македонии. Каз., 1960. Ч. 2; Θεοχαρίδης Γ. Ι. Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους (285–1354). Θεσ., 1980; Κωνσταντακόπουλου Α. Ιστορική γεωγραφία της Μακεδονίας (4ος – 6ος αιώνας): Diss. Ιωάννινα, 1984; Παπαζογλου F. Les villes de Macédoine à l'époque romaine. P., 1988; Girtzy M. Historical Topography of Ancient Macedonia. Thessal., 2001; Macedonia, Macedones // Brill's New Pauly Encyclopaedia of Ancient World. Leiden; Boston, 2006. Vol. 8. P. 57–79; Korres T. Byzantine Macedonia (324–1025) // The History of Macedonia / Ed. I. Koliopoulos. Thessal., 2007. P. 89–110; Nigdelis P. The Roman Macedonia (168 BC – AD 284) // Ibid. P. 51–87; Филипова С. Ранохристијански културни центри во Република Македонија долж Via Egnatia // Patrimonium. Скопје, 2010. Т. 3. N 7/8. С. 127–148; Καργιάννη Φ. Γ. Οι Βυζαντινοί οικισμοί στη Μακεδονία μέσα από τα αρχαιολογικά δεδομένα (4ος – 15ος αιώνας). Θεσ., 2010; From Roman to Early Christian Thessalonike: Studies in Religion and Archaeology. Boston, 2011; Δεσπότης Σ. Σ. Η ιεραποστολική περιουσία του Παύλου στον Ελλαδικό χώρο: Μακεδονία, Ασία. Αθήνα, 2011.*

О. В. Лосева

Средние века. Расселение славян; борьба между Византией и Болгарией за М. (VI–VIII вв.).

С уходом большей части остготов ситуация в М. на нек-рое время стабилизировалась. С нач. VI в. на Балканы неоднократно вторгались тюркские племена протоболгар (кутригуры и утигуры), однако их набеги часто не достигали М. При имп. Юстиниане I (527–565) важным проектом социально-экономического возрождения М. стало основание в 535 г. Юстиниана Первая на родине императора, к-рый до нач. VII в. оставался новым центром префектуры Иллирик и резиденцией архиепископа (ныне Царичин-Град, Юж. Сербия).

В 540 г. кутригуры напали на Балканы и дошли до М. Они захватили и разграбили Кассандрию на п-ове Халкидики, опустошили Нижнюю М., часть Эллады и окрестности К-поля до Длинной стены. К 548 г. относится 1-е значительное вторжение в М. славян, прошедших с грабежами от Дуная до Диррахия. В 549 г. отряд славян захватил крепость Топир в устье р. Нестос (Места) и получил богатую добычу и пленников. Летом 550 г. славяне с большим войском достигли Наисса (Ниша), но дальнейшее их продвижение на юг в М. остановило визант. войско стратига Германа, и они направились в Далмацию. М. сильно пострадала в 558–559 гг. от набега болгар-кутригуров и славян под предводительством хана Забергана. Прорвавшись через дунайскую границу,





одно из соединений войска хана из Фракии направилось к М. и Греции, вновь разграбив ряд областей. Однако, после того как главные силы Забергана были разбиты Велизарием в сражении при Хеттах, а визант. флот на Дунае угрожал заблокировать переправы, они возвратились на север, вернув ромеям большую часть награбленного (*Ioan. Malal. Chron.* P. 489–490; *Theoph. Chron.* P. 233–234). Набеги протоболгар и славян ненадолго прекратились после разгрома их аварами, к-рые ок. 560 г. мигрировали из Азии в восточноевроп. степи.

Нападения славян возобновились в кон. 70-х гг. VI в. По сообщению визант. историка Менадра, в 577 г. славяне грабили Балканы, в т. ч. М. С этого времени нападения возобновлялись почти ежегодно. С нач. 80-х гг. VI в. славяне действовали в союзе с аварами. В это же время в визант. источниках появляются сообщения о постоянных поселениях славян в регионе. Так, согласно историку Иоанну Эфесскому, «они [славяне] прошли стремительно всю Элладу, Солунскую область и всю Фракию и покорили много городов и крепостей. Они опустошали и сжигали, брали пленников и становились владельцами земли. Они оседали на ней, как на своей собственной, без страха. И это они делали там в продолжение 4 лет (581–584) и до сего дня из-за того, что император занят войной с персами и все свои войска направил на восток. По этой причине они распространились по земле, осели в ней и укрепились, так как Бог им позволял. Они совершали опустошения и пожары и брали пленных... И там до дня сегодняшнего они остаются, живут и спокойно пребывают в стране ромеев — люди, которые не смели [ранее] показываться из густых лесов и защищенных деревьями мест и не знали иного оружия, как два или три коротких копья» (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* VI 25). До кон. VI в. давление славян и авар на Балканы усиливалось. При этом византийцы твердо удерживали пограничные крепости вдоль Дуная и внутренние области Фракии, но Иллирик и М. контролировали уже слабо. Главные силы визант. армии во главе с лучшими полководцами Приском, Коменциолом и др. крайне редко доходили до М. Славяне свободно проникали в долины Аксьоса (Вардара) и Стри-

монаса (Струмы). Уже в сент. 586 (или 597) г. славяне впервые попытались штурмовать Фессалонику. Осада города продолжалась краткое время, но была неожиданной для населения и потому весьма опасной. Спасение Фессалоники современники приписали заступничеству вмч. Димитрия Солунского, у мощей которого горожане неустанно молились (*Lemerle P. Les plus anciens recueils des Miracles de St. Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans.* P., 1979). Эта осада стала началом серии нападений на Фессалонику. Вероятно, к этому времени бо́льшая часть внутренних районов М., отдаленных от морских гаваней, уже не контролировалась византийцами. В 597 г. славяне разорили Скупи (*Theoph. Chron.* P. 274).

Расселение славян привело к коренным изменениям в этнокультурном облике М. С этого времени регион разделен на 2 зоны, культурно-историческое развитие которых не совпадает. Границы между зонами подвижны; временами то одна, то другая зона усиливается и стремится полностью поглотить другую. Северная, континентальная М. населена слав. племенами и с VIII в. развивается под влиянием не только Болгарского гос-ва, но и др. слав. стран. В XX в. здесь возникла независимая Республика Македония. В Южной приморской М. преобладают греч. население и культура. В средние века Южная М. была важной частью Византийской империи, в нач. XX в. она вошла в состав Греции.

Масштабные этнические перемены привели к упадку городов и древних церковных кафедр в М. После прихода славян многие города были полностью покинуты жителями: Стобы, Амфиполь, Партикополь, Пелла, античный город в Эордее близ Петры и др.; Филиппы превратились в деревню. Нижний город Эдессы был оставлен, жители переселились в верхний город, в крепость, получившую слав. название Воден. Из 180 населенных пунктов раннехрист. периода на территории Эгейской М. в средневизант. период выжил только 51 (*Καραγιάννη. 2010. Σ. 80*). Некоторые епископии исчезли вместе с городами; в VI–VIII вв. среди участников различных церковных Соборов все реже упоминаются епископы городов М. Так, епархия Партикополь послед-

ний раз упомянута в 451 г. Кафедра Скупи существовала до кон. V в., но затем ее предстоятели не отмечены в источниках до сер. XIV в. Епископы Стоб упоминаются в актах Соборов 451, 553, 681 и 691 гг., но затем исчезают окончательно. После 451 г. на долгое время пришли в упадок Серры. В VII–VIII вв. известна всего одна печать епископа Серр Георгия. Вновь эта кафедра регулярно появляется в источниках лишь с кон. X в. Епископы Кассандрии также исчезают из источников между 2-й пол. V и кон. IX в. Часть кафедр сохранили свои титулы, но местопребывания епископов переместились в новые города, построенные неподалеку от тех, к-рые были оставлены жителями. Так, кафедра Амфиполя перешла в Хрисополь (не позднее нач. IX в.), кафедра Гераклеи Линкестидской — в Битолу, кафедра Пидны — в крепость Китр. Сравнительно стабильным оставалось положение лишь нек-рых кафедр. Помимо Фессалоники, где церковная жизнь не прерывалась, в лучшем положении находились Филиппы, а также Веррия, где кафедра не замещалась между сер. VI и сер. IX в. На месте разрушенных раннехристианских базилик возводились протейские архитектурные постройки без росписей — небольшие однонефные храмы, занимавшие лишь небольшую часть предшествующих сооружений (Филиппы (базилика В), Торони на п-ове Ситония, Кипия близ совр. г. Элефтеруполи, Просоциани близ Драммы, Сфикья близ совр. Верии, Колхида близ совр. г. Килкис, Врондисмени близ совр. г. Катерини, Палеохори на п-ове Халкидики, Подохори у юго-вост. склона горы Пангей, Потос на о-ве Тасос и др.).

С IX в. по мере развития слав. поселений, возникновения новых границ М. и изменения сети торговых и военных дорог в регионе открывались новые церковные кафедры. В IX в. это были Элефтерополь (или Анакторополь), Кесарополь (суффраганы Филипп), Лета, Драгувития (Другувития, Дрогувития; ее следует отличать от одноименной епископии в Родопах, южнее Филиппополя; в наст. время большинство исследователей считают, что ее кафедра находилась на месте совр. с. Эпископи близ Наусы), Струмица и Полистил, в X в. — Туркия (турками-вардариотами византийцы на-





зывали переселенных в X в. в долину Вардара венгров; предполагают, что кафедра находилась в античном Добере), Сербия, Кастория, Ардамерий (Эркулы) и Иерисс, в XI в. — Великия, Девол, Зихна, Малешево (Моровизд), Моглена, Петра; в кон. XII в. — Кампания (Кастрий; кафедра, видимо, находилась в совр. с. Эпископи в 20 км к северо-востоку от Верии), в XIII в. — Христополь (Кавала), Рентина, Мелник, Сланица (равнина между Пеллой и Эдессой), в нач. XIV в. — Драма, Эзева (*Σταλίδης Κ. Γ. Το Βυζαντινό τοπωνύμιο Σλάνιτσα: Ιστορική, γεωγραφική και γλωσσική θεώρηση // Βυζαντιακά. 2007. Ν 26. Σ. 13–64; Χατζηαντωνίου Ε. Η Μητρόπολη Θεσσαλονίκης από τα μέσα του 8ου αι. έως το 1430. Ιεραρχική τάξη — Εκκλησιαστική περιφέρεια — Διοικητική οργάνωση. Θεσ., 2007. Σ. 134–138, 143–145, 154–159*). Появление этих кафедр в основном не было напрямую связано с распространением христианства среди славян в М., эти кафедры возникали в связи с укреплением положения греков в регионе по возвращении Византией земель, утраченных в VII в.

В первые десятилетия VII в., после того, как визант. дунайская граница перестала существовать, расселение славян на большей части континентальной территории М. завершилось. Фессалоника и неск. др. приморских городов оставались своего рода греч. островами посреди слав. моря. В это время в собрании «Чудес св. Димитрия Солунского» появляются первые сообщения об отдельных племенных союзах славян — склавиниях, расположенных в регионе. Это драгувиты, занявшие земли юго-западнее Фессалоники, а также сагудаты — в районе совр. Битола, Прилепа, Крушева и Велеса. Ок. 615 г. славяне и авары опустошили Наисс и Юстиниану Первую; эти города на долгое время были покинуты жителями. Нападения на Фессалонику возобновлялись неоднократно. Так, согласно «Чудесам св. Димитрия», в 615 г. славяне «окружили Фессалонику со всех сторон. Они приводили с собой свою челядь вместе с пожитками и считали, что, взяв город, они останутся там». После 4-дневного штурма нападающие были отброшены, их вождь Хацон пленен и позже убит. Еще одно нападение произошло 2 года спустя. В этот раз оно

было тщательно подготовлено; во главе встал аварский каган.

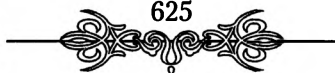
С сер. VII в. военные кампании византийцев против славян были направлены уже не на вытеснение, а на подчинение их как федератов, обязанных платить дань, или как подданных. В 658 г. визант. имп. Константин II организовал поход против склавиний в долину Стримонаса. Племена стримонцев и ринхинов согласились выплачивать дань империи, часть славян была переселена в М. Азию (*Theoph. Chron. P. 347*). В 70-х гг. VII в. ринхины во главе с кн. Пребандом попытались взять Фессалонику. Согласно «Чудесам св. Димитрия», план стал известен грекам, которые пленили и убили князя. Тем не менее в продолжение 2 лет племена ринхинов, стримонцев и сагудатов нападали на окрестности Фессалоники и держали город в осаде, а жители голодали. 25–27 июля 677 г. они вновь пытались взять город штурмом, но были отбиты.

С 80-х гг. VII в. рядом со славянами на Балканах стало расселяться тюркское кочевое племя болгар. Ок. 685 г. их группа во главе с ханом Кубером, вероятно братом хана Аспаруха, подняла восстание против авар в Паннонии и вскоре оттуда мигрировала на юг в М., на т. н. Керамисийское поле. Это место пока точно не локализовано, но, вероятно, находилось близ совр. Битола. Болгары под предводительством Кубера и его приближенного Мавра также вскоре попытались захватить Фессалонику, но вновь безуспешно. В 688 г. имп. Юстиниан II воевал с болгарами и славянами в М. Первоначально ему сопутствовал успех и он подчинил несколько склавиний, но на обратном пути его войско подверглось нападению в ущелье; большая часть воинов погибла, многие были ранены, а сам император едва успел спастись (*Theoph. Chron. P. 364*). Место этого боя также не локализовано. Гос-во болгар в М. находилось в стадии формирования. На найденной печати Мавра, сподвижника Кубера, указано, что он был «патриkiem и архонтом сермесианских болгар» (т. е. пришедших из района Сирмия); возможно, Мавр в какой-то момент подчинился Византии и получил право управлять болгарами М. Болгары, подчиненные Куберу, упоминаются также в надписи на Мадарском рельефе нач.

VIII в. (близ совр. с. Мадара, Сев.-Вост. Болгария) как союзники дунайской Болгарии хана Тервеля. Известно также, что в 719 г. имп. Анастасий II (Артемий), свергнутый и сосланный из К-поля в мон-рь под Фессалоникой, пытался вернуть себе престол и просил помощи хана Тервеля, а также болгар и славян, живших близ города. Заговор Анастасия был подавлен имп. Львом III Исавром, а прибывшие к нему на помощь болгары по требованию Льва вернулись домой (*Theoph. Chron. P. 400–401*).

В VIII в. визант. власть на полуострове Эгейского м. постепенно укрепилась; империи удалось несколько продвинуть свои границы на север и запад от Фессалоники. В 758 г. имп. Константин V «пленил склавиний в Македонии, а остальные покорил» (*Theoph. Chron. P. 430*). Согласно хронике патриарха *Никифора I* К-польского (нач. IX в.), в 768 г. имп. Константин принудил слав. вождей освободить греч. население, прежде захваченное славянами и перевезенное в М. с островов Имброс, Тенедос и Самотраки (*Niceph. Const. Brev. hist.*). В 784 г. имп. Ирина отправила войско в М. во главе с логофетом Ставракием, и после этого похода местные славяне и болгары платили дань империи. Тем не менее области континентальной М. по-прежнему плохо контролировались византийцами. Так, напр., свт. *Феодор Студит* в одном из писем упоминал, что когда он в 795 г. был направлен в заточение в Фессалонику, ехал в эту область, опасаясь соседнего племени. В 798 г. вождь славян из Велзитии (Верзитии) Акамир участвовал в заговоре против имп. Ирины в К-поле. Заговор был раскрыт, и его участники были казнены (*Theoph. Chron. P. 473–474*).

Византийская фема Македония (военный округ) была создана на территории южнее гор Стара-Планина с центром в Адрианополе (ныне Эдирне, Турция) между 789 и 802 гг. Она охватывала долину р. Марицы (Эвроса) с Верхнефракийской низменностью и Родопами, низовья рек Стримонаса (Струмы) и Нестоса (Месты), побережья Эгейского и части Чёрного морей (*Theoph. Chron. P. 475; Zonara. Epit. hist.*). Т. о., к нач. IX в. византийцы употребляли географическое понятие Македония весьма широко, обозначая им значительную часть бывш. Фракии. По





мнению П. Лемерля, в это время были объединены фемы Фракия и М., существовавшие ранее самостоятельно. Причины смещения названия Македония у византийцев, вероятно, связаны с тем, что после славянизации древней М. большая часть ее жителей поселилась во Фракии, к западу от К-поля. Визант. писатели IX в. начали называть Адрианополь Орестией или Орестиадой, что может указывать на то, что у части населения фемы еще сохранялась память о связи с античной М. Так, при визант. дворе в X в. сложилась легенда о происхождении правившей в то время Македонской династии от древнего героя Ореста, сына Агамемнона. Визант. авторы хроник *Продолжатель Феофана* и *Симеон Логофет* отождествляли Адрианополь, из окрестностей к-рого происходил основатель династии имп. *Василий I Македонянин*, с древним Орестийским Аргосом и называли его Орестиадой (*Theophanes Continuatus. Chronographia* // ГИБИ. 1964. С. 127; *Pseudo-Symeon. Chronographia* // Там же. Т. 5. С. 175). Мн. позднейшие визант. авторы повторяли эту легенду. Случаи именования византийцами области Фракия или ее части Македонией весьма многочисленны: в «Клеторологии» Филофея (ок. 900), в 7-м письме К-польского патриарха *Николая I Мистика* царю *Симеону* Болгарскому от 913 г., в хрониках *Продолжателя Феофана*, *Продолжателя Георгия Амартола*, *Генесия*, *Симеона Логофета* (все сер. X в.), *Иоанна Геометра* (кон. X в.), в *Житии св. Афанасия Афонского* (вскоре после 1003). В то же время к региону античной М. традиционное название применялось по-прежнему. Так, *Иоанн Камениата* (нач. X в.) называл свою родную Фессалонику «городом первым в Македонии» (*Ioannes Caminiatae. De excidio Thessalonicensi* // Там же. Т. 5. С. 19). Имп. *Константин VII Багрянородный* (913–959) в трактате «О фемах» использовал позднеантичную номенклатуру географических терминов и упоминал о префектуре Иллирик и о Македонии Первой и Македонии Второй, а также М. отличал от Фракии.

Существовала также тенденция использования альтернативных названий для региона древней М. Так, напр., в кратком *Житии св. Климента Охридского*, составленном *Димитрием II Хоматианом* (XIII в.),

области именуется согласно античным представлениям. Однако одновременно употребляются названия Македонская страна и Солунская страна, что соответствует визант. фемам М. (вокруг Адрианополя), и Фессалоника (город и окрестные земли), впрочем, к тому времени уже исчезнувшим. Во 2-м слав. *Житии св. Наума Охридского* (XIII–XIV вв.) вместо М. употреблено название «страна Лихнидская». В грамоте болг. царя *Константина I Асеня Тиха* (2-я пол. XIII в.), а также в слав. переводе хроники *Константина Манасси* (XIV в.) говорится о «Нижней земле Охридской». В слав. традиции, преимущественно болгарской, в XIII–XVI вв. название Македония использовалось почти исключительно для обозначения фемы во Фракии. Так, патриарх *Евфимий Тырновский* в *Житии св. Илариона Могленского* (посл. четв. XIV в.), описывая поход болг. царя *Калояна* против Византии, отметил, что царь «завоевал немалую часть от земель греков — Фракию, называемую и Македонией», и др. области (*Kalužniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). W., 1901. S. 56*; *Стара българска литература. София, 1986. Т. 4: Житиеписни творби / Съст.: К. Иванова. С. 107*). В т. н. Болгарской анонимной хронике XV в. под названиями *Романия* и *Македония* понимается район Вост. Фракии: «Турки заняли град Галлиполи и окольные его села, взяли Македонию и так начали воевать, как им было угодно» (*Иванов Й. Старобългарски разкази. София, 1935. С. 67*). В договоре 1396 г. между серб. правящей семьей Неманичей и игуменом афонского монастыря *Пантелеимоном* перечисляются с запада на восток области Византии: Солунь, М. и Анатолия (Законски споменици српских владара средњега века / Ред. С. Новаковић. Београд, 1912. Т. 5. С. 524). В т. н. Дечанском синодике провозглашена анафема еретикам «иже во Македонии болгарскии въ Филипополѣх и окрестъ», т. е. речь идет о сев. части бывш. визант. фемы (*Мошин В. Сербская редакция Синодика в Неделю Православия* // ВВ. 1960. Т. 17. С. 347–348).

М. в составе Болгарского государства (кон. VIII–IX в.). Болг. влияние в М. стало укрепляться в посл. четв. VIII в. В окт. 774 г. войско болг. хана *Телерига* двинулось

по р. Струма на слав. обл. *Верзтия* (близ совр. *Битола* и *Велеса*) (*Theoph. Chron. P. 447*). Нападение было отбито славянами, но политика болг. экспансии в М. продолжилась. В 789 г. болг. отряд уничтожил визант. лагерь стратига *Филита* в районе р. Струмы. В 809 г. хан *Крум* с большим войском двинулся на юг по долине Струмы, разбил византийцев, взял *Сердику* и районы Северной М. В 811 г. попытка визант. имп. *Никифора I* начать массовое переселение греков в долину Струмы, чтобы укрепить на этой территории свою власть, завершилась разгромом византийцев, гибелью императора и бегством греков из долины Струмы. Т. о. болгары установили контроль над частью македон. славян в верхнем и среднем течении Струмы и Месты. Вероятно, по мирному договору 814 г., заключенному болгарскими и византийцами на 30 лет, часть завоеваний *Крума* была возвращена империи.

М. стала ареной активных событий в 837 г. Согласно *Житию Григория Декаполита*, славяне восстали против Византии возле *Фессалоники*, на его подавление болг. хан *Пре-*



Надпись *Пресиана* из *Филипп*
(Археологический музей,
Филиппы, Греция)

сиан направил войско кавхана *Исбула*. Сведения об этом походе содержит надпись из *Филипп* (*Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970. С. 3–9*). Имп. *Феофил* выделил против восставших малые военные силы во главе с кесарем *Алексеем Муселе*. Вероятно, близ *Филипп*, где поставлена надпись, *Алексей* был встречен болгарскими. Ход событий из известных источников неясен, но, вероятно, византийцы даже не вступили в бой с болгарскими, и поэтому М. и часть *Эпира* мирно перешли под власть болгар. Вскоре часть болг. войска



МАКЕДОНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА



была направлена для подкрепления Византии в войне против арабов. В 852 г., когда Борис взшел на болгарский престол, вся М., кроме Фессалоники и окрестностей, оставалась под болгарской властью. В последующие десятилетия византийцы восстановили сухопутное сообщение между Фессалоникой и К-полем, но продвинуться к северу от побережья не смогли. Завоеванные болгарскими землями были разделены на адм. единицы — комитаты. Сев.-вост. районы М., вероятно, сформировали комитат Брегалница, западные — комитат Кутмичевица с центром в Девол, позже в Охриде, а земли к северу от Фессалоники составили комитат с центром, вероятно, в Струмице (Димитров, 2001. С. 56).

Кутмичевица (Кутмичина, Кутмичиница, Кутминица) как название области встречается лишь в пространном Житии свт. Климента Охридского, написанном архиеп. *Феофилактом Болгарским* (рубеж XI и XII вв.): «А тот, кто воистину являлся Божиим архистратигом Михаилом, а в на-

шем рассказе именовался Борис... Бог же внушил ему мысль выделить Кутмичиницу из (состава) Котокия, а во главе нее поставил Домета, освободив от управления Утра... придал Домета Клименту... чтобы пользовался им как помощником в осуществлении своих замыслов. Ведь Климент был послан как учитель в Кутмичиницу...» (Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 195—196, 247—251). Согласно Н. Л. Туницкому, название Кутмичевица образовано от слав. слова «кут» (угол) или имеет албан. корни. Др. исследователи полагали, что оно болгарского происхождения и переводится как «новополученная земля», «новоприсоединенная земля». Из-за отсутствия этого топонима в др. источниках относительно его локализации возникла острая дискуссия, но с уверенностью можно говорить лишь о том, что Кутмичевица с центром в Девол располагалась в юго-зап. части Болгарского царства, в нее

входили Охрид и Главиница (Коледаров П. Кутмичевица // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 487—491; Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 247—248).

Согласно Феофилактору, свт. Климент Охридский в Кутмичевице обучил 3500 учеников, к-рых распределил по всем областям по 300 чел. в каждую. Т. о., очевидно, Кутмичевица делилась на мелкие территориальные единицы, но неясно, какие. Учительство Климента продолжалось 7 лет. Незадолго до интронизации болгарского кн. Симеона (893) свт. Климент был рукоположен «первым епископом болгарского языка». Территория его епархии все еще надежно не локализована. В некоторых памятниках говорится, что Климент надзирал за «третьей частью Болгарского царства». Определена южная граница этой части — от Фессалоники до Иерисса («Список Охридских архиепископов» или «Каталог Дюканжа», XI—XII вв., см.: Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970. С. 565), что дает важную информацию об устройстве Болгарского государства в этот период, особенно в его юго-зап. областях.

Храмы и мон-ри, созданные в эпоху равноап. Климента и его последователей, сохранились в перестроенном виде или в развалинах: ц. вмч. Пантелеимона в Охриде (893), ц. св. Архангелов в *Наума равноапостольного монастыре* (ок. 900); X в. датируются руины храмов в Горице и Злести. В это время возобновление церковного строительства зафиксировано и в Центре М. (напр., ц. ап. Андрея в Перистере, 870—871) и особенно в зап. части М. в Кастории: ц. первомч. Стефана (IX или нач. X в.), ц. св. Таксиархов (IX или X в.), ц. Панагии Кумбелидики (сер. IX или X в.), ц. св. Бессребренников (2-я пол. X или 1-я пол. XI в.) и др. Храм Пресв. Богородицы Контариотиссы VIII в. близ совр. г. Катерини был реконструирован в X в. В этом же веке возник важнейший монашеский центр на *Афоне* (история афонских мон-рей не рассматривается в этой статье, хотя они и находятся на территории М.). Эпиграфический материал X в. свидетельствует о восстановлении и строительстве крепостей в греч. городах (*Καραγιά-ννη*. 2010. Σ. 83—84). Одновременно



(*Заимов Й., Тъпкова-Замова В.* Битолски надпис на Иван Владислав, самодържец български: Ста-

Церковь св. Архангелов в мон-ре равноап. Наума на Охридском оз. Ок. 900 г.

робългарски надпис от 1015–1016 г. София, 1970. С. 33–34, 110). Разделение царской власти продолжалось до смерти Аарона,

с крепостями строились и храмы (напр., 3-нефная базилика в Рендине, X в.).

Центр Западноболгарского царства в М. (70-е гг. X в. — 10-е гг. XI в.). Кризис Первого Болгарского царства, начавшийся в конце правления царя *Петра* (927–969), отразился на М. После взятия болгарской столицы Преслава византийцами в 971 г. имп. *Иоанн I Цимисхий* низложил болгарского царя Бориса II. Византийцы претендовали на захват всего Болгарского царства, но овладели только восточной ее частью. Центр болгарских земель переместился на юго-запад, в М. Здесь болгарская центральная власть уже не действовала, но сохранились структуры провинциальной администрации, война болгар за независимость продолжалась.

Движение болгар возглавили комитопулы — братья *Давид*, *Моисей*, *Аарон* и *Самуил*, сыновья комита *Николая*. Движение комитопулов поставило целью возобновление полноценной государственности и Болгарской Церкви. Титулы комитопулов и, следовательно, их статус в болгарском обществе в визант. источниках не раскрываются. Хронист *Иоанн Скилица* (сер. XI в.) лишь однажды называет *Самуила* монархом; по определению визант. писателя *Кекавмена* (кон. XI в.), он — «апостат» (предатель) и тиран. Историк *Михаил Пселл* (кон. XI в.) и *Анна Комнина* (сер. XII в.) называют *Самуила* василевсом. В «Хронике попа *Дуклянина*» сообщается, что *Самуил* провозгласил себя императором (*Алексеев С. В.* Летопись попа *Дуклянина*: Пер. с лат. и коммент. СПб., 2015. С. 64). Тем не менее *Самуил* и *Аарон* использовали царские титулы. Ведущую роль играл *Самуил*, к-рый в Битольской надписи назван самодержавным

на, когда *Самуил* стал монархом — единовластным царем болгар.

Комитопулы выступили после того, как *Цимисхий* одержал победу над Киевским кн. *Святославом Игоревичем* и покинул Болгарию. В период до 976 г. об их действиях известно лишь из рассказов немецких хроник о болгарском посольстве к герм. имп. *Оттону I* в 973 г. Наступление комитопулов на Византию началось после смерти имп. *Иоанна Цимисхия* в 976 г. Уже в начале войны *Давид* был убит между *Костуром* и *Преспой* некими кочевыми влахами, а *Моисей* погиб при осаде *Серр*. Основная власть в М. сосредоточилась в руках *Самуила*. Между 977 и 979 гг. он обошел с войском большую часть зап. Балкан, частично подчинил своей власти *Фракию*, *Фессалию*, *Элладу* и *Пелопоннес*. Один из его походов продолжался 3 года и завершился взятием г. *Ларисса* (ок. 986), переселением его жителей в М. и перенесением мощей свт. *Ахиллия*, еп. *Ларисского*, в *Преспу* (ныне *Айос-Ахилиос* на оз. *Микри-Преспа*). В иерархии обновленного царства вскоре вошел и оставшийся в живых брат болгар. царя *Бориса II Роман*, высланный из К-поля и оказавшийся в М.: вероятно, он получил одну из областей М., видимо близ *Скопье*. В 1002 г. там же он был пленен визант. имп. *Василием II*. *Самуил* до конца жизни боролся за восстановление прежней мощи Болгарского царства. До сер. 80-х гг. X в. болгары наступали и нанесли ряд ударов Византии. В 986 г. повзрослевший визант. имп. *Василий II* совершил 1-й поход против болгар в М. Византийцы без успеха осаждали *Триадицу* (*Софию*), а на обратном пути на перевале *Траяновы врата* (в *Ихтиманском ущелье*) их войско было разгромлено *Самуилом*; *Василий* спас-

ся бегством в *Филиппополь*. Византийцы попытались внести раздор в ряды болгар и привлечь на свою сторону *Аарона*, к-рому тайно обещали невесту из имп. рода. Узнав об этих контактах, *Самуил* приказал казнить брата и все его семейство (14 июля не ранее 987). В последующие годы болгары, продолжая укреплять свое положение, заняли византийские крепости *Сервия* и *Веррия*; болгары продвинулись далеко на восток от М. до *Чёрного м.*, восстанавливая свои прежние владения. Имп. *Василий II*, занятый войнами на Ближ. Востоке, не мог препятствовать *Самуилу* и лишь ограничился укреплением *Фессалоники*, назначив туда дукой *Григория Таронита*. В 995 г. *Самуил* напал на *Фессалонику* и в сражении убил *Таронита*, пленил его сына *Ашота* и продвинулся в *Фессалию* и далее на юг. В 996 г. болгары пленили нового дуку *Фессалоники* *Иоанна Халда* и опустошили зап. часть п-ова *Халкидики*. На п-ове как часть *фессалоникийской фемы* византийцы создали турму болгар во главе с турмархом *Василием Болгарином*, куда вошли болгары (или греки болгар. происхождения). В 997 г. *Самуил* потерпел поражение на р. *Сперхей* (*Сперхиос*) от визант. полководца *Никифора Урана*, был тяжело ранен и спасен своим сыном *Гавриилом Радомиром* (*Романом*). Дочь *Самуила* *Мирослава* влюбилась в пленного *Ашота*, вышла за него замуж, и оба были отправлены управлять во взятый ранее болгарями *Диррахий* (*Драч*). Следующий поход *Самуила* был на запад, к побережью *Адриатического м.* Им были сожжены *Котор* и *Дубровник*, пленен князь *дуклянского княжества* *Зета Иоанн Владимир*, за которого, как за своего вассала, *Самуил* выдал замуж 2-ю дочь *Теодору Косару*.

В нач. XI в. успешные военные действия вел имп. *Василий II*. В 1000 г. его армия захватила *Преслав*, *Преславец* и *Плиску*, тем самым отбив у македон. болгар центры прежнего Болгарского царства. *Самуил* недостаточно активно действовал в вост. направлении, и в 1001 г. имп. *Василий* захватил *Веррию*, *Сервию* и *Воден*, восстановил визант. крепости в *Фессалии*. В 1003 г. он подошел к *Скопье* и на противоположном берегу реки встретил войско *Самуила*; перейдя брод, разбил болгар, взял *Скопье* и пленил сына *Самуила* *Пет-*





ра. В 1005 г. из-за предательства Ашота Таронита и дочери Самуила Мирославы к византийцам перешел Диррахий. Новый поход Василий предпринял в 1014 г. и одержал победу над болгарами в ущелье Кимвалонг (возле совр. с. Ключ, близ Петрича, Болгария). Самуил бежал в Прилеп. Василий приказал ослепить 15 тыс. болг. воинов, оставив на каждые 100 по одному проводнику с одним глазом. Увидев ослепленных солдат, Самуил умер от сердечного удара 6 окт. 1014 г.

После его смерти власть в Болгарском царстве перешла к его сыну Гавриилу Радомиру. Несмотря на поражение, болгары продолжали борьбу и вскоре убили дуку Фессалоники Феофилакта Вотаниата.



Базилика св. Ахиллия
на оз. Микри-Преспа.
Кон. X – нач. XI в.

Узнав о смерти Самуила, Василий овладел Прилепом и Штипом, дошел до Водена и Битола, сжег дворцы Гавриила Радомира. В 1015 г. в Фессалонике Василий получил письмо Гавриила Радомира с обещанием покориться. Василий не стал вступать в переговоры и вскоре захватил Моглену; все болгары из крепости, способные носить оружие, были отправлены в визант. фему Васпуракан в Армении. В то же время Иоанн Владислав, сын Аарона, убил Гавриила Радомира, взшел на болг. престол и выразил готовность подчиниться Византии. Василий издал хрисовул, официально объявив о подчинении болгар, но продолжил наступление, опустошил район Острова и Соска Могленского и вскоре захватил Охрид. В то же время на Битольском поле болг. во-

еначальник Ивац разбил одно из соединений визант. армии стратига Георгия Гонициата и протоспафария Ореста. Император преследовал Иваца со своими главными силами, а на зиму отвел армию в Мосинополь. В 1017 г. император взял крепость Лонгон близ Костура, а визант. соединение Давида Арианита и Константина Диогена опустошило



Победа Василия II над болгарами.
Смерть царя Самуила.
Миниатюры из Хроники
Константина Манасси. XIV в.
(*Vat. slav. II*)

Битольское поле. Тогда же были захвачены Вышеград, Веррия, Остров, Молиск и Сетина. В 1018 г. последний болг. царь Иоанн Владислав попал в засаду близ Диррахия и был убит. В начале следующего похода имп. Василия в Адрианополе к нему явился посланник болг. боярина Кракры Пернишки и передал ему Перник и 35 др. крепостей; все Болгарское царство сдалось Византии. Имп. Василий II торжественно был встречен в Охриде и принял во владение казну болг. правителей.

Византийское правление в М. (XI–XII вв.). В 1002 г., после взятия византийцами Скопье, его новым правителем стал стратиг-авто-

кратор Давид Арианит. В 1018 г. на землях античной М. была создана византийская фема Болгария, охватывавшая земли с юга на север от Костура до Белграда и с востока на запад от Сердики до Диррахия. Ок. 1026 г. вместо Арианита был назначен Константин Диоген, к-рый стал дукой и катепаном уже всей большой фемы Болгария. Известны имена неск. последующих правителей фемы: Василий Монах, Никифор Протевон, Роман Диоген, Андроник Филокал, Михаил Саронит, Никифор Вриений, Никита, Александр Кавасила, Иоанн Дука, Никита Карики, Иоанн Таронит, Константин Комнин, Михаил Дука, Лев Дримис. Печати дук показывают, что в сер. XI в. она была частью большого военн-адм. округа, в который вошли Фессалоника и, вероятно, фема Сервия. Во 2-й пол. XI в. границы фемы были расширены до Дуная. Весь период центром фемы был Скопье, кроме периода 1-го крестового похода в 90-х гг. XI в., когда центрами на краткое время служили Белград или Ниш. В XII в. фема была разделена на неск. меньших — Охрид, Струмица, Моглена, Прилеп, Веррия. Части Южной М. вошли в фему Фессалоника, Юго-Западная М. и Юж. Албания — в фему Навпакт. Фема Македония продолжала существовать на юге от Стара-Планины с центром в Адрианополе.

Важнейшим элементом визант. системы правления на Балканах была Церковь. Болгарская Церковь в 1019 г. была преобразована в *Охридскую архиепископию*, к-рая охватывала всю прежнюю территорию Болгарской Церкви (приблизительно равную владениям Болгарского царства) и сохраняла нек-рую автономию по отношению к К-польскому Патриархату. Первым архиепископом Охрида стал *Иоанн I Дебрский*, славянин (болгарин) по происхождению († ок. 1037). После него Охридский престол занимали исключительно греки; наиболее знаменитыми среди них были свт.



Собор Св. Софии
в Охриде.
1037–1056 гг.

Феофилакт Охридский (Болгарский; ок. 1090 — ок. 1125), Иоанн (Адриан) Комнин, племянник





визант. имп. Алексея I Комнина (ок. 30–40-х гг. XII в.).

Согласно сигиллию имп. Василия II (ок. 1020), архиепископия включала епархии Охрид, Костур (ныне Кастория), Главница (ныне Балши, Албания), Моглена, Вутелий (ныне Битола), Струмица, Морозвизд, Вельбужд (ныне Кюстендил), Триадица (ныне София), Ниш, Браница (ныне Браничево), Белград, Срем, Скопье, Призрен, Липлян, Сербия, Доростол (ныне Дрыстыр), Видин, Раса, Орея, Черник, Химара, Адрианополь (ныне Дринополь), Вела, Ботрот, Янина, Козел, Петра, Ригон (ныне Роги), Стаги, Веррия (ныне Бер) (*Gelzer H. Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche // BZ. 1893. Bd. 2. S 42–46*).

В кон. XI–XII в. византийцы начали поиски исторических связей между Охридской архиепископией и церковной митрополией Юстинианы Первой VI в., стремясь тем самым укрепить положение Охрида как правопреемника древних церковных структур. Следы этой работы находятся в хронике Продолжателя Скилицы, Михаила Девольского, и в анонимной записи в рукописи Scorial. gr. X–II–10, где основание Охридской архиепископии Василием II связывается с основанием Юстинианы Первой имп. Юстинианом. В XII в. эта идея преемства Охрида как с эпохой Юстиниана, так и с Болгарской Церковью получила развитие и в титулах архиепископов: «Смиранный монах Иоанн и по милости Божией архиепископ Первой Юстинианы и всей Болгарии» (PG. 140. Col. 197; RegPatr. N 1045) или «Константин, по милости Божией архиепископ всей Болгарии и Первой Юстинианы» (*Zacos G. Byzantine Lead Seals. Berne, 1984. P. 229; Jordanov I. Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria. Sofia, 2006. Vol. 2. P. 561–562*). После разгрома византийцами болг. державы Самуила прослеживается всплеск церковного строительства: напр., кафедральный собор в крепости Китр (ок. 1015), ц. Панагии Халкеон в Фессалонике (1028), ц. св. Леонтия в монастыре *Водоча* (ок. 20-х гг. XI в.), *София Святой собор в Охриде* (1037–1056), Старая Митрополия в Веррии (1070–1080), Старая Митрополия в Серрах (XI в.).

Памятники архитектуры и живописи комниновского периода, от-

носящиеся к разным художественным направлениям, находятся на всей территории М. (собор мон-ря *Велюса*, ц. Панагии Мавриотиссы близ Кастории, ц. свт. Николая Чудотворца Каснициса в Кастории, собор мон-ря Осис Давид в Фессалонике, ц. Преображения Господня на горе Хортиатис близ Фессалоники



Собор вмч. Пантелеимона мон-ря Нерези. 1164 г.

и др. Высокое качество архитектуры и фресок связано с социальным статусом заказчиков: напр., ктитором ц. вмч. Пантелеимона в *Нерези* (1164) выступал член имп. семьи. Одни и те же артели работали на территории как Эгейской, так и Вардарской М. Напр., росписи ц. вмч. Георгия Победоносца в *Курбинове* (1191) стилистически близки к фрескам, выполненным мастером «А» в ц. св. Бессребреников в Кастории.

Борьба между Балканскими странами после распада Византийской империи (кон. XII – сер. XIII в.). Кризис и распад Византийской империи на рубеже XII и XIII вв. привели к возрождению неск. национальных движений, а также к активизации колониальной политики западноевропейцев на Балканах. М. в это время была потеряна византийцами и стала объектом столкновения интересов ряда вновь образовавшихся гос-в: Болгарии, Сербии, Латинской Романии, Никейской империи. С 80-х гг. XII в. по мере ослабления Византии начались захваты имперских владений соседями, а также антивизант. восстание болгар во главе с членами боярского рода Асеней. В 1191 г. в М. пришел великий жупан Сербии Стефан Неманя (см. *Симеон Мироточивый*) и разорил Скопье, но вскоре и сам был разгромлен византийцами у р. Морава. В 1195 г. лидер болг. восстания Асень занял Сердику (Со-

фию), Мелник, Струмицу и достиг Серр, а на следующий год – Амфиполя (Неохориона).

В 1204 г., после захвата К-поля участниками 4-го крестового похода, Византийская империя подверглась разделу, по к-рому Южная и Юго-Восточная М. с центром в Фессалонике стала владением маркиза *Бонифация Монферратского*. Образовалось *Фессалоникское королевство*, в состав которого первоначально вошли Серры, Веррия и Фессалия. В центре М. утвердились болгары. Уже в 1205 г., после победы над крестоносцами при Адрианополе, болг. царь *Калоян* захватил Серры. В то же время болг. военачальник Чезмен ненадолго вошел в Фессалонику, где его поддержала большая часть населения. Кор. Бонифаций вернулся в свою столицу, но в сражении при Серрах был разбит и не сумел отбить город. Калоян вскоре овладел Веррией, и т. о. почти вся М., кроме Фессалоники и ее окрестностей, была присоединена к Болгарскому гос-ву. Осенью 1207 г., после гибели кор. Бонифация, Калоян осадил Фессалонику, но накануне штурма погиб. В Болгарии началась междоусобица.

Несмотря на напряженную борьбу в М. между несколькими державами, с кон. XII в. здесь стали формироваться некоторые автономные гос. образования. Так, согласно визант. историку Никите Хониату, в 90-х гг. XII в. болг. боярин Добромир Хриз, владевший землями в области между Вардаром и Струмой и крепостью Просек, пытался вести самостоятельную политику. Первоначально поддержав болгарское восстание, он не дал Асеням своих солдат. В 1198 г. визант. имп. Алексей III Ангел предпринял поход, но не смог захватить Просек и был вынужден признать владение Хризом рядом областей. Договор был закреплен браком Хриза и дочери протостратора Мануила Камицы, родственника императора. Но вскоре византийцы разорвали договор, и Хриз был вынужден искать союза с Калояном. В 1201 г. Калоян и Хриз прошли от междуречья Вардара и Струмы, захватили Битолу и Прилеп и расширили владения Хриза почти вдвое. После этого похода Мануил Камица, выступивший уже на стороне болгар, обосновался в Фессалии, а Хриз, вероятно, вернулся в Просек. Но вскоре Хриз





вновь перешел на сторону К-поля, и его отношения с тестем ухудшились; Камица был убит византийцами. Между Хризом и Алексеем III Ангелом был заключен договор, по которому Хриз женился на внучке Алексея Феодоре, а византийцы получили Битола и Прилеп, но вскоре неожиданно напали на Струмицу. Поняв, что его обманули, Хриз укрылся в Просеке и сумел отбиться. В 1202 г. он вновь признал себя вассалом Калояна, но дальнейшая его судьба неизвестна. В 1205 г. болгарским наместником Просека был уже Чезмен.

За неск. лет до 1208 г. правителем обл. Ахрида в Родопах стал Алексей Слав (Esclas в лат. источниках), вероятно близкий родственник Асений, назначенный туда царем Калояном (правил до 1230). Он приходился двоюродным братом болг. царю *Борилу* и претендовал на царство, но после воцарения Борила был вынужден скрываться в крепости Цепина в Родопах. Алексей отстоял свои владения, присоединил к ним Мелник и стал фактически независимым феодалом. В 1208 г. он посетил военный лагерь имп. Генриха, затем К-поль, где женился на побочной дочери императора. Как зять имп. Генриха, он получил титул деспота, что означало признание его автономным вассалом Латинской империи. Признано было его владение землями от Пловдива на запад до Кричима и всеми Родопами. Алексей Слав также получил заверения Генриха в поддержке борьбы за болг. престол и поэтому оставался верен латинянам долгое время. В 1211 г. Генрих и Алексей совместными силами разбили Борила. По латинско-болгарскому мирному договору 1213 г. статус Алексея как автономного правителя был признан Болгарским царством. В 1211 г. Алексей перенес резиденцию из Цетине в Мелник, создал настоящий двор правителя, вел активное строительство, одаривал храмы и мон-ри. Сохранился его сигиллий (дарственная грамота) о передаче села вместе с жителями во владение мон-рю Пресв. Богородицы Спилеотиссы. В последующие годы союз с имп. Генрихом потерял для Алексея актуальность: овдовев, он лишился родства с лат. имп. домом и стал искать новых союзников. Ок. 1215 г. он заключил договор с эфирским деспотом *Феодором Ангелом* и женился на

дочери Иоанна Петралифы, шурина Феодора. После смерти имп. Генриха в 1216 г. латиняне в К-поле уже рассматривали Алексея как врага.

В 1208 г. в М. также появился севастократор Стрез, племянник Асений, Петра и Калояна и брат Борила. По сведениям автора *Жития свт. Саввы Сербского* агиографа *Феодосия Хиландарца*, Стрез был известен своей храбростью. Получив титул севастократора, вероятно, от Калояна, после смерти последнего Стрез выступил противником Борила. Он искал спасения в Сербии, где был принят при дворе великого жупана Стефана Немани, который побратался с ним. При его помощи Стрез вступал в контакты с болг. правителями крепостей вокруг Фессалоники и Охрида и смог привлечь их на свою сторону. При помощи Стефана Немани летом 1208 г. он взял Просек и подчинил себе ряд др. крепостей в М. Имп. Генрих отнял часть земель у Стреза, но не смог уничтожить его владение целиком. В 1211 г. Стрез объявил себя независимым от Стефана Немани. Чтобы противостоять соседям, он неожиданно нашел союзника в лице царя Борила, который признал его независимым правителем. Стрез потом совершил нападение на Фессалонику, но успеха не добился, а объединенные войска латинян и эфирского деспота нанесли ему поражение в Пелагонии, вскоре он внезапно умер, вероятно его отравили. Т. о., эфемерное владение Стреза было разрушено, хотя простиралось на значительную часть М. В *Житии свт. Саввы* есть сведения, что Стрез имел власть над крепостями вокруг Фессалоники и Охрида; в его владения могли входить Охрид, Прилеп, Битола, Веррия и Велес. На востоке его владения, возможно, простирались до Струмы, на юго-западе граничили с землями Эфирского деспотата, а на северо-западе включали обл. Полог и, видимо, Скопье, севернее к-рых проходила граница с землями Стефана Немани.

Образование в нач. XII в. гос-в крестоносцев негативно сказалось на церковном строительстве, однако не остановило его полностью (напр., митрополичий собор свт. Николая Чудотворца в Мелнике, построенный деспотом Алексеем Славом (10-е гг. XIII в.)).

На 10–20-е гг. XIII в. приходится период активной экспансии в ре-



Церковь ап. Иоанна Богослова.
Канео (Охрид).
XIII в.

гионе М. Эфирского деспотата, правителем к-рого был Феодор I Ангел. В 1216 г. он подчинил Фессалию, Охрид, Прилеп, Албан и Диррахий. Вероятно, еще ок. 1211 г., после смерти Стреза, Феодор занял Скопье. Ок. 1215 г. он заключил союз с Алексеем Славом против латинян и к исходу 1216 г. овладел всей М., за исключением ее восточных и юго-вост. районов, остававшихся под властью Алексея Слава и Фессалоникийского королевства. В 1222 г. Феодор отнял у латинян Серры, чем отрезал сухопутное сообщение Фессалоники с К-полем. В 1224 г. он взял Фессалонику, объявил себя императором и был коронован архиеп. Димитрием II Хоматианом в Охриде. Вся М. вошла в состав Эфирского гос-ва, за исключением Мелникской обл., остававшейся у Алексея Слава. Однако 9 марта 1230 г. в битве при Клокотнице имп. Феодор был разбит болг. царем Иоанном Асенем II и захвачен в плен. Его империя рухнула, большая часть владений в М. перешла к Болгарскому царству; только в Фессалонике оставался правителем Мануил, брат Феодора. В этих областях были поставлены болг. митрополиты и епископы, как свидетельствует пространное *Житие прп. Петки Тырновской*, написанное патриархом Евфимием (*Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1970. С. 432). Под болг. власть попала и Св. Гора Афон, которую царь Иоанн Асень II вскоре посетил и одарил. Спустя нек-рое время Иоанн Асень перестал воспринимать эфирского деспота как врага и поддержал Феодора и его семью как своих вассалов. В 1237 г. Иоанн Асень женился на дочери Феодора Ирине и помог тестю вернуть власть





над Фессалоникой, сохранив за ним статус вассала.

М. в поздневизантийский период. После смерти Иоанна Асеня II в 1241 г. в Болгарии был политический кризис, к-рым воспользовалась усилившаяся Никейская империя. Вероятно, в 1242 г. никейский имп. *Иоанн III Дука Ватац* предпринял поход на Фессалонику, которой управлял Иоанн, сын Феодора Ангела. Осада была безуспешной, после нее было заключено соглашение о том, что Никейская империя становится сюзереном Иоанна, признаёт его титул деспота и при этом присоединяет к своим владениям эгейское побережье, Вост. Родопы и часть Восточной М. В 1246 г., после смерти малолетнего болг. царя Коломана I, Иоанн III Дука Ватац взял Серры, Мелник, крепости Стубион (Стобы) и Хотово, Вельбужд (Кюстендил), Скопье, Велес, Прилеп, Невстапол (Овче-Поле) и Просек, а никейцы захватили Фессалонику и Веррию. М. была разделена между никейцами и эфирцами. Битола, Охрид и Прилеп были переданы никейцами деспоту Михаилу; Воден, Старидол, Остров — Феодору Ангелу, дяде Михаила. Правителем Восточной М., уже вошедшей в состав Никейской империи, стал Михаил Палеолог (визант. имп. *Михаил VIII Палеолог* с 1261). В 1254 г. ббльшая часть эфирских владений, в т. ч. Охрид, Велес, Прилеп, Воден, Костур (Кастория) и М. Девол, была завоевана никейцами. В 1255 г. болгары попытались отбить М., гарнизон Мелника восстал против никейцев, но восстание и болг. поход были безуспешны. После смерти царя Михаила II Асеня его мать Ирина переехала в Костур, где покровительствовала ц. арх. Михаила. В 1257 г. болг. царем был избран боярин Константин Тих из Скопье (1257–1277).

В 1257 г. сербы впервые за несколько десятилетий совершили поход в М. Будучи союзниками эфирского деспота Михаила II Ангела, они осадили Прилеп, но получили отпор со стороны Михаила Палеолога. В 1259 г., когда Михаил Палеолог стал никейским императором, новый поход в М. возглавил его брат Иоанн. Иоанн высадился на адриатическом побережье, занял Белград (Берат), Полог, Колонию (Колуню), Костур, Битолу, Диррахий, Черник, Девол, Прилеп, Воден, Остров, Пет-

ру, Преспу, Старидол и Охрид. На Борилевом лугу близ Битолы состоялась решающая битва, в которой никейцы одержали победу над эфирским деспотом Михаилом II и его союзниками-латинянами (правитель Морей Гийом де Виллардуэн, кор. Манфред Сицилийский). В 1261 г. имп. Михаил VIII Палеолог вошел в К-поль, восстановив Византийскую империю. В 1262–1263 гг. севастократор Иоанн, брат Михаила, одержал ряд новых побед над эфирцами. Византийцы овладели почти всей М. и на некоторое время стали доминирующей силой на Балканах. Но, учитывая последние поражения византийцев от франков и венецианцев, присутствие в регионе враждебного им населения, нельзя утверждать, что их власть в М. была стабильна.

Серб. экспансия в М. активизировалась с разделом Сербского королевства и началом правления серб. кор. Стефана Уроша II *Милутина* (1282–1321). Он возглавил поход, взял Скопье и окрестные области Полог, Овче-Поле, Злетово и Пиянец до берегов р. Брегалница. Ответный поход византийцев во главе с имп. Андроником II Палеологом не принес успеха. Осенью 1283 г. Милутин разорил Струмицкую и Серрскую области, достиг Афона и Кавалы. С 1284 г. между Византией и Сербией установилась новая граница по линии Струмица—Просек—Прилеп—Охрид—Кроя, к-рая оставалась неизменной до 20-х гг. XIV в. В 1296 г. Милутин двинулся в зап. районы М. и, чтобы попытаться овладеть адриатическим побережьем, захватил Диррахий. Ответный поход византийцев был безуспешен, поэтому, не рассчитывая победить сербов силой, византийцы начали мирные переговоры и в 1299 г. заключили мир, узаконивший серб. завоевания в М. и скрепленный 4-м браком Милутина и 6-летней визант. царевны Симониды.

М. стала главным театром военных действий в 20-х гг. XIV в., во время междоусобной войны визант. имп. *Андроника II* и его внука *Андроника III*, поскольку старший из императоров рассчитывал на помощь серб. короля. В 1327 г. серб. войско во главе со Стефаном Драговолом Хрелью, приглашенное сторонниками Андроника II, продвинулось через Серры в сторону Фессалоники. Однако сербы и византий-



*Башня
мон-ря св. Иоанна Предтечи
близ Серр. 1304 г.*

цы не смогли взять Фессалонику. В город тайно прибыл имп. Андроник III и вскоре возобновил войну с сербами и овладел Воденом, Костуром и Охридом. Приверженцы Андроника II вместе с сербами укрепились в Серрах, Прилепе, Просеке и Мелнике, но их положение было тяжелым. После окончательной победы Андроника III в 1328 г. нек-рые из этих крепостей перешли под власть византийцев.

Ситуация вновь резко изменилась после битвы при Вельбужде в 1330 г., в к-рой *Стефан Дечанский* одержал победу над болг. царем Михаилом III Шишманом. В связи с гибелью Михаила III византийский имп. Андроник III Палеолог остался без своего главного союзника, и вскоре сербы



*Церковь вмч. Георгия
в Старо-Нагоричино.
1312–1318 гг.*

вновь начали завоевывать земли М. При Стефане IV Душане (1331–1355) Сербия превратилась в самое мощное гос-во на Балканах; его основные усилия были направлены на





завоевание М. После побед над болгарскими Стефан в 1332 г. заключил союз с болг. царем *Иоанном Александром*, женившись на его сестре Елене. В 1-й поход сербы грабили поселения по долине Струмы. При помощи визант. предателя в 1334 г. они взяли Прилеп, Охрид и Костур. Визант. имп. Андроник III в том же году был вынужден заключить со Стефаном договор, признавший новые серб. приобретения, кроме Костура, возвращенного византийцам. Мирный период в отношениях продолжался до смерти имп. Андроника III в том же году. Получив известие о его кончине, Стефан Душан напал на окрестности Фессалоники, но без существенных результатов. В последующие годы, однако, в Византии вновь разгорелась междоусобная война между группировками знати, выступавшими за малолетнего имп. *Иоанна V Палеолога* и претендента на престол *Иоанна Кантакузина*. Последний обратился за помощью к Стефану Душану и летом 1342 г. в Приштине заключил с ним соглашение, предусматривавшее в т. ч. решение т. н. случая Хрельо в пользу серб. короля.

Серб. боярин протосеваст Стефан Драговол Хрельо впервые появился в М. в 1327 г. как глава серб. отряда, поддерживавшего имп. Андроника II. Впоследствии Хрельо отверг власть Стефана Душана и подчинился Андронику III, к-рый его поставил великим domestikом и правителем земель между Вардаром и Мелником. Весной 1342 г. Хрельо принял сторону Иоанна Кантакузина и помог ему захватить Фессалонику, но позже отвернулся и от него, после чего получил титул кесаря от визант. имп. Анны Савойской, регентши при Иоанне V. В кон. лета 1342 г. Хрельо вновь признал власть серб. короля, и когда 27 дек. того же года он умер, вероятно насильственной смертью, его владения отошли к Сербии.

Согласно Приштинскому договору, одной из главных целей Стефана Душана и Иоанна Кантакузина было завоевание Серр. После 2 безуспешных попыток взять Фессалонику (1342 и 1343) Стефан Душан обратил внимание на адриатическое побережье. Он постепенно вытеснял оттуда визант. властителей, и только Диррахий оставался владением неаполитанских Анжуйцев. После этого он начал завоевание

Южной М. и присоединил Воден, Костур и Лерин (Флорину). Летом 1343 г. союз между Стефаном и Иоанном Кантакузином был разорван, т. к. последний овладел Веррией, Сервией и Платамоном. Кантакузин заключил союз с тюрк. эмиром Айдына Умур-беем из М. Азии, чтобы овладеть Фессалоникой. Стефан Душан попытался продвинуться на юг в М. самостоятельно, но в 1344 г. был разбит близ Стефанианы Умур-беем. Тем не менее в 1344 г. сербы овладели Зихной и Веррией. Когда в 1345 г. Кантакузин и Умур-бей бросили основные силы на овладение К-полем, Стефан Душан захватил большую часть Восточной М. — от Серр до Кавалы. В состав его владений вошел и Афон, привилегии к-рого Стефан подтвердил специальным хрисовулом. После этих побед Стефана Душана начали титуловать «во Христе Боге верный король всех сербских, и поморских земель, и греческих, и Болгарских пределов» (грамота 1345 г. монастырю Дечаны) либо «Божьей милостью Стефан, король Сербии, Диоклеи, Захумья, Зеты, Албании и Поморья, и правитель немалой части от царства Болгарии, и господин всей Романии» (письмо от 1345 г. венецианскому дожу Андреа Дандоло). В 1346 г. он был коронован в Скопье при участии Тырновского патриарха Симеона. Вскоре М. была разделена между серб. феодалами. Войхна с титулом кесаря управлял Драмой; Иоанн Оливер стал деспотом региона Овче-Поле—Злетово; Бранко Младенович — севастократором в Вельбужде, Куманове и Охриде.

Иоанн Кантакузин, в 1347 г. восшедший на к-польский престол, стремился сохранить Восточную М. и выделил земли эгейского побережья от Кавалы до Дидимотиха в отдельное владение, которое доверил сыну Матфею. В 1350 г. Кантакузин попытался вернуть М. при помощи тур. отрядов, разорявших страну, напал на сербов и ненадолго вернул Женско (Гинекокастрон), Веррию и Воден (Эдессу). Но с уходом византийцев из М. власть Стефана была вскоре восстановлена почти без боя.

При Стефане Душане начался приток в М. серб. населения. Наиболее плотно сербы селились в Скопье и в Веррии, а также в окрестностях этих городов и в юж. части Восточ-

ной М. (*Βακαλόπουλος Κ. Α. Ιστορία της Μεζονος Μακεδονίας* (1350–1950). Θεσ., 2005. Σ. 15). Греч. анклавов в сельской местности в то время сохранялись в сев. части М., близ Струмицы и Мелника (Ibid. Σ. 15–16).

Со смертью Стефана Душана (1355) Сербская держава начала постепенно распадаться. К этому времени Иоанн VI Кантакузин отрекся от престола (1355), а крепости на побережье Эгейского м. и Пропонтиды с 1352 г. начали захватывать турки. Весной 1356 г. Иоанн V и Алексей Палеологи восстановили визант. власть в части Южной М., в городах Хрисополь, Анакторополь и Кавала. Попытка Матфея Кантакузина вытеснить сербов из Серр при помощи турецких наемников не была успешной. В то же время Симеон Неманя Палеолог (Синиша) (1326–1371), правивший в Фессалии (с 1359), взял Костур и пытался расширить свои владения на север. Но другие серб. феодалы остались верны серб. кн. *Стефану Урошу V* и поддержали его на Соборе в Скопье в 1357 г. Симеон Неманя смог удержать Костур, а в 1359 г., после смерти эпирского деспота Никифора II, завладел его землями в Эпире и Фессалии, где сформировал свое царство. В Южной М. в это же время образовалось автономное владение Радослава Хлапена, бывш. наместника Стефана Душана в Веррии и Водене, к-рый ок. 1360 г. получил от Симеона Немани и Костур. В 1360 г. Радослав признал себя вассалом царя Стефана Уроша и не претендовал на самостоятельность. После 1360 г. выделилась и Серрская обл. под властью царицы-матери Елены (в монашестве Елисавета), которая создала в Серрах органы местной власти — городской сенат, судебную и исполнительную власть во главе с родственниками.

В это время на землях М. большое значение имели владения братьев *Мрнявчевичей*, карьера к-рых началась при Стефане Душане. Старший из них, Вукашин, был жупаном и царским наместником в Прилепе. Углеша служил первоначально в Дубровнике, но, женившись на дочери кесаря Войхны, вошел в свиту царицы Елены, в 1358 г. был поставлен главным воеводой обл. Прунея, южнее горного массива Кушница (Пангей), а в 1365 г. получил в управление Серрскую обл. с титулом





деспота. В то же время Стефан Урош объявил Вукашина королем, передав ему во владение зап. области М. Устроив выгодные браки с семьями неск. влиятельных болг. феодалов, Вукашин заложил основу для самостоятельности своего гос-ва: его сестра Елена вышла замуж за одного из сыновей Охридского севастократора Бранко Младеновича, что позволило Вукашину получить владения Бранко Младеновича в Охриде и др. земли. Со временем он стал собственником части Косова, Призрена и Скопье.

Владения Угleshи простирались на восток до Ксанги, а также охватывали п-ов Халкидики с Афоном, но он не смог взять под контроль визант. крепости на эгейском побережье. Его владения стали одной из первых жертв османской экспансии. Угleshа призывал балканских правителей к союзу против турок, но его поддержал только Вукашин. 26 сент. 1371 г. братья проиграли битву при Черномене и были убиты. Серрское княжество Угleshа перестало существовать; его земли осенью 1371 г. присоединил к себе визант. деспот Фессалоники Мануил Палеолог (имп. *Мануил II* в 1391–1425). После этого византийцы усилили давление на владения Радослава Хлапена и к 1375 г. захватили его главные крепости — Веррию и, вероятно, Воден.

Королевство Вукашина после его гибели унаследовал сын Марко (известен как «король Марко» в балканском фольклоре). После смерти Стефана Уроша в дек. 1371 г. Марко имел формальные основания считаться его наследником. Он вскоре включился в междоусобную войну в Византии между имп. Иоанном V Палеологом и его сыном *Андроником IV*, поддержав последнего. Поражение Андроника предопределило и неудачи Марко: он не только не смог вернуть Серры, но и к 1377 г. потерял Скопье, занятое косовским господарем Вуком Бранковичем (см. ст. *Бранковичи*). Охрид в 1378 г. был взят великим жупаном Андреем Гропой, а позже др. албан. аристократом, Карлом Топией. На нек-рое время владения Радослава Хлапена стали собственностью Марко, но вскоре там установилась власть др. албан. семьи, Музаки. Так, к кон. 70-х гг. XIV в. владения Марко ограничились только Западной М. Вопреки своему титулу он превратился в мел-



Кор. Марко.
Роспись ц. вмч. Димитрия
Маркова мон-ря, близ Скопье.
1376–1381 гг.

кого правителя, к-рому, чтобы уцелеть, потребовалось стать тур. вассалом.

В это время в Восточной М. началось формирование государства братьев Драгашей (Деяновичей), которые воспользовались османским нашествием. Старший из братьев, Иоанн Драгаш, получил титул деспота от серб. царя, но когда весной 1372 г. османские отряды проникли по р. Струме на его земли, признал себя тур. вассалом. В результате этого союза его владения начали увеличиваться. После 1374 г. он управлял уже вместе с братом Константином Струмицей, Овче-Подем, Штипом, Радовишем, Тиквешем, землями по р. Черна (Црна), Петричем, Мелником, Вельбуждом и Вране. Ок. 1379–1381 гг. Иоанн Драгаш умер или принял монашество, а Константин начал управлять самостоятельно. В период его правления княжество достигло наибольшего расширения. До кон. 80-х гг. XIV в. Константин Драгаш стал господарем всей Восточной М. В 1386 г. он женился на Евдокии Комнине, дочери трапезундского имп. *Алексия III Ангела Комнина*, а в 1396 г. его дочь Елена вышла замуж за к-польского имп. Мануила II Палеолога.

Палеологовское искусство самым широким образом представлено на территории М. Известны имена некоторых мастеров т. н. македонской школы живописи: Мануил Панселин, *Каллиерг Георгий*, Михаил Астрапас

и Евтихий, к-рые работали только в Вардарской М. (церкви Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде (1294–1295), вмч. Георгия Победоносца в *Старо-Нагоричино* (1312–1313), вмч. Никиты в Чучере (до 1308? или 1320)) и Сербии. Крупнейшими художественными центрами в поздневизант. период оставались Фессалоника, Охрид, Кастория, Веррия, а также Серры, Эдесса, Прилеп. Важные памятники сосредоточены в окрестностях Скопье (напр., *Марков монастырь* (ок. 1345, фрески 1376–1381 гг.), *Матейче* (1355–1360), *Андрея апостола церковь на Треске* (1388–1389), несколько дальше *Лесново* (1347/48)) и Прилепа (*Манастир* (1095, фрески 1271 г.), *Трескавец* (кон. XIII — нач. XIV в., фрески до 1360 г.), *Зрзе* (сер. XIV в., фрески 1368/69 г.)). Нек-рые памятники, расписанные одними и теми же мастерами, в наст. время оказались на территории разных гос-в: напр., церкви свт. Афанасия Великого «ту Музаки» в Кастории, Рождества Пресв. Богородицы на о-ве Малиград в албан. части оз. Пресла и Пресв. Богородицы «Живоносный Источник» в с. Мборья.

Лит.: *Tafrafi O.* Thessalonique des origins au XIV siècle. P., 1912; *Иванов И.* Българите в Македония. София, 1917², 1986⁶; *он же.* Български старини из Македония. София, 1931²; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1: От основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците; *Мутафчиев П.* Сръбското разширение в Македония през средните векове // Македонски преглед. София, 1925. Год. 1. Кн. 4. С. 1–26; *Анастасијевић Д.* Хипотеза о «Западној Бугарској» // ГСНД. 1927. Кн. 3. С. 10–20; *Lemerle P.* Invasions et migrations dans les Balkans depuis le fin de l'époque romaine jusqu'au VIII siècle // RH. 1954. Vol. 211. P. 265–308; *idem.* Les plus anciens recueils des miracles de S. Démétrius. P., 1979–1981. 2 t.; *Наследова P. A.* Македонские славяне кон. IX — нач. X в. по данным Иоанна Камениаты // ВВ. 1956. Т. 11. С. 82–96; *Charanis P.* Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the VIIth Cent. // DOP. 1959. Vol. 13. P. 23–44; *Литаверин Г. Г.* Болгария и Византия в XI–XII в. М., 1960; *он же.* Славинии VII–IX вв. — социально-политические организации славян // Этногенез народов Балкан и Сев. Причерноморья. М., 1984. С. 193–203; *он же.* Христианство в Болгарии в 927–1018 гг. // Христианство в странах Вост., Юго-Вост. и Центр. Европы на пороге 2-го тысячелетия. М., 2002. С. 133–189; *Иваноски О.* Македонските словени од VI до IX в. Скопје, 1961; *Мошин В.* Битоляска плоча из 1017 године // Македонски јазик. Скопје, 1966. Т. 17. С. 51–61; *Тыtkова-Заимова В.* Нашествия и этнические промени на Балканите през VI–VII в. София, 1966; *она же (Тыtkова-Заимова В.).* Структура Болгарского гос-ва (кон. IX — нач. XI в.) и проблема гегемонии на Балканах // Раннефеодаль-





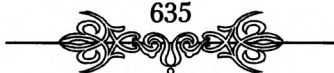
ные гос-ва и народности: южные и зап. славяне, VI–XII вв. М., 1991. С. 137–150; *она же*. Южные славяне, протоболгары и Византия: Пробл. гос. и этнического развития Болгарии в VII–IX вв. // Там же. С. 37–51; *она же*. «Българи родом»: Комитопулите, цар Самуил и неговите потомци според историческите извори и историографската традиция. София, 2014²; *Ferluga J.* Le soulèvement des Comitropoules // ЗРВИ. 1966. Т. 9. С. 75–84; *Антолѝак С.* Самуиловата држава. Скопје, 1969; *он же*. Средновековна Македонија. Скопје, 1985. Т. 1; *Зашмов Й.* Битолски надпис на Иван Владислав, самодържец Български: Старобългарски паметник от 1015–1016 г. София, 1970; *Острогорски Г.* Серска област после Душанове смрти // *Он же*. Сабрана дела. Београд, 1970. Кн. 4: Византија и Словени. Београд, 1970. С. 423–631; *Ташковски Д.* Самуилово царство. Скопје, 1970; *Божилков И.* Битолският надпис на цар Иван-Владислав и някои въпроси на средновековната Българска история // ИИП. 1971. Кн. 1. С. 84–100; *он же*. Българите във Византийската империя. София, 1995; *он же*. Българската архиепископия XI–XII в.: Списъкът на българските архиепископи. София, 2011; *Горина Л. В.* Социално-икономическите отношения во Втором Болгарском царстве. М., 1972; *Avenarius A.* Die Awaren und die Slaven in den Miracula S. Demetrii // Βυζαντινά. Θεσ., 1973. Т. 5. С. 19–27; *Mavromatis L.* La prise de Skopje par les Serbes: date et signification // ТМ. 1973. Т. 5. Р. 329–334; *idem.* La fondation de l'Empire serbe: le kralj Milutin. Thessal., 1978; *Charanis P.* The Slavs, Byzantium, and the Historical Significance of the First Bulgarian Kingdom // BalkSt. 1976. Vol. 17. P. 5–24; Охрид и Охридско низ историјата. Охрид; Скопје, 1978–1985. 2 кн.; *Prinzling G.* Entstehung und Rezeption der Justiana Prima-Theorie im Mittelalter // Bbl. 1978. Vol. 5. P. 269–287; *Коледаров П.* Политическа география на средновековната Българска држава. София, 1979–1989. 2 ч.; *он же*. Името Македонија в историческата география. София, 1985; *Стојчевска-Антиќ В.* Битолската плоча, важен епиграфски споменик от почетокот на XI в. // Развитие. Битола, 1979. Г. 15. N 6. С. 398–602; *Роровиќ В.* Aux origines de la slavisation des Balkans: La constitution des premières slavies macédoniennes vers la fin du VI^e siècle // CRAI. 1980. N 1. P. 230–257; *Θεοχαριδης Γ. Ι.* Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους 285–1354. Θεσ., 1980; *Войнов М., Ѓпкова-Зашмова В.* България на Аспарух и България на Кубер // Военно-исторически сборник. 1982. Кн. 5. С. 47–56; *Ђурић И.* Сумрак Византије: Време Јована VIII Палеолога (1392–1448). Београд, 1984; *Панов Б.* Средновековна Македонија. Скопје, 1985. Т. 2–3; *Матанов Х.* Югозападните Болгарски земи през XIV в. София, 1986; *он же*. Княжеството на Драгаш: Към историјата на Северозападна Македонија в предосманската епоха. София, 1997; *Радић Р.* Обласни господари у Византији крајем XII и у првим деценијама XIII века // ЗРВИ. 1986. Т. 24/25. С. 151–289; *он же*. Време Јована V Палеолога (1332–1391). Београд, 1993; *он же*. Свети Сава и смрт обласног господара Стреза // Свети Сава у српској историји и традицији: Меѓунар. научни скуп / Уред. С. Ѓирковић. Београд, 1998. С. 51–61; Кратка история Болгарии: С древнейших времен до наших дней. М., 1987; *Съев Т.* Самостоятелна народностна Църква в Средновековна България. София, 1987; *Алексова Б.* Епископији на Брегалница: Први словенски

црквени културно-просветен центар во Македонија. Прилеп, 1989; *eadem (Aleksova B.)*. Loca sanctorum Macedoniae: The Cult of Martyrs in Macedonia from the 4th to the 9th Cent. Prilep; Skopje, 1997; *она же*. Старохристијански црковни центар во Македонија // Старохристијанската археологија во Македонија. Скопје, 2003. С. 7–40; *Kravari V.* Villes et villages de Macédoine occidentale. P., 1989; *Beševliev V.* Protobulgaren an der Bregalnica (Makedonien) // JÖB. 1992. Bd. 42. S. 240–245; *Ангелов П.* Българите в Македонија през средните векове (VII–XIV в.) // Македонски преглед. 1994. Год. 17. Кн. 1. С. 27–50; *Џивевски К.* Пелагония во средниот век: Од доаѓачането на Словените до пагането под турска власт. Скопје, 1994; *он же*. Велешката област во XIII век // Гласник / Ин-т за национална историја. Скопје, 2001. Т. 45. Бр. 2. С. 81–94; Македонија: Историја и политическа судба / Под ред. П. Петров. Стара Загора, 1994. Т. 1: От Античността до 1912 г.; *Бабиќ Б.* Денешните територии на Република Македонија и Република Албанија во VII и VIII в. // Цивилизации на почвата на Македонија. Скопје, 1995. С. 153–182; *Soustal P.* Makedonien: Geschichte // RBK. 1995. Bd. 5. Sp. 982–1007; *Микулчиќ И.* Средновековни градови и тврдини во Македонија. Скопје, 1996; *он же*. Хераклеја Линкестис: Антички град во Македонија. Скопје, 2007; *Белчовски Ј.* Охридска архиепископија од основањето до пагането на Македонија под турска власт. Скопје, 1997; *Бошковски М.* Македонија во XI–XII век: Надворешни упади на територијата на Македонија. Скопје, 1997; *Николова Б.* Устројство и управление на Българската православна църква (IX–XIV вв.). София, 1997; *Ѓурић Р.* Самуиловата држава: Обим и характер. Београд, 1997; *Оболенски Д.* Византийское содружество наций. М., 1998; Македонија — проблеми историји и култури: Сб. М., 1999; *Томски Т.* Македонија низ вековите: Градови, тврдини, комуникации. Скопје, 1999; *Полывянный Д. И.* Культурное своеобразие средневека. Болгарии в контексте византизма. общности IX–XV вв. Иваново, 2000; *Димитров Х.* Историја на Македонија през Средновековието. София, 2001; *Ристовска-Јосифовска Б.* «Кралството на словените» од Мавро Орбини како извор за Македонската средновековна историја. Прилеп; Скопје, 2001; *Кораќевиќ Д.* Скупи: Градска територија. Скопје, 2002; *Stephenson P.* The Legend of Basil the Bulgar-Slayer. Camb., 2003; *Чешмеджиев Д.* «Кнажение емоу дасть држати словѣнско» от Пространното житие на Методиј и Българо-византийските отношения от първата пол. на IX в. // Palaebulgarica. 2004. Кн. 2. С. 3–19; *Sniely K.* Dacia Mediterranea and Macedonia Secunda in the VIth Cent.: A Question of Influence on Church Architecture // Ниш и Византија. 2005. Т. 3. С. 213–224; Болгария и Сърбия в контекста на византийската цивилизация: Сб. ст. от бълг.-срб. симп., 2003. София, 2005; *Николов Г. Н.* Централизъм и регионализъм в ранносредновековна България. София, 2005; *он же*. Самостоятелни и полусамостоятелни владения във възобновеното Българско царство: края на XII — средата на XIII в. София, 2011; *Божилков И., Гюзелев В.* Историја на Средновековна България VI–XIV в. София, 2006; *Ѓорѓиевска А.* Патот низ времето на Хераклеја Линкестис. Битола, 2007; *Мицуопулоу Н.* Базиликата «св. Ахилиј» в Преспа: Един ист. паметник-светиня. Пловдив, 2007; *Korres T.* Byzantine Makedonia (324–1025) // The His-

tory of Makedonia / Ed. I. Koliopoulos. Thessalon., 2007. P. 89–110; *Stavridou-Zafraка A.* Makedonia from 1025 to 1430 // Ibid. P. 111–128; *Съботинов А.* България при цар Самуил и неговите наследници (976–1018). София, 2008. Т. 1: Извори и литература: опит за обобщение; *Гаеровски Д.* Тетовски древности: Полог од праисторијата до VII век н. е. со посебен осврт на Тетовскиот крај. Тетово, 2009; *Рансимэн С.* Историја Первого Болгарского царства: Пер. с англ. М., 2009; *Καραγιάννη Φ. Γ.* Οι Βυζαντινοί οικισμοί στη Μακεδονία μέσα από τα αρχαιολογικά δεδομένα (4^{ος}–15^{ος} αιώνας). Θεσ., 2010; *Илиев И.* Св. Климент Охридски: Живот и дело. Пловдив, 2010; *он же*. Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и Българите. София, 2010; *Стефоска И.* Струмица и Струмичко во средновековието, IV–XIV век. Скопје, 2011; *Δελιγκάρη Α.* Η Αρχαιολογική Αρχιαιολογία κατά τον Μεσοίωνα. Θεσ., 2012; *eadem.* Η εικόνα της Μακεδονίας και η έννοια της «Μακεδονικότητας» στους σλαβικούς λαούς της Βαλκανικής κατά τη Βυζαντινή περίοδο // Μακεδονικές ταυτότητες στο χρόνο. Θεσ., 2014. Σ. 134–184; Европейският Югоизток през втората пол. на X — нач. на XI век: Историја и култура: Сб. с докл. от Междунар. конф., София, 6–8 окт. 2014 / Съст. В. Гюзелев, Г. Николов. София, 2015; Хиляда години от битката при Беласица и от смъртта на цар Самуил (1014–2014): Сб. с докл. от Междунар. науч. конф., проведена в г. Петрич на 9 окт. 2014 г. / Под ред. на В. Гюзелев и Г. Николов. София, 2015.

Д. Чешмеджиев

М. в период османского господства. М. в раннеосманский период (1371 — сер. XVIII в.). С расширением османских владений в М. Азии поток греков-беженцев хлынул во Фракию, а затем и в М., увеличив количество греков в этом регионе. После поражения сербов в 1371 г. в битве при Черномене жители М. стали подданными турок и были обязаны принимать участие в военных походах. Правитель Фессалоники Мануил Палеолог (впосл. визант. имп. Мануил II) отчаянно пытался защитить город. Он укрепил оборону, конфисковал часть монастырских (в т. ч. святогорских) владений, которые разделил между воинами. Временные успехи Мануила заставили турок направить в Южную М. большую группу войск. Важную роль в военной кампании 1383–1387 гг. сыграл военачальник Эвренос-бей. Были взяты Битола (1383), Серры, Драма, Зихна (1384), Штип, Велес, Прилеп (1385), Кастория (1385 или чуть позже), Веррия (1385–1386 или ок. 1387), Христополь (ныне Кавала) (1387). Фессалоника в 1383–1387 гг. выдерживала осаду, но в апр. 1387 г. ее жители сдались Хайредину-паше. Вскоре византийцам удалось восстановить контроль над городом. Завоевательную политику Мурада I продолжил





его сын Баязид I. После битвы на Косовом поле (1389) он направил тур. силы в М. В 1389 г. после 8-месячной осады пала Эдесса, были захвачены Китр и крепость Платамон. В 1394 г. Баязид I взял штурмом Фессалонику. В кон. 1391 — нач. 1392 г. туркам удалось завладеть Скопье, ок. 1393 г. — крепостью Сервия, к-рая оказала сильное сопротивление, в 1394 г. — Охридом.

В нач. 90-х гг. XIV в. Баязид I изменил политику по отношению к христианским правителям-вассалам: они стали рассматриваться скорее как препятствие, чем как помощь в завоевании. Поэтому в некоторых местах были размещены тур. гарнизоны. Зимой 1393/94 г. была организована встреча османских вассалов в Серрах, где на них были возложены тяжелые обязательства. Не случайно братья кор. Марко — Андрияш и Дмитар оставили свои



Башня крепости кор. Марко в Прилепе

владения и уехали в Дубровник и Венгрию. Но бóльшая часть вассалов сохранила лояльность к туркам. В 1395 г. кор. Марко и Константин Драгаш приняли участие в османском походе против валашского господара Мирчи I Старого и венг. кор. Сигизмунда I и погибли в битве при Ровине. Их владения перешли под прямое управление султана.

После поражения, нанесенного туркам в 1402 г. войсками Тимура, Палеологи отвоевали Фессалонику с окрестностями, п-ов Халкидики и побережье от устья Пиньоса до течения Стримонаса. Но в 1423 г., чтобы избежать захвата Фессалоники турками, Андрион Палеолог (сын Мануила II) вынужден был сдать город венецианцам. В 1430 г. Мурад II окончательно завоевал Фессалонику.

Все покоренные турками европ. территории вошли в бейлербейство Румелия, к-рое делилось на санджа-

ки. Македонские земли были разделены между 3 санджаками — Паша (с центром в Эдирне (Адрианополе), а с нач. XVI в. — в Софии), Кюстендил и Охрид. Санджак Паша, наи-



Вид на Яницу. Гравюра. XIX в.

больший из них, включал окрестности совр. городов Эдирне, Елхово, горный массив Родопы, побережье Эгейского м., низовья Струмы (южнее гор Беласица) и Вардара, а также течение Альякмонаса до гор Грамос и Олимп. Санджак Кюстендил охватывал территории вокруг Кюстендила, течения верхней и средней Струмы, а также часть Северо-Восточной М. В санджак Охрид входили окрестности Охрида и юж. часть совр. Албании. В сер. XVI в. из санджака Паша были выделены 2 санджака с центрами в Фессалонике (Селанике) и Скопье (Ускюбе).

В период османского владычества в М. произошли демографические изменения, хотя и не столь значительные, как, напр., в Болгарии. Первоначально они были связаны с продажей в рабство части населения. Согласно поздневизант. историку Лаонику Халкокондилу, после битвы при Черномене 1371 г. султан Баязид I вторгся в М. и «поработил жителей всех городов, которых занял» (*Chalcocond. Hist.* 1843. P. 415). Бóльшая часть их была переселена или продана в рабство на рынках Средиземноморья — от Крита до Испании. О выселении славян свидетельствуют летописные записи 1467 г.: 1-я относится к охридчанам, 2-я — к жителям Скопье, к-рых переселили в крепость Конюх (близ Эльбасана), построенную султаном Мехмедом II (*Стојановић. Записи. Т. 1. С. 102*).

По мере продвижения османского завоевания основывались тур. военные центры. Эвренос-бей построил на пути из Фессалоники в Эдессу город, названный Энидже-и-Вардар (ныне Яница), где остались жить его воины. Поселившиеся в Велесе тур-

ки стали называть город Кёпрюлю. Рядом с Прилепом было основано военное поселение, куда в посл. переместился центр города. В долине р. Места, близ разрушенного Никополя, был построен г. Неврокоп (ныне Гоце-Делчев). Около Жеглигово был создан г. Куманово с целью

обеспечить переход от р. Вардар к р. Юж. Моравы. Параллельно осуществлялось заселение

М. различными тюркскими группами из М. Азии. В кон. XIV в. была заселена территория от Серр до оз. Волви и Драмы, а также окрестности Козани. Основную часть поселенцев составляли юрюки, кочевники-скотоводы, называемые также «коняры», т. к. они происходили в основном из района г. Иконий (Конья) в М. Азии. Юрюки заняли речные долины и низменности в Южной М. и чуть позже в Центральной М., в т. ч. стратегически важные окрестности Струмицы и Дойранского оз., Овче-Поле, Штип и др. Меньшие группы проживали близ Гевгелии, Баландова, Гостивара, Дебара, Крива-Паланки, Куманова.

В нек-рых областях М. имела место массовая исламизация христ. населения, напр. в Караджаове (греч. Моглена, слав. Меглен) и в Западной М., по течению Альякмонаса. Но главными центрами исламизации являлись города (*Sokoloski. 1974. P. 88; Todorov N. The Balkan City, 1400–1900. Seattle etc., 1983. P. 78–100*). Для сохранения социального статуса ислам приняли мн. землевладельцы и знатные греки, славяне и албанцы Северной и Северо-Западной М. При Мураде II в Кастории, Неврокопе, Серрах, Велесе упоминаются тимариоты (держатели земельных наделов — тимаров, из к-рых тур. власти собирали нерегулярное кавалерийское ополчение) греч. и слав. происхождения. Часть греч. населения ушла в труднодоступные горные местности (Пинд, Грамос, Вермио, Олимп, Хасия), на еще не завоеванные греч. территории, а также в Италию, в результате чего в городах уменьшилось соотношение греков и жителей др. национальностей. В первые десятилетия





XV в. тур. население стало преобладающим в Скопье (630 мусульм. и 200 христ. семейств), в Фессалонике (1229 мусульм. и 989 христ. семейств) и в Серрах (671 мусульм. и 357 христ. семейств) (*Βακαλόπουλος* К. А. 2005. Σ. 27–28).

Часть исламизированных греков в Центральной и Юго-Западной М. тайно сохраняла правосл. веру (т. н. криптохристиане), одна их группа из окрестностей Гревены и Козани получила название «валлады» и практиковала скорее синкретическое двоеверие.

В кон. XV в. началась волна переселения в Османскую империю испан. и португ. евреев, бежавших от инквизиции католич. Церкви. Крупнейшая евр. колония возникла в Фессалонике (3143 семьи в 1519 — *Ibid.* Σ. 33), затем евр. общины появились в ряде др. городов М. — Скопье, Манастыре (ныне Битола), Веррии, Кастории, Серрах, Дrame, Штипе, Кратове и Струмице.

В османский период на территории М. разбой принял широчайший размах. В кон. XV в. в М. появляются арматолюки — округа, контролируемые вооруженными с санкции тур. властей отрядами арматолов, к-рые боролись с разбойниками (клефтами) и гайдуками. Арматолами являлись представители местного христ. населения (преимущественно греки). Первый отряд арматолов в М. во главе с капитаном Кара-Михаилом был образован в горном массиве Олимп. В 1537 г. материковая Греция была разделена на 15 арматолюков, из них 5 находились на территории М.

Исследователи отмечали, что в раннеосманский период в М. не происходило антитур. восстаний, а попытки отдельных лиц установить контакты с Зап. Европой с целью свержения османского ига оканчивались безрезультатно. Так, в 1534 г. знатные фессалоникийцы Алексакис и Дука Палеологи с согласия митрополита пытались обратиться за помощью к имп. Карлу V Габсбургу. Поражение турок при Лепанто (1571) вызвало брожение на покоренных территориях. Фессалоникийский митр. Иоасафа I обвинили в тайных связях с европейскими державами, но благодаря помощи паши Шайтан-оглу (Михаила Кантакузина) он смог откупиться за большую сумму. В 1572 г. Гревенский еп. Тимофей предлагал папе Римскому Пию V

план освобождения К-поля. В том же году Матфей Папаяннис и Панос Кестоликос, «греки-представители поращенной Греции и Албании», прибыли для переговоров к дону Хуану Австрийскому на Керкиру во время 2-й кампании Свящ. Лиги против турок, а в 1576 г. Охридский архиеп. Иоанн с епископами Фотием Велесским, Нектарием Белиградским (Бератским) и Софронием Касторийским отправили к дону Хуану просьбу выступить против турок в Северо-Западной М. В связи с подготовкой антитурецкого восстания в 1598 г. в Велесе был казнен Охридский архиеп. Варлаам. В поисках союзников для борьбы с турками Охридский архиеп. *Афанасий I Ризеа* в 1596–1615 гг. посетил страны Европы и России. Он подробно разработал план освобождения европ. Турции. Архиеп. Афанасия поддерживали Прилепский и Пелагонийский митр. Иеремия, Касторийский митр. Митрофан и Преспанский еп. Захария.

В XVI–XVII вв. греч. население постепенно возвращалось в города. При отсутствии офиц. статистики, согласно сведениям разных путешественников, во многих городах сохранялось преимущественно тур. население, в т. ч. в XVII в. в Штипе, Кратове, Кастории, Манастыре, Крива-Паланке, которые были полностью турецкими. Но в целом мусульм. население никогда не преобладало по численности над христианским.

Процесс уменьшения тур. населения начался в кон. XVII в., после австро-тур. войн. Одним из факторов была эпидемия чумы, охватившая нек-рые равнинные районы, как, напр., юрюкские села по р. Крива-Лаковица. В это время весь тур. квартал в Серрах опустел и там поселились болгары-христиане. Исчез и тур. квартал в Крушеве, где осталось только 8 тур. домов. Главной причиной уменьшения тур. населения были войны, к-рые Османская империя вела в Европе. В них погибла большая часть молодых мусульман, и эти потери некому было восполнить. Примеры подобного значительного уменьшения тур. населения были в окрестностях Куманова, где неск. тур. сел стали болгарскими, а также в прилепских селах.

После подавления восстания Карпоша (1689) мн. сербы бежали из Косова и Скопье на север за отсту-

пающими австр. войсками, а болгары — преимущественно на восток. Опустевшие территории начали заселяться албанцами-мусульманами.

После Карловицкого и Пожаревацкого мирных договоров (1699, 1718), с одной стороны, стали очевидны амбициозные планы Габсбургов в отношении Балкан, а с другой — наладилась австро-османская торговля. Были установлены торговые связи городских центров М. с Зап. и Центр. Европой, что способствовало их экономическому расцвету, прежде всего Фессалоники, Мосхополя (ныне *Воскополя*), Корицы (ныне Корча), Охрида, Съятисты, Козани, Кастории и Кавалы.

В XVIII в. административно-территориальное деление в этом регионе претерпело ряд изменений: Западная М. входила в санджаки Охрид и Манастыр, Центральная М. — в санджак Селаник, Восточная М. — в санджак Кавала, а северная часть македонских земель — в санджак Кюстендил. Крупнейшим городом оставалась Фессалоника, в XVIII в. ее население достигло 40 тыс. чел. (10 тыс. турок, 8–9 тыс. греков, включая немногочисленных болгар, и 18–20 тыс. евреев — *Ibid.* Σ. 60).

В XVIII в. в городах начинают появляться греч. школы, к-рые заложили основы национального возрождения: в 1705 г. — в Кастории, в 1710 г. — в Съятисте, в 1735 г. — в Серрах, в сер. XVIII в. — в Козани, в 1761 г. — во Влаци (ныне Власти), в 1773 г. (по др. сведениям, не позднее 1765) — в Эдессе и Наусе, в 1775 г. — в Клисуре. В 1748–1749 гг. на Афоне была основана академия Афониада. В 1721 г. в Фессалонике действовала школа Иоанна Фессалоникийца, в сер. XVIII в. — школа Космы Баланоса из Янины, с 1767–1770 гг. — Эллиномусион. Значительное число школ было создано равноап. *Космой Этолийским* во время миссионерских путешествий (1760–1773, 1775–1779).

Албанская колонизация, сопровождавшаяся грабежами и насилием, особенно усилилась в XVIII и XIX вв. в связи с демографическим бумом среди албанцев; царящей анархией в Османской империи, связанной с развалом сипахийской системы и разбойничеством т. н. кырджалиев; появлением сильных местных правителей албанского происхождения; обычаем кровной мести у албанцев и вызванной





им миграции. В 1769 г. албанцы разорили Мосхополь, христ. население бежало в М., Эпир и владения Габсбургов. В нач. XIX в. владения Али-паши Янинского в М. простирались от Охрида и Кастории на севере до окрестностей совр. Яницы на востоке и подножия Олимпа на юге, что вызвало отток христ. жителей в Восточную М. и Фессало-нику (Ibid. С. 87).

Церковная жизнь в 1371–1767 гг.

После османского завоевания земли в Румелии оказались разделены в церковном отношении на 2 части. Вост. земли после ликвидации Тырновской Патриархии (не позднее 2-го десятилетия XV в.) были переданы в юрисдикцию К-польского Патриархата, а западные, включая М., остались под властью Охридской архиепископии, которая сохранила самостоятельность и даже была расширена. В нач. XV в. Охридский архиеп. Матфей получил Софийскую и Видинскую митрополии и делал попытки присоединить др. епархии, принадлежавшие прежде Тырновскому Патриархату. После битвы при Космидии между претендентами на османский престол Сулейманом и Мусой Челеби (15 июня 1410) архиеп. Матфей прибыл в К-поль и предъявил имп. Мануилу II грамоту, дававшую ему право управлять не только Софийской и Видинской епархиями, но и другими, на которые имелись хрисовулы имп. Василия II Болгаробойцы. Согласно письму его преемника на Охридской кафедре К-польскому патриарху, император едва не постановил расширить границы Охридского диоцеза до Адрианопольской и Фессалоникийской митрополий. Против претензий Охридских архиепископов выступали К-польские патриархи, и особенно *Евфимий III (II)* (1410–1416). Из-за отказа Охрида признать Флорентийскую унию 1439 г. отношения между этими Церквями еще более осложнились.

В XV в. Охридские архиепископы пытались распространить свое влияние за Дунаем, в Валахии и Молдавии на основании отождествления этих земель с Дакией Прибрежной и Дакией Внутренней, отмеченных как части диоцеза Юстиниана Первая в XI новелле имп. Юстиниана I и в Синтагме Матфея Властаря. С кон. 1466 г. зависимость Молдавской митрополии от Охрид-

ской архиепископии стала номинальной: Охридский архиепископ позволил местным иерархам самим выбирать митрополита. В кон. XVI в. Унгро-Влахийская митрополия уже находилась под властью К-поля. Между 1453 и 1466 гг. Охридская архиепископия с согласия османских властей присоединила епархии Печской Патриархии. Во 2-й пол. XV в. в юрисдикцию Охрида входили Касторийская, Иллирийская, Пелагонийская, Скопская, Малешевская, Струмицкая, Могленская,



Карта Македонии
Г. Хорниуса.
1654 г.

Гревенская, Дебарская, Девольская, Сланицкая, Софийская, Видинская, Молдавская, Новобрдоская, Рашская, Печская и Зетская епархии. В географическом отношении ее границы охватывали большое пространство. Вост. граница проходила от истоков Месты и Разлогской котловины, по Риле и Софийской котловине и течению р. Искыр достигала Нижнедунайской низменности, на к-рой возле устья р. Огоста пересекала Дунай и шла по левому берегу до Килийского гирла, охватывая Бессарабию до Сев. Буковины. Зап. граница начиналась от Шар-Планины и в окрестностях Куманова и верхнего течения р. Пчиня достигала Вране, где поворачивала на северо-запад, охватывая бывш. деспотат Вука Бранковича до Ниша и Пирота. Сев. граница продолжалась к северу от Дуная и соединялась с вост. границей при Буковине.

В кон. XV — нач. XVI в. Охридская архиепископия включала 32 епископии, из них 12 находились на территории М.: Гревенская, Касторийская, Струмицкая, Могленская, Битольская, Кичевская, Дебарская, Полошская, Скопская, Кратовская, Кюстендилская, Преспанская (*Снегаров*. 1932. С. 156–166). Грекоязычная паства преобладала на террито-

рии современной Албании, в окрестностях Гревены и Сисани, славянская — в Северной М., Зап. Болгарии и в серб. епархиях, остальные территории имели смешанное население; в городах, как правило, преобладали греки, в сельской местности — славяне. В 1557 г. число епархий Охридской архиепископии сократилось до 17.

Во 2-й пол. XVI в., после того как великий везир Мехмед Сокоглу (Соколович) (по происхождению серб) восстановил Печскую Патриархию, церковная организация на Балканах изменилась: от Охрида отпали сербские епархии. В Печскую Патриархию

помимо сербско-болгарских митрополий Ниша и Скопье вошли и чисто болгарские Кюстендилская и Самоковская епархии. К-польскому Патриархату в 1645 г. на территории М. принадлежало 9 митрополий: Фессалоникийская, Веррийская, Серрская, Филиппийская, Христопольская (Кавальская), Мелникская, Зихнийская, Драмская, Неврокопская (Никопольская). Фессалоникийской митрополии подчинялись 10 епископий: Китрская, Кассандрийская, Сервийская, Камбанийская, Петрская, Эркульская (Ардамерийская), Иерисская, или Святогорская, Литийская и Рентинская, Полеэнинская и Вардиоритская (впоследствии Полианийская и Вардариотская), Платамонская и Ликостомийская (*Papadopoulos Th. Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Aldershot, 1990. P. 106–120; Ιστορία της Ορθοδοξίας. Αθήνα, 2008. Τ. 5: Περίοδος αγώνων και μεγαλειών (15^{ος}–19^{ος} αι.). Σ. 104–108*).

Но уже в 1715 г. Филиппийская, Кавальская и Драмская митрополии были объединены из-за малочисленности паствы, а Зихнийская митрополия присоединена к Неврокопской. Кассандрийская епископия получила статус архиепископии.

В кон. XVI — нач. XVII в. экономическое положение Охридской архиепископии ухудшилось, она была



обременена большими долгами, закладывались церковные владения и утварь.

К сер. XVIII в. противоборство «автохтонистской», выступавшей за сохранение церковной автокефалии Охрида, и «фанариотской» партий, а также усугублявшиеся финансовые проблемы привели к существенному адм. ослаблению Охридской архиепископии, не имевшей политической поддержки османского правительства, и к усилению позиций К-польского Патриархата, который на протяжении длительного времени проводил политику церковной централизации, в т. ч. путем подчинения себе слав. епархий. В янв. 1767 г. 6 митрополитов Охридской архиепископии подписали в К-поле акт, в котором признали юрисдикцию К-польского патриарха. После этого 16 янв. 1767 г. Охридский архиеп. *Арсений II* был вынужден отречься от кафедры. К-польский патриарх Самуил добился издания султаном Мустафой III указа об упразднении Охридской архиепископии и включении ее епархий в состав К-польского Патриархата, который активизировал усилия по эллинизации церковной жизни на присоединенной территории. Во всех епархиях вместо богослужения на церковнославянском вводилось богослужение на греческом языке, который постепенно насаждался и как средство общения христианского населения М. Из Охрида была удалена архиерейская кафедра, а название было заменено на античное — Лихнид. Одновременно был повышен статус митрополитов соседних с Охридом епархий — в ранг экзархов были возведены архиереи Касторийский, Сисанийский, Струмицкий и Битольский. В окт. 1776 г. Лихнид был включен в состав Преспанской митрополии.

Лит.: *Кънчов В.* Македония: Етнография и статистика. София, 1900; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия. София, 1932. Т. 2: От падането и под турците до нейното унищожение, 1394–1767; *Мързѝѝс К.* Μνημεѝα Μακεδονικѝς Ιστοριѝας. Θεσ., 1947; Турски извори за българската история. София, 1960–1972. Т. 2–3; *Матковски А.* Турски извори за ајдутството и арамитството во Македонија. Скопје, 1961–1980. 5 т.; *он же.* Кануни и фермани за Македонија. Скопје, 1990; *он же.* Карпошовото востание во 1689 г. Скопје, 1990; Турски документи за историјата на македонскиот народ. Скопје, 1963–1970. Т. 1–4; *Цветкова Б.* Хайдутството в българските земи през XV–XVIII в. София, 1971. Т. 1; *Sokoloski M.* Apercu sur l' evolution de certaines villes plus importantes de la partie meri-

dionale des Balkans au XV^e et au XVI^e s. // Bull. de l'Association Intern. d'Etudes du Sud — Est Europeen. Bucur., 1974. T. 12. N 1. P. 81–89; *Χιονίδης Γ.* Ήγυρѝα της ιστοριѝας της Μακεδονιѝας κατѝ την τουρκοκρατιѝαν // Μακεδονικѝα. Θεσ., 1974. Т. 14. Σ. 85–122; *McGowan B.* Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600–1800. Camb., 1981; *Стојановски А.* Градовите на Македонија: Од крајот на XIV до XVII в. Скопје, 1981; *он же.* Македонија во турското средновековие (од крајот на XIV — почетокот на XVIII в.). Скопје, 1989; *Svoronos N.* Administrative, Social and Economic Developments // Macedonia: 4000 Years of Greek History and Civilisation / Ed. M. V. Sakellariou. Athens, 1983. P. 354–385; *Vryonis S.* The Ottoman Conquest of Thessaloniki in 1430 // Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society / Ed. A. Bryer, H. Lowry. Birmingham; Wash., 1984. P. 281–321; *Βακαλόπουλος Α.* Πηγѝς της ιστοριѝας της Μακεδονиѝας, 1354–1833. Θεσ., 1989; *idem.* Ιστοριѝα της Μακεδονиѝας, 1354–1833. Θεσ., [1992]; *Hassiotis I. K.* Anti-Turkish Movements in Macedonia before the 1821 Greek Revolution // Modern and Contemporary Macedonia / Ed. I. Koliopoulos, I. K. Hassiotis. Thessal., 1992. Vol. 1. P. 436–457; *Ψαρѝας Ι. Η* Οθωμανικѝ κατѝκτηση της Μακεδονиѝας // Η νεѝτερη και σύγχρονη Μακεδονиѝα: Οικονομѝα, Κοινωνѝα, Πολιτισμѝος. Θεσ., 1992. Т. 1. Σ. 34–43; *Божаниѝ Д.* Нови видувања за Карпошевото востание // Австро-турската војна 1683–1699 гг. со посебен осврт на Карпошевото востание во Македонија. Скопје, 1997. С. 15–16; *Терѝѝс Н. Π., Ζιѝγου Σ.* Η εκπαѝδευση στη Μακεδονиѝа κατѝ την Τουρκοκρατιѝа: Πρѝοτη προσѝγγιση και αλφουραѝη. Θεσ., 1997; *Тодоровски Г.* Демографски процеси и промени во Македонија од крајот на XIV в. до Балканските војни: Со посебен осврт на турското колонизирање, исламизирањето, потурчвањето, албанизацијата и миграциите во Македонија. Скопје, 2000; *Βακαλόπουλος Κ. Α.* Ιστοριѝа της μεѝζονος Μακεδονиѝας: 1350–1950. Θεσ., 2005; Η νεѝτερη και σύγχρονη Μακεδονиѝа: Η Μακεδονиѝа κατѝ την Τουρκοκρατιѝа / Εѝ. Ι. Σ. Κολѝπουλος, Ι. Κ. Χασιѝοτης. Θεσ., 2005; *Kotzageorgis Ph.* Ottoman Macedonia (Late 14th — Late 17th Cent.) // The History of Macedonia / Ed. I. Koliopoulos. Thessal., 2007. P. 129–147; *Сафонов А. А.* Внутренняя Македонија в составе Османской империи: Социальная история локальных групп (кон. XIV — нач. XVII в.): Дис. М., 2011.

Д. Чешмеджиев, К. А. Берсенева

М. в период национального возрождения сер. XVIII — кон. XIX в.

Существовавшая в Османской империи система этноконфессиональных общин (миллетов) тормозила формирование национального самосознания христианского населения. В Ромейский миллет, возглавляемый К-польским патриархом, входили греки, болгары, сербы, правосл. албанцы, влахи (аромуны). Хотя М. была одной из самых пестрых в этническом отношении областей Балканского п-ова, в османское время национальная самоидентификация ее населения была вторичной по отношению к конфессиональной, а во мн. случаях и вовсе отсутствовала.

Славяне, составлявшие большую часть населения М., долго не осознавали себя как отдельную нацию, именуясь просто христианами. «Греками» часто считали всех христиан правосл. вероисповедания, а слова, которые в наст. время воспринимаются как этнонимы, тогда могли использоваться для обозначения географической локализации, а не национальной принадлежности. Так, напр., один из полководцев Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. И. Макрияннис писал о некоем «сербском революционере, греке» (*Μακρυѝαννης Ι. Ἀπομνημονѝματα. Ἀθѝναи, 1909. Σ. 379*): «сербский» в данном случае указывает на происхождение (скорее географическое, чем этническое), «грек» — на вероисповедание. Кроме того, в эпоху османского владычества на Балканах пересекались этническая и социальная характеристики. Так, слова «серб» и «болгарин» были синонимичны понятию «крестьянин», но если эти крестьяне переселялись в город и со временем пополняли ряды среднего класса, то называли себя греками (*Roudometof V.* From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821 // JMGs. 1998. Vol. 16. N 1. P. 13, 19). Это означало не только смену самоназвания: греч. язык был языком образования и богослужения, владение им повышало социальный статус. Так, в Белграде социальная верхушка говорила по-гречески вплоть до 1840 г. (*Stoianovich T.* The Balkan Worlds: The First and the Last Europe. N. Y., 1994. P. 294). Слав. историография, напротив, подчеркивает, что этнические общности внутри миллета сохраняли свою культурно-историческую традицию, а болг. историки утверждают, что в османский период болгары жили под двойным игом — турецким и греческим.

Однако уже в XVIII в. положение постепенно стало меняться: у балканских народов начало формироваться национальное самосознание. Связанные с его развитием процессы, получившие название национального возрождения, проходили у балканских народов в разное время: у греков они заметны уже с сер. XVIII в., у болгар и сербов — со 2-й пол. XVIII в., у албанцев — после 1878 г. Со 2-й пол. XIX в. часть слав.



жителей М. стала выделять себя в особую этническую группу — македонцев. Национальное возрождение, вначале имевшее культурно-просветительский характер (откры-

XVIII в.— 1843), иером. Рильский *Неофит* (1793 или 1790–1881), братья Д. Миладинов (1810–1862) и К. Миладинов (1830–1862), Йордан Хаджиконстантинов (Константинов; 1818–1882), *Нафанаил (Бойкикев)*; 1820–1906), митр. Охридский, Г. Пырличев (1830–1893),

Вид Фессалоники. Гравюра. XIX в.

Райко Жинзифов (1839–1877) и др. Пробуждению национального самосознания у болгар способствовала деятельность



вались национальные школы, создавалась историческая и художественная лит-ра на национальных языках и т. п.), впосл. вступило в фазу вооруженной борьбы за обретение национальной независимости.

Греч. просветителей отличала глубокая неприязнь ко всему византийскому, они апеллировали к античному прошлому, к-рое давало основания утверждать об исторической и о культурной исключительности греков. Для самоназвания греч. народа вместо термина «ромеи» просветители стали использовать «эллины». А. *Кораис* и Г. Козакис-Типальдос считали древних македонян варварами; по их мнению, со времени Филиппа II до революции 1821–1829 гг. греки находились под иноземным игом. Но новогреч. романтическая историография (напр., К. Папарригопулос) пересмотрела отношение к македонянам и признала их греками, что стало обоснованием территориальных притязаний Греческого королевства на М.

Первым признаком болгар. национального возрождения считается создание прп. *Паисием Хиландарским* патриотической «Истории славяно-болгарской о народах, и о царях, и о святых болгарских» (1762). Паисий считал, что для пробуждения народного самосознания необходимо знание истории своей страны и национального языка. Он осуждал тех болгар, которые, желая казаться образованными и культурными, объявляли себя греками. Паисий Хиландарский и мн. др. деятели болгар. национального возрождения происходили из М.: иером. *Иоаким Кырчовский* (1750–1820), иером. *Кирилл (Пейчинович)*; ок. 1771–1845), архим. *Феодосий Синайский* (2-я пол.

рус. славянофилов, большую роль сыграло издание книги Ю. И. Венелина «Древние и нынешние болгары» (1829). Среди молодежи, приехавшей для получения образования в рус. учебные заведения, были и уроженцы М. (но массовый приток учащихся начался после Крымской войны, когда правительство Александра II взяло курс на поддержку славян). Процесс национального возрождения болгар был связан с обретением не только политической независимости от турок, но и церковной независимости от греков. Уже во 2-й четв. XIX в. они стали выдвигать требование о назначении епископами в епархии с преимущественно болгар. населением этнических болгар.

В период Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. македон. греки принимали активное участие в боевых действиях. Купец Э. Папас из г. Сера (Серры) вложил состояние в организацию восстания на п-ове Халкидики. В восстании приняли участие также жители п-ова Касандра и афонские монахи. Повстанческие отряды почти дошли до Фессалоники, но туркам удалось подавить восстание. Ответные репрессии опустошили города Центр. М., в особенности Фессалонику. В 1821–1822 гг. повстанческие движения охватили также города Западной М. (Науса, Эдеса) и горный массив Олимп. Оставшиеся в живых повстанцы участвовали в боевых действиях против турок в Центр. Греции и на Пелопоннесе. Но и в это время конфессиональная самоидентификация на Балканах еще оставалась сильнее национальной: главных своих врагов греч. повстанцы видели в му-

сульманах, а на стороне греков против турок сражались болгары и сербы, напр. отряд болгар. серба Кресте Даговича (Хаджихристоса Вулгариса), ставшего впосл. греч. генералом. Нек-рые из македон. славян, участвовавших в восстании, получили высокие военные чины (напр., Анастас из Пиянца и Мицо, сын Ангела Гацо). Дагович и Кочо Йован внесли большой вклад в создание кавалерии греч. повстанцев.

К 40-м гг. XIX в. относится формирование греч. национальной «великой идеи», основным постулатом к-рой стала необходимость объединения греков в границах единого государства. В дальнейшем «великая идея» заняла место не только национальной идеологии, но и внешнеполитической доктрины Греческого королевства. Следующее крупное восстание в М. в 1854 г., в основном подготовленное в Греции, пришлось на время Крымской войны. В нем участвовало греч. население Южной М. (горный массив Олимп) и Западной М. (Сев. Пинд). Повстанцы действовали в тесном контакте с Греческим королевством, получали от него оружие и боеприпасы, часть отрядов возглавляли отставные офицеры греч. армии. На п-ове Халкидики предпринял попытку поднять восстание адъютант греч. кор. Амалии Ц. Каратасос со своим отрядом, но оно пошло на спад после того, как Греция под давлением Великобритании и Франции перестала оказывать ему помощь. В самой Греции восстание в пограничных провинциях Османской империи рассматривалось как подготовительный этап к их присоединению.

В 60-х гг. XIX в. было впервые заявлено о самостоятельности македон. славян, об их происхождении от античных македонян и превосходстве над вост. болгарскими. Македон. славяне именовали их шопами (простаками), а себя считали истинными болгарскими (*Лабаури*. 2007. С. 146–147). Поскольку старания деятелей болгар. возрождения из М. вмешаться в процесс становления болгар. лит. языка, к-рый складывался на основе восточноболг. диалекта без учета македонских говоров (ср. лозунг македон. переводчика и писателя Жинзифова: «Два литературных наречия — одна нация»), окончились неудачей, издаваемые в Болгарии учебники с трудом понимали в М. В кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIX в. Д. Маке-





донский, Д. Узунов и К. Шапкарев издали серию учебников на македон. диалекте, В. Мачуковский в 1872 г. поставил вопрос о необходимости издания «Болгарской грамматики на македонском наречии». Слав. общины в М. попытались оказать сопротивление стремлению Болгарского Экзархата подчинить своему контролю их деятельность в школьном вопросе, унифицировать школьную программу и навязать единый языковой стандарт. Подобные настроения македон. славян использовали в своих целях Сербия и Греция. Проникновение Сербии в М. началось с кон. 60-х гг. XIX в. в форме серб. национально-культурного просвещения. В 1868 г. серб. власти создали комитет для распространения серб. просвещения в М. и Косове. Свои интересы в М. Сербия обосновывала значительным серб. этническим присутствием в этом регионе. Так, серб. политик 2-й пол. XIX в. Й. Ристич, относящий Вардарскую М. к Старой Сербии, указывал, что «сербы рассеяны по всем краям Старой Сербии: на юге до Охридского озера, до Крушева и Прилепа; а на востоке до Вране, Скопье, Куманова, Кратова и далее». По его словам, серб. национальное самосознание у них настолько ослабло, что они «едва ли знали, к какой народности принадлежат, и довольствовались общим с болгарам названием христиане». Ристич призывал возродить у «христиан Старой Сербии» серб. самосознание через просвещение (*Ристич Ј. Спољашњи одношаји Србије Новијега времена*. Београд, 1901. С. 278–279).

Рост национального самосознания болгар и в т. ч. македон. славян привел к борьбе за церковное обособление. В М. стали создаваться собственные слав. церковные, а затем церковно-школьные общины, к-рые имели большое значение для просвещения слав. населения. В сер. XIX в. участились требования этих общин к К-польскому Патриархату о назначении архиереев-славян и замене греческого языка в богослужении церковнославянским. В 60-х гг. XIX в. противостояние церковных общин македон. славян с К-полем усилилось. Иногда назначаемых К-полем архиереев-греков изгоняли из городов, народ требовал епископов-славян. В окт. 1867 г. церковные общины Охрида направили в К-поль петицию, в к-рой подробно

изложили историю Охридской архиепископии и потребовали ее восстановления. В 1869 г. церковные общины Прилепа, Охрида, Велеса, Скопье и др. заявили о выходе из церковной юрисдикции К-польского Патриархата.

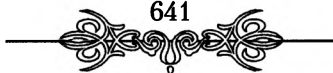
Одной из форм протеста церковных общин македон. славян, желавших возрождения Охридской архиепископии, было обращение за покровительством к др. церковным юрисдикциям, в т. ч. к инославным. Эту тенденцию поддержали Римская Церковь, проводившая в М. активную прозелитическую деятельность, а также ряд западных государств, прежде всего Франция и Австро-Венгрия. Не имея поддержки от России, македонские автономисты рассчитывали посредством принятия унии с Римом добиться церковной независимости от К-поля. Одним из центров униат. движения стал г. Кукуш (ныне Килкис, Греция). 12 июля 1859 г. предводители церковно-школьной общины этого города во главе с Н. Станишевым подписали т. н. Кукушскую декларацию, содержащую прошение на имя папы Римского Пия IX о принятии их в унию. 18 дек. 1860 г. в К-поле с аналогичным обращением выступила еще одна группа македонских славян, возглавляемая архим. Иосифом (Сокольским). 2 апр. 1861 г. в Риме он был рукоположен Пием IX во архиепископа болгар. униатов. Вследствие предпринятых Россией и К-польским Патриархатом действий униат. движение было временно приостановлено, многие из принявших унию вернулись в Православие.

Свои церковные интересы в М. преследовала и Сербия, правительство к-рой в 1869 г. выразило желание, чтобы в состав Болгарского Экзархата вошли только те епархии, которые ранее находились в юрисдикции Тырновской архиепископии, а епархии бывших Печской и Охридской архиепископий были подчинены Белградско-Карловацкой митрополии. Белград выражал согласие на сохранение епархий Вардарской М. под юрисдикцией К-поля при условии назначения на эти кафедры этнических сербов. Всего в это время К-польскому Патриархату в М. принадлежало 8 митрополий: Фессалоникийская, Драмская, Пелагонийская, Веррийская и Науская, Серрская, Сисаний-

ская-Сьятистская, Элассонская, Кассандрийская. Фессалонике подчинилось 8 епископий, а Драме — 1.

В 1870 г. султан издал фирман о создании Болгарского Экзархата (см. подробнее в ст. *Болгарская Православная Церковь*). Из македонских епархий Экзархату была подчинена только Велесская, в то время как остальным епархиям, согласно 10-й ст. фирмана, предоставлялась возможность присоединиться к нему на основании волеизъявления не менее $\frac{2}{3}$ жителей. По итогам проведенных в 1872–1873 гг. плебисцитов Скопская и Охридская епархии высказались за присоединение к Болгарскому Экзархату, однако К-польская Патриархия при поддержке Высокой Порты, опасавшейся усиления Болгарской Церкви и через нее российского влияния, не признала этого решения и добилась временного запрета на проведение плебисцитов в др. епархиях. В результате на Охридской и Скопской кафедрах остались архиереи-фанариоты, власть которых не признавали церковные общины и большинство паствы. Назначенные Болгарским Экзархатом Охридский и Скопский митрополиты длительное время не могли получить бераты и занять кафедры. Только в 1874 г. Высокая Порта по ходатайству российского посла Н. П. *Игнатьева* согласилась выдать бераты экзаршим митрополитам Нафанаилу Охридскому и *Дорофею* Скопскому.

В 70-х гг. XIX в. униат. идея в М., подогреваемая миссионерской деятельностью католической Церкви и зап. державами, приобрела новых приверженцев. Этому во многом способствовало разочарование политикой Болгарского Экзархата, постигшее многих сторонников возрождения Охридской архиепископии. Так, в 1873 г. на фоне слухов о якобы готовящемся разделе македонских епархий между К-польским Патриархатом и Болгарским Экзархатом 6 церковных общин македон. славян в Фессалонике, Кукуше, Дойране, Струмице, Малешеве и Энидже-и-Вардар во главе с еп. Нилом (Изворовым), викарием Болгарского экзарха, обратились к униат. Адрианопольскому еп. Рафаилу (Попову) с прошением о принятии в унию. По настоянию российского посла Болгарский экзарх Анфим I, а затем и турецкие власти предписали еп. Нилу покинуть Фессалонику





и прибыть в К-поль. Там он укрылся в резиденции еп. Рафаила (Попова), где вел переговоры с папским легатом о заключении унии. В апр. 1874 г. Нил (Изворов) принял унию и в сент. 1876 г. был назначен униат. епископом с кафедрой в Адрианополе (с 1880 — в Кукуше). Административно его епископия в М. была включена в состав Болгарского диоцеза европ. Турции.

В 1875 г. в Боснии и Герцеговине началось восстание, перекинувшееся на Болгарию и М. В последовавших войнах Сербии, Черногории и России против Османской империи в период Восточного кризиса 1875–1878 гг. М. не была ареной боевых действий. С началом русско-турецкой войны 1877–1878 гг. из-за обострения отношений с османским правительством Болгарский экзарх *Иосиф I (Йовчев; 1877–1915)* был вынужден отозвать архиереев с Охридской и Скопской кафедр. Заключенное в Сан-Стефано 19 февр. 1878 г. перемирие, завершившее русско-тур. войну 1877–1878 гг., предусматривало включение М., кроме Фессалоники и п-ова Халкидики, в состав автономного княжества Болгария. Во время войны активную подготовку к восстанию в М. вели греки под руководством консулов в Фессалонике и Манастире, а также созданного с этой целью Македонского комитета. Однако только в февр. 1878 г. начались восстания греков, к-рые приняли характер протеста против положений Сан-Стефанского договора. На волне недовольства положениями договора со стороны албан. населения летом 1878 г. была создана Призренская лига, составившая карту Великой Албании. Ею был организован ряд восстаний в районах с преимущественно албан. населением, на подавление которых у Высокой Порты ушло неск. лет. Пересмотр положений Сан-Стефанского договора на Берлинском конгрессе и возвращение М. под полную власть султана вызвали недовольство слав. населения и спровоцировали начало Кресненского восстания 1878–1879 гг. в Пиринской М. Эти события привлекли к М. внимание соседних балканских гос-в и европ. держав и породили т. н. македон. вопрос.

В историографии было высказано мнение, что политическое разделение в 1878 г. болг. этноязыковой общности углубило этнокультур-

ные дезинтеграционные процессы, приведшие в итоге к созданию македон. нации (*Струкова. 2004. С. 201*). После Берлинского конгресса развитие болгарских и македон. земель шло в различных политических и экономических условиях, что создало предпосылки для постепенного обособления слав. населения М. в самостоятельную нацию (*История Югославии. М., 1963. Т. 1. С. 625*). Другая т. зр. заключается в том, что в посл. трети XIX в. процесс эволюции македонских славян в сторону становления у них болгарского национального самосознания усилился, а поворотным моментом стало вхождение в 1913 г. Вардарской М. в Королевство Сербия (*Лабаури. 2007. С. 141, 151*).

После Берлинского конгресса 1878 г., не оправдавшего чаяния македонских славян на обособление от Османской империи по примеру Болгарии или Вост. Румелии, новый импульс получило униат. движение. Австро-венг. дипломатические агенты продвигали идею массового перехода македон. населения в унию, что, по их заверениям, позволило бы Австро-Венгрии, пользовавшейся статусом покровителя католич. населения европ. Турции, вмешаться в македон. дела. В случае австро-венг. оккупации М. Вена обещала предоставить ей политическую автономию. Исходя из этих соображений представители Охридской, Пелагонийской, Велесской, Струмичкой, Веррийской, Мелникской, Касторийской и Неврокопской епархий направили в Фессалонику делегацию для переговоров с католич. миссией ордена лазаристов, при посредничестве к-рой они рассчитывали договориться о восстановлении Охридской архиепископии путем заключения унии с Римом. В 1883 г. для македонских греко-католиков в Фессалонике было учреждено викариатство в составе 27 приходов (ок. 10 тыс. верующих). После Балканских войн и первой мировой войны большая часть приходов опустела, верующие переселились гл. обр. в Болгарию.

Смешанный характер населения М. давал повод претендовать на ее территории болгарам, грекам, сербам и не имевшим пока собственной государственности албанцам. Но ни одно из балканских гос-в не имело в 1878 г. ни военной, ни дипломатической возможности добить-

ся присоединения хотя бы части М. Поэтому следующую четверть века шла идеологическая борьба за М., а основным ее инструментом была пропаганда, которая велась через школьное образование и религ. институты. Ей активно содействовали консульства и национальные культурно-просветительские об-ва. В этой борьбе греки имели конкурентные преимущества, важнейшим из к-рых была опора на К-польскую Патриархию. Она представлялась единственной легитимной церковной организацией, Болгарский Экзархат — неканоническим схизматическим учреждением. Сохраняя верность Патриархии, консервативно настроенные крестьяне славянских сел становились грекоманами. Кроме того, греч. национальное движение в М. было единым, а славянское разделилось на болгарское, сербское и македонское. Слав. национальные движения вели борьбу не только против греков, но и между собой, что мешало населению их идентифицировать и ослабляло их. Так, к нач. XX в. общее число слав. школ и численность учеников в регионе сравнивались с греческими, но это не привело к ослаблению позиций греков. Этот период получил название эпохи «культурной пропаганды», или «национального пробуждения» М.

Греч. национальное движение в М. развивали дипломатические представители Греции, просветительские, а затем подпольные вооруженные организации, духовенство. Греческий епископат активно участвовал в этом процессе как в период «культурной пропаганды», так и во время вооруженной борьбы. Хотя их деятельность выглядела как борьба против Болгарского Экзархата, на практике она была нацелена на эллинизацию М. Большой вклад в нее внесли Фессалоникийские митрополиты Иоаким (Деведзис; 1874–1878; вполн. патриарх К-польский *Иоаким III*), Афанасий (Мегаклис; 1893–1903), Александр (Ригопулос; 1903–1910), Пелагонийские митрополиты Матфей (Петридис; 1866), Косма (Эвморфопулос; 1872), Василий (Георгиадис; 1909–1910; вполн. патриарх К-польский *Василий III*), Серрский митр. Григорий (Зервудакис; 1892–1909; вполн. К-польский патриарх *Григорий VII*), Касторийский митр. Герман (Каравангелис; 1900–1908), Драмский митр. сщмч.





Хризостом (Калафатис; 1902–1912). Позиции греков были наиболее прочны в Эгейской М.

Лидером болгарского национального движения был Болгарский Экзархат во главе с экзархом Иосифом I. В отличие от греческого духовенства Иосиф I был приверженцем мирной политики, в нач. XX в. эта позиция привлекала его к конфликту со сторонниками вооруженной борьбы. Основные усилия Экзархата были направлены на поддержку прозябавшего в нищете сельского духовенства и организацию школьного дела. В М. наибольшее влияние болгары имели в вост. и центральных районах. Однако им не удалось сформировать слой национальной интеллигенции: образованные македон. славяне эмигрировали, поскольку все общественно значимые позиции в регионе были заняты греками, евреями и отчасти влахами. Не имея возможности принести пользу на родине, македон. славяне развернули мощную кампанию в Европе, настраивая общественное мнение в пользу угнетенных соплеменников.

Присоединение в 1885 г. Вост. Румелии к Болгарии привело к сербо-болг. войне, закончившейся поражением Сербии. Белград и Афины, опасаясь роста влияния Болгарии в М., к-рая могла повторить судьбу Вост. Румелии, были вынуждены активизировать свою политику в этом регионе. В результате Сербия выработала т. н. идеологию македонизма, предусматривавшую проведение комплекса мероприятий по утверждению и поддержке македон. национальной самостоятельности и распространению македонского национального самосознания. Появление во внешнеполитическом курсе Сербии концепции македонизма было связано с видным сербским историком, филологом и гос. деятелем С. Новаковичем. Он пришел к выводу, что продолжение Белградом прежней прямолинейной политики, связанной с формулой «македонцы — это сербы», приведет к потере М. для Сербии. Новакович исходил из того, что предотвратить объединение славянского населения М. с Болгарией может только идея македон. национальной самостоятельности. Оторванных от болгар в национальном и политическом плане македонцев предполагалось «сербизовать». Большое значение Нова-

кович придавал созданию македон. лит. языка, используя диалектные различия болг. языка в М. и в Вост. Болгарии. Его попытка в 1887 г. начать издание на территории Османской империи лит. газеты на македон. диалекте вызвала протесты болг. правительства и Экзархата. Сербии отводилась роль защитницы македон. самостоятельности от великоболг. претензий. В церковном отношении сербы сотрудничали с К-польской Патриархией; издававшийся в К-поле печатный орган координируемого Новаковичем об-ва «Сербо-македонцы» призывал македон. славян отказаться от Болгарского Экзархата в пользу создания собственного автономного Охридского архиепископства, изгнать из М. болгарское духовенство и преподавателей, поставив на их места «священников и учителей родом из Македонии и воспитанных в сербском духе» (*Цамбазовски К. Културно-општествените врски на Македонците со Србија во текот на XIX в. Скопје, 1960. С. 163–164*). Происшедший в 1888 г. в Фессалонике конфликт между руководством болг. гимназии и учениками из М., к-рые потребовали, чтобы занятия в гимназии вели на македон. диалекте, в дальнейшем оказал значительное влияние на судьбу М. Новакович отправил учеников в Белград в учебные заведения Общества св. Саввы, созданного в 1886 г. для обучения слав. молодежи, приехавшей из М., и подготовки учителей для ведения в этом районе серб. пропаганды. Но в Белграде сербские националисты из Общества св. Саввы внушали обучаемым, что те являются чистыми сербами, в результате эта группа македонцев отправилась в Софию. Но там среди них произошел раскол: промакедонистски настроенное меньшинство, убедившись, что в Болгарии и речи никакой не может идти о самостоятельном македонском народе, возвратилось в Белград, а подавляющее большинство, выступавшее за сохранение общеполитического единства, осталось. Об идеологии этих групп можно судить по программам и деятельности тех общественных объединений, которые были ими впоследствии созданы: оставшиеся в Болгарии основали в 1892 г. «Молодое македонское литературное объединение» с печатным органом «Лоза», а вернувшиеся в Сербию

во главе с Крсте Мисирковым — в 1893–1894 гг. объединение «Вардар». Целью деятельности «лозарей», среди которых были будущие активисты Внутренней Македонско-Одринской революционной организации (ВМОРО) и Верховного Македонского комитета (ВМК), являлось формирование болгарского лит. языка с учетом македон. диалекта. Их национальное самосознание было четко выражено в ст. «Несколько слов по вопросу о национальности», где утверждалось, что «национальность македонцев не может быть никакой другой, кроме болгарской» (*Пандев К. Националноосвободителното движение в Македония и Одринско (1878–1903). София, 2000. С. 69–70*). Вернувшись в Белград молодые македонцы стали идеологами «автохтонного» македонизма, сотрудничавшего с серб. властями. Ставший в 1893 г. министром иностранных дел Новакович взял их под свою опеку. Но по мере сотрудничества серб. правительства с македон. интеллигентами все более проявлялось стремление последних к независимости. Они не хотели ограничивать свою деятельность изучением М. в историческом, этнографическом, филологическом и географическом отношении, а планировали тайно приступить к политической деятельности, целью которой была самостоятельность М. Недоверие со стороны сербских властей привело к роспуску «Вардара». За посл. четв. XIX в. сербам удалось упрочить свои позиции на севере и западе М.

Ощутимые результаты принесла и просветительская деятельность Болгарского Экзархата в М. В 80–90-х гг. XIX в. уже уходило в прошлое прежнее презрительное отношение македон. славян ко всему «шопскому». Молодое Болгарское княжество начинало восприниматься ими как национальный очаг, к-рый должен был стать центром объединения остальных болг. земель.

В 1890 г. османское правительство издало бераты, подтверждавшие значение экзарших митрополитов Синесия (Димитрова) в Охрид и Феодосия (Гологанова) в Скопье. В сер. 1891 г. великий везир разрешил в вилайетах Селаник и Манастыр не препятствовать болгарам, вышедшим из-под юрисдикции К-польской Патриархии, самостоятельно (через представителей





духовных общин) улаживать свои церковные дела и следить за работой школ; в результате за неск. месяцев более 150 сел и городов заявили об отказе от духовного подчинения К-полю и переходе под юрисдикцию Экзархата. Этот переход продолжился и после Указа 1891 г. об ограничении выхода болг. общин из ведения К-польской Патриархии.

Скопский митр. Феодосий стремился к обособлению епархии от иностранных юрисдикций, в связи с чем уже в 1891 г. у него возник конфликт с Экзархатом. В дек. 1891 г. в послании к экзарху митр. Феодосий подтвердил свою цель создать независимую Македонскую Церковь; он подчеркивал, что данная идея не нова и хорошо известна болг. священноначалию. Взаимодействуя с другими македонскими епархиями, митр. Феодосий пытался консолидировать сторонников восстановления Охридской архиепископии. Вместе с тем после отклонения его просьбы о принятии епархии под юрисдикцию К-польского Патриархата на правах автономии митр. Феодосию было предписано покинуть Скопье и прибыть в К-поль, где находилась резиденция Болгарского экзарха. Не подчинившись этому распоряжению, митр. Феодосий при посредничестве апостолического нунция А. Бонетти попросил покровительства папы Римского и выразил готовность вступить в унию с Римской Церковью, если та признает его в качестве главы Охридской архиепископии. Но, не дождавшись ответа из Рима, Феодосий был под конвоем доставлен в К-поль, где был предан экзарху суду и 11 марта 1892 г. извергнут из сана и сослан в мон-рь.

Итоги русско-тур. войны 1877–1878 гг. стали катализатором албанского национального возрождения. Его позднее развитие связано с отсутствием этнического (наличие 2 различных по языку и обычаям групп — гегов и тосков) и конфессионального (мусульмане, православные, католики) единства среди албанцев. Первые орг-ции албанцев — Албанский Янинский комитет, Призренская лига, Центральный комитет в защиту прав албан. народа — были созданы в 1877–1878 гг. при поддержке Высокой Порты, стремившейся использовать албанцев для сдерживания слав. и греч. экспансии М. Но вскоре албан. орга-

низации вышли из-под османского контроля и сосредоточились на собственных целях — обретении автономии, а затем и независимости в тех районах империи, где проживало, хотя и вместе с др. этносами, албан. население (вилайеты Косово, Шкодра, Янина и Манастыр). Претензии Печской лиги (1899–1900) простирались и на вилайет Селаник. В 80-х гг. XIX в. — 80-х гг. XX в. албан. национальное движение носило преимущественно мирный характер и боролось за создание единого языка и развитие образования.

Особые цели в М. преследовала активизировавшаяся в нач. XX в. румын. пропаганда. В то время как традиционно проживавшее в юж. районах влашское население по примеру славян добивалось создания национальной Церкви и совершения богослужений на родном языке, румын. правительство, поощряя это национальное движение, планировало не присоединение населенных влахами земель, а передачу их болгарам взамен Юж. Добруджи, которую оно намеревалось выторговать у Болгарии в случае ее расширения за счет М. В 1905 г. румын. правительству удалось добиться от султана офиц. признания прав влахов в империи, что давало Румынии возможность оказывать им покровительство. Поскольку македон. влахи не были заинтересованы в скором распаде империи, Высокая Порта отнеслась к их движению сочувственно.

К кон. XIX в. на смену мирным просветительским орг-циям пришли тайные об-ва, ставившие целью вооруженную борьбу за М.

Лит.: Григорович В. И. Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1877; Шопов А. Из живота и положения на болгарите във вилайетите. Пловдив, 1893; Weigand G. Die Nationalen Bestrebungen der Balkanvölker. Lpz., 1898; Джержавин Н. С. Болгарско-серб. взаимоотношения и македон. вопрос. СПб., 1914; Рачев К. Западна Македония. София, 1925; Снегаров И. Солун в българската духовна култура: Ист. очерк и документи. София, 1937; Кирил (Константинов), патр. Натанайл, митр. Охридски и Пловдивски (1820–1906). София, 1952; он же. Съпротивата срещу Берлинския договор: Кресненското въстание. София, 1955; он же. Принос към българския църковен въпрос: Док-ти от австрийското консулство в Солун. София, 1961; он же. Българската екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война (1877–1878). София, 1969. Т. 1; 1970. Т. 2; Βακαλόπουλος Α. Ἐθνικά αἰσθητικά καὶ δράση τῶν Ἑλλήνων τῆς Μακεδονίας ἐπὶ Τουρκοκρατίας: 1430–1821. Θεσ., 1954; idem. Ἱστορία τῆς Μακεδονίας: 1354–1833. Θεσ., 1992; Паскале-

ва В. Към историята на търговските връзки на Македония със Средна Европа в XIX в. // ИИИ. 1962. Кн. 11. С. 51–82; Христов Х. Аграрните отношения в Македония през XIX и нач. на XX в. София, 1964; Апостолов А. Колонизация на Македония во Стара Югославија. Скопје, 1966; Документи за Бълг. възраждане от архива на Стефан И. Веркович. София, 1969; Ников П. Възраждане на бълг. народ: Църковно-национални борби и постижения. София, 1971; Маркова З. Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976; Райкова А. Стефан Веркович и българите. София, 1978; Трайков В. Идеологически течения и програми в нац.-освободителните движения на Балканите до 1878 г. София, 1978; Macedonia: Documents and Material. Sofia, 1978; Дойнов Д. Кресненско-Разложкото въстание, 1878–1879. София, 1979; Божинов В. Българската просвета в Македония и Одринска Тракия, 1878–1913. София, 1982; Борбите в Македония и Одринско, 1878–1912 г. София, 1982; История на България: В 14 т. София, 1983. Т. 4; Матковски А. Отпорът во Македония во времето на турско-то владее. Скопје, 1983. 4 т.; Βακαλόπουλος Κ. Α. Ο Βόρειος Ελληνισμός κατά την πρώτη φάση του Μακεδονικού αγώνα (1878–1894). Θεσ., 1983; idem. Η Μακεδονία στις παραμονές του Μακεδονικού αγώνα (1894–1904). Θεσ., 1986; idem. Εθνική διάπαλη στη Μακεδονία (1894–1904): Η Μακεδονία στις παραμονές του Μακεδονικού αγώνα. Θεσ., 1999; idem. Ἱστορία τῆς μεζέζου Μακεδονίας: 1350–1950. Θεσ., 2005; Штанцев К. За възраждане на българщината в Македония. София, 1984; Българската възрожденска интелигенция: Енцикл. / Сост.: Н. Генчев, К. Даскалова. София, 1988; Цериушинов К. Македонизмът и съпротивата на Македония срещу него. София, 1992; Изследвания по македонския въпрос. София, 1993. Кн. 1; Македония през погледа на австрийски консули, 1851–1977/78 / Подбор и ред.: В. Паскалева. София, 1994. Т. 1: 1851–1865; Македония: История и политическа съдба. София, 1994–1998. 3 т.; Καρδαράς Χ. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο και ο αλτάρτος Ελληνισμός της Μακεδονίας, Θράκης, Ηπείρου μετά το Συνέδριο του Βερολίνου (1878). Αθήνα, 1996; Митрески П. Историски прилози за Македонија: (XIX–XX в.). Струга, 2000; Кантарџиев Р. Историја на образованието и просветата во Македонија. Скопје, 2002; Струкова К. Л. Обществено-политическо развитие Македонии в 50–70-е гг. XIX в. М., 2004; Лабаури Д. О. Идеология македонизма в 1886–1903 гг. // Славяноведение. 2005. № 3. С. 22–37; он же. Берлинский приговор 1878 г. и проблема македонского этноязыкового своеобразия // Изв. Уральского гос. ун-та. Сер. 2: Гуманит. науки. Екат., 2007. № 49. Вып. 13. С. 138–153; Българският народ, Македония, Европа. София, 2009; Петрунина О. Е. Греческая нация и гос-во в XVIII–XX вв. М., 2010; Сквижников А. Н. Македония в кон. XIX — нач. XX в.: Яблоко раздора на Балканах. Самара, 2010; Радев С. Македония и Българското възраждане. София, 2013; Константинова Ю. Българи и гърци в борба за османското наследство. Вел. Търново, 2014.

О. Е. Петрунина, К. А. Берсенева
Вооруженная борьба за М. и последствия ее разделения. Первой организацией, которая начала борьбу за автономию М. вооруженным





путем, стала созданная в 1893 г. славяно-македон. активистами в Фессалонике ВМОРО (в 1896 или 1897 переименована в Болгарские Македонско-Одринские революционные комитеты, в 1902 — в Тайную Македонско-Одринскую революционную орг-цию (ТМОРО), в 1905 ей было возвращено первоначальное название), имевшая четкую структуру: территория М. была поделена на 6 революционных округов, которые делились на районы. В каждом районе был создан как минимум один вооруженный отряд. Параллельно в 1894–1895 гг. в Софии возник ВМК (в 1900 переименованный в Верховный Македонско-Одринский комитет — ВМОК). Он доставлял в М. набранные и обученные в Болгарию партизанские отряды (четы). Члены этих орг-ций не имели единой позиции по вопросу о будущем М., среди них были сторонники создания Балканской федерации, где все народы должны были получить гарантии своих прав борцы за присоединение М. к Болгарии и сторонники доктрины македонизма. Соперничество ВМОРО и ВМК иногда доходило до вооруженных конфликтов.

В 1894 г. в Греции было основано тайное Национальное об-во, стремившееся к развитию греч. самосознания у христ. населения Османской империи и подготовке присоединения М. и других областей к Греции. С 1896 г. об-во занималось формированием греч. партизанских (андартских) отрядов в М. Осенью 1896 г. оно организовало масштабную всегреч. панихиду по грекам, павшим во всех прежних восстаниях в М. и Эпире. Об-во во многом способствовало началу неудачной для греков войны с турками в 1897 г. Поражение в этой войне привело к ликвидации об-ва в 1899 г. и временному снижению греческой активности в М.

В 90-х гг. XIX в. курс османского правительства в отношении Болгарского Экзархата изменился, в 1894 г. Высокая Порта даровала бераты болг. владыкам Велесской и Неврокопской епархий, а в 1897 г. — Битольской, Дебарской и Струмицкой епархий. Охридскую епархию возглавлял епископ Болгарского Экзархата, не имевший султанского берата. Для остальных епархий с болгарским и со смешанным населением — Костурской (Касторийской),

Леринской (Могленской), Воденской, Солунской (Фессалоникийской), Кукушской (Поленинской и Вардарской), Сярской (Серрской), Мелникской и Драмской — экзарх Иосиф I сумел добиться признания председателей церковных общин наместниками Экзархата с правом регулирования всех вопросов церковной жизни и народного просвещения.

Усилия Белграда, направленные на продвижение на македон. кафедры кандидатов-сербов, увенчались успехом в 1897 г., когда временно управляющим Скопской епархией был назначен архим. Фирмилиан (Дражич). В 1902 г. российские дипломаты добились согласия от К-польской Патриархии и Высокой Порты на поставление его Скопским митрополитом с целью удержать слав. население от массового перехода в Экзархат. Причина, по к-рой российские дипломаты, поначалу деятельно поддерживавшие болгар, стали сотрудничать с сербами, была следствием ухудшения, а затем и разрыва политических отношений с Болгарским княжеством. «Природные сербы» занимали Скопскую кафедру до 1915 г., когда в ходе первой мировой войны болгарам был убит митр. Викентий (Крджич).

В 1902 г. группа выходцев из М., во главе которых были основатели «Вардара», приступила к изданию в Белграде «Балканского гласника», на страницах которого делались попытки выработать 1-ю в истории македонскую национально-политическую программу. Эти действия вызвали протесты со стороны серб. общественности, отказывавшейся принимать гибкий лозунг Новаковича «Македония — македонцам». Так, в 1902 г. идеологи серб. национальной пропаганды утверждали, что слав. население М. представляет собой аморфную массу без национального самосознания, к-рая близка как к болгарам, так и к сербам и которая может быть не субъектом, а только объектом политики. Одним из первых эту идею выразил глава отделения пропаганды при МИД Сербии С. Симич. Тем временем в С.-Петербург возник новый центр македонистской пропаганды — Македонское научно-лит. общество им. св. Климента (впосл. Славяно-Македонское об-во им. святых Кирилла и Мефодия) во главе с К. Мисирковым.

В 1902–1903 гг. оформилась Сербская четническая орг-ция. В 1903 г. был основан греч. Македонский комитет. К этому времени по всей территории М. уже действовали партизанские отряды, сформированные по этническому принципу: на севере — преимущественно сербские и болгарские, в Центр. М. — болгарские и греческие, на юге — греческие, болгарские и влашские, на западе — греческие, болгарские и албанские. В то время численность населения М., по разным данным, составляла от 1,7 до 2,2 млн чел., а ее этнический состав каждая из заинтересованных сторон определяла в свою пользу. Наиболее организованным и масштабным было болг. движение, готовое к началу восстания.

Осенью 1902 г. ВМОК поднял восстание в Пиринской М. с центром в г. Горна-Джумая (ныне Благоевград). Оно было подавлено, но дало повод державам потребовать от Высокой Порты проведения реформ в интересах христиан. Предложенные Высокой Портой меры не удовлетворили Россию и Австро-Венгрию, и они в нач. 1903 г. разработали Венскую программу, к-рая не давала М. полной автономии, но предполагала серьезные преобразования в адм., судебной, финансовой сферах, амнистию, реформу жандармерии. Но этот компромиссный вариант не устраивал болг. активистов. В апр. 1903 г. члены болг. молодежной радикально-анархической группы организовали ряд терактов в Фессалонике: взорвали франц. пароход «Гвадалкивир», газовый завод, почту, ряд др. объектов. Османские власти провели масштабную карательную операцию и христианские погромы, ответом на которые стало Илинденское восстание. Оно началось 20 июля (2 авг.) 1903 г., в день прор. Илии, и охватило гл. обр. вилайет Манастыр, затронув также соседние вилайеты Селаник и Ускюб. Восстание, в к-ром участвовало ок. 20 тыс. болг. партизан, было подавлено в течение 2,5 месяцев тур. войсками при участии греч. партизан. Оно показало утопичность Венской программы и вынудило Россию и Австро-Венгрию провести новые переговоры в Мюрцштеге, в ходе которых в окт. 1903 г. была разработана новая программа реформ. Она предполагала расширение участия представителей европ. держав в управлении М., выделение османским





правительством средств на восстановление пострадавших во время восстаний христ. сел. В 1905 г. Мюрцштегская программа была дополнена финансовыми реформами.

Но эта программа не могла быть реализована, т. к. османское правительство уже плохо контролировало ситуацию в М. С 1904 г. там началась настоящая война между партизанскими отрядами разной этнической принадлежности. Она поддерживалась консульскими агентами соответствующих стран, обеспечивавших лечение раненых и поставки продовольствия, оружия, живой силы своим сторонникам. Уже в это время в планы болгарского, сербского и греческого правительств входила борьба за автономию М., а подготовка ее присоединения к своему гос-ву. Наибольший размах приняло противостояние между греками и болгарскими. В противовес структурам ВМОРО и ВМОК греч. консул в Фессалонике Л. Коромилас (1904–1907) создал тайную Фессалоникийскую орг-цию, к-рая не только напрямую поддерживала греческих партизан, но и вела экономическую войну против славян: их хозяйственная деятельность тормозилась, магазины бойкотировались, собственность скупалась греками, получившими на эти цели субсидии от греч. правительства. В М. по консульским каналам проникали греч. офицеры и добровольцы с о-ва Крит. С греческой стороны в вооруженной борьбе принимало активное участие духовенство. Большую роль в организации греч. боевых отрядов сыграл Касторийский митр. Герман (Каравангелис). Он умело воспользовался разногласиями среди славян и привлек на свою сторону неск. лидеров слав. партизан, к-рые позже вошли в историю как борцы за греч. интересы (Коттас Христу из Рули, Вангелис из Стребено и др.).

Болг. экзарх Иосиф I был против вооруженной партизанской борьбы, т. к. считал ее не только бесполезной, но и вредной — она подвергала мирное население репрессиям тур. правительства и провоцировала греков на ответные действия. Он считал, что нужно действовать медленно и поступательно, через обучение в школах и культурно-просветительскую работу, объясняя македон. славянам, что они болгары, и одновременно добиваться выдачи бератов экзаршим епископам М. За это

болг. четники обвиняли Иосифа I в пассивности, но экзарх отнюдь не был бездеятельным: он признавал полезной только действия в рамках османской законности. К 1913 г. ему удалось добиться выдачи бератов для большей части македон. епархий. Для осуществления своей церковно-политической программы Иосиф I постоянно прибегал к помощи послов великих держав, пытаясь использовать в своих целях их соперничество между собой. Церковное отделение македон. епархий, по его мнению, должно было подготовить почву для буд. разграничения территории между гос-вами.

Партизанская война велась не только против боевых отрядов противника, но и против мирного населения: все участники конфликта жгли этнически враждебные села, убивали жителей, уничтожали урожай, совершали политические убийства в городах. Запуганное христ. население было вынуждено заявлять о своей этнической принадлежности в зависимости от того, под чей контроль переходил данный район. Зафиксированы случаи обращений македон. христиан в консульские представительства России с просьбой признать их русскими.

Османское правительство видело главную опасность в болг. движении, поэтому своевременно не заметило усиления позиций греков. Только в 1907 г. Высокая Порта и европ. державы потребовали от Греции отозвать Коромиласа — главного виновника провала Мюрцштегской программы, а от К-польского патриарха — скомпрометировавших себя архиереев. Однако созданные ими структуры продолжали успешно функционировать и далее. К этому времени в борьбе за влияние в М. наступил перелом в пользу греков.

В борьбе с болгарскими союзниками греков выступили сербы. Между Грецией и Сербией даже велись переговоры о разделе сфер влияния в Вардарской М., но стороны так и не смогли договориться. При содействии сербов и турок греки сумели локализовать действия ВМОРО и нанести болгарам в М. непоправимый ущерб.

Этап активного вооруженного противостояния, получивший название борьбы за М., завершился в 1908 г. в связи с младотурецкой революцией в Османской империи. Младотурецкое движение, базировавшееся

также и в М., поддерживало тесные контакты с другими национальными движениями, к-рые воспринимались как союзники в борьбе против общего врага — султанского абсолютизма. Приход младотурок к власти приветствовали члены национальных движений в М., межэтническая война на время прекратилась. Младотурецкое правительство восстановило Конституцию 1876 г., объявило амнистию, легализовало национальные общественные и политические организации. Однако в 1909 г. к власти пришло радикальное крыло младотурок, стремившееся сохранить целостность империи любой ценой и османизировать нетурецкое население. В 1910 г. свобода политических союзов была отменена, ожидаемые реформы в пользу нетурецких меньшинств не были реализованы. В результате вооруженное противостояние в М. возобновилось, несмотря на жесткие меры со стороны правительства.

Такое развитие событий способствовало сближению балканских гос-в в борьбе против общего врага — Османской империи, а также активизации политики европ. держав на Балканах. После младотурецкой революции Болгария объявила о своей независимости, а Австро-Венгрия аннексировала Боснию и Герцеговину, чем спровоцировала общеевроп. кризис (Боснийский кризис 1908–1909 гг.), в к-ром Россия потерпела дипломатическое поражение. Поэтому одной из целей российской политики на Балканах стало создание блока, который мог бы противостоять Германии и Австро-Венгрии. Россия способствовала сближению Болгарии, Сербии, Румынии и Греции. Замысел включить в этот блок Османскую империю реализовать не удалось — названные страны объединились в союз без нее и против нее. Создание антитурецкого военного союза было ускорено поражением Османской империи в войне с Италией (1911).

Окончательно антитур. военный блок, состоявший из Болгарии, Сербии, Черногории и Греции, оформился в сент. 1912 г. В окт. 1912 г. началась 1-я Балканская война. Определив болгар на считанные часы, греки первыми вошли в Фессалонику и приняли от тур. паши капитуляцию города. В ходе боевых действий, к-рые фактически завершились уже к дек., Османская империя по-





теряла почти все свои европ. провинции, что было зафиксировано Лондонским мирным договором, подписанным 30 мая 1913 г. На территории М. находились греческие, болгарские и сербские войска. Согласно предварительным договоренностям, Греции отходила большая часть Эгейской М. с портом Фессалоники, Болгарии — Пиринская, часть Вардарской и часть Эгейской М. с портом Кавала, Сербии — часть Вардарской М. Новообразованному Албанскому гос-ву досталась часть вилайета Манастыр.

Противоречия между союзниками вскоре привели ко 2-й Балканской войне. В течение июня—июля 1913 г. Греция, Сербия, Черногория и присоединившиеся к ним Румыния и Османская империя вели боевые действия против Болгарии. В соответствии с заключенным в авг. 1913 г. в Бухаресте мирным договором Болгария уступила часть своих приобретений в М. Сербии и Греции. Эгейская М. теперь полностью вошла в состав Греции, а Вардарская — Сербии. В результате первой мировой войны граница в М. вновь была скорректирована: оказавшаяся в стане проигравших Болгария по договору в Нейи-сюр-Сен (1919) уступила г. Струмицу и ряд приграничных районов Королевству сербов, хорватов и словенцев.

Борьба за М. и ее раздел сопровождалась массовыми миграциями населения. Если в период «культурной пропаганды» из М. эмигрировала преимущественно интеллигенция, то во время вооруженной борьбы переселение приняло массовый характер. Точное число эмигрантов достоверно неизвестно. Начавшаяся после Илинденского восстания эмиграция славян в соседние страны и даже в США исчислялась десятками тысяч человек. Новые перемещения населения произошли в связи с разделом М. в ходе Балканских войн: Бухарестский и Нейиский договоры давали возможность всем желающим переселиться на территорию «своего» гос-ва. Но это не привело к формированию четких межэтнических границ, поскольку часть жителей предпочли остаться в родных местах. Этническая карта Эгейской М. сильно изменилась после того, как туда в 1-й пол. 20-х гг. XX в. прибыли греч. беженцы и переселенцы из М. Азии. После офици. обмена населением между Грецией

и Турцией в 1923 г. они составили почти половину населения этого региона.

Но и по завершении этих процессов балканские гос-ва не смогли полностью освободиться от меньшинств, значительная часть к-рых проживала в М. Так, по официальным данным 1928 г., численность македон. славян в Греции составляла свыше 80 тыс. чел. Национальное меньшинство, в т. ч. турецкое, оставалось и в других странах. В дальнейшем гос. политика балканских гос-в была направлена на скорейшую интеграцию меньшинств путем их ассимиляции титульной нацией. Однако, несмотря на усилия в этом направлении, полностью ассимилировать меньшинства так и не удалось.

После вхождения в состав Греческого королевства некоторых территорий М., а также Фракии, Эпира и островов сев.-вост. части Эгейского м. встал вопрос о статусе расположенных там епархий К-польского Патриархата (т. н. митрополии новых земель). В 1914 г. греч. правительство выразило желание переподчинить эти епархии Элладской Православной Церкви, как уже ранее происходило с епархиями К-польского Патриархата после присоединения к Греции Ионических о-вов (1864) и Фессалии (1881). К-польский патриарх Герман V сначала был готов положительно решить этот вопрос, в 1915 г. он отдал распоряжение об образовании комиссии для составления соответствующего патриаршего и синодального томоса. Однако изменение статуса митрополий «новых земель» в тот момент было невозможным из-за того, что спорным оставалось международное признание Афона, Сев. Эпира и ряда островов Эгейского м. как греческих территорий. События первой мировой войны, национальный раскол в Греции после провозглашения в Фессалонике правительства Национальной обороны во главе с Э. Венизелосом и вдовство К-польской Церкви (1918–1921) затормозили решение этого вопроса.

27 февр. 1917 г. из-за невозможности поддерживать связь с К-польской Патриархией Фессалоникийский митр. Геннадий (Алексиадис; 1912–1951) с одобрения премьер-министра Венизелоса созвал под своим председательством Синод епископов, подчиненных Фессалоникийской митрополии (Парфений Китр-

ский, Диодор Камбанийский, Фотий Полианийский, Иоаким Ардамерийский, Сократ Иерисский и Святогорский), на к-ром был поставлен вопрос о проведении в Фессалонике собрания всех иерархов «новых земель». Этот Синод (28 апр.— 10 мая 1917) принял решения по вопросам адм. управления и по ряду насущных проблем церковной жизни этих епархий. 24 мая 1917 г. в Фессалонике был образован Церковный архиерейский совет, который должен был действовать как орган церковного управления до восстановления связей с К-польской Патриархией. В его составе было 5 членов, избранных из архиереев «новых земель» и утвержденных правительством Венизелоса (1-й состав: Геннадий Фессалоникийский, Каллик Веррийский, Кирилл Митилинский, Иринея Кассандрийский, Тит Петрский). Церковный архиерейский совет действовал до 30 сент. 1920 г.

В кон. 1921 г. из-за непризнания избрания на К-польский престол *Мелетия IV (Метаксакиса)* Элладской Православной Церковью и лояльными Афинам митрополитами «новых территорий» на нек-рое время прервалось их общение с К-польским Патриархатом. Одним из первых решений патриарха Мелетия IV было издание 19 февр. 1922 г. томоса о признании образованной в мае—июне 1920 г. автокефальной объединенной Сербской Православной Церкви Королевства сербов, хорватов и словенцев и о передаче под ее юрисдикцию епархий К-польского Патриархата, оказавшихся в границах новообразованного гос-ва. Каноническое общение К-польской Православной Церкви с Элладской Православной Церковью было восстановлено в окт. 1922 г., с митрополитами «новых земель» — в нояб. 1922 г.

Греко-турецкий обмен населением (1923), последовавший за поражением греч. армии в М. Азии, коренным образом изменил ситуацию: теперь в случае уступки епархий «новых земель» Элладской Православной Церкви К-польский Патриархат практически остался бы без паствы.

6 нояб. 1924 г. по просьбе греческого правительства Синод К-польской Православной Церкви принял постановление о приведении границ епархий «новых земель» в соответствие





с гражданским административно-территориальным делением Греции. Тогда же К-польской Патриархией был создан ряд новых епархий для изгнанных из Турции архиереев. Были образованы Еницкая (с 1926 Яницкая) и Гуменисская, Нигритская, Зихнийская, Фасосская, Лангадасская, Кавальская, Неа-Пелагонийская митрополии. Китрская, Полианийская, Камбанийская, Ардамерийская, Иерисская и Святогорская епископии были возведены в ранг митрополий.

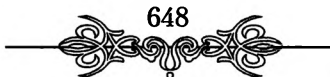
В ходе переговоров 1927–1928 гг. греческое правительство предложило К-польскому Патриархату учредить в Фессалонике Синод всех иерархов митрополий «новых земель», к-рые бы получили церковную автономию, сохранив духовное подчинение К-польской Православной Церкви. В свою очередь К-польский Патриархат предложил образовать 5 епархиальных Синодов (Фракии, М., Эпира, Крита и островов Эгейского м.) и ввести в них самоуправление на основании патриаршей конституции при сохранении верховной юрисдикции К-польской Православной Церкви. Оба варианта были отвергнуты. В итоге текущее управление епархиями «новых земель» было передано Элладской Православной Церкви с сохранением К-польским Патриархатом верховной юрисдикции над ними.

Со времени раздела М. между балканскими гос-вами она прекратила свое существование как единый регион, а ее дальнейшая история стала частью истории тех стран, в к-рые вошла ее территория.

Лит.: *Brancoff D. M., pseud. (Mishev)*. La Macédoine et sa population Chrétienne. P., 1905; Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars. Wash., 1914; *Державин Н. С.* Болгарско-серб. взаимоотношения и македон. вопрос. СПб., 1914; *Пърличев К.* Сръбският режим и революционната борба в Македония (1912–1915 г.). София, 1917; *Дървингов П.* История на Македоно-одринското опълчение. София, 1919–1925. 2 т.; *Силанов Х.* Македонската емиграция и българският национален въпрос. София, 1919; *он же.* Освободителните борби на Македония. София, 1933–1943. 2 т.; *Соларов К.* България и македонският въпрос: Причините за Балканските войни. София, 1925; *он же.* Балканският съюз и освободителните войни през 1912 и 1913 г. София, 1926; Войната между България и Турция 1912–1913 г. София, 1928–1937. 7 т.; *Мишечки Л.* Документи за противобългарските действия на сръбските и гръцките власти през Македония в 1912–1913 г. София, 1929; *Тошев А.* Балканските войни. София, 1929–1931. 2 т.; *Ламуш Л.* Пет-

надесет години балканска история: (1904–1918). София, 1930; *Ladas S. P.* The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey. N. Y., 1932; Войната между България и другите балкански държави през 1913 г. София, 1941; *Lane J.* Извештаи од 1903 г. на српските консули, митрополита и училишни инспектори во Македонија. Скопје, 1954; *Goodman D. B.* The Emergence of the Macedonian Problem and Relations Between the Balkan States and the Great Powers, 1897 to 1903. L., 1955; *Галкин И. С.* Дипломатия европ. держав в связи с освободительным движением народов в Европ. Турции в 1905–1912 гг. М., 1960; *Laourdas B.* La lotta per la Macedonia dal 1903 al 1908. Thessal., 1962; *idem. (Асофродос В.)*. О Македоникос Αγών. Θεσ., 1962; *Димевски С.* Македонското национално освободително движење и Егзархијата: 1893–1912. Скопје, 1963; *Kofos E.* Nationalism and Communism in Macedonia. Thessal., 1964; *idem.* The Macedonian Question. Thessal., 1987; *Ανεστόπουλος Α. Κ.* Ο Μακεδονικός Αγών: 1903–1908. Θεσ., 1965–1969. 2 т.; *Andriotis N.* The Federative Republic of Skopje and Its Language. Athens, 1966; *Dakin D.* The Greek Struggle in Macedonia: 1897–1913. Thessal., 1966; *Skendi S.* The Albanian National Awakening, 1878–1912. Princeton (N. J.), 1967; *Μόδης Γ.* Μακεδονικός Αγών και η νεότερη μακεδονική ιστορία. Θεσ., 1967; *Ποπλαзаров Ρ.* Грчката политика спрема Македонија во 2-я пол. на XIX и почетокот на XX в. Скопје, 1973; *Битоски К.* Македонија и кнежевство Бугарија (1893–1903). Скопје, 1977; Македонија: Сборник од док-ти и мат-ли. София, 1978 (пер. на англ. яз.: Macedonia: Documents and Materials. Sofia, 1979); *Тоцев Д.* Националноосвободителната борба в Македония, 1912–1915. София, 1981; *он же.* Идеята за автономно като тактика в програмите на националноосвободителното движење в Македония и Одринско, 1893–1941. София, 1983; *Божинов В.* Българската просвета в Македония и Одринска Тракия, 1878–1913. София, 1982; Борбите в Македония и Одринско, 1878–1912 г. София, 1982; *Трајановски А.* Бугарската егзархија и македонското националноосвободително движење (1893–1908). Скопје, 1982; *Палешутски К.* Македонският въпрос в буржоазна Югославия: 1918–1941 гг. София, 1983; *Martis N.* The Falsification of Macedonian History. Athens, 1984; *Писарев Ю. А.* Великие державы и Балканы накануне первой мировой войны. М., 1985; *Παπακωνσταντίνου Ν.* Η Μακεδονία κατά τον Μακεδονικό Αγώνα. Αθήνα, 1985; *Војводић М.* Србија у међународним односима крајем XIX и почетком XX в. Београд, 1988; *Perry D. M.* The Politics of Terror: The Macedonian Liberation Movements, 1893–1903. L., 1988; *Марков Г.* България и Балканския съюз срещу Османската империя, 1912–1913 г. София, 1989; *он же.* Българското крушение 1913 г. София, 1991; *Sowards S. W.* Austria's Policy of Macedonian Reform. Boulders (Col.); N. Y., 1989; *Илчев И.* България и Антантата през Първата световна война. София, 1990; *Петров Т.* Въоръжената борба на ВМОРО в Македония и Одринско: 1904–1912. София, 1991; *Радев С.* Конференцията в Букурещ и Букурещкият мир от 1913 г. София, 1992; *Терзић С.* Србија и Грчка: 1856–1903; Борба за Балкан. Београд, 1992; *Шатилова Л. В.* Македонският въпрос в период Балканских войн 1912–1913 гг. и политика России // Балканские исслед. М., 1992. Вып. 15: Россия и славяне: Политика и дипломатия. С. 188–200; *Църнушанов К.* Македонизмът

и съпротивата на Македония срещу него. София, 1992; *Βούρη Σ.* Εκπαίδευση και εθνικισμός στα Βαλκάνια: Η περίπτωση Βορειοδυτικής Μακεδονίας (1870–1904). Αθήνα, 1992; *Елдаров С.* Сръбската въоръжена пропаганда в Македония: 1901–1912. София, 1993; Исследования по македонския въпрос. София, 1993. Кн. 1; The Events of 1903 in Macedonia as Presented in European Diplomatic Correspondence. Thessal., 1993; Македония: История и политическа съдба. София, 1994–1998. 3 т.; *Бурбига В. А.* Македонският въпрос в российской дипломатической переписке 1893–1899 гг.: По мат-лам консульств в Салониках и Битоли // Македонски преглед. 1996. Год 19. № 1. С. 63–80; *Даскалов Г.* Българите в Егейска Македония — мит или реалност: Ист.-демографско изследване (1900–1990). София, 1996; *Bojadiev S.* 90 Years Greek Ethnic Cleansing of Bulgarians in Aegean Macedonia. Sofia, 1996; *Gounaris B.* Reassessing 90 Years of Greek Historiography on the «Struggle for Macedonia» (1904–1908) // JMGS. 1996. Vol. 14. N 2. P. 237–251; *Roudometof V.* Nationalism and Identity Politics in the Balkans: Greece and the Macedonian Question // Ibid. P. 253–301; *Μπινίδης Κ.* Οι ελληνικοί φιλελευθέρωνικοί σάλλογοι ως φορέας εθνικής παιδείας και πολιτισμού στη διαφιλονικούμενη Μακεδονία (1869–1914). Θεσ., 1996; *Karakasidou A.* Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Makedonia, 1870–1990. Chicago; L., 1997; Македония: Проблемы истории и культуры. М., 1999; *Χολέβας Ι.* Οι Έλληνες σλαβόφωνοι της Μακεδονίας. Αθήνα, 1999; *Μιτρέσκυ Π.* Историски прилози за Македонија (XIX–XX в.). Струга, 2000; *Исаева О. Н.* Национальное самосознание слав. населения Македонии в нач. XX в. (по свидетельствам рос. консулов) // Славяноведение. 2002. № 3. С. 50–56; *она же.* «Македонская смута»: Взгляд рус. консулов // Славянский сб. Саратов, 2003. Вып. 6. С. 101–118; *Κανταρτζев Ρ.* История на образованието и просветата во Македонија. Скопје, 2002; *Arslan A.* Greek-Vlach Conflict in Macedonia // Études Balkaniques. Sofia, 2003. N 2. P. 78–102; *Μιχαηλίδης Ι.* Μετακινήσεις σλαβόφωνων πληθυσμών (1912–1930): Ο πόλεμος των στατιστικών. Αθήνα, 2003; *Τσόντος-Βάρδας Γ.* Ο Μακεδονικός αγών: Ημερολόγιο, 1904–1907. Αθήνα, 2003. 2 т.; *Αγγελόπολλου Α.* Ο Κ. Π. Μισίρκοφ (1874–1926) και η κίνηση των «Македонιστών». Θεσ., 2004; *Ямбаев М. Л.* Серб. политика в Македонии на рубеже XIX–XX вв. глазами рус. консулов // Двести лет новой серб. государственности: К юбилею начала Первого серб. восстания 1804–1813 гг. СПб., 2005. С. 214–222; Македония: A Greek Term in Modern Usage. Thessal., 2005; *Καιτζев Η.* Македонийо, възжелана...: Армията, училището и градежът на нацията в Сърбия и България (1878–1912). София, 2006; Македоно-одринското опълчение 1912–1913 г. Личен състав. София, 2006; *Psilos Ch.* Albanian Nationalism and Unionist Ottomanization, 1908 to 1912 // Mediterranean Quarterly. Durham, 2006. Vol. 17. N 3. P. 26–42; *Λιθοξόος Δ.* Ελληνικός αντιμακεδονικός αγώνας: Από το Ίλινден στη Ζαγορίτσανη (1903–1905). Θεσ., 2006; *Agnew J.* No Borders, No Nations: Making Greece in Macedonia // Annals of the Association of American Geographers. Wash., 2007. T. 97. N 2. P. 398–422; *Константинова Ю.* Балканската политика на Гърция в края на XIX и нач. на XX в. Вел. Търново, 2008; *она же.* Българи и гърци в борба за османско наследство. Вел. Търново, 2014; *Лабаури Д. О.* Болг. на-



циональное движение в Македонии и Фракии в 1894–1908 гг.: Идеология, программа, практика полит. борьбы. София, 2008; *Марков М. Г.* Българският народ, Македония, Европа. София, 2009; *Сквозников А. Н.* Македония в кон. XIX — нач. XX в.: Яблоко раздора на Балканах. Самара, 2010; *Jordan C.* Venizelos și Români. Bucur., 2010; *Καράβας Σ.* «Μακάριοι οι κατέχοντες την γην»: Γαιοκτητικοί σχέδιασσι προς αλλοτριών στη Μακεδονία (1880–1909). Αθήνα, 2010; *Димитров А.* Раждането на една нова държава: Република Македония между югославизма и национализма. София, 2011; *Dragostinova T.* Between Two Motherlands: Nationality and Emigration among the Greeks of Bulgaria, 1900–1949. Ithaca, 2011; *Илиева И.* Албанският въпрос (1908–1912): През погледа на българските дипломати. София, 2013.

О. Е. Петрунина

МАКЕДОНИЯ [Республика Македония; македон. Република Македонија], гос-во в центральной части Балканского п-ова. Граничит на севере с *Сербией*, на востоке — с *Болгарией*, на юге — с *Грецией*, на западе — с *Албанией* (общая протяженность границы 896 км). Территория — 25 713 кв. км. Столица — г. Скопье (500,4 тыс. чел., оценка 2014 г.). Крупные города: Куманово (73,1 тыс. чел.), Битола (72,3 тыс. чел.), Прилеп (65,2 тыс. чел.), Тетово (55,8 тыс. чел.), Штип (44,4 тыс. чел.), Велес (43,4 тыс. чел.), Охрид (39,3 тыс. чел.), Гостивар (39,9 тыс. чел.), Струмица (36,7 тыс. чел.). Административно-территориальное деление: 80 общин, 10 из них образуют г. Скопье. Офиц. язык — македонский. М.— член ООН (1993; под временным названием Бывшая Югославская Республика Македония из-за спора с Грецией о названии Македония), МВФ (1993), МБРР (1993), ОБСЕ (1995), Совета Европы (1995), ВТО (2003). **География.** Рельеф страны составляют средневысокие горные системы (Шар-Планина (высота до 2748 м), Баба-Планина (до 2601 м), Якупица (до 2540 м) и др.; гора Кораб (2764 м) — наивысшая точка), разделенные обширными межгорными котловинами (Пелагонийская (4 тыс. кв. км) — наибольшая по площади) и долинами рек Вардар (греч. название Аксьос) и Струмица (Струмешница; впадает в р. Струма), относящихся к бассейну Эгейского м. Низшая точка — долина р. Вардар (50 м). На юго-западе расположены частично находящиеся на территории М. озера Охридское и Преспа, а на юго-востоке — Дойранское. На территории М. климат умеренный, переходный к средиземноморскому.



В котловинах зима умеренно прохладная и дождливая, лето жаркое и засушливое. Средние температуры янв. — 0,7–1°C, июля — 21–23°C. В среднем в год выпадает от 450 мм во внутригорных котловинах до 1200 мм в горах на западе страны. **Население.** В М. проживают ок. 2 069,2 тыс. чел. (оценка 2015 г.). Согласно переписи 2002 г., македонцы составляют 64,2%, албанцы — 25,2, турки — 3,9, цыгане — 2,7, сербы — 1,8, бошняки — 0,8, вlahи (аромуны) — 0,5, другие — 0,9%. По оценочным данным на 2014 г., естественный прирост населения составил 1,9%, рождаемость — 11,4 на 1 тыс. чел., смертность — 9,5 на 1 тыс. чел., показатель фертильности — 1,52 ребенка на 1 женщину, детская смертность — 9,9 на 1 тыс. новорожденных. В возрастной структуре: дети до 14 лет — 16,8%, лица от 15 до 64 лет — 70,7%, люди 65 лет и старше — 12,5% (2014). Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 75,5 лет (мужчины — 73,4; женщины — 77,5; 2013).

Средняя плотность населения — ок. 80,4 чел. на кв. км. Наиболее густо заселены долина р. Вардар и Пелагонийская равнина. Городское население — ок. 60%. **Государственное устройство.** М.— унитарное государство, форма правления — парламентская республика. Конституция принята 17 нояб. 1991 г. Главой гос-ва является президент, к-рого избирают на общих прямых выборах тайным голосованием сроком на 5 лет. Кандидат должен быть гражданином М., достигшим 40 лет. Одно и то же лицо не может занимать пост президента более 2 сроков. Президент представляет М. за рубежом, является верховным главнокомандующим Вооруженными силами, назначает мандатария для определения состава правительства; предлагает 2 судей для Конституционного суда. Высшим законодательным органом является однопалатный парламент — Собрание, к-рое состоит из 120–140 депутатов, избираемых на общих, свободных



и прямых выборах путем тайного голосования сроком на 4 года. Исполнительную власть осуществляет правительство, в которое входят председатель и министры. Правительство избирают депутаты Собрания по предложению назначенного президентом мандатария. Министры отвечают за свою работу перед Собранием. Судебную систему возглавляют Верховный суд, Конституционный суд и Республиканский судебный совет. В М. действует многопартийная система. Ведущие политические партии: Внутренняя македонская революционная организация — Демократическая партия македонского национального единства (ВМРО — ДПМНЕ), Социал-демократический союз Македонии (СДСМ), Демократический союз за интеграцию (ДСИ), Демократическая партия албанцев (ДПА).

Религия. Согласно данным переписи 2002 г., 64,8% населения М. (1,31 млн чел.) исповедовали Православие; 33,3% (670 тыс. чел.) — ислам, 0,3% (7 тыс. чел.) — католицизм, 0,026% (520 чел.) — различные направления протестантизма, 1,5% (30,8 тыс. чел.) — др. религии.

Православие. Подавляющее число правосл. верующих принадлежит *Македонской Православной Церкви* (МПЦ), которая провозгласила автокефалию на III Церковно-народном соборе в Охриде в июле 1967 г. (автокефальный статус МПЦ не признаётся Поместными Православными Церквами). На территории М. действуют 8 епархий МПЦ: Скопская (кафедра в Скопье), Брегалницкая (г. Штип), Дебарско-Кичевская (г. Охрид), Кумановско-Осоговская (г. Куманово), Повардарская (г. Велес), Преспанско-Пелагонийская (г. Битола), Струмицкая (г. Струмица) и Тетовско-Гостиварская (г. Тетово). Главой МПЦ является архиепископ Охридский и Македонский. Действуют 35 мон-рей, в т. ч. 2 ставропигиальных (мон-ри *Калишти* и *Лесново*), 364 прихода (нач. 2016).

Не имеющие государственной регистрации структуры *Сербской Православной Церкви* представлены *Православной Охридской архиепископией* (создана в 2002, в 2005 получила автономный статус). В ее составе официально числятся 3 действующие епархии (Скопская (фактический центр в г. Битола), Полошко-Кумановская (г. Куманово) и Брегалницкая (г. Штип)) и 4 вакантные епар-



ковь Македонии (13 общин, 5 тыс. чел.). *Баптисты* представлены Союзом христиан-баптистов

Церковь Рождества Пресв. Богородицы в Скопье. 1834 г., 2008 г.

Республики Македония (2 общины в Скопье и Радовише, ок. 100 чел.), который входит в Евро-

пейскую баптистскую федерацию. Также в М. действуют немногочисленные общины *пятидесятников*, *Иеговы свидетелей*, *адвентистов* седьмого дня и др. протестант. деноминаций.

Протестантизм начал распространяться на территории совр. М. в сер. XIX в. благодаря амер. миссионерам, действовавшим под эгидой Американского совета уполномоченных по иностранным миссиям на европ. части Османской империи с 1831 г. В 1847 г. протестантизм получил статус миллета, что улучшило условия работы миссии. В 1860 г. в Фессалонике и Битоле были основаны первые евангелические группы. В 1873–1874 гг. в Битоле был организован 1-й миссионерский стан. В 1884 г. в с. Моноспитово близ г. Струмица была открыта 1-я евангелическая церковь (в 1898 ее прихожанами были ок. 60 чел.). В 1886 г. протестант. община появилась в Радовише, через

несколько лет — в Муртино. В Вардарской М. Евангелическая конгрегационалистская церковь и Методистская еписко-

Церковь свт. Николая Чудотворца на Мавровском оз. 2008 г.

пальная Церковь в 1922 г. вошли в южную область Методистской Церкви Королевства Югославия (МЦЮ). В 1925 г. МЦЮ была запрещена властями,

вслед. чего мн. общины обратились за помощью к Конференции баптистских церквей Королевства Югославия. 1-я баптистская церковь на территории совр. М. была открыта в 1928 г. в Скопье, в 1930 г. — в Радовише. В 1931 г. деятельность МЦЮ была вновь легализована. В 1934 г.

хии (Велесско-Повардарская, Дебарско-Кичевская, Преспанско-Пелагонийская и Струмицкая). Главой является архиепископ Охридский и митрополит Скопский. Действуют 3 мон-ря, в т. ч. ставропигиальный во имя свт. Иоанна Златоуста, 8 приходов (2016).

Католицизм. Римско-католическая Церковь представлена Скопским епископством (2 прихода, 3660 чел., по данным на 2014) в границах М. До 1924 г. имело ранг архиеп-ства, в 1969 г. объединено с Призренским еп-вом, но в 2000 г. выделено в самостоятельное еп-ство. Католики вост. обряда (униаты), проживающие гл. обр. близ Струмицы, образуют автономную Македонскую греко-католическую Церковь (см. ст. *Восточные католические Церкви*), представленную апостольским экзархатом Македонии (7 приходов, 11,3 тыс. чел., по данным на 2014). Экзархат был создан в 1918 г., в 1924 г. — рас-



формирован, в 2001 г. — восстановлен. Скопский епископ лат. обряда является одновременно апостольским экзархом Македонии.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Крупнейшей протестант. организацией является Евангелическо-методистская Цер-





Американский совет отозвал своих миссионеров с Балкан. Постепенно число протестантов в М. уменьшалось. В наст. время протестантизм распространен преимущественно близ Радовиша и Битолы, а в некоторых поселениях близ Струмицы проживает равное число протестантов и православных. Протестант-методист, уроженец Струмицы Борис Трайковский в 1999–2004 гг. был президентом М.

Иудаизм на нач. XXI в. исповедовало 0,1% населения М.

Ислам исповедует ок. 1/3 населения страны. Действуют 13 муфтиятов. Распространение получило преимущественно суннитское направление ханафитского мазхаба. Мусульманами являются гл. обр. албанцы, а также турки, бошняки, цыгане. В нек-рых сев.-зап. и зап. регионах М. мусульмане составляют большинство населения.

В османский период организация религ. жизни мусульман исторической области Македония находилась под юрисдикцией шейха-уль-ислам в Стамбуле, во время первой мировой войны — под юрисдикцией реиса-уль-элема (г. Сараево; ныне Босния и Герцеговина). Исламское объединение М. входило в состав Исламского объединения Королевства Югославия, затем Социалистической Федеративной Республики Югославия (СФРЮ). После провозглашения независимости М. функционирует как независимое религ. объединение с центром в Скопье. При нем действуют медресе и факультет исламских наук.

Индуизм представлен 2 официально зарегистрированными организациями: Международным обществом сознания Кришны (Вайшнавьи) и неиндуистской Организацией Сатъя Саи Бабы. Обе орг-ции появились в СФРЮ в кон. 80-х гг. XX в. и имеют центр в Скопье.

Религиозное законодательство. 19-я статья Конституции 1991 г. гарантирует свободу вероисповедания. Зарегистрированные, согласно Закону о юридическом положении Церквей, религиозных объединений и религиозных групп (2007; в 2010 в ряд статей внесены поправки), МПЦ и другие религ. объединения и группы отделены от гос-ва и равны перед законом, имеют право учреждать свои учебные заведения и др. социальные и благотворительные орг-ции в соответствии с пре-

дусмотренной законом процедурой. Вопросы по взаимодействию с религ. объединениями находятся в ведении правительственной Комиссии по отношениям с объединениями верующих и религ. группами.

История. Земли Вардарской М. (об истории этих земель до нач. 10-х гг. XX в. см. ст.: *Македония*, историческая обл.), ныне составляющие территорию М., были переданы Сербии согласно итогам т. н. Межсоюзнической (2-й Балканской) войны и Бухарестскому мирному договору (10 авг. 1913). В Сербии приветствовали возвращение земель, называвшихся здесь Ст. Сербией или Юж. Сербией. Перед началом 1-й Балканской войны (9 окт. 1912 — 30 мая 1913) в Вардарской М. находились 5 епархий (Скопская, Битольская, Велесская, Дебарская и Охридская) Болгарского Экзархата (см. ст. *Болгарская Православная Церковь*), которыми управляли болг. иерархи, и 2 епархии К-польской Патриархии (Скопская и Дебарско-Велесская) во главе с сербами митр. Скопским Викентием (Крджичем) и еп. Дебарско-Велесским *Варнавой* (*Росичем*; вполн. патриарх Сербский). Во время 1-й Балканской войны на землях, переходивших под серб. управление, болг. духовенству запрещалось молиться о болг. властях. В дек. 1912 г. митр. Скопский Неофит (Паскалев) просил болг. царя Фердинанда присоединить территорию Скопской епархии к т. н. Вел. Болгарии. 22 янв. 1913 г. Синод Болгарского Экзархата разрешил болг. иерархам в М. почитать серб. власти. Считается, что Болгарский экзарх *Иосиф I* (*Йовчев*) боялся своими действиями осложнить положение священнослужителей Экзархата на оккупированных территориях, поэтому жалобы болг. архиереев, направленные в Синод по поводу их притеснения со стороны серб. военных властей, оставались без ответа. В сер. янв. 1913 г. серб. власти издали Распоряжение об устройстве в освобожденных областях, согласно ст. 79 которого христиане восточно-правосл. исповедания на этих землях переходили «под духовное управление сербского митрополита, управляющего напрямую или через епархиальных архиереев согласно данным канонам нашей [т. е. Сербской] святой Церкви» (*Костадиновски*. 1995. С. 24). После окончания войны, в июне 1913 г. все болг. архи-

реи под конвоем были высланы из серб. части М., а остальным священнослужителям было предложено либо подписать декларацию о переходе в Сербскую Православную Церковь (СПЦ), либо уехать в Болгарию (*Елджров*. 2008. С. 97).

Во время первой мировой войны в окт. 1915 г. в Вардарскую М. вошли болг. войска и учредили Военно-инспекторскую обл. Македония с центром в Скопье. Митр. Викентий и его диакон были убиты (серб. историки приписывают убийство болг. солдатам, а болгарские — разбойникам, см.: *Елджров*. 2008. С. 178), а еп. Варнава ушел с отступающей сербской армией. Вскоре сюда вернулись иерархи Болгарского Экзархата и приняли ряд активных мер для восстановления довоенного положения в своих бывш. епархиях. Но после заключения перемирия (29 сент. 1918) и ухода болг. армии они были вынуждены покинуть земли Вардарской М., которая в составе Королевства сербов, хорватов и словенцев (КСХС, с 1929 — Югославия) образовала вместе с юж. районами совр. Республики Сербии и краем Косово и Метохия адм. единицу Ст. Сербия (Юж. Сербия; в 1929–1941 — Вардарская бановина). По условиям мирного договора (27 нояб. 1919, Нейи-сюр-Сен близ Парижа) к Ст. Сербии был присоединен г. Струмица с окрестностями.

Разделение М., отсутствие ее упоминания в офиц. документах, использование сербского языка как единственного и нежелание властей королевства считать македонцев отдельной нацией разочаровали мн. македонцев, мечтавших о создании в исторических границах области самостоятельного гос-ва или автономного образования в составе балканской федерации. Выходцы из М., проживавшие в странах Европы, Сев. Америки и в России, стали требовать создания независимого македон. гос-ва. Напр., в 1913 г. неск. македонцев, проживавших в С.-Петербурге (Д. Чуповский, Г. Гергов, Г. Константинович, Н. Димов и др.), направили меморандум о создании единой М. в адрес Лондонской мирной конференции, представители действовавших с 1918 г. в Швейцарии об-в «Македония», «Македония македонцам», «Македония — в защиту прав македонцев» озвучили эти требования на II Интернациональной





конференции в Берне и на конференции Лиги Наций (1919), Д. Х. Димов — на Парижской мирной конференции (18 янв. 1919 — 21 янв. 1920).

В Софии при поддержке болг. властей в 1919 г. под названием «Внутренняя македонская революционная организация» (ВМРО) была восстановлена «Внутренняя македонско-одринская революционная организация» (созданная в 1893 в Фессалонике), провозгласившая целью своей деятельности образование единой М. Военное крыло ВМРО в 20-х гг. XX в. пыталось поднять восстания на македон. землях в КСХС и в Греции и организовывало, иногда при поддержке отрядов албанских качаков (разбойников), многочисленные вооруженные нападения на офиц. представителей королевства и греч. властей. На первых парламентских выборах в КСХС в 1920 г. в Вардарской М. Коммунистическая партия получила 15 мандатов, Демократическая — 11, «Джемиет» (тур. организация) — 5, а Радикальная — 2. В 30-х гг. XX в. ВМРО разделилась на неск. течений, а новая «объединенная» ВМРО отказалась от политики террора. В 1932 г. члены новой ВМРО откликнулись на призыв Коминтерна (1931) обсудить право народов на самоопределение: в 1934 г. Коминтерн издал резолюцию, в к-рой македонцы были признаны отдельной нацией. В том же году экстремистское крыло ВМРО вместе с хорват. усташами организовало убийство кор. Александра *Карагеоргиевича* (9 окт. 1934), после чего орг-ция была упразднена. В 1936 г. было основано Македонское народное движение (МАНАПО), состоявшее в основном из студентов, обучавшихся в Белграде и Загребе, поставившее целью усиление македон. национального самосознания, борьбу с режимом Карагеоргиевичей и «великосербской гегемонией», признание права македон. народа на свободу и экономическое развитие, выделение М. как самостоятельного государства. В 1939 г. деятельность МАНАПО прекратилась, большинство его членов вошли в Коммунистическую партию. В окт. 1940 г. в Загребе на V конференции Коммунистической партии Югославии (КПЮ) секретарь Покраинского комитета КПЮ Македонии М. Шаторов (Шарло) обвинил власти королевства в ассимиляции македонского народа.



*Кафедральный собор
Македонской греко-католической Церкви
в г. Струмица. 1931 г.*

Во время Балканских и первой мировой войн и в течение последующих лет из Вардарской М. уехало большое число болгар, греков и турок, но тогда же прибыли беженцы из соседних стран и др. частей КСХС, вполн. их стали называть колонистами. В 1921 г., согласно 1-й переписи населения, в Вардарской М. проживали 798 тыс. чел., в т. ч. 518 тыс. (65%) православных, 270 тыс. (34%) мусульман, 5 тыс. (0,6%) иудеев и 2 тыс. (0,27%) католиков (большинство возле Струмицы, где также жили 765 униатов и более тысячи евангелистов). После заметной убыли населения во время Балканских и первой мировой войн в 20-х гг. XX в. наблюдался резкий рост численности жителей Вардарской М. Так, к 1931 г. здесь проживало 939 тыс. чел., в т. ч. православных — 638 тыс. (67,9%), мусульман — 283 тыс. (30%). В межвоенный период территория совр. М. была одной из наименее развитых частей королевства, в ней преобладало аграрное хозяйство и действовало всего 50 промышленных предприятий. Экономические причины вынудили мн. крестьян переселиться в города или уехать за границу.

После принятия в мае 1919 г. на II Совещании правосл. епископов КСХС решения об объединении всех православных епархий, оказавшихся на территории этого гос-ва, правительство КСХС и К-польская Патриархия 18 марта 1920 г. заключили договор о передаче этих епархий из юрисдикции К-поля в подчинение СПЦ. 19 марта 1920 г. Синод К-польского Патриархата одобрил передачу СПЦ нескольких епархий, в т. ч. Скопской, Велесско-Дебарской, Пелагонийской, Преспанско-

Охридской, Полеанско-Дойранской и Струмицкой, что подтвердил томос К-польского патриарха Мелетия IV от 19 февр. 1922 г. В Вардарской М. были сформированы 4 епархии: Скопскую возглавляли Варнава (Росич; 1920–1930) и *Иосиф (Цвийович; 1930–1957)*; Охридскую — еп. *Николай (Велимирович; 1920–1931)*; вполн. епископ Жичский); Битольскую — еп. *Иосиф (Цвийович; 1920–1930)*; Злетовско-Струмицкую — еп. *Серафим (Йованович; 1920–1928)*, *Вениамин (Таушанович; 1928–1934)*, *Симеон (Попович; 1934–1939)* и *Викентий (Проданов; 1939–1941)*; вполн. патриарх Сербский). В 1931 г. Охридская и Битольская епархии были объединены в Охридско-Битольскую; ее возглавляли епископы *Николай (Велимирович; 1931–1936)*, *Платон (Йованович; 1938–1939)* и *Викентий (Проданов; временно управлял в 1939–1941)*.

Существенное влияние на возрождение Православия в Вардарской М. в межвоенное время оказали священнослужители и миряне из России, поселившиеся здесь по-



*Поклонный крест
в память о русских монахах,
подвизавшихся в Македонии
(мон-рь Лешок).
2016 г.*

сле революции 1917 г. Большие рус. колонии возникли в Скопье и Битоле. СПЦ предоставляла рус. священникам храмы для служения. В македон. монастырях проживало более 100 рус. монашествующих, в т. ч. 35 монахов из Валаамского мон-ря, которые в 1926 г. поселились в мон-ре Лешок под Тетово, а через 2 года ра-





зошлись группами по 2–3 человека по др. обителям. Центром рус. жен. монашества в М. стал монастырь в честь Пресв. Богородицы в г. Кичево, где с 1937 по 1945 г. проживали ок. 30 рус. монахинь. При Скопском еп. Варнаве настоятели всех епархиальных мон-рей были русскими.

В межвоенный период Белград и СПЦ развернули в Вардарской М. активную просветительскую деятельность. В 1920 г. королевским указом в Скопье был открыт философский фак-т как часть Белградского ун-та. В Охриде по инициативе еп. Николая было сформировано церковно-просветительское братство «Св. Климент» (действовало до сер. 30-х гг. XX в.). По решению правительства от 5 окт. 1921 г., 26 февр. 1922 г. открылась ДС св. ап. Иоанна Богослова в Битоле (действовала до 1941), в к-рой преподавали иером. *Иоанн (Максимович)*; впоследствии архиепископ Западноамериканский и Сан-Францисский), архим. *Киприан (Керн)*, архим. Николай (Карпов; впоследствии епископ Лондонский, викарий Западноевропейской епархии РПЦЗ) и др. Стали издавать научные журналы, в Скопье были открыты Церковный музей Юж. Сербии и Галерея фресок из храмов.

В апр. 1941 г. Германия напала на Югославию. 7 апр. нем. войска вошли в Скопье и вскоре дошли до албан. границы. 17 апр. Югославия капитулировала. С 19 апр. 1941 г. по указанию вермахта болг. армия взяла под контроль вост. области Вардарской бановины. В зап. городах Тетово, Гостивар, Кичево, Дебар и Струга была установлена итал. оккупационная власть, в июле 1941 г. эти районы были присоединены к Албании (в апр. 1939 включена в состав Италии), правосл. храмы переданы в управление *Албанской Православной Церкви*.

Синод БПЦ приветствовал введение болг. управления на македон. землях. В кон. апреля 1941 г. был разработан проект церковного устройства на этих землях «на основе церковно-исторических и национальных соображений и с учетом географического положения, путей и торгового сообщения в этих областях» (*Елдаров*. 2004. С. 244–245). Иерархи СПЦ, епископы Иосиф и Викентий, весной 1941 г. были высланы болг. солдатами в Сербию. Болгарский Синод направил неск. архиереев для ознакомления с церковным положением в своих бывших епар-

хиях. Вскоре архиереи сообщили, что священнослужители и верующие, прежде всего в Скопской епархии, встретили их с энтузиазмом, а наиболее сдержанно к ним отнеслись в Охридско-Дебарской епархии. Но впоследствии местные священнослужители принимали активное участие в партизанском движении против болгарских оккупационных властей. 7 янв. 1942 г. в Скопье был сформирован Главный штаб Народно-освободительной армии, а в нач. февр. 1943 г. — Антифашистское собрание (вече) народного освобождения Македонии (АСНОМ). В окт. 1943 г. в с. Црвена-Вода (р-н Дебарца) при генштабе освободительной армии была образована т. н. референтура по религ. вопросам, одним из первых распоряжений к-рой стало предписание о совершении богослужений на церковнослав. языке и поминании на литургии «всех архиепископов и епископов православных». 21 окт. 1943 г. 11 священников и 25 представителей народно-освободительных комитетов провели собрание, на котором приняли решение о формировании благочиннического округа на освобожденной территории, а также отвергли к.-л. иностранную церковную юрисдикцию и призвали восстановить *Охридскую архиепископию* в виде самостоятельной МПЦ. 19 марта 1943 г. в Тетово была учреждена Коммунистическая партия Македонии (с 1952 — Союз коммунистов Македонии), взявшая на себя руководство освободительным движением. В марте 1943 г. все евреи, проживавшие в болг. части оккупированной территории (в начале войны в бановине проживало ок. 7,7 тыс. евреев, в основном в Скопье, Битоле и Штипе), были интернированы в концлагерь Треблинка и погибли. После капитуляции Италии (сент. 1943) в зап. части Вардарской М. были сформированы местные органы власти, но уже в дек. 1943 г. эти районы вновь были оккупированы нем. и албан. силами. В 1-й пол. нояб. 1943 г. в освобожденной зап. части Вардарской М. был сформирован Инициативный комитет АСНОМ, на его 1-м заседании, состоявшемся 2 авг. 1944 г. в мон-ре Прохора Пшинского (ныне на территории Сербии), было провозглашено независимое гос-во М. и принята Декларация об основных правах граждан М., признававшая равенство всех граждан независимо

от их национальности и вероисповедания и придавшая гос. статус македон. языку: в кон. 1944 г. была официально принята временная кириллическая азбука македон. языка, состоявшая из 25 букв, а 3 нояб. 1944 г. АСНОМ принял решение об открытии гимназий с преподаванием на македон. языке в крупных городах. В окт. 1944 г. был сформирован Инициативный комитет по организации церковной жизни в Македонии, а через месяц — Инициативная группа по организации церковно-адм. устройства М. 13 нояб. 1944 г. было освобождено Скопье, а 19 нояб. — территория всей М. С уходом болг. армии М. окончательно покинули представители БПЦ.

4 марта 1945 г. на I Церковно-народном Соборе в Скопье при активном участии председателя АСНОМ М. Андонова-Ченто было принято решение о «восстановлении Охридской архиепископии в виде Македонской самостоятельной Церкви», независимой от к.-л. Поместной Православной Церкви. В нояб. 1945 г. М. как один из 6 равноправных субъектов под названием Народная Республика Македония (НРМ; с 1963 — Социалистическая Республика Македония) вошла (официально оформлено 31 янв. 1946) в состав Федеративной Народной Республики Югославии (ФНРЮ; с 1963 — Социалистическая Федеративная Республика Югославия). Гос. власти не разрешили иерархам СПЦ (еп. Иосиф до смерти носил титул «Скопский») вернуться на свои кафедры и на протяжении последующего времени оказывали содействие МПЦ в ее стремлении добиться своего признания со стороны СПЦ. При этом на жизнь МПЦ существенно повлияли федеративный закон об отделении Церкви от гос-ва (1946) и коммунистическая идеология: в 1945 г. как культурно-исторические памятники в М. были национализированы мн. храмы, правосл. верующие не могли состоять в рядах компартии и занимать высокие должности. Ощущалась острая нехватка духовенства (ДС открылась в 1967, богословский фак-т МПЦ — в 1977), мн. храмы были закрыты, мон-ри пустовали.

В послевоенные годы в М. происходили важные культурные процессы, способствовавшие утверждению македонцев как самостоятельной нации. 3 мая 1945 г. была утверждена македон. азбука в составе 31 буквы,





а 2 июня 1945 г. приняты правила правописания, разработанные сформированной в нояб. 1944 г. Комиссией по македон. языку и правописанию. Стали открываться, преимущественно в Скопье, научные и учебные ин-ты и создаваться об-ва, ориентированные на изучение македон. языка и истории М.: Македонская б-ка св. Климента Охридского (1945), Национальный музей М. (1945), Ун-т Кирилла и Мефодия в Скопье (1949), Об-во писателей М. (1947), Ин-т национальной истории (1948), Ин-т македонского языка им. К. П. Мисиркова (1953), Македонская академия наук и искусств (1967) и др.

Согласно переписи 1948 г., в М. проживало 1,153 млн чел., а в 1953 г. — 1,305 млн чел., в т. ч. 861 тыс. (66 %) — македонцы, 204 тыс. (15,6%) — турки и 163 тыс. (12,5%) — албанцы. 23 июля 1963 г. в Скопье произошло катастрофическое землетрясение, в результате к-рого было разрушено 75–80% зданий, более тысячи человек погибло. Благодаря международной помощи македонская столица была вскоре отстроена заново. В послевоенный период экономика М. носила аграрно-индустриальный характер, сельские районы пустели, росла численность населения крупных городов (прежде всего Скопья), мн. македонцы уезжали на заработки за границу, македон. диаспоры появились в странах Европы, США и Австралии. Попытки индустриализации экономики М. (50-е гг. XX в.) и ряд экономических реформ (60–70-е гг. XX в.) не принесли ожидаемых результатов. В 1981 г. в М. был самый высокий по СФРЮ уровень безработицы — 21,5%.

Начало распада Югославии вызвало политический кризис в М. и способствовало формированию многопартийной системы правления. В выборах в нояб. 1990 г. в М. приняли участие более 80 партий и независимые кандидаты. Наибольшее число мандатов (38) получила партия ВМРО–ДПМНЕ (преемница ВМРО, создана в 1990), Союз коммунистов Македонии — Партия демократических преобразований (с апр. 1991 — СДСМ) получила 32 места, а албан. Партия демократического процветания — 23 места. 25 янв. 1991 г. македон. парламент принял Декларацию о суверенитете республики, а 8 сент. на референдуме 95% проголосовавших высказались за ее отделение от СФРЮ.



*Католический кафедральный собор
Пресв. Сердца Иисуса
в Скопье. 1977 г.*

Офиц. провозглашение независимости М. состоялось 17 сент. 1991 г., 17 нояб. была принята Конституция Республики Македонии. Возникшая в нач. 1991 г., после объявления независимости Словении и Хорватии, угроза попытки сохранения единства Югославии силами федеративной армии была устранена в февр. 1992 г., когда по договоренности председателя македон. парламента К. Глигорова с начальником генштаба Югославской армии югослав. военные покинули территорию республики.

Падение коммунистического режима и демократические перемены способствовали возрождению духовной жизни в М. В 1991 г. после принятия конституции, гарантировавшей свободу вероисповедания, и закона о реституции религ. объединениям



*Монастырская
ц. Успения Пресв. Богородицы
в Берове. 1991 г.*

была возвращена национализированная собственность, стал наблюдаться рост числа верующих, открылись мн. храмы и мон-ри.

После получения независимости в М. под влиянием событий в соседних Косове и Метохии и Боснии и Герцеговине усилилось стремление албан. меньшинства к сепаратизму.

В кон. 80-х гг. XX в. албанцы составляли большинство в общинах Тетова, Гостивар, Дебар и Струга, в Кичеве и Куманове — 1/3, а в Скопье — 1/5. В 1994 г. из 1,946 млн жителей М. 22,7% составляли албанцы (441 тыс. чел.), 4% — турки (78 тыс. чел., уменьшение числа турок произошло за счет переезда в Турцию, особенно в 50-х гг. XX в.), 66,6% — македонцы (1,296 млн чел.). Первая албан. демонстрация в поддержку косовских албанцев прошла в Тетове и Гостиваре в 1968 г. В 1981 г. македон. албанцы поддержали требования косовар о признании Косова отдельной республикой. Албан. население проигнорировало референдум о независимости М. и 11–12 янв. 1992 г. провело референдум о своей автономии. Отказ властей признать его итоги стал причиной албан. протестов в марте и кровопролитных столкновений с силами македон. безопасности в нояб. 1992 г. Формирование коалиционного правительства с участием албан. представителей способствовало временному урегулированию албан. вопроса.

В 1996 г. на местных выборах в Тетове и Гостиваре победили албан. кандидаты, к-рые вывесили албан. флаги на зданиях своих администраций. В сер. 90-х гг. мн. албанцы из М. принимали участие в военных действиях в Косове и Метохии, в 1998 г. произошли столкновения косовских албанцев с македон. пограничниками. В 1999 г., во время военной кампании НАТО против Югославии, в М. нашли убежище ок. 360 тыс. албан. беженцев из Косова, а также действовали центры подготовки и реабилитации косовских боевиков.

В февр. 2001 г. близ Тетова произошли вооруженные столкновения между македон. силами безопасности и албан. экстремистами из подпольной т. н. Национальной освободительной армии (НОА). Действия македон. сил безопасности вызвали критику М. со стороны НАТО, ОБСЕ и Миссии Европейского союза, добившихся 24 июня 2001 г. освобождения окруженных в районе с. Арачиново под Скопье албанских экстремистов. 5 июля был подписан акт о прекращении огня, но НОА продолжила совершать нападения на македон. силы безопасности. После переговоров, проходивших под давлением НАТО и Европейского союза, 8 авг. в Охриде был парафирован рамочный договор, подписан-





ный в Скопье 13 авг. лидерами главных македон. партий, президентом Трайковским и зап. представителями, гарантировавший албанцам самые широкие права. По результатам парламентских выборов (2002, 2004, 2006, 2008, 2011) формировались коалиционные правительства при участии албанских партий ДПА и ДСИ, связанной с НОА. На президентских выборах 2009 г. был избран кандидат от правящей коалиции проф. Г. Иванов, в 2014 г. он получил новый 5-летний мандат. В 2014 г. в М. разгорелся политический кризис после отказа СДСМ признать свое поражение на выборах и объявления бойкота парламенту. Премьер-министр Н. Груевский в янв. 2015 г. обвинил руководство СДСМ в попытке неконституционного захвата власти. В мае 2015 г. на фоне обострения межэтнических отношений и активизации албан. вооруженных экстремистов оппозиция безуспешно пыталась организовать в М. «цветную революцию». Аналогичная попытка под названием «Пестрая революция» была предпринята в апр.–мае 2016 г.

Ист.: Документи за борбата на македонскиот народ за самостојност и национална држава. Скопје, 1981. Т. 2; Македонија: Путь к самостоятельности: Док-ты / Сост.: Е. Ю. Гуськова. М., 1997.
Лит.: Димевски С. Историја на Македонската правосл. црква. Скопје, 1989; Костадиновски Д. Вардарскиот дел од Македонија под јурисдикција на српската Православна Црква: (1919–1941). Скопје, 1995; Тодоровски Г. Западна Македонија за време на окупацијата, 1941–1944. Скопје, 1998; Ристовски Б. Историја на македонската нација. Скопје, 1999; Миноски М. Авнојска Југославија и македонското национално прашање. Скопје, 2000; Ачкоска В. Македонија во Југословенската федерација: 29.11.1943 – 8.09.1991: (Хронологија). Скопје, 2001; она же. Братството и единство, 1944–1974: Помегу хармонија и дисхармонија. Скопје, 2003; Велановски Н. Македонија, 1945–1991: Државност и независност. Скопје, 2002; она же. Македонија и Балканот. Скопје, 2007; Сасањоска Р. The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia // Religion, State and Society. L., 2001. Vol. 29. N 2. P. 115–119; Радић Р. Држава и верске заједнице. Београд, 2002. Део 1; Јовановић В. Југословенска држава и Јужна Србија, 1918–1929. Београд, 2002; Елдров С. Православието на война: Българската Правосл. Црква и войните на България, 1877–1945. София, 2004; Историја на македонскиот народ. Скопје, 2008; Veleškanov D. Protestantizam u Makedoniji, 1868–1922. Zagreb, 2007; Boškoviška N. Das jugoslawische Makedonien, 1918–1941: Eine Randregion zwischen Repression und Integration. W. etc., 2009; Россия (СССР) и Македонија: Историја, политика, култура, 1944–1991 гг.: Сб. ст. М., 2013; Чалић М.-Ж. Историја Југославије у 20 в. Београд, 2013; Белякова Т. Конструирование национальной идентичности в социалистической Югославии и македон. церковный вопрос // Государство, религия, Церковь в Рос-

сии и за рубежом. М., 2014. № 4(32). С. 62–85; Терзић С. Старая Сербия (XIX–XX): Драма одной цивилизации. М., 2015.

МАКЕДОНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ [МПЦ; македон. Македонска православна црква] (офиц. назв.— Македонская Право-



Кафедральный собор свт. Климента Охридского в Скопье. 1990 г.

славная Церковь, Охридская архиепископия), не признанная Поместными Православными Церквями Православная Церковь. Объединяет приходы в Республике Македония и среди македон. диаспоры. Предстоятель — архиепископ Охридский и Македонский, избирается Церковно-народным Собором из 3 кандидатов, утвержденных Архиерейским Синодом. Кафедра — в г. Скопье.

Высшую церковную власть в МПЦ осуществляет Архиерейский Синод в составе архиепископа (председатель) и всех архиереев. При Синоде действуют отделы: по материально-финансовым, административным и имущественно-правовым вопросам; по вопросам строительства, церковного искусства и архитектуры; внешних церковных связей, миссионерской и благотворительной деятельности. Высшим церковно-административным представительным органом является Церковно-народный Собор, состоящий из избираемых в епархиях представителей духовенства и мирян. В епархиях действуют епархиальные собрания и советы. Судебную власть осуществляют епархиальные суды и Архиепископский церковный суд.

В наст. время в состав МПЦ входят 12 епархий-митрополий: Скопская, Преспанско-Пелагонийская, Дебарско-Кичевская, Струмицкая, Повардарская, Брегалницкая, Тетовско-Гостиварская и Кумановско-Осоговская и 4 в диаспоре (Европейская, Американско-Канадская, Авст-

ралийско-Новозеландская и Австралийско-Сиднейская). Епархии разделены на архиерейские наместничества (благочиния). В МПЦ ок. 500 приходов, 39 монастырей (в т. ч. 2 ставропигиальных), ок. 1,3 тыс. храмов, ок. 650 священнослужителей, ок. 140 монашествующих (янв. 2016). Действуют ДС свт. Климента Охридского (основана в 1967; в наст. время 58 учащихся) и Богословский фак-т свт. Климен-

та Охридского (основан в 1977; в настоящее время 80 студентов), входящий в состав Ун-та святых Кирилла и Мефодия в Скопье. Официальное

издание МПЦ — «Вестник» (Скопье, 1959–; 6 раз в год). В епархиях выходят собственные периодические издания.

История. Память об автономной Охридской архиепископии, упраздненной властями Османской империи в 1767 г., оказывала существенное влияние на возрождение слав. самосознания среди правосл. населения Македонии (см. Македония, историческая область). В создании собственной церковной институции македон. славяне видели возможность как устранения внешнего церковного управления, так и ослабления угрозы эллинизации. В XIX в. в Македонии стали возникать слав. церковные школы, выдвигались требования о поставлении на македон. кафедры славян. В окт. 1867 г. церковные общины Охрида направили в К-поль петицию, потребовав восстановления Охридской архиепископии, но это послание не дошло до адресата. В 1869 г. церковные общины Прилепа, Охрида, Велеса и Скопье заявили о выходе из-под юрисдикции К-польского Патриархата. После создания Болгарского Экзархата (см. в ст. Болгарская Православная Церковь) в его состав вошла Велесская епархия, а остальным епархиям была дана возможность присоединиться к Экзархату, если за это проголосуют не менее 2/3 верующих. В кон. XIX в. на территории совр. Республики Македония сосуществовали епархии К-польской Патриархии и Болгарского





Экзархата, что вызывало церковное противостояние. Епархии К-польской Патриархии в кон. XIX и нач. XX в. возглавляли этнические сербы. Скопский митр. *Феодосий (Голозанов)* в 1890 г. заявил о желании создать самостоятельную Македонскую Церковь и для достижения своей цели выразил готовность заключить унию с Римской Церковью, если та признает его главой восстановленной Охридской архиепископии. Но уже в 1891 г. он был под конвоем отправлен в К-поль и вскоре извергнут из сана и сослан. Во время Балканских и первой мировой войн на этой территории несколько раз сменялись юрисдикции Болгарского Экзархата и К-польской Патриархии.

Раздел исторической области Македония между Сербией, Болгарией и Грецией способствовал усилению националистических настроений и стремления создать единое независимое гос-во Македония и самостоятельную Македонскую Православную Церковь. В 1922 г. все епархии, действовавшие в Вардарской Македонии, отошедшей к Сербии, вошли в состав Сербской Православной Церкви (СПЦ).

После капитуляции Югославии в начале второй мировой войны и перехода территории совр. М. под контроль болг. армии иерархи СПЦ были изгнаны из епархий, а Болгарская Православная Церковь (БПЦ) направила сюда своих представителей. Зап. районы, попавшие под контроль Италии, в церковном отношении были подчинены *Албанской Православной Церкви*. Во время войны большая часть местного правосл. духовенства активно помогла Народно-освободительной армии, а после войны планировала выйти из-под к.-л. внешней юрисдикции и создать собственную церковную структуру. Уже в окт. 1943 г. в с. Црвена-Вода (совр. община Дебарца) при Главном штабе Народно-освободительной армии была образована т. н. референтура по религ. делам во главе со свящ. Вельо Манчевским для временного управления церковной жизнью на освобожденных территориях Македонии. 21 окт. 1943 г. в с. Издеглавье (совр. община Дебарца) на 1-м собрании духовенства были приняты решения о создании на освобожденной территории благочиннического округа (9 приходов), о назначении его благочинным свящ. Анфима Поповского, об

упразднении внешней церковной юрисдикции, а также прозвучали призывы к восстановлению Охридской архиепископии в виде самостоятельной МПЦ. В окт. 1944 г. в с. Горно-Врановци близ г. Велес был сформирован Инициативный комитет по организации церковной жизни в Македонии. В нояб. 1944 г. под руководством свящ. Мефодия Гогова (впосл. архиепископ Охридский и Македонский Михаил) возникла Инициативная группа по организации церковно-адм. устройства Македонии, рекомендовавшая всем благочиниям избрать комитеты и делегатов на буд. Церковно-народный Собор.

4 марта 1945 г. в Скопье состоялся I Церковно-народный Собор, на котором помимо делегатов от духовенства и мирян присутствовали представители властей, поддерживавшие идею об обособлении МПЦ. Собор принял решение о «восстановлении Охридской архиепископии в виде Македонской самостоятельной Церкви, которая не будет подчиняться какой бы то ни было другой национальной Поместной Православной Церкви»: Церковь должна была называться Свято-Климентовой Охридской архиепископией, а ее главе собиравшись присвоить титул «архиепископ Охридский». Вместе с тем в соборном постановлении говорилось, что «после создания Югославской Православной Церкви и Патриархата наша Македонская Православная Церковь войдет в ее состав, как и другие Православные Церкви в Федеративной Югославии»: в представлении авторов, развитие церковного устройства должно было происходить в рамках популярной в то время идеи равноправного объединения всех народов общего гос-ва и создания единой югославской нации. Важную роль в урегулировании статуса МПЦ играли гос. власти и партийные органы Македонии, к-рые видели в ней важный элемент в решении македон. национального вопроса.

12 марта 1945 г. Синод СПЦ признал действия Инициативного комитета и I Церковно-народного Собора неканоническими и не подлежащими рассмотрению. Митр. Скопскому *Иосифу (Цвийовичу)*, высланному из епархии во время болг. оккупации, было поручено прибыть в Македонию для изучения обстановки, но правительство Югославии не разрешило ему вернуться в Скопье. 22 сент. 1945 г. Синод СПЦ постановил:

«Епархии на территории нынешней Федеративной Македонии: Скопская, Злетовско-Струмицкая и Охридско-Битольская были законно присоединены к СПЦ, о чем свидетельствует Томос Вселенского Патриархата... Свящ. Архиерейский Синод не может признать никакой самостоятельной и независимой Церкви в Федеративной Македонии, провозглашенной без разрешения и согласия Матери-Церкви...»

Под давлением федеральных и республиканских властей, не заинтересованных в обострении отношений в стране, автокефалистское движение в Македонии начиная с сеп. 1945 г. стало ослабевать, его сторонники считались сепаратистами, а решение о восстановлении Охридской архиепископии от 4 марта 1945 г. было объявлено властями результатом подрывной деятельности «врагов» в Инициативной группе. Сформированное в апр. 1945 г. правительство Македонии во главе с Л. Колишевским согласовывало свои действия с Белградом, поэтому гос. поддержка македонского автокефализма ослабла. Уже к концу года в македон. церковных кругах возобладала линия на сохранение канонической связи с СПЦ и получение статуса автономной Церкви. С нач. 1946 г. в Македонии повсеместно проводились собрания духовенства, на которых принимались резолюции с критикой решений I Церковно-народного Собора.

8 мая 1946 г. в Скопье под председательством свящ. Кирилла Стоянова прошла конференция с участием македон. духовенства. Председатель республиканской Комиссии по делам религий Э. Поп-Андонов в выступлении подчеркнул, что «автокефальность означает отделение, прерывание всех связей с Сербской Патриархией, замыкание внутри самих себя, и таким образом — нарушение братства и единства югославских народов». В итоге конференция приняла решение о создании в Македонии национальной самоуправляемой Церкви: «Мы требуем народных архиереев, народного духовенства и самоуправления в решении всех внутренних церковно-народных вопросов». Делегаты призвали Синод СПЦ, правосл. духовенство и верующих Югославии «поддержать идею скорейшего формирования Православной Церкви в Югославии, в которую войдут все Православные Церкви на равноправных началах» (*Или-*



евски. 2011. С. 57–58). Предполагалось, что входящие в состав этой буд. церковной структуры православной Церкви народных республик будут иметь внутреннее самоуправление, а каждая из них, независимо от численности паствы, будет представлена одним архиереем в едином Синоде Югославской Церкви.

25 июня 1946 г. Синод СПЦ констатировал, что «положение епархий на юге нашей страны не претерпело существенных изменений в плане канонического устройства», поэтому 23 нояб. 1946 г. Архиерейский Собор СПЦ подтвердил решения Синода СПЦ от 22 сент. 1945 г. по македон. церковному вопросу. В дек. 1946 г. патриарх Сербский Гавриил V (Дожич) в Белграде на встрече с македон. делегацией заявил, что их требования о создании МПЦ и единой Югославской Церкви неприемлемы. СПЦ настаивала на возвращении на македон. кафедры митр. Иосифа (Цвийовича) и еп. Викентия (Проданова). То же патриарх Гавриил изложил 10 мая 1947 г. на встрече с председателем Правительства Македонии Колишевским, настаивавшим на реализации решений македон. духовенства от 8 мая 1946 г. После этой встречи Собор СПЦ обратился с письмом к президиуму Югославии с просьбой принять меры для возвращения серб. архиереев на македон. кафедры. Но в силу антирелиг. политики югослав. властей эта просьба осталась без ответа. В сент. 1947 г. члены Инициативного комитета на встрече с патриархом Гавриилом предложили сделать Церковь в Македонии самоуправляемой при ее каноническом единстве с СПЦ и Югославской Патриархией, а титул патриарха изменить на «Сербский и всей Югославии». В мае 1948 г. в письме к Синоду СПЦ требования были сведены к внутреннему самоуправлению Православной Церкви в Македонии, находящейся в каноническом единстве с Сербским Патриархатом, и назначению в македон. епархии архиереев-македонцев. Следующий Сербский патриарх Викентий (Проданов) не возражал против назначения на македон. кафедры архиереев-македонцев, но предложил временно, до появления достойных кандидатов из македонцев, взять на себя управление македонскими епархиями. 1 июня 1955 г. Собор СПЦ согласился с этим предложением и раз-

решил в македон. епархиях на богослужениях использовать македон. язык (ранее богослужение шло на церковнослав. языке). В окт. 1955 г. патриарх Викентий посетил Македонию и провел переговоры с членами Инициативного комитета.

10 апр. 1957 г. в Белграде Синод СПЦ договорился с делегацией македон. Инициативного комитета о сохранении канонического единства. 27 мая 1957 г. Собор СПЦ констатировал, что в македон. епархиях восстановлен канонический порядок в соответствии с Уставом СПЦ. В марте—апр. 1958 г. патриарх Викентий вновь посетил Македонию. Но Собор СПЦ в июне 1958 г. отказался избрать архиереев-македонцев, что в Македонии расценили как нарушение соглашения, заключенного в апр. 1957 г. Инициативный комитет решил созвать II Церковно-народный Собор. Новый Сербский патриарх *Герман (Джорич)* оценил этот шаг как противоречащий Уставу СПЦ. Однако патриарший викарий, происходивший из Македонии еп. Топлицкий Досифей (Стойковский), к-рому Инициативный комитет предложил возглавить одну из македон. кафедр, по настоянию гос. властей прибыл в Македонию для участия в Соборе.

II Церковно-народный Собор начал работу в Охриде 4 окт. 1958 г. под председательством свящ. Нестора Поповского и при участии 291 делегата. В тот же день в базилике Св. Софии в Охриде было оглашено постановление Собора о восстановлении Охридской архиепископии в виде МПЦ. Для «сохранения церковно-канонического единства Православной Церкви в Федеративной Народной Республике Югославии» МПЦ признала патриарха Сербского главным предстоятелем Церкви. Первым главой МПЦ был избран еп. Досифей, на Битольскую кафедру был назначен свящ. Николай Трайковский (позднее еп. Климент), на Струмицкую — протосинкелл Наум (Димовский). Собором был принят Устав МПЦ, согласно к-рому в Церковь вошли 3 епархии: Скопская, Преспанско-Битольская и Злетовско-Струмицкая.

Митр. Досифей сообщил о решениях Собора патриарху Герману. В послании от 10 марта 1959 г. он пояснил: «...мы действительно желаем оставаться в каноническом единстве с Сербской Православной Церковью.

Это единство осуществлялось бы посредством общего патриарха, но так, чтобы ни Сербская Православная Церковь не вмешивалась во внутренние дела Македонской Православной Церкви, ни Македонская Православная Церковь — во внутренние дела Сербской Православной Церкви» (*Илиевски*. 2011. С. 120–121).

Архиерейский Собор СПЦ, состоявшийся 3–19 июня 1959 г., после длительного обсуждения решил руководствоваться церковной икономией и, чтобы не усиливать церковные нестроения, вызванные, по мнению членов Собора, политическими интригами коммунистических властей, признать, что македон. епархии «выделились в самостоятельную Македонскую Православную Церковь, управляемую согласно ее Уставу, но остающуюся и впредь в каноническом единстве с СПЦ через ее Предстоятеля, Святейшего патриарха Сербского». Также Собор отметил, что «положения Устава СПЦ перестают действовать в отношении епархий и архиереев на территории Н[ародной] Р[еспублики] Македонии», и рекомендовал привести 35 (из 171) статей Устава МПЦ в соответствии с Уставом СПЦ. Но этот компромисс, достигнутый между СПЦ и МПЦ под давлением стремившихся урегулировать македон. церковный вопрос югослав. властей, не устраивал ни одну из сторон. Позднее патриарх Герман признавался главе Союзной комиссии по делам религий Д. Радосавлевичу, что СПЦ не признала бы МПЦ, если бы не учитывала гос. интересы (см.: *Радић*. 2006. Књ. 2. С. 241).

18 июля 1959 г. патриарх Герман прибыл в Скопье, 19 июля совершил хиротонию архим. Климента (Поповского) во епископа Преспанско-Битольского, а 26 июля — архим. Наума (Димовского) во епископа Злетовско-Струмицкого. В мае 1962 г. Македонию посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* в сопровождении патриарха Сербского Германа, митр. Загребского *Дамаскина (Грданичко)* и еп. Банатского Виссариона (Костича). 24 мая патриархи Алексий и Герман и митр. Досифей совершили службу в ц. Пресв. Богородицы Перивлепты в Охриде. В 1963 г. митр. Досифей сопровождал патриарха Сербского Германа при его посещении Св. Горы Афон, а в сент. 1965 г. в составе делегации СПЦ посетил БПЦ.



Провозглашение автокефалии МПЦ. Отношения МПЦ и СПЦ продолжали ухудшаться. С кон. 50-х гг. XX в. в Австралии и Сев. Америке, где уже существовали епархии СПЦ, стали формироваться македонские церковные общины, в к-рые МПЦ стала назначать своих священников. Митр. Досифей в июле 1963 г. посетил Австралию, в апр. 1965 г. — США и Канаду, что вызвало негативную реакцию со стороны Сербского патриарха. МПЦ выражала недовольство тем, что СПЦ не информировала о ее новом статусе др. Поместные Церкви и не внесла соответствующие изменения в свой устав, напр. не удалила из него упоминание о македон. епархиях. Гос. органы Югославии и Союзная комиссия по делам религий выступали за достижение компромисса по проблеме Устава МПЦ, 15 июня 1964 г. на совещании, созванном главой Правительства Югославии П. Стамболичем при участии гос. и партийных руководителей Македонии, была констатирована необходимость «по политическим и иным причинам сохранить каноническое единство между Сербской и Македонской Православными Церквями, выраженное в личности общего патриарха», при этом МПЦ рекомендовалось привести свой устав в соответствие с рекомендациями Архиерейского Собора СПЦ, после чего СПЦ должна была сообщить остальным правосл. Церквям о самостоятельном статусе МПЦ (Там же. С. 142).

24 нояб. 1964 г. Митрополичий Церковно-народный Собор внес изменения в Устав МПЦ, согласно предписаниям Собора СПЦ 1959 г., кроме ст. 52, определявшей знаки достоинства Предстоятеля МПЦ. Митр. Досифей был уполномочен самостоятельно договориться с патриархом Сербским о порядке ношения знаков отличия за пределами канонической территории МПЦ в присутствии главы СПЦ, 14 дек. 1964 г. митр. Досифей направил новый текст Устава МПЦ патриарху Герману с просьбой проинформировать Собор СПЦ о согласовании этого вопроса и ускорить извещение Поместных Церквей о самостоятельном статусе МПЦ. Синод СПЦ заключил, что Устав МПЦ приведен в соответствие с рекомендациями Собора СПЦ не в полной мере, и отказался вынести этот вопрос на заседание Собора. После доработки Устава МПЦ в мае 1965 г.

патриарх Герман в письме митр. Досифею от 31 мая 1965 г. обещал включить этот вопрос в повестку очередного заседания Собора СПЦ.

23 мая 1966 г. Собор СПЦ признал, что Устав МПЦ приведен в соответствие с соборными требованиями, но указал на то, что нельзя вносить в него к.-л. изменения без согласия СПЦ. Это решение вызвало недовольство МПЦ, а Комиссия по делам религий при Правительстве Македонии расценила его как «отсутствие у патриарха Германа и части епископата СПЦ доброй воли для урегулирования вопроса МПЦ», в связи с чем было принято решение «снять этот вопрос с политической повестки и оставить на усмотрение МПЦ» (Там же. С. 159).

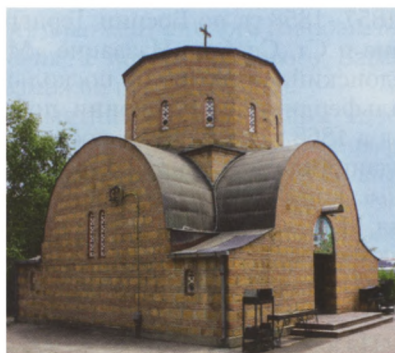
18 нояб. 1966 г. в Белграде на встрече с патриархом Германом и членами Синода СПЦ митр. Досифей сообщил, что в связи с непреклонной позицией СПЦ он будет просить о предоставлении МПЦ автокефалии. В послании от 3 дек. 1966 г. Собору СПЦ Синод МПЦ констатировал, что возможности урегулирования македон. церковного вопроса исчерпаны и выход видится только в провозглашении автокефалии МПЦ. Несмотря на давление властей, поддерживавших позицию МПЦ, прошедший с 23 мая по 1 июня 1967 г. Собор СПЦ отклонил просьбу о даровании МПЦ автокефалии как не имеющую «никаких церковно-исторических оснований» и выразил особое предостережение по поводу возможного самовольного провозглашения автокефалии, противоречащего церковно-правовым нормам.

17 июля 1967 г. в кафедральном соборе Св. Софии в Охриде под председательством митр. Досифея открылся III Церковно-народный Собор, провозгласивший 19 июля автокефалию МПЦ и утвердивший создание еще 2 епархий — Дебарско-Кичевской и Американско-Канадско-Австралийской. На момент провозглашения автокефалии МПЦ окормляла ок. 1 млн верующих, в ней насчитывалось 334 священника, 54 монашествующих, действовали 953 храма и 5 общин в диаспоре. На внеочередном заседании Собора СПЦ 15 сент. 1967 г. было констатировано, что иерархия МПЦ «самовольно и неканонически отделилась от своей Церкви-Матери в раскольническую организацию», и принято решение прервать с македон. иерар-

хией каноническое общение. Несмотря на выражение неудовлетворения гос. властей по поводу усугубления конфликта, 19 марта 1968 г. Синод СПЦ предал архиереев МПЦ церковному суду. В окт. 1968 г. патриарх Герман призвал архиеп. Досифея и македон. архиереев покаяться и вернуться в лоно СПЦ. 12 дек. 1968 г. в Скопье состоялась 1-я встреча делегаций МПЦ и СПЦ, но преодолеть разногласия не удалось. 20 мая 1970 г. Собор СПЦ во избежание углубления раскола вернул на доработку в Синод представленный еп. Жичским *Василием (Костичем)* проект обвинения македон. архиереев в расколе, что приостановило судебный церковный процесс против македон. иерархии.

28 окт. 1974 г. Церковно-народный Собор внес коррективы в Устав МПЦ, согласно к-рым число епархий достигло 8, были учреждены Полошко-Кумановская и Повардарская епархии, а Американско-Канадско-Австралийская епархия разделена на Американско-Канадскую и Австралийскую. Под давлением югославских властей в 70-х гг. XX в. в македонском церковном вопросе сохранялся статус-кво. На встречах делегаций СПЦ и МПЦ, состоявшихся 9 мая 1978 г. в *Прохора Пшинского монастыре* и 17–19 сент. 1979 г. в мон-ре *Кашита*, македон. сторона отказалась принести покаяние, поэтому переговоры завершились безрезультатно. В мае 1982 г. Собор СПЦ отклонил прошение архиеп. Охридского Ангелария (Крстеского) о признании автокефалии МПЦ. С целью признания автокефального статуса МПЦ ее руководство проводило активную внешнецерковную деятельность. В нояб. 1967 г. делегация МПЦ в составе митрополитов Злетовско-Струмицкого Наума и Американско-Канадско-Австралийского Кирилла посетила Болгарию, Румынию и СССР; в Софии делегация была принята митрополитами Варненским *Иосифом (Лазаровым)* и Доростольско-Червенским Софронием (Стойчевым), в Бухаресте — патриархом *Юстинианом (Мариний)*, в Москве — сотрудниками ОВЦС. 1 апр. 1968 г. митр. Наум был принят патриархом Болгарским *Кириллом (Константиновым)*. В 1970 г. архиеп. Досифей был принят в Ватикане папой Римским *Павлом VI*. С 1979 г. представители МПЦ ежегодно посещают Рим и 24 мая совершают молебен у гроба равноап. Кирил-





Церковь вмч. Георгия Победоносца
в Криви-Дол, Скопье.
Кон. 60-х гг. XX в.

ла. В 1972 г. делегация МПЦ впервые посетила штаб-квартиру Всемирного Совета Церквей в Женеве.

Предстоятели. После кончины архиеп. Досифея (Стойковского) Охридским архиепископом 19 авг. 1981 г. стал Ангеларий (Крстеский; 1911–1986). Его преемник, архиеп. Гавриил (Милошев; 1912–1996), создал 1-й полный перевод Свящ. Писания на македон. лит. язык (Скопье, 1990; 2006²). С его уходом на покой во главе МПЦ 4 дек. 1993 г. встал архиеп. Михаил (Тогов; 1915–1999), способствовавший преодолению информационной изоляции МПЦ. С 10 окт. 1999 г. МПЦ возглавляет архиеп. Стефан (Веляновский, род. в 1955; митрополит Американско-Канадский в 1986–1988, Злетовско-Струмичкий в 1988–1989 и Брегалницкий в 1989–1999).

Македонско-сербские межцерковные контакты на рубеже веков. С распадом Югославии и обретением Македонией гос. независимости (1991) процесс урегулирования церковного вопроса получил новый импульс. 3 марта 1992 г. в Белграде начались переговоры между СПЦ и МПЦ, продолжившиеся 15–16 апр. 1992 г. в мон-ре Калишта, но не давшие результатов. 14 янв. 2001 г. в мон-ре св. Наума близ Охрида переговорные комиссии СПЦ и МПЦ разработали предварительный текст договора о восстановлении канонического общения. 17 мая 2002 г. в Нише члены делегаций СПЦ (митр. Черногорско-Приморский *Амфилохий (Радович)*, епископы Нишский *Ириней (Гаврилович)*, впосл. патриарх Сербский), Бачский *Ириней (Булович)* и др.) и МПЦ (митрополиты Преспанско-Пелагонийский *Петр*, Дебарско-Кичевский *Тимофей*, Струмичкий *Наум*) парафировали «Проект соглашения об установлении цер-

ковного единства», предусматривавший предоставление МПЦ прав «самой широкой автономии» в составе СПЦ. Архиерейский Собор СПЦ 23 мая 2002 г. одобрил проект Нишского соглашения, но несанкционированная публикация в СМИ содержания документа вызвала в Македонии негативный общественно-политический резонанс (прежде всего из-за отсутствия упоминания уставного названия МПЦ), поэтому Синод МПЦ отклонил проект соглашения.

20 июня 2002 г. патриарх Сербский *Павел (Стойчевич)* призвал архиереев, иереев и правосл. верующих Республики Македония вернуться к литургическому и каноническому единству с СПЦ, 21 июня 2002 г. на это обращение отозвался митр. Велесский и Повардарский *Иоанн (Вранишковский)* (см. *Иоанн VI (Вранишковский)*), архиеп. Охридский и Скопский), который на следующий день был принят в юрисдикцию СПЦ. 5 июля 2002 г. Синод МПЦ сместил митр. Иоанна с кафедры и предписал ему удалиться в мон-рь вмч. Георгия близ г. Неготино, а 7 авг. 2002 г. запретил его в священнослужении. 23 сент. 2002 г. Архиерейский Собор СПЦ на внеочередном заседании назначил митр. Иоанна Сербским Патриаршим экзархом Охридской архиепископии. 30 апр. 2003 г. в Белграде прошли переговоры Синодов МПЦ и СПЦ. 13 мая 2003 г. патриарх Сербский *Павел* потребовал от Синода МПЦ в 5-дневный срок принять проект Нишского соглашения и прекратить преследование митр. Иоанна. В ответ 9 июля 2003 г. Синод МПЦ решил извергнуть митр. Иоанна из сана. 24 мая 2005 г. патриарх *Павел* подтвердил избрание архиеп. Иоанна, а Архиерейский Собор СПЦ — канонический статус Православной Охридской архиепископии как автономной самоуправляемой Церкви в составе СПЦ. На следующий день Архиерейский Собор СПЦ, ссылаясь на решения от 24 мая и 15 сент. 1967 г. о прекращении литургического и канонического общения с иерархией МПЦ, распространил церковные прещения «на всех верующих — последователей этой раскольнической организации».

В 2005–2007 гг. контакты между СПЦ и МПЦ были прерваны в связи с преследованием архиеп. Иоанна (Вранишковского), арестованного по обвинению македон. судов в финансовых махинациях, совершен-

ных им во время управления Велесской и Повардарской епархией. СПЦ считает его преследование политически мотивированным. В 2009 г. прошла серия неофиц. встреч серб. и македон. иерархов, но позиции сторон не изменились: серб. сторона готова предоставить МПЦ широкую автономию на условиях проекта Нишского соглашения, македон. сторона настаивает на автокефалии.

В связи с новым арестом архиеп. Иоанна (Вранишковского) по вынесенному в мае 2012 г. приговору суда СПЦ отказалась вести переговоры с представителями МПЦ до тех пор, пока иерарх не будет освобожден и с него не будут сняты все обвинения. 1 февр. 2015 г. архиеп. Иоанн был отпущен из заключения по решению суда об условно-досрочном освобождении, но вынесенные обвинения против него не были сняты.

Современное положение МПЦ. Десятилетия правления коммунистического режима в Югославии негативно повлияли на духовную жизнь в Македонии. Офиц. идеология считала исповедание веры пережитком



Крест
в честь 2000-летия христианства
на горе Водно в Скопье. 2002 г.

прошлого, несовместимым с членством в компартии. Верующие люди, не состоявшие в партии, не имели права занимать руководящие должности. Одним из наиболее заметных последствий ослабления духовной жизни стал упадок монашества — к кон. 80-х гг. XX в. в македонских мон-рях было всего 2 насельника.

Падение коммунистического режима в нач. 90-х гг. XX в. повлияло на возрождение духовной жизни. В соответствии с законом о реституции Церкви было возвращено ранее национализированное церковное имущество, включая храмы и мон-ри. С 1991 г. до настоящего



времени число действующих храмов МПЦ увеличилось с 830 до 1,3 тыс. В 1994 г. сформировано Македонское Библийское об-во. Продолжается восстановление разрушенных храмов. В сер. 90-х гг. началось возрождение монашеской жизни, к 2010 г. в мон-рях проживали более 120 насельников, которые помимо восстановления обителей занимались иконописью, переводческой и лит. деятельностью.

На богослужениях в македон. храмах чтение Евангелия и Апостола осуществляется только на македон. языке, а богослужебное пение — в основном на церковнослав. языке по Осмогласнику С. *Мокраяца* на основе серб. распева, в нек-рых храмах возрождена практика визант. распева.

В МПЦ помимо почитания визант. святых свт. Николая Мирликийского, великомучеников Димитрия Солунского, Георгия Победоносца и Пантелеимона, прп. Параскевы (Петки) распространено и почитание балканских слав. святых — Святых седмичисленников, равноапостольных *Кирилла* и *Методия* и их ближайших учеников, прежде всего святителей *Климента Охридского* (небесный покровитель Македонии и МПЦ) и *Наума Охридского*, *Тивериопольских мучеников*, преподобных *Прохора Пешинского*, *Гавриила Лесновского*, *Иоанна Рильского*, *Иоакима Осоговского*, *Илариона Могленского*, *Нектария Битольского*, мч. *Георгия Нового Кратовского* и мц. *Златы Могленской*.

2 авг. 2012 г. в *Кичевском монастыре* состоялась канонизация в лике преподобномучеников насельников обители — Евнувия, Паисия и Аверкия, убитых турками 27 марта 1558 г. 28 окт. 2012 г. в соборе вмч. Димитрия Солунского в Битоле совершен чин канонизации 40 Битольских преподобномучеников, принявших смерть от османских завоевателей 9 марта 1385 г. Готовится канонизация еп. Величского Гавриила (в миру — Миялче Парнарджиев; 1926–1990) и архим. Иоанникия Ракотинцкого (1839–1941).

В наст. время МПЦ сталкивается с рядом вызовов, главными из к-рых являются отсутствие канонического общения с Поместными Православными Церквями и агрессивная экспансия албан. национального меньшинства. В ходе вооруженного конфликта 2001 г. от албан. террористов пострадали мн. храмы: в Лешокском Успенском мон-ре близ г. Тетово был

взорван собор св. Афанасия Александрийского (в 2007 восстановлен), пострадал мон-рь Матейче близ г. Куманово, в соборе к-рого албан. боевики разместили свой штаб. Ист.: Устав на Македонската правосл. црква. Скопје, 1958; Сборник на документи од АСНОМ, 1944–1964. Скопје, 1964; Српска црква у Другом светском рату: Из архива Св. Архиепископског Синода // Србија и коментар. Београд, 1991; Автокефалноста на Македонската правосл. црква: Док-ти. Скопје, 2004. Лит.: *Маркова З.* Българското църковно-нац. движение до Кримската война. София, 1976; *она же.* Българската екзархия, 1870–1879. София, 1989; *Белчовски Ј.* Историските основи за автокефалноста на Македонската правосл. црква. Скопје, 1985; *Димевски С.* Историја на Македонската правосл. црква. Скопје, 1989; *Костадиновски Д.* Вардарскиот дел од Македонија под јурисдикција на Српската правосл. црква (1919–1941). Скопје, 1995; *Антоний (Пантелич), иером. (втосл. еп.).* Современное положение Сербской Церкви — история Сербской Церкви с 1945 по 1995 г.: Дис. / МДА. Серг. П., 1996. С. 133–140; *Лузовић П.* Раскол у Српској правосл. цркви: Македонско црквено питање. Београд, 1997; *Перић М.* Историко-правните аспекти на односите меѓу Српската правосл. црква и Македонската правосл. црква. Скопје, 1998; *Волков В. К.* Македонскиот проблем в политикe и науке // Македонија: Проблеми историји и културe. М., 1999. С. 3–8; *Исаева О. Н.* Ист. перипетији формировања македон. нации // Новая и новейшая история. Саратов, 2002. Вып. 20. С. 160–176; *она же.* Национальное самосознание слав. населения Македонии в нач. XX в.: (По свидетельствам рос. консулов) // Славяноведение. 2002. № 3. С. 50–56; *Радић Р.* Држава и верске заједнице. Београд, 2002. 2 књ.; *Јмбаев М. Л.* Сербска политика в Македонија на рубеже XIX–XX вв. глазами рус. консулов // 200 лет новой серб. государственности: К юбилею начала Первого серб. восстания 1804–1813 гг. СПб., 2005. С. 214–222; *Трајановски А.* Возобновување на Охридската архиепископија како Македонска правосл. црква и иезиниот шематизам. Скопје, 2008; *Никола (Трајковски), игум. Света Русија: Записи од Македонија.* Скопје, 2009; *Илиевски Б.* Македонско-српските црковни односи, 1944–1970. Скопје, 2011.

К. А. Берсенева

МАКЕДОНСКИЙ КИРИЛЛИЧЕСКИЙ ЛИСТ (Лист Гильфердинга) (БАН. 24.4.16 (Срезн. 63)), памятник старослав. языка, пергаменный кириллический лист размером 27,5×21,5 см. Пергамен М. к. л. плохой сохранности, со следами использования его для подклейки переплета. Лист срезан по ширине и высоте, левая верхняя часть листа оторвана; на рукописи синие пятна от химического реактива. Текст читается с трудом, местами совершенно стертся. Лист расчерчен на 30 строк. Поля рукописи широкие.

Листом Гильфердинга памятник назван по имени слависта и фольклориста А. Ф. *Гильфердинга*, приобретшего его во время путешествия

в 1857–1858 гг. по Боснии, Герцеговине и Ст. Сербии. Название «Македонский» ошибочно, поскольку Гильфердинг в Македонии побывал в 1868 г., через 5 лет после 1-го издания памятника И. И. *Срезневским*, которому Гильфердинг подарил М. к. л. Какое-то время памятник считался утерянным. В 1905 г. Г. А. Ильинский обнаружил М. к. л. в б-ке сына И. И. Срезневского — В. И. Срезневского и издал текст, сопроводив палеографическим и лингвистическим исследованием (*Ильинский*. 1906). В 1910 г. со всем собранием И. И. Срезневского М. к. л. был передан в Отдел рукописей БАН в С.-Петербурге, где он находится в наст. время.

Относительно датировки рукописи мнения исследователей расходятся. Ильинский, А. *Вайан* и другие относили М. к. л. к кон. XI — нач. XII в. В описании «Пергаменных рукописей БАН СССР» (Л., 1976) и в «Сводном каталоге славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв.» памятник датируется XI–XII вв. И. Добрев полагает, что М. к. л. был создан в нач. X или даже в кон. IX в. В. А. Мошин в одной из поздних своих работ датировал памятник 2-й четв. X в., однако последние датировки не получили признания в палеославистике.

В определении содержания рукописи существуют разные традиции. Изначально (И. И. Срезневским и Ильинским) М. к. л. характеризовался как отрывок Пролога Иоанна, экзарха Болгарского, к «Богословию» прп. Иоанна Дамаскина. Этого мнения придерживаются составители описания «Пергаменных рукописей БАН СССР», каталога выставки «Болгарская рукописная книга» (1978), «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг...». Вторая традиция восходит к Вайану, который определил М. к. л. как отрывок из Предисловия равноап. *Кирилла* (Константина) к его переводу Евангелия. Эту т. зр. разделяют Й. Вашица, К. Горалек, Ф. Славский и др. Авторство Константина Философа оспаривают Добрев и А. Минчева, осуществившая последнее научное издание М. к. л. (*Минчева*. 1978). Болг. исследовательница высказала предположение, что перевод текста М. к. л. мог быть выполнен *Константином*, еп. Преславским. Еще одна гипотеза принадлежит Ф. В. Марешу, полагавшему, что М. к. л. содер-



жит фрагмент эпилога равноап. *Методия* к переводу Нового Завета, возможно и всей Библии.

Памятник написан одним почерком — некрупным уставом, с выраженным наклоном всех букв вправо. В рукописи нет надстрочных знаков и украшений в виде инициалов. Единственный знак препинания — точка.

Графико-орфографическую систему М. к. л. характеризуют следующие черты. 1) Использование глаголической буквы *ѵ* (ю), свидетельствующее о том, что текст был переписан с глаголического оригинала. 2) Почти исключительное употребление графемы *▲* (▲ встречается только 2 раза). 3) Исключительное употребление графемы шт. 4) Полное отсутствие буквы ш. 5) Исключительное употребление диграфа *оу*. 6) Единственная йотированная буква — *ѣ*. 7) Правильное употребление юсов *ж* и *▲* в соответствии с носовыми гласными. 8) Употребление *ь* вместо *з* (одноеровая орфография). 9) Написание *ь* вместо *о* преимущественно в окончании аориста 1 л. мн. ч. (*быхьмь* I 16). 10) Отсутствие прояснения редуцированных в сильной позиции. 11) Сохранение редуцированных в слабой позиции (лишь 2 достоверных примера утраты в слабой позиции). 12) Обозначение слоговых сонантов [r] и [j] как *ьр* и *ьл* / *ьль* (*вьрхь* I 4, *дльжак* I об. 4). 13) Написание *ѣ* вместо *ѣ*. 14) Последовательное обозначение редуцированного звука [i] в слабой позиции буквой *и* (*евангелнк* I 5). 15) Наличие написания без *l-epentheticum* (*оставьше* I об. 19).

К грамматическим особенностям М. к. л. относятся: ассимилированные формы прилагательных с флексией *-оуоумоу* (*гръвоуоумоу* I 14); стяженная форма прилагательного (*нагы* I об. 30); форма дат. п. личного местоимения *ны* вместо *намь* (I 24); формы аориста 1 л. мн. ч. с окончанием *хьмь*. По мнению Ильинского, эти черты сближают М. к. л. со среднеболгарскими памятниками.

Изд.: *Срезневский И. И.* Из обозрения глаголических памятников. 8. // ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 2 Стб. 66–68; *он же.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб., 1866. С. 276–279; *он же.* Древние славянские памятники юсового письма с описанием их и с замечаниями об особенностях их правописания и языка. СПб., 1868. С. 39–42; *Ильинский Г. А.* Македонский листок: Отрывок неизв. памятника кирилловской письменности XI–XII в. СПб., 1906; (Памятники старослав. языка; Т. 1. Вып. 5);

Weingart M. Texty ke studiu jazyka a písemnictví staroslověnského. Praha, 1938. S. 480–482; *Мишчева А.* Старобългарски кирилски откъслци. София, 1978. С. 76–89.

Лит.: *Гранстрем Е. Э.* О подготовке сводного печатного каталога слав. рукописей // Славянская филология: IV Междунар. съезд славистов. М., 1958. Т. 2. С. 418; Предварительный список славяно-рус. рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР // АЕ за 1965 г. М., 1966. С. 177–272, № 43; *Българска ръкописна книга X–XVIII вв.: Кат. София, 1976. № 14* (рус. пер.: М., 1978); *Добрев И.* Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин Философ-Кирил за преводаческото искусство? // Старобългарска лит-ра. София, 1981. Кн. 9. С. 20–32; СКСРК, XI–XIII в. М., 1984. № 46; *Мишчева А.* За преводаческите принципи на Константин-Кирил // Изследвания по кирило-методиевистика. София, 1985. С. 116–128; *она же.* Македонски кирилски лист // КМЕ. Т. 2. С. 595–598 [Библиогр.]; *Мошин В.* Мысли о начале славянского письма об архаичном периоде южнослав. письменности // Кирилometодиевскиот (старословенскиот) и кирилometодиевската традиција во Македонија. Скопје, 1988. С. 85–97; *Десподова В., Славеева Л.* Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.]. 1 С. 72–73, № 11; *Буоклиев И.* Езиквата култура на българското средновековие. София, 1992. С. 97–110.

Е. А. Кузьминова

МАКЕЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО *Донецкой и Мариупольской епархии УПЦ*, названо по г. Макеевка. 24 янв. 2007 г. Синод УПЦ, заслушав рапорт Донецкого митр. *Илариона (Шукало)* о назначении викарного архиерея в Донецкую епархию, епископом Макеевским определил быть клирику Донецкой епархии архим. Варнаве (Филатову; с 28 авг. 2014 архиепископ). Его архиерейская хиротония состоялась 11 февр. 2007 г. 29 марта того же года Синод УПЦ постановил назначить еп. Варнаву управляющим новообразованной Бердянской и Приморской епархией, освободив его от должности викария Донецкой епархии. 18 окт. 2007 г. еп. Варнава был освобожден от управления Бердянской епархией и вновь назначен Макеевским викарным архиереем. Он является настоятелем макеевского Георгиевского собора и благочинным Георгиевского округа г. Макеевка.

МАКИАВЕЛЛИ [итал. Machiavelli] Никколо (3.05.1469, Флоренция — 21.06.1527, там же), секретарь Флорентийской республики, писатель, приобрел известность как основатель политической науки Нового времени; с его именем связано одиозное понятие «макиавеллизм».

Жизнь. Отец М., Бернардо ди Никколо ди Бонинсеня Макиавелли (1426/29–1500), д-р гражданского и канонического права (in utroque iure), происходил из влиятельного



Н. Макиавелли.
2-я пол. XVI в.

Худож. С. ди Тито
(Палаццо-Веккьо, Флоренция)

гвельфского рода; от Бартоломеи ди Стефано Нелли у него было 4 детей: Примавера, Маргерита, Никколо и Тотто. Отец оставил дневник, откуда известно, что М. изучал латынь и арифметику, творения писателей древности, активно пользовался книгами из б-ки отца, в т. ч. «Историей» Тита Ливия. Сохранилась переписанная М. поэма Лукреция «О природе вещей». Есть предположения, что М. учился у гуманиста М. В. Адриани (Берти) или по крайней мере общался с ним. Адриани, став в 1498 г. 1-м канцлером флорентийского правительства (Синьории), мог содействовать избранию М. одним из секретарей.

Начало карьеры М. связано с политическими переменами во Флоренции: растущее с 30-х гг. XV в. влияние семейства Медичи оборвалось в 1494 г. в связи с нашествием на Италию французов (Итальянские войны); Пьеро Медичи, сын Лоренцо Великолепного, фактически без сопротивления капитулировал перед французской армией. В городе произошел переворот: Медичи были изгнаны, а республиканские институты восстановлены. Негласным правителем Флоренции стал монах-доминиканец Джироламо Савонарола, проповедовавший очищение нравов горожан и служителей католич. Церкви. Савонарола вступил в конфликт с папой Римским *Александром VI* (1492–1503); противники монаха добились его осуждения и казни. К власти во Флоренции

пришла более умеренная группа зажиточных семей. В этот момент М., к-рый достиг возраста, позволявшего занимать гос. должности (менее важные с 25, более ответственные с 30 лет), выставил свою кандидатуру и со 2-го раза был избран секретарем Второй канцелярии, отвечавшей за ведение войн и внутренние дела (28 мая 1498; утвержден в должности Большим советом 19 июня). 14 июля того же года он стал также секретарем Совета десяти хранителей свободы и мира (далее — Совет десяти) и занимался в основном делами, связанными с внешней политикой. (М. иногда подписывал свои работы «Флорентийский секретарь», вполн. титул закрепился за ним в лит-ре; ввиду неопределенности структуры учреждений и круга обязанностей должностных лиц Флорентийской республики М. выполнял самые разные ответственные поручения.) В 1502 г. в целях централизации власти пост гонфалоньера (главы Синьории) был сделан пожизненным. М. был одним из приближенных советников гонфалоньера Пьеро Содерини, к-рый считался с его мнением, хотя это влияние не следует преувеличивать: в силу своей должности, а также по причине относительно скромного происхождения и связей М. не мог определять важные политические решения. Он выполнял огромный объем подготовительной канцелярской работы (сохр. тысячи подписанных им служебных писем, частично опубликованных), но всегда оставался на вторых ролях.

В обстановке Итальянских войн Флоренции, как и др. итал. гос-вам, приходилось лавировать между соперничавшими за влияние на Апеннинском п-ове королями Франции, монархами Испании и герм. императорами из рода *Габсбургов*. Этот конфликт накладывался на междоусобную борьбу итал. гос-в: герцогства Миланского, Венецианской и Генуэзской республик, Неаполитанского королевства и др., среди которых важнейшую роль играло Папское государство. Главными целями внешней политики Флоренции были сохранение своей территории, ее защита от посягательств врагов и восстановление ее целостности, прежде всего ввиду отделения Пизы (присоединена в 1406; после прихода французов вернула себе независимость). М. как секретарю Совета десяти и

дипломату приходилось заниматься решением обеих задач. Во время осады Пизы (продолжалась до 1509) он должен был обеспечивать снабжение армии и оперативную связь правительства с военачальниками. Подолгу, иногда месяцами, ему приходилось оставаться в осадном лагере; в мае 1499 г. им было написано «Рассуждение о пизанских делах для Совета десяти» (*Discorso delle cose di Pisa*).

За 14 лет службы М. совершил более 20 дальних поездок с дипломатическими миссиями. В июле 1499 г. он вел переговоры с гр. Катериной Сфорца, «тигрицей из Форли», о возможном сотрудничестве в военных действиях против Пизы; через год он впервые посетил франц. двор, где общался с кор. Людовиком XII и его фаворитом кард. Жоржем д'Амбуазом, архиеп. Руанским. Франц. войска должны были оказывать содействие Флорентийской республике в возвращении Пизы, но на деле иногда даже препятствовали этому; кор. Людовик XII смотрел на это сквозь пальцы, одновременно потворствуя интригам папы Александра VI и его сына Чезаре Борджа. Вполн. в трактате «Государь» (гл. III) М. вспоминал о своей пикировке с кардиналом: тот заявил, что «итальянцы несведущи в военных делах, на что я ему ответил, что французы ничего не смыслят в делах государственных, ибо в противном случае они не допустили бы подобного возвышения Церкви». Лишь в янв. 1501 г. М. вернулся во Флоренцию, а уже в февр. он поехал в подчиненную Флорентийской республике Пистую, раздираемую внутренними распрями; результатом этих командировок стали отчеты о положении в Пистое, а также замечания, сделанные в трактате «Государь» (главы XVII и XX) о том, что следовало подавлять смуту более решительно. М. писал: «Я не верю, чтобы раскол приносил когда бы то ни было пользу», тем самым как бы заранее опровергая иногда приписываемый ему впоследствии совет «разделять и властвовать». Вероятно, осенью 1501 г. М. женился на Мариетте Корсини, от к-рой у него род. 5 сыновей и 2 дочери. Из переписки с друзьями известно, что М. был не самым верным мужем, но отношения с Мариеттой всегда оставались прочными, хотя она жаловалась на его постоянные разъезды.

В 1502 г. М. участвовал в переговорах с Ч. Борджа, герц. Валентино (Валентинуа): в июне М. сопровождал на переговоры посла Франческо Содерини, еп. Вольтерры, брата гонфалоньера, а с окт. 1502 по янв. 1503 г. находился при герцоге в качестве представителя Флорентийской республики. Формально Борджа должен был привести к подчинению Папскому престолу вассалов Церкви в областях Романья и Марке, но при покровительстве папы Римского и франц. короля он скорее занимался «собираанием» собственного удела. Его далеко идущие планы предусматривали расширение подчиненных ему территорий в т. ч. и за счет Флоренции, поэтому он поддержал восставший против республики г. Ареццо и занял еще несколько городков в Тоскане. В нач. окт. 1502 г. мелкие сеньоры Романьи, служившие Ч. Борджа в качестве кондотьеров, организовали против него заговор, опасаясь, что он расправится и с ними. Герцогу удалось примириться с ними, усыпить их бдительность и заманить в ловушку: 31 дек. на встрече в Сенигалье он схватил заговорщиков, а затем казнил их. Эти события побудили М. составить «Описание того, каким образом герцог Валентино расправился с Вителлоццо Вителли, Оливеротто да Фермо, синьором Паоло и герцогом Гравины Орсини» (*Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*). Политическая карьера Ч. Борджа прервалась с неожиданной смертью папы 18 авг. 1503 г.; ходили слухи об отравлении, но, вероятно, это была лихорадка (герцог заболел одновременно с понтификом). Как вполн. Ч. Борджа говорил М., он все предусмотрел на случай гибели отца, кроме того, что сам будет на грани жизни и смерти. Судьба Ч. Борджа сильно интересовала М. Вполн. в трактате «Государь» он называл герцога Валентино образцовым «новым государем, пришедшим к власти благодаря чужой удаче», но сумевшим самостоятельно развить и укрепить ее. М. писал, что с этой т. зр. он не находит, в чем можно было бы упрекнуть герцога, и эта оценка сделала обвинение в симпатиях к коварному злодею одним из самых популярных в устах недругов флорентийского мыслителя, однако он судил о его

поступках вполне критически и непредвзято. В поэме «Деченнале» (Decennale, 1504) М. именовал Ч. Борджа «василиском», к-рый взглядом завораживает свои жертвы.

В янв. 1504 г. М. был спешно отправлен ко франц. двору в помощь флорентийскому послу Никколо Валори: испан. кор. Фердинанд II разгромил французов в битве при Гарильяно (29 дек. 1503), флорентийцы в связи с ослаблением Франции, их главного союзника, опасались угрозы со стороны испанцев и просили Людовика XII учесть их интересы в мирном договоре. В кон. 1505 г. стала осуществляться одна из главных идей М. — республика должна иметь собственные войска. В это время войны вели преимущественно с помощью наемников-профессионалов; большинство итал. князей были кондотьерами и служили по контракту более крупным державам. Итал. республики опасались вооружать собственных граждан во избежание смут; торговля и промышленность давали им достаточно средств для того, чтобы вести войны чужими руками или откупаться в случае необходимости. Однако наемники были ненадежны и часто воевали плохо. При поддержке гонфалоньера П. Содерини М. удалось добиться учреждения Комиссии девяти по устройству ополчения (янв. 1507; М. стал ее секретарем). В ополчение были набраны крестьяне из флорентийских владений; они прошли обучение «по швейцарскому образцу», лучшему в ту эпоху. Ополченцы неплохо проявили себя при завоевании Пизы в 1509 г., хотя не устояли во время осады Прато в 1512 г.

Летом 1506 г. папа Римский Юлий II (1503–1513) решил навести порядок в церковных владениях Центр. и Сев. Италии, где после падения Борджа у власти вновь оказались мелкие «тираны». М. был представителем Флоренции в свите папы и с удивлением наблюдал за тем, как смелым и, на его взгляд, часто непродуманным действиям понтифика неизменно сопутствовала удача. Его поразило, что правитель Перуджи Джампаоло Бальони, который не гнушался расправляться со своими родственниками, не отважился противиться папе Римскому, хотя тот оказался фактически у него в руках. Эти наблюдения отразились в письме племяннику гонфалоньера Дж. Б. Содерини (Ghiribizzi al Soderino, между

13 и 21 сент. 1506 (правильная дата установлена в 1970; ранее оно датировалось нач. 1513)), где содержатся мн. основные постулаты буд. трактата «Государь».

В дек. 1507 — июне 1508 г. М. находился в Германии при дворе короля и фактического правителя Свящ. Римской империи Максимилиана I Габсбурга (1493–1519, император с 1508). Задачей миссии было выяснить планы короля, касавшиеся похода в Италию. По возвращении М. написал «Отчет о делах Германии», в 1512 г. переработанный в «Описание германских дел» (Ritratto delle cose della Magna), где речь шла о взаимоотношениях городов, князей и императора, а также о вооруженных силах; в посл. М. приводил в пример неиспорченность нем. нравов. Следующий год прошел в хлопотах, связанных с осадой Пизы. 4 июня 1509 г. было подписано соглашение о ее сдаче, и М. во главе отрядов ополчения вошел в город.

14 мая 1509 г. войска Камбрейской лиги, объединившей Папское гос-во, Свящ. Римскую империю, Испанию, Францию и некоторые итал. гос-ва (Флоренцию, Мантую, Феррару, Савойю и др.), нанесли поражение при Аньяделло Венецианской республике. Имп. войска заняли подвластные Венеции города на севере Италии, и флорентийская Синьория отправила М. к императору в Мантую, а затем в Верону для переговоров о выплатах, обеспечивавших сохранность флорентийских территорий. Вскоре ситуация изменилась: папа Римский Юлий II выступил инициатором создания Свящ. лиги, имевшей целью изгнание из Италии бывших союзников — франц. «варваров». В июне—окт. 1510 г. М. совершил очередную поездку во Францию, целью к-рой было обеспечить безопасность республики перед надвигающейся войной; М. советовал правительству Флоренции решительно встать на одну из сторон. По возвращении он составил «Описание французских дел» (Ritratto delle cose di Francia), в к-ром представил военно-политический обзор слабых и сильных сторон Французского королевства. Отношения между папой Римским и франц. кор. Людовиком XII ухудшились; в сент.—окт. 1511 г. М. вновь находился при франц. дворе в Блуа. По настоянию франц. монарха Флоренция была вынуждена допустить созыв в Пизе «расколь-

ничьего» Собора, участники к-рого выступили за низложение папы Римского Юлия II (см. ст. *Пизанские Соборы*). В посл. заседания Собора были перенесены в Милан, но Флорентийская республика подверглась папскому интердикту. Папа при поддержке испан. кор. Фердинанда II намеревался вернуть во Флоренцию изгнанных оттуда Медичи во главе с кард. Джованни Медичи. 11 апр. 1512 г. французы одержали победу при Равенне, но из-за отсутствия средств на войну и по причине внешних угроз Людовику XII пришлось вывести войска из Италии. Испанцы вторглись в Тоскану, захватили и разграбили Прато. Во Флоренции произошел гос. переворот. Гонфалоньер П. Содерини бежал, 16 сент. 1512 г. к власти вернулись Медичи. М. лишился должности секретаря. В нояб. того же года он был приговорен к ссылке на год внутри флорентийских владений под залог в 1 тыс. флоринов, внесенный за него друзьями; также ему было запрещено появляться в Палаццо-Веккьо (хотя в посл. М. часто приходил туда для дачи объяснений). Положение ухудшилось, когда М. случайно оказался замешан в заговоре против Медичи (февр. 1513), за что был брошен в тюрьму. Он подвергся 6-кратному подвешиванию на дыбе и мог ожидать худшей участи, но был освобожден в связи с амнистией по случаю избрания на Папский престол кард. Джованни Медичи (папа Римский Лев X (1513–1521)).

М. хотел найти себе применение при новых правителях Флоренции. Сначала он пытался донести до сведения папы свои политические советы через приятеля Франческо Веттори, к-рый находился в Риме в качестве посла республики (хотя фактическим правителем Флоренции стал папа Лев X); флорентийский патриотизм понтифика порождал у М. надежду на возвышение родного города и даже на возможное избавление Италии от «варваров» с помощью могущественного клана Медичи. Одновременно М. обратился к лит. обобщению своего опыта в трактатах. Нек-рые исследователи полагают, что сначала М. взялся за комментарии к «Истории» Тита Ливия, чтобы обрисовать свои взгляды на общество и на политику в целом, прослеживая историю и попутно излагая в таком виде свое учение. Однако в силу обстоятельств, а также

из-за желаний приблизить труд к насущным задачам он прервал работу над этим сочинением «о республиках» и приступил к составлению более краткого изложения, посвященного единоличной власти. Трактат «Государь» (*Il Principe*), написанный на флорентийском диалекте, имел заголовок на латыни: «*De principatibus*» («О принципатах», или «О княжествах»). М. впервые упомянул об этом произведении в письме к Веттори от 10 дек. 1513 г. Это письмо считается апологией ренессансной науки: «С наступлением вечера я возвращаюсь домой и вхожу в свой кабинет; у дверей я сбрасываю будничную одежду, запыленную и грязную, и облачаюсь в платье, достойное царей и вельмож; так должным образом подготовившись, я вступаю в старинный круг мужей древности и, дружелюбно ими встреченный, вкушаю ту пищу, для которой единственно я рожден; здесь я без стеснения беседую с ними и расспрашиваю о причинах их поступков, они же с присущим им человеколюбием отвечают» (Десять писем Никколо Макиавелли. 1997. С. 452). М. сообщал, что хотел бы преподнести трактат брату папы Римского, Джулиано Медичи, руководившему делами во Флоренции, но позднее посвятил свою «книжицу» (*opuscolo*) Лоренцо II Медичи, племяннику папы Льва X и Джулиано Медичи. Аудиенция состоялась, вероятно, в сер. 1515 г., но подношение не имело никаких последствий. Трактат, получив нек-рое распространение в рукописях, как и большинство др. крупных произведений М., был опубликован после его смерти: в Риме в нач. 1532 г. в типографии А. Блано и через неск. месяцев во Флоренции в типографии Б. Джунты. Но еще в 1523 г. университетским проф. А. Ниццо было издано его пиратское переложение на латынь, исправленное в благочестивом духе с посвящением имп. Карлу V (*De regnandi peritia ad Carolum V*). Небольшому трактату «Государь» М. обязан своей двусмысленной славой, однако те же мысли были изложены в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; 1-е изд. — 1531) и в др. его текстах.

В последующие годы М. занимался в основном лит. трудом. Он посещал лит. собрания в садах Ручеллаи (*Orti Oricellari*), т. н. 2-ю Платоновскую академию, кружок гуманистов-интеллектуалов. Здесь М. читал свои

заметки об «Истории» Тита Ливия молодым друзьям; в посл. «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» были посвящены 2 из них: Дзаноби Буондельмонти и Козимо Ручеллаи. В 1522 г. Буондельмонти и др. приятели М. оказались замешаны в новом заговоре против Медичи; сам он избежал обвинения. В этот период были написаны стихотворная поэма «Осел» (*L'Asino*; впервые упом. в письме от 1517), 2-й поэтический обзор прошедшего десятилетия (*Decennale secondo*) и, по-видимому, нек-рые др. произведения: «Диалог о нашем языке» (*Discorso intorno alla nostra lingua*; авторство М. долгое время вызывало сомнения), сатирическая новелла «Бельфагор архидиавол» (*Belfagor arcidiavolo*; также «Чёрт, который женился» (*Il demonio che prese moglie*)), критиковавшая расточительность и склонность флорентийцев залезать в долги. Вероятно, в 1518 г. по случаю женитьбы Лоренцо II Медичи во Флоренции была представлена на сцене комедия «Мандрагора» (*La Mandragola*). В то время М. работал также над соч. «О военном искусстве» (*Dell'arte della guerra*; опублик. в 1521 во Флоренции). По поручениям частных лиц и местных корпораций М. совершил неск. поездок: в Ливорно, Геную и Лукку. В июле—сент. 1520 г. в Лукке М. сочинил (в букв. смысле) «Жизнеописание Каструччо Кастракани» (*Vita di Castruccio Castracani*), кондотьера и правителя Лукки, города, который воевал с Флоренцией в 1-й пол. XIV в. В этом биографическом произведении, мало привязанном к историческим фактам, представлен своего рода идеальный герой; текст стал, по-видимому, пробой пера перед написанием давно задуманной «Истории Флоренции» (*Istorie Florentine*).

В мае 1519 г. умер Лоренцо II Медичи (в 1516 он получил титул герцога Урбино); фактическим правителем Флоренции стал кард. Джулио Медичи (в посл. папа Римский *Климент VII* (1523–1534)), относившийся к М. более благосклонно и ценивший его талант. В марте 1520 г. кардинал встречался с М. и примерно тогда же или ранее от имени папы заказал ему сочинение, ставшее известным как «Рассуждение о преобразовании управления Флоренцией» (*Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze*; оригинальное лат. название — *Discursus florentinarum rerum post mor-*

tem junioris Laurentii Medices). Согласно одной из идей этого произведения, достойный правитель, реформировав гос-во, должен устраниться от власти, поэтому М. советовал Медичи, у к-рых не осталось прямых наследников, предоставить Флоренции свободу (его совет, разумеется, не был выполнен). В том же году от флорентийского Студиио (ун-та), возглавляемого кард. Джулио Медичи, М. получил заказ на написание «Истории Флоренции». Трудность заключалась в том, что ему требовалось описать годы правления семейства Медичи, его фактических заказчиков (повествование в 7 книгах «Истории Флоренции» доведено до 1492): будучи противником «тирании», М. не мог высказывать свои истинные суждения о губителях свободы, поэтому негативные оценки в произведении приписаны политическим противникам Медичи. В остальном «История Флоренции» отражает особенности стиля автора: интерес М. был не в том, чтобы точно воспроизвести события, а в том, чтобы найти в их описании подтверждение собственным мыслям об обществе, власти и человеческой природе. «История Флоренции» отличается от др. исторических трудов пристальным вниманием к внутренним событиям в городе, к борьбе партий, «народа», знати и влиятельных семейств. С этой т. зр. М. сравнивает историю Флоренции с историей Др. Рима и делает заключение: если в Риме народные смуты укрепляли республику, то Флоренцию они только ослабляли. В 1525 г. труд М. был представлен папе Римскому Клименту VII; автор получил от понтифика подарок, также предполагалось удвоить его жалованье для продолжения работы, чему помешали события Итальянских войн.

После поражения франц. армии в битве при Павии (24 февр. 1525) кор. Франциск I попал в плен. Папа опасался, что имп. Карл V овладеет всей Италией. В этой обстановке вновь появился интерес к проекту создания ополчения; М. отправили в Фаэнцу, к папскому наместнику в Романье Франческо Гвиччардини. Проект не был реализован, а сотрудничество продолжило: Гвиччардини предложил показать в Фаэнце комедию «Мандрагора», и М. сочинил для нее вставные канцоны. Нек-рое время спустя комедия с триумфом прошла в Венеции.

В мае 1526 г. для борьбы с имп. Карлом V была учреждена Коньякская лига, объединившая Папское гос-во, Францию, Венецию и Флоренцию. М., получивший к этому времени назначение на должность провектора Комиссии по охране городских стен Флоренции, с началом военных действий находился в лагере армии, осаждавшей Милан. Все преимущества армии лиги были сведены на нет пассивностью командующего герцога Урбино и колебаниями папы Климента VII. 6–8 мая 1527 г. отряды нем. ландскнехтов захватили Рим; ок. 2 недель длилось разграбление города (Sacco di Roma). Папа Римский был осажден в замке Св. ангела, а затем оставался там на положении пленника.

Во Флоренции произошел гос. переворот, были восстановлены республиканские учреждения. М. попытался вернуть себе прежнюю должность секретаря Совета десяти, но безуспешно (его служба Медичи вряд ли повлияла на полученный им отказ, т. к. на этом месте остался человек, занимавший ее при прежнем режиме). Вскоре М. заболел и скончался.

Обстоятельства его смерти вызвали споры. Согласно распространеннейшей легенде, на смертном одре М. якобы рассказал историю о своем сне, в к-ром он предпочел остаться в аду с мудрецами древности и вести с ними беседы, вместо того чтобы отправиться в рай в компании бедных и отверженных. Однако в письме, составленном от имени 13-летнего сына М., говорилось, что тот исповедовался и причастился, как надлежит верующему христианину (документ известен только по печатному воспроизведению XVIII в.). Оба свидетельства использовались в полемике, начатой еще в XVI в. В наст. время большинство исследователей признают вполне правдоподобными и рассказ о сне, и известие о последнем причастии М.

М. похоронен в ц. Санта-Кроче во Флоренции. В 1787 г. при участии его знатных почитателей из Англии над могилой М. был воздвигнут кенотаф с надписью: «Имя его выше всякой похвал» (*Tanto nomini nullum par elogium*).

Сочинения. М. был автором комедий, новелл, диалогов, исторических сочинений; он работал в разных поэтических жанрах — писал поэмы, сонеты, карнавальные песни, капитоли (стихотворные рассуждения в тер-

цинах — «О честолюбии», «О неблагодарности», «О случайности» и «О судьбе»). Но известность ему принесли политические трактаты «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия».

Политическое учение М. определялось двойственностью его отношения к гос-ву, совр. представления о к-ром в ту эпоху только формировались. М. описывает процесс зарождения власти одновременно с моралью и правом из «естественного», или животного, состояния людей: сначала они избирали для общей защиты самых сильных, затем самых умных. Потом правители стали передавать свои полномочия по наследству, но т. к. сыновья не обладали качествами отцов, влиятельные люди их свергали и устанавливали собственную власть. Затем история повторялась, и охрану законов поручали уже всему народу, но поскольку народовластие вырождалось в анархию, правление снова переходило к одному лицу. Описываемый М. цикл смены политических форм основывался на учениях Аристотеля, Полибия и Цицерона. М. выделял 3 «здоровых» режима: монархию, аристократию и народоправство, и 3 «дурных»: тиранию, олигархию и анархию. Смена режимов происходит по естественным законам, в силу присущего всем вещам свойства «коррупции», разложения; мудрый правитель не может остановить этот процесс и придать «общественной материи» произвольную форму: если народ испорчен, его способна упорядочить только сила единоличного властителя; если же нравы населения здоровы, учредить такой скверный (*tristo*) образ правления, как монархия, нельзя. Политик должен приспосабливать свои действия к «общественной материи» и к обстоятельствам, учитывать «качества времени».

Философия М., как и философия эпохи Ренессанса вообще, проникнута натуралистическими идеями; в универсуме и в обществе он видит постоянно повторяющееся движение, подъемы и спады, заданные природой циклы. Изменить эти законы нельзя, но можно отсрочить крушение гос-ва или его переход в др. форму, возвращаясь к истокам, ибо вещи жизнеспособны в своих началах, и основатели республик и монархий устанавливают для них здоровые правила. Т. о., для поддержания жизни обще-

ства необходимо сохранять законы и наказывать за их нарушения, к-рых со временем становится больше.

Вопреки распространенному мнению о том, что М. отделил политику от морали, мораль как совокупность правил человеческого общежития, выражающаяся также и в праве, занимает важнейшее место в его учении. Однако нравственная философия М. не имеет религ. характера, т. е. наличие заповедей не выводится в ней из существования высшего, сверхприродного начала, хотя почитание Бога в политических представлениях М. является значимой составляющей. По мнению М., в природном состоянии у людей нет понимания добра и зла как моральных принципов, а существование нравственных идей в обществе должны поддерживать право и власть. Согласно М., «люди всегда будут поступать дурно, если необходимость не принудит их к добру» (*Макиавелли. Государь. XXIII. 2002. С. 430*), законы являются такой искусственно созданной необходимостью.

Базовое положение теории М. заключается в том, что моральные заповеди не абсолютны: одни и те же качества в своих полярных проявлениях могут рассматриваться как хорошие и полезные и как дурные и вредные (напр., бережливость как скупость или как расточительность, осторожность как трусость или безрассудство и т. д.). Поэтому и гос-во, опирающееся на насилие, имеет двойную природу: насилие, употребляемое во благо, остается насилием.

Приписываемая М. максима «цель оправдывает средства» воспринимается как одиозная ввиду заложенного в ней противопоставления благой цели и компрометирующих ее дурных средств. Теоретически всякая цель выше средств и находится с ними в нек-ром ценностном противоречии: не всякая цель заслуживает приносимых жертв и не всяким благовидным предлогом можно оправдать не очень благовидные поступки. В сочинениях М. нет формулировки «цель оправдывает средства», но есть размышления на эту тему и напоминающие ее непрямы суждения. Двусмысленность подобных высказываний М. усугубляется тем, что слово «цель» (*il fine*) может переводиться и как «конец», «исход» предприятия, и в этом значении оно встречается чаще. М. размышлял над традиционными для итал. гуманистов вопросами

об образе действий отдельного человека, о способности доблести (*virtù*) противостоять фортуне, о том, почему определенные поступки иногда приносят успех, а иногда ведут к провалу. М. выступает как политический теоретик, т. к. политика в широком смысле есть не что иное, как соотношение целей и средств, поиск правильных путей развития общества. Нравственная неопределенность или противоречивость возникает вслед. несовпадения интересов одного индивида и коллектива, их взаимоотношения и должны регулироваться моралью. На воображаемой шкале распределения власти между единицей и множеством интересы индивида выходят на 1-й план там, где советы даются «новому князю», и отступают в тень в разговоре о республиках — отсюда расхождение между текстами «Государя» и «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия». Тем не менее М. не отдает предпочтения ни одной форме правления и рассматривает лишь разные казусы, углубляясь в присущей гуманистам манере во всевозможные вопросы и сомнения (*dubbi*). Если бы существовал такой мудрец, «знавший все обстоятельства и движения вещей», то он, по словам М., «командовал бы звездами и роком», но на практике людям свойственно вести себя согласно своей природе и следовать тем путем, который уже приводил к успеху. Если этот образ действий соответствует ситуации, он успешен, в противном случае пагубен. В целом М. отдавал предпочтение активной позиции, а не выжидательной.

В силу относительности человеческих качеств и суждений судьба государя часто зависит не от его подлинных свойств, а от того, как его воспринимают окружающие. «Каждый видит, чем ты кажешься, мало кто понимает, что ты есть на самом деле, и эти немногие не решатся выступить против мнения большинства, на стороне которого защищающее его величие государства, так что в действиях всех людей, а в особенности государей, кои никому не подсудны, смотрят на результат (*si guarda al fine*). Пусть государь победит и сохранит государство: средства будут всегда сочтены достойными, и всякий станет их хвалить, потому что толпа поглощена видимостью и исходом событий, а на свете всюду одна лишь толпа, и мнение

немногих имеет вес, когда большинству не на что опереться» (*Макиавелли. Государь. XVIII. 2002. С. 411*). Это не значит, что «настоящая правда вещей», о к-рой пишет М., учит не соблюдать нравственные правила; речь идет о том, что помыслы правителя должны «повиноваться воле переменчивого ветра судьбы и... не отклоняться от блага, но уметь приступить к необходимому злу» (Там же). Правители сами издают законы и сами себя судят, поэтому в борьбе за власть они как бы возвращаются в первобытное состояние. «Можно вести борьбу двумя способами: опираясь на закон или с помощью насилия. Первый способ применяется людьми, а второй — дикими животными, но, поскольку первого часто бывает недостаточно, требуется прибегать ко второму. Поэтому государь должен уметь подражать и зверю, и человеку... нужно быть лисой, чтобы избежать ловушек, и львом, чтобы напугать волков. Те, кто выбирает одного льва, этого не понимают. Благоразумный правитель не может и не должен быть верен обещанию, если это оборачивается против него и исчезли причины, побудившие его дать слово. Если бы все люди были добры, это был бы дурной совет, но так как они наклонны ко злу и не будут верны тебе, ты не обязан быть верен им. До сих пор у всех государей было в избытке законных поводов, чтобы оправдать нарушение обещания... Люди так простодушны и столь поглощены насущными заботами, что обманщик всегда найдет того, кто даст себя обмануть» (Там же. С. 409–410).

Таковы советы, к-рые М. дает новому государю, желающему добиться успеха. В них заметна не столько апология гос-ва и державности, иногда приписываемая М. (возможно, в иных случаях не без оснований), сколько критическое отношение к проблеме и скептицизм как позиция автора и даже разоблачение тирании. В центре внимания М. находится индивид, борющийся с судьбой; эта борьба находит наиболее яркое выражение в политике, в деятельности «нового государя», который получает власть благодаря своей доблести или стечению обстоятельств и должен ее упрочить, противостоя новым обстоятельствам или приспособившись к ним. Этот индивид воплощает коллективную волю и действует в пограничном

пространстве между законом и беззаконием, моралью и аморализмом. Теории М. в значительной степени связаны с историческими реалиями Италии того времени: мелкие гос-ва, на к-рые она была поделена, постоянно сражались между собой за выживание и приобретение новых владений. В этих условиях городские коммуны имели шанс сохраниться, только превращаясь в синьории — единовластные политические образования, иногда с внешними республиканскими формами. Во главе их становились кондотьеры — наемные военачальники, приходившие к власти путем насилия и старавшиеся закрепиться, приспособившись к обстоятельствам.

Кроме государя М. выделяет еще 2 силы: народ и знать. В соответствии с традицией М. рассматривает политические формы, противопоставляя народное правление единоличному и т. н. естественные свойства народа свойствам князя. Вопреки аристотелевско-томистскому философскому тезису о предпочтительности монархии М. во мн. случаях выше ценит способность народа управлять гос-вом, чем умение князя в этой области, не делая, впрочем, как и другие гуманисты, универсальных выводов. В сравнении со знатью М. также склонен больше симпатизировать народу, принимая во внимание присущие этим группам цели: «...мы увидим у первых великое желание властвовать, а у вторых — только стремление избежать гнета, а следовательно, и большую тягу к гражданской вольности» (*Макиавелли. Рассуждения. I 5. 2002. С. 22*). Следовательно, тот, кто хочет основать монархию, должен опираться на знать и ее честолобие, а основатель республики может доверить охрану свободы народу. М. рассуждает даже о пользе социальных столкновений между патрициями и плебеями в Риме: отвоеванные народом права способствовали величию республики.

О религии и Церкви. В основе концепции морали М. лежит тезис об относительности правил: общие нравственные правила чаще всего вступают в противоречие с целесообразностью; в юридической практике закон предусматривает наказание и за нанесение неумышленного вреда, но злонамеренность всегда усугубляет вину. Др. важный тезис: этот мир не морален; М. считает мораль про-

изводной из несовершенства мира, а не данной свыше.

Вера и религия в понимании М. относятся к базовым ценностям общества, но заметное предпочтение он отдает язычеству: «...когда наша религия требует от тебя крепости, это значит, что ты должен проявить ее в терпении, а не в великом деле. Мне кажется, что этот образ действий ослабил мир и отдал его негодьям на растерзание. Когда большинство людей, чтобы попасть в рай, предпочитает переносить побои, а не мстить, негодьям открывается обширное и безопасное поприще» (*Макиавелли. Рассуждения. II 2. 2002. С. 147*). Важным для него является наличие веры, страха Божия, заставляющего людей соблюдать заповеди. Исторические религии он оценивает с т. зр. их полезности для процветания общества и государства; эта оценка в целом положительная, и с ней вполне согласуются те проявления христианского благочестия, к-рые можно обнаружить в его сочинениях и письмах (так, написанное им «Увещание о покаянии» (*Esortazione alla penitenza*) — вполне традиц. текст, составленный для выступления на собрании религиозно-братства). Однако в соответствии со своими «естественнонаучными» воззрениями М. видел в религ. «сектах» преходящие явления, рассуждал о вечности мира и о повторяемости событий в других формах. Ренессансная натурфилософия допускала существование сверхъестественных явлений, поэтому нет никаких оснований подозревать М. в неискренности, когда он рассуждал о наличии небесных духов, с помощью знамений предостерегающих людей о грядущих несчастьях. Напротив, отрицание существования Бога было бы, согласно понятиям того времени, ненаучным, но конкретные верования вызывали у М. скептическую оценку.

Иное дело — отношение к папству, католич. Церкви и монахам. Расхождение между духовной миссией Церкви и евангельскими заповедями, с одной стороны, и светскими устремлениями католич. духовенства и папства, с другой, стало в конце концов одной из главных причин *Реформации*, стремившейся сделать христ. учение более понятным и доступным для масс и вместе с тем покончить с притязаниями Церкви на политическое главенство в общест-

ве. М., как и другим представителям итал. гуманизма, был свойствен скептицизм в отношении церковных деятелей, действующих на политическом поприще духовными средствами; по мнению М., их благочестие неизбежно перерождалось в лицемерие. Говоря о Савонароле, М. отмечал, что тот «приукрашивает свое вранье», но М. не видел бы большой беды, если бы Савонарола был в состоянии проводить свою линию как политик, опираясь на силу. М. называет Савонаролу безоружным пророком, поскольку «вооруженный» пророк в случае необходимости должен подкрепить пошатнувшуюся веру силой, как поступал, по словам М., Моисей: «...Моисей, желая насадить свои законы и установления, был вынужден перебить бесчисленное множество людей, которые противились его намерениям не от чего иного, как от зависти» (*Макиавелли. Рассуждения. III 30. 2002. С. 318*).

Однако М., жестоко критикуя Рим за моральное разложение и политическую беспомощность, был вынужден служить Папскому престолу. Когда выходцы из флорентийского рода Медичи Лев X и Климент VII оба в свое время стали папами, это давало надежду на избавление Италии и Флоренции от войн и несчастий. Тем не менее, хотя эта надежда при жизни М. еще не угасла, он не питал иллюзий: «...дурные примеры курии искоренили в нашей стране всякую набожность и всякое благочестие, что влечет за собой бесчисленные беды и неурядица; ведь там, где существует религиозное благочестие, можно всегда ожидать хорошего, но там, где оно отсутствует, следует ожидать обратного. Первое, за что мы должны благодарить Церковь и попов, — это за то, что итальянцы потеряли всякое уважение к религии и стали дурными, но они в ответе еще за нечто большее, в чем вторая причина нашей гибели, — дело в том, что Церковь держала и продолжает держать страну разобщенной. ...она не обладала такой мощью и доблестью, чтобы установить свою тиранию и стать во главе Италии, но и не была столь слаба, чтобы из страха потерять светские владения, не призывать для себя защитников против тех, кто слишком возвысился в Италии» (*Макиавелли. Рассуждения. II 12. 2002. С. 45*).

Полемика после смерти М. Главные сочинения М. были изданы через 4 года после его кончины (публикации сопровождалась папскими привилегиями, предоставленными издателем Климентом VII). Но 30-е гг. XVI в. стали переломными и в судьбе наследия М., и в истории Италии — начался поворот к *Контрреформации*. К этому времени относятся первые попытки использовать отрицательный образ М. в политической полемике. Англ. кард. Реджиналд Пол в неопубликованной работе «Апология Карла V» (1539) писал, что антицерковные действия англ. кор. *Генриха VIII* и его канцлера Томаса *Кромвеля* были спровоцированы советами М., к-рого кардинал именовал «перстом Сатаны». В 1559 г. сочинения М. были включены в *Индекс запрещенных книг*. В полной мере дурная слава стала сопровождать образ М. в кон. XVI в. в связи с полемикой между протестантами и деятелями католич. Контрреформации; тон задавали *иезуиты*. В 1576 г. франц. кальвинист И. Жантийе опубликовал трактат «Антимакиавелли», направленный против засилия итальянцев при франц. дворе и против иезуитов, вдохновлявших гонения на гугенотов. Этот трактат был использован в ответной кампании, инициированной в 1591 г. папой Римским *Иннокентием IX*. Иезуит Антонио *Поссевино*, слабо знакомый с текстами М., опубликовал получившее известность «Предостережение», направленное против его сочинений и трактата Жантийе. В то время появился термин «макиавеллизм», применявшийся для обвинения политических противников разных партий во Франции, в Польше и в др. странах, и это отношение помешало внукам М. издать готовившееся ими исправленное издание его сочинений. Тем не менее в XVI в. неоднократно выходили переводы текстов М. на лат., франц. и англ. языки. В XVII в. раздавались и голоса защитников М.: Г. Конринга, К. Шоппе, Б. Спинозы. Ф. Бэкон отмечал, что М. писал о том, «как поступают люди», а не о том, «как они должны поступать». В то же время англ. драматурги У. Шекспир и К. Марло упоминают «кровожадного Макиавеля» как вдохновителя всех политических преступников.

В эпоху Просвещения становится популярной теория, согласно которой трактат «Государь» представляет собой скрытую сатиру, а целью его



автора было разоблачение тиранов. Ж.-Ж. Руссо называл трактат М. настольной книгой республиканцев; он разделял его критическое отношение к христ. религии. В 1740 г. был опубликован знаменитый труд, направленный против «Государя», — «Антимакиавелли, или Опыт критики «Государя» Макиавелли» прусского кронпринца Фридриха (к моменту публикации он стал королем Пруссии Фридрихом II). Просвещенный монарх решил опровергнуть пессимистические суждения М. об искусстве власти и поручил издать свое сочинение *Вольтеру*, с которым состоял в переписке. Критика Фридриха II имела поверхностный характер и в основном сводилась к формальному противопоставлению добродетельных правителей и их дурного образа действий. С нек-рыми утверждениями М. автор «Антимакиавелли...» соглашался, но в дальнейшем собственная деятельность монарха во многом вступала в противоречие с высказанными в молодости принципами.

В кон. XVIII — нач. XIX в. с распространением антиклерикального духа сочинения М. в Италии приобрели большую популярность и были изданы в полном объеме. Апогея слава М. достигла в эпоху Рисорджименто и объединения страны: его рассматривали как патриота, к-рый указал верный путь к единству и описал существовавшие на этом пути препятствия, в т. ч. Папское гос-во. Во 2-й пол. XIX в. появляются капитальные труды о жизни и творчестве М. (П. Виллари, О. Томмазини). В научной лит-ре предпринимались попытки отделить миф о М. от его личности и подлинного учения. Однако многосторонность его творчества и присущее ему ренессансное свойство перевоплощения, которое заставляло искать доводы в пользу противоречащих друг другу точек зрения, порождали и порождают разные, часто противоположные толкования его идей. Кто-то был склонен видеть в нем республиканца, кто-то — монархиста; одни считали его революционером, другие — наставником тиранов; набожные авторы стремились обелить его в глазах Церкви, атеисты зачисляли М. в свой лагерь; иногда его превозносили за реализм, часто считали утопистом. С развитием в науке принципа историзма выявилась тенденция выводить учение М. из условий его времени (Т. Б. Ма-

колей, Л. фон Ранке). Параллельно распространялся и «макиавеллистический миф», с которым связано обвинение склонных к деспотизму правителей — от Екатерины Медичи до Б. Муссолини — в макиавелизме. Многие из них действительно были знакомы с трудами М., но, как и все читатели, понимали их каждый по-своему.

В XX в. популярными стали такие толкования трудов М., к-рые связаны с его ролью как основателя политической науки Нового времени, а также с представлениями о том, что чистая наука, как и технология, не имеет дела с моралью. Согласно одной из концепций, М. — родоначальник теории «государственного интереса», получившей развитие в кон. XVI—XVII в.; однако М. от ее adeptов отличается присутствующий в его трудах пессимизм в отношении к государям и гос-ву.

В наст. время в Италии готовится «Национальное издание» собрания сочинений М. В 2013–2014 гг. изд-во «Треккани» к 500-летию трактата «Государь» подготовило фундаментальную 3-томную энциклопедию «Макиавелли».

Влияние М. в России. В нач. XVIII в. М. стал заметной фигурой в российской общественной мысли, получив известность как проповедник коварной и хитрой политики — макиавеллизма. В таком качестве его образ был использован в декоре Триумфальных ворот по случаю побед над шведами (1721), где он символизировал их «хитрость и вредительство». С 10–20-х гг. XVIII в. оригинальные и переводные сочинения М. появились в б-ках сподвижников Петра I. С 1-м (утерянным) переводом трактата «Государь» на русский язык связаны драматические события политической истории: рукопись с текстом перевода трактата упоминается в 1737 г. в следственном деле кн. Д. М. Голицына, «верховника», осужденного за крамольные речи, в действительности же пытавшегося ограничить самодержавную власть имп. *Анны Иоанновны* при ее восшествии на престол. Голицын показал, что получил запрещенные рукописи от умерших к тому времени Ф. М. Апраксина и П. А. Толстого. Голицын умер в заключении, а сведения о рукописи с переводом текста «Государя» появляются через 3 года на процессе против кабинет-министра имп. *Анны Иоанновны* А. П. Во-

лынского, в 1740 г. обезглавленного в результате придворных интриг. Волынский и члены кружка его «конфидентов» обвинялись наряду с прочим в чтении книг М., причем бывш. министр признавался, что взял рукопись из бумаг Голицына, будучи участником суда над ним. В б-ке одного из виновников опалы Волынского, гр. А. И. Остермана, конфискованной при имп. *Елизавете Петровне* в 1742 г., также имелись неск. экземпляров изданий М.

Первым из сохранившихся переводов сочинений М. на русский язык следует признать тот, который содержится в рукописи «Антимакиавелли...» Фридриха II (в наст. время в Архиве Санкт-Петербургского Ин-та истории РАН); она включает полный текст «Государя» в сносках. В публикации другого перевода «Антимакиавелли...», осуществленного Я. И. Хорошкевичем и посвященного имп. *Екатерине II Алексеевне* (1779), таких примечаний нет. В России М. воспринимался скорее как проповедник вольномыслия, а не как наставник монархов; декабристы были его читателями. Полные переводы трактатов «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» были изданы только в 1869 г. («Государь» сразу в 2 переводах — с нем. и с итал. языков). С этого времени М. посвящали статьи и монографии, очерки его творчества присутствовали в научных трудах и учебных курсах русских историков и правоведов начиная с Т. Н. Грановского. Противоречивый образ М. привлекал писателей и мыслителей от А. С. Пушкина и Д. И. Писарева (который обращался к М. в связи с анализом «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевского) до Л. Н. Толстого.

Весьма неоднозначным было отношение к М. в советское время. В 1934 г. в изд-ве «Academia» вышел 1-й том «Сочинений» М. с предисловием историка А. К. Джигелева и вступительным словом Л. Б. Каменева. Каменев отзывался об авторе «Государя» (трактат опубликован под названием «Князь» в переводе М. С. Фельдштейна) как о «блестящем диалектике». На процессе троцкистско-зиновьевского блока в 1936 г. это дало повод прокурору А. Я. Вышинскому назвать Каменева учеником М., превзошедшим своего учителя в цинизме. В 1990 г. было опубликовано письмо В. И. Ленина



к В. М. Молотову, где он, не называя М. по имени, приводит его совет применять «жестокости» по возможности сразу, не растягивая их надолго. Л. Д. Троцкий видел совр. приложение принципов макиавеллизма в деятельности И. В. Сталина. Есть достоверные сведения о знакомстве Сталина с трудами М., в частности, сохранились экземпляры «Государя» и «Рассуждений...» с его пометками.

В советской историографии отношение к М. определялось, с одной стороны, его двусмысленной репутацией и вышеупомянутыми политическими обстоятельствами, а с другой — тем фактом, что К. Маркс очень высоко ценил его труды; были и др. почитатели М. среди видных теоретиков марксизма (в их числе А. Грамши, к-рый рассматривал в качестве коллективного «нового государя» коммунистическую партию). Господствующая т. зр. заключалась в том, что М. был раннебуржуазным мыслителем, носителем передовых для своего времени идей, хотя и «исторически ограниченным».

В наст. время труды М. сохраняют свою популярность. За последние десятилетия были опубликованы неск. новых переводов его работ, к-рые постоянно переиздаются. Посвященные М. конференции регулярно проводятся как в России, так и за рубежом.

Соч.: La Mandragola. Firenze, 1518; R., 1524; Libro della arte della guerra. Firenze, 1521; Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. R., 1531; Firenze, 1531; Historie fiorentine. Firenze, 1532; Il Principe. R., 1532; Firenze, 1532; Le opere. Firenze, 1782–1783. 6 vol.; Военное искусство / Пер.: М. И. Богданович. СПб., 1839; Le opere / A cura di P. Fanfani, L. Passerini. Firenze, 1873–1877. 6 vol.; «Государь» и «Рассуждения на первые три книги Тита Ливия» / Пер. с итал. под ред. С. Курочкина. СПб., 1869; Сочинения. М.; Л., 1934. Т. 1; Мандрагора: Комедия в 5 д. / Пер.: А. К. Живелогов. Л.; М., 1958; Lettere / A cura di F. Gaeta. Mil., 1961; Torino, 1984². (Opere; Sez. 3); Le opere / A cura di S. Bertelli. Verona, 1968–1982. 11 vol.; Legazioni, commissarie, scritti di governo / A cura di F. Chiappelli, J. J. Marchand. Bari, 1971–1985. 4 vol.; Tutte le opere / A cura di M. Martelli. Firenze, 1971; История Флоренции / Пер.: Н. Я. Рыкова. Л., 1973; Избранные сочинения / Сост.: Р. Хлодовский. М., 1982; Десять писем Никколо Макиавелли / Вступит. ст., пер. и коммент.: М. А. Юсим // СВ. 1997. Вып. 60. С. 439–464; Слово увещательное к покаянию / Пер. и коммент.: свящ. Г. Чистяков // ВЕ. 2001. Вып. 2. С. 161–165; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; Государь / Пер.: М. А. Юсим. М., 2002; Legazioni. Commissarie. Scritti di governo (1498–1527) / A cura di F. Chiappelli, J. J. Marchand. R., 2002–2011. 7 vol. (Opere; Sez. 5).

Библиогр.: Gerber A. Niccolò Machiavelli: Die Handschr., Ausg. und Übers. seiner Werke im 16. und 17. Jh.: Eine krit.-bibliogr. Untersuchung. Gotha, 1912/1913. 3 Bde in 1; Bertelli S., Innocenti P. Bibliografia Machiavelliana. Verona, 1979; Niccolò Machiavelli: An Annot. Bibliography of Modern Criticism and Scholarship. N. Y., 1990.

Лит.: [Frédéric II, roi de Prussie]. L'Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel / Publ. par M. de Voltaire. La Haye, 1740 (рус. пер.: Фридрих II, кор. Прусский. Анти-Макиавель, или Опыт возражения на Макиавеллеву науку... / Пер.: Я. Хорошкевич. СПб., 1779); Mohl R., von. Die Machiavelli-Literatur // Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. Erlangen, 1858. Bd. 3. P. 520–591; Nitti F. Machiavelli nella vita e nelle dottrine. Napoli, 1876; Villari P. Niccolò Machiavelli e i suoi tempi. Firenze, 1877–1882. 3 vol. (рус. пер.: Виллари П. Никколо Макиавелли и его время / Пер. с итал.: И. М. Кригель. СПб., 1914. Т. 1); Алексеев А. С. Макиавелли, как полит. мыслитель. М., 1880; Tommasini O. La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli. Torino, 1883–1911. 2 vol. in 3; Olschki L. Machiavelli the Scientist. Berkeley, 1945; Chiappelli F. Studi sul linguaggio del Machiavelli. Firenze, 1952; idem. Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli. Firenze, 1969; Sasso G. Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico. Napoli, 1958; Chabod F. Scritti su Machiavelli. Torino, 1964; Gilbert F. Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in 16th-Cent. Florence. Princeton, 1965; Procacci G. Studi sulla fortuna del Machiavelli. R., 1965; idem. Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna. R.; Bari, 1995; Russo L. Machiavelli. Bari, 1966; Lefort C. Le travail de l'oeuvre Machiavel. Lille, 1973; Пыменбург В. И. Жизнь и творчество Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. История Флоренции / Пер.: Н. Я. Рыкова. Л., 1973. С. 343–381; Marchand J.-J. Niccolò Machiavelli: I primi scritti politici (1499–1512). Padova, 1975; Martelli M. L'altro Niccolò di Bernardo Machiavelli. Firenze, 1975; Ridolfi R. Vita di Niccolò Machiavelli. Firenze, 1978²; Skinner Q. Machiavelli. Mil., 1982; Hulliung M. Citizen Machiavelli. Princeton, 1983; Baron H. Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of «The Prince» // Idem. In Search of Florentine Civic Humanism. Princeton, 1988. Vol. 2. P. 101–151; De Grazia S. Machiavelli in Hell. Princeton, 1989; Юсим М. А. Этика Макиавелли. М., 1990; он же. Макиавелли в России: Мораль и политика на протяжении 5 столетий. М., 1998; он же. Макиавелли: Мораль, политика, фортуна: (Этика Макиавелли; Макиавелли в России). М., 2011; Najemy J. M. Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli–Vettori Letters of 1513–1515. Princeton, 1993; Niccolò Machiavelli's The Prince: New Interdisciplin. Essays / Ed. M. Coyle. Manchester, 1995; Doti U. Machiavelli rivoluzionario: Vita e opere. R., 2003; Sydney A. Machiavelli: The First Cent.: Stud. in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance. Oxf., 2005; Bausi F. Machiavelli. R., 2005; idem. Il Principe dallo scritto alla stampa. Pisa, 2015; Viroli M. Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia. Bari, 2005; Figorilli M. C. Machiavelli moralista: Ricerche su fonti, lessico e fortuna. Napoli, 2006; Inglese G. Per Machiavelli: L'arte dello stato, la cognizione delle storie. R., 2006; Machiavelli senza i Medici, 1498–1512: Scrittura del potere / potere della scrittura: Atti del Conv. di Losanna, 18–20 nov. 2004 / A cura di J. J. Marchand. R., 2006; Barbuto G. M. Antinomie della politica: Saggio su Machiavelli. Napoli, 2007; Vivanti C. Niccolò Machiavelli: I tem-

pi della politica. R., 2008; Guidi A. Un segretario militante: Politica, diplomazia e armi nel cancelliere Machiavelli. Bologna, 2009; Black R. Machiavelli. L., 2013; Scicchlone G. Terre incognite: Retorica e religione in Machiavelli. Mil., 2012; Перечитывая Макиавелли: Идеи и полит. практика через века и страны / Отв. ред.: М. А. Юсим. М., 2013; Machiavelli: Enciclopedia Machiavelliana / Dir. G. Sasso. R., 2014. 3 vol.; Baldini A. E. Historical and Theoretical Aspects of Machiavellism // History of Political Thought. Exeter, 2015. Vol. 36. N 4. P. 762–794; Connell W. J. Machiavelli nel Rinascimento italiano. Mil., 2015.

М. А. Юсим

МАКИН [аль-Макин; полностью — аш-Шайх аль-Макин; араб. الشيخ المكين — властительный старец], имя 3 известных представителей коптско-араб. лит-ры XIII–XIV вв., находившихся в отношениях родства или свойства с западносир. (якобитским) семейством Бану Амид, которое ассимилировалось с егип. христианами, по-видимому, прикнув к Коптской Церкви. Родоначальник Бану Амид в Египте, купец ат-Тайиб ибн Юсуф, прибыл туда с торговым караваном из месопотамского Тикрита при фатимидском халифе аль-Амир би-ахкам-Аллахе (1101–1130), удостоился его расположения, получил в дар селение в дельте Нила и поселился в Каире. Его сын Карвина занял должность катиба (писца) в одном из диванов (ведомств), а внук Абу-т-Тайиб дослужился до поста начальника дивана нижнеегип. наместничества Гарбия. Пять сыновей Абу-т-Тайиба стали архиереями; один из них, Абу-ль-Макарим Ильяс († 1209/10), в миру состоятельный землевладелец, принял постриг после смерти своей жены — сестры Симана ибн Калиля.

Аш-Шайх аль-Макин Симан ибн Калиль ибн Макара (Микаиль-Башу, дельта Нила, ок. 1150 — Вади-эн-Нагрун, между 1237 и 1240). С 1173/74 г. — распорядитель войскового дивана при Салах-ад-Дине, неоднократно награждался за усердную службу. При аль-Адиле I Абу Бакре, ок. 1206/07 г., удалился в монастырь св. Иоанна Колова (Дейр-Юханнис-эль-Касир) в Вади-эн-Нагрун, где провел как затворник последние 30 лет жизни. Здесь помимо экзегетических трудов (толкование на Евангелие от Матфея и введение в Псалтирь) он составил в 10–20-х гг. XIII в. 2 богословских сочинения: «Рассуждение о единственности Всевышнего Творца и триничности Его Ипостасей» (*Maḳāla fī waḥdāniyyat al-Bārī ta'ālā wa-taḥlīf*

akānīmihī) и «Луг уединенного и утешение одинокого» (*Rawḍat al-farīd wa-salwat al-wahīd*). Первое из них (изд.: *Sbath*. 1929) содержит краткое изъяснение учения о триединстве Бога и о сущностных атрибутах, которые соответствуют каждой из Ипостасей: существование (*wuḡūd*) — Отцу, жизнь (*ḥayā*) — Сыну, речь (*nuṭq*) — Св. Духу, в противоположность Божественным атрибутам, также выводимым из Свящ. Писания, но не считающимся самостоятельными: зрению, слуху, могуществу, щедрости и знанию. Написанное простым, но изящным языком с вкраплениями рифмованной прозы (садж), сочинение имеет апологетическую направленность в контексте дискуссий, актуальных для умозрительного богословия ислама — *калама*. «Луг уединенного...» представляет собой обширный богословско-аскетический трактат, свидетельствующий о доскональном знании автором Библии и творений отцов Церкви. В тексте преобладает садж; стилистические особенности демонстрируют влияние коранической образности и фразеологии. Трактат состоит из 12 глав: о сотворении человека (отрывок: *Samir*. 2007); о единстве, вечности и щедрости Бога; о страхе Божиим; о постоянной молитве; об умерщвлении плоти, посте и воздержании в речах; о терпении; о благотворительности и милосердии; о целомудрии; о смирении и послушании; о прощении грешников; об умеренности и самоограничении; об упражнении в добродетельном житии. Большое количество сохранившихся рукописей трактата свидетельствуют о том, что в XVI–XVIII вв. сочинение имело широкое хождение по всему арабо-христианскому Востоку (в антихалкидонитской и в халкидонитской среде) как в оригинале, так и в переработанной редакции кон. XIII — нач. XIV в. под названием «Блаженные нравы и духовные образцы» (*Al-ādāb aṭ-ṭūbāniyya wal-amṭāl ar-rūḥāniyya*). Лат. перевод в сер. XVII в. сделал кармелитский мон. Целестин св. Лидвины (Петер ван Гол; сохр. в ркп. Paris. arab. 194). О популярности «Лука уединенного...» в Новое время говорит и то, что он дважды издавался в Египте в XIX в. (Каир, 1873 и 1886 (электр. переизд. — Бонн, 2011)).

Соч: *Sbath P. Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e au XVI^e siècle. Le Caire, 1929. P. 103–111;*

Samir Kh. «Dieu a créé l'homme debout»: Texte du reclus Sim'an ibn Kalil ibn Maqarah, copte du XII^e siècle // POChr. 2007. Vol. 57. P. 243–249.

Лит.: *Graf. Geschichte. 1947. Bd. 2. S. 336–338; Samir Kh. Sim'an b. Kalil b. Maqāra // Islamochristiana. R., 1976. Vol. 2. P. 229–230; idem. Le «Livres des moeurs bienheureuses» (al-ādāb aṭ-ṭūbāniyyah) retrouvé // OCP. 1977. Vol. 43. P. 135–160; Swanson M. N. Sim'an ibn Kalil // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas et al. Leiden; Boston, 2012. Vol. 4. P. 199–206.*

Аш-Шайх аль-Макин (М.-старший) Джирджис (Абдаллах) ибн аль-Амид Аби-ль-Ясир [лат. Georgius Elmacinus, откуда европ. формы Elmacin, Macine] (Каир, 18.02.1206 — Дамаск, после 1280). Отец М., Абу-ль-Ясир, был средним сыном Абу-ль-Макарима Ильяса и племянником Симана ибн Калиля; заступив на место дяди, он прослужил более 40 лет при аль-Адиле и его родственниках аз-Захире Гази (в Дамаске, 1186–1216) и аль-Камиле Мухаммаде (в Каире, 1218–1238). М.-старший был принят катибом в войсковой диван благодаря отцу, после кончины к-рого (1239) выдвинулся на важный пост в войске сир. правителя из династии *Айюбидов* ан-Насира Юсуфа (1237–1260). Вторжение орд Хулагу-хана в Вост. Средиземноморье заставило М.-старшего в дек. 1259 — янв. 1260 г. по примеру ряда чиновников-христиан из дамасского дивана перебраться с семьей в Тир, где он провел полгода. В начале царствования аз-Захира Рукн ад-Дина Бейбарса аль-Бундукдари (Бейбарса I; 1260–1277) в связи с беспорядками, возникшими в Сирии после разгрома монголов при Айн-Джалуте, М.-старший, как и нек-рые др. высокопоставленные чиновники-христиане, попал под подозрение в сотрудничестве с захватчиками (эти обвинения передает, в частности, свидетель событий халебский катиб Шихаб ад-Дин Гази ибн аль-Васити, ум. в 1312). В 1262 г. зять Бейбарса и его наместник в Сирии эмир аль-Хадж Ала ад-Дин Тайбарс аль-Вазири, благосклонностью к-рого пользовался М.-старший, оказался в опале и все подведомственные ему должностные лица были вызваны в Египет и брошены в тюрьму. Ок. 1273 г., после более чем 10-летнего заточения, М.-старший получил свободу и переехал в Дамаск, где и провел последние годы жизни (сведения о числе заключений М.-старшего, их продолжительности и причинах в источниках разнятся).

После смерти Бейбарса (1277) М.-старший написал всемирную историю — «Благословенный сборник» (*Al-maḡmū' al-mubārak*, лат. Syntagma benedictum; др. названия: «Всеобщая летопись» — *At-ta'riḥ al-ḡāmi'*, «Книга летописей» — *Kitāb at-tawāriḥ*, чаще просто «Летопись аль-Макина» — *Ta'riḥ al-Makīn*), состоящий из 2 частей (возможно, по аналогии с сочинением *Агания Мабиджского*). Первая часть охватывает период от сотворения мира до переселения (хиджры) Мухаммада (622) и включает 166 последовательных жизнеописаний пророков и других великих людей (от Адама до визант. имп. Ираклия, включая Моисея и Иисуса Христа). В начальных разделах (до вавилонского пленения иудеев) автор опирается на текст Библии, в последующих (о древних державах Азии, об имп. Александре Великом, о Римско-Византийской и Сасанидской империях) — на целый ряд источников, в т. ч. на араб. герметический трактат «*Al-Isfāmāḥīs*» (из него приводятся прямые цитаты). Текст завершается списком копт. патриархов, к-рый был продолжен переписчиками до 1320 г.

Вторая часть, «Летопись мусульман от законодателя ислама Абу-ль-Касима Мухаммада», охватывает период от хиджры Мухаммада до восхождения на престол Бейбарса (1260). В начальных разделах автор, по его собственному признанию, черпает сведения прежде всего из «Летописи посланников и царей» ат-Табари (ум. в 923); данные по Египту и Сирии дополнены скорее всего благодаря переработке «Салихийской летописи» Джамаль ад-Дина ибн Василя (ум. в 1298), а также добавлению датировок по коптской «эре мучеников» (эре Диоклетиана) и эпизодов из церковной истории. Не исключено, что оба историка пользовались общим источником: соответствия между повествованиями ибн Василя и М.-старшего заканчиваются на смерти Салах-ад-Дина, при том что «Салихийская летопись» доведена до 1238 г., а в «Благословенном сборнике» события кон. 30-х — нач. 40-х гг. XIII в. освещены особенно скудно. Еще одним источником сведений, относящихся к первым векам ислама, послужили для М.-старшего работы аль-Якуби (2-я пол. IX — нач. X в.). Многие заимствовал он и из трудов христ. историков:

православных X в.— *Евтихия*, патриарха Александрийского (Саида ибн аль-Битрика), и Агапия, еп. Манбиджского, а также копта — своего современника *Бутроса ибн ар-Рахиба*.

В состав «Благословенного сборника» М.-старший включил повествование о прошлом собственной семьи, которое легло в основу его жизнеописаний в арабских биографических справочниках, дополнявших образцовый труд Ибн Халликана (ум. в 1282) «Кончины знаменитых людей и вести о современниках», — христианина Фадлаллаха ибн ас-Сукаи († 1325/26; *Ibn aṣ-Ṣuḳāʿī. Ṭālī kitāb wafayāt al-aʿyān: Un fonctionnaire chrétien dans l'administration mamelouke / Éd., trad. J. Sublet. Damas, 1974. P. 110–111, 136–138*) и мусульман Халиля ас-Сафади (ум. в 1363) и Таки ад-Дина Ахмада аль-Макризи (ум. в 1442) (рус. пер. отрывков см.: *Селезнев. 2012. С. 123–128*).

Не являясь в полном смысле оригинальным трудом, «Благословенный сборник» достаточно быстро получил признание не только в восточнохристианском, но и в ислам. мире. Материалами летописи широко пользовался биограф султанов Бейбарса и Калауна Насир ад-Дина Шафи ибн Али аль-Аскалани (ум. в 1330). Ибн Хальдун (ум. в 1406) обращался к ее главам, посвященным античности; аль-Калькашанди (ум. в 1418) и аль-Макризи заимствовали из нее сведения о егип. христианах.

М.-старший поддерживал тесные отношения с копт. интеллектуалами и, судя по всему, передал список своего труда одному из виднейших их представителей — Мутаман ад-Дауле Абу Исхаку Ибрахиму ибн аль-Ассалю (60–70-е гг. XIII в.; см. в ст. *Ассалиды*). Старейшая сохранившаяся рукопись полного текста «Благословенного сборника» (возможно, автограф) датируется 1280 г. (Lond. Brit. Lib. Orient. 7564). Г. Вьет, планировавший совместно с кард. Э. Тиссераном критическое издание «Благословенного сборника» в нач. XX в., выделил наряду с общераспространенной редакцией (т. н. вульгатой) и другую, засвидетельствованную в рукописи Paris. arab. 4729 и отмеченную широким использованием труда Евтихия Александрийского (см.: *Maspero J., Fortescue A., Wiet G. Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase*

jusqu'à la reconciliation des Eglises jacobites: 518–616. P., 1923. P. 219–222. Not. 2). По мнению М. Диеца, эти редакции отражают разные стадии работы М.-старшего с текстом (*Diez. 2013. P. 127–134*). Однако в целом генеалогия рукописей остается неразработанной, что препятствует помимо прочего установлению степени оригинальности содержащейся в источнике информации. При эфиоп. царе *Лебна Денгеле* (1508–1540) был сделан близкий к оригиналу полный перевод хроники на геэз (Lond. Brit. Lib. Orient. 814; издание главы об Александре Великом: *Budge E. A. W. The Life and Exploits of Alexander the Great. L., 1896. Vol. 1. P. 207–225* (эфиоп. текст); Vol. 2. P. 355–385 (англ. пер.)).

Типографское издание большей части «Летописи мусульман...» (до 20-х гг. XII в.) с параллельным лат. переводом подготовил Т. ван Эрпе (Эрпениус), а осуществил его ученик Я. ван Гол (Голиус) в 1625 г., после смерти учителя. Будучи 1-й по времени публикацией памятника араб. историографии в Европе, оно изобиловало как текстологическими, так и смысловыми ошибками и неточностями. Однако уже в 1626 г. в Лондоне появился сокращенный англ. перевод издания, сделанный С. Перчасом («The Saracenic history» в приложении к 4-му изданию его соч. «Purchas his Pilgrimage»), а в 1657 г. в Париже — франц. перевод П. Ватье («L'Histoire mahometane, ou les Quarante-neuf califes du Macine»). Тем не менее, несмотря на заметную роль, к-рую «Благословенный сборник» и его переводы сыграли в развитии зап. арабистики и исламоведения, а также достаточное количество рукописей (как полных, так и частичных списков), его полное критическое издание отсутствует. Первая часть «Благословенного сборника» остается в рукописях, за исключением небольших фрагментов, изданных в оригинале и/или переводе (их перечень см.: *Селезнев. 2014. С. 152–153*).

Заключительные разделы 2-й части «Благословенного сборника» («Известия об Айюбидах», 1205–1260), отличающиеся наибольшей оригинальностью как первоисточник (на фоне преимущественно компилятивного характера предшествующего повествования), были изданы в 1958 г. К. Каэном (франц. перевод с рядом исправлений: *Chronique des*

Ayyoubides. 1994). По его мнению, они «с интеллектуальной точки зрения сопоставимы с работами крупнейших историков того периода, представляя наибольший интерес в плане военной администрации», а также наряду с фрагментами хроники Ибн Муйассара (ум. в 1278), воспроизведенной в энциклопедии Шихаб ад-Дина ан-Нувайри (ум. в 1332), являются единственным свидетельством урожденного египтянина об эпохе поздних Айюбидов по контрасту с подавляющим большинством записей хронистов-сирийцев (*Cahen, Coquin. 1991. P. 144*). С 1249 г. «Известия об Айюбидах» содержат множество сообщений первостепенной важности (о 7-м крестовом походе, мамлюкском перевороте, вторжении монголов, завершившемся битвой при Айн-Джалуте, захвате престола Бейбарсом после убийства его предшественника Кутуза), часто не имеющих аналогов у др. современников (напр., информация о происхождении 1-го султана-мамлюка Айбека ат-Туркумани).

Продолжением «Благословенного сборника» (с 1260) служит хроника копта аль-Муфаддала ибн Аби-ль-Фадаиля «Надежная тропа и несравненный жемчуг в продолжение Летописи Ибн аль-Амида» (*An-nahḡ as-sadīd wa-d-durr al-farīd fīmā ba'd Ta'riḡ Ibn al-'Amīd*) (изд.: *Moufazzal ibn Abi l-Fazail. Histoire des sultans mamlouks / Éd., trad. E. Blochet // PO. 1919. T. 12. Fasc. 3; 1920. T. 14. Fasc. 3; 1929. T. 20. Fasc. 1; Kortantamer S. Aegypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi l-Faḏā'il. Freiburg i. Br., 1973*). Ее уникальная рукопись Paris. arab. 4525, датированная сент. 1358 г., очевидно, составлялась для личного пользования и служит единственным достоверным источником сведений об авторе, к-рый, как предполагается (на основании косвенного указания Ибн аль-Васити), приходился М.-старшему внучатым племянником по жен. линии. Дед аль-Муфаддала, Абу-ль-Муфаддал, имел церковный сан, а отец, Абу-ль-Фадаиль, составитель несохранившегося сборника христ. преданий «Рай» (*Firdaws*), в 1260 г. ездил к Хулагухану с посольством для переговоров об обеспечении безопасности представителей различных вероисповеданий в захваченной монголами Сирии. Последнее обстоятельство



отчасти объясняет хорошую осведомленность его сына о событиях, разворачивавшихся в пределах Великого монгольского улуса. Хроника аль-Муфаддала охватывает период правления мамлюкских государей-бахритов до 1341 г., коптских патриархов — до 1348 г., а также современных им мусульм. династий в Хиджазе, Йемене и Индии и чингисидских хаганов. Хотя аль-Муфаддал в значительной мере опирался на труды современников-мусульман ан-Нувайри, Шамс ад-Дина аль-Джазари (ум. в 1338), Абу Бакра ибн ад-Давадари (20–30-е гг. XIV в.) и Бейбарса аль-Мансури (ум. в 1325), его хроника содержит уникальные сведения относительно положения Египта при единоличном правлении ан-Насира Мухаммада (1310–1341) и походов хулагуидского ильхана Газана (1295–1304) на Сирию. Однако сугубо христ. сюжеты затронуты у аль-Муфаддала лишь вскользь. Приложение (*zawl*) к «Летописи аль-Макина» составил и Ибн ас-Сукаи. Соч.: *Historia Saracenicæ: Quæ res gestæ Muslimorum, inde a Muhammede primo Imperii & Religionis Muslimicæ auctore, usque ad initium Imperii Atabacæi, per XLIX Imperatorum successionem fidelissime explicantur: Insertis etiam passim Christianorum rebus in Orientis potissimum Ecclesiis eodem tempore gestis / Arabice olim exarata a Georgio Elmascino et latine redita opera Thomæ Erpenii. Lugd. Batav., 1625; Cahen Cl. La «Chronique des Ayyoubides» d'al-Makin Ibn al-'Amid // Bull. d'études orientales. Damas, 1958. Vol. 15. P. 109–184; Chronique des Ayyoubides: (602–658 / 1205/6–1259/60) / Trad. Fr. Micheau, A.-M. Eddé. P., 1994; Благословенное собрание: Девяносто второй от Адама, Александр, сын Филиппа Грека, Македонский: (Фрагм.) / Пер. с араб.: Н. Н. Селезнев // История философии. М., 2013. № 18. С. 263–267. Лит.: Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Weimar, 1898. Bd. 1. S. 348; Seybold C. F. Zu El Makin's Weltchronik // ZDMG. 1910. Bd. 64. S. 140–153; Nau F. Sur al-Makin et Ibn Abi-l-Fazail // ROC. Sér. 3. 1927/1928. Vol. 6(26). P. 208–211; Plessner M. Al-Makin ibn al-'Amid // Enclsl. 1927. Vol. 5. P. 172–173; Chaîne M. Le Chronicon orientale de Butrus ibn ar-Rahib et l'histoire de Girgis al-Makim // ROC. Sér. 3. 1931/1932. Vol. 8(28). P. 390–405; Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 348–351, 450; Cahen Cl. Al-Makin ibn al-'Amid et l'historiographie musulmane: Un cas d'interpénétration confessionnelle // Orientalia hispanica: Sive Studia Fr. M. Pareja octogenario dicata. Leiden, 1974. Vol. 1. Pt. 1. P. 158–167; Cahen Cl., Coquin R. G. Al-Makin b. al-'Amid // EI. 1991. Vol. 6. P. 143–144; Heijer J., den. Al-Mufaḍḍal b. Abi 'l-Faḍā'il // Ibid. 1993. Vol. 7. P. 305; Ferré A. Ibn al-'Amid al-Makin, chrétien d'Égypte, source importante d'Ibn Khaldun // En hommage au père J. Jomier / Éd. M.-Th. Urvoy. P., 2002. P. 61–71; Witkowski W. Ethiopic Universal Chronography // Julius Africanus und die christliche Weltchronistik / Hrsg. M. Wallraff. B., 2006. P. 285–301; Селезнев Н. Н. «Коптский исто-*

рик» — потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-'Амйд и его «История» // Точки = Puncta. М., 2011. № 1/2. С. 45–53; он же. Хроника или исторический роман?: Царствование Зинона и события на Востоке по «Благословенному собранию» ал-Макина ибн ал-'Амйда // Aeternitas: Сб. ст. по греко-римскому и христ. Египту / Ред.: А. А. Войтенко. М., 2012. С. 120–148; он же. Изречения философов над гробом Александра Великого по «Истории» ал-Макина ибн ал-'Амйда // История философии. 2013. № 18. С. 248–262; он же. Царствование императора Анастасия по «Благословенному собранию» ал-Макина ибн ал-'Амйда // Религиоведение. 2013. № 1. С. 50–59; он же. Ал-Макйн ибн ал-'Амйд о Моисее Критском // Иудаика и арамеистика: Сб. науч. ст. на основе мат-лов 3-й ежег. конф. по иудаике и востоковедению. СПб., 2014. С. 151–161; Moawad S. Al-Makin Jirjis ibn al-'Amid (the elder) // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History. 2012. Vol. 4. P. 566–571; idem. Al-Mufaḍḍal ibn Abi l-Faḍā'il // Ibid. 2013. Vol. 5. 119–122; Diez M. Les antiquités greco-romaines entre al-Makin ibn al-'Amid et Ibn Ḥaldūn: Notes pour une histoire de la tradition // Studia graeco-arabica. Pisa, 2013. Vol. 3. P. 121–140.

Аш-Шайх аль-Макин (М.-младший) Джирджис ибн аль-Амид (окрестности Ст. Каира, вероятно, 1-я пол. XIV в.— Тура, после 1398), свящ., врач, чиновник в гражданской администрации Мамлюкского султаната. Брат аль-Асада Ибрахима, катиба войскового дивана. К концу жизни принял постриг в мон-ре св. Арсения (см. *Куса'йр*) близ Каира. В 1398 г. составил доксографический трактат «Краткое изложение исследования о вере, именуемое Всеобъемлющим пособием, почерпнутым из дара самостоятельного суждения» (*Muḥtaṣar al-bayān fī taḥkīk al-īmān al-musammā al-Ḥawī al-mustafād min badīhat al-ig̃tihād*), известный также как «Разрешение сомнений» (*Ḥall aš-ṣukūk*). Трактат, написанный на классическом арабском языке и сохранившийся в автографе и других многочисленных рукописях, состоит из 2 частей. Первая включает введение, посвященное вопросам христологии, и 5 глав, в к-рых систематически освещаются различные аспекты христ. теологии, антропологии, аксиологии, ангелологии, демонологии и др.; 2-я часть состоит из 6 глав, посвященных гл. обр. экзегетическим вопросам и полемике с иудеями и диофизитами. Эта богословская энциклопедия пользовалась популярностью как в коптской, так и в эфиоп. среде, где получила известность в переводе на геэз к кон. XV в. под названием «Ученик» (ጥላራ) и с атрибуцией «Георгию, ученику Антония Сирийца».

Соч.: Al-mawsū'a al-lahūtiyya aš-ṣāhira bi-l-Ḥawī. Al-Qāhira, 1999–2001. 4 t. Лит.: Graf. Geschichte. 1947. Bd. 2. S. 450–453; Colin G. Tāmid // EncAeth. 2010. Vol. 4. P. 849–850; Sidarus A., Swanson M. N. Al-Makin Jirjis ibn al-'Amid // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History. 2013. Vol. 5. P. 254–261.

Т. К. Кораяв

МАККАВЕИ — см. в ст. *Маккавейские книги*.

МАККАВЕЙСКИЕ КНИГИ, традиц. название 4 иудео-аллинистических сочинений, входящих в основные древние кодексы *Септуагинты*, за исключением Ватиканского (первые 3 из них входят в состав правосл. Библии как неканонические, см. в ст. *Канон библейский*).

Название. Греческое название «Τὰ Μακκαβαϊκά», т. е. «Деяния Маккавеев», восходит к христ. источникам. Первое его упоминание — у Климентя Александрийского (*Clem. Alex. Strom.* I 21. 123 (3); V 14. 97 (2)); о названии «Маккавейские книги» у христианских писателей см.: *Schürer*. 1973–1987. Vol. 3. Pt. 1. P. 183; *Abel*. 1949. P. I–III). Раннехрист. авторы, цитируя или упоминая «Первую книгу деяний Маккавеев» или «Первую из Маккавейских», показывают этим, что они знали не одну книгу с таким названием (*Hipp.* In Dan. IV 3. 8; *Orig.* Comm. in Rom. 8. 1 // PG. 14. Col. 1158; *Euseb.* Demonstr. VIII 2. 72; *Hieron.* Prologus galeatus // PL. 28. Col. 556). Позднее название стало восприниматься как относящееся к «Маккавеев» (во мн. ч.). Хотя в 1–2 Макк «Маккавей» — это прозвище только Иуды, со временем «Маккавеев» стали называть не только всех сыновей Маттафии (как это делается и в научной лит-ре), но и их сторонников (иные объяснения переноса именованья см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 95–96. Примеч. к 1 Макк 2. 2–5). Первое известное перенесение прозвища Иуды на всех героев и мучеников восстания встречается у Тертуллиана («во времена Маккавеев» — *Tertull. Adv. Iud.* 4. 10 // PL. 2. Col. 606).

В научной литературе «Маккавейскими» называются еще неск. раннесредневековых сочинений, так или иначе связанных с сюжетами 1–4 Макк.

5-й Маккавейской книгой называют 2 разных сочинения: сир. перевод 6-й кн. «Иудейской войны» Иосифа Флавия (изд.: *Ceriani*. 1876) и араб. сокращенное переложение хроники,





изначально написанной на иврите (др. название — «Арабская 2-я Маккавейская книга», или «Арабская Маккавейская книга»). Она описывает события от попытки Гелиодора ограбить храм в 186 г. до Р. Х. и до смерти 2 сыновей Ирода Великого в 6 г. до Р. Х., т. е. пересказывает 1–2 Макк и соответствующие главы из книги Иосифа Флавия. При этом части ее повествования, которые не восходят к этим источникам, полны домыслов и путаницы (Cotton. 1832).

6-я Маккавейская книга — это созданное в иудейской среде сир. стихотворное произведение, которое, по мнению С. Петерсон, имеет с 4 Макк общий источник, отличный от 2 Макк (Peterson. 2006). 7-я Маккавейская книга — сир. сочинение, в котором приведены речи Марфы Шимони и ее сыновей (изд.: *Bensly, Barnes*. 1895; перевод и комментарий С. Манникаротту и Петерсон готовится к изданию в рамках проекта Дж. Давилы и Р. Бокема (*Davila J. R., Bauckham R. More OT Pseudepigrapha: www.st-andrews.ac.uk/divinity/rt/moreoldtestamentpseudepigrapha*; см. также: *Bauckham; Davila; Panayotov*. 2012)).

8-я Маккавейская книга представляет собой краткий рассказ о восстании, опирающийся на селевкидские источники и сохраненный в Хронике Иоанна Малалы (*Ioan. Malal. Chron.* 8).

Общая сравнительная характеристика. С восстанием «Маккавеев» против религ. политики Селевкидов связаны 1, 2, 4 Макк. Автор 1 Макк описывает события 175–135/4 гг. до Р. Х. — от начала восстания под рук. отца Иуды, Маттафии Маккавея, до создания собственного гос-ва и установления династического правления победителей. Историю династии Хасмонеев он доводит до *Иоанна I Гиркана*.

2 Макк также рассказывает о восстании, охватывая период примерно между 180 и 160 гг. до Р. Х., но в большей мере сосредоточена на возобновлении богослужения в храме и на жизни и деяниях именно Иуды Маккавея. Она заканчивается в момент торжества Иуды, его гибель не описывается.

Основу 4 Макк составляет расширенное и погруженное внутрь философской диатрибы о воспитываемом Торой благочестивом разуме, превосходящем мудрость языческих философов, переложение 6–7-й глав

2 Макк. В этих главах не действуют ни Иуда Маккавей, ни его братья, т. к. в них представлены подвиги верных Богу безоружных мучеников: старца Елеазара, 7 братьев — детей, подростков, юношей — и их матери.

У 3 Макк формальных оснований именоваться Маккавейской нет. Ее события помещены автором в период на полвека раньше восстания, но их содержание — это преследование евреев эллинистическим монархом и непреклонная стойкость верующих. Вероятно, поэтому в древних кодексах ее помещали после 2 Макк.

Корпус 4 М. к. обладает внутренним содержательным единством и единством с книгами ВЗ, поскольку в центре внимания авторов находится чудо: в безвыходной ситуации Бог вмешивается Сам и спасает тех, кто остается Ему верными. Все 4 М. к. провозглашают эту веру и героев, и мучеников, и целого народа-мученика.

1 Макк ориентируется на исторические книги Танаха, прославляет династию Хасмонеев и может быть названа «героическим эпосом» о борьбе народа и его предводителей за свое благочестие и свой храм, которая перерастает в победную войну за национальную независимость; Хасмоней побеждают силой оружия, но терпят поражение: горьки конец Ионафана в плену и смерть Симона и его сыновей, к-рых напил и убил свойственник.

2 Макк ориентируется на эллинистическую историографию, но история не является, как автор об этом заявляет, его целью. Он может соединить рассказы о 2 сражениях в одно повествование и плохо разбираться в географии происходящих событий. Он — богослов, и история раскрывает его теологумены. Он прославляет мучеников, искупивших грехи своих собратьев, чтобы затем непобедимый герой, на к-ром почиет божественная благодать и к-рому сопутствуют ангелы, отвоевал, очистил и защитил храм. Так были установлены праздники в честь Очищения храма и победы над Никанором. По сравнению с 1 Макк силе оружия и умелой тактике боя уделено меньше внимания: победа с теми, с кем Бог. Об этом ясно говорит и сам Иуда.

Автор 3 Макк не допускает даже мысли о героическом сопротивлении, к-рое прославляется в 1 Макк

и в меньшей степени в 2 Макк. Для автора из диаспоры важно, что Бог так же печется о евреях Египта, как о евреях Иерусалима. Задача этого сочинения богословская и апологетическая, а исторические события перемешаны с вымыслом, питаются лит. образцами и подчинены общей задаче — показать, что от народа требуется не борьба, а верность Богу, надежда на Него, раскаяние в своих прегрешениях и вера в то, что спасение придет свыше. В отличие от авторов 2 Макк и 4 Макк автора 3 Макк не интересует мистика искупления, жертвенной крови; ответ о смысле страданий у него традиционный: верность Богу и молитва спасают и избавляют, но идеи победы благодаря претерпеванию гонений, как у автора 4 Макк, у него нет.

Т. о., 1 Макк описывает освободительную войну исторических личностей и реальных героев, в 2 Макк к их героизму прибавляется испуительное мученичество символических персонажей — старца Елеазара, 7 братьев и их матери. В 3 Макк рассказано о страшных испытаниях библейской веры, о попытке властей истребить всех евреев Египта и о чудесном спасении Богом народа-мученика (Книги Маккавеев. 2014. С. 337–338). 4 Макк — по форме философская диатриба, по содержанию — энкомий в честь мучеников, чей подвиг описан в 6–7-й главах 2 Макк, по задаче — апология библейской веры как опоры человеческой жизни, дающей такую стойкость, к-рая превосходит невозможность эллинских философов.

Язык, рукописная традиция, свидетельствования текста. Считается, что 1 Макк была написана на древнееврейском, а до наст. времени дошел греческий и др. переводы. Нек-рые странности греческой 1 Макк свидетельствуют об ошибках при переводе именно с древнееврейского, а не с арам. оригинала (примеры буквализмов и ошибок переводчика см.: 1 Макк 1. 29, 46, 61; 2. 21, 24, 33; 3. 10, 13, 15, 32; 4. 23; 5. 42; 6. 4; 12. 7, 37; 14. 9, 24i (= 15. 22)). М. Штерн объясняет обращение к древнееврейскому тем, что после завоевания независимости язык Торы противопоставлялся и греческому, как языку завоевателей, и арамейскому, как языку повседневности (Штерн. 1968. С. 289).

Иосиф Флавий использует в «Иудейских древностях» греческую версию 1 Макк и не включает





ее в число священных книг (*Ios. Flav. Contr. Ap. I 8. 38–41*). По свидетельству блж. Иеронима, ок. 400 г. по Р. Х. древнеевр. текст еще существовал (*Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi — Hieron. Prologus galeatus // PL. 28. Col. 556*; см. также: *Vulgata. 1983. P. 365*; сохранившаяся рукопись 1 Макк на средневек. иврите представляет собой перевод с латинского, выполненный в XII в. в Вормсе рабе Якобом бар Абрахамом — см.: *Torrey. 1903. P. 51–59*). Раввинистическая традиция в целом не уделяла Маккавейскому восстанию большого внимания, в Талмуде не обнаруживается знакомство с М. к., не упоминается имен братьев, приведено только имя их отца при описании праздника *Хануки* — очищения и освящения храма Иудой Маккавеем, при этом подвиги Маккавеев упоминаются кратко, а тексты соответствующих книг не используются.

1 Макк содержится в Александрийском (А), Синайском (S) и Веницейском, или Венецианском (V), унциальных греч. кодексах Септуагинты; последний важен для текстологии, несмотря на позднюю дату (VIII в.). (Список многочисленных минускульных рукописей см. в изд.: *Kappler. 1936. P. 8–11*.) Нек-рые рукописи старолат. перевода, в частности Мадридская (X), где 1 Макк присутствует целиком, возможно, восходят к греч. традиции, сложившейся незадолго до возникновения старолатинского перевода (кон. II в. по Р. Х.), и иногда содержат свидетельства лучшего текста.

1 Макк имела особое название — *Σαρβηθσαβαναια*, оно дошло до нас в искаженной греч. транслитерации Оригена в передаче Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. VI 25. 2*). Как древнеевр. заглавие эта транслитерация может быть прочитана несколькими способами (*Schürer. 1973–1987. Vol. 3. Pt. 1. P. 183; Abel. 1949. P. IV–V; Goldstein. 1976. Vol. 1. P. 16–17, 20; Pannanopt. 2004. С. 13; Книга Маккавеев. 2014. С. 18*), напр., как древнеевр. заглавие: одно из них — «Книга Дома Хасмонеев» (*ספר בית חשמונאי* сефер бейт хашмонаи). Однако «Хасмонеи» (как и «Маккавеи») ни в одной из М. к. не упоминаются, поэтому нельзя быть уверенными, что такое название дал книге сам автор. Др. прочтение — «Книга Дома борцов Божиих» (*ספר בית סרכבי אל* сефер бейт сарваней эль). «Борцы» — слово

двусмысленное, и корень סרכ (*с-р-в*) часто имеет уничижительное значение — «упрямиться». Дж. Гулдстайн, следуя своим представлениям о враждебности партии благочестивых по отношению к Маттафии и его сыновьям (за переосмысление требований Торы и отказ от того, чтобы, соблюдая субботу, даже при смертельной угрозе не предпринимать никаких попыток себя защитить), считает, что Ориген мог сохранить название, данное книге врагами Хасмонеев, чья политика во времена римлян обнаружила свои слабые стороны. Он указывает на такую же двойственность осмысления в традиции имени Йехоярив (Иегоиарив), а Хасмонеи возводили свой род к человеку с таким именем (1 Пар 24. 7, ср. толкование первосвященства Хасмонеев у Иосифа Флавия: *Ios. Flav. Vita. 1–5; 1 Макк 2. 1; 14. 29*). יריב (йарив) означает, в частности, «тот, кто будет враждовать», «враг» (Ис 49. 25; Иер 18. 19; Ос 10. 6; Пс 35 (34 LXX). 1), поэтому имя может означать и «Бог ратует на чьей-то стороне» и «Бог ратует против кого-то». Еще один вариант — «Книга Дома вождя Сынов Божиих» (*ספר בית שר בני דאל* сефер бейт сар бней ха-эль), и этому может соответствовать титул, данный Симону в мемориальной похвальной надписи. Титул остался в греческом тексте непереверденным — Асарамель (есть чтения Сарамель). Он может быть понят как выражение *סר אמ אל* (сар ам эль), т. е. «вождь народа Божия», и тогда ему, видимо, соответствует название «Книга Дома вождя Сынов Божиих», или как *סר אמ אל* (хацер ам эль) — «двор народа Бога», т. е. тот двор храма, в к-ром происходили народные собрания (*Schürer. 1973–1987. Vol. 3. Pt. 1. P. 183; Abel. 1949. P. IV–V; Goldstein. 1976. Vol. 1. P. 16–17, 20; Pannanopt. 2004. С. 13; Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 18–19*).

На сирийский 1 Макк была переведена с греческого. Сир. перевод *Пешитта* следует скорее Лукиановой рецензии *Септуагинты* (*Lagarde. 1861*), а др. сир. версия, названная по имени публикатора Чериановской, этой рецензии не учитывает (*Ceriani. 1876–1883. P. 592–615*). Арм. переводы нач. V в., сделанные с LXX, существенных дополнений к основной версии не содержат.

2–4 Макк были написаны изначально на греческом. В 2 Макк — койнэ писателя, стремящегося к лит.

выразительности и знакомого с греческой историографией; в 3 Макк — это своеобразный стилистический и жанровый эксперимент александрийского образца; в 4 Макк заметна полученная автором риторическая и философская школа.

2 Макк содержится в кодексах А и V. Для установления текста имеют значение нек-рые версии лат. перевода (*Vulg X*). Напр., в них сохранились выражения «из колена Вениаминова» (2 Макк 3. 4) и «Аполлоний, сын Менесфея» вместо «Аполлоний» (2 Макк 4. 4). Арм. перевод близок к лат. традиции, а Пешитта содержит элементы пересказа (*Kappler, Hanhart. 1959. P. 11*).

3 Макк содержится в А и V, дающих ряд предпочтительных чтений. Кроме того, целиком или частично 3 Макк дошла более чем в 2 десятках минускульных рукописей. Пересказы и дополнения сир. и арм. переводов проясняют смысл оригинального текста, но часто слишком свободно, чтобы помочь в установлении их греч. оригинала (см.: *Hanhart. 1960. P. 7–14*).

4 Макк содержится в S, А и V и в многочисленных минускулах; в V недостает значительной части текста (4 Макк 5. 11 — 12. 1). Древний сир. перевод следует тексту кодекса S, а не А (Д. Десилва предпочитает этот кодекс для 4 Макк всем остальным: *DeSilva. The Sinaiticus Text. 2006*); в Вульгате 4 Макк нет, но она присутствует в нек-рых рукописях со старолат. переводом Библии. Существуют также фрагменты коптского перевода (*Lucchesi. 1981. P. 302; Idem. 1983. P. 21–22*; текст коптской 4 Макк отличается от греческого текста LXX (сокращения, дополнения, изменение содержания: напр., Елеазар предстает отцом 7 братьев-мучеников и мужем их матери)). В Оксфорде хранится средневековая (XI в.) рукопись груз. перевода (*Peeters. 1912. P. 312–312*).

На геэзе М. к. нет. «Эфиопской книгой Маккавеев» Й. Горовиц именует книгу на геэзе, основанную на предании о гонениях и мучениках, для к-рого использовались какие-то переложения 1–2 Макк, но в целом книгу самостоятельную (см.: *Horowitz. 1905–1906. P. 194–233*). Иногда она помещается в эфиоп. Библии после 1–2 Макк, переведенных на эфиопский язык под влиянием иезуитских миссионеров предпо-



жительно с текста Вульгаты уже в Новое время.

Подробное описание рукописной традиции и традиции древних переводов см. в Гёттингенском издании 1–3 Макк (*Kappler*. 1936. P. 7–42, 48; *Kappler, Hanhart*. 1959. P. 7–33, 46; *Hanhart*. 1960. P. 7–33/40) и по Индексу А. Ральфса для 1–4 Макк (*Rahlf*. 1914. S. 387–390). 4 Макк готовится к изданию в рамках проекта «Гёттингенская Септуагинта» Р. Хиббертом (см.: *Hiebert*. 2012. P. 127–143).

Положение в каноне. Все М. к. сохранены христ. традицией. О положении их в ранней Церкви свидетельствует блж. Августин: «И тех частей Писания, которые именуются «(Книги) Маккавеев», у иудеев в отличие от Закона, Пророков и Псалмов нет... но, принятые Церковью, они приносят большую пользу, если читать или слушать их с умом» (*Aug. Contr. Gaudent. I 31. 38 // PL. 43. Col. 729*). 1–2 Макк признаны католич. Церковью в качестве второканонических; Поместные Соборы в Гиппоне (393) и Карфагене (397 и 419) признавали 1–2 Макк священными. Католич. Церковь провозгласила второканонические книги (и, в частности, 1–2 Макк) богодухновенными; I Ватиканский Собор (1870) подтвердил этот их статус (см. в ст. *Канон библейский*).

В правосл. Церквах Библия основывалась на древних (IV и V вв.) греч. списках, куда помимо канонических книг традиционно входили и неканонические, написанные по-гречески или утратившие семит. оригинал. Отношение к этим книгам в основном определялось 85-м Апостольским правилом, согласно которому 3 М. к. — это «чтимые и святые» церковные книги, но они не определяют догматы. Они пригодны для назидательного чтения и для паримийных чтений во время богослужения. 4 Макк, несмотря на присутствие в древних кодексах, в состав правосл. Библии не входит и относится к апокрифам.

В сир. и арм. церковных традициях существуют рукописи Библии или канонические списки (напр., *Анании Ширакаци*, VII в.), куда включены все М. к.

Стиль. Вероятно, стиль 1 Макк в оригинале подражал стилю исторических книг евр. Библии с включением стихотворных псалмов и молитв. Греч. перевод высокими худо-

жественными качествами не отличается. В 2 Макк, за исключением писем, переведенных с семит. оригинала, преобладает язык лит. образованного грекоязычного автора, при этом хорошо знавшего Септуагинту. 3 Макк — стилистически произведение уникальное: хорошее знание автором произведений греч. трагиков сочетается с несоприродным им драматизмом библейского повествования, в результате стилистике книги определяют пафосность и наивность. Язык автора 4 Макк ближе всех др. книг Септуагинты к эллинистической норме. Вместе с тем эту книгу отличает необычайно большое число гапаксов, сложных слов и суффиксально-приставочных образований, к-рые до 4 Макк нигде больше не встречаются. Одно измышляется автором, чтобы передать по-гречески евр. религ. реалии (напр., «скверноядение»), другое — чтобы показать свободу владения языком эллинов. Особые свойства этой риторики, перегруженной неологизмами и образными лейтмотивами, уже давно (*Norden*. 1923. Bd. 1. S. 416–420) приводили исследователей к мысли, что ее автор — едва ли не единственный представитель азиатизма, многими порицавшегося вычурного стиля риториков М. Азии. Кроме того, автор 4 Макк весьма последовательно пользуется на протяжении всего текста философскими терминами стоиков, академиков, перипатетиков и в меньшей мере эпикурейцев.

Авторы, время и место создания. Авторы 1–2 Макк писали свои сочинения независимо друг от друга, на разных языках и в разных местах. Автор 1 Макк превосходно знает географию Палестины и называет множество городов и крепостей, автор 2 Макк плохо знаком с местностью. Его родиной могла быть Александрия, Антиохия, Кирена или др. эллинистический город.

Анонимного автора 1 Макк принято считать придворным историком династии Хасмонеев. Поскольку римляне предстают в книге друзьями и союзниками, *terminus ante quem* — 63 г. до Р. Х. (взятие Иерусалима Помпеем). Упоминание хроники правления Иоанна I Гиркана предполагает в качестве *terminus post quem* конец его правления (104 г. до Р. Х.); возможно, книга была написана до 90 г., при *Александре Яннае* (*Goldstein*. 1976. P. 62–64).

Автор 2 Макк называет свою книгу кратким изложением (эпитомой) сочинения в 5 книгах Ясона из эллинистической Кирены, посвященного деяниям Иуды Маккавея (2 Макк 2. 23). Вероятно, Ясон создал свой труд вскоре после описанных им событий, к-рые доведены до установления Дня Никанора (2 Макк 15. 36; 13 Адара 152 г. (161 г. до Р. Х.)), о гибели Иуды Маккавея автор, возможно, еще не знал. Высказывалось предположение, что Ясон — фиктивный источник, к-рого автор 2 Макк ввел для придания большего веса своим измышлениям (*Abel*. 1949. P. XXXIII); эвристической ценности эта гипотеза не обнаружила.

Вопрос о дате эпитомы труда Ясона спорный и связан с датами, которые упоминаются в переведенных с семитского оригинала и предоплаченных основному тексту письмам иудеев Иерусалима иудеям Египта. Еще в 1933 г. Э. Бикерман предложил считать отрывок 2 Макк 1. 1–10 вместе с датой в начале ст. 10 единым письмом от 188 г. Селевкидской эры (124 г. до Р. Х.), в котором в стихах 7–8 цитируется более раннее письмо — 169 г. (143 г. до Р. Х.), а пространное письмо (2 Макк 1. 10–2. 18) — недатированным (*Bickerman*. 2007. Vol. 1. P. 408–431; то же см.: *ZNW*. 1933. Bd. 32. S. 233–254). В научной лит-ре как *terminus post quem* для всей книги преобладает 124 г., поскольку предполагается, что письма приложены к книге ее автором. Традиц. понимание ст. 7: «В царствование Деметрия, в сто шестьдесят девятом году, мы, Иудеи, писали к вам в скорби и страданиях, постигших нас в те годы...» — говорит о том, что письмо составлялось в 143/2 г. до Р. Х. в период гонений. Но в это время о гонениях ничего неизвестно. Напротив, в этот период Иудея получила независимость.

Датировка, успевшая войти в энциклопедии, учебники и справочники, была радикально пересмотрена Д. Р. Шварцем (*Schwartz*. 2008. P. 520–529; *Четыре Книги Маккавеев*. 2014. С. 497–504). Он привел примеры передачи в LXX многозначного предлога α греч. предлогом $\acute{\epsilon}\nu$ («в») в тех случаях, когда контекст требует передавать его предлогом $\tau\acute{\epsilon}\rho\acute{\iota}$ («о»). Тогда ст. 7 получает другой смысл: «В царствование Деметрия, в сто шестьдесят девятом году, мы, иудеи, написали вам о жестоких притеснениях, постигших нас в те годы,



с тех пор как Ясон и его люди предали святую землю и царство...» Т. о., письмо, написанное в 169 г. (143 г. до Р. Х.), рассказывает о давних бедствиях. Кроме того, выражение «мы вам писали» не является указанием на какое-то более раннее письмо. Уже давно было показано, что в араб. эпистолографии прошедшее время в таких выражениях учитывает, что момент написания находится в прошлом с т. зр. получившего письмо адресата (*Torrey*. 1940. P. 123, 147; *Zeitlin*. 1954. P. 101). Иными словами, письмо целиком написано в 169 (143) г., а не цитирует более раннее.

Шварц обратил внимание на рукописные разночтения во 2-й дате: наряду с 188 г. есть рукописные чтения с датами 108, 180 и 148 гг., при этом буквенные обозначения 188 (רמ"ח) и 148 (רמ"ד) легко спутать из-за широко известной близости начертания ρ и μ, а также на достоинства рукописной традиции с датой 148 г. (= 165/4 г. до Р. Х.). Он показал далее, что письма иногда датируются только днем и месяцем, т. е. год корреспондентам известен, но никогда не датируются только годом. Между тем в ст. 10 указан только год в род. падеже. И тогда фразу «ныне справляйте дни Кушей месяца хаслева такого-то года» Шварц прочитал как указание на год, когда в месяце хаслеве (кислеве) появился новый праздник Кушей. У Освящения храма, буд. Ханукки, еще не было собственного названия, праздник осмыслился по аналогии с настоящими Кущами и потому именовался «Кущами месяца хаслева сто сорок восьмого года».

Шварц высказал предположение, что письма не были приложены к книге. Напротив, к письмам была приложена книга о событиях, которые отмечают на «празднике Кушей месяца хаслева» (см. в связи с этим предложение присылать иудеям Египта книги — 2 Макк 2. 13–15). Книга рассказывает об осквернении храма и о его освобождении, о возобновлении богослужения. Оба письма от 143 г. и недатированное призывают отмечать этот памятный день, 2-е — также возвращаться из рассеяния в Иерусалим (1. 9–10а и 2. 16–18), оно же рассказывает о важном историческом прецеденте — освящении нового жертвенника чудесным огнем Первого храма и жертвенника после возвращения из пле-

на (1. 19 — 2. 12). Книга при этом может быть старше письма 143 г., а 2-е письмо, без даты, исходит или мыслится исходящим от Иуды Маккавея. При этом 143/2-й — год не гонений, а обретения Иудеей независимости, когда стало уместно пригласить егип. диаспору присоединиться к празднованию главного события Маккавейского восстания в 165/4 г. Т. о., и дата создания эпитомы существенно приближается к описываемым в ней событиям.

Источники. Автор 1 Макк, очевидно, работал с хрониками и документами из архива двора Селевкидов, с хрониками Хасмонеев (ср.: 1 Макк 16. 23–24), а также с иудейскими храмовыми документами. Он упоминает, не цитируя, напр., указы Антиоха Епифана о гонениях или письмо Деметрия I Ионафану (1 Макк 1. 41–51; 10. 3–4), а мн. др. документы включает в текст целиком или частично. В основном это письма сир. правителей (152 г. — письма Александра Баласа Ионафану (1 Макк 10. 18–20) и Деметрия I Ионафану (1 Макк 10. 25–45); 145 г. — письма Деметрия II Ионафану (1 Макк 11. 30–37) и Антиоха VI Ионафану (1 Макк 11. 57); 142 г. — письмо Деметрия II Симону (1 Макк 13. 36–40); 138 г. — письмо Антиоха VII Симону (1 Макк 15. 2–9)), рим. должностных лиц (161 г. — письмо рим. сената Иуде о союзе (1 Макк 8. 23–32); 142 г. — письмо консула Луция Кальпурния Пизона (или Луция Цецилия Метелла) Кальве Птолемею VIII Эвергету (1 Макк 14. 24с — 24h = 15. 16–21)), переписка со спартапцами (144 г. — письмо Ионафана спартапцам (1 Макк 12. 20–23) и ок. 300 г., если считать подлинным письмо царя Арея Симону (1 Макк 14. 20–23)); документов, адресованных евреям иудеям, сравнительно немного (163 г. — письмо из Галаада с просьбой к Иуде о помощи (1 Макк 5. 10–13; 12. 6–18); 140 г. — Декрет о прославлении Симона (1 Макк 14. 27–45)). Хронологически подлинные документы охватывают период от 163 г. (1 Макк 5. 10–13) и до 138 г. (1 Макк 15. 2–9). При этом в дошедшем до нас переводе исходно греч. и лат. документы подверглись двойному переводу — сначала на древнееврейский, а потом на греческий. Этим можно объяснить некоторые расхождения в греческом тексте одних и тех же документов в 1 Макк и у Иосифа Флавия (*Штерн*. 1968.

С. 289–290; ср.: *Sievers*. 2001). Устная традиция, включая песни о восстании, также могла быть известна историку (1 Макк 9. 22), тем более что в его повествование включены псалмы, молитвы, плачи и благословения в поэтической форме. Таковы Плач о земле и народе Израиля (1 Макк 1. 25–28), Плач об Иерусалиме и о храме (1 Макк 1. 36–40), Плач Маттафии (1 Макк 2. 7–13), Завещание Маттафии (1 Макк 2. 49–68), Прославление Иуды (1 Макк 3. 3–9), Плач об Иерусалиме (1 Макк 3. 45), Молитва перед или во время молебствия в Масафе (1 Макк 3. 50–53), Молитва Иуды перед битвой с Лисием (1 Макк 4. 30–33), Псалом о запусении Святилища (1 Макк 4. 38), Контаминация стихов из псалма 79(78) (1 Макк 7. 17), Рефрен Плача по Иуде (1 Макк 9. 21), Двуступенчатые гномического характера, возможно цитата (1 Макк 9. 41), «Величальная Симону», декрет народа на медной доске (1 Макк 14. 4–15) (см. анализ поэтических частей 1–2 Макк в: *Neuhaus*. 1974; анализ структуры и стиля молитв этих книг на фоне лит-ры Второго храма и в сопоставлении с раннехрист. молитвами: *Enermalm-Ogawa*. 1987). Поэтические части принадлежат Маттафии, Иуде или народу в целом и появляются в моменты эмоционального напряжения. При переходе к истории Ионафана поэтические вставки исчезают, а когда он становится первосвященником, в изложение включаются документы и в тексте освещаются внешнеполитические события, что может говорить о переходе от фольклорных и легендарных источников к архивам династии Хасмонеев (1 Макк 10. 1 — 13. 30).

Автор 2 Макк в основном следовал труду Ясона Киренского, допуская при сокращении мелкие погрешности (напр.: 2 Макк 13. 21 и сл.). Источниками Ясона, как и 1 Макк, были предания об Иуде, хроники Селевкидов, храмовые архивы (подробнее об источниках и о лит. истории 2 Макк см.: *Habicht*. *Royal Documents*. 1976; *Idem*. 2. *Makkabäerbuch*. 1976. P. 169–177). Два письма Пролога не относятся к источникам Ясона или автора 2 Макк, книгу приложили к ним те, кто отправляли в Египет 1-е письмо и считали письмо от имени Иуды важным историческим документом, несмотря на разительное несходство, напр., описаний смерти Антиоха Епифана от рук



жрецов Нанайи в письме Иуды (2 Макк 1. 13–16) и смерти Антиоха от болезни, посланной Богом в наказание за преследование иудеев, в 2 Макк (гл. 9, ср. также описание его смерти в 1 Макк 6. 1–13; о версиях смерти царя см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 229–230. Примеч. к 2 Макк 2. 16). Возможно, 4 стиха об убийстве Антиоха (2 Макк 1. 11–17) языческими жрецами Нанайи за святотатство по отношению к их святыне — позднейшая вставка: без нее текст логично переходит от ст. 12 к ст. 17 («12 а ведь это Он выдворил воевавших в святом Городе... 17 За это все благословен наш Бог, сгубивший нечестивцев!») и при этом устраняется неестественное повторение частицы *וְאֵל* подряд в 3 стихах — 12, 13 и 14-м.

Соседство писем Пролога и книги, возможно, создавало некоторые проблемы: в частности, в письмах говорится о праздновании Дней возобновления богослужения (2 Макк 1. 8–9) и Очищения храма (2 Макк 2. 16), тогда как книгу венчает установление Дня Никанора. Тексты Ясона и 2 Макк не могли не отразить возобновление богослужения, о котором рассказано в гл. 10. Повествование об огненных чудесах при освящении жертвенника в храме Соломона и после плена должно было подкрепить нарек на чудесное обретение священного огня для этого жертвенника, который сам собой возник из камня после отвоевания храма Иудой (2 Макк 10. 3). В авторском предисловии происшедшее именуется «освящением» (или «обновлением», чему отвечает древнееврейское «ханукка») (2 Макк 2. 19), в излагающей книгу Ясона эпитоме — «очищением храма двадцать пятого числа месяца хаслева» (2 Макк 10. 5), в письмах Пролога говорится о праздновании «Очищения» (2 Макк 2. 16), «Кушей месяца хаслева» (2 Макк 1. 9), «Кушей и Огня» (2 Макк 2. 18). Возможно, авторы писем и Ясон писали об очищении храма, о создании нового жертвенника и возобновлении богослужения, но не решались утверждать, что он был освящен, — образ освящения (Ханукки) находился в процессе становления, складываясь из историй об огненном чуде и из намеков на чудесное обретение огня для нового жертвенника (см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 290–291 (Примеч. к 2 Макк 10. 3 и Прил. 1. С. 502–503)).

Помимо писем Пролога в 2 Макк цитируется письмо Антиоха Епифана иудеям (2 Макк 9. 19) 164 г., в гл. 11 — еще 4 письма, хронология которых и место в книге проблематичны (письмо Лисия иудеям (2 Макк 11. 16–21) 164 г., письмо Антиоха V Лисию (2 Макк 11. 22–26) 163 г., Письмо Антиоха Епифана иудеям (2 Макк 11. 27–33) 164 г., письмо рим. легатов иудеям (2 Макк 11. 34–38) 164 г.). Возможно, письма из гл. 11 восходят не к тексту Ясона; их включение в эпитому привело к перестройке последовательности изложения, к противоречиям с изложением событий в 1 Макк, к нарушению хронологии (Schwartz. 2008. P. 26–37; об особом происхождении 11-й гл. ср.: Bar-Kochva. 1989. P. 276). Исходным порядком расположения материала у Ясона предполагается последовательность текста, отвечающая главам 13, 12, 9. Последовательность событий у Ясона соответствовала в главном рассказу 1 Макк: 2 Макк 13 примерно отвечает 1 Макк 4; 2 Макк 12 — 1 Макк 5; 2 Макк 9 — 1 Макк 6. Включив в 2 Макк 10. 10–11. 38 иной источник с подлинными документами, эпитоматор или редактор приписал Антиоху Евпатору все царские письма, а не только письмо в 2 Макк 11. 23 и все письма, в т. ч. письмо о смерти Антиоха Епифана, отнес к 148 г. Селевкидской эры.

Смерть Антиоха в 148 г. (а не в 149 г., как в 1 Макк 6. 16) заставила перестроить порядок глав и поставить гл. 13, описывающую события 149 г., после смерти Антиоха Епифана. Редактор перенес описание смерти царя (гл. 9) вперед, поместил далее текст гл. 10 (который неуклюже вклинивается в рассказ о смерти Антиоха и заслужил репутацию «перемешенного») и письма из гл. 11, а события, предшествующие смерти Антиоха, поставил после нее.

1 Макк сообщает о 2 сражениях при *Беф-Цуре* (Вефцур): 1-м — до смерти Антиоха (1 Макк 4. 28–35), 2-м — спустя какое-то время после (1 Макк 6. 18–63). Автор 2 Макк тоже сообщает о 2 сражениях при Беф-Цуре в главах 11 и 13, однако обе битвы он помещает после смерти Антиоха Епифана и подает 2 битвы как 2 разных описания 2-го сражения (с участием слонов). О том, что иной источник стоит за 2 Макк 10. 9–11. 38, говорят и другие расхождения с 1 Макк. Так, в 2 Макк 10. 11 Лисия назначает Антиох Евпатор, а в 1 Макк

3. 32–33 его назначает Антиох Епифан; в этом же фрагменте используются другие меры расстояния (схены вместо стадиев), особая лексика, в т. ч. военная, только здесь ангелы предводительствуют войсками Иуды, а сам он 12 раз назван Маккавеем и ни разу — Иудой, тогда как в остальном тексте преобладает имя Иуда, а Маккавей упоминается всего 9 раз и еще четырежды — «Иуда Маккавей» (Schwartz. 2008. P. 30–31). Вставкой из др. источника выглядит также рассказ о казни Менелая (2 Макк 13. 3–8). В нем есть «персидские» реалии: «царь царей» (2 Макк 13. 4), персидская казнь в колодце с пеплом (2 Макк 13. 5), неск. лексических пересечений с Книгой Есфири (Schwartz. 2008. P. 28, 35–36, 450). Близкий рассказ у Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XII 9. 7 (384–385)), который в целом от 2 Макк не зависит, приводит к мысли об общем для Иосифа и автора 2 Макк источнике, использованном и для проблематичного фрагмента.

Датировка событий М. к. Поскольку авторы 1–2 Макк опирались на разные, иногда при этом непоследовательно интегрированные источники, а те — на разные календары, найти непротиворечивое решение не только для всех дат, но и для некоторых важнейших событий не удастся (Schürer. 1987. Vol. 3. Pt. 1. P. 180–185, 531–537; Goldstein. 1976. P. 161–173, 540–544; Idem. 1983. P. 113–123, 521; Bartlett. 1998. P. 36–52; Pananopm. 2004. С. 48–62; Шварц. 2004. С. 16–31; Schwartz. 2008. P. 18–37).

Источники 1–2 Макк пользовались вариантами греч. календаря, в котором «царство эллинов» (1 Макк 1. 10) отсчитывалось от завоевания Вавилона, но на Западе определялось по т. н. Македонскому исчислению Селевкидской эры с началом в окт. 312 г., а на Востоке — по Вавилонскому исчислению с началом весной 311 или 312 г. Как предположил Бикерман, события в Иудее датировались по храмовым источникам и по Вавилонскому счету, а события «внешние», важные для царского двора, — по Македонскому счету царских хроник (Bickermann. 1937, англ. пер.: Bickerman. 1979; Idem. 2007). Гипотеза была детально проработана К. Д. Шунком (Schunck. 1954). Если «внутренние» события — отвоевание и освящение храма — датировать по Вавилонскому счету 25 кислева 148 г. (1 Макк 4. 52), то это дек.



164 г. до Р. Х. (*Bickerman*. 1979. P. 6–8, 101–103) — наиболее распространенная датировка этого центрального события. Смерть Антиоха Епифана следует датировать 149 г. по Македонскому счету (1 Макк 6. 16), это начало года — поздняя осень 164 г. В таком случае между отвоеванием Иудейского храма и смертью Антиоха проходит ок. месяца (от 19/20 нояб. до 18/19 дек. 164 г.).

Однако Антиох, находившийся очень далеко от Иудеи, на востоке своей державы, не мог за это время получить, как сообщается в 1 Макк 6. 5–7, весть об этой и о др. победах Иуды. Если верна дата, то избыточный легендарным материалом рассказ о смерти Антиоха скорее всего включает описание потрясения от известий о победах Иуды для большей эффектности. Если же начинать счет с весны 312 г., то осквернение храма и освящение нового жертвенника приходится соответственно на дек. 168 г. (1 Макк 1. 54) и дек. 165 г., а смерть Антиоха — на указанный срок (поздняя осень 164 г.). Такова т. зр. К. Брингманна, Л. Л. Грабба и Дж. Р. Бартлетта (*Bringmann*. 1983. P. 15–28; *Grabbe*. 1991. P. 59–74; *Bartlett*. 1998. P. 36–53).

Др. события также могут иметь альтернативные датировки. Если исходить из весеннего начала года и отсчитывать Селевкидскую эру от 311 г., то осквернение храма (1 Макк 1. 54) приходится на дек. 167 г., освящение нового жертвенника (1 Макк 4. 52) — на дек. 164 г. Осада Иудейской крепости (если 150 г. в 1 Макк 6. 20 есть «внутренняя» дата) — конец лета 162 г., смерть Никанора (1 Макк 7. 43), вторжение Вакхида и смерть Иуды (1 Макк 9. 3) имели место в 160 г., а смерть Алкима (1 Макк 9. 54) в 159 г. Тогда и мн. др. даты переместятся на 1 год: принятие Ионафаном первосвященства (1 Макк 10. 21) — 152 г., 1-й год правления Симона (1 Макк 13. 41) — 142 г., захват крепости — 141 г., 3-й год правления Симона и его прославление — 140 г., смерть Симона — нач. 134 г.

Возможно, для периода Иуды больше подходит эра 312 г., а для периода Ионафана и Симона — эра 311 г. Наиболее очевидная проблема возникает на стыке того и др. периодов в 1 Макк 10. 1 и 10. 21, когда на сцене появляется Александр Балас, а Ионафан становится первосвященником (Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 164. Примеч. к 1 Макк 10. 1). Тем

не менее автор 1 Макк и соблюдает последовательность событий, и показывает их общую связанность, а некоторые небольшие сбои определены хронологией в его источниках. Большинство исследователей предпочитают опираться на даты 1 Макк.

Композиция и содержание 1 Макк. Книгу предваряет Пролог, охватывающий период от завоеваний Александра Македонского до начала царствования Антиоха Епифана (1 Макк 1. 1–10); затем начинается тема отступничества (1 Макк 1. 11–15), после чего бедствия нарастают: нападение Антиоха на Иерусалим и разграбление храма (1 Макк 1. 16–24), возведение крепости — Акры и размещение в ней сир. гарнизона и отступников (1 Макк 1. 29–35), запреты на отправление культа в храме и принуждение к отступничеству (1 Макк 1. 41–64).

Основная часть посвящена борьбе за религиозную, а затем и полити-

сельников Акры, за власть над сельской местностью и крепостями. Эта борьба уже не выглядит так однозначно, как героическая эпопея Иуды. Борьба, к-рую ведут за сир. престол Селевкиды против узурпаторов и поддерживающих их егип. царей, дает Хасмонеям возможность принимать сторону того или иного претендента, всегда рисковать и иногда выигрывать, используя желание тех или других привлечь Иудею на свою сторону.

Иногда последние главы — от избрания Симона первосвященником (1 Макк 13. 43) и до событий, описываемых в конце книги, — считают поздним дополнением, потому что Иосиф Флавий пользуется 1 Макк до этого места, а затем обращается к другим источникам (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 6. 7 (214)). Невзирая на возможность отдельных вставок и добавлений, настоящий состав 1 Макк представляет собой единое целое, а перестановка 10 стихов после 1 Макк 14. 24 в гл. 15 (стихи 15–24) произошла случайно до перевода на греческий, и эта общеизвестная нелепость сохранилась как в рукописной традиции, так и в совр. изданиях.

Композиционно можно видеть в 1 Макк две главные части, соотносимые по принципу хиазма: от смерти Александра Македонского до смерти Антиоха Епифана и от победы Иуды над Никанором до взятия Акры Синомом. В 1-й части испытания нарастают (на вершине находятся осквернение и очищение храма) и сходят на нет (*Williams*. 1999). Во 2-й — между 2 внутренними победами помещены 2 внешних успеха — 2 посольства в Рим. 3-я часть в этой композиционной перспективе — более позднее дополнение, к-рое продолжает темы книги.

Лит. образцом автору служили исторические книги о допленном периоде (*Pannanopt*. 2004). Книга переполнена реминисценциями из Танаха (*Borchardt*. 2012). Деяния Иуды должны были напоминать деяния Давида (1 Макк 4. 30), его битвы — битвы далекой древности (1 Макк 7. 41). Сбор войска Иуды Маккавеев в Массефе (1 Макк 3. 46 и далее) напоминает читателю о 1 Цар 7. 5 и далее. В завещании Маттафии в качестве образцов для его сыновей предлагаются праотцы и герои древности — Авраам, Иосиф, Финеес, Иисус Навин, Халев, Давид, Илиа, отроки и Даниил (1 Макк 2. 49–61). Воен-



Иуда Маккавей.
Миниатюра к утренней молитве
Ханукальной субботы
из т. н. сборника Ротшильдов
(Музей Израиля. Иерусалим.
№ 51/180. Fol. 217a)

ческую свободу. Ее начинает Маттафия, к-рому посвящена глава 2, заключенная между его Плачем и Завещанием. Глава 3 начинается прославлением Иуды, и далее вплоть до 1 Макк 9. 22 описываются его подвиги, где приводится одна строка или, быть может, рефрен Плача по Иуде: «Как же: пал могучий, спаситель Израиля!» (1 Макк 9. 21). До 1 Макк 14. 4–15, где прославляется Симон, описано продолжение борьбы за независимость, за господство над Иерусалимом и за изгнание на-



чальник Аполлоний говорит о поражениях, нанесенных предкам иудеев во времена филистимлян (1 Макк 10. 72), и т. д. Опора на древность оправдывает и перерастание священной войны в войну за политическую независимость. Библейское влияние заметно и в этнонимах: иудеи называются Израилем или Иаковом, эдомитяне — сынами Исава (1 Макк 5. 65), македонцы — китиями (1 Макк 1. 1; 8. 5). Используются анахронистические этнонимы «хананеи» (1 Макк 9. 37) и «филистимляне» (1 Макк 3. 24), а Галилея названа «Галилеей языческой» (1 Макк 5. 15). Библейское влияние ослаблено в гл. 10, где сосредоточены документы и сведения по истории Селевкидов (*Штерн*. 1968. Р. 289). Библейский стиль отвечал задаче представить династию Хасмонеев богоизбранной — как династию Давида; книга имела целью создать офици. историю Хасмонеев. Автор 2 Макк уже не был таким безусловным поборником Хасмонеев. Он вовсе не упоминает Маттафию Хасмонея, Симона называет всего дважды (1 Макк 8. 22; 14. 17 — о поражении под его командованием), но говорит много об Онии III, вводит рассказы о народных героях-мучениках в главах 6–7, историю Разиса в гл. 14 (37–46). В 2 Макк больше внимания автор уделил людям, а не событиям, отношениям, а не сражениям.

Композиция и содержание 2 Макк. Письма из Пролога в замысел эпитоматора не входили. Автор снабдил эпитому своим предисловием (2 Макк 2. 19–32) и заключением (2 Макк 15. 37–39). В предисловии он определяет свою задачу следующим образом: не предпринимая собственных разысканий, хочет предложить читателю приятное и полезное чтение о деяниях Иуды и его братьев и о войнах против Антиоха Епифана и Антиоха Евпатора. В книге есть также предыстория этих событий (гл. 3 — история Гелиодора) и рассказ о том, что за тем последовало (в главах 14–15 — правление Деметрия I). В предисловии не упомянуты и главы о мучениках (2 Макк 6. 18 — 7. 42), отступления и рассуждения (2 Макк 4. 16–17; 5. 17–20; 6. 12–17), к-рые иногда считают вставками, причем вставками христианскими. Рассказ о подвиге Елеазара, 7 братьев и их матери, впервые в истории дающий структуру жанра Актов мучеников, действительно отли-

чается от исторического повествования, но это не означает, что они не были интегральной частью сочинения Ясона, даже если о мучениках были одни источники, а об Иуде и о восстании — другие.

Эпитоматор сохранил границы деления сочинения Ясона на 5 томов, к-рые совпадают с границами традиц. глав: книга 1 — главы 3–4 (упадок иерусалимского жречества), книга 2 — гл. 5 (небесные знамения, гонения на веру, разграбление и осквернение храма, уход Иуды со своими сторонниками в пустыню), книга 3 — главы 6–7 (подвиги мучеников), книга 4 — главы 8–9 (подвиги Иуды и жалкая смерть Антиоха), книга 5 — главы 10–15 (от очищения храма до установления Дня Никанора: Иуда во главе народа и войска). Все зачины этих 5 книг указывают на переход к новой теме, а концовки подводят итог, позволяющий перейти к новому рассказу (см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 56–57).

Центральное положение 3-й книги Ясона (= 2 Макк 6–7) подчеркнуто предваряющим рассказ авторским отступлением о смысле страданий. Катастрофические события нарастают, побеждают враги храма и благочестия, в 3-й книге гонения наиболее жестокие, но и стойкость достигает апогея, и 2 последующие книги — это уже поражение врагов и победа защитников благочестия. Т. о., история жертвенного кровопролития предшествует истории военного сопротивления и освящает эти деяния. Главы о мучениках играют, т. о., важную композиционную и содержательную роль, что не согласуется с предположением о поздней интерполяции символических глав в историческое сочинение христианским автором (напр.: *Bowersock*. 1995). Идея «христианской вставки» символических глав в историческое сочинение подсказана не текстологическими, а идейными ображениями: иудео-эллинистический автор задолго до Рождества Христова сформулировал идеи творения из ничего, воскресения праведников в новом теле, великой силы мученичества как искупительной жертвы за грехи народа, разной загробной участи грешников и праведников и нек-рые другие. Кроме того, сама форма спора исповедников с судьей и мучителем по богословским вопросам предвосхищает исторические и лит. Акты мучени-

ков. Отцы Церкви не пользовались инструментом атетирования текста и признавали т. н. Маккавейских мучеников умершими за Бога, а значит, за Христа (свт. Григорий Богослов), чей подвиг тем выше, ибо был совершен в то время, когда еще не были сокрушены адские врата (свт. Иоанн Златоуст). Тем не менее по характеру эти главы имеют не столько исторический, сколько легендарный характер, о чем свидетельствуют символически обобщенные фигуры, представляющие беззащитный на-



Елеазар, 7 братьев
и их мать Соломония.
Роспись ц. Санта-Мария-Антиква
в Риме. Сер. VII в.

род: благочестивый старый переписчик Торы, носящий символическое имя Елеазар, безымянные 7 отроков и их мать, вдова, — они героически гибнут за свою верность Богу. Имя Елеазар — теофорное имя старика («Бог мой помог») — носят в еврейской традиции люди, объединенные жертвенной смертью (Елеазар — брат Маккавея) и благочестием (в 4 Макк 5. 4 — священник и учитель закона, в 3 Макк 6. 1–15 — добродетельный старый священник, спасающий своей молитвой иудеев, см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 141, 269 (Примеч. к 1 Макк 6. 43–47 и 2 Макк 6. 18)).

Для 7 безымянных братьев символическим является их число — библейский образ полноты счастья, прежде всего счастья матери (1 Цар 2. 5; Иов 1. 2; 42. 13; Руфь 4. 15; потерять их — наибольшее несчастье — Иер 5. 9). Мать также безымянна, это образ Матери Иерусалима — Родины: она отдает своих сыновей, чтобы храм, город, Св. земля восстали, — и в то же время образ Премудрости (когда вполсл. она и 7 ее детей получают в традиции различные имена, она будет названа Саломонией/Соломонией,



как жен. соответствие царю-мудрецу Соломону).

В 1 Макк, как и в 2 Макк, иудеи бегут от преследований в пустыню. Но в 1 Макк 2. 2–28 уход множества людей в пустыню и жизнь в пещерах описаны как исторические события; автор 2 Макк кратко упоминает Иуду и маленькую группу людей, предавшихся аскезе (1 Макк 5. 27), представляя это символическим событием: аскеза, пост — необходимый этап, предшествующий осуществлению миссии героя, который становится орудием божественного отмщения, начинает борьбу и побеждает, получая силу от искупительной жертвы мучеников, т. к. «язычники уже не могли оказать сопротивление, поскольку гнев Господа сменился на милость» (8. 5). В 2 Макк в отличие от исторической 1 Макк Иуда не совершает ошибок и не терпит поражений и он не отделен от народа, ибо никогда не действует в одиночку. История о 2 видах героизма — воинского и мученического — обрамлена Прологом о праздновании Ханукки (в честь освобождения храма) и Эпилогом о праздновании Дня Никанора (в честь освобождения города).

Богословие 1 и 2 Макк. Хотя автор 1 Макк не стремился создать богословское произведение, религиозные взгляды его проявлялись, напр., в том, что Бог именуется Небом (см.: 1 Макк 3. 19; 4. 10; 9. 46; 12. 15; 16. 3) и присутствует без упоминания, потому что речь постоянно идет о защите от язычников и отступников от храма Израиля, от отеческих обычаев и Торы. Но время пророков закончилось (1 Макк 4. 46; 9. 27; 14. 41), и только молитва связывает человека с Божеством; прекратились чудеса и явления ангелов (*Штерн*. 1968. P. 290).

Автор 2 Макк, напротив, сосредоточен на проявлениях воли Божией в истории Его народа. Он постоянно упоминает Бога в собственных рассуждениях и в речах героев, используя титулы и имена Бога, как из Септуагинты, так и своеобразные: Небо (2 Макк 3. 15, 34), Царь мира (7. 9), (великий) Владыка (5. 17, 20; 6. 14; 9. 13; 15. 22), (великий) Властелин (мира) (3. 24; 12. 15, 28; 15. 3, 4, 23, 29), Властелин дэхов (3. 14), Вседержитель (5. 20; 6. 26; 7. 35, 38; 8. 11, 18, 24; 15. 8, 32), Господь Вседержитель (3. 30), Всевышний (3. 30), Всевидящий (9. 5; 12. 22), Господь Жи-

вой (15. 4), Величайший Бог (3. 36), Святой всякого освящения (14. 36) и др.

Оба автора связывают появление в Иерусалиме отступников и распространение эллинских обычаев с обрушившимися на храм и Иудею страшными несчастьями. Но если для автора 1 Макк причина — в Антиохе Епифане и отступниках, чьи мотивы его не интересуют, т. к. они представляют собой зло само по себе, к-рое может действовать и против себя (см., напр.: 1 Макк 7. 16 и 19; Книги Маккавеев. 2014. С. 145, 146 (Примеч. ad loc.)), то для автора 2 Макк корень зла — в гражданской смуте и расколе в обществе, а Селевкиды и язычники лишь орудия в руках карающего Владыки. Исторические события предстают этапами осуществления божественного плана. Прямое божественное вмешательство — кара отступников и нечестивцев, чудесное избавление праведников, примирение с Богом как единственное условие спасения, и сами события излагаются так, чтобы явить наглядно закон симметричного воздаяния (см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 253 (Примеч. к 2 Макк 4. 17)).

Сообразно жанрам и мировоззрению авторов представлены участники событий. У автора 1 Макк враги Маккавеев — это цари, военачальники, первосвященник Алким и неразличимая масса отступников и язычников, он даже не упоминает Симона из рода Билги, Менелая и Андроника. В 2 Макк в большей мере действуют личности: еврей-отступники и еврей-герои (Елеазар, Разис), иногда безымянные (мать и 7 братьев). Соответственно в 2 Макк описано не только противостояние Маккавеев—Селевкиды, но и раскол евр. общества, проходящий даже через семью первосвященников Садокидов — между братьями Онией III и Ясоном.

Автор 1 Макк рисует своих героев обобщенно, монументально и недвусмысленно. Дружеские отношения Иуды и Никанора, о к-рых говорит автор 2 Макк (14. 23–30), в «героическом эпосе» 1 Макк невозможны (см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 147 (Примеч. к 1 Макк 7. 27)). Вероятно, Ясон Киренский наблюдал за своими героями с более близкой временной дистанции.

Политико-религ. задачи книг также не совпадали: автор 1 Макк должен был обосновать героическим

прошлым легитимность династии Хасмонеев; автор 2 Макк и редакторы, создавшие комплект из книги и писем Пролога, помимо прославления Иуды добивались признания в диаспоре праздника Освящения жертвенника, что означало тем самым признание хасмонейского священства. Особенно важно это для Египта, где бежавшие от гонений иудеи во главе с законным первосвященником Онией IV создали новый храм. Поскольку кумран. сектанты (см. *Кумранская община*) и егип. община «раскольников» не признают храм в Иерусалиме как единственный сакральный центр библейской веры, Иуда в 2 Макк должен был предстать для егип. диаспоры подлинным наследником Онии III.

Причины и последствия Маккавейского кризиса. История Маккавейского кризиса запечатлена наряду с 1–2 Макк в «Иудейских древностях» и в «Иудейской войне» Иосифа Флавия, который опирался не только на 1 Макк, но и на не дошедшие до нас источники (содержание 1 Макк 1. 10 — 7. 50 и 2 Макк 4. 7 — 6. 11; 8. 1 — 15. 39 частично находят себе соответствие в: *Ios. Flav. De bell.* I 1. 5 (41–45) и *Idem. Antiq.* XII 5. 1 (237) — 10. 5 (412), а 1 Макк 8. 1 — 13. 42 — в: *Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 6 (413) — 13. 6. 7 (214)). То, что Иосиф пишет о Хасмонеех в «Иудейской войне» (I 2. 2 (50) — XVIII 3 (357)) и в «Иудейских древностях» (XIII 7. 1 (215) — XIV 16. 6 (491)), получено им из других источников и/или не пересекается по содержанию (*Sievers*. 2001); гонения Антиоха Епифана отразились также в Книге прор. Даниила, в Книге Иудифи; свидетельства античных авторов (Поллибий, Страбон, Аполлоний Молон и др.) преимущественно не сохранились, о них известно по упоминаниям в сочинении Иосифа Флавия «Против Апиона». Для античной историографии Антиоховы гонения стали одним из событий в безуспешном «просвещении» иудеев, избавлении их от «беззаконных и человеконенавистнических» обычаев (*Diodor. Sic. Bibliotheca.* 24–25. 1. 3–4; *Tac. Hist.* 5. 8). Для античного мира это были локальные события в царстве Селевкидов, большого значения им, видимо, не придавали.

Между тем богословы и историки постоянно возвращаются к интерпретации событий Маккавейского восстания, не достигая общего согла-



сия о причинах и движущих силах восстания, о мотивах основных действующих лиц, особенно о последствиях этих событий и об их исторической роли. Этот кризис рассматривается в контексте контактов евреев с неевреями, их обособления или ассимиляции, религиозных гонений и общей оценки эллинистического влияния в Иудее. М. к. отражают начальный период раскола библейской веры на толки, что приводит вполн. к появлению и фарисеев, и кумранитов, и христиан, и др. Хотя богословские искания 2 Макк находят продолжение в НЗ и обе книги сохранены только христианами, а Талмуд упоминает Маккавеев бегло и даже не называет Иуду по имени (Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 550), тем не менее гонения на религию и роль в них иудейских коллаборационистов были вызовом, к-рый консолидировал традиционалистов. Благодаря им библейский монотеизм устоял перед натиском не знавшей поражения культуры эллинизма, породил со временем собственно иудаизм и сплоченную вокруг него евр. культуру.

В 2 Макк, впервые в сочинении, написанном иудеем, и единственный раз в LXX, встречается слово ἑλληνισμός (4. 13, в синодальном переводе «эллинизм») и впервые зафиксировано слово ἰουδαϊσμός (2. 21; 8. 1; 14. 38, в синодальном пер. «иудаизм»; соответствие на иврите — йаха дут, יהדות, зафиксировано только в средние века). Авторитетные ученые 1-й пол. XX в. (напр.: *Bickerman*. 1979. P. XII–XIII, 24–31, 76–92; *Motigliano*. 1994. P. 10–28; *Чериковер*. 2010. С. 237–310) чаще всего объясняли восстание как протест против «эллинизации», введение чуждых обычаев, конфликт «эллинизма» и «иудаизма». Во 2-й пол. XX в. оценку эллинистического влияния на Иудею до Маккавейского периода и тем самым природы возникшего конфликта определяло рассмотрение событий сер. II в. до Р. X. в перспективе грядущего возникновения христианства (напр.: *Goodenough*. 1953–1968; *Hengel*. 1974; *Barclay*. 1996; *Nodet*. 1997; *Gruen*. 2001; *Collins, ed.* 2001; *Nickelsburg*. 2003; *Collins, Sterling, ed.* 2001; *Kugel*. 2002). Особый вес приобрел тезис М. Хенгеля: с сер. III в. для евреев Иудеи и диаспоры наступает иудео-эллинистический период, в течение к-рого установились столь тесные контакты и культурное

взаимодействие во всех областях жизни, что, несмотря на традиционалистскую реакцию при Маккавеях, эллинизация продолжалась и принесла свои плоды при проповеди христианства язычникам. Затем и эти идеи подверглись пересмотру: большая часть свидетельств «эллинизации» (во всяком случае до 175) касается преимущественно иудейской диаспоры; тогда как в дохасмонеийской Иудее основное население не было подвержено эллинистическому влиянию в политическом устройстве, образовании, повседневной жизни, не говоря уже о законах, об обрядах и о религии (*Feldman*. 2006. P. 74 сл.). ἑλληνισμός в классическом греческом означает «хороший греческий стиль», шире — «стиль жизни», что не предполагает с необходимостью ни политеизма в противоположность монотеизму, ни вообще религ. идентичности. Для описания религ. обычаев автор использует другой термин — τὰ ἑλληνικά (2 Макк 6. 9; 11. 24). Однако устройство Ясоном гимнасия рядом с храмом приводило к распространению эллинского стиля жизни: «чужеродные обычаи так распространились» (2 Макк 4. 14), что «священники не проявляли уже никакой охоты служить у жертвенника: презирая Храм и не радея о жертвах, они, по призыву диска, спешили принять участие в отступнических упражнениях в палестре» (2 Макк 4. 13).

То, поборником чего выступал Иуда и за что погиб Разис, называется ἰουδαϊσμός и встречается в 2 Макк для обозначения религии, обычаев, прав и интересов иудеев. Они боролись и погибали за иудейство — за свой народ во всех смыслах (2 Макк 2. 21; 8. 1; 14. 38 два раза, ср.: 4 Макк 4. 26 и 1 Макк 1. 13 и 14), иудаизм как религия сложился позднее (см. в ст. *Иудаизм раввинистический*).

При этом война идет не с эллинами и даже не с филэллинами. Отеческому Закону противопоставляется все неиудейское (1 Макк 1. 47), врагов Закона и храма называют не эллинами, а язычниками (ἔθνη), отступниками (παράνομοι), нечестивцами (ἀσεβεῖς), смутьянами (οἱ ταρασσόντες τὸν λαόν), перебежчиками (ἀμαρτωλοὶ) и беззаконниками (ἄνομοι) (см., напр.: 1 Макк 1. 11; 2. 44; 3. 5–6; 8. 15; 6. 21; 7. 5; 9; 19; 22; 9. 23; 25; 58; 69; 73, 10. 61; 11. 21; 25).

Понятие «эллинизаторы», призванное охватить едва ли не всех противников Маккавеев, возникло в научной лит-ре. Даже противники Ясона, к-рый устроил гимнасий и ввел институт эфебов (2 Макк 4. 15; ср.: 10 и 13), не обвиняли этого первосвященника в отступничестве. Ясон вводил и пайдейю греков, служил в храме и лишился власти задолго до восстания; Менелай боролся с отеческими обычаями и грабил храм, чтобы выслужиться перед царями, но в интересе к эллинской культуре не был замечен; Алким — первосвященник, к-рый считает благом для храма и страны лояльность к царям; Симон, брат Иуды, стал эллинистическим правителем и первосвященником, не причинив никакого урона своему благочестию (1 Макк 14. 35–41; Книги Маккавеев. 2014. С. 209). Отступничество и ἑλληνισμός не тождественны: Менелай не стал самым рьяным «эллинизатором» оттого, что он был самым жестоким и корыстным гонителем (*Чериковер*. 2010. С. 263–268). В условиях борьбы влиятельных семей Ониадов и Тобиадов Менелай опирался на Тобиадов (*Jos. Flav. Antiq.* XII 5. 1 (239)), выступал против Ониада Ясона, а Тобиады использовали сближение с сир. властями в политических целях в большей мере, чем Ониады, т. к. не были непосредственно связаны с храмом. Вместе с тем противники следования чужим обычаям не усматривали отличий между «эллинизацией», не затрагивающей культ, и «эллинизацией», его затрагивающей, и видели в гимнасии и желании нагих юношей выглядеть необризанными вызов своей вере и нарушение завета (1 Макк 1. 15; Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 85).

Восстание было подготовлено проникновением эллинских культурных образцов, но спровоцировано не характерным для эллинистических правителей, тем более в таких масштабах, гонением на «местные» культы (напр.: *Levine*. 1998. P. 39), каким для эллинов и римлян было иудейское единобожие. Автор 2 Макк объяснял гонения теологически (кара за грехи народа), психологически (патологическая личность Антиоха Епифана (*Goldstein*. 1976. P. 125, 132–138)), экономически (ограбление храма для выплаты репараций по Апамейскому договору), политически (использование центральной



Маттафия убивает иудея,
приносящего в жертву свинью.

Миниатора
к 1 Макк из рукописи (?).

IX–X вв.
(Leiden. Univ. F. 19. Fol. 9v)

власти в борьбе между собой иерусалимских «партий») и т. д. Бикерман полагал, что подстрекали Антиоха евреи элиты, склонявшиеся к культурной открытости (Bickerman. 1979. P. 80–87), В. Чериковер считал, что гонениям предшествовало народное возмущение, из-за того что Менелай и Лисимах ограбили храмовую сокровищницу (2 Макк 4. 39–42) (Чериковер. 2010. С. 267). Чериковер отметил, что Антиох принял сторону язычников-сирийцев, которых он поставил гарнизоном в крепости (Акре) и которые в Иерусалимском храме приносили жертвы своим богам или упомянутому в Дан 11. 38 «богу крепостей» (Там же. С. 296–299). Но нам ничего не известно ни об этническом составе и религии обитателей Акры, ни о содержании и богослужебных практиках «ереси отступников». Единственное их высказывание: «Давайте пойдем и заключим завет с язычниками вокруг нас: ведь с тех пор, как мы от них отгородились, нас постигло много несчастий» (1 Макк 1. 11) — это протест против изоляционизма (Hengel. 1974. Vol. 1. P. 283–303). По свидетельству 1–2 Макк, указ Антиоха Епифана распространялся на всю державу и требовал, чтобы все подданные стали одним народом с общими обычаями. Язычники якобы указу повиновались, хотя, к чему были принуждены и от чего должны были отказаться, не сообщается (1 Макк 1. 41–42). Но локальные культы и святилища продолжали существовать, из М. к. известно о нападениях на языческие капища войск иудеев, а не войск царя (напр.: 1 Макк 5. 44; см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 132 (Примеч. к 1 Макк 5. 45)). Те преследования, которые описаны в 1–2 Макк — принуждение уничтожать священные книги или есть свинину, отвечают эллинскому благочестию не больше, чем убийства, грабежи и насилие, вызвавшие партизанскую войну и бегство в пустыню. Дж. Гоулдстайн считал «навязанный» Антиохом культ не ересью внутри иудаизма и не вариацией эллинистического вольнодумства, а образцом ближневост. синкретизма: почитание Бога Израиля, Ашееры и их сына, изображения которых якобы были воздвигнуты на алтаре Иерусалимского храма (Goldstein. 1976. P. 139–58, 261–62). Не опирающаяся на факты «реконструкция» свидетельствует о ее невозможно-

сти. Загадкой остаются религ. политика Антиоха Епифана, противоречащая практике эллинистических монархов (ср.: Polyb. Hist. XXVI 1. 1–14; Diodor. Sic. Bibliotheca. 29. 32; Liv. Ab urbe cond. 41. 24–25 и др.), от к-рой вскоре отказались и Селевкиды (2 Макк 11. 24), а также победы необученных маккавейских «партизан» над регулярными войсками и превосходящими силами противника. После победы восстания общекультурное эллинское влияние только ширилось, хотя и не затрагивало напрямую богопочитание (см., напр.: Ios. Flav. Antiq. XVII 10. 2 (255); Idem. De bell. II 3. 1 (44); Rappaport. 1992. P. 1–13) и не влияло на народные низы. В 4 Макк образы атлета и спортивное состязание в гимнасии, столь ненавистные восставшим и авторам 1–2 Макк, стали образами мучеников и символом страдания за верность Торе. Как показывают 3–4 Макк, свободное владение эллинским поэтическим языком, риторической техникой и философским мыслительным инструментарием не приводило само по себе к отступлению от Торы и к отказу от иудейского образа жизни и благочестия (см., напр.: Rajak. 1990. P. 261–280; ср.: Levine. 1998. P. 39–45; Книги Маккавеев. 2014. С. 85).

После восстания и гражданской войны общество разделилось. Впервые в 1–2 Макк встречается слово «асидеи» (хасиды), обозначающее

и отряд воинов священной войны, и старцев-книжников, сторонников мира с царем (1 Макк 2. 42; 7. 5–7; 2 Макк 14. 6–10; см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 102–104, 313–315). В них видели предшественников *есреев* (Kampen. 1988. P. 45–185), «ранних хасидов» или *фарисеев* (Hengel. 1974. Vol. 1. P. 174–254). Иерусалимское священство не руководило народным сопротивлением, священники были жертвами насилия, но тем не менее сотрудничали с царской администрацией, а первосвященники назначались ею. Кумраниты, возможно бежавшие при начале гонений в пустыню, и их наследники были настроены против иерусалимского священства, как против коллаборационистов, так и против свергнувших их Хасмонеев. Реконструировать историю борьбы за титул первосвященника накануне и во время Маккавейского восстания по полному умолчанию тенденциозному изложению 2 Макк можно только гипотетически, тем более что остается неясным, кто — Алким, Менелай или Иуда Маккавей — был первосвященником при Очищении храма и особенно при Освящении жертвенника (участия первосвященника требуют, согласно Лев 16. 32–33, оба действия, т. к. «помазанный священник» — это первосвященник, ср.: Лев 21. 10) и исполнял эту роль вполн.

Иуда назначил беспорочных священников, они совершили все приготовления и очистили храм (1 Макк 4. 41–51), а на др. день поднялись на заре и совершили все положенные жертвы (стихи 52–56). Он мог быть не священником, а распорядителем храма, подобно Неемии, поскольку он женился после освобождения храма (2 Макк 14. 23–25) и не мог быть священником при его освящении (ср.: Лев 21. 7–9; 13–15). Остается неясным, кто очищал Святая Святых и освящал жертвенник; в письме о 1-й Ханукке не сказано о кровавой жертве (2 Макк 1. 8), и далее характер жертвоприношения неясен: «...совершили воскурения, зажгли светильники и предложили хлебы, принеся жертвы после двухлетнего перерыва» (2 Макк 10. 1–3). О всеожжении ясно пишет Иосиф, когда 1-я Ханукка уже была легендарной (Ios. Flav. Antiq. XII 7. 6 (319)).

По свидетельству автора 1 Макк (10. 21) и Иосифа Флавия (Ios. Flav. Antiq. XX 10. 1 (237)), первосвящен-



ника не было 7 лет после смерти Алкима или 4 года после Иуды, перед Ионафаном (*Ibid.* XIII 2. 3 (46)). С т. зр. библейских правил такая ситуация недопустима, поэтому высказывались различные предположения о причинах изъятия этого имени или имен этих людей из хроник и списков первосвященников, как из 1 Макк исчезли имена Ясона и Менелая. Алким, первосвященник в 2 Макк (14. 3, 13), в 1 Макк именуется «священником» (1 Макк 7. 5, 9, 21) в отличие от первосвященников Хасмонеев Ионафана, Симона и Иоанна.

В нынешнем порядке глав 2 Макк сначала следует очищение храма (10. 3–7), потом казнь Менелая (13. 3–8), затем назначение Алкима первосвященником. Но в письме весной 164 г. (2 Макк 11. 27–33) царь, предлагая примирение, посылает к иудеям в качестве посредника Менелая. Либо автор 2 Макк и Иосиф полностью фальсифицируют эту фигуру (так считает Дж. Ма, он называет Менелая героем освобождения храма, поплатившимся за это жизнью и позже оклеветанным Хасмонеем — *Ma.* 2012), либо гонитель и предатель не мог сотрудничать с Иудой. При нормальном положении дел первосвященником должен был стать законный наследник Онии III — Ония IV, но он при начале гонений бежал в Египет, где создал другой, «раскольнический» храм. Рассказ Иосифа о том, что Иуда Маккавей 3 года до своей смерти был первосвященником (*Ios. Flav. Antiq.* XII 11. 2 (434)) и что «народ» после смерти Алкима передал ему первосвященство (*Ibid.* 10. 6. (414)), противоречит тому, что Алким пережил Иуду (1 Макк 9. 54–56), и тому, что Иуда не включен в списки первосвященников (о возможности первосвященства Иуды см.: *Brutti.* 2006. Р. 99). Вопрос о том, когда Алким стал первосвященником, также проблематичен: датировка допускает неск. вариантов. Если Менелая обвинили в подстрекательстве к гонениям, пагубным для Селевкидов, и отстранили от должности до освящения храма (а казнен он мог быть и позже), то назначенный Антиохом Евпатором Алким к моменту освящения храма мог уже быть первосвященником (*Ios. Flav. Antiq.* XII 9. 7 (386); см.: *Четыре Книги Маккавеев.* 2014. С. 69). Назначение Алкима означало перемену полити-

ки двора в отношении иудеев (2 Макк 11. 23–33). Алким занимал эту должность 3 или 4 года (*Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 6 (413–414); XX 10. 3 (235–237); *Goldstein.* 1976. Р. 393). О 1-м периоде первосвященства Алкима, при Антиохе Евпаторе, в 1–2 Макк не сказано, он появляется сразу как враг Иуды, который хочет после смены царя сохранить должность первосвященника (1 Макк 7. 9), получить ее (2 Макк 14. 13; *Четыре Книги Маккавеев.* 2014. С. 314–315), за нее борется (1 Макк 7. 21; 2 Макк 14. 6–7, 26). Был ли он соперником Иуды как первосвященник, или как официально поставленный царем глава Иудеи противостоял харизматическому вождю, сыгравшему исключительную роль в восстановлении богослужения, до конца не ясно.

Традиция враждебна Алкиму, за ним не признаётся ни право быть первосвященником, ни принадлежность к Садокидам, раввинистическая традиция делает Алкима предателем *par excellence*. О его смерти говорится как о каре за нечестие, она описана как болезнь «за грехи», упоминаются беспомощность и особые мучения (1 Макк 9. 55–56). Раввинистические источники говорят не о смерти Алкима от внезапной болезни, а о самоубийстве, причиной к-рого стали муки совести (см.: *Книги Маккавеев.* 2014. С. 162 (примеч. к 1 Макк 9. 56)), и это указание плохо согласуется с образом Алкима в 1–2 Макк. К Алкиму приходят для переговоров 60 благочестивых старейшин и книжников (асидеи — 1 Макк 7. 13), к-рым обещана неприкосновенность, но все посольство оказывается перебито. После описания жестокой расправы над ними в 1 Макк 7. 17 цитируется Пс 79, в котором «тела святых» оплакиваются. Этот псалом приписан Алкиму. Такую странность часто устраняют с помощью исправления текста (см.: *Книги Маккавеев.* 2014. С. 145 (примеч. к 1 Макк 7. 17)). Приписывать Алкиму псалом автору 1 Макк было незачем, как и вдумываться в мотивы поведения отрицательных персонажей. Возможно, в 1–2 Макк и в несохранившихся источниках Иосифа Флавия была осуществлена цензура всего, что касалось этой фигуры (*Goldstein.* 1976. Р. 332–336; *Scolnic.* 2005).

Вероятность сотрудничества Иуды и Алкима в момент отвоевания храма невелика, но Алким во всяком

случае руководил богослужением в течение неск. лет, когда Иерусалим был в руках Иуды. После гибели Иуды в 161 или 160 г. до Р. Х. Алким оставался первосвященником до своей смерти, к-рую различные ученые датируют от 160 до 158 г. (май 153 г. Вавилонской эры).

Следующая проблема, связанная с Алкимом: был ли он эллинизатором, сторонником эллинизации? Никаких свидетельств пристрастия Алкима к эллинским обычаям не приводится. Однако в 1 Макк 7. 5 и 9 Алким — «нечестивец» и глава отступников и таких же «нечестивцев», а в 2 Макк 14. 3 говорится без уточнений, что он «добровольно осквернил себя во времена размежевания». Но он служил в храме, значит, очистился. Ему вменяется в вину разрушение стены внутреннего двора святилища (1 Макк 9. 54), что, впрочем, произошло через годы после смуты и восстания и могло быть связано с благочестивыми целями (*Четыре Книги Маккавеев.* 2014. С. 161 (Примеч. к 1 Макк 9. 54)); раввинистические источники приписывают это деяние не Алкиму, а эллинам (Мишна. Миддот. 2. 7). Убийство 60 парламентариев не упоминается в 2 Макк, у Иосифа оно приписано царскому полководцу Вакхиду (*Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 2 (396)); Алким вместе с Вакхидом убивает и «перебежчиков», и людей из народа (1 Макк 7. 19). Возможно, речь идет о заложниках, к-рых казнят за отказ выдать Иуду или за продолжение им военных действий. Гибель заложников бросает тень на героя, поэтому источники передают эту историю невнятно, а прославляющая Иуду 2 Макк их вообще опускает. Автор 1 Макк умалчивает и о почти дружеских отношениях Иуды и царского полководца Никанора, а автор 2 Макк рассказывает, как эта дружба была опасна для Алкима, который донес царю о союзе Никанора с потенциальным бунтовщиком, оговаривал Иуду перед властями (2 Макк 14. 13; 31–33; *Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 1 (391 сл.)), и царь требовал от Вакхида и Никанора добиться выдачи Алкима (*Ibid.* 5 (405–407)). Обе гражданские «партии» стремились к союзу с властью, но разногласия Иуды и Алкима не были религиозными: Иуда добивался политической независимости для Иудеи, Алкиму было достаточно неприкосновенности святынь и обычаев иудеев. Голод





из-за смуты или неурожаев привел к истощению войска Иуды, население, к-рое автор 1 Макк назвал перебежчиками и отступниками, перешло на сторону Алкима (1 Макк 9. 24). Алким будет охотиться за сторонниками Иуды, а Иуда — за сторонниками Алкима (*Ios. Flav. Antiq.* XII 10. 2 (393–401)). Авторы 1–2 Макк не принимали во внимание трагизма и противоречивости положения предводителя раздираемых междоусобицами иудеев, лабирующего между народом и внешней властью. Образцовый предатель был «вылеплен» из этой мучительной для человека двойственности (о «реабилитации» Алкима см.: *Goldstein.* 1976. P.330–337; *Scolnic.* 2005). По-видимому, это был сторонник Селевкидов в политике, не эллинизатор в культуре и противник Маккавеев в обществе (*Panpanopt.* 1992: s. v. Alcimus; Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 69–74 (Примеч. к 1 Макк 7. 16–17, 19, 21, 25; 9. 54, 56)).

Ревизия традиц. представлений о восстании Маккавеев порождает даже отрицание факта Антиоховых гонений. Дж. Ма считает лишение иудеев святилища и самоуправление, запрет Закона Моисея и требование участвовать в языческих культурах карательными адм. мерами за некий мятеж, так же наказывали и неиудеев за восстания. Для лояльных граждан был создан новый греч. «полис» Антиохия, ее общине переданы храм и крепость, а те, кто не захотели стать антиохийцами, перешли на положение неполноправных. Однако авторы и читатели этих книг в течение тысячелетий воспринимали их как книги о гонениях на веру Израиля, о чуде воинской доблести и мученической стойкости, а также о крепости веры и о божественном заступничестве.

Для восстановления сути событий большое значение имеют сочинения Иосифа Флавия. Он рисует картину борьбы проегипетской и просирийской партий и вводит в повествование Тобиадов, к-рые в 1–2 Макк практически не упоминаются. Согласно Иосифу, в обстановке конкуренции Антиоха Епифана и Птолемея VI за господство над Сирией враждующие партии Онии III и Тобиадов одни примыкают к Лагидам, другие — к Селевкидам. Тобиады, изгнанные Онией, подтолкнули царя к нападению на Иерусалим и его разграблению (*Ios. Flav. De bell.* I 1. 1 (31–33)). При

этом просир. силы Иудеи отождествляются со сторонниками греч. обычаев. У автора 1 Макк оттенки и полутона из текста убраны: есть отступники, склонные к союзу с Селевкидами, и противники отеческой веры, нарушившие Завет с Богом, и есть Антиох, к-рый нападает на Иерусалим после победы над Египтом. Связь победы над Птолемеем и похода на Иерусалим, где, по словам Иосифа (или его источника), Антиох перебил именно сторонников Птолемея, отсутствует. Но в 2 Макк 4. 21–22 ясно показано, что победа Антиоха над Птолемеем вызывает радость и ликование у Ясона и всего города, ведь «египетская партия» терпит поражение.

Третья Маккавейская книга. Название. 3 Макк не имеет отношения к истории семьи Маттафии и к маккавейскому восстанию. В ней изображен конфликт евреев с Птолемеем IV Филопатором (ок. 221–205), который сменил на престоле своего отца Птолемея III Евергета в 221 г. Существовала книга под названием «Птолемаика»; некоторые полагают, что так могла называться 3 Макк (*Schürer.* 1973–1987. Vol. 3. Pt. 1. P. 540–541; *Parente.* 1988. P. 144).

Содержание. После победы Птолемея Филопатора над сир. царем Антиохом III в битве при Рафии (Рафияхе), к-рая датируется 217 г. до Р. Х., егип. царь, объезжая свои новые владения, прибыл в Иерусалим и захотел вопреки запретам войти в храм и Святое Святых. Но божественное вмешательство не позволило ему это сделать: стены храма загудели и царь рухнул наземь. Возвратившись в Египет, он ополчился против евр. населения Египта. Царь якобы не мстит за то, что ему не удалось войти в храм, но предлагает иудеям присоединиться к общине (тиас) почитателей Диониса, а тех, кто откажутся, его указ лишает всех прав и делает рабами. Немногие стали отступниками: евреи не захотели отказаться от своей веры, и царь приступил к окончательному решению «еврейского вопроса», задумав собрать всех евреев на ипподроме в окрестностях Александрии, чтобы их растоптали 500 слонов, опоенные вином с ладаном.

Исполнение планов царя, одобряемых его приближенными, сталкивалось с различными препятствиями. Провести перепись евреев не удалось из-за нехватки папируса и

палочек для письма. Сочувствующие из эллинов пытались оказать помощь гонимым и истребляемым. Когда все было готово для казни, царь внезапно крепко заснул и не смог отдать приказ. Проснувшись на др. день, он не помнил об отданных им приказах и требовал немедленно отменить назначенную им самим расправу, а затем удивился, что до сих пор не выполнены его приказы. Такое странное поведение царя приводило в замешательство его приближенных. Евреи не сопротивлялись насилию, но только молили Бога о защите. Когда слоны и войско приблизились к ипподрому, появились грозные ангелы, наводящие ужас на слонов и войско. Слоны обратились в бегство, топча и убивая слуг и приближенных царя.

После этих событий царь признал могущество Бога евреев, обратил на евреев всевозможные милости, отпустил их по домам, возвратил им



Подвиг Елеазара.
Миниатюра
из «Зеркала человеческого спасения».
1470–1475 гг.
(Муниципальная б-ка. Лион.
0245. Fol. 144)

все имущество, позволил наказывать всех отступников; в память об избавлении евреи установили особый праздник. Текст 3 Макк, видимо, предназначался для чтения во время этого праздника.

Место в каноне. В Вульгате 3 Макк нет, соответственно нет ее и среди второканонических книг у католиков. Как часть греч. Библии традиционно помещается в правосл. Библии на правах «неканонических библейских книг». 3 Макк упоминается и цитируется в Апостольских правилах (в 8. 47. 85 упом. среди «чтимых и святых» книг, в 8. 11. 2 — возможно, содержится цитата из 3 Макк 6. 2). У отцов Церкви 3 Макк упоминается редко, обычно в связи с со-



ставом Библии; на христ. цивилизацию Запада эта книга влияния не оказала. 1-й перевод ее на латинский язык появился в 1522 г., 1-й комментарий — в 1644 г., научный интерес к 3 Макк возник в сер. XIX в. (*Grimm*. 1857. С. 219–220, 224–226; *Bickerman*. 1928. Р. 798; *Hadas*. 1953. Р. 4–5; *Tcherikover*. 1961. Р. 2. Not. 5; *Nickelsburg*. 1984. Р. 80. Not. 266; *Anderson*. 1985. Р. 512–513; *Idem*. 1992. Р. 452; *Parente*. 1988. Р. 145; *Passoni Dell'Acqua*. 2000. Р. 573, 629. Not. 1 и др.). Наличие 3 Макк в ранних протестант. Библиях свидетельствует о знакомстве реформаторов с книгой (*Metzger*. 1980).

Сохранность текста. Дискуссию вызывает начало книги, содержащее непонятное противопоставление («Тогда Филопатор...» — Ὁ δὲ Φιλοπάτωρ): в 1-м же предложении действуют сразу 3 персонажа — Птолемей Филопатор, Антиох и Арсиноя, без пояснения, кто это и почему о них зашла речь. Филопатор узнаёт сведения от «возвратившихся», видимо лазутчиков, хотя об их отправке и полученном ими задании в тексте не сообщается. Следующая фраза — о Феоците, который должен был исполнить свой замысел, но о замысле тоже ничего не было сказано. Наконец, в 3 Макк 2. 25 (по изд.: Четыре Книги Маккавеев. 2014) есть отсылка к «упомянутым выше» участникам пиршества, но они в повествовании упомянуты не были. Все попытки объяснить такое начало книги не устраняют подозрения в том, что оригинальное ее начало не сохранилось (*Emmet*. 1913. Р. 4; *Collins*. 1993. Р. 1754, 1757; *Grimm*. 1857. Р. 219–220, 224–226; *Bickerman*. 1928. Р. 798; *Hadas*. 1953. Р. 4–5; *Tcherikover*. 1961. Р. 2. Not. 5; *Nickelsburg*. 1984. Р. 80. Not. 266; *Anderson*. 1985. Р. 512–513; *Idem*. 1992. Р. 452; *Parente*. 1988. Р. 145; *Passoni Dell'Acqua*. 2000. Р. 573, 629. Not. 1). Конец произведения, напротив, обозначен очень ясно указанием на то, что описанные в 3 Макк события ежегодно отмечаются евреями Египта на празднике в месяце Эпифи. Подробнее о текстологии 3 Макк см.: *Hanhart*. 1961; *Idem*. 1960. Р. 7–14.

Автор, время создания и историческая подоплека. Все сведения об авторе извлекаются из самого произведения: египетский (скорее всего александрийский) иудей владеет языком Септуагинты, но словарь его этим не исчерпывается, он

претендует на собственный стиль, обогащенный лексикой классической греч. лит-ры, пользуется выражениями из произведений трагиков и составляет длинные витиеватые предложения, непохожие, однако, на периоды греч. ораторов (см.: *Modrzejewski*. 2008. Р. 116–117; *Κοπιδήκης*. 1982. Σ. 57). Для времени написания *terminus post quem* — битва при Рафии, с к-рой начинается повествование 3 Макк, т. е. 217 г.

Несомненное знакомство автора с греч. дополнениями к Книге прор. Даниила (сравнение молитвы Азарии — Дан 3. 27 и молитвы Елеазара — 3 Макк 6. 6 см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 386) передвигает *terminus post quem* к 150 г., а *terminus ad quem* — к 70 г., времени разрушения храма. Отмечая лексические и стилистические сходства этой книги с 2 Макк и «*Арусствя посланием к Филократу*», исследователи помещают создание 3 Макк после сер. II в. до Р. Х. (*Emmet*. 1913. Р. 157; *DeSilva*. 2002. Р. 307). Надежнее видеть в этих параллелях не лит. зависимость или стилизацию, а знакомство евр. авторов птолемеевского Египта с егип. двором, его законами и языком царских декретов (*Emmet*. 1913. Р. 157; *Hadas*. 1949. Р. 175–184; *Tracy*. 1928. Р. 241–252; *Anderson*. 1985. Р. 516; *Modrzejewski*. 2008. Р. 62–63).

Высказывалось предположение, что указ из 3 Макк 3. 11–30 основан на царском указе из греч. Книги Есфири (Дополнения Есф 3. 13 a–g [13. 1–7]), а описание реакции иудеев на разосланное по державе письмо царя из 3 Макк 4. 2 составлено по образцу Есф 4. 3. Но поскольку Дополнения к Книге Есфири датируются по-разному, нельзя быть уверенным в том, как этот текст влиял на 3 Макк (см.: *Motzo*. 1924; *Schürer*. 1973–1987. Vol. 3. Pt. 1. Р. 505–506, 539–540). Нельзя исключить как влияние древнеевр. Книги Есфири или ее греч. перевода без Дополнений на 3 Макк, так и обратное влияние 3 Макк на Дополнения (*Moore*. 1977. Р. 198–199; *Alexander*. 2001. Р. 321–339; *Mogliano-Tromp*. 2009. Р. 68–70; *DeSilva*. 2002. Р. 308).

Самый драматический эпизод 3 Макк разительно похож на сохранившийся в лат. переводе рассказ Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Contr. Ap. II* 5. 50–55). В нем Птолемей VIII Фискон (145–116 гг. до Р. Х., с перерывами), собираясь воевать против

войска своей сестры и жены Клеопатры II, во главе к-рого стоял еврей Ония, схватил александрийских евреев, поддерживавших Клеопатру, и вместе с детьми и женами связанными и нагими бросил их под ноги предварительно опоенных слонов. Но слоны повернули на царских друзей (возможно, придворных) и убили нек-рых из них. Царю же явился некий призрак, к-рый запретил ему причинять зло евреям. Птолемей раскаялся и отказался от своего плана. В память о чудесном спасении в Александрии был учрежден праздник. Эти события могли произойти после 130 г., т. е. примерно через 90 лет после времени, к которому отсылает 3 Макк. Рассказ Иосифа Флавия имеет исторические черты: Клеопатра II и Птолемей VIII Фискон конфликтовали; отряды из евр. военных поселений в Египте и полководцы с т. н. земли Онии воевали на стороне Клеопатры; личность Птолемея Фискона, убийцы сына своей сестры, а затеми жены Клеопатры II, и собственного сына от этой женщины, а также его женитьба на ее дочери нисколько описанным поступкам не противоречат (*Бивен*. 2011. С. 347–352). Но о гонениях на евреев Египта и Александрии при Птолемеях Фисконе не сообщает никто, кроме Флавия (*Modrzejewski*. 2008. Р. 46), зато есть свидетельства о дружелюбных отношениях Птолемея Фискона с евреями Египта (*Schürer*. 1973–1987. Vol. 2. Р. 426; Vol. 3. Pt. 2. Р. 115–116. Not. 32). Ф. Паренте высказывает предположение, что и у Иосифа Флавия, и в 3 Макк отражена легенда, к-рая могла возникнуть после появления боевых слонов (III в. до Р. Х.) и к-рая рассказывала о празднике избавления от обвинений в измене евреям из военных поселений, созданных в Египте Птолемеем Филадельфом. Один царь был заменен другим, образ царя подвергся радикальной переработке, место действия объединило хору и Александрию, добавился основанный на 2 Макк и на истории Гелиодора эпизод в Иерусалиме (*Parente*. 1988. Р. 180).

Датирующими признаками можно считать нек-рые особенности приводимых в 3 Макк указов царя. Так, царь назван в них «Птолемей Филопатор» (3 Макк 3. 12; 7. 1, по изд.: Четыре Книги Маккавеев. 2014), но примерно до 100 г. Птолемеи не использовались в официальных документах



подобных титулов, не было у них и формы приветствия (χαίρειν καὶ ἔρρωσθαί), встречающегося в «Послании Аристея к Филократу» (35), а это указывает на рубеж II и I вв. (Bickerman. 1928. P. 798; Emmet. 1913. P. 157–158; Anderson. 1985. P. 512; Idem. 1992. P. 452). Редкое слово λαογραφία (перепись) в 3 Макк 2. 28 (по изд.: Книги Маккавеев. 2014) многие сочли основанием для датировки книги временем рим. владычества, когда этот греч. термин стал обозначать подушный налог, от которого привилегированные категории граждан, в частности греки, освобождались (Hadas. 1953. P. 18–21; Tcherikover. 1961; Collins. 2000. P. 124–125). Подушный налог в Египте ввел Август в 24/23 г. до Р. Х., когда Египет стал рим. провинцией. Отсюда исследователи делают вывод, что в 3 Макк изображены события нач. I в. по Р. Х. и реакция Александрийских евреев на нововведение, которое приравнивало их к местному егип. населению и ухудшило их имущественное и гражданское положение (Tcherikover. 1950; Idem. 1961; Чериковер. 2010. С. 459–460; Smallwood. 2001. P. 231). Однако λαογραφία встречается в папирусах 1-й пол. I в. до Р. Х. и обозначает налоговые списки коренных жителей, египтян (Teb-tunis Papyri... / Ed. V. P. Grenfell e. a. L.; N. Y., 1902. Vol. 1. P. 103, гр 1 1, комментарий: P. 445–458), т. е. термин мог в равной мере отвечать и реалиям в эллинистическом Египте (Gruen. 1998. P. 225–226; Idem. 2001. P. 76–77; Parente. 1988. P. 175–177). Между тем в 3 Макк 2. 28 не изображается перенесенное на время правления Птолемея Филадельфа составление налоговых списков, а протест против переписи имеет не экономическое, но религиозное мотивы (ср.: Быт 13. 16; 2 Цар 24. 1; 1 Пар. 21. 1), к-рые сохраняли свое значение и в рим. время (см.: Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 1 (1–9)). В 3 Макк 4. 17 отражено ортодоксальное отношение к переписи как таковой и с налогообложением связи нет.

В поисках оснований для датировки указывают и на упоминание ипподрома как места казни. У Иосифа Флавия в эпизоде со слонами при всем сходстве с 3 Макк ипподром не упоминается. Как место страшной, но несостоявшейся казни ипподром запомнился в связи с событиями кон. I в. до Р. Х. Как сообщает Иосиф Флавий (Ios. Flav. Antiq. XVII 6. 5 (174–181)), Ирод,

чтобы быть уверенным в том, что после его смерти народ не будет ликовать от радости, собрал на ипподроме в Иерихоне по одному юноше от каждой знатной или зажиточной семьи, чтобы их казнили при объявлении о его смерти. Если автор 3 Макк опирался на это яркое воспоминание, тогда terminus post quem — 4 г. до Р. Х. Но представить цирк, ипподром или стадион местом массовых казней можно и не зная обстоятельств кончины Ирода.

Высказывалось также предположение, что в 3 Макк отразились еще более поздние события — 39 г. по Р. Х., когда конфликт греч. и евр. населения Александрии привел к лишению евреев гражданских прав, после чего начались погромы и убийства, а синагоги были осквернены (Philo. In Flacc. 6. 40 — 8. 57; 9. 65–72; 16. 132 — 17. 137; Collins. 2000. P. 125–126; ср.: Schürer. 1973–1987. Vol. 1. P. 389–391). В это же время, в 40 г. по Р. Х., имп. Калигула потребовал поставить в Иерусалимском храме свою статую. Сознательные «провоочки» сир. наместника Публия Петрония и смерть императора предотвратили очередную вспышку насилия (Philo. Leg. Gai. 30. 203 — 42. 337; Ios. Flav. Antiq. XVIII 7. 2 (257–309); Schürer. 1973–1987. Vol. 1. P. 394–396). В этой ситуации гонения на Александрийских евреев и угроза храму почти совпали по времени и были связаны между собой, но в обратном порядке: на жалобы евреев на погромы и притеснения в Александрии Калигула ответил предложением водрузить его статую в Иерусалимском храме. Представлять Птолемея проекцией именно Калигулы в прошлое оснований немного, тем более что в описании Птолемея отсутствует основное его требование оказывать ему божественные почести (Anderson. 1985. P. 511; Idem. 1992. P. 452).

Помещенные в начало текста рассказы о битве при Рафии и о посещении Птолемеем Филадельфом Иерусалима находятся на зыбкой грани между беллетризованной историографией и историческим романом. Историчны битва и победа, поездка по завоеванной Келесирии и Финикии, а посещение Иерусалима возможно и естественно, но прямо источниками не засвидетельствовано.

Эти сведения, возможно заимствованные из сочинений Полибия или Птолемея Мегалопольского (An-

derson. 1985. P. 513; Modrzejewski. 1995. P. 159), воспроизводят в одном эпизоде 2 ситуации, описанные др. евр. историками о разных царях: один, гордясь своей победой, входит в Иерусалим и посягает на святыню; другой объезжает свои владения, и подданные встречают его с почестями.

Так, после победы над Сирией Иерусалим посетил отец Филадельфа Птолемей III Еввергет (Ios. Flav. Contr. Ar. II 5. 58 (4)). Это историческое событие могло быть приписано его сыну и войти в текст в измененном виде. 1–2 Макк также могли подать автору 3 Макк идею предварить посещение Филадельфом Иерусалима его победой над противником, хотя в 1 Макк сир. царь Антиох IV, напротив, после победы над царем Египта вступает в Иерусалим, входит в храм и грабит его (1 Макк 1. 16–24). В 2 Макк 4. 21 тот же Антиох IV, опасаясь угрозы со стороны египтян, объезжает города, в к-рых могли быть проегипетские настроения, а Ясон, сторонник Селевкидов, устраивает ему пышную встречу.

Как и в «Послании Аристея к Филократу», в 3 Макк подчеркнута лояльность к Птолемеям евреев егип. диаспоры (3 Макк 3. 3–5, 21; 5. 31; 6. 25, 28; 7. 7). Филон (In Flacc. 7. 46) высказывает соображения о возможности двойной лояльности: св. Иерусалим они считают «городом-матерью» (μητρόπολιν τὴν ἱερόπολιν ἡγοούμενοι), а земли рассеяния, где жили их предки, — «отечествами» (πατρίδας νομίζοντες). Эта проблема родины и отечества была особенно острой в тех случаях, когда Иерусалим оказывался в руках не Птолемея, а Селевкидов: тогда духовный центр диаспоры принадлежал одной из соперничавших сторон и это ставило под подозрение лояльность егип. иудеев (Bickerman. 1972. P. 73).

С этим и др. сочинениями эллинистического иудаизма 3 Макк объединяют также образ языческого царя, к-рый признаёт мощь Бога Израиля, и воспроизведение подлинных или составление фиктивных официальных документов.

Книга заканчивается описанием двойного празднества: в Александрии на ипподроме и в гавани Птолемеиды Розоносной; установлением подобного праздника заканчивается история о попытке растоптать евреев слонами у Иосифа Флавия в соч. «Против Апиона», в Книге Есфири и в 2 Макк, с к-рыми у 3 Макк много





пересечений, в т. ч. и наличие этиологических концовок. Но в отличие от Пурима, Ханукки и Дня Никанора (1 Макк 4. 36–59; 2 Макк 10. 1–8; Мегиллат Таанит на 13 Адара) безымянный праздник в честь избавления от смерти на ипподроме от слонов Птолемея Филопатора или Птолемея Фискона, если он локально где-то и существовал, более нигде не упоминается. Он отмечался по егип. календарю в месяце Эпифи, связан с винопитием и мог быть местным праздником молодого вина, к-рый снабдили этиологической легендой (*Bickermann*. 1928. P. 798), отвечающей главному сюжету Свящ. истории — исходу (гонения на егип. иудеев и избавление их благодаря прямому вмешательству Бога). Но поскольку это праздник егип. иудеев, которые по-прежнему живут в Египте, автор сочиняет не историю исхода из Египта, а историю исхода для егип. иудеев, чтобы на Пасху в апреле или на Пятидесятницу в июле, или на ином местном празднике иметь собственный Свиток погречески и читать его за пиршественным столом (ср.: *Hadas*. 1953. P. 24; *Anderson*. 1985. P. 515; *Idem*. 1992. P. 452).

По-видимому, автор 3 Макк создавал пропагандистское и апологетическое сочинение на основе исторической памяти о сравнительно недавнем прошлом александрийского еврейства, но не заботился об историчности в собственном смысле слова. Для рассказа о принуждении евреев к участию в общем культе указом царя в 3 Макк 2. 27–30 он мог обратиться и к памяти о введении царем Антиохом Епифаном одной религии и одного культа для всех подданных его царства (1 Макк 1. 41–42), а принуждение ко вступлению в тиас (общину) поклонников Диониса напоминает об описанном в 2 Макк 6. 7 принуждении властями иудеев участвовать в 167 г. до Р. Х. в дионисийской процессии (см.: *Четыре Книги Маккавеев*. 2014. С. 267; *Smith*. 1996. Vol. 1. P. 227–237). Хотя данных о введении Птолемеем IV культа общего божества, к-рый объединил бы все население Египта, помимо 3 Макк нет, какие-то реформы культа царем проводились, и ка-сались они именно почитания Диониса (*Modrzejewski*. 1995. P. 149). Сохранился указ Птолемея IV Филопатора от 215/214 г. до Р. Х. (BGU, VI, № 1211 = COP 29), в к-ром речь

идет о переписи почитателей Диониса. Дионис считался семейным богом Птолемеев (*Büchler*. 1975. P. 197–201), а фантастическая придворная генеалогия возводила к Дионису самих Птолемеев (FHG. III 164–165). В 3 Макк царь пирует сам, устраивает пир и доставляет вино иудеям, а также велит опить вином слонов (5. 1–2, 10, 16–17, 42–47; 6. 30). Его склонность к вину не вымысел автора 3 Макк (*Bevan*. 1927. P. 65, ср. образ Птолемея у Плутарха: он женствен, суеверен, почитает за благочестие экстатические радения (*Plut. Quomodo adulator ab amico internoscatur*. 56 E)).

Однако такие реформы не могли касаться только иудеев. А. Кашер (*Kasher*. 1985. P. 211–232), как и некоторые ученые до него, считает, что реформа Птолемея IV состояла в образовании из посвященных в мистерии Диониса новой привилегированной трибы; Чериковер полагал, что подлинный указ Птолемея о культе Диониса к иудеям вообще не имел отношения (*Tcherikover*. 1961. P. 5). Возможно, появление привилегированной группы затрагивало права иудеев, полученные по традиции от Александра Македонского и подтвержденные Птолемеем Филадельфом: пользоваться самоуправлением в соответствии с собственным законом. В 3 Макк по законам исторического романа, отгалкивающегося от реальных событий, а не протоколирующего их, притеснения и гонения на религию иудеев обрели форму принуждения к почитанию именно Диониса (*Hacham*. 2005. P. 167–183). Хотя для основных эпизодов книги и можно подобрать исторические «прототипы» людей и событий и напряжение между евреями и населением Александрии с сер. II в. до Р. Х. существовало постоянно, попытки определить исторический эпизод, лежащий в основании 3 Макк, оказываются безрезультатными. Поэтому историки относят 3 Макк к категории «романа», лит. вымысла (*Schürer*. 1973–1987. Vol. 3. Pt. 1. P. 540, 537–538; *Anderson*. 1985. P. 510–513; *Barclay*. 1996. P. 194–195; *DeSilva*. 2002. P. 310; *Gruen*. 1998. P. 224–236; *Hadas*. 1948–1949. P. 155–162; *Idem*. 1953. P. 14; *Harrington*. 1999. P. 174; *Johnson*. 2004. P. 122 сл., 182 сл.; *Parente*. 1988. P. 147; *Чериковер*. 2010. P. 117 сл.; *Smallwood*. 2001. P. 232; *Modrzejewski*. 2008. P. 124–125).

Вместе с тем, не сообщая о событиях, к-рые (кроме победы при Рафии) подтверждались бы независимыми источниками, 3 Макк является историческим свидетельством самосознания иудеев Александрии в окружении греков и египтян и перед лицом языческих властителей. По мнению Н. Хахама, 3 Макк отражает полемику с теми егип. иудеями, которые проявляли интерес к дионисийскому культу. Согласно мифу, Дионис, возвращаясь из Индии, привел в Элладу слонов (*Diodor. Sic. Bibliotheca*. III 65. 7; *Plin. Sen. Natur. hist.* 8. 4; *Nonn. Dion.* 26. 295 ff., 329; 36. 315). Т. о., шествие опоенных вином слонов воспроизводит триумфальное возвращение Диониса. Известно описание пышной процессии, устроенной дедом Филопатора Птолемеем Филадельфом: она изображала возвращение Диониса из Индии с участием слонов (*Athen. Deip.* 5. 197–208, слоны описаны в 200 d–f). Опоенные вином слоны, угрожающие жизни иудеев, символизируют языческую угрозу религии иудеев; недаром иудеи казнят 300 отступников, посвятившихся в мистерии, а не своих врагов из язычников (*Hacham*. 2005. P. 167–183).

Литературные предшественники: сходства и отличия. Спасение народа от жестокого правителя, который хочет уничтожить евреев, живущих в его стране, чудесное и/или героическое избавление от страшной опасности с Божией помощью, пир, торжество, праздник, учреждаемый в память об избавлении, — такие истории содержатся в Книге Есфири (Пурим), в 2 Макк (Никаноров День и Ханукка), у Иосифа Флавия в соч. «Против Апиона» (безымянный праздник избавления александрийцев). 3 Макк с Книгой Есфири связывает не только эта общая канва событий, но и отдельные моменты, такие как присутствие клеветников в окружении правителя, жестокая кара врагов и злоумышленников и мн. др. Б. Р. Моцо выявил структурные и многочисленные словесные параллели Книги Есфири с 3 Макк, особенно в греч. Дополнениях к Книге Есфири, к-рые он объяснял влиянием 3 Макк на греч. версию этой книги. Указы царя в 3 Макк являются интегральной частью, а в Книге Есфири они присутствуют только в греческом тексте, и, кроме того, эллинистические образцы подобных документов,





естественные для Египта Птолемеев, оказались перенесенными в Персию. Моцо считал, что задачей Книги Есфири было сделать Пурим «близким и понятным» евреям егип. диаспоры, у к-рой был свой похожий праздник спасения, и для этого греч. переводчик и автор Дополнений приближал Книгу Есфири к егип. образцу (*Motzo*. 1924, см. критику идеи навязывания чего-либо диаспоре иудеями Иерусалима: *Mogliano-Tromp*. 2009. P. 69–71). Кроме того, Дополнения к Книге Есфири радикально меняют богословие книги. В евр. Книге Есфири ни разу не упомянут Бог, спасение народа — заслуга героини, а не результат чуда, божественного вмешательства. Есть и др. отличия евр. Книги Есфири от 3 Макк: коварный замысел исходит не от самого царя, отмщение обращается на врагов евреев, а не на евреев-отступников (подробнее: *Hadas*. 1953. P. 6–7).

В греч. Книге Есфири длинные молитвы содержат многочисленные переключки с 3 Макк, в к-рой молитва вообще является едва ли не единственным «оружием» иудеев (наряду с подкупом врагов). Однако мн. аспекты повествования, к-рые казались в 1924 г. объединяющими исключительно 3 Макк и Книгу Есфири, со временем были признаны общими местами или общим образным и мотивным тезаурусом иудео-эллинистической литературы (*Mogliano-Tromp*. 2009. P. 63–66). Тем не менее исследование Хахама выявило ряд уникальных пересечений этих 2 книг — 7 слов и 14 выражений, которые в пределах Септуагинты объединяют только эти 2 произведения и впервые встречаются в LXX именно в них, а в нек-рых случаях уникальны в древней лит-ре в целом (*Nacham*. 2007. P. 772–777). Хотя в более широком греч. контексте эти выражения не столь уникальны. Но если иные параллели разбросаны по тексту, то те, на к-рые указал Хахам, сконцентрированы в части, выделенной содержательно и структурно. Параллели с Книгой Есфири сосредоточены в Дополнениях к Книге Есфири, прежде всего в царских указах, однако не в юридических и этикетных формулах, что можно отнести на счет жанра, но в т. ч. в образных выражениях, как, напр., в выражениях «огнем и копьем» (см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 334) и «копьем и огнем» (3 Макк 5. 43 и Есф 8. 12х). Это делает лит. зависимость

греч. Дополнений к Книге Есфири от 3 Макк очень вероятной, особенно Дополнений к Есф 3. 13 а–g и 8. 12 а–х (см. также: *Moore*. 1977. P. 197–198; *Paul*. *Le Troisieme Livre*. 1987. P. 322–323).

Системные соответствия объединяют 3 Макк с 2 Макк: речь идет прежде всего о зависимости 3 Макк от истории о Гелиодоре (2 Макк 3. 1–10. 9). Языческий начальник угрожает осквернить храм, это вызывает страшное смятение по всему городу (2 Макк 3. 1–21; 3 Макк 1. 1–29); первосвященник произносит молитву, и она услышана. Она просит пощадить уже сраженного Гелиодора, а свящ. Симон — наказать Птолемея до того, как тот вошел в храм (2 Макк 3. 31–34; 3 Макк 2. 1–20); Бог карает дерзкого язычника (2 Макк 3. 22–30; 3 Макк 2. 21–24, см. детальное сравнение эпизодов: *Tromp*. 1995. P. 318–319; *Tcherikover*. 1961. P. 5–6; *DeSilva*. 2002. P. 311); после этого описаны гонения, отступничество одних и опасения других, верных (2 Макк 4. 7–17; 6. 1–11; 3 Макк 2. 25–33); преследования благочестивых иудеев (2 Макк 6. 12–7. 42; 3 Макк 3. 1–5. 51); в ответ на молитвы, в т. ч. в обоих случаях благочестивых старых священников, носящих имя Елеазар (2 Макк 6. 26–30; 7. 37–38; 8. 5; 3 Макк 6. 1–21), Бог — на стороне иудеев, и народ Божий побеждает, а ангелы предводительствуют войсками или устрашают врагов (2 Макк 8. 5–9. 29; 11. 6–12; ср.: 15. 22–24; 3 Макк 6.

лопатора (3 Макк 1. 8–2. 24), тема святости храма, отчаянные молитвы о нем народа, старый благочестивый священник по имени Елеазар, чья молитва в конце концов услышана. При таком подчеркнутом сходстве при наличии в поворотной точке событий собственного «египетского» Елеазара-священника как соответствия Елеазару-мученику из 2 Макк естественно предположить, что автор 3 Макк создавал историю, в которой «все» должно было быть, как в истории гонений на веру в Иудее при Антиохе Епифане. Поэтому особенно важно существенное отличие егип. и иерусалимской историй, которое, возможно, содержит «послание» автора 3 Макк к читателям.

Композиция. Исследователи применяют к 3 Макк приемы исторической критики и, усматривая в повествовании различные противоречия, объясняют их контаминацией источников. Так, напр., царь обреч на истребление всех иудеев Египта (3 Макк 2. 27–28; 3. 1), однако его указ касался только тех, кто находились вне Александрии (3 Макк 4. 12), и тем не менее он тотчас (3 Макк 4. 13) распространяет его действие и на александрийских иудеев. Исследователи видят здесь признак несогласованности источников (*Büchler*. 1975. P. 172 сл.; *Hadas*. 1953. P. 79; *Croy*. 2006. P. 79).

Царь приказывает привезти в Александрию всех иудеев хоры, их свозят в одно место, но в 3 Макк 4. 18 оказывается, что их еще много в деревнях или в разъездах. Но такая «непослед-

*Изгнание Илиодора из храма.
Роспись станца
в Ватиканском дворце.
1511–1514 гг.
Худож. Рафаэль Санти*



18–21); учреждается праздник в честь победы, к-рый должен справляться ежегодно (2 Макк 10. 1–8, особ. 10. 8; 3 Макк 6. 30–40, особенно 6. 36).

Нек-рые из перечисленных совпадений в текстах так выразительны, что, возможно, они были предназначены для опознания сходства их читателем: грозные явления именно 2 небесных посланцев, обморок и паралич, к-рый поражает Гелиодора (2 Макк 3. 22–31) и Птолемея Фи-

довательность» гораздо естественнее, чем предположения исследователей о том, что автор не способен заметить противоречий и соединяет не сохранившиеся до наст. времени источники, в к-рых почему-то предполагаются стройность и согласованность.

Царь требует переписать иудеев, чтобы перевести в рабское состояние тех, кто не желали поклоняться Дионису (3 Макк 2. 28); далее сообщается, что перепись производилась для отправки на каторжные работы (3 Макк 4. 14). Противоречия нет





и здесь: гос. рабство и каторжные работы — одно и то же. Зато автор 3 Макк отмечает непоследовательность царя, когда говорит, что цель переписи, начатой в связи с «каторжными работами», точнее для того, чтобы разделить иудеев на неск. групп — от мучеников до отступников, затем меняется, и главное зарегистрировать всех тех, кого следует умертвить. Дж. Дж. Коллинз предположил соединение автором 3 Макк исходно разных 2 историй — о переписи евреев и об их истреблении (Collins. 1993. P. 1760). Между тем перепись может проводиться для регистрации имущества перед конфискацией; об этом не говорится, но после отмены указа иудеям возвращают имущество (3 Макк 7. 22). Можно по-разному объяснять непоследовательность сюжета, но главный источник неопределенности ясно обозначен в сочинении. Это царь Птолемей, чье поведение непоследовательно начиная с того, что, будучи оскорблен иудеями Иерусалима, он принялся истреблять иудеев Египта. При этом речь идет не просто об одержимом самодуре, тиран действует не совсем самостоятельно — тиранство его в руках Бога.

Хотя автор 3 Макк использовал как устные предания, так и лит. произведения, к художественному произведению неприменимы приемы исторической критики, возводящие 2 образа Птолемея к разным источникам: один посвящен событиям в Иерусалиме, другой — в Александрии; в одном царь представлен позитивно, и только приближенные царя натравливают его на иудеев, а в другом он сам свирепый враг. Автор 3 Макк сознательно рисует атмосферу произвола и непредсказуемости, исходящую от царя-тирана, бессильного, однако, осуществить свои замыслы, потому что даже его метания направляет Бог Израиля. Автор в одной фразе помещает оксюморонное выражение, к-рое невозможно объяснить контаминацией: царь «твердо» произносит «самую тщетную» или «наипустейшую» клятву (3 Макк 5. 42). Если признать в 3 Макк авторский замысел, то вместо нелепой контаминации обнаруживается композиционная кульминация: перепись опасна не только для народа, но и сама по себе — она требует искупления каждой переписанной души (Исх 30. 12; 2 Цар 24); перепись, предпринятая

Птолемеем, призвана ухудшить положение всех, кроме отступников; наконец, перепись оказывается регистрацией людей, подлежащих казни, тем самым бюрократическая процедура оборачивается жестоким беззаконием.

Нарастает опасность, но множатся и провалы всех козней царя, устроенных им против иудеев: он не смог заставить их принять религию Диониса, собрать всех иудеев Египта на ипподроме, даже страшными угрозами исключить помощь и сочувствие евреям хоры со стороны александрийских евреев и всем иудеям — со стороны греков. Он не смог физически осуществить перепись, и даже не потому, что евреи от нее уклонялись: в стране папируса закончились запасы папируса. Библейский запрет на пересчитывание евреев оказался действен: перепись осуществить не удалось.

Сначала уничтожить евреев Египта мешают обыденные вещи: нехватка папируса, сломанные палочки для письма. Затем постоянно бражничающий царь засыпает не ко времени и долго спит глубоким сном (3 Макк 5. 10–11), что тоже несверхъестественное событие. Он кратковременно и внезапно теряет память (3 Макк 5. 23–27), что тоже случается. С царем происходит именно то, что должно происходить с поклонником Диониса, но, во-первых, приверженность вину расстраивает собственные планы царя, а во-вторых, он получает сон и забвение не от Диониса, а от Бога Израиля (3 Макк 5. 12, 28), и автор называет и то и другое «энергией» (действием, вмешательством) Бога. Только в последний момент происходит настоящее богоявление (ἐπιφάνεια), о котором постоянно просят молящиеся (3 Макк 2. 9; 5. 8, 35, 51; ср.: 5. 13; 6. 5, 15): с неба нисходят осиянные славой вестники Бога (3 Макк 6. 18).

Нагнетание пафоса использовано и в 1-й, «иерусалимской» части. Описывая попытку царя войти в Святое Святых, автор показывает тех, кого приводит в отчаяние опасность осквернения храма: священники падают в облачении наземь. С нарушения обычного хода вещей начинается хаос, а его нарастание передается через нарушение все более безусловных норм: горожане выскочили на улицы, девицы, к-рым полагается сидеть взаперти, мечутся по городу вместе с матерями, новобрачные по-

кинули брачный покой, беспомощные младенцы оставлены без присмотра. Когда показана крайняя степень «беспомощности», на сцене появляются те, кто готовы ценой жизни защищать храм с оружием в руках, но их неразумный порыв (ὄρηξίς — 3 Макк 1. 23) аналогичен порыву самого царя (ὄρηξίς — 3 Макк 1. 16). Их удерживают от насилия старейшины, и описание всех групп иудеев завершается тем, что оно возвращается к началу, к центральной точке — к царю; и тогда нарушение нормы доходит до невероятного: свита царя вместе с иудеями молит Бога предотвратить осквернение святыни (3 Макк 1. 27). Пафос достигает апогея в ст. 29, когда не только мольбы всех людей слились воедино, но и стены и пол храма загудели ответным эхом. Царь остался в полном одиночестве. Тогда появляется первосвященник. На фоне экстатического хора и гудящего храма его длинная молитва произносится сдержанно, чинно (εὐτόκτως). И тогда невидимая сила парализует царя, валит его на пол, лишает дара речи.

В научной лит-ре принято критиковать «мелодраматическую» стилистику 3 Макк, высказывать претензии к нескладной композиции, составленной из неправдоподобных и несогласованных частей (Emmet. 1913. P. 161–162; Barclay. 1996. P. 192–195; Gruen. 1998. P. 224; DeSilva. 2002. P. 304). Нагнетание «ужасов» не кажется неправдоподобным, сравнение указов Птолемея и их исполнения с практикой и пропагандой нацистов показывает тысячелетнюю стабильность приемов демагогии и практики геноцида и террора против сочувствующих (Четыре книги Маккавеев. 2014. С. 337–338).

Богословие автора 3 Макк традиционно. Будучи грекоязычным евреем диаспоры, он считает Тору священным законом, храм — неприкосновенным, обычаи предков — неколебимыми. Он убежден, что судьба иудеев Египта связана с судьбой Иерусалимского храма. Своё представление о Боге он раскрывает в молитвах 2 священников — Симона (3 Макк 2. 2–20) и Елеазара (3 Макк 6. 2–15). Бог — Творец и Владыка мира, могучий Защитник слабых, особые отношения связывают Его с потомками Авраама, Иерусалимом и храмом; страдания народа Израиля — это всегда кара за грехи.





Никаких новых веяний, напр. представлений о бессмертии души или о воскресении, как в 2 Макк, или стремления привлечь прозелитов и готовности к спасению всего человечества под крылами Его Премудрости, как в апокрифе «*Иосиф и Асенефа*», здесь нет, как нет и напряженного ожидания *Мессии*, нет *апокалиптики*, космических картин и пророчеств о будущем, нет признаков лит-ры мудрых и серьезных следов влияния эллинской философии. Из философских терминов можно отметить *πρόνοια* (3 Макк 4. 21; 5. 30) и *ἐνέργεια* (3 Макк 4. 21; 5. 12, 28), причем при 1-м появлении они встречаются в одном стихе, но синтаксически объединены в 3 Макк 4. 21: *τοῦτο δὲ ἦν ἐνέργεια τῆς τοῦ βοηθούντος τοῖς Ἰουδαίοις ἐξ οὐρανοῦ πρόνοιας ἀνικητοῦ* («А это была сила [энергия] небедимого Промысла Того, Кто с небес помогал иудеям»). Учение стоиков о Промысле было важно для историософии Иосифа Флавия (Attridge. 1976. P. 67–70), Филон написал о нем несохранившийся трактат (см.: Dillon J. M. Providence // ABD. 1992. P. 521 sq.; TDNT. Vol. 4. P. 1011–1012). В межзаветных книгах и греч. Библии эти 2 термина ставят 3 Макк в ряд с Книгой премудрости Соломона, где *ἐνέργεια* означает космическую силу, напр. энергию стихий (элементов космоса— 7. 17 и 13. 4), но в Книге премудрости Соломона и в 2–3 Макк речь идет в основном об энергии Бога (Прем 7. 26 и в 2 Макк 3. 29 божественная сила, энергия, повергла наземь Гелиодора), и такой контекст очевидным образом повторяется в 3 Макк. Энергия Бога — это Его чудесное или даже «повседневное» вмешательство в человеческую жизнь (ср.: Ep. Arist. ad Philocr. 266; Acta Thomaе. 51. 10; ср.: 10. 13; 39. 18; 76. 16; 78. 15).

Литературные особенности. Греч. образование автора 3 Макк сказывается в примерах, приведенных из греч. мифологии, а не только из Библии: образец жестокости для него — Фаларид (3 Макк 5. 20; 42). Он заимствует поэтическую лексику из классических авторов и создает неологизмы и композиты. Богатый, цветистый словарь, эмоциональный, многословный и велеречивый стиль (см. анализ лексики 3 Макк в кн.: Emmet. 1913. P. 156–173) не имеют близких аналогов; сохранившихся памятников иудео-эл-

линистической лит-ры недостаточно, чтобы определить направление, к к-рому относится 3 Макк.

В жанровом отношении 3 Макк имитирует историографию, но не похожа ни на нее, ни на один из классических жанров, включая и роман. Для историографии мало истории, для романа недостает положительных героев. Это прозаическая трагедия с хорошим концом, с хором (народом) в роли протагониста, как в «Умоляющих» Эсхила, и с противостоянием героя (Птолемея) и божества, как в «Вакханках» Еврипида противостоят Пенфей и Дионис. Филопатор движим дерзким порывом (*δρμή* — 3 Макк 1. 16), у него надменный (*ἀγέραχος* — 3 Макк 1. 25) ум, дела его преступны и заносчивы (*ἀνομος, ὑπερήφανος* — 3 Макк 1. 27), он грозит осквернением святыни (*βεβήλωσις* — 3 Макк 1. 29), как и Пенфей, он хочет видеть недозволенное. Дерзкий кощунник (*ὁ θρασὺς καὶ βέβηλος* — 3 Макк 1. 14), царь пытается «надругаться» (*καθυβρίσαι*; слово из лексикона трагиков, см.: LJS. 1996. P. 856) над храмовой святыней. В отличие от Пенфея Птолемея как раз почитает Диониса, его гибрис (дерзость) обращена на Бога Израиля, а клевету он возводит не на вакханок, а на почитателей Торы. Птолемей оказывается героем-гибристом, так что за славной победой следует крушение, причина которого — дерзость, богоборчество. Однако Птолемей и приближенный слоноточальник Гермон близки и к одуроченным героям комедии. От греч. трагедии 3 Макк отличается не только прозаический характер, но и отсутствие индивидуальных действующих лиц, к-рым можно было бы сочувствовать. В первом же предложении пролога упоминаются еще имена Феодота, Досифея и Арсинои. В дальнейшем они не действуют и, видимо, попали в пролог из какого-то исторического труда. Иудеи безымянны и представлены обобщенно: старейшины, невесты, бунтовщики, младенцы и кормилицы (3 Макк 1. 24; 5. 50). Только когда угроза храму и народу достигает высшей точки, на фоне гонимых на авансцену с молитвой выступают священники Симон и Елеазар (ср.: 3 Макк 2. 2–18; 6. 2–15, по изд.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 354–359, 384–388). Они произносят длинные торжественные псалмы-молитвы, которые спасают в Иерусалиме

храм от осквернения, а в Александрии — народ от истребления. Имена священников символичны: Симон вызывает в памяти имя Симона Праведного или указывает на род Ониадов (Modrzejewski. 2008. P. 135; о символизме имени Елеазар см. также: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 141).

4 Макк. Автор, название, источники. Евсевий Кесарийский знал 4 Макк как сочинение Иосифа Флавия под названием, известным и свт. Григорию Богослову, — «О разумесамодержце» (PG. 35. Col. 913 (20); возможные переводы: «О верховенстве разума», «О верховной власти разума», «О всевластии разума»); название «Маккавейская книга» Евсевий также упоминает, оно дано книге потому, что в ней описывается мужество, с которым евреи отстаивали богопочитание (*ὑπερ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας*; Euseb. Hist. eccl. III 10. 6). Блж. Иероним тоже приписывает сочинение Иосифу и ценит его за рассказ о мученичестве «Маккавеев» (Hieron. De vir. Illust. 13 // PL. 23. Col. 631; Idem. Dial. contr. Pelag. 2. 6 // PL. 23. Col. 542). Средневековые рукописи трудов Иосифа Флавия иногда содержали 4 Макк, прп. Максим Грек сокращенно перевел 4 Макк как произведение Иосифа Флавия. У Иосифа Флавия можно обнаружить рассуждения о врожденной вере иудеев в божественные предписания и о радостной готовности за них умирать (Ios. Flav. Contr. Ap. I 7. 42 (8); II 30. 217 (2) — 219 (4); ср.: Idem. De bell. VI 9. 2 (418)). Но Иосиф не мог, как делает это автор 4 Макк, считать Антиоха Епифана сыном Селевка Филопатора (ср.: Ios. Flav. Antiq. XII 4. 10 (223) и 4 Макк 4. 15) или назвать царя Асии Селевка Никанором вместо Никатора (4 Макк 3. 20). Кроме того, в отличие от автора 4 Макк Иосиф грецизирует и склоняет евр. имена, иначе описывает гонения, не следует, как автор 4 Макк, 2 Макк, его жанр исторический, а не жанр торжественного красноречия, соответственно письмо этих авторов существенно отличается эстетически и стилистически.

2 Макк скорее всего использовалась в той или иной редакции автором 4 Макк не только в центральных для этой книги главах 6–7 (о 9 мучениках), но и в кратком обзоре событий, предшествующих гонениям, он следует 2 Макк там, где 2 Макк рас-





ходится с текстом Иосифа Флавия (лит-ру о соотношении 2 Макк и 4 Макк см.: *van Henten*. 1997. P. 70).

Содержание и композиция текста. Из 2 отдельных эпизодов о Елеазаре и матери с 7 сыновьями в 4 Макк сделана единая история, а молодежь, которой Елеазар должен преподать урок благочестия, наблюдает пытки и стойкость своего наставника, чтобы тотчас повторить его подвиг. Но содержание 4 Макк не сводится к рассказу о гонениях с акцентом на мученичестве. 4 Макк строится как философская диатриба, в начало которой вынесен тезис, подлежащий доказательству: «Благочестивый разум — подлинный владыка (αὐτοδέσποτος) над страстями» (4 Макк 1. 1). Это означает, что благочестивый разум, т. е. разум верующего человека, не зависит от его возраста, пола, физической силы или слабости. Вместо αὐτοδέσποτος («самовластительный» — 4 Макк 1. 30; 13. 1) автор чаще пользуется как синонимом словом «самодержец» (αὐτοκράτωρ — 4 Макк 1. 7; 13; 30, 8. 28, 16. 1). Словосочетание αὐτοκράτωρ λογισμός у Фукидида означает рассуждение или умозаключение, не опирающееся на факты, произвольное (*Thuc. Hist. IV 108. 4*); похожее словосочетание νοῦς αὐτοκράτωρ у Платона имеет позитивный смысл (*Plat. Cratyl. 413c5*: «...ум, независимый и ни с чем не смешанный, все упорядочивает, проникающая все вещи»). Но важнее, может быть, ассоциация с обозначением этим словом императора (*LSJ*. 1996. P. 280): благочестивый разум так же самодержавен, как земной владыка.

Вводная, меньшая часть книги (4 Макк 1. 1 — 3. 18) содержит философские рассуждения общего характера. Во вступлении дан тезис и предложен метод доказательства (4 Макк 1. 1–12), а именно пример иудеев, умерших за веру и ради закона во времена Антиоховых гонений, демонстрирует превосходство благочестивого разума (λογισμός) над «страстями» (πάθη). В 4 Макк 1. 13–30а приведены определения основных терминов. Λογισμός — это рассуждение, взвешивание за и против, обсуждение причин и следствий, правильный вывод из имеющихся фактов, умозаключение, расчет: «Разум, таким образом, — это ум, в союзе с верным суждением предпочитающий мудрую жизнь» (4 Макк 1. 15). Πάθη — это пассивность, принятие какого-то воздействия, чаще

гибельного, т. е. страдание; если речь идет о душе, это эмоции, страсти, чувства, ощущения (4 Макк 1. 19–30). Достижение мудрецом с помощью разума состояния бесстрастия — одна из центральных тем эллинистической этики. Особенность философии 4 Макк в том, что именно обучение Торе дает мудрость и обладание кардинальными добродетелями. Вооруженный ими разум господствует над «страстями». Это положение автор иллюстрирует вольными переложениями историй о Моисее (4 Макк 2. 16–20), об Иосифе (4 Макк 2. 1–4) и о Давиде (4 Макк 3. 6–18), перемежая их примерами благодетельного влияния умеряющих страсти предписаний закона (4 Макк 1. 30b — 3. 18): пищевыми запретами побеждают чревоугодие, законами о бедных — жадность и т. д. Тезис в терминах античной этики иллюстрируется примерами исключительно из Свящ. Писания.

Переход ко 2-й и главной части сочинения — к доказательству исходного тезиса с помощью рассказа о мученичестве, т. е. к «нарративному доказательству», мотивирован тем, что настало время прославления мучеников (4 Макк 3. 19; Книги Маккавеев. 2014. С. 442–443). После краткого исторического экскурса в предысторию Антиоховых гонений (ср.: 2 Макк 3–6 и 4 Макк 3. 21 — 5. 3) в 4 Макк 5. 1 — 7. 23 рассказывается о мученичестве Елеазара, затем автор возвращается к своему тезису и завершает рассказ энкомием священнику и мученику. То же 3-частное построение отличает описание мученичества и смерти братьев (4 Макк 8. 1 — 14. 17) и матери (4 Макк 17. 7 — 18. 24).

Автор 4 Макк не только расширяет и умножает (по сравнению с 2 Макк) речи поборников благочестия, но и существенно драматизирует свой рассказ, давая слово противной стороне и развивая прения с «советником и наставником беззакония» (4 Макк 9. 3), царем Антиохом (4 Макк 8. 1 — 9. 9): Антиох обращается с увещанием к Елеазару (4 Макк 5. 5–13), ко всем братьям (4 Макк 8. 5–11) и отдельно к самому юному (4 Макк 12. 3–5). В уста царя автор вложил расхожие мотивы и соображения и сделал их тем самым отталкивающими (4 Макк 8. 5–7). Он использует также прием «двойных речей»: приводятся те речи матери и сыновей, к-рые они могли бы произнес-

ти, если бы не присущий им «разум благочестия». Эти речи не только вымышленные, как все остальные, но и «ложные», которые оппонировать тоже вымышленным, но «истинным» речам героев.

Если аргументация автора представляет собой сплав философской



Мученичество семи отроков.
Инициал F в рукописи
(Городская б-ка. Дижон. 0014)

эkleктики с аргументами веры и благочестия, то доводы и суждения фальшивых речей, как и речей Антиоха, сращивают греческую философскую этику с представлениями обыденного сознания. Так, стоическое учение о природе и естественности («жизни согласно природе») предстает обывательским гедонизмом (4 Макк 5. 8–9), а знаменитая атаксия эпикурейцев выглядит карикатурно, потому что достигается ценой рабской покорности повелителю (4 Макк 8. 15–26, 16. 5–11). Т. о., в речах, к-рых благочестивые иудеи произнести не могли, автор создает пародию на эллинское красноречие, а образцы поведения эллинского философа оборачиваются поведением малодушным и трусливым (4 Макк 8. 16; см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 465–466 — о споре со стоической ананке — мировой необходимостью).

К логическому доказательству тезиса описания пыток ничего прибавить не могут. Но сочинение, видимо, предназначено для устного произнесения и рассчитано на эмоциональный отклик, а не только на рациональное убеждение. Риторическое напряжение достигает апогея под конец, когда после гибели старца Елеазара и сыновей рассказ доходит до матери. Мать 7 сыновей — это образец благополучия и счастья. В 2 Макк мать видит мучения и гибель всех детей, но о ней самой сказана всего одна фраза: «А последней,





после сыновей, умерла мать» (2 Макк 7. 41). Автор 4 Макк представляет дело иначе: она бросилась в огонь, не позволив нечестивцам к ней прикоснуться (4 Макк 15. 29 — 17. 6; Разис совершает самоубийство по тому же мотиву: 2 Макк 14. 42; см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 320). Речи героев и описания их мучений сопровождаются авторскими рассуждениями или отступлениями, возвращающими читателя к философской проблематике: Елеазар демонстрирует все добродетели греч. мудреца (4 Макк 6. 31 — 7. 23) и доказывает, что разум, воспитанный Торой, может одолеть любое страдание (4 Макк 5. 14–38). Историю братьев автор сопровождает рассуждением о способности благочестивого разума взять верх даже над естественным чувством братской любви (4 Макк 13. 19 — 14. 10); в энкомий матери включена полемика с учением стоиков о природе: Тора — лучший, чем природа, учитель добродетели.

Автор заканчивает книгу описанием даров мученической смерти: насилие потерпело поражение, мученики умерли за свой народ, защитили его лучше воинов, и Бог принял их смерть во искупление грехов народа (ср.: 4 Макк 4. 19–21). Слушателей призывают подражать подвижникам и видеть в Торе единственный путь и к добродетели, и к почету (4 Макк 17. 7 — 18. 5). После этого неожиданно (иногда фрагмент считают позднейшей вставкой — *Hiebert*. 2008. P. 439–449) приведена еще одна речь матери, некогда сказанная детям. В ней прошлое, когда отец был жив и наставлял сыновей чтением из Торы; упоминаются также различные эпизоды Писания, приводится серия библейских цитат и реминисценций (см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 493–494 (Примеч. к 4 Макк 18. 6–19)).

Единство текста. Соединение философского и повествовательного начал приводило иногда к мысли о разном авторстве того и другого и о составлении книги из 2 источников (*Dupont-Sommer*. 1939. P. 19). Лингвистический анализ выявляет лексические отличия философских и нарративных частей (*Breitenstein*. 1978. S. 148–151), но это говорит не о несвязанности частей, а о том, что автор 4 Макк владеет разными стилями и соответствующими стилю словарями и терминами. Он испол-

няет то, что объявил своей целью: сочетать доказательство и хвалу (4 Макк 1. 7–12), и дошедший до нас текст отвечает этому (*Klauck*. 1989. S. 648; *Redditt*. 1983. P. 262–263; *DeSilva*. 1998. P. 28–32).

Время создания. Поскольку автор 4 Макк опирается непосредственно на 2 Макк, книга написана после 100–90 гг. до Р. Х. (по общепринятой датировке 2 Макк) или после 143–140 гг. (по датировке Шварца) (Книги Маккавеев. 2014. С. 499–504). В 4 Макк 4. 1 говорится, что должность первосвященника была ранее пожизненной. До 63 г. до Р. Х. эта фраза была бы излишней, т. к. первосвященники пожизненно занимали свою должность (*Townshend*. 1913. P. 653–685; *Anderson*. 4 Maccabees. 1985. P. 533).

Бикерман с опорой на данные папирусов датирует текст по использованию слов *ἁγιότητα* («благочестие», «религия», «набожность») и *νομοκός* («законник», «знаток закона»), которые не вошли в общее употребление до периода правления имп. Августа (30 г. до Р. Х.— 14 г. по Р. Х.) (*Bickerman*. 2007. Bd. 2. S. 266–271). В 4 Макк Аполлоний правил «Сирией, Финикией и Киликией» (4 Макк 4. 2), а не «Келесирией и Финикией», на к-рые распространялась юрисдикция Аполлония из Тарса в 2 Макк 3. 5. Объединение Сирии, Финикии и Киликии под началом одного правителя произошло между 19 и 54 гг. по Р. Х. (ср.: *Tac. Ann.* II 58; XIII 8). Такая модернизация автором 4 Макк адм. деления позволяет датировать книгу этим периодом I в. по Р. Х. (*Bickerman*. 2007. Bd. 2. S. 269; 1-я публикация: 1945. S. 105–112). Поскольку Сирией, Финикией и частью Киликии один наместник правил до 72 г. по Р. Х. (*Suet. Vesp.* 8. 4), Я. В. ван Хентен передвинул возможную дату написания 4 Макк до этой границы (*van Henten*. 1986. P. 140–142; *Idem*. 1997. P. 20–72). Хотя разрушение Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х.— переломное событие в истории иудеев, по тексту 4 Макк невозможно с уверенностью сказать, написана ли она до или после разрушения. Храм упоминается в историческом введении, где речь идет о далеком прошлом, и упоминание тем самым не свидетельствует о его существовании; но и несколько отвлеченный образ земли отцов не свидетельствует вопреки Хентену о том, что храм уже разру-

шен (*van Henten*. 1986. P. 142–145; *Idem*. 1997. P. 77), поскольку своего рода спиритуализация Иерусалима и Сиона в диаспоре проявлялась и тогда, когда храм еще стоял (Гал 4. 21–31; Флп 3. 20; возможно, Евр 11. 13–16; 13. 11–14).

Делались попытки связать дату создания 4 Макк с гонениями или угрозой гонений, напр., при Калигуле (37–41, *Hadas*. 1953. P. 95–99), Траяне (115–117, *Dupont-Sommer*. 1939. P. 75–86), Адриане (118–135, *Dupont-Sommer*. 1939. P. 75–86 и *Breitenstein*. 1978. S. 171–178). Предположение, что автор реагирует непременно на актуальные события, умозрительно. Между тем он предлагает подражать его героям не в поведении на дыбе, но в преданности Торе. Поводы для размышлений о том, как возможно такое невероятное мужество у иудея, пишущего по-гречески, могли появляться в течение длительного периода, вплоть до восстания *Бар Кохбы* в правление имп. Адриана, после чего стали исчезать не поводы, а использование греч. языка.

У. Брайтенштайн подверг лексику 4 Макк тщательному статистическому анализу и показал, что словарь 4 Макк дальше отстоит от словаря LXX, чем и НЗ, и писания мужей апостольских (*Breitenstein*. 1978. S. 13–29). Из словаря 4 Макк 36% слов не встречается в книгах LXX. Сравнение с классической и эллинистической греч. лит-рой показало высокий процент гапаксов, слов, не засвидетельствованных до рубежа эр или до II в. по Р. Х. Лингвистические данные, помещающие книгу на рубеже I и II вв. по Р. Х., не противоречат др. основаниям датировки. Исходя из этих данных, Брайтенштайн заключает, что книга была создана не позже рубежа I и II вв. по Р. Х.

А. Дюпон-Соммер увидел в стиле 4 Макк сходство со стилем 2-й софистики, а ее философский эклектизм счел близким историкам и философам Диону Хризостому, Плутарху и Эпиктету (*Dupont-Sommer*. 1939. P. 75–86). Но философский эклектизм старше 2-й софистики (*Renahan*. 1972. S. 227), и если прав Э. Норден, считавший 4 Макк азианским сочинением (*Norden*. 1923. Bd. 1. S. 416–420), то сходство стиля сомнительно, т. к. все известные «девторософисты» были аттицистами. Азианизм родился в М. Азии в III в. до Р. Х., его прародитель Гор-





гий — еще раньше, так что для датировки стилистические соображения оказываются бесполезны.

Со 2-й софистикой автора 4 Макк, возможно, сближает то, что он соединяет философский жанр и риторический стиль, и риторическая задача превалирует. Но и тут автор 4 Макк слишком своеобразен и соединяет в своем небольшом произведении столько жанров, что его эклектическая, но все-таки новизна не согласуется с классицистическими установками 2-й софистики.

Десилва на основании сходства идей, терминов и общей мировоззренческой близости автора 4 Макк с мыслями Эпиктета, Филона, с книгами НЗ и мартирологической литературой, а также с учетом авторитета 4 Макк у отцов Церкви в III–IV вв. (Klauck. 1989. S. 669; Ziade. 2007) склонен датировать создание книги 1-й пол. I в. по Р. Х. и считать автора современником ап. Павла (DeSilva. 1998. P. 18).

На разных основаниях К. Л. В. Гримм, Я. Фройденталь, А. Дайссманн, Бикерман, Хенгель, Коллинз, Х. Андерсон, Хентен и др. датируют 4 Макк от 1-й пол. I в. по Р. Х. до нач. II в. по Р. Х. (Grimm. 1857. S. 293–294; Freudenthal. 1869. S. 28; Deissmann. 1900. S. 150; Bickerman. 1945. P. 105–112 (то же: Bickerman. 2007. Vol. 2. P. 266–271); Hadas. 1953. P. 95–96; Hengel. 1974. P. 302; Collins. 2000. P. 203; Schürer. 1973–1987. Vol. 3. P. 591; Anderson. 4 Maccabees. 1985. P. 533–534; van Henten. 1997. P. 73).

Место создания и обстоятельства произнесения речи. Знакомство автора 4 Макк с греч. философией и его свободное владение греч. языком и риторическим стилем, защита Торы в терминах эллинской философии предполагают его жизнь в окружении доминирующей эллинистической культуры. Поэтому автор 4 Макк исследователи иногда помещают в Александрию (Grimm. 1857. S. 293; Townshend. 1913. P. 654; Pfeiffer. 1949. P. 215), но М. Азия, где повсеместно были риторические и философские школы, также могла быть его родиной, как и Сев. Сирия, а местом произнесения речи было бы естественно считать Антиохию, поскольку именно там почиталась могила мучеников, к-рых более поздняя традиция назовет «Маккавеями» (Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 509–511). 4 Макк имеет ряд признаков надгробной речи или поми-



Отроки маккавейские,
Соломония и Елеазар.
Роспись ц. св. Георгия
мон-ря Старо-Нагоричино,
Македония. 1317–1318 гг.

нальной евлогии (Lebram. 1974; van Henten. 1994. P. 44–69) и завершается характерным призывом следовать предложенному образцу: «Отпрыски семени Авраамова, чада Израильские, повинуйтесь Закону сему и всегда и во всем держитесь благочестия» (4 Макк 18. 1).

Формула, к-рой автор начинает вообразимую эпитафию (4 Макк 17. 9–10: «Здесь погребены старец-священник, старица-жена и семеро детей, погубленных тираном...»), распространена в евр. и неевр. эпитафиях в М. Азии. Введение Киликии в число подвластных Аполлонию территорий (4 Макк 4. 2), по мнению Хентена, дает этой малоазийской области предпочтение перед другими как месту создания текста (van Henten. 1986. P. 146–149; Idem. 1994. P. 44–69; см. критику в: DeSilva. 1998. P. 19–20).

Произнесение речи могло быть частью поминовения мучеников на месте их реального или предполагаемого погребения (Dupont-Sommer. 1939. P. 67–73). Хотя библейская религия и раввинистический иудаизм относятся к мертвому как к нечистому и оскверняющему, в эллинистической диаспоре распространилось почитание могил праведников (Lightstone. 2006. P. 142, а также: P. 50–62). Но и в Иудее (ср.: Мф 23. 29) и в древности существовали особые могилы, как могила патриархов или 7 пирамид усыпальницы Хасмонеев (1 Макк 13. 28–30), бывшие местами паломничества и имевшие или обретавшие храмовый декор (Lightstone. 2006. P. 142; ср. храм Ирода Великого: Jos. Flav. De bell. V 5. 1 (184 сл.) — и могилу патриархов: Ibid. IV 9. 7 (532); Idem. Antiq. XV 11. 1 (280 сл.); Книги Маккавеев. 2014. С. 511–513).

Почитание могилы «Маккавейских мучеников» засвидетельствовано довольно поздно, хотя многие ученые датируют его зарождение временем восстания Маккавеев (Rampolla. 1899. P. 290–293; Schatkin. 1974. P. 99). Однако, поскольку автор 4 Макк соотносит время произнесения своей речи с датой гибели мучеников (4 Макк 1. 10; 3. 19; ср.: 18. 20), упоминает могилу (4 Макк 17. 8) и предлагает написать на ней эпитафию (4 Макк 17. 8–10), само это сочинение можно признать самым ранним свидетельством почитания могилы «Маккавейских мучеников». 4 Макк обладает признаками текста для устного исполнения: риторически правильным введением (exordium) и заключительным обращением к аудитории (4 Макк 18. 1), частым использованием императивов (напр.: 4 Макк 14. 11, 13; 16. 5). Тем не менее не исключено, что все признаки устной речи и приуроченность к конкретному событию представляют собою лит. фикцию. В любом случае ее переписывали в течение веков и читали независимо от поминовения покойных. Возможно, ныне существующий текст расширен по сравнению с тем, к-рый был некогда произнесен. Так и в античности надгробные речи не только произносились при погребении, но и сочинялись как лит. жанр (Речь Перикла у Фукидида, «Менон» Платона, «Вторая речь» Лисия и др., см.: van Henten. 1994. P. 47).

Если же это не фикция и христианское почитание мучеников в Антиохии было прямым продолжением иудейского (Hadas. 1953. P. 103–126; Schatkin. 1974. P. 97–113; Anderson. 4 Maccabees. 1985. P. 535; Ziade. 2007. P. 55–66 и др.), значит, речь произносится или мыслится произносимой в Антиохии.

Однако в 4 Макк Антиох после казни покидает Иерусалим, а не Антиохию (4 Макк 18. 5). По-видимому, традиция переноса останков «Маккавеев» в Антиохию была известна автору (см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 510, 547).

Др. возможный повод для такой речи — Ханукка, а место произнесения речи — синагога. Фройденталь предполагает включение в празднование древней Ханукки поминовения тех, чья жертва, как автор не раз повторяет, очистила весь народ и освободила отечество (4 Макк 1. 11; 6. 29; 17. 21; 18. 4–5). Мученики, а не





воины (или гл. обр. не воины) победили тирана и заставили его покинуть страну (4 Макк 1. 11; 17. 20–22; 18. 4–5). Тем самым 4 Макк оппонирует 2 Макк, где жертва являет-



Фрагмент мозаики из синагоги в Хукоке. IV–V вв.

ся условием для победоносной войны, а не единственным средством против тирана (ср.: 4 Макк 4. 19–21; 6. 27–29; 17. 21–22 и 2 Макк 4. 13–17; 5. 17–20; 6. 12–17; 7. 32–33, 37–38; 8. 5) (Freudenthal. 1869. S. 105–107. Not. 2). Возможно, чисто умозрительная догадка Фройдентала находит подтверждение в новейших открытиях мозаики в дер. Хукок IV–V вв. по Р. Х., где изображается сцена отказа Маттафии принести жертву идолам и прославляемого Елеазар и отроки (предполагаемое изображение матери не сохр.— см.: Брагинская. 2015. С. 41–62).

Др. подходящим поводом мог бы быть один из праздников дарования Торы, напр. Шевуот (Пятидесятница) или Симхат Тора (Радость Торы), поскольку протретьяковская задача речи — показать, что Тора есть единственный путь к добродетели, вечной славе и бессмертию души (4 Макк 18. 1–2), и проповедь о любви к Торе здесь уместна. О синагогальном контексте произведения говорит и концовка текста: «Ему [Богу] слава во веки веков. Амины!» (Dupont-Sommer. 1939. P. 25; Anderson. 4 Maccabees. 1985. P. 536, но последнего все же смущает философская диатриба с доказательством тезиса как жанр, предназначенный для синагоги (P. 535)).

С уверенностью можно сказать, что 4 Макк написана в диаспоре между М. Азией, где больше распространен азиатский стиль, и Сирией, где находится много могил мучеников и где их почитают, в крупном городе с большой еврейской общиной.

Состязание с эллинистическими историками, риториками и философами. Язык, задача и жанр. Язык 4 Макк не «переводной», автор безупречно владеет грамматикой, а синтаксис его более сложен и разнообразен, чем синтаксис всех книг, входящих в LXX, НЗ или корпус иудео-эллинистических апокрифов (Breitenstein. 1978. S. 177–178). Много редкой и исключительной лексики (Scarpat. 2006), с иудео-эллинистическими писателями автора роднит пристрастие к сложносоставным словам собственного чекана, к-рые помогают передать иудейские понятия, не нужные греч. уму или для него маргинальные: ἄλλοφυλέω — перенимать языческий образ жизни (4 Макк 18. 5), μισάρετος — враг добродетели (4 Макк 11. 4), ἔθνοπάτωρ — народопрародитель (4 Макк 16. 20), ἑπταμήτωρ — семижидать (4 Макк 16. 24), μιαιφονοῦν — скверноядение, παγγέωργος λογισμός — всеовершенный садовник, разум (4 Макк 1. 29), ἐξεδιήτησεν... καὶ ἐξεπολίτευσεν... — раз-обычился... и раз-обществился... (4 Макк 4. 19) и др. Он складывает неск. корней глаголов и наращивает для выразительности 3 приставки, в результате перевод слова требует целого предложения (ἐπικαρπολογούμενος и ἐπιρρολογούμενος) (4 Макк 2. 9), προσετίκατέτενον (4 Макк 9. 19). О языке 4 Макк см. также: Dupont-Sommer. 1939. P. 58 и Книги Маккавеев. 2014. С. 404–405. Возможно доказывая своим слушателям, что евреи гораздо больше философы, чем сами греки, автор 4 Макк стремился продемонстрировать свободное владение не только философской терминологией (Дж. Скарпат считает его особенно начитанным в Платоне: Scarpat. 2006. P. 259), но и греческим языком. Для описания собственного сочинения автор 4 Макк использует термины наглядной демонстрации (ἐπιδείκνυσθαι — 4 Макк 1. 1; ἡ ἀποδείξις τῆς ἱστορίας — 4 Макк 3. 19; ἀποδείκνυμι — 4 Макк 16. 2) и прославления (ἔπαινος — 4 Макк 1. 2; ἐπαίνειν — 4 Макк 1. 10). Уровень владения риторикой вызывает предположение о соответствующем образовании (Klauck. 1989. S. 665–666), позволившем сочетать неск. жанров: надгробное слово в рамках философского трактата-диатрибы, в котором рассуждения перемежаются примерами, как в гомилии, а также эпидейктическую речь и диалог. Так

строятся нек-рые трактаты Сенеки и речи Диона Хризостома.

Несмотря на опору на 2 Макк, автор 4 Макк небрежно относится к исторической точности, обращаясь скорее к общим представлениям о прошлом и не принимая во внимание детали; из 2 Макк он берет гл. обр. легендарно-символический центр этой книги — 6–7-ю главы.

Поэтика 4 Макк символична и использует неповествовательные и недискурсивные поэгические приемы, напр. лейтмотивы. Таков лейтмотив «хора» и «согласия», к-рый развивается по ходу сюжета. При 1-м появлении матери с 7 сыновьями они окружают мать «хором», т. е. кругом (4 Макк 8. 4). Затем они говорят хором (4 Макк 8. 29), потом они предстают как священный хор благочестия (4 Макк 13. 8), далее у них обнаруживается «священное и стройное согласие [симфония] в благочестии» (4 Макк 14. 3, 6, 7), они называются седмицей согласных, которая, подобно седмице дней творения, ведет хоровод вокруг «благочестия», как 7 столпов Премудрости окружают ее дом, наконец, в 4 Макк 18. 23 хор праведников окружает Бога, а мученики вливаются в этот хор. Т. о., от появления матери, окруженной сыновьями, образ проходит несколько ступеней, чтобы превратиться в мистический хор праведников.

Философия и богословие. Автор 4 Макк пользовался с большой последовательностью различными терминами этики стоической и академической школ, на этом философском койне язычников он формулировал представление о превосходстве благочестивого разума, т. е. разума, просвещенного Торой. В понятиях языческой философии иудей пытается говорить о вере в Единого Бога. Он усматривал Софию, Премудрость, в Торе (слово *tōrā* собственно значит «учение»), а подлинную любовь к мудрости, божественную фило-софию, считал любовью к божественному закону (4 Макк 1. 17; ср.: Nickelsburg. 2005. P. 256).

Хотя по степени усвоения греч. философии 4 Макк существенно превосходит др. апокрифы и книги греч. Библии, даже Книгу Премудрости Соломона (с к-рой много отдельных пересечений и общих идей — в частности, вера в воскресение или в «пакирождение»), автор не выдвигает никаких новых собственно философских идей. Судя по толковани-





ям Давидовой жажды и целомудрия Иосифа (4 Макк 3. 6–18; 2. 1–4), он знаком с методом аллегорической интерпретации, но ни по глубине, ни по задачам, ни по вниманию к Библии он не соперник Филону Александрийскому.

Автор 4 Макк доказывает превосходство евр. Премудрости над эллинистической этикой как средства воспитания добродетели (*Rehehan*. 1972), и его собственные достижения находятся в области богословия. У античных философов в вопросе о превосходстве разума над страстями было полное согласие. Стоики (см. в ст. *Стоицизм*) требовали, чтобы разум уничтожал страсти (см., напр., *Cic. Tusc. disp. IV 26. 57; 38. 83–84*), др. философы — *перипатетики* и этики эклектического характера, как Плутарх, и такой стоик, как Посидоний, считали, что страстная, стремящаяся и волящая стороны человеческой природы должны подчиняться разумной стороне, а не быть уничтожены. Автор 4 Макк, казалось бы, к ним присоединяется, однако не потому, что уступает эмпирической реальности, но из благоговения перед Божиим творением: это Бог дал людям и страсти и склонности, но Он же возвел разум на трон как их правителя (4 Макк 2. 21–22). Превосходство Торы как философии он доказывает не эллинам, которых не убедить в предпочтительности одного божества всем другим и в необходимости принять местный кодекс законов как откровение верховного божества. Владение заимствованным понятийным аппаратом грандиозной доминирующей культуры автор 4 Макк демонстрирует не эллинам, а иудеям. Жизнь в диаспоре ведет к ассимиляции со всей естественностью повседневности, к-рую отличает отношение соседей к иудеям как к варварскому и суеверному народу. Чтобы оставаться верными Завету с Богом, евреи диаспоры выстраивали иерархию «лояльности»: они покорны властям, но не уступают в том, что затрагивает верность высшего порядка, чего бы им это ни стоило, и тогда божественное вмешательство приносит им избавление. Автор 4 Макк выстраивает аналогичную иерархию авторитетов: из греч. философии берет ся понятийный аппарат рассуждения, но Тора — высшая философия, «божественная» (4 Макк 7. 9). Чтобы подержать соплеменников в противо-

стоянии преобладающей культуре, автор 4 Макк демонстрирует, что верность Торе есть путь достижения добродетелей, ценимых в той самой культуре, к-рой надо было противостоять. Тройная задача — соединить умозаключения теоретического разума эллинов с приемами убеждения их риторики и началами библейской веры — оставалась внутренне антиномичной и выражалась в создании антиномичных понятий.

Особым достижением автора 4 Макк является введение понятий «благочестивый разум» (εὐσεβής λογισμός), «разум благочестия» (εὐσεβείας λογισμός), т. е. разум верующего человека (4 Макк 1. 1; 5. 38; 6. 31; 7. 4, 16; 8. 1; 13. 1; 15. 23; 16. 1; 18. 2). Чтобы выразить «инаковость» своих понятий, автор 4 Макк (как это делали и греч. философы с понятиями обычного языка) систематически переводит традиционные: раб — это свободный, мука — это блаженство, беспомощность — победа, истязание — состязание, причем благородное, смерть — отрада, благочестие — философия, а ненавистный день пыток — на самом деле день желанный и блаженный (букв. «ненавистный» — 4 Макк 18. 20). Достижения мысли (или риторики 4 Макк) — это соединение несоединимого и некий прыжок, переводящий рассуждение в иной, нерациональный план. Разум верующего человека превышает разум эллинского философа, обладает непобедимой силой и властвует над страстями/страданиями (4 Макк 9. 18). Это «доказывается» диалогами мучеников и Антиоха, в к-рых ultima ratio и последнее слово «в споре» заключено в готовности пожертвовать жизнью и выдерживать пытки и в самой смерти. Очевидно, это уже не логика и не аргументация, а богословие мученичества.

Напряжение между безграничной преданностью Единому Богу и Торе и используемым эллинистическим интеллектуальным инструментарием было велико. Возможно, включение 4 Макк в ранние кодексы греч. Библии, популярность в раннехрист. и патристической лит-ре обусловлены общей для этой книги антиномической задачей рациональной рефлексии веры, к-рая на тысячелетия оказалась в центре европ. христ. мысли.

Благочестивый разум и Премудрость. В 4 Макк нет Софии как персонажа, есть персонифицированное Благочестие — Евсевия, имеющая

бессмертную душу (4 Макк 14. 6), что позволяет вспомнить о библейской Премудрости. В Книге Премудрости Соломона Премудрость предстает как Дух. Если под εὐσεβής λογισμός в 4 Макк подразумевается Премудрость (ср.: Иов 28. 28), то благочестивый разум, соперник греческой философии, получает опору в Библии. Благочестие спасает для жизни вечной (4 Макк 15. 3), а в этом и состоит роль Премудрости в Книге премудрости Соломона (см., напр.: Прем 6. 17–20). М. Джилберт отнес 4 Макк к лит-ре премудрости (*Gilbert*. 1984. P. 316–317).

Если гипотетически перевести благочестивый разум «обратно», по аналогии, напр., с שכל רבנה (сехель увина — 1 Пар 22. 12) как שכל חכמה (сехель вехома), т. е. «разумом и Премудростью», то обнаружится близость 4 Макк к, казалось бы, не имеющей с ней ничего общего мистической традиции таких сочинений, как Сефер Йецира, Сефер Абахир и т. д., вплоть до *Маймонида*, возможно даже к Хохме и Бине каббалистов (см. в ст. *Каббала*), т. е. к мистической традиции, ставящей сверхприродную Премудрость выше высокоценного логического разума.

Богословская трактовка философских проблем. Нек-рые идеи античных философов в 4 Макк высказываются Антиохом. Для стоика законы племен и народов уступают природе как закону всеобщему; следуя человеческим законам, люди проходят мимо универсальных законов, ведущих к добродетельной жизни (напр., *Dio Chrysost.* Or. 80. 5–6). Соответственно Антиох утверждает, что отказ от даров природы (напр., от свинины), не имеет ничего общего с философией и противен справедливости: «...не думаю, что ты способен философствовать, оставаясь привержен обрядам иудеев» (4 Макк 5. 7–11). Автор 4 Макк показывает, что Закон Моисея вовсе не частный и вовсе не человеческий, но божественный, а его правила упражняют во всех добродетелях (4 Макк 1. 31–35; 2. 1–4, 8–9, 14, 16–20; 3. 6–18). И Елезар указывает как на высший авторитет на Творца природы, Который при этом даровал людям Тору (ср.: 4 Макк 5. 23–24). Закон не возникает, а устанавливается, Тора же исходит от Самого Законодателя природы.

Мысль о превосходстве Торы над природой иллюстрируется примерами могучей силы последней. Юноши





превзошли вложенную в них природой братскую любовь (4 Макк 13. 19–22, 27), предпочтя верность Торе. Материнская любовь считается самой сильной и самой «природной», общей у людей и животных (ср.: *Plut. De amore prolis.* 14. 13–20). Природа внушает матери заставить своих сыновей уступить царю и спасти свои жизни (4 Макк 15. 25). Поэтому в том, что мать предпочитает верность Торе жизни своих детей, автор видит триумф благочестивого разума (4 Макк 16. 18–19). Разум и Закон сущностно и изначально находятся в согласии, а при противоречии разум подчиняется Закону, предпочитает его себе (в этом автор близок к Филону Александрийскому, см.: *Reddit.* 1983. P. 255–259).

Античные философы эпохи эллинизма были исключительно сосредоточены на проблеме страдания и достойного перенесения несчастья, боли, пытки и смерти, хотя жизнь свободного пыток не предполагает. Но в эллинистическом и рим. мире самодержцев и тиранов стойки и *кинрики* отстаивали не гражданские свободы, а анархическую свободу мудреца от безумного мира (*Epict. Diss. IV* 1. 60, 87).

Мученики в 4 Макк ведут себя подобно совершенным мудрецам: все переносят и не считают извинительным мотив принуждения (4 Макк 5. 13; 8. 14). Одно из важных понятий 4 Макк — «стойкость», или «терпение» (*ὑπομονή*). Филон Александрийский заимствует его у стоиков, когда пишет о 2 состязающихся на арене: один пользуется всеми приемами наносить удары, а другой только все их получает, но выдерживает благодаря своему крепкому телу и стойкому духу. Он-то и побеждает, когда атакующий выдыхается. «Что-то похожее, кажется мне, происходит с воспитанным человеком. Ибо после того как он укрепил свою душу неколебимой силой разума, он доведет насильника до изнеможения скорее, чем сам сделает что-либо против совести» (*Philo. Quod omnis probus.* 26–27). Именно так мученики 4 Макк победили своих мучителей — стойкостью благодаря их воспитанию в благочестии и благодаря Торе (4 Макк 1. 11; 6. 10; 7. 4; 9. 30).

Но вместе с тем евр. мученики не безразличны к привязанностям. Они жертвуют, а не сохраняют независимость, это апология страдания ради верности Богу (4 Макк 6. 22; 16. 1,

18–19; 18. 1), а не апология невозмутимости. Такие термины философии безразличия, как *ἀπάθεια* и *ἀναισθησία*, не встречаются в 4 Макк, *ἀταραξία* — только в 4 Макк 8. 26, причем без одобрения, как «чужое слово» греч. философа. И только перипатетический и стоический термин *ἐγκράτεια* — «воздержанность» используется в самом положительном контексте (4 Макк 5. 34).

Два главных этических термина 4 Макк — это *καρτερία* (выдержка) и *ὑπομονή* (стойкость) — и родственные им слова, в т. ч. родственные глагольные формы (*καρτερία*: 4 Макк 1. 12; 3. 12; 6. 13; 8. 26; 9. 9; 10. 11; 13. 11; 15. 28, 30, 31, 32; 16. 14, ср.: 9. 26; *ὑπομονή*: 1. 11 (2); 5. 23; 6. 9 (2); 7. 9, 22; 9. 22, 30; 13. 12; 15. 31, 32; 16. 1, 8, 17, 19, 21; 17. 4, 12, 17, 23 (2), а также *ἐγκράτεια* (чаще соответствующие глагольные формы) — «одержание (верха, победы)»: 4 Макк 1. 3, 14, 19, 31, 32, 33, 34; 2. 4, 11, 14; 3. 1, 18; 6. 32, 34; 8. 1; 13. 4; 17. 20). Но ни о какой бесчувственности и сверхчеловеческой бестрепетности речи не идет — напротив, автор подчеркивает телесные муки, даже «расписывает» их, чтобы сказать о силе духа, их превосходящей (ср.: *O'Hagan.* 1974. P. 101).

Глагол *ὑπομένω*, от к-рого образовано *ὑπομονή*, означает «выдерживать, терпеливо сносить». В греч. языке этот глагол нейтрален, но существительное *ὑπομονή* (стойкость) стало со временем занимать важное место в списке греч. добродетелей: храбрая выдержка, стойкость, с которой мужественно отражают зло. В отличие от терпения *ὑπομονή* активно: в нем есть идея сопротивления, хотя бы и без уверенности в победе; более «гордое» слово — *καρτερία* (выдержка), но обе добродетели являются подвидами мужества у классических и у эллинистических философов (см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 413). Филон тоже связывал *ὑπομονή* с мужеством и выдержкой, *καρτερία*, и даже называл эти добродетели самыми сильными, способными сделать мысль неприступной твердыней и окружить ее собой, как стенами крепости (*Philo. De cherub.* 78; ср.: *Idem. Quod Deus sit immut.* 13; *Idem. Leg. all.* 1. 65; *Idem. De mut. nom.* 197).
Однако в том, как используется *ὑπομονή* в 4 Макк, сильно влияние LXX. В LXX *ὑπομένω* применяется для описания отношения к Богу и

означает «полагаться (на Бога), опаваться верным (Богу)», тем самым терпение относится не к враждебной силе, а к тому, на кого человек надеется, к Богу прежде всего. Поэтому и существительное *ὑπομονή* в LXX передает слова оригинала со значением «надежда, доверие» (1 Пар 29. 15; 2 Езд 10. 2; Иер 14. 8; 17. 13; Пс 38. 7 и др.). Упование на Бога приобретает особую силу в эсхатологических ожиданиях (Авв 2. 3; Ис 25. 9 *varia lectio*; 49. 23 *varia lectio*; 51. 5). Те, кто выдержат, дождутся спасения (Дан 12. 12 (Феодотион); Зах 6. 14). Т. о., *ὑπομονή* в LXX не вполне соответствует классическому греческому. Обращенная к Богу *ὑπομονή* — это отношение, полное внутреннего напряжения (Пс 26. 14), но крепость и стойкость — от Бога (Иов 6. 11; Ис 40. 31). Если для греч. моралиста присутствие надежды обесценивает стойкость и означает недопустимую слабость, то в LXX стойкость — *ὑπομονή* — непременно надежду предполагает (подробнее см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 413–414).

Мученики 4 Макк уповают на то же, на что и их прототипы в 2 Макк, — на награды за верность для всего народа (4 Макк 6. 27–28) и для себя (4 Макк 16. 25). «И если за благочестие ты лишишь нас жизни, не мни, что пытками ты причиняешь нам вред: ведь благодаря стойкости в тяжких страданиях мы стяжаем награды борцов за добродетель и будем у Бога, Коего ради мы и страдаем» (4 Макк 9. 7–8, по изд. Книги Маккавеев. 2014. С. 468). Страдания позволяют обнаружить добродетель стойкости (4 Макк 11. 12) и тем придать надежность «божественной философии» (4 Макк 7. 9; ср.: божественная правда в 4 Макк 9. 9) и заслужить мистическую награду — «нетление в долгой жизни», жизнь у Бога, у Его трона, «блаженный эон», новое рождение для бессмертия (4 Макк 7. 19; 15. 2–3, 8; 16. 13, 25; 17. 18–19; 18. 23). Здесь иудейская «философия» расходится со стоической, т. к. у стоика награда не мистическая, а нравственная. Античный мудрец видит пользу в испытании, чтобы отдать свою добродетель на общий суд, а для мучеников 4 Макк стойкость питается надеждой на Бога (4 Макк 17. 4). В целом *ὑπομονή* в 4 Макк в той же мере означает стоическое терпение, что и библейскую надежду (подроб-





нее см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 414).

4 Макк как иудейский контекст Нового Завета. О лексических пересечениях между 4 Макк, Посланием к Евреям и текстами мужей апостольских писал уже Дюпон-Соммер (*Dupont-Sommer*. 1939. Р. 77). Терминологическую, тематическую и даже идейную близость 4 Макк больше всего обнаруживает с Посланиями к Римлянам, к Галатам, Пастырскими Посланиями и др. (*Simmins*. 2001). Отсутствие точной даты написания 4 Макк не позволяет интерпретировать прямые пересечения с НЗ как заимствования в ту или иную сторону, но позволяет видеть в 4 Макк иудейский контекст НЗ; Дайссманн в свое время полагал, что ап. Павел читал 4 Макк (*Deissmann*. 1900).

Совр. исследователи усматривают у ап. Павла и в 4 Макк обсуждение сходных проблем в сходных терминах, иногда с общих, а иногда с противоположных позиций. По мнению Десилвы, «иудействующие» христиане отстаивали Тору, Закон как верный путь к добродетели (ср.: Гал 2. 21; 3. 21); Павел же ставил веру во Христа выше Торы и считал, что победить страсти дает не Закон, но Св. Дух (ср.: Гал 5. 16–17; *DeSilva*. 2000. Р. 664–665). Тогда можно в качестве внутренних оппонентов автора 4 Макк представить не только эллинских мудрецов, но и всех, кто умаляли перед иудеями значение Торы, в т. ч. и ап. Павла, проповедовавшего в Антиохии. Для автора 4 Макк заповедь устанавливает господство разума над страстями, победу воли над грехом: Бог не оставил благочестивый разум без средств соблюдать Его заповеди и избирать праведность (4 Макк 2. 4–6); для ап. Павла (Рим 7. 7–24) именно заповедь дает греху принципиальную возможность одержать победу (*DeSilva*. 2002. Р. 373; Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 415). Эти мысли апостола слишком сложны для автора 4 Макк, у которого замысел Творца о человеке состоит в том, что Он сотворил человека для добродетельной жизни: «И дал Он ему Закон, соблюдая который ум будет царствовать над царством долгомудрым, справедливым, добрым и мужественным» (4 Макк 2. 23). Царство внутри человека, следующего Закону Моисея, вмещает и 4 кардинальные добродетели эллинской

этики. В 4 Макк отсутствуют как темы грехопадение и непоправимо греховная природа человека.

Образы и идеи 4 Макк имели своих предшественников и в античной философии, и в ЛХХ, но они оказались здесь в том мартирологическом контексте, в котором встречаются в христ. лит.-ре. Сюда относятся и рассмотренная идея *ὑπομονή* (стойкость) и связанные с ней атлетические и воинские метафоры мученичества.

Награда за поражение. В 4 Макк часто возникает образ состязания и победы тех, кто с обыденной т. зр. терпят поражение и гибнут. Как в 4 Макк, так и в НЗ претерпевание гонений, поношений, пыток и казни описывается в терминах победы в атлетическом состязании за добродетель (4 Макк 1. 10; см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 454–455, 471 (Примеч. к 4 Макк 6. 10 и к 4 Макк 9. 23)). Победа не в том, чтобы заключить мир с противником, уступив ему, но в том, чтобы выстоять при нападении и терпеть вплоть до того, как Бог даст награду, обещанную для победителей: 4 Макк 9. 7, 23; 11. 20; 17. 15, 16; ср.: Прем 10. 12; 1 Кор 9. 24.

Греческие философы пользовались этой метафорой, чтобы провозгласить единственным достойным состязанием борьбу со страданиями и с наслаждениями (ср.: *Dio Chrysost.* Ор. 8. 11–18). Киники переосмыслили способность терпеть боль и насилие не как рабское поведение, а как благородную, подобно победителям в Олимпии, выдержку в состязании за честь. И автор 4 Макк использует образ состязания, агона на арене страданий (4 Макк 11. 20), где мученики состязаются за святость и добродетель (4 Макк 12. 14), а добродетель выставляет им награду (4 Макк 17. 12). Под пыткой они добывают победу над тираном (4 Макк 16. 16).

Победа в состязании переходит в военную победу. Мученики не оставляют свой военный строй (4 Макк 9. 23–24), они — город, к-рый выдерживает осаду и не сдается (4 Макк 7. 4). Мать — это «воительница Божья за благочестие» (4 Макк 16. 14). Автор противопоставляет цитоносцев Антиоха, а по совместительству палачей безоружным людям, к-рые побеждают воинов. Они — крепость и башни, так что название «катапульта» для некоего орудия пытки встраивается в метафору, как ору-

дие осады крепости благочестия (4 Макк 8. 13; 9. 26; 11. 9, 26). Защищают братьев «доспехи безупречной добродетели» (4 Макк 11. 22). В греч. слове *ὑπερασπιστής* (защитник) метафора не стерлась, отчего слово «защитница» невозможно — женщины не носят щитов. Но в 4 Макк 15. 29 мать мучеников названа *ὑπερασπιστρία* (защитница благочестия). Иудеи отличаются от своих мучителей, как люди — от диких зверей. Палачи сначала пользуются для пыток железными когтями, и автор именует их леопардами, а потом сдирают кожу собственными ногтями, как звери, терзающие добычу (4 Макк 9. 28; 10. 7). Этот образ напоминает об играх со звероборцами-гладиаторами, которыми стали после разрушения храма пленные иудеи, а впоследствии и гонимые христиане. В 4 Макк 17. 14 борьба пытаемых предстает как зрелище на арене.

Новозаветные авторы, прежде всего ап. Павел, тоже использовали атлетическую образность. Венки, награды, поприща, упражнения, даже соблюдение «режима» спортсмена — все это используется в качестве сравнений для описания борьбы человека с самим собой, со своей слабостью, со своим грехом (Евр 12. 1–4). Ап. Павел представляет противостояние враждебному окружению как стяжание награды, как подвиг (1 Кор 9. 24–27; Флп 3. 12–14; 1 Тим 6. 12; 2 Тим 2. 5; 4. 7 и др.). Воинская честь предполагает раны и увечья, но полученные в бою, а не в беспомощном положении раба или пленного. Власть одного человека над телом другого, публичная пытка, обнажение, страдание и уродование, как и распятие беглых или мятежных рабов, на языке той эпохи означали позор. Мученик называет любую смерть за отчее благочестие отрадой (4 Макк 9. 29). Сказать: «Огонь твой для нас прохладен, от катапульт твоих не больно, насилие твое немошно» (4 Макк 11. 26) — мог и киник, но он презирал и свое тело, все начиналось и кончалось независимостью его духа от тела. Еврейские мученики позорную в глазах мира смерть принимают ради верности Богу и избавления своего народа. Как и в *Иоанна Богослова Откровении*, позорная казнь на кресте превращена здесь в победу над врагами Бога (Откр 5. 5–6) и в искупление Божия народа (Откр 5. 9–10).





Искупление: богословие жертвы.

Центральным и определяющим для раннего христианства было представление об искупительной и о заместительной смерти Иисуса Христа (см. *Искупление*). О смерти мучеников в 4 Макк прямо сказано, что они стали «как бы выкупом за грех народа. И благодаря крови этих благочестивых и искупительной жертве их смерти Божественный Промысл спас Израиль» (4 Макк 17. 21–22). Кроме того, встречаются слова о почитании тех, кто были «освящены Богом», возможно не просто о праведных избранных Богом людях (ср. «освященный Иаков» в 3 Макк 6. 3), но о мучениках, освящающих Божественное Имя: происходит взаимное освящение и тем самым мистическое сближение Бога и человека. Это представление присутствует в христ. мистике, а в еврейской появляется уже в средневековье в движении Хасидей Ашкеназ (см.: *Хасиды ашкеназийские*).

В вопросе о том, содержится ли в 4 Макк учение о мученичестве как об искупительной жертве и насколько оно близко к христ. учению, мнения расходятся (см., напр., сравнение иудейской и христ. мартирологии в: *Nickelsburg*. 2003). По мнению одних, 4 Макк не содержит мистического понимания жертвы мучеников как части богослужения, дело сводится к метафорическому языку риторики, к-рая призвана побудить слушателей быть стойкими и направлена на воспитание мужества и героизма (*Williams S. K. Jesus' Death*. 1975. P. 165–202). Однако мистическое понимание искупительной жертвы отличается от понимания героической гибели воина, а мученики обнаруживают свою готовность к смерти не столько для Антиоха (врага), сколько перед своим Богом. По мнению других, учение ап. Павла о смерти Иисуса Христа как об искупительной Жертве, которая спасает евреев и язычников, находится под сильнейшим влиянием богословия мученичества, сформулированного в 2 и 4 Макк, а до них только в Ис 53 (*Williams J. Massabean Martyr Traditions*. 2010). Если в 4 Макк исследователи усматривают идею заместительного искупительного страдания и гибели, подхваченную затем христианами, то библейское ее происхождение они отрицают, полагая, что автор 4 Макк получил ее от стойков и эллини-



*Страсти Христовы.
Страсти Маккавейских мучеников.
Рельеф раки Маккавейских мучеников.
1-я треть XVI в.
(собор ап. Андрея в Кёльне)*

тических историков (*Williams S. K. Jesus' Death*. 1975. P. 135, 230–254; ср. также: *de Jonge*. 1988. P. 142–151).

Вопрос об искупительном характере мученичества братьев, матери и Елеазара зависит от понимания термина ἰλαστήριον в 4 Макк. В эллинистическую эпоху словом ἰλαστήριον обозначали умиловательное или вотивное приношение, а не кровавую жертву (LSJ. 1996. P. 828 s. v. ἰλαστήριος II 2). Отсюда делается вывод, что смерть мучеников — это не жертва, а приношение Богу, умиловательный дар для примирения с народом и вотивное приношение для грядущего избавления Израиля. Однако едва ли груды изувеченной человеческой плоти могут быть приношениями и вотивными дарами.

Тот же термин многократно встречается в LXX и дважды в НЗ (Рим 3. 25 и Евр 9. 5 — пересказ из ВЗ, соответственно значение не новозаветное). В одних случаях следует исходить из греческого языка и понимать ἰλαστήριον как производное от ἰλάσσομαι — «умиловывать», «примирять», «склонять на свою сторону» или «миловать», «отпускать», «прощать», т. е. речь идет об умиловательной жертве (ср. в Vulg. Рим 3. 25: propitiatio), в других следует учитывать древнеевр. оригинал, т. к. ἰλαστήριον может передавать евр. כַּפּוֹרֶת (каппорет — очистительница, золотая крышка ковчега завета, к-рую священник кропит кровью

жертвы в День Искупления (Лев 16. 14–16), затем, переносно, — искупительная жертва и средства искупления (*DeSilva*. 2006. P. 250–251)). Весь контекст 4 Макк говорит об искуплении кровью грехов народа и об очищении страны, соответственно следует понимать и ἰλαστήριον.

Автор 4 Макк использует культовый язык храмового жертвоприношения, перенося его на внехрамовые события, чтобы придать этим событиям вес и значение богослужения. Богословие мученичества и человеческой жертвы создается в контексте прекращения Антиохом храмового служения (4 Макк 4. 19–20; ср.: Дан 3. 38–40: храм разрушен, жертву принести нельзя). Когда нет ничего для принесения жертвы, во всеожжение приносят свою жизнь, жертва мучеников замещает храмовую. В 4 Макк неоднократно упоминается жертвоприношение Исаака (4 Макк 7. 14; 13. 12; 16. 20; ср.: 17. 6), а братья именуется чадами Авраама, в данном контексте — приносимыми в жертву «Исааками». Тем самым подчеркивается полное послушание мученика, в к-ром заключена действительность искупления грехов эллинизированной знати Иерусалима (4 Макк 4. 21; 6. 27–29). Представление о заместительной жертве и спасительной силе смерти праведного мученика стало особенно важным после Маккавейских войн: до гонений Антиоха не было преследований собственно за веру.

В новозаветном понимании ἰλαστήριον («...[Иисуса], Которого Бог из-за верности [Его] предложил как искупительную жертву (προέβητο ὁ θεὸς ἰλαστήριον) Его Кровью, чтобы явить праведность Его благодаря прощению грехов, соделанных прежде» — Рим 3. 25, перевод Н. В. Б.) сходны условие и результат искупительной Жертвы: верность, прощение прежних прегрешений ради принесенной Жертвы, чистота, праведность, непорочность Жертвы, готовность к смерти, которая побуждает Бога принять Жертву и освободить людей (ср.: Евр 10. 4–10) (см.: *Frend*. 1965. P. 44–45; *O'Hagan*. 1974. P. 94–120; *Klauck*. 1989. S. 670–672; *van Henten*. 1993. P. 101 слл.; *Idem*. 1997. P. 187–269; *DeSilva*. 1998. P. 137–141). Т. о., в 4 Макк происходит развитие мысли Песни раба Божия (Ис 52. 13–53. 12), близкое к раннехристианскому осмыслению смерти Иисуса,





как в Рим 3. 25; Евр 1. 3; 9. 11–15; 1 Петр 1. 19; 1 Ин 1. 7. Тематические и терминологические пересечения выявлены в Пастырских Посланиях и в начальной главе Послания к Галатам (*DeSilva*. 2006. P. XIV–XVII; *van Henten*. 2002. P. 77; *Cummins*. 2001), но особенно много системных пересечений в 4 Макк с Посланием к Евреям (см.: *DeSilva*. *Persistence in Gratitude*. 2000; *Scarpat*. 2006. P. 91–92; Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 418–419). Х. Аттридж в комментарии к Посланию также указал на общность уникальной терминологии в этой книге и в 4 Макк (*Attridge*. 1989. P. 306. Not. 17, P. 356. Not. 45, P. 360. Not. 13). Важнейшее отличие 4 Макк от Послания к Евреям состоит в том, что мученики искупают грехи народа перед Богом, но новые грехи потребуют новых жертв. В Послании к Евреям действие искупительной Жертвы должно распространиться на всех и навсегда избавить всех и от неизбежности греха, и от самой смертности. Автор Послания к Евреям представляет Иисуса Священником, Который приносит в жертву Себя, искупает тем самым грехи всего мира и благодаря Своей Божественной природе наделяет всех той же возможностью воскреснуть, какая дана Ему.

Христианская мартирология и позднейшая агиография. До второй мировой войны Дюпон-Соммер высказывал мнение о влиянии 4 Макк на раннюю мартирологическую литературу (*Dupont-Sommer*. 1939. P. 85). Через 10 лет О. Перлер показал близость тем и терминов 4 Макк, не входящих к НЗ, к темам и терминам *Martyrium Polycarpi*, Писем лионских мучеников (у *Euseb*. *Hist.* V 1–4; *Clem. Rom.* 1 Cor. (Perler. 1949. P. 47–72). У. Х. К. Френд называет 2 Макк первыми мученическими актами (*Frend*. 1965. P. 45; ср. P. 20–22, 198, 373, 464, 558, 562), а 4 Макк идет следом за 2 Макк. Для ученых последних десятилетий мученичество имеет свои корни в Маккавейской эпохе и предшествует возникновению христианства (*Ziadé*. 2007. P. 66. Not. 2; *van Henten*. *Zum Einfluss*. 1993. S. 700–723; *Boyarin*. 1999. P. 94–96, 115–118). Аттридж указывает на общий смысл слова *μάρτυς* в 4 Макк 17. 10 и Евр 12. 2, а в 4 Макк 17. 14 и Евр 12. 4 отмечает дериваты от *ἀνταγωνίζομαι* — «противоборствовать». В LXX они встречаются только в 4 Макк (в 3. 5 противоборцем

(*ἀνταγωνιστής*) страстей назван разум; в 17. 14 Антиох, словно в театре, противоборствует братьям, а весь мир — зритель этого противоборства). В НЗ слово также уникально и встречается только в Евр 12. 4: «противоборствуя греху» (*τὴν ἀμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι*, перевод Н. В. Б.) (*Attridge*. 1989. P. 306. Not. 17; P. 356. Not. 45; P. 360. Not. 13). Г. У. Бауэрсок считал, что представление о мученичестве возникло у христиан на основе рим. представлений о благородной смерти и затем проникло в иудаизм. В *μάρτυρία* в 4 Макк он не усматривает смысла, кроме юридического свидетельства, принимая во внимание очевидное в 4 Макк 6. 32, но не в 12. 16 и 16. 16 (*Bowersock*. 1995. P. 9–12; так и: *Shepharu*. 2006, иначе: Книги Маккавеев. 2014. С. 420–421, 478, 487–488). Д. Боярин занимает промежуточную позицию: мартирология развивалась в той и др. традиции в ходе веками шедшего диалога (*Boyarin*. 1999). Широко распространено мнение, что *μάρτυς* в значении «мученик», а не «свидетель» возникает во II в. по Р. Х. (*Ziadé*. 2007. P. 67. Not. 6, а также *Frend*. 1965. P. 87–89;

тиохийского и «Мученичество Поликарпа», чем 2 Макк (*Ziadé*. 2007. P. 70). Среди проч. сходств (*Frend*. 1965. P. 198–199) важно обращение в Посланиях Игнатия Антиохийского и в 4 Макк к слову *ἀντίψυχον*, знакомому авторам по юридическому обиходу Антиохии и одинаково переосмысленному: ср. 4 Макк 6. 29; 17. 21 и *Ign.* Ep. ad Eph., 21. 1; *Idem*. Ep. ad Smyrn. 10. 2; *Idem*. Ep. ad Polyc. 2. 3; 6. 1. Это слово не встречается в LXX, в НЗ и в корпусе мужей апостольских, редко в классическом языке. В М. Азии и Антиохии оно имело технический смысл — «выкуп собой», напр. замену собой осужденного к заключению (*Bowersock*. 1995. P. 80–81; *Ziadé*. 2007. P. 83. Not. 114). Оно сближает Послания Игнатия и 4 Макк, к-рые одинаково обращаются к внутренней форме слова, к его этимологическому (возможно, первичному) значению — «вместо жизни», т. е. «выкуп ценой души-жизни»: «Сделай кровь мою очищением и выкупом за их жизни возьми мою жизнь» (4 Макк 6. 29; см.: Книги Маккавеев. 2014. С. 457 (Примеч. к 4 Макк 6. 29)). В «Мученичестве

Поликарпа» также обнаруживается возможное знакомство с 4 Макк, особенно в формулах, которые используются про-

*Мученичество
семерых Маккавеев.
Миниатюра из Библии
(Vat. lat. 2. Fol. 174v)*



Saxer. 1986. P. 195–205 (история полемики)). И. Делез обратил внимание, однако, на мартирологический смысл соответствующего глагола в *Clem. Rom.* 1 Cor. 5. 4 (*Delehayé*. 1927. P. 79), т. е. в 94 г. по Р. Х. 2 Макк с большой вероятностью оказала влияние на раннюю мартирологическую лит-ру, а 4 Макк могла его оказать, если принимать достаточно раннюю датировку книги (*van Henten*. *Zum Einfluss*. 1993; *Ziadé*. 2007. P. 69). Следуя 2 Макк в представлении о роли жертвы (*Boyarin*. 1999. P. 117; *de Jonge*. 1988. P. 146–151), 4 Макк оказывается ближе по мартирологической терминологии к таким христ. сочинениям, как Послание Игнатия Ан-

консулом, чтобы отговорить сщмч. Поликарпа от пути, ведущего к казни (9. 2–3). Таковы и основания сщмч. Поликарпа для отказа от предложения отречься: «Ты грозишь огнем, который какое-то время жжет, а потом гаснет, потому что ты не знаешь о пламени будущего суда и вечного наказания, уготованном безбожникам» (11. 2).

Во II–III вв. по Р. Х. в греч. и лат. мартирологической лит-ре 7 братьев, мать и Елеазар упоминаются часто; кроме того, рассказ о евр. мучениках служит не только примером поведения в ситуации гонений, но и примером для составления соответствующего текста. 2 и 4 Макк определенно стали источниками агиографической стилизации для «Писем Лионских мучеников», наиболее позднего из упомянутых 3 раннехристианских





текстов (Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 422).

Смерть мученика описывается как новое рождение (Martyr. Polyc. 18. 3; *Ign. Ep. ad Rom.* 6. 1; ср.: 4 Макк 16. 13), в 2 Макк речь идет о «восставлении» в вечную жизнь, о том, что братья и мать снова встретятся (2 Макк 7. 9; 13; 23), а в 4 Макк говорится, что они получат назад очищенные бессмертные души в сонне праотцев (4 Макк 18. 23) или будут жить у Бога бесконечно долгое время (4 Макк 7. 19; 9. 8; 17. 12). Мученик завоевывает награду (Martyr. Polyc. 17. 1; ср.: 4 Макк 9. 28; 15. 29; 17. 12); награда за его свидетельство — венок бессмертия (Martyr. Polyc. 17. 1; 19. 2; ср.: 4 Макк 17. 12, 15), те же образы встречаются в 4 Макк.

Гонения на христиан в III в. дали новые поводы вспомнить о тех, кого преследовал за их веру Антиох. В мартирологических сочинениях той эпохи к М. к. обращался на Западе мч. Ипполит Римский (*Hipp. In Dan.* IV 3. 8; 26. 8; 28. 1; 43. 3; 44. 3; 46. 7), сщмч. Киприан Карфагенский в Посланиях (*Cypr. Carth. Ep.*) и в соч. «Ad Fortunatum», о них упоминают и на них опираются Акты карфагенских мучеников Монтана и Лукия и Мариана и Иакова (Passio ss. Mariani et Iacobi // *The Acts of the Christian Martyrs / Introd., texts, transl. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. 194–212; Passio Mariani et Lucii // Ibid. P. 213–239*) и нек-рые др. сочинения (*Ziadé. 2007. P. 90–95*). На греч. Востоке в III в. М. к. прославил Ориген («Увещание к мученичеству», написанное им для 2 диаконов в Кесарии во время гонений на христ. клир при имп. Максимиане, в 235, представляет собой гомилетический пересказ мученичеств, описанных в 2 Макк 6–7 и в 4 Макк 5–18). Но влияние на Оригена оказала преимущественно 4 Макк, ее атлетическая терминология и сосредоточенность на теме смерти за добродетель (или благочестие). Логика речи матери в 4 Макк 16. 18–19 тоже заимствована Оригеном. Он говорит, что добродетельный, получая божественную милость, ищет, каким образом отплатить, отблагодарить за нее, и лучший способ — это мученичество (*De Silva. 2009; о мартирологии III в. в целом и о М. к. см.: Ziadé. 2007. P. 87–103*).

Р. Зьяде (*Ziadé. 2007*) впервые рассмотрела влияние 2 Макк 6–7 и 4 Макк 5–18 на патристику IV в.

Писатели ранней Церкви, напр. Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Амвросий и Августин, относили евр. мучеников к числу пострадавших за Христа (см. *Ambros. Mediol. De Jacob.* 2. 10–12; *Aug. Serm.* 300; *Idem. Serm.* 301; *Greg. Nazianz. Or.* 15; *Ioan. Chrysost. In sanctos Maccabaeos et in matrem eorum; Idem. In sanctos Maccabaeos et septem pueris*). Кроме того, дошел фрагмент о Маккавеях в составе сочинения прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. De imag.* 3 // PG. 94, 1408 В). Речи святителей Григория Богослова и Иоанна Златоуста прославляют мучеников и предлагают их пример для христ. общины. То, что свт. Григорий имеет в виду именно 4 Макк, ясно, потому что он отсылает к книге, к-рая философствует о разуме как о владыке над страстями (PG. 35. Col. 913 (20)).

Делеэ задавался вопросом о возможной роли 4 Макк в возникновении жанра «этические мученичества» (*passions épiques*) (*Delehaye. 1921. P. 314–315; Ziadé. 2007. P. 5–6*). Неправдоподобная способность мучеников произносить речи с содранной кожей, когда их поджаривают на сковородах, нашла продолжение и в некоторых памятниках средневеков. экзальтированной агиографии.

Значение 4 Макк в христианской литературе и еврейской традиции. Оставаясь апокрифом, не имея чрезвычайных художественных, философских или риторических достоинств, 4 Макк сыграла роль большую, чем иные канонические книги. 2 Макк частично, а 4 Макк преимущественно были первыми опытами мартирологии.

По сравнению с другими М. к. 4 Макк переносит центр тяжести повествования на отдельных людей. Книга говорит о состязании, а не войне, о поединке, но не война с воином, а мученика с мучителями, из которого мученики, умирая, выходят победителями. Мученики, перенесенные из 2 Макк в 4 Макк, оказались изъяты из истории освободительной войны. В расчет не берется земля и народ, и гонитель-тиран заимствован из прошлого не потому, что тиранов нет в настоящем, но потому, что он герой внеисторической пьесы, к-рой предостит долгая жизнь в христ. агиографии, — это гонитель верных.

Враждебность окружающего эллинского мира обрела особую фор-



Соломония с сыновьями и их мученичество. Элеазар, его мученичество. Миниатюра из Миналогия. 1322 — ок. 1340 г. (Bodl. Gr. th. F. 1. Fol. 49v)

му: это внутренний оппонент. Эта смертельная близость представляется данностью, а победа над ней лишь одна — смерть под пытками. В распоряжении иудейской общины, живущей уже столетиями в языческой эллинистической среде, у людей, получающих эллинское образование и говорящих, думающих и пишущих по-эллиниски, остается последний аргумент в споре с имперской силой Рима и превосходством эллинской цивилизации — верность Богу до смерти. Присутствует и идея мистической награды. Автор 4 Макк разделяет с Филоном Александрийским веру в бессмертие души, а веру в загробное воздаяние и отмщение — с автором Книги премудрости Соломона (Прем 1. 16 — 5. 23; ср.: 4 Макк 9. 22; 14. 5–6; 16. 13, 25; 17. 12; 18. 23). Иосиф Флавий тоже писал о бессмертии праведников (*Ios. Flav. Contr. Ap. II 31. 217–218*): «...тем, кто сохранил верность законам, пусть даже им пришлось с бесстрашием за них умереть, Бог даровал право родиться вновь и получить лучшее, в сравнении с прежним, существование» (ср.: *Ios. Flav. De bell. III 8. 5 (374); Idem. Antiq. XVIII 1. 3 (14)* и др.). Но телесное воскресение, о к-ром говорится в 2 Макк 7. 9, 11, 13–14, 22–23, автор 4 Макк обходит, хотя мать «словно заново» рождает сыновей для бессмертия (4 Макк 16. 13). Жизнь, к-рую ожидают умирающие за Бога, — это жизнь «у Бога» вместе с патриархами (4 Макк 16. 25), у трона Бога они живут «блаженный эон (век)» (4 Макк 17. 18). Это не земная жизнь и не телесное вос-





кресение, но в то же время мученики собираются вместе с «отцами» в общий хор, получив от Бога назад свои чистые и бессмертные души (4 Макк 18. 23). Это уже образ воскресения, а не бессмертия души. К этому можно добавить, что такого рода двойственность, а именно невыбор между телесным воскресением и бессмертием души, характерна в ту эпоху для иудео-эллинистических сочинений и для сочинений раннехристианских. Т. Фишер и Х. Й. Клаук считают, что в 4 Макк речь идет о телесном воскресении (Fischer. 1978. P. 101–105; Klauck. 1989. P. 672–674), К. Сецер не стремится к однозначности (Setzer. 2004). Надежда на перемену мира с воскресением умерших и на встречу разлученных сочеталась с надеждой на то, что праведная душа обитает вместе с Богом и душами др. праведников.

В 4 Макк нашла свое выражение одна из первых попыток представить позицию иудеев диаспоры Второго храма, которая оказалась также во многом и позицией христиан: победа через смерть и решающий «аргумент» в споре — самопожертвование. Отличие же в том, во имя Христа или во имя Торы приносятся жертва.

Н. В. Брагинская

М. к. на Руси. М. к. в полном объеме в Др. Руси до кон. XV в. известны не были. Однако с древнейших времен они включались в библейский раздел индексов истинных и ложных книг. Самое раннее упоминание о них — в списке истинных и ложных книг Исидора в *Изборнике* Святослава 1073 г.: «И елико же въне 60: 1. Мудрость Соломона, 2. Мудрость Сирахова, 3. Макавеи, 4. Макавей, 5. Макавей, 6. Макавей, 7. Иосфир, 8. Иудиф, 9. Товит» (Л. 254; цит. по изд.: *Изборник вел. кн. Святослава Ярославича* 1073 г. СПб., 1880). Четыре раза упоминаемое «Макавеи» относится к 4 М. к., стоящим «вне» библейского канона. Это вполне соответствует Житию Мефодия, в 15-й гл. к-рого сообщается, что Мефодий, «посадив из учеников своих двух попов скорописцев, перевел быстро и полностью все книги (библейские), кроме Маккавеев, с греческого языка на славянский» (цит. по: *Флоря Б. Н.* Сказание о начале слав. письменности. СПб., 2004. С. 193).

На Руси в перечень истинных книг, т. е. рекомендованных Церковью, они

попали поздно: впервые упоминание М. к. в числе канонических встречается в Исихастском индексе, созданном не ранее кон. XV в. (см.: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 77–100); название книг дается здесь обобщенно — как «Маккавейская история» (см.: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. С. 184). Возможно, формирование нового индекса истинных книг связано с составлением в кон. XV в. полного рус. библейского кодекса, включавшего и М. к., во всяком случае новый индекс соответствовал содержанию кодекса (см.: *Она же.* Канон слав. Библии в индексах истинных книг // *Palaeobulgarica* = Старобългаристика. 1990. Т. 14. № 1. С. 39–48), а в более позднюю его редакцию было целиком перенесено оглавление Острожской Библии (см.: Там же. С. 47; *Она же.* Индекс истинных книг в составе «Кирилловой книги» // *ТОДРЛ*. 1993. Т. 46. С. 125–133).

Сведения о подвиге братьев Маккавейских и их родителей были между тем известны на Руси в переведенных с греческого, прямо или через южнослав. посредство, памятниках начиная с самого старшего периода.

Уже в *Изборник* Святослава 1073 г. (Л. 60в — 62б) входит достаточно большой пассаж, озаглавленный «Иосифово, от Макавей». Эта статья — сокращенный вариант соответствующего фрагмента Симеонова сборника (915–920), включающего в переводе с греческого 4 Макк 1. 1 — 3. 6 (см.: *Foster P. M.* The Church Slavonic Translation of Maccabees in the Gennadij Bible (1499): Diss. / Columbia Univ. N. Y., 1995. P. 87). 105-я статья древнерус. *Изборника* начинается словами: «Пытаем убо, самодержць ли страстьм е помысл; расудимы же, чьто е помысл, чьто ли страсть, и колико страстьмь видов, и аште въсьми съвладѣть тѣми...» (цит. по изд.: *Изборник вел. кн. Святослава Ярославича* 1073 г. с греч. и лат. текстами / С предисл. Е. В. Барсова и зап. А. Л. Дювернуа. М., 1884. С. 151) — «И так спрашиваем: сдерживаются ли страсти рассудительностью? И рассматриваем: что такое рассудительность? и что страсть? и сколько видов страстей? И все ли они сдерживаются рассудительностью?» (О Маккавеех слово 4-е / Пер.: [Порфирия (Успенского), еп. Чигиринского] // *ТКДА*. 1873. № 11. С. 70). П. М. Фостер определил, что

начало этого отрывка соответствует 4 Макк 1. 13 (*Foster P. M.* The Church Slavonic Translation. P. 87). Статья *Изборника* 1073 г. «Иосифово, от Макавей» действительно представляет собой точный перевод 4 Макк 1. 13 — 3. 5, в котором, правда, отмечены и значительные лакуны. Конец этого текста соответствует фрагментам 4 Макк 3. 17–18 и 4 Макк 7. 17–18.

Обязательно упоминаются братья Маккаеи в ветхозаветных частях исторических сочинений. Так, в *Летописце* Еллинском и Римском фрагмент о мученической гибели братьев Маккавеев озаглавлен «О Елиазаре»; он содержит краткое упоминание о страданиях Елеазара, 7 братьев (перечислены имена: Авив (Авим), Антонин, Гурий, Елеазар, Еусевон (Евсевон), Самон и Маркел (Маркелл) и их матери Соломанды, «различно мучени, страстотрыпческими венцы венчани быша», и завершается цитатой из 15-го Слова Григория Богослова (в древнерус. пер. — Слово 16-е), посвященного подвигу мучеников Маккавеев (см.: *Летописец Еллинский и Римский*. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 185).

Иной пример — в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, перевод к-рой был осуществлен в XI–XII вв. Иосиф Флавий не приводит описания гибели Маккавеев, но возводит ее в ранг подвига за веру и за народ, призывая воинов Иудейской войны последовать им: «Грядите, мужи иудейстии! Мужем ныне время мужествовати — да покажем, како благочестие имеем на закон Моисеов! Да не постыдится род наш, да не посраим законодавца нашего! Имеимы образ на подвижение. Елеазара пръваго и седми братии Макавеи, и мати их мужествоваоуци, Антиох победив и пленив землю нашу. И царствуя над нами, теми седмью отрок побежен бысть, и учителем старым, и женою старицею. Им же да сподобимся и мы» — «Ступайте, мужи иудейские! Мужам настала пора сражаться доблестно — да покажем, какое благочестие имеем по закону Моисееву! Да не постыдится род наш, да не посраим законодателя нашего! Есть у нас образец для подвига. Елеазара первого и семь братьев Маккавеев, и мать их, доблестно сражавшихся, Антиох победил и пленил землю нашу. И [хотя] и царствовал над нами, теми семью юношами был побежден,





и учителем старым, и женою старицею. Им же да уподобимся и мы» (цит. по: «История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерус. пер. / Изд. подгот.: А. А. Пичхадзе и др. М., 2004. Т. 1. С. 140).

Как ветхозаветные мученики, пострадавшие за веру, были восприняты Елеазар, Соломония и 7 братьев Маккавеев и христ. Церковью; почитаются они наряду с ветхозаветными пророками. Несмотря на включение М. к. в перечни отреченных книг, в Русской Церкви вслед за Церковью византийской был установлен день памяти мучеников — 1 авг. (14 авг. по н. с.), причем, как отмечает архиеп. Сергей (Спасский), «Маккавеев внесены в святцы ранее всех ветхозаветных святых» (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 403). Служба св. мученикам Маккавеев присутствует в слав. Минеях с XI в. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 492), она озаглавлена «Месяца августа в 1 день святых мучеников седми братии по плоти Маккавеев, учителя их Елиазара и матери их Соломонии» и часто объединяется со службой Происхождению честных древ Животворящего Креста. Стихира мученикам начинается: «Закон верх, седми столп возвышен, мучительство не поколеба, ибо скотский гонителя гнев мужеский претрпевше, тело предавше секущим, благородныя юноша и братия, Моисийским преданием хранители...» (цит. по ркп.: РНБ. Погод. № 561. Минея служебная. Июль—авг. Л. 164—164 об. 1-я треть XVI в.; описание ркп. см.: Рукописные книги собр. М. П. Погодина. Кат. СПб., 1992. Вып. 2. С. 175—176). Упоминается память Маккавеев и в месяцесловах, в т. ч. и кратких, сопровождающих рукописи Евангелия: «И святых мученик седми братии по плоти Маккавеев, и учителя их Елеазара, и матери их Соломонии» (цит. по ркп.: РНБ. О.І.275. Евангелие. Л. 504. XVII в.).

Мученикам Маккавеев находим в древнерусских Прологах. Можно выделить как минимум 2 редакции Мартирия. Краткая редакция озаглавлена «Месяца августа в 1 [день] страсть святых Макковей Елиозара и Соломониды и 7 отрок: Авива, Антонина, Гурия, Елиозара, Еусеон, Самоны, Маркелы», нач.: «Антиоху сыну Укову [так!] Жидовскую страну приимшу и пленившу и нудящу и отечьских обы-

чай отметатися и вкусити свиный мяса, не покоривжася [так!] мучители, но отечьск держаща закон и старецъ Елеазар связан опакы рукама бьен бысть зело...» (цит. по ркп.: РНБ. Погод. № 616. Пролог годовой. Л. 481 об.—482. 1498 г.; описание ркп. см.: Там же. С. 223—225). Более пространная редакция имеет сходное название: «Страсть святых Макковей Елеазара иерея и Соломонии и 7 сынов ея: Авива, Антонина, Гурия, Елеазара, Еусевона, Самона, Маркела», нач.: «Антиоху царю сыну Селевкыеву, убившу Птоломея и прием Египет, възнесеся срьдцем, иде на землю Иудеискую и, попленив Иерусалима, все богатство его взят...» (цит. по ркп.: РНБ. Погод. № 616. Пролог на мартовскую половину года. Л. 354. 1455—1462 гг.; описание ркп. см.: Там же. С. 221—223). Пространная редакция Мартирия мученикам Маккавеев не только присутствует в древнерус. Прологе, но и входит в Минеи-Четьи (см.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. С. 542), подтверждая тем самым как почитаемость святых, так и интерес к их биографии. Встречаются в древнерус. рукописях и выписки из проложного Мартирия, как, напр., в рукописном сборнике XVII в., со сноской «Пролог. Августа 1». Выписка озаглавлена «О мучении святых мученик седми братии, Маккавеев нареченных, и матери их Соломонии», нач.: «И оста седмый юнейший, иже бе мал детищ, и предаде и царь матери его и рече: «Увещай его, да сотворит волю мою, и дам ему злата много...»» (РНБ. О.І.261. Сб. Л. 313. XVII в.).

Обилие памятников, связанных с церковным почитанием ветхозаветных мучеников, несомненно, обусловило известность их на Руси к кон. XV в. В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XV в. в Новгороде при кафедре под непосредственным покровительством архиеп. Геннадия проводилась трудная работа по составлению 1-го у вост. славян полного русского библейского кодекса — *Геннадиевской Библии*. За образец при составлении рус. рукописной Библии была принята лат. Вульгата — единственный к кон. XV в. выверенный и отредактированный текст Библии, после начала книгопечатания получивший широкое распространение не только в Зап. Европе, но и на вост. землях, в т. ч. в Новгороде. Среди переводчиков русской Библии был и католич. мон. Вениамин: в частности, именно он перевел

с латыни 2 М. к., работу он закончил 1 авг. 1493 г. — в день памяти мучеников Маккавейских. Запись об этом сохранил ветхозаветный сборник 60-х гг. XVI в., содержащий все переведенные в Новгороде с латыни книги и являющийся, по всей вероятности, копией одного из первоначальных вариантов перевода: «...[угол листа оборван, должно быть М]аккавейския [...— оборвано] с латинского языка лета 1-го по седми тысящах [т. е. 1493 г.] повелением господина преосвященнаго архиепископа Генадия от некоего мужа честна презвитера, паче же мниха обители святаго Доминика именем Вениамина, родом словенина, известне ведуща латиньскы язык и граматикку, ведуща же отчасти и греческаго языка и фрязска, месяца августа день 1. Те, которым древним философом речено сице: «Прием памятьуй, положив забуду»» (РНБ. Погод. № 84. Сб. ветхозаветный. Л. 360 об. 60-е гг. XVI в.; описание рукописи см.: Рукописные книги собр. М. П. Погодина. Вып. 1. С. 69—71). Возможно, последняя фраза этой записи указывает на то, что М. к. находились до составления полного кодекса вне библейского канона.

Принципы перевода М. к. ничем не отличаются от принципов работы с др. переведенными с латыни книгами. Кратко можно охарактеризовать этот перевод как предельно буквальный, подстрочный, в результате чего могли нарушаться грамматические и синтаксические нормы древнерус. языка и текст становился малопонятным.

Составление новгородскими книжниками библейского кодекса обогатило отечественную библеистику полной Библией, основа которой сохранилась и до сего дня. Вместе с переводом библейских книг, общий объем к-рых составляет более 1/3 ВЗ, в рус. язык вошло огромное количество новых понятий. Наиболее интересные примеры, содержащиеся в рукописях 1—2 Макк, следующие.

Так, именно из «Маккавейской истории» древнерус. читателю стали известны слова: «милиция» (1 Макк 9. 61: «...началницы беаху милисие», с толкованием на полях: «воинством»), «нумизмат» (1 Макк 15. 6: «...и отпущу тебе сътвориши побие-ния своа нуммизмате», с толкованием: «нуммизмата есть чекан денежны»), «комментарии» и «библиотека» (2 Макк 2. 13: «Възноша-





ху же ся в подписаниих и коменгтариих [толкование: «в книгах»] Не емии, сия тако же и како състроюящи библиотека [толкование: «книжный дом»], събра от стран книги»), «консул» (1 Макк 15. 16: «Лусий консуль римляном...»), с толкованием: «свѣтник»), «гимназия» (2 Макк 4. 9: «...аще власть ему подала бы ся гимнасия и ефевиа себе поставити»), с толкованием: «гимнасия есть место где учахуся обычаем языческим, а не закону Божию, а ефевиа есть место блудилищу отроком»), «когорта» (2 Макк 5. 2: «...конницы протекающе, златы ризы имеющи и копиа, яко когортес оружени»), с толкованием: «полкы»), «трофей» (2 Макк 5. 6: «...велми чауши врагом и не гражаном себе трофеа приати»), с толкованием: «Трофеум есть одоление от врагов на бег обращено, и радости или веселиа или честь, иже даяшеся некому ради врага, в бег обращена, и бе така честь, да вси люди изидут ему противу, и с веселием его въводяху в град, где неции врази на брамах коли дают стопы — трофеум наречется»), «прокуратор» (2 Макк 11. 1: «Но мало по времени лисиа прокуратор царев...»), с толкованием: «приставник»).

Незнакомые ранее древнерусскому книжнику слова не просто объяснялись, но в комментариях к ним приводилась их этимология, этому уделялось особое внимание. Так, напр., в комментарии к слову «епихиния» (2 Макк 8. 33: «И егда епихини сътворяху в Иерусалиме...») читаем: «Епихиния речется от «епии», иже есть «на», и «никос», иже есть «одоление», что есть день праздника». Евр. праздники и названия месяцев евр. календаря, как правило, объяснялись: «сенофея» (2 Макк 1. 9 — «скинопигия») «есть день очищения церкви, его же повеле Июда 8 днии празновати в 15 день месяца казлев», «казлев» — «ноябрь» (2 Макк 1. 18), «севат» — «генварь» (1 Макк 16. 14), «ксандиси» — «отвещает апреля» (2 Макк 11. 33), «диоскори» — «июня» (2 Макк 11. 21), «евул» — «август» (1 Макк 14. 27).

С переводом осваивались и иностранные реалии. 2 Макк 4. 34: «...Менелав приступи к Андронику, молящия, да Онию убьет. Иже егда приидяше к Онии и данным десницам с клятвою клятсся, яко бо бысть ему сумнение, препирал бы ся от Асила исходити...» — сопровождается комментарием: «Асилло есть храм, иже

Ром и Ромул създаша». Приводятся и сравнения с реалиями древнерусскими: 2 Макк 4. 47: «...беднии же, иже паче аще пред ситы проу рекли...» — комментируется: «Пред варвары или пред татары».

В XVI в. прп. *Максим Грек* переводит 4 Макк — книгу, фрагменты которой были известны ранее по Изборнику 1073 г.; текст озаглавили «Иосипа иудеянина слово о том, яко благочестивый помысл самодержавец есть страстем, и сие являет от вышеестественнаго терпения еже к горчайшим мукам Маккавеох мученых бывших Антиохом». Перевод Максима Грека более полный, чем фрагменты Изборника, однако и он выполнен с лакунами; полностью выпущены главы 2, 3, 14, 15 (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 573).

При издании *Острожской Библии* Иван Фёдоров не принял «латинские» переводы Новгородского кодекса, и переведенные в XV в. с латыни книги были переведены заново с греч. языка. При этом в качестве оригинала было принято венецианское издание Библии, предпринятое Альдо Мануцио в 1518 г. (*Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 211–212). Заново были переведены с греческого и М. к., причем в соответствии с греч. изданием была переведена и 3 Макк, с издания Ивана Фёдорова 1580/81 г. входящая в состав рус. Библии и до наст. времени. Текст Острожской Библии был хорошо отредактирован, унифицирован и освобожден от присутствовавших в рукописном кодексе комментариев. Текст М. к. и в др. изданиях (Московская Библия 1661 г. и Елизаветинская Библия 1751 г.) следует Острожской Библии; с незначительными с т. зр. содержания изменениями он входит и в совр. издания Библии на церковнославянском языке.

В XIX в. М. к. были переведены на рус. язык в 3-й раз. Вопрос о переводе на рус. язык Свящ. Писания был поставлен в 1813 г., после основания Русского библейского об-ва. В 20-х гг. XIX в., после выхода из печати НЗ, начинается перевод книг ВЗ, однако в апр. 1826 г. по указу имп. Николая I деятельность об-ва была прекращена, и перевод М. к., последних в ВЗ, осуществлен не был. Работа по созданию Библии на совр. рус. языке возобновилась в 1860 г., после создания специального

комитета при СПбДА. К работе привлекались также ученые Московской и Киевской Духовных Академий. Перевод книг ВЗ делался с древнеевр. подлинника с использованием греч. текста и латинского в переводе блж. Иеронима. В 1873 г. еп. *Порфирий (Успенский)* публикует свой перевод на рус. язык 4 М. к.: в 3-м номере ТКДА за 1873 г. вышла 1 Макк, в 9-м номере — 2 Макк, в 11-м — 3–4 Макк. Однако по утвердившемуся составу в полную Библию на рус. языке были включены лишь 1–3 Макк, а перевод 4 Макк остался лишь в издании еп. Порфирия (Успенского). В 1876 г. вышло в свет 1-е издание полной Библии на совр. русском языке, известное как Синодальное.

Т. о., в совр. обиходе в составе Библии на церковнослав. и рус. языках читаются 1–3 Макк. Совр. правосл. Церковь продолжает почитать Маккавеев 1(14) авг. Служба им озаглавлена «Память святых седми мученик Маккавей и матере их Соломонии, и учителя их Елеазара», стихира мученикам традиционно начинается: «Законна верх, седмию столпы возвышен, мучительство не поколеба, ибо скотский гонителя гнев мужески претерпеша, тело предавше секушим, благороднии юноши и братия, Моисейским преданием хранители...» (Минея (МП). Авг. Ч. 1. С. 5–6). Тропарь (нач.: «Болезньми святых, ими же о Тебе пострадаша, умолен буди, Господи...») и кондак (нач.: «Премудрости Божия столпи седмочисленнии и Божественнаго Света светильницы седмосвещнии, Маккавей всемудрии...») входят и в совр. тропарионы (Тропарион. 2008. С. 662).

Особенностью М. к. можно назвать то, что читаются они исключительно в составе кодекса. Не известно ни одной древнерус. рукописи, где М. к. были бы переписаны самостоятельно, в отличие от других, переведенных одновременно с ними с латыни книг. Единственное исключение — это вставка их в ВМЧ митр. Макария, составленные в 20–50-х гг. XVI в. Митр. Макарий, широко использовавший наследие Геннадиевского лит. кружка, поместил 2 М. к. в переводе с латыни с предисловием блж. Иеронима и со всеми сопроваждавшими тексты комментариями в августовский том Минеи под 1 авг. наряду с 2 вариантами службы мученикам (см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 395–398





2-й паг.). Однако даже в Минеях Четых Димитрия Ростовского, стремившегося, как и митр. Макарий, к предельной полноте информации, память мучеников Маккавейских 1 авг. представлена не библейскими книгами, а сделанным на их основе переложением Ростовского митрополита. Озаглавлен этот текст «Страдание святых ветхозаконых мучеников: Елеазара священника, и семи по плоти братии нарицаемых Маккавей, и матере их Соломонии, и иных многих», с подзаголовком «От Божественнаго Писания книг Маккавейских и иных», нач.: «Мучеников святых, в книгах Маккавейских на земли, в книгах же живота вечнаго на небеси написанных, страдание прежде даже повествоватися начнется...» (цит. по изд.: *Димитрий Ростовский*. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4: (Июнь–авг.). Л. 440). Димитрий Ростовский написал совершенно самостоятельное Житие мучеников Маккавеев, в основном черпая информацию из 2 Макк, но также обращаясь к Прологу и к древнерус. Четым-Минеям, каждый раз приводя сноски на источник.

Изд.: Четыре книги Маккавейские / Пер. с греч. подлинника, изд. в Москве в 1821 г. Порфирием [Успенским], еп. Чигиринским. Книга Маккавейская 1-я // ТКДА. 1873. № 3. С. 283–362; Книга Маккавейская 2-я // Там же. № 9. С. 269–323; О Маккавеех слово третье // Там же. № 11. С. 1–24; О Маккавеех слово 4-е // Там же. С. 69–107.

Лит.: *Иванов А. И.* Лит. наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиогр. Л., 1969; *Freidhof G.* Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81): Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer. Fr./M., 1972; *Олмстед Х. М.* К изучению библеистики Максима Грека: Пер. Четвертой книги Маккавеев на церковнослав. язык // АЕ за 1992 г. М., 1994. С. 91–100; *Foster P. M.* The Church Slavonic Translation of Maccabees in the Gennadij Bible (1499): Diss. / Columbia Univ. N. Y., 1995.

В. А. Ромодановская

Почитание Маккавейских мучеников. Место подвига и погребения мучеников в источниках не определено. В 2 Макк оно не названо, а гонения происходили повсеместно (2 Макк 6. 8–11); в 4 Макк царь учинил расправу в Иерусалиме (ср.: 4 Макк 4. 23; 5. 1; 8. 1). О находящейся перед ним могиле и эпитафии (4 Макк 17. 8–10) он говорит, будучи скорее в Антиохии, а не в Иерусалиме. У Иоанна Малалы первосвященника Елеазара и Маккавеев привозят для казни в Антиохию (*Ioan. Malal. Chron.* VIII 206. 20–22).

Еще во времена Иеронима Стридонского существовало по крайней мере 2 почитаемые гробницы: «Модеим (= Модеин), деревня около Диосполя, откуда были родом Маккавей; там и по сей день показывают их могилы, и я весьма изумлен: каким образом их же могилы показывают в Антиохии?» (*Hieron. De pom. hebr.* // PL. 23. Col. 911). В христ. традиции безымянных в 2 и 4 Макк семерых братьев очень рано (ср.: *Euseb. Hist. eccl.* III 10. 6) стали смешивать с братьями Иуды Маккавея и именовать их также «Маккавеями» или Маккавейскими мучениками (в евр. традиции прозвище Иуды – Маккавей переносилось только на его соратников и родственников). Воздвигнутая Симоном Маккавеем в Модеине для отца и матери, 4 братьев и себя самого и состоящая из 7 пирамид усыпальница (1 Макк 13. 28; *Ios. Flav. Antiq.* XIII 6. 6 (211)) была отождествлена с местом погребения Маккавейских мучеников. Предположительно на месте усыпальницы в V–VI вв. была построена посвященная мученикам христ. базилика, к-рую в поисках гробницы Маккавеев раскопал в кон. XIX в. возле дер. Эль-Мидия (Палестина) Ш. *Клермон-Ганно*. Возможно, остатки этих пирамид обнаружены под полом данной базилики израильскими археологами (работы продолжаются; Re'em 2011: Horbat Ha-Gardi: Final Rep. 30/6/2011 / Amit Re'em / Hadashot Arkheologiyot [Electronic resource]: Excavations and Surveys in Israel: Electronic Journal.— 2011.— Vol. 123.— www.hadashot-esi.org.il/report_detail_eng.asp?id=1712&mag_id=118). Когда именно произошло отождествление братьев Иуды и 7 братьев-мучеников, не установлено, но в XVI в. некие останки из Модеина были перенесены в Эммаус и помещены в церкви как мощи мучеников (*Abel*. 1949. P. 383; *Ziadé*. 2007. P. 55. Not. 116).

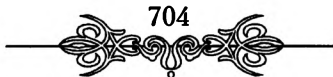
Впосл. возобладала традиция связывать события с Антиохией, поскольку царь принимал в них участие. На Антиохию как на место действия, по мнению М. Шаткин, указывает то, что братья и мать говорят и на греческом и на «родном» наречии, что более естественно для Антиохии, чем для Иерусалима (*Schatkin*. 1974. P. 98–99). В 2 и 4 Макк только старик получает собственное имя Елеазар, к-рое подходит для благочестивого старца, священника

(о Елезаарах см.: Четыре книги Маккавеев. 2014. С. 141 (Примеч. к 1 Макк 6. 43–47); *Goldstein*. 1983. P. 284–285).

Существование могилы мучеников в Антиохии документально засвидетельствовано начиная по крайней мере со 2-й пол. IV в. по Р. Х. Самый древний документ, к-рый упоминает могилу Маккавеев в Антиохии, – это Сирийский бревиарий – мартирологический календарь из Эдессы (ок. 412) (*Rossi, Duchesne*. 1894. P. L–LXIX; библиогр. см.: DACL. T. 10. Pt. 2. P. 2564), сокращение греч. оригинала, восходящего к 362 г. (в нем упом. мученики эпохи имп. Юлиана) (*Rossi, Duchesne*. 1894. P. L–LXIX). Запись, посвященная празднику Маккавеев (1 авг.), называет местом их погребения Кератей (Кератейон), т. е. (как известно из др. источников) квартал в юж. части Антиохии, возле ворот, ведущих в Дафну (*Ziadé*. 2007. P. 57): «...исповедники, в числе тех, кто были погребены в Антиохии, а именно в Кртие [Кератее], которые были сыновьями Ш(а)муни, упомянутыми [в книге] Маккавеев [или: «называемыми Маккавеями»]» (изд. оригинала: *Wright*. 1865–1866. P. 45–56; англ. пер.: *Wright*. 1866. P. 423–432). Здесь впервые засвидетельствовано имя матери. Дата создания прп. Ефремом Сирином гимна «Семь сынов Шамуни» (в греч. передаче «Самоны») – 363 г. – примыкает к дате полного оригинала греч. Мартиролога (*Ephraem Syr. Hymnus de filiis Samonae // Nachträge zu Ephraem Syrus / Ed. E. Beck. Louvain, 1975. S. 15–19. (CSCO; 363/364. Syr; 159/160)*).

Погребение Маккавейских мучеников в окрестностях Антиохии упоминается свт. Иоанном Златоустом в первых 2 проповедях, произнесенных в городе (между 386 и 398), и в К-польской проповеди (ок. 400) «На [праздник] Елеазара и отроков» («Не о прахе мне молви, не о пепле помышляй, не о костях, истлевших от времени...» – *Ioan. Chrysost.* In s. Mass. 1. 1 // PG. 50. Col. 617; ср.: 623; «...не пройдя и нескольких стадиев от зрелища их борьбы» – *Idem.* Eleazar. // PG. 63. Col. 530; ср.: *Idem.* De s. martyr. 1 // PG. 50. Col. 647).

В «Страстях св. Маккавеев» (*Passio SS. Massabeorum*), сокращенном лат. пересказе 4 Макк, современном блж. Иерониму Стридонскому, также сообщается о почитании могилы мучеников в Антиохии («Итак, старец Елеазар и святейшая сия мать



с семерыми детьми (*parvulis*) украшены всяческими погребальными почестиями... глубочайшее благоговение охватывает даже иноверцев (*alienae fidei hominos*) (см.: *Dörrie*. 1938. P. 17; ср.: *Jeremias*. 1937. S. 283–286).

В проповеди, произнесенной в посл. десятилетия IV в., блж. Августин упоминает базилику в Антиохии, где почитают Маккавейских мучеников: «Говорят, что в Антиохии есть базилика святых Маккавеев... Эта базилика содержит христианами, воздвигнута она христианами» (*Aug. Serm.* 300. 6 // *PL.* 38. Col. 1379: *Haec basilica a Christianis tenetur, a Christianis aedificata est*). С. К. Уильямс усматривает в этих словах скрытую полемику, связанную с тем, что базилика представляла собой перестроенную синагогу (*Williams*. 1975. P. 250). Этого мнения придерживается и М. Шаткин, к-рая приводит исторические примеры, когда синагоги переходили в руки христиан (*Schatkin*. 1974. P. 106–107), и мн. др. (*Ziadé*. 2007. P. 133–135). Араб. «путеводитель» по Антиохии (*Vat. arab.* 286), основанный, вероятно, на христ. источнике, датированном не позже VI в. по Р. Х. (*Rampolla*. 1899. P. 390), подтверждает существование христ. церкви в зап. части города: «В этом городе есть величественное здание, которое жители после обретения христианской веры превратили в церковь в честь св. Ашмунит. Эту церковь евреи называли «дом молитвы» (т. е. синагогой.— *Н. В. Б.*); она находилась на западе, у вершины горы. Казалось, она парит в воздухе; под нею находится как бы крипта с гробницами, куда можно спуститься. Эта церковь хранит могилу Эзры (Ездра/Елеазар (?), значение имени близкое.— *Н. В. Б.*), первосвященника, и могилы Ашмунит и ее семерых сыновей, которых царь Агаптий (*sic!*) казнил за их веру; и они там похоронены в подземелье» (пер.: *Rampolla*. 1899. P. 390; *Bickerman*. 1951. P. 74; *Schatkin*. 1974. P. 101; см. также: *Stinespring*. 1932; *Obermann*. 1931. P. 252; *Kraeling*. 1932. P. 140).

Вопрос о том, была ли синагога превращена в базилику, или христиане возвели над криптой с мощами мучеников свою постройку, остается спорным. Бикерман считал, что синагогу у евреев отобрали и превратили в церковь (*Bickerman*. 1951. P. 73–80), что могло произойти скорее всего в 362 г., когда день мучеников был

включен в календарь (Сирийский бревиарий), в том же году свт. Григорий Богослов произнес речь о Маккавейских мучениках. Нек-рым исследователям подходящим временем для этих событий представляется правление имп. Констанция Галла (351–354), к-рый в 351/2 г. жестоко подавил евр. восстание (*Ziadé*. 2007. P. 134; библиографию см.: *Not.* 125). К тому времени, когда свт. Иоанн Златоуст произносит в Антиохии речи «Против иудеев» и «На [праздник] св. Маккавеев», он уже считает их культ «своим» (*Ioan. Chrysost. Adv. Jud.* 4. 3 // *PG.* 48. Col. 876 (6–7)).

Почитание Маккавейских мучеников в иудейской среде. Самым ранним свидетельством почитания Маккавейских мучеников в евр. диаспоре может считаться 4 Макк (не позднее нач. II в.) — речь, произнесенная в день их памяти. Ряд исследователей полагают, что оно стало результатом христ. влияния, к-рое не могло появиться ранее III в. (*Bickerman*. 1951. P. 77 сл.; *Bowersock*. 1995. P. 26–27), но большинство ученых уверены, что почитание могил праведников характерно для иудеев (ср.: *Мф* 23. 29) и культ Маккавейских мучеников имел евр. происхождение. Если бы могила не была местом поклонения, она была бы потеряна за 5 столетий — от времени Антиоховых гонений до первых свидетельств почитания мощей мучеников христианами. Бикерман поэтому высказался в пользу существования антиохийской евр. традиции почитания захоронений, отличной от иерусалимской (*Bickerman*. 1951. P. 81–83) и восходящей к источникам, близким ко времени жизни Иуды Маккавея (*Ibid.* P. 63–83).

Др. свидетельства почитания евреями могилы мучеников в Кератее весьма поздние. Иоанн Малала в 8-й кн. «Хронографии» сообщает, что Антиох привез Елеазара и Маккавеев в Антиохию, пытал и казнил их неподалеку от города, на «вечно стонущей горе»; позднее «некий человек иудейского племени, по имени Иуда», придя в Антиохию, так поразила царя, что тот откликнулся на его просьбы и отдал храм и «останки Маккавеев». Затем этот «некий» Иуда очистил храм, отстроил Иерусалим и отпраздновал Пасху (*Ioan. Malal. Chron.* VIII 207. 14). Согласно Малале, Иуда похоронил останки Маккавеев в Антиохии, в Кератее,

потому что там была иудейская синагога (*Ibidem*). Притом что Малала не отождествляет Иуду с Иудой Маккавеем, он опирается на источники, отличные от известных: Иуда выступает как проситель, а не как победитель, что говорит скорее в пользу авторства царского историка, но мученичество и осквернение храма описаны Малалой как равнозначные события, а всю антиевр. деятельность Антиоха в целом он называет со ссылкой на Хронику Евсевия «вторым пленом» (*Bickerman*. 1951. P. 65; ср.: *Downey*. 1961. P. 109; *Kraeling*. 1932. P. 134; *Rampolla*. 1899. P. 378); это говорит в пользу евр. источника, в к-ром «плен» может иметь расширительное значение: египетский, вавилонский и Антиохов «плен» (ср.: Иерусалимский Талмуд. Санхедрин 29с; Эйха Рабба. 2. 9; *Ioan. Chrysost. Adv. Jud.* V 4 // *PG.* 48. Col. 890; V 7 // *PG.* 48. Col. 893; VI 2 // *PG.* 48. Col. 905; *MenolGraec.* 1 Aug. // *PG.* 117. Col. 568; ни в М. к., ни в сочинениях Иосифа Флавия такого понимания гонений и такого выражения не встречается). Бикерман высказывался поэтому в пользу местной, антиохийской евр. традиции, отличной от иерусалимской; она связана с почитанием захоронения (*Bickerman*. 1951. P. 81–83) и восходит к источникам, близким ко времени жизни Иуды Маккавея (*Ibid.* P. 63–83).

Иудео-арабская Хроника Ниссима ибн Шахина (XI в.) (изд.: *Obermann*. 1933. P. 25–28; коммент.: *Idem*. 1931. P. 255–259) кроме сведений, к-рые могли быть позаимствованы из раввинистической лит-ры, включает такое сообщение: «...и над ними была возведена синагога Шеминит (*qanosat shemonoth*)». Синагога Шеминит была 1-й синагогой, построенной после Второго храма. Оберманн обращает внимание на то, что в некоторых раввинистических источниках казнь Маккавейских мучеников отнесена ко времени правления имп. Адриана (117–138 гг. по Р. Х.) (Седер Элияху Рабба. 30 (151–153); Песикта Раббати. 43 (180b) (ср.: *Gilbert*. 1984. P. 318)). Помимо того что гонения при Адриане были хронологически ближе к событиям М. к., дата мученичества могла быть приурочена ко времени возведения синагоги (*Obermann*. 1931. P. 263. *Not.* 44). В устной традиции казнь и возведение синагоги синхронизировались либо по ранней границе — Антиоховым гонениям, либо по поздней —



Адриановым. Ниссим ибн Шахин не говорит о городе, где находится синагога. Дж. Оберманн, к-рый первым исследовал этот памятник, был уверен, что речь идет о синагоге в Иерусалиме и что это сообщение не имеет никакого отношения к антиохийской традиции. Соотнесение постройки синагоги с разрушением храма он также считал свидетельством в пользу иерусалимского контекста (Ibid. P. 260–261).

Однако связь с Антиохией имен, передающих евр. имя Хашмонаит/Хасмонаит (жен. род для Хашмонеи/Хасмонеи), Ш(а)муни — в Сирийском бревиарии, Ашмонит — в Vat. arab. 286, позволяет считать и имя Шеминит у Ниссима ибн Шахина относящимся именно к Антиохии (Bammel. 1953. Sp. 122–123; Schatkin. 1974. P. 102–103; William. 1975. P. 251).

Определенные сомнения вызывало нахождение могилы, мертвого тела, вблизи синагоги или в ней самой. Это могло нарушать требования обрядовой чистоты и было запрещено библейским предписанием (Лев 21. 1–5; Числ 6. 6–9; 19. 11–13; Втор 18. 9–12; 26. 14), согласно которому труп является источником ритуальной нечистоты. Средневековые раввины следовали этому предписанию, и связь синагоги с могилой сделалась невозможной. Оберманн отмечает этот запрет как причину отсутствия упоминаний синагоги Маккавеев в раввинистических источниках (Obermann. 1931. P. 264. Not. 47). Однако путешественники указывали на близость прославленных погребений и синагог в I тыс. (источники см.: Ibid. P. 265; Schatkin. 1974. P. 104). Кроме того, синагога не место отправления жертвенного культа, и на нее не распространяются запреты, касающиеся храма и жертвоприношений. В истории известны синагоги, построенные на знаменитых могилах или поблизости от них. Строгость в соблюдении этого принципа в эллинистическую эпоху была, видимо, наименьшей (Bickerman. 1951. P. 74; Jeremias. 1958. P. 124 сл.). Простой деревянной разгородки или к.-л. иных разделительных приспособлений (напр., кенотафа сверху) было достаточно для того, чтобы отделить место молитвы от места захоронения и тем самым разрешить конфликт между сложившимся обычаем и требованиями закона (Ziadé. 2007. P. 61; Bickerman. 1951. P. 74–75). Почитание могил было распро-

страненной практикой, о чем неоднократно упоминают и агада, и галахические мидраши (Obermann. 1931. P. 265; Simon. 1936. P. 412–413; Rothkrug. 1981. P. 95–142). Пинхас бен Хама приводил доводы в оправдание почитания гробниц патриархов (Braun. 2004. С. 13). Эллинизированная иудейская община могла перенять не упомянутый Танахом обычай ежегодного поминовения выдающихся людей у своих соседей. М. Хадас и Дюпон-Соммер определяли жанр 4 Макк как поминальную речь в годовщину мученичества, «произносимую у могилы» (Hadas. 1953. P. 103–105; Dupont-Sommer. 1939. P. 67–73; о культе мучеников в иудаизме см.: Jeremias. 1958. P. 60 сл., 44–46; Obermann. 1931. P. 265; Klausner. 1960; Rordorf. 1993. S. 166–177). При всем том останки мучеников — у христиан условие возведения церкви, тогда как для раввинистической религии они подобной роли не играли (Braun. 2004. С. 13, 21; Werner. 1980. P. 39–44).

Дж. Н. Лайтстоун, посвятивший специальное исследование переосмыслению понятий «погребение» и «могила» в иудаизме греко-рим. мира, доказывает, что и в иудаизме, преимущественно в диаспоре, могила становится не спуском в преисподнюю, но скорее местом, откуда открывается путь к Богу (Lightstone. 2006. P. 50). Случай с гробницей мучеников он рассматривает в этом контексте и считает, что в кон. III или нач. IV в. община синагоги в Кератее погребла под полом синагоги останки из могил на горе возле Антиохии (Ibid. P. 84).

В раввинистических историях, отдаленно напоминающих мартирологий 2 и 4 Макк, появляются имена мучеников: напр., в мидрашах мать 7 братьев-мучеников носит имя «Мирриам, дочь Танхума (или Нахтума)», а в к-польском тексте книги Йосиппон и в неск. мидрашах она названа Ханной (Hadas. 1953. P. 147. Not. 7; P. 217. Not. 12), что связывает ее с библейским персонажем — матерью Самуила. В сир. и араб. традициях имя матери имеет неск. вариантов; в Маронитской Церкви у христиан Ирака ее имя Шмуне, Шмуни (Ziadé. 2007. P. 61. Not. 135). Его предлагали возводить к Ашмонит — производному от Ашмонайя, т. е. Хасмонеяская, что отвечает прилагательному Массабая (Маккавья) — лат. имени матери 7 братьев и напомина-

ет в рамках квазиисторического повествования об исторических Маккавьях. Согласно Оберманну (Obermann. 1931. P. 255–257), сир. имя Шамуни (Шмуни) из Сирийского бревиария Райта передает евр. имя Хасмонаит/Хашмонаит (жен. род от Хасмонеи/Хашмонаи — имени Маккавеев в евр. традиции). Оно сохранилось в сочинении Ниссима ибн Шахина и в араб. рукописи с описанием путешествия по Антиохии (Vat. arab. 286).

Кард. М. Рамполла считал, что синагога, как и весь квартал Кератей, была построена при Селевке I Никаторе (305/4–281 гг. до Р. Х.) (Rampolla. 1899. P. 384). Почитание погребения мучеников он возводил к эпохе первых Хасмонеев, а сама казнь, по его мнению, произошла в Антиохии (Ibid. P. 290–293; его мнение поддержано Шаткин: Schatkin. 1974. P. 99). Кард. М. Рамполла исходил из свидетельств 2 Макк 6. 8–9 и 1 Макк 1. 43; 5. 46–53, где говорится, что преследования происходили по всей империи Селевкидов, а не только в Иудее. Упоминание эпитафии в честь мучеников (4 Макк 17. 8–10) также служило ему и др. ученым свидетельством особого культа, связанного с могилой (Dupont-Sommer. 1939. P. 67–68; Nodet. 1986. P. 326. Not. 11). Если считать, что 4 Макк не обязательно даже сочинена, но хотя бы произнесена в Антиохии, то 4 Макк окажется самым ранним свидетельством существования культа мучеников в этом месте.

М. Шаткин также возводит почитание могилы ко времени Антиоховых гонений (Schatkin. 1974. P. 99), но считает при этом, что синагога у могилы мучеников была построена вскоре после разрушения Иерусалимского храма (Ibid. P. 103).

Если кард. М. Рамполла и Шаткин пришли к выводу, что останки мучеников были в самом деле помещены в некое священное для города место, то Оберманн предлагал перенести проблему могилы из области истории в область преданий о мучениках (Obermann. 1931. P. 261).

Очевидно, что к самому раннему времени почитание могилы мучеников относят самые поздние источники. По Малале, это сер. II в. до Р. Х., по Ниссиму ибн Шахину — I в. по Р. Х., если слова «после Второго храма» считать относящимися к его разрушению. Но если речь идет не о разрушении храма римлянами в 70 г.,



а об осквернении его Антиохом, то эта древняя синагога была возведена во 2-й пол. II в. до Р. Х., еще при Деметрии I (*Downey*. 1961. P. 111. Not. 117). Ниссим ибн Шахин при этом противоречит Малале, согласно к-рому синагога не была возведена на месте погребения, т. к. останки похоронили возле уже существовавшей синагоги.

О характере почитания могилы мучеников евреями сведений немного, но ясно, что по крайней мере в Антиохии в определенном месте в определенную календарную дату произошло некое событие (*Dupont-Sommer*. 1939. P. 75, 81. Not. 45 с опорой на 4 Макк 17. 8–10; ср.: *Ziadé*. 2007. P. 63 [Библиогр.]). Место мучеников Маккавеев в раввинистическом иудаизме может объясняться обычаями их почитания в определенный день. Так полагает, напр., Оберманн: «Судя по тому глубокому чувству, с каким эта история снова и снова пересказывается в раввинистической литературе, она должна была считаться святой для каждой синагоги» (*Obermann*. 1931. P. 250; о месте Маккавеев в этой лит-ре см.: *Levi*. 1907. P. 139; *Doran*. 1980. P. 191–197; *Werner*. 1980. P. 52–55; *Young*. 1991. P. 67–81; *Stemberger*. 1992. P. 193–203; *Schneider*. 2000. S. 24–60).

Иную позицию — евр. мученики стали таковыми в традиции ретроспективно, под влиянием христ. культа и богословия — отстаивает Л. Рютгерс, отрицающий существование у иудеев почитания мучеников и в поздней античности, и во времена Маккавейского восстания. С его т. зр., мощи Маккавейских мучеников были обреты в сер. IV в., тогда же возникло и их почитание. Он связывает это с повсеместной практикой поиска и прославления мощей святых, усилившейся после того, как в 351 г. в Антиохию были доставлены мощи Антиохийского еп. сщмч. *Вавилы* († ок. 250) и над ними был возведен величественный храм (*Rutgers*. 1998. P. 300–303). Однако представляется маловероятным, чтобы антиохийские христиане учредили такой культ в IV в., через 5 столетий после событий, если бы некое почитание могил мучеников в Антиохии не существовало ко времени появления там христиан уже достаточно долго. Еще одним доказательством этой т. зр. могут служить свидетельства относительно мирного почитания общей святыни.

В Итинерарии Паломника из Пяченцы (ок. 570) описана могила патриархов Авраама, Исаака и Иакова в Мамре, над к-рой выстроена базилика. И христиане и евреи могли подойти к могиле, каждые со своей стороны балюстрады (*Anon. Placent. Itinerarium*. 185; ср.: *Simon*. 1936. P. 413). Тот же путеводитель сообщает, что в Антиохии рядом с христ. святыми в 9 гробницах покоятся Маккавейские мученики и каждую из гробниц венчает соответствующее орудие пытки (*Anon. Placent. Itinerarium*. 233; возможно, число 9 складывается не из братьев, матери и Елеазара, а из упомянутых христ. святых и Маккавейских мучеников; в одной из редакций путеводителя упом. только 7 братьев и то, что над каждой могилой изображены их мучения, см.: *Ziadé*. 2007. P. 116. Not. 37).

Высказывались в той или иной мере обоснованные косвенными свидетельствами предположения об иудейском празднике или о дне поминовения Маккавейских мучеников. Наличие в раввинистической лит-ре, в мидрашах о Ханне и Мириам, дочери Танхума, и в др. легендах, напр. о Таксо и его сыновьях (мать тоже упом.), в апокрифе «Завещание Моисея» (гл. 9) (*Tromp*. 1993. P. 223–227) и в повествовании о галилейских мучениках у Иосифа Флавия (*Ios. Flav. De bell. XIV 15. 5 (429–430)*) рассказов об отце или о матери и 7 сыновьях, мучениках за веру, позволяет говорить о существовании не одной «истории», а топических образов, к-рые обнаруживаются в разных исторических и легендарных произведениях (*Doran*. 1980. P. 189–221), и наводит на мысль о легендарной традиции, устной или несохранившейся письменной, но независимой от 2 Макк, в к-рой мученичество Елеазара и матери с сыновьями, возможно, вообще было 2 отдельными историями (*Habicht*. 1976. P. 171. Anm. 19). Оказавшись в тексте рядом с историей братьев, Елеазар уже в 4 Макк, а затем в дальнейшей повествовательной и культовой традициях вошел в соседний сюжет как учитель юношей, а позднее — как их отец. Роль 2 Макк как источника в этой позднейшей раввинистической традиции спорна (*Levi*. 1907. P. 138–141; *Cohen*. 1991. P. 58–59. Not. 62), скорее устное предание и письменную его фиксацию в раввинистической среде питало почитание могил мучеников в Антиохии

(*Dupont-Sommer*. 1939. P. 75, 81. Not. 45 (ср.: 4 Макк 17. 8–10); *Obermann*. 1931. P. 250; *Doran*. 1980. P. 191–197; *Werner*. 1980. P. 52–55; *Young*. 1991. P. 67–81; *Stemberger*. 1992. P. 193–203 (в основном о раввинистической традиции о роде Маккавеев); *Schneider*. 2000. S. 24–60). Обнаружение в 2013 г. экспедицией под рук. Дж. Магнесс мозаики в синагоге IV–V вв. возле дер. Хукок (Вост. Галилея), возможно, показывает, что 9 мучеников за веру, пострадавших при Антиохе Епифане, прославлялись во время празднования Хануки наряду с воинами за веру Маккавеями и за пределами Антиохии (*Бразинская*. 2015. С. 41–62).

Фрейденталь считал, что праздник мучеников Маккавеев отмечался на Хануку, к-рая отмечается не позднее 25 дек. (*Freudenthal*. 1869. S. 106–107. Anm. 2). Этот иудейский праздник в 1 Макк определяется как освящение жертвенника после очищения храма, а в 2 Макк — как воспоминание о самом очищении храма, совершенном Иудой Маккавеем 25 Хаслева/Кислева (1 Макк 4. 50–59) Селевкидской эры (2 Макк 1. 18; 10. 5–8). В 1 Макк он называется праздником Обновления (Освящения), в 2 Макк 1. 18 — праздником Очищения храма, Кущей и Огня, а у Иосифа — праздником Света (или Светильников) (*Ios. Flav. Antiq. XII 7. 7 (325)*; см.: Четыре Книги Маккавеев. С. 121–124 (Примеч. к 1 Макк 4. 50, 59; 2 Макк 1. 18); *Nodet*. 1986. P. 323; *Idem*. 2005. P. 20–27; о происхождении названия см.: *Kaufmann*. 1904. S. 224); название этого праздника отзывается в ранневизант. литургической традиции, где в IV в. Богоявление также именовалось τὰ Φῶτα (*Mossay*. 1965. P. 24–27), что, возможно, предполагает аналогичную практику возжигания лампад, засвидетельствованную в К-поле в XV в. (см.: *Botte*. 1932. P. 80)). Этот праздник мог ассоциироваться с мучениками Маккавеями, потому что воспоминание об Освящении жертвенника распространилось на всех участников еврейского сопротивления (*Obermann*. 1931. P. 251. Anm. 5; *Werner*. 1980. P. 51).

Впервые зажигание ханукальных свечей как заповедь праздника упомянуто в барайте из Вавилонского Талмуда (*Nodet*. 1986. P. 374), где рассказывается о разных порядках зажигания светильников, но не объясняется их символическое значение



(Шабат. 21b). По мнению Э. Ноде, с к-рым согласна Р. Зьяде, светильники символизируют Маккавейских мучеников, а рассказ о мучениках был вставлен в 2 Макк именно для того, чтобы включить праздник мучеников в праздник Очищения храма (КЕЭ. 1999. С. 9, 621). Можно предположить, что, когда каждый день гасят один из светильников (школа Шаммая), это означает, что мученики гибнут один за другим, а если каждый день зажигают еще одну свечу (школа Гиллея, к-рой следуют ныне), это символизирует славу их подвига: «...в жертве восходят». В таком случае 8 светильников символизируют мать и 7 сыновей, а особая, 9-я, лампада, к-рая получила в средние века название Шаммаш (Служитель) и особую функцию (от нее зажигают остальные), символизирует Елеазара, учителя Торы. Найденная в 2013 г. мозаика из синагоги в Хуккоке предположительно изображает праздник Ханукки и сцены Маккавейских войн. В центре мозаики 9 фигур, над каждой из к-рых помещено по горящей лампаде, включая центральную фигуру старого учителя Торы. Это также может служить подтверждением символического соотнесения пострадавших во время гонений с числом хануккальных светильников.

Дюпон-Соммер склонялся к гипотезе об отдельном празднике, посвященном этим мученикам. Он считал, что содержание 4 Макк не имеет никакого отношения к торжеству восстановления богослужения, отмечавшемуся на Ханукку, и если бы мучеников прославляли на Ханукку, то память об этом событии должна была бы попасть в текст 4 Макк. Однако хануккальные тексты древности нам неизвестны, а то, что известно из истории Ханукки, говорит о большой свободе выбора библейских текстов и о сочинении молитв, гимнов, агадических рассказов, которые создавались независимо друг от друга в странах рассеяния на евр. языках. Одни такие тексты могли восхвалять подвиги Маккавеев, другие — подвиги мучеников, третьи — не содержать ни первого, ни второго, а рассказывать о чуде и об избавлении от гонителей (см.: Четыре Книги Маккавеев. 2014. С. 408 (Примеч. 43)).

Но предположение о самостоятельном дне почитания памяти Маккавейских мучеников не лишено ос-

нований. В раввинистическом календаре память о мучениках связана с памятным днем Тиша бе Ав (9 ава), — главным траурным днем в году, когда вспоминают о разрушении обоих храмов, Первого и Второго, а также о падении крепости Бейтар, последней твердыни *Бар-Кохбы* (Obermann. 1931. P. 250. Not. 2). Т. о., есть следы почитания мучеников в день, противоположный Ханукке по своему настроению: вместо очищения и освящения поминается разрушение и гибель (Nodet. 1986. P. 371–372).

Можно заметить, что всех своих мучеников иудаизм вспоминает не только 9 ава, но прежде всего в *Йом Куннур* — День Искупления. В этот день исполняются особые песнопения, посвященные образцам стойкости и преданности отеческим законам, напр., «Асара харугей малхут» (десять убиенных царством, т. е. Римом), и также в службе цитируется Плач Иеремии. Кроме того, мистика Дня Искупления, само сближение этих понятий может вызывать ассоциации с Маккавейскими мучениками.

В более поздней евр. традиции мученики были ранними образцами киддуш-хашем (заповеди освящения Божественного Имени) (Флоссер. 1959), причем истории, рассказанные в 2 Макк и 4 Макк, циркулировали в разных модификациях. Рассказ о Маккавейских мучениках, потерявший связь с Маккавейским восстанием и Антиоховым гонением, имел продолжение в раввинистической и до нек-рой степени в средневек. традиции (см. также: Doran. 1980; Spiegel. 1967. P. 13–16; Gutman. 1949; Cohen. 1991). История матери и 7 сыновей существует в 3 версиях: наиболее подробная и лит. обработанная — в мидраше на Плач Иеремии (Эйха Рабба. 1. 16; Седер Элиаху Рабба 30 (151–153)), более краткие и, видимо, более поздние сохранились в Вавилонском Талмуде (Гиттин 57 b) и в мидраше Песикта Раббати 43 (180b) (Gilbert. 1984. P. 318). Отличие от 2 Макк состоит в том, что мать названа по имени (Мириам бат Танхум), на прощание она кормит младшего ребенка грудью. Царь отвечает отказом на просьбу матери убить ее вместе с сыном, через неск. дней обезумевшая мать бросается с крыши и погибает. Мидраш завершается словами, выражающими уверенность в достижении

матерью блаженства. Елеазар совсем не упоминается. О раввинистической традиции в целом и о Маккавейских мучениках см.: van Henten. 2002. P. 132–170.

Хотя 2 и 4 Макк в средние века не читали в евр. среде и Иосиппон тут исключение (Флоссер. 1995; Иосиппон. 1. 61–107), память о мучениках все-таки сохранялась. Так, Абрахам бен Элиезер ха-Леви вспоминал их и прославлял стойкость мучеников в связи с изгнанием евреев из Испании (Momigliano. 1975. P. 87).

Почитание Маккавейских мучеников у христиан получило широкое распространение. Время его возникновения следует отнести ко 2-й пол. IV в., при этом надо учитывать очень быстрый характер распространения по всему христ. миру (в 362 Маккавейские мученики вошли в Сирийский бревиарий, в календаре Полемиа Сильвия они появились в 448 и в V–VI вв. уже присутствовали в Карфагенском календаре и в рукописях Мартиролога Иеронима (II 1. 99)). Свт. Григорий Богослов в речи, произнесенной в Каппадокии, по мнению Зьяде, в 362 г. (традиц. датировки отличаются несущественно, см.: Ziade. 2007. P. 140–142), хотя позднее, быть может, повторенной в К-поле, говорит о том, как почитать Маккавейских мучеников, но не упоминает их мощи (Greg. Nazianz. Or. 15).

Свидетельство о том, как была украшена гробница мучеников в Антиохии, восходит к VI в. Антоний из Пьяченцы сообщает в Путеводителе, что рядом с христ. святыми в 9 гробницах покоятся Маккавейские мученики, над гробницей каждого висят изображения их страданий (Anon. Placent. Itinerarium 1977. P. 233; Ziade. 2007. P. 116. Примеч. 37).

Большинство исследователей христианского культа Маккавейских мучеников (Bickerman. 1951. P. 77; Downey. 1961. P. 110–111; Bammel. 1986. S. 79–85; Witkowski. 1994. P. 153–168; Roth-Gerson. 2001. P. 241–250) считают, что ему предшествовала долгая традиция почитания у евреев. После *Ватиканского II Собора* в фундаментальном труде Френда в 1965 г. появилась и завоевала сторонников мысль о том, что стойкость Маккавейских мучеников стала образцом для раннего культа христ. святых и мучеников (Frend. 1965; Horbury, McNeil. 1981). Я. ван Хентен предложил более подробное обоснова-



ние того, что христ. культ мучеников имеет в целом корни в иудейской традиции, в частности в прославлении мученичества братьев и их матери, а 2 и 4 Макк отнес к числу книг, оказавших непосредственное влияние на христ. мартирологию, агиографию и литургику (*Henten*. 1997). Основные труды о еврейских корнях христ. культа мучеников и святых перечислены у У. Хорбери, чья книга охватывает широкий круг свидетельств почитания евреями своих святых начиная со времен Маккавеев (*Horbury*. 1998. P. 444–445; см. также: *Boyarin*. 1999).

Из Антиохии почитание Маккавейских мучеников, видимо, было перенесено на Запад (изображены на одной из ранних христ. фресок в ц. Санта-Мария-Антиква на Римском форуме). Уже в IV в. в Галлии был создан и широко распространен лат. парафраз 4 Макк под названием «*Passio SS. Machabaeorum*» (*Dörrie*. 1938). Почитание Маккавейских мучеников приобрело повсеместный характер в V в. После 551 г. мощи были доставлены в К-поль. Часть мощей попала затем в Рим из К-поля при папе Римском *Пелагии I* (556–561), или они были вывезены непосредственно из Антиохии при *Пелагии II* (579–590) из-за угрозы персид. завоевания. О широком распространении почитания свидетельствуют и данные мартирологической лит-ры, проповедей, богослужения, церковной археологии (обзор лит-ры о почитании мучеников в Антиохии см.: *Ziadé*. 2007. P. 107 сл.; *Joslyn-Siemiatkoski*. 2009; о более позднем почитании и рецепции их образов в лит-ре и искусстве см.: *Signori*. 2012).

Останки Маккавейских мучеников хранились в рим. ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи: в ходе археологических исследований, проведенных в 1876 г. при реконструкции церкви, под алтарем были обнаружены саркофаг с 7 отделениями, разгороженными мраморными плитками, в каждом из к-рых лежали кости и прах, завернутые в ткань. Саркофаг датируют IV или V в., он украшен рельефом на евангельские сюжеты.

Кроме того, были найдены 2 свинцовые пластины, более ранняя вмурована в стенку саркофага; надпись на более поздней (IX–XI вв.), лежащей рядом с саркофагом и ныне утраченной, гласит: «In his septem loculis condita sunt os sa et cineres sanctorum septem fratrum machabeorum et

amborum parentum eorum ac innumerabilium aliorum sanctorum» (цит. по: *Schatkin*. 1974. P. 111; перевод: «В этих семи отделах покоятся кости и прах семерых святых братьев махавейских (sic!), и обоих их родителей, и множества других святых»).

Упоминание «обоих их родителей» позволяет предположить к-польское происхождение идеи, что Елеазар — отец 7 братьев, т. к. мощи в Рим были перенесены из К-поля (ср.: Канон св. мученикам Маккавеев архиеп. Андрея Критского, к-рый неск. раз именует Елеазара отцом, а братьев — его сыновьями (MHNATA. 1902. S. 283; ср.: S. 286, 292). Эта же т. зр. существовала в сирийском и копт. христианстве (*Giamil*. 1901. P. 449; ср.: *Witkowski*. 1994. P. 163). Речь, к-рую свт. Иоанн Златоуст произнес в К-поле, названа «На [праздник] Елеазара и семерых отроков», что можно понять и как «и семерых сыновей» (PG. 63. Col. 523). Представление о Елеазаре как об отце братьев могло возникнуть из неправильно понятых слов свт. Григория Богослова о Елеазаре как об их духовном отце (*Greg. Nazianz*. Or. 15 // PG. 35. Col. 3, 913; 6, 921; 9, 925; 12, 932).

Останки мучеников были доставлены также в Милан и в 1164 г. в Кёльн, им были посвящены церкви в Лионе и Венеции. Почитание Маккавеев в Риме было со временем вытеснено праздником Вериг ап. Петра (о средневек. культе мощей Маккавейских мучеников в Зап. Европе см.: *Joslyn-Siemiatkoski*. 2009).

Необходимость иметь посвященные Маккавейским мученикам богослужебные тексты привела к составлению Лекционариев и Пассионариев на Западе и Синаксарей и Прологов на Востоке (ср.: *Saxer*. 1980. P. 207; *Ziadé*. 2007. P. 36–38). Рукописи подтверждают, что в богослужебной практике использовались 2 и 4 Макк, при этом 2 Макк и (реже) 4 Макк свободно пересказывали (*Starcky*. 1986. P. 34–35).

В визант. Церкви 4 Макк занимала известное место в богослужебных рукописях, напр. в сборнике Ватопедского мон-ря (Ath. Vat. N 84 (старый N 79), IX–X вв.; *Ehrhard*. 1937–1939. Bd. 1. S. 358–362; *Halkin*. 1964. P. 373–375). Пересказы страстей Маккавеев включены в неск. дометафрастовых Минологов на авг. (*Ehrhard*. 1937–1939. Bd. 1. S. 674, 680, 682, 693) и в др. собрания (*Ibid*. S. 432–437). У Симеона Метафраста в 10-м томе

помещено изложение 4 Макк, приписанной Иосифу Флавию (*Ibid*. Bd. 2. S. 615).

Помещение изложения в Минологий Метафраста привело к переписыванию и распространению и самих книг, что показывает большое количество сохранившихся рукописей 4 Макк (*Rahlfs*. 1914. S. 387–390).

Сведений о церквах, посвященных Маккавеем, немного; в одной из проповедей свт. Иоанн Златоуст (*Ziadé*. 2007. P. 135–154, вопреки *Berger*. 2012. P. 105) приглашает в такую церковь (*Ioan. Chrysost*. In s. Mass. // PG. 63. Col. 525. 19–23). Есть и более поздние сведения по крайней мере о 2 таких церквах в К-поле: в портике Домнина и в Элайя, где могли храниться мощи мучеников. В 1200 г. Антоний Новгородец видел их и голу Соломонии в портике Домнина (*Berger*. 2012. P. 107–108). Но затем крестоносцы, очевидно, перевезли их в Европу; сохранились свидетельства XIV в. только о черепе Соломонии в Студийском мон-ре (*Ibid*. P. 122. Not. 59). Мощи Соломонии хранятся в соборе во имя вмч. Георгия Победоносца в резиденции К-польского Патриарха в Стамбуле, но упоминание ее останков в К-поле встречается в источниках того времени без упоминаний о мощах 7 братьев (*Ibid*. P. 122).

Отцы Церкви видели в 7 братьях христ. мучеников до христианства и посвятили им множество проповедей. Братьев-мучеников вместе с Елеазаром как пример непоколебимой веры восхваляли в неразделенной Церкви (*Orig*. Exhort. ad marty. 22–27; *Greg. Nazianz*. Or. 15; *Ioan. Chrysost*. In s. Mass. // PG. 50. Col. 617–622; *Idem*. In s. Mass. // PG. 50. Col. 623–626; *Idem*. De Eleazar. // PG. 63. Col. 523–530; *Idem*. In s. Mass. (3-я, самая краткая проповедь не считается ему принадлежащей) // PG. 50. Col. 627–628, см. также: *Ziadé*. 2007. P. 345–350; сохр. фрагмент о Маккавеех в составе соч. «Защитительные слова против порицающих святые иконы» прп. Иоанна Дамаскина — *Ioan. Damasc*. De imag. III // PG. 94. Col. 1408 B) — и на Западе (*Ambros. Mediol*. De Iacob. 2. 10–12 // PL. 14. Col. 632–638; *Aug*. Sermon. 300; *Idem*. Sermon. 301; *Leo Magn*. Sermon. 19, и др.)). При этом проповедники обращались к текстам и 2 и 4 Макк. Так, свт. Григорий Богослов в 15-й гомилии упоминает соч. «О разуме-самодержце», т. е. отсылает к 4 Макк



Мученичество святых Маккавеев.
Миниатюра из Гомиллий
свт. Григория Богослова.
3-я четв. XI в. Византия
(ГИМ. Москва)

(из этой же книги, видимо, взята им локализация событий в Иерусалиме — *Greg. Nazianz. Or. 15. 5 // PG. 35. Col. 920; 7 // Ibid. Col. 924; 8 // Ibid. Col. 925; 11 // Ibid. Col. 932*), Лев Великий неск. раз цитирует 2 Макк (анализ и лит-ру см.: *Ziadé. 2007. P. 37*). Поскольку отцы Церкви использовали в своих проповедях историю мученичества Елеазара, 7 братьев и их матери иногда именно «в редакции» 4 Макк, а не 2 Макк, влияние книги на первые века патристики не подлежит сомнению. Некоторые писатели ранней Церкви почитали 4 Макк как часть Библии и принимали Маккавейских мучеников вместе с христ. первомучениками.

Особое место в истории почитания Маккавейских мучеников принадлежит святителям Григорию Богослову и Иоанну Златоусту, неоднократно обращавшимся к этой теме на протяжении полувека. Первая проповедь (15-я речь) о Маккавейских мучениках принадлежит свт. Григорию, датируется 362 г. и связана с полемикой против имп. Юлиана, отправлявшегося в то время через Антиохию в поход против персов, подобно Антиоху Елифану (сопоставление Юлиана в др. речах свт. Григория с Антиохом Елифаном и Навуходоносором и мн. др. наблюдения, сделанные исследователями, говорят скорее в пользу актуальности этой речи именно в 362, в то же время нек-рые исследователи относят ее к к-польскому периоду (378–381); ср.: *Ziadé. 2007. P. 135–154*,

вопреки *Berger. 2012. P. 105*). Хвала Маккавеев, свт. Григорий превозносил образ жизни евреев, их историю, он сочувственно изображал мотивы их подвига — уважение к отеческим установлениям. Этого достаточно, по его мнению, чтобы их пример был полезен для слушателей: братья предстают достойными наследниками славной истории избранного народа, в к-рой Бог многочисленными чудесами проявлял Свою благосклонность к этому народу. В согласии с авторами 2 и 4 Макк свт. Григорий изображал мученичество как жертву искупления и видел Елеазара священником, причастным божественным таинствам и посвятившим в них братьев. В конце проповеди свт. Григорий провозгласил равенство ветхозаветных историй мучеников, таких как Даниил и 3 отрока, и новых, христианских. Маккавеи достигли святости: всякий умерший за Бога умер за Христа.

Свт. Иоанн Златоуст произносил проповеди о Маккавеев, когда он служил в Антиохии между 386 и 398 г. Для его аудитории праздник Маккавеев — это большой церковный праздник, по значению превосходящий день памяти какого-то одного мученика и представляющий как праздник всех мучеников. В отличие от свт. Григория Богослова свт. Иоанн не акцентирует внимание на евр. происхождении мучеников, он лишь однажды вскользь говорит о том, что мать мучеников жила до Христа (PG. 50. Col. 622, 45–51: «...она сражалась, когда благодать еще не сошла на землю, когда врата смерти еще были заперты, пламя греха не потушено, когда смерть еще не обороти»). Возможно, в Антиохии это обстоятельство слишком хорошо известно слушателям, а напоминать о бывшей на месте храма синагоге не представлялось уместным, поэтому все свое красноречие свт. Иоанн Златоуст направил на типологическую экзегезу: эти мученики умерли за Христа точно так же, как христ. мученики. Так или иначе эта речь может быть свидетельством того, что ко времени ее произнесения Антиохийская Церковь уже полностью христианизировала евр. культ (*Ziadé. 2007. P. 291*). В К-поле в 399 г. в день праздника в церкви, посвященной Маккавеев, он убеждает аудиторию в том, что подвиги, свершенные во славу Господа до Христа, значимы для христиан, но,

характеризуя положение евр. народа, говорит и о слепоте евреев, так что Маккавейские мученики оказываются на этом фоне благочестивым исключением (ср. упоминание «врагов Церкви», к-рые противятся почитанию Маккавейских мучеников: *Ioan. Chrysost. De Eleazar. // PG. 63. Col. 525, 35–36*). Отклик на подобные настроения слушавших можно заметить и у свт. Григория Богослова в нач. 15-й речи, и у блж. Августина (*Aug. Serm. 300 // PL. 38. Col. 1377*).

У свт. Григория много отсылок к исторической реальности: упоминание имен Антиоха, Селевка IV, Симона, присутствие некоего фона евр. истории; свт. Иоанну, напротив, исторические детали не важны. Здесь нет дат и не обозначен возраст, тиран безымянен, только в проповеди «На [праздник] Елеазара и отроков» упоминается отказ евреев от свинины как один из пищевых запретов (PG. 63. Col. 525, 34–44; Col. 526, 40–41). Если свт. Григорий обращается к историческим событиям, то свт. Иоанн сосредоточен на нравственном облике и стремится поразить слушателей чудом подвига, а не описать его как событие во времени и в пространстве. При этом он не описывает орудия пыток и в целом не стремится рассказать о героизме мучеников. На первом плане у него — могущество Христа, которое в них проявилось, и надежда на вознаграждение, которое их ожидает.

Выраженное свт. Иоанном стремление к полной христ. ассимиляции Маккавейских мучеников стало основным в дальнейшей истории почитания: церковное сознание интегрировало этих героев евр. истории не только в христ. историю, но и в культуру своего времени. Братьев, их мать и Елеазара стали почитать, появились собственные ритуалы и особые обычаи. Так же как и в евр. традиции, мученики обретают в христ. богослужении имена: в правосл. традиции, к-рая сформировалась, видимо, в Сирии и была затем передана на Запад, это Авим, Антонин, Алим, Гурий, Елеазар, Евсевон и Маркелл, мать их Соломония и учитель их Елеазар (*Abel. 1949. P. 381*). Гурий, Самон и Авим — имена сир. мучеников, погибших в Эдессе в 306 г.; Евсевон и Авим могли быть взяты из монашеской истории Феодорита Кирского, там они названы основателями мон-ря, где ок. 403 г. начал



путь аскезы прп. *Симеон Столпник*. Эти имена больше нигде не употребляются в таких формах. Антонин и Маркелл — лат. имена, в позднерим. период распространенные в Сирии и вообще на Востоке. Знаменитый епископ Апамеи мог дать свое имя Маркеллу (*Berger*. 2012. P. 114–115). Вместе с именами появляется и иконография мучеников. Так, афонское руководство для иконописцев называет всех братьев по именам и дает рекомендации по их изображению (*Didron*. 1963. P. 328).

В тексте праздничной службы в правосл. Церкви мать семерых носит имя Саломония (Соломонова) /Соломония/Саломонида. Из текста службы это имя, видимо, попало и в одну из рукописей 4 Макк (*Paris*. gr. 1875). Кард. М. Рамполла, к-рый передает имя матери как Ашмунит, попытался классифицировать различные написания ее имени, разделив их на 2 группы. С одной стороны, это группа Шмуни (сирийская), куда относится и греч. Самона; с другой — Саломона, Саломонида, Соломония и т. п. (восходящие к Шуламит), к-рая обнаруживается в Синаксах, в кодексе *Paris*. gr. 1875 (4 Макк) и в сочинениях Эразма (*Rampolla*. 1899. P. 304). Соломония, естественно, отождествляется с Премудростью, а сыновья — со столпами ее храма; старец Елеазар сближается с Симеоном (ср.: Лк 2. 25–35). Возможно, Шамуни, Шмуни и т. д. осмыслялись как варианты прозвища Шменит (Восьмая), для легендарного мидраша это имя указывало на сюжет: умершая 8-й после 7 сыновей; причем это имя известно по угаритскому эпосу: дочь Карату зовут Восьмая (*šmnt*).

Одним из ранних свидетельств христианизации Маккавейских мучеников является резной реликварий из слоновой кости (2-я пол. IV в., Городской музей Брешиа, Италия).

Блж. Августин проповедует, что трое были спасены «на виду» (*aperte*), а 7 — мистически, тайно; поэтому Навуходоносор обратился в истинную веру, а Антиох нет. Он повторяет эту мысль, многократно ее варьируя: «*Illos aperte liberavit, istos occulte coronavit*» (*Aug*. In Ps. 148, 11. 31–33 // *CSEL*. 95/5. P. 262; см.: *Brown Tkacz*. 1995. P. 41, 59–78). Однако трое спасенных юношей получили не так уж и много — телесное спасение, даже Навуходоносор по-

лучил больше — обращение в истинную веру. А семеро спасены духовно, избавлены от всех искушений и обрели бессмертие. Говоря о мучениях братьев, блж. Августин называет только огонь и пытки вообще. Огонь не только легко метафоризируется как пламень веры и как пламень Богоявления, но и позволяет сопо-



Св. Соломония, Елеазар и братья Маккавеи.

Икона. XVII в.

(мон-рь Пантократор, Афон)

ставлять и противопоставлять отроков в печи и 7 братьев.

В правосл. Церкви 1 авг. (14 авг. н. с.) совершается служба, озаглавленная «Память святых седми мученик Маккавей и матери их Соломонии, и учителя их Елеазара». Стихира мученикам традиционно начинается: «Закона верх, седмию столпы возвышен, мучительство не поколеба, ибо скотский гонителя гнев мужески претерпеша, тело предаваше секущим, благороднии юноши и братия, Моисейским преданием хранители...» (Миней (МП). Авг. 2002. С. 5–6). Кондак мученикам Маккавеям (нач.: «Премудрости Божия столпы седмочисленнии и Божественнаго Света светильници седмосвещнии, Маккавеи всемудрии...») входит и в совр. Тропарии (Тропариион. 2008. С. 662).

В Элладской Православной Церкви в день памяти Маккавейских мучеников читается 4 Макк.

В католич. Церкви днем этих святых до II Ватиканского Собора также считалось 1 авг., но чтение М. к. праздник не предполагал. До II Ватиканского Собора было принято чтение глав из 2 Макк при поминовении мучеников Великим постом и

помятие их 1 авг., в день празднования св. Петра в веригах, т. к. в римской церкви с таким названием были помещены мощи этих мучеников. Папа *Иоанн XXIII* отменил этот праздник, как и др. праздники святых, чье историческое существование сомнительно, зато в литургические чтения ввели тексты 1–2 Макк. Они читаются в постоянном 3-летнем цикле ветхозаветных текстов каждый 3-й год на 33-й неделе года, а также по нек-рым особым случаям. Так, при освящении нового алтаря читается глава о том, как Иуда Маккавей освящал храм после освобождения (1 Макк 4. 52–59).

Протестант. деноминации не признают каноничности ни одной из М. к. и относят все 4 книги к апокрифам или псевдоэпиграфам, но в англикан. Церкви Библия, к-рая читается за богослужением, включает наряду с др. апокрифами и 1–2 Макк.

Н. В. Брагинская

Гимнография. В иерусалимском Лекционарии сер. V в., сохранившемся в арм. переводе, память Маккавейских мучеников отмечается 1 авг.; назначается прокимен Пс 115. 6, чтение 2 Макк 6. 18–7. 42, Апостол Евр 11. 32–12. 13, аллилуиарий Пс 114. 1, Евангелие — Мф 5. 17–20 (*Renoux*. *Lectionnaire arméniene*. P. 353–355). В груз. версии этого же Лекционария V–VIII вв. богослужебные указания для дня их памяти несколько отличаются: назначается Апостол Евр 11. 32–40 и Евангелие Мф 5. 17–24 (*Tarchnischvili*. *Grand Lectionnaire*. Т. 2. P. 24).

В Типиконе Великой церкви, отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., память Маккавейских мучеников также совершается 1 авг.; на Пс 50 указан тропарь 4-го гласа *Оі тоб ѱцоу флѡкѣс* (Закона хранители...); также назначается прокимен Пс 67. 36, Апостол Евр 11. 33–40, аллилуиарий Пс 36. 39, Евангелие Мф 10. 16–22, причастен Пс 32. 1 (*Mateos*. *Turicon*. Т. 1. P. 356).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, служба Маккавейским мученикам имеет статус малого праздника — богослужебное последование на их память включает: отпустительный тропарь *Млчѣници твои гїи*; кондак, канон 1-го гласа, 2 цикла стихир-подобнов для пения на «Господи, возвах», 2 самогласные стихиры для пения на «Славу» на стиховне вечерни и утрени, седален, светилен; на литургии отмечены те же чтения и песнопения, что и в Типиконе Великой ц. (*Пентковский*. Типикон. С. 356–357). В целом такой же состав богослужебного последования Маккавейским мученикам зафиксирован и в рукописных слав. Минейях





студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 168, XII в. (см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 71–72).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава, помещено то же богослужбное последование Маккавейским мученикам, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, но с особенностями: указан иной отпустительный тропарь Маккавейским мученикам 1-го гласа τὰς ἀλλήδονας τῶν ἁγίων (Болѣзными стѣхъ:); кондак 2-го гласа Σοφίας Θεοῦ, οἱ στόλοι οἱ ἐπτάριθμοι (Премѣдрости вѣѣа столпн седмочисленннн:); с икосом; канон, составленный *Андреєм*, архиеп. Критским, без акростиха 1-го гласа, ирмос: Ωἰδὴν ἐπινίκιον (Пѣснь повѣдннн:), нач.: Μωσῆος τὰ δόγματα (Моисея догматы) (Μηναῖον. Αὐγουστος. Σ. 12–23); анонимный канон без акростиха 8-го гласа, ирмос: Βάδ᾽ ἠροσέδ᾽ ἰάκω σῆσ᾽, нач.: Ἰνκ᾽ седмочисленнхъ страдальцѣз (Минея (МП). Авг. Ч. 1. С. 9–18; в совр. греч. Минее помещен иной канон (см. выше), но греч. оригинал сохранился в рукописях — напр., см.: Тоцеѣлов. Σ. 261); цикл стихир-подобнов, 6 самогласных стихир (в т. ч. авторства Иоанна Монаха (Иоанна Дамаскина?) и *Космы Маюмского*); седален (в греч. Минее 2 седална), светилен.

В афоно-итал. редакциях Студийского устава — *Геоργия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. и *Мессинском Типиконе* 1131 г. — указан отпустительный тропарь Маккавейским мученикам плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Οἱ τοῦ νόμου φύλακες (Закона хранители...); богослужбное последование Маккавейским мученикам дополнено неск. самогласными стихирами (см.: *Arranz*. Турисоп. Р. 173–174, *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 268).

В древнейших редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. — память Маккавейских мучеников отмечается 1 авг.; указывается отпустительный тропарь 1-го гласа τὰς ἀλλήδονας τῶν ἁγίων (Болѣзными стѣхъ:); после утрени есть указание на поклонение Кресту (хотя в богослужбных указаниях говорится только о пении службы Маккавейским мученикам, а песнопения праздника Происхождения Честных Древ Креста Господня не упом.) по образцу *Крестопоклонной недели* (см.: *Lossky*. Турисоп. Р. 228–229).

Согласно Типикону сербского архиеп. Никодима 1319 г., 1 мая соединяются богослужбные последования Октоиха, праздника Происхождения Честных Древ Креста Господня и Маккавейским мученикам; в целом сохраняется тот же набор песнопений Маккавейским мученикам; оканчивается утрена *великим славословием* по причине выноса Креста для поклонения (*Миркович*. Типикон. Л. 117а — 117б).

Такой же устав службы 1 мая зафиксирован и в первопечатном греч. Типиконе 1545 г.; по 6-й песни канона указан кондак Маккавейским мученикам 2-го гласа Σοφίας Θεοῦ, οἱ στόλοι οἱ ἐπτάριθμοι (Премѣдрости вѣѣа столпн седмочисленнн:).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 1 авг. отмечено знаком ✝ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), но в издании 1633 г. и последующих (в т. ч. современных) отмечено знаком славословной службы — ⚡; богослужбное последование то же, что и в первопечатном греч. Типиконе.

Последование Маккавейским мученикам, содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 1-го гласа τὰς ἀλλήδονας τῶν ἁγίων (Болѣзными стѣхъ:); кондак 2-го гласа Σοφίας Θεοῦ, οἱ στόλοι οἱ ἐπτάριθμοι (Премѣдрости вѣѣа столпн седмочисленнн:); с икосом; канон, составленный *Андреєм*, архиеп. Критским, без акростиха 1-го гласа, ирмос: Ωἰδὴν ἐπινίκιον (Пѣснь повѣдннн:), нач.: Μωσῆος τὰ δόγματα (Моисея догматы) (Μηναῖον. Αὐγουστος. Σ. 12–23); анонимный канон без акростиха 8-го гласа, ирмос: Βάδ᾽ ἠροσέδ᾽ ἰάκω σῆσ᾽, нач.: Ἰνκ᾽ седмочисленнхъ страдальцѣз (Минея (МП). Авг. Ч. 1. С. 9–18; в совр. греч. Минее помещен иной канон (см. выше), но греч. оригинал сохранился в рукописях — напр., см.: Тоцеѣлов. Σ. 261); цикл стихир-подобнов, 6 самогласных стихир (в т. ч. авторства Иоанна Монаха (Иоанна Дамаскина?) и *Космы Маюмского*); седален (в греч. Минее 2 седална), светилен.

По рукописям известны песнопения Маккавейским мученикам, не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 1-го гласа Τοῦ νόμου ζηλωταὶ καὶ τῆς πίστεως πύργοι (Закона ревнители и веры столпы...) с икосами (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 130, 190); канон с именем автора (Георгий) в богородичнах с акростихом Τοῦς ἐν νόμῳ λῶμιψαντας ἀστέρους σέβω (В законе воссиявшие звезды почитаю) 4-го гласа, ирмос: Χοροὶ Ἰσραὴλ (Лицы иѣлѣсттн:), нач.: Τοῦς περιφανεῖς ἀστέρους ἑπτὰ (Просиявшие семь звезд) (АНГ. Т. 12. Р. 1–11); канон, составленный гимнографом Никитой, с акростихом Γόνους ἱεροῦς τῆς Σολομόνης σέβω. Νικήτα πένης (Отпрысков священных Соломона почитаю. Никита нищий) 1-го гласа, ирмос: Ωἰδὴν ἐπινίκιον (Пѣснь повѣдннн:), нач.: Γηθόμενοι μέλπωμεν τῆς Σολομόνης τοῦς παῖδας (Радующиеся воспоем Соломона отроки); анонимный канон без акростиха 2-го гласа, ирмос: Τὴν Μωσῆος φῶδῆν (Μυνηсѣйскѣо пѣснь:), нач.: Οἱ τὸν νόμον Θεοῦ τετηρηκότες ἀφρώτων (Закон Божий сохранившие невредимым) (Тоцеѣлов. Σ. 261).

Е. Е. Макаров

Иконография. Ранние изображения и восточно-христианская традиция. Древнейшее христ. изображение мучеников представлено на рельефе реликвария (липсанотеки) из слоновой кости (2-я пол. IV в., Городской музей Брешиа, Италия). Реликварий имеет сложную иконографическую программу, в к-рую включены в т. ч. ветхозаветные сюжеты. Так, на торцовой стенке во 2-м сверху фризе между клеймами с изображением прор. Моисея представлены фигуры 7 юношей в огне, отождествляемых как Маккавейские мученики (*McGrath*. 1965. Vol. 47. Р. 257–261). Иконография, привычная для изображения «Три отрока в печи огненной», находит объяснение

в применении к мученикам в проповедях блж. Августина в день памяти этих святых. Так, в 13 проповедях и одном письме ученый муж, говоря о мучениках, упоминает только один вид пытки, к-рую они выдержали, — пытку огнем — и сопоставляет Маккавейских мучеников с 3 отроками из Книги прор. Даниила: «От чего те от огня избавлены, эти огнем погублены? Значит, тем Бог помогал, этих покидал? Не бывать тому: во глубине Он был рядом с теми и другими; с одними открыто, с другими тайно. Тех зримо привечал, этих незримо увенчал. Те от смерти избавлены, но среди искушений житейских оставлены: от огня спасенные, на беды обреченные» (*Aug*. Or. 301. 3. 2 (PL. 38. 1381), ср.: *Aug*. In Ps. 148. 11. 31–33. (CSEL. 95/5. Р. 262; подробный анализ топоса см.: *Brown Thacz*. 1995. Р. 59–78)). Т. о., огонь в этой композиции не только является метафорой, соотносящей его с пламенем веры и пламенем богоявления, но и позволяет сопоставлять 3 отроков в печи с 7 Маккавейскими мучениками.

Уже в ранний период иконография Маккавейских мучеников вариативна. Сер. VII в. датируется фреска в ц. Санта-Мария-Антиква на рим. форуме с их изображением. Композиция несимметричная и нестатичная, фигуры стоят вразброс в разных позах; в центре группы — мать мучеников, Соломония, только она представлена с нимбом; сохранились написанные по-гречески имена Соломония и Елеазар (*Romanelli, Nordhagen*. 1964. Pl. II. Р. 53).

В визант. художественной культуре образы этих мучеников (сцены к событиям из 2 Макк 6. 18–31, 7 и 4 Макк 5–18) достаточно широко представлены в лицевых рукописях: в Библии, назидательно-богословских текстах (Гомилиях свт. Григория Богослова), а также в мн. рукописях по Симеону Метафрасту. По мнению Дж. Галавариса, источником для миниатюр был несохранившийся иллюминированный кодекс 4 Макк (*Galavaris*. 1969. Р. 109–117). Одним из ранних памятников, подробно иллюстрирующих мучения святых, является миниатюра в рукописи Гомиллий свт. Григория Богослова (Paris. gr. 510. Fol. 340, между 879 и 882). На листовой миниатюре, разделенной на 9 клейм, в 1-м и в последнем — «Усекновение головы Елеазара» и «Соломония в огне» (в сцене, где Соломония сгорает в огне, необходимо говорить о следовании тексту 4 Макк, а не 2 Макк, где она умирает без физического воздействия); между ними — сцены пыток юношей (2 возрастных типов — с едва показавшейся бородой и без бороды): мучители терзают железными скребками тело подвешенного за ноги, избивают дубиной растянутого между кольями, пытают колесованием, избивают поверженного на колени топориками,





выкалывают глаза и возлагают на грудь брус, сжигают в огне, сдавливают между 2 камней. Текст в рукописи Гомилий свт. Григория Богослова XI–XII вв. (Paris. Coislin. 239) Слова о мучениках проиллюстрирован 8 миниатюрами. На заставке на орнаментальных колонках помещены 10 медальонов (по 5 с каждой стороны) с погрудными образами Маккавеев, замыкающихся внизу справа изображениями Елеазара и Соломонии, причем в нижней слева колонке парным образом Соломонии представлен образ свт. Григория Богослова (Fol. 37v); мученический статус обозначен крестом в руке и красным цветом гиматия или хитона (у всех, кроме 3). Две следующие миниатюры посвящены Елеазару: «Суд Антиоха» — палач толкает Елеазара (с нимбом) к сидящему на троне правителю, рядом стоит страж (Fol. 38); «Мученичество Елеазара» — перед Антиохом (начиная с этой миниатюры Антиох с нимбом) лежащего на земле Елеазара избивают сучковатыми палками. Далее в 2 миниатюрах показано исповедание братьями перед Антиохом Бога Истинного (Fol. 40–41v) — братья-мученики (все с нимбами) стоят плотной группой перед престолом; во 2-м случае перед ними палач, получающий указания Антиоха. На следующей миниатюре — Соломония (с нимбом), наставляющая сыновей (Fol. 43), — ее руки протянуты молитвенно к детям, также группой стоящим перед ней. На завершающих цикл миниатюрах показано мученичество Соломонии, изображенной в каменной печи, огонь в к-рой поддерживают 2 палача, ее руки сложены впереди ладонями вовне (Fol. 44v), и Антиох (без нимба) с группой иудеев перед ним (Fol. 45v).

Маккавейские мученики перед тронным Антиохом представлены на листовой миниатюре в Библии швед. кор. Кристины (Vat. Reg. gr. 1 В. Fol. 450v, X в.). Святые стоят справа в 3 ряда, их возглавляет Елеазар в античных одеждах, на братьях плащи, все отмечены нимбами, они молоды, безбороды и безусы, в верхнем ряду рядом с одним из сыновей Соломония в красном мафории; иллюстрации этой рукописи В. Н. Лазарев рассматривал как повторение миниатюр александрийской раннехрист. школы (*Лазарев*. 1986. С. 27, 69).

В восточнохрист. искусстве образы Маккавеев часто встречаются в минейных циклах рукописей, настенной росписи и икон под 1 авг. Композиции делятся на 2 типа — статичное групповое изображение и сцена (сцены) мучения. Для 1-го типа характерны торжественные симметричные схемы, которые благодаря своей логической завершенности не только используются в минейных циклах, но и встречаются в качестве отдельных композиций в монументальной росписи и иконописи: мать и учитель

фланкируют 7 юношей, обычно представленных в 2 ряда, — этот принцип расположения братьев в группе используется в т. ч. для определения возрастной характеристики, когда старшие стоят позади младших; имена подписаны, как правило, только у Елеазара и Соломо-



нии. Таковы, напр., миниатюры в Минологиях: из собрания Греческого Патриархата Антиохии (*Damas. Cod. gr. 35. Fol. 99r, XI в.; см.: Ševčenko. 1990. P. 46. Fig. 5F12*) — Елеазар и Соломония стоят позади юных братьев, у к-рых нет нимбов; из Национальной 6-ки Франции (Paris. gr. 1528. Fol. 131v, XI–XII вв.; см.: *Ševčenko. 1990. P. 141. Fig. 4B9*) — все с нимбами, юноши без различия возрастной характеристики стоят в 2 ряда, их фланкируют фигуры Соломонии в красном мафории (справа) и Елеазара (слева) — седовласого старца с книгой в руках (ср. с миниатюрой в ркп. Paris. gr. 550. Fol. 49r, XII в.; см.: *Galavaris. 1969. Tabl. 90 № 411*); на миниатюре в греко-груз. рукописи кон. XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О.І.58. Л. 123) братья представлены детьми — динамичная группа перед фронтальными фигурами с нимбами Соломонии (с крестом в руке) и Елеазара. Та же схема на минейной иконе, т. н. Синайском гексаптихе (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., К-поль, пинакотекка мон-ря вмц. Екатерины на Синае), и в старом минологии в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317/18).

Иконография сцен мучения, в т. ч. из-за того, что 7 братьев претерпели разные истязания, неединообразна. Напр., в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 49, 1322–1340) изображены Соломония и Елеазар в огне, а также усекование головы одного из сыновей. Композиции в этой рукописи представляют «скоропись», лаконичны, образ одного брата может вполне подменять изображения всех семи; лист поделен не на 4, а на 3 клейма, так что мученичество братьев представлено в нижней, большей части листа, однако изображение Соломонии-оранты вынесено в зону правого верх-

него клейма; Елеазар единственный имеет надписание имени, он представлен обращенным в молении вправо — в верхнем правом углу этого клейма изображен сегмент неба. В Московском минологии (ГИМ. Син. Греч. 9. Л. 136) сцену мучения предваряет изображенный на том же

листе суд у Антиоха, перед к-рым стоят Елеазар, Соломония и ее сыновья. В монументальной живописи образы мучеников представлены

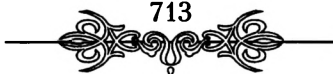
*Семь мучеников
Маккавейских.
Миниатюра.
XII в.
(мон-рь Пантократор,
Афон)*

в одном из наиболее ранних фрагментарно сохранившихся минологиев — в ц. 40 мучеников в Велико-Тырнове (ок. 1230) — Елеазар и Со-

ломония в огне, здесь же — колесование; объятами пламенем мученики изображены в притворе ц. св. Апостолов (св. Спаса) в Печской Патриархии, Сербия (1561).

В составленном на Афоне руководстве для иконописцев восточнохрист. традиции — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733) — описание Маккавейских мучеников встречается дважды. В разд. «Святые мученики» приведена характеристика каждого из них: Авим — «с пробивающимся усом»; Гурий, Антонин, Елеазар, Евсевон — юные, без бород; Алим и Маркелл — младенцы; Елеазар — «учитель их, старец с длинной бородою»; Соломония — «мать их, престарелая» (Ерминия ДФ. § 10. С. 168. № 137–145). В разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 1 авг. сказано кратко: «Святые семь отроков Маккавеев, учитель их Елеазар и мать Соломония скончались в разных муках» (Там же. С. 214).

В древнерус. искусстве ряд изображений Маккавеев появился благодаря связи с семьей вел. кн. Василия III, у жены к-рого, Соломонии Сабуровой, небесной покровительницей была мц. Соломония. По замечанию А. С. Преображенского, «бездетность княжеской четы внесла особый оттенок в семейное почитание мц. Соломонии, которая представляла собой идеальный образ матери, благословленной многочадием и воспитавшей своих сыновей» (Иконы Владимира и Суздаля. 2008. С. 173). К таким великокняжеским памятникам относится пелена «Явление Богоматери прп. Сергию Радонежскому и праздники», шитая в мастерской Соломонии Сабуровой и вложенная семьей вел. князя в Троице-Сергиев мон-рь (СПГИАХМЗ; в лит-ре





пелена датируется 1525 г., по расчетам Б. М. Клосса, она была вложена в обитель осенью 1524). Икона Маккавейских мучеников как покровителей великокняжеской семьи также была вложена в суздальский Покровский монастырь (10–20-е гг. XVI в., ок. 1515 (?), с поновлениями XVII–XVIII вв. — ГВСМЗ; см.: Иконы Владимира и Суздаля. 2008).

Известны также как отдельные иконы с образом мц. Соломонии (напр., икона святой со сценой мученичества ее сыновей в отдельном клейме, XV в. (?), иконостас ц. св. Кириакии близ Пафоса, Кипр), так и ее изображения в составе избранных святых (напр., на Владимирской иконе Божией Матери (1560–1570) с дописанными в нач. XVII в. на полях образами свт. Василия и мц. Соломонии (ЦМиАР)).

На миниатюре в Лицевом летописном своде (Хронографический сб. — БАН. 17. 17. 9, 70-е гг. XVI в.), предвещающей рассказ «О Елеазаре», изображены события от пребывания Елеазара, Соломонии и 7 братьев перед Антиохом (внизу), искушающим их нечистыми яствами, до устрашения пытками и казнью (вверху); на этой же миниатюре представлен образ



Маккавейские мученики.
Икона. 10–20-е гг. XVI в.,
ок. 1515 (?) г.

Из ц. Происхождения честных древ
Креста Господня Покровского мон-ря
в Суздале (ГВСМЗ)

С. 125). В лицевой части подлинника мученики представлены группой (Соломония и Елеазар позади детей, стоящих 2 рядами), облик соответствует рекомендации подлинника, однако стоящие впер-



Маккавейские мученики.
Фрагмент пелены
«Явление Богоматери
прп. Сергию Радонежскому
и праздники».
1525 г.
Мастерская
Соломонии Сабуровой
(СПГИАХМЗ)

ди 2 брата показаны меньшими по росту (а значит, и по возрасту), чем остальные (Там же. С. 200). В нач. XX в.

в руководстве для иконописцев акад. В. Д. Фартусова каждый из 7 братьев получил пространную характеристику



Иллюстрация
к Пс 78.
Миниатюра
из Хлубовской Псалтири.
Ок. сер. IX в.
(ГИМ. Греч. № 129 д.
Л. 79)

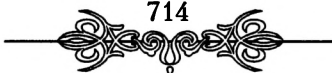
с указанием точного возраста, а также не традиционный для иконографии мучеников развернутый свиток с текстом «изречений» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 371–373).

События Маккавейских войн нашли отражение в миниатюрах рукописей. Так, в Хлубовской Псалтири (ГИМ. Греч. № 129 д. Л. 79, ок. сер. IX в.) Пс 78 сопровождается маргинальным изображением на листе внизу, иллюстрирующим текст 1 Макк об избииении жителей Иерусалима, причем для миниатюры выбрана иконография, напоминающая сцену усечения мечом Маккавейских 7 братьев и взвращающего на их избииение Антиоха, сидящего на троне на фоне строения Иерусалима. Текст о восстании Маккавеев проиллюстрирован и в неск. миниатюрах Лицевого летописного свода (БАН. 17. 17. 9).

Западноевропейская традиция. В зап. традиции преобладают изображения мученичества 7 братьев, к-рые в ряде случаев сопровождают буквы библейского текста Вульгаты, напр. во франц. рукописях XII в. (инициал «P[ro]ncipium» — Bourges. Bibl. municip. 0003. Fol. 176, посл. четв. XII в.; инициал «F[ra]tribus» — Dijon. Bibl. municip. 0014. Fol. 191, ок. 1109–1111). Подробно иллюстрирована история мучеников в роскошно иллюминированной «Аллегорической Библии», или в т. н. Библии для бедных (Bible moralisée). Серии медальонов с изображениями сюжетов М. к. сопоставлены с сериями медальонов, к-рые толкуют эти сюжеты аллегорически. Такая же структура медальонов широко использовалась для витражей. Так, гибель Гелиодора в соответствующем изображении и в сопроводительной назидательной надписи к нему толкуется как смерть отлученного от Церкви или растраченного церковных средств, к-рый по смерти бывает лишен подобающего погребения (Lond. Brit. Lib. Harl. 1526. Fol. 26v, 2-я четв. XIII в.); ободрение матерью 7 сыновей — как обращение ап. Иоанна к 7 церквам Азии, чтобы вооружить их против антихриста (Fol. 29); сцены пыток имеют эсхатологическое толкование: «Это означает, что антихрист будет мучить и малых и больших в Церкви разнообразными мучениями» (Fol. 30v).

В раннее Новое время программа художественного и идейного включения Маккавейских мучеников в христианскую иконографию

была развернута ученым и религ. деятелем Э. Мерцем (60-е гг. XV в. — 1527), преподававшим в ун-те Кельна, в окрестностях к-рого в бенедиктинском мон-ре хранились мощи Маккавейских мучеников. Мерц издал 2 стихотворных «Passio» на нем. языке,



украшенных гравюрами на дереве (2 — в 1507 и 11 — в 1517), в к-рых он развил программу почитания мучеников как покровителей Кёльна наряду с 3 царями-вохвами и мц. Урсулой. Мученики сопоставлялись с Христом, их страсти — с Его Страстями, их погребение и обретение их мощей — с Его Воскресением. Гравюра в конце 1-й поэмы изображала женщину, к-рая своим покровом охраняет 7 отроков, — параллель с убитой в Кёльне мц. Урсулой, к-рую изображали с таким же покровом над 11 тыс. дев-мучениц; в свою очередь покров мц. Урсулы восходил к покрову Божией Матери, простертому над людьми. Титульный лист созданного в эту эпоху Миссала Кёльнского диоцеза изображает в верхнем ряду поклонение 3 королей-вожвов Деве Марии с Младенцем на троне, в среднем — мц. Урсулу, к-рая держит под покровом 11 тыс. дев-мучениц, а в нижнем — мать с сыновьями в кипящем котле (*Missale diocesis Coloniensis*. [P.], 1520. P. 5). Второе стихотворное произведение Мерца сосредоточило внимание на сопоставлении матери 7 мучеников, которая видит их казнь, с Богородицею, стоящей у креста, а 7 ее замученных сыновей — с 7 скорбями Пресв. Богородицы. На одной из гравюр в едином пространстве изображены Дева Мария, пронзенная у Распятия 7 мечами, и мать с сыновьями в котле (*Elias «Marcaeus» Mertz. Sent Salomoen martyr myt seven kynden macca-been figuren der smertz ind druck Marie ind lyden yrs Kindes Jesis. Cologne, 1517. P. 4*). Мощи мучеников из мон-ря были торжественно перенесены в собор ап. Андрея в Кёльне и помещены в золоченую рельефную раку в форме храма. Рельефы верхнего яруса изображали Страсти Христовы, а рельефы нижнего — сопоставленные им страсти Маккавейских мучеников (*Collins*. 2012. P. 211–245).

В европ. искусстве XVI–XIX вв. изображения мученичества Маккавеев достигают демонстративного пафоса, акцентируется противопоставление Соломонии с младшим из сыновей и жестокого тирана; остальные сыновья повержены, изуродованы, мертвы или умирают (картины художников Дж. Б. Ленарди, А. Чизери, В. Статтлера).

Изображения воинов Маккавеев — детей Маттафии — входят в циклы миниатюр, иллюстрирующих М. к. Так, к 866–875 гг. относится фронтиспис к 1–2 Макк в Библии из римской ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура — памятник Каролингского возрождения. На листовой миниатюре (Fol. 243) в неск. рядов изображены сюжеты истории из 1 Макк, включающие события до смерти Иуды Маккавея (сверху вниз): 1-й ряд — нападение Антиоха на Птолема; 2-й ряд — ограбление Антиохом Иерусалимского храма и избивание евреев Иерусалима; 3-й ряд — предложение к Маттафии, окруженному

сыновьями, принести жертвы идолам и убийство еврея-отступника, попытавшегося принести жертву идолу (отступник одновременно приносит жертву и тут же лежит зарубленный Маттафией); 4-й ряд — завещание Маттафии сыновьям перед смертью и гибель Иуды в толпе врагов. По мнению исследователей, в декоре Каролингской Библии и в ее композиции, в художественной манере, в отсутствии анахронизмов в костюмах и антураже проявляется следование античному образцу иллюминированной Библии V в. (*Gaehde*. 1975. P. 359–389).

Среди иллюминированных рукописей выделяется 1 Макк, к-рая включена не в Библию, а в сборник сочинений по военному делу и военной истории (рпк. IX–X вв. из коллекции Я. Перизония — *Leiden. Univ. F. 17*). В иллюстрациях, где 5 братьев Маккавеев представлены как библейский образец воителей за веру, преобладают сцены сражений, взятия городов, форсирования рек и т. п. Рисунок частично раскрашен, некоторые листы остались черно-белыми. Иконография этой рукописи не имеет аналогов ни по формату, ни по сюжетам среди М. к.: есть симульгантные сцены, напр. в сцене убийства иудея, склонившегося к идолопоклонству, Маттафия убивает иудея, приносящего в жертву свинью, — Fol. 9v, в др. случаях на одном листе разворачиваются разновременные события; иудеи и их противники изображены одинаково (*Wittekind*. 2003).

Эпоха крестовых походов способствовала прочтению М. к. как библейского прообраза священной войны (*Richtscheid*. 2005). На миниатюрах этого периода Иуда Маккавей и его воины обрели облик рыцарей, их изображения служат источником для изучения обмундирования и вооружения XII в. (*Fischer*. 2005. P. 59–71; *Auffahrt*. 1994). Иллюстрации к 1 Макк содержались в сокращенной Библии, созданной в 1250–1254 гг. в Акре, вероятно, по заказу франц. кор. Людовика IX Святого во время 7-го крестового похода (Paris. Arsenal. 5211. Fol. 339).

В средневек. рукописях часто упоминали о подвиге Елеазара, повергающего слона; как Елеазар, так и его противники Селевкиды изображались рыцарями (инициал к началу 1 Макк из Библии 3-й четв. XIII в., созданной, очевидно, в Оксфорде — *Lond. Brit. Lib. Royal. 3 E III. Fol. 160v*; миниатюры из нем. (кон. XIV в.) и франц. (1462) рукописей стихотворного «Зеркала человеческого спасения» — *Lond. Brit. Lib. Harl. 3240. Fol. 28*; *Lyon. Bibl. municip. 245. Fol. 144*).

Воинам Маккавеев часто приписывали воображаемые гербы и флаги, которые помещали в гербовниках, напр. на гербе Иуды Маккавея — лев в еврейской шапке (*St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 1084. Fol. 17, XV v.*), 2 ворона (Paris. fr. 5930. Fol. 57, XV v.). Остроконечные «еврей-

ские шапки», появившиеся в иконографии в кон. XI в., изображались на воинах Маккавеев на многочисленных миниатюрах из «Толкования на Книги Иеронима, Даниила, Маккавеев и Юдифи» Николая де Лиры (*Basel. Universitätsbibliothek. A II 5. Fol. 128, 135v, 170, кон. XIV в.*). На флагах Иуды Маккавея помещали Моисеевы скрижали, напр. на миниатюре в «Библейской истории» (*Lond. Brit. Lib. Royal. 15 D I. Fol. 128, 70-е гг. XV в., Нидерланды*).

В эпоху Ренессанса образ Иуды Маккавея был осмыслен как воплощение воинской добродетели и вошел в число «деяти достойных» или «деяти мужей славы», считавшихся образцом для подражания европ. дворян. Его изображение в этом качестве распространено в живописи, графике и скульптуре. Особо выделяется написанная в позднегогической манере фреска «Деять достойных мужей и жен» (ок. 1420) в Кастелло-делла-Манта близ Салуццо, Италия, где в образе Иуды изображен один из правителей Салуццо — Манфред IV (*Wys. 1957. S. 73–106; Holtgen. 1959. Vol. 77. P. 279–309; Hansmann. 1993*).

В XV в. становятся популярны переложения библейских книг, такие как «Библейская история» Гийара де Мулена или «Иудейские древности» Иосифа Флавия, к-рые расширили изобразительный круг сюжетов из М. к. Среди миниатюр «Библейской истории», созданной в 70-х гг. XV в. по заказу кор. Эдуарда IV (*Lond. Brit. Lib. Royal. 15 D I*), — Маттафия убивает иудея, приносящего жертву языческому идолу (Fol. 123), суд Антиоха и мучения за веру (Fol. 178), отправка письма от евреев Иерусалима евреям Египта (Fol. 117), наказание Гелиодора за попытку ограбить Иерусалимский храм (Fol. 169), сцены битв и изображение дипломатических отношений, Деметрий и Ионафан (Fol. 151v), Симону вручают медные таблички из Спарты (Fol. 161v) и др. Оружие и костюмы изображенных воинов соответствуют XV в. (см., напр., сюжеты: разрушение стен Иерусалима — Fol. 138v; нападение Антиоха на Иерусалим — Fol. 174; смерть Иуды Маккавея — Fol. 143), облачения иудейских первосвященников фантастичны и имеют вост. колорит.

Тексты на тему библейской истории иллюстрировались лучшими мастерами (*Deutsch*. 1986): напр., миниатюры для соч. «Иудейские древности» ок. 1470–1475 гг. выполнил Ж. Фуке, среди них — изображение битвы Ионафана и Симона с войском Бакхида (Paris. fr. 247. Fol. 270). Библия Федерико де Монтефельтро, иллюминированная во Флоренции в 70–80-х гг. XV в. в мастерской Атаванте дельи Атаванти, содержит сцену пыток Маккавейских мучеников, лишнюю жестокости и натурализма (*Vat. Urb. lat. 2. Fol. 174v*).



Среди росписей в т. н. Станцах Рафаэля в Ватикане (Станца-д'Элиodoro, 1447–1455) есть изображение кары Гелиодора, на к-рую взирает находящийся впереди картины папа Юлий II.

В числе первопечатных книг — изданная в Нюрнберге «Книга хроник», куда включены события Свящ. истории, в ней помещены портреты родителей Иуды Маккавея и его братьев, а также выполненное в технике раскрашенной аксилографии изображение братьев Маккавеев как группы молодых людей. Характерно, что тот же печатный штамп был использован и для 7 эфесских юношей, отличия только в надписи (*Schedel H. Weltchronik. Nürnberg, 1493. Münch., 1975. Fol. 79v*).

Нек-рые события М. к. в средние века и в раннее Новое время не иллюстрировались, несмотря на их сюжетную выразительность. Так, знамения гражданской войны и битву на небесах впервые изобразил в 1866 г. Г. Доре в гравюрах к библейским книгам.

Еврейская традиция. Раскопки экспедиции 2013–2015 гг. под рук. проф. Дж. Магнесс открыли среди мозаик в вост. крыле синагоги IV–V вв. в дер. Хукок в Вост. Галилее сцену на небиблейский сюжет. Это единственное античное евр. изображение, относящееся к Маккавейскому восстанию, что подтверждается включением в мозаику фигурок боевых слонов, с которыми на поле брани евреи сталкивались только в период Маккавейских войн. В верхней зоне расположенной в 3 яруса мозаики представлена сцена отказа Маттафии принести жертву языческим богам (1 Макк 2. 17–22): грек подводит к Маттафии быка, Маттафия указывает перстом на небо, его сыновья (сохр. 3 фигуры) бегут к отцу на помощь. Тут же — изображение греч. военачальника, позади к-рого стоят вооруженные эллины; в нижнем ярусе они, их слоны и бык повержены и пали, пронзенные копьями. В среднем ярусе — аркада с фигурами людей в арочных нишах, каждая арка увенчана горящим масляным светильником. Под центральной аркой, расположенной под фигурой Маттафии в верхней зоне, изображен сидящий на троне седой старец со свитком Торы. По сторонам от него — фигуры стоящих юношей (разной степени сохранности) — 2 слева и 4 справа. По нормам композиционной симметрии слева находились еще 2 фигуры. Гипотетическая реконструкция одной из утраченных фигур как женской (Соломони) позволяет допустить атрибуцию центрального образа старца как Елеазара, а фигур по сторонам от него — как 7 братьев-мучеников; масляные светильники над головами символизируют их славу и жертву (всего должно быть 9, сохр. центральный и 4 справа); будучи собранные в ансамбль, светильники представляют собой ханукальный девятисвеч-

ник, в котором есть особая свеча, зажигающая остальные, — это учитель Торы, Елеазар, первым принявший мученическую смерть. Правила обращения с ханукальным светильником, записанные в Талмуде, могут быть интерпретированы как символы мученичества, искупительной жертвы, ведущей к бессмертию. Т. о., евр. традиция сохранила предмет и ритуал, тогда как их символическую программу — историю 9 мучеников (как и сами книги Маккавеев) — донесла до наст. времени христ. традиция (*Брагинская. 2015*).

М. к. были проиллюстрированы и в миниатюре к утренней молитве ханукальной субботы в «Сборнике Ротшильда» (*Rothschild Miscellany; Музей Израиля, Иерусалим. № 51/180. Fol. 217a, 1460–1480 гт., Венеция*) и в «Гамбургском сборнике» (XV в. (*Hamburg. Bibl. № 37. Fol. 79a; Schubert. 1981. S. 108–112*)). Но если в «Сборнике Ротшильда» Иуда Маккавей представлен в ренессансной манере как прекрасный рыцарь со львом на щите, то во 2-м памятнике показаны эпизоды мученичества, причем согласно с 1 Макк (4. 1) и 2 Макк (6–7), но с отступлениями от текста М. к. Так, напр., Елеазару отрубают голову. Один из юношей с отрубленными стопами и кистями лежит на алтаре, в чем видится указание на жертвенный смысл подвига героев (2 Макк). Такое понимание сюжета имеет опору в раввинистическом источнике, основанном на легенде о 7 братьях, где мать говорит умирающему сыну: «Ступай и скажи отцу нашему Аврааму, что у него был один алтарь, а у меня семь» (*Buda. 2012. P. 182–193*).

В XVII в. с распространением книгопечатания Книгу Иосиппон иллюстрировали гравюры со сценами сражения Иуды Маккавея с врагами и др. (*Amst., 1743*).

Изд.: *Rahlf's A., ed. Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart, 1935⁷. Bd. 1: [Leges et historiae]; Kappler W., Hanhart R., ed. Maccabaeorum libri I–IV. Gött., 1936–1960. 3 fasc. (Septuaginta. VTG; 9); 4 Maccabees: Introd. and Comment. on the Greek Text in Codex Sinaiticus / Ed. D. A. DeSilva. Leiden; Boston, 2006; Quarto libro dei Maccabei / Testo, trad., introd. e commento a cura di G. Scarpat. Brescia, 2006; Maccabaeorum libri I–IV, fasc. IV. Maccabaeorum liber IV. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum 9. 4. / Ed. R. J. V. R. Hiebert. Gött., [в печати].*

Лит.: *Cotton H. The Five Books of Maccabees in English with Notes and Illustrations. Oxf., 1832; Dionisios de Fournia. Manuel d'icongraphie chrétienne grecque et latine / Introd., not. par M. Didron; trad. par P. Durnovo. N. Y., 1845, 1963; Grimm C. L. W. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des AT. Lpz., 1853. Lfg. 3: Das erste Buch der Maccabäer; 1857. Lfg. 4: Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer; *Lagarde P. A., de. Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriace. Lipsiae; Londinii, 1861; Wright W. An Ancient Syrian Martyrology // J. of Sacred Literature and Biblical**

*Record. L., 1866. Vol. 8. P. 45–56, 423–432; Freudenthal J. Die Flavius Josephus beiegelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch): Eine Predigt aus dem I. nachchristl. Jh. Breslau, 1869; Ceriani A. M., ed. Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti: Ex Codice Ambrosiano sec. fere VI. photolithographice edita. Mediolani, 1876–1883. 2 vol.; De Rossi I. B., Duchesne L., ed. Breviarium Syriacum // ActaSS: Nov. 1894. T. 2. Pt. 1: MartHieron. P. L–LXIX; Bensly R. L., Barnes W. E. The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac. Camb., 1895; Rampolla M. Martyre et sépulture des Machabées // Revue de l'art chrétien. Lille, 1899. P. 290–305, 377–392, 457–465; Deissmann A. Das IV. Makkabäerbuch // Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT. Tüb., 1900. Bd. 2: Die Pseudepigraphen des AT. S. 149–177; Giamil S. Autenticità ed antichità dei nomi di VII Martiri Maccabei // Bessarione. Serie 2. 1901. Vol. 1. P. 448–450; Torrey Ch. C. Schweizer's «Remains of a Hebrew Text of I Maccabees» // JBL. 1903. Vol. 22. N 1. P. 51–59; Kaufmann K. Hanukkah // The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day / Ed. C. Adler, I. Singer. N. Y.; L., 1904. Vol. 6. P. 223–226; Wilrich H. Der historische Kern des III. Makkabäerbuches // Hermes. Zschr. für klassische Philologie. Stuttg., 1904. Bd. 39. N 2. S. 244–258; Horowitz J. Das äthiopische Maccabäerbuch // ZA. 1905/1906. Bd. 19. S. 194–233; Levi I. Le martyre des sept Maccabées dans la Pesikta Rabbati // Revue des études juives. P., 1907. Vol. 54. P. 138–141; Peeters P. De codice Hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis // AnBoll. 1912. Vol. 31. P. 301–318; Emmet C. W. The Third Book of Maccabees // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English / Ed. R. H. Charles. Oxf., 1913. Vol. 1: Apocrypha. P. 155–162; Townshend R. B. The Fourth Book of Maccabees // Ibid. Vol. 2: Pseudepigrapha. P. 653–685; *Георгиевский В. Т. Древнерус. шитѣ в ризнице ТСЛ // Светильник. 1914. № 11/12. С. 11, 14; Rahlf's A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt. B., 1914; Delehaye. Passions. 1921; idem. Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Brux., 1927; idem. Septuaginta. T. 1; Norden E. Die antike Kunstprosa vom VI. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Lpz., 1923⁴. 2 Bde; Motzo B. Il rifacimento greco di Ester e il III Maccabei // Idem. Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica. Firenze, 1924. P. 272–290; Bickermann E. J. Makkabäerbücher (III) // Pauly, Wissowa. 1928. Bd 14. Tl. 1. Sp. 797–800; idem. Der Gott der Makkabäer: Untersuchung über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung. B., 1937 (англ. пер.: The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt / Transl. H. R. Moehring. Leiden, 1979); idem. The Date of Fourth Maccabees // L. Ginzberg Jubilee Volume on the Occasion of His 70th Birthday. N. Y., 1945. Vol. 1. P. 105–112; idem. Les Maccabées de Malalal // Byz. 1951. Vol. 21. P. 63–83; idem. From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism. N. Y., 1972³; idem. Studies in Jewish and Christian History: A new ed. in English including «The God of the Maccabees» / Introd. M. Hengel; ed. A. Tropper. Leiden; Boston, 2007. 2 vol.; Tracy S. III Maccabees and Pseudo-Aristeas: A Study // Yale Classical Studies. 1928. Vol. 1. P. 241–252; Obermann J. The Sepulchre of the Maccabean Martyrs // JBL. 1931. Vol. 50. N 4. P. 250–265; idem., ed. The Arabic Original**



of Ibn Shāhīn's Book of Comfort, known as the Hibbūr yaphē of R. Nissim b. Ya'aqobh. New Haven, 1933; *Botte B.* Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie: étude historique. Louvain, 1932; *Kraeling C. H.* The Jewish Community at Antioch // *JBL*. 1932. Vol. 51. N 2. P. 130–160; *Stinespring W. F.* The Description of Antioch in Codex Vaticanus Arabicus 286: Diss. New Haven, 1932; *Simon M.* La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoires orientales et slaves*. Brux., 1936. Vol. 4. P. 403–421; *idem.* «Verus Israël»: Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain, 135–425. P., 1948; *Ehrhard.* Überlieferung; *Jeremias J.* Die Makkabäer-Kirche in Antiochia // *ZNW*. 1937. Bd. 36. N 2. S. 283–286; *idem.* Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23, 29; Lk 11, 47): Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu. Gött., 1958; *Dorrie H., Hrsg.* Passio SS. Machabaeorum: Die antike lateinische Übers. des IV. Makkabäerbuches. Gött., 1938; *Dupont-Sommer A., éd.* Le quatrième Livre des Machabées. P., 1939; *Torrey Ch. C.* The Letters Prefixed to Second Maccabees // *Journ. of the American Oriental Society*. 1940. Vol. 60. N 2. P. 119–150; *Abel F.-M.* Les Livres des Maccabées. P., 1949; *Hadas M.* Aristaeus and III Maccabees // *HarvTR*. 1949. Vol. 42. N 3. P. 175–184; *idem., ed.* The Third and Fourth Books of Maccabees. N. Y., 1953; *Perler O.* Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte // *RACr*. 1949. T. 25. P. 47–72; *Pfeifer R. H.* History of NT Times: With an Intro. to the Apocrypha. N. Y., 1949; *Tcherikover V.* Syntaxis and Laographia // *J. of Juristic Papyrology*. Warsz., 1950. Vol. 4. P. 179–207; *idem.* Hellenistic Civilization and the Jews. Phil., 1959 (рус. пер.: *Чериковер В.* Эллинистическая цивилизация и евреи / Пер. с англ. В. Л. Вихнович. СПб., 2010); *idem.* The Third Book of Maccabees as a Historical Source of August's Times // *Scripta Hierosolymitana*. Jerus., 1961. Vol. 7. P. 1–25; *Bammel E.* Zum jüdischen Märtyrerkult // *ThLZ*. 1953. Bd. 78. Sp. 119–126; *idem.* Judaica: Kleine Schriften. Tüb., 1986. Bd. 1; *Goode-nough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. N. Y., 1953–1968. 13 vol.; *Schurck K.-D.* Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches. Halle, 1954; *Zeitlin S., ed.* The Second Book of Maccabees. N. Y., 1954; *Wyss R. L.* Die neun Helden: Eine ikonographische Studie // *Zschr. f. Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte*. 1957. Bd. 17. S. 73–106; *Holtgen K. J.* The Nine Worthies // *Anglia*. 1959. Vol. 77. P. 279–309; *Klauser T.* Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Köln; Opladen, 1960; *Downey R. E. G.* A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, 1961; *Hanhart R.* Zum Text des 2. und 3. Makkabäerbuches: Probleme der Überlieferung, der Auslegung und der Ausgabe. Gött., 1961; *Didron A. N.* Manuel d'icongraphie chrétienne grecque et latine. N. Y., 1963; *McGrath R. L.* The Romance of the Maccabees in Medieval Art and Literature: Diss. Princeton, 1963; *idem.* The Martyrdom of the Maccabees on the Brescia Casket // *The Art Bull.* 1965. Vol. 47. P. 257–261; *Halkin F.* Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament insérés dans les manuscrits hagiographiques grecs // *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père H. de Lubac*. P., 1964. Vol. 1: Exégèse et patristique. P. 373–375; *Romanelli P., Nordhagen P. J.* S. Maria Antiqua. R., 1964; *Frend W. H. C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church:

A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxf., 1965; *McGrath R. L.* The Martyrdom of the Maccabees on the Brescia Casket // *The Art Bull.* 1965. Vol. 47. N 2. P. 257–261; *Mossay J.* Les Fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVe siècle. Louvain, 1965; *Spiegel Sh.* The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah. N. Y., 1967; *[Илмерн М. Маккабим, Сифрей Маккабим]* // *Encyclopaedia Biblica: Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus. Hierosolymis*, 1968. Col. 286–303 (на ивр.); *Galavaris G.* The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus // *Studies in Manuscript Illumination*. Princeton, 1969. Vol. 6. P. 229–232; *Hengel M.* Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. Tüb., 1969 (англ. пер.: *idem.* Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period / Transl. J. Bowden. Phil., 1974. Vol. 1); *Ydū M. Av.* The Ninth of // *EJod*. 1971. Vol. 3. Col. 938; *Rehnan R.* The Greek Philosophic Background of Fourth Maccabees // *Rheinisches Museum für Philologie*. Bonn, 1972. Bd. 115. S. 223–238; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135) / Ed. G. Vermes e. a. Edinb., 1973–1987. 3 vol.; *Lebram J. C. H.* Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches // *VChr*. 1974. Vol. 28. N 2. P. 81–96; *Neuhaus G. O.* Studien zu den poetischen Stücken im 1. Makkabäerbuch. Würzburg, 1974; *O'Hagan A.* The Martyr in the Fourth Book of Maccabees // *LA*. 1974. Vol. 24. P. 94–120; *Schatkin M.* The Maccabean Martyrs // *VChr*. 1974. Vol. 28. N 2. P. 97–113; *Büchler A.* Die Tobitaden und die Oniaden im 2. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Literatur: Untersuchungen zur Geschichte der Juden von 220–160 und zur jüdisch-hellenistischen Literatur. Hildesheim etc., 1975; *Gaehde J. E.* The Pictorial Sources of the Illustrations to the Books of Kings, Proverbs, Judith and Maccabees in the Carolingian Bible of San Paolo Fuori Le mura in Rome // *Frühmittelalterliche Studien*. 1975. Bd. 9. S. 359–389; *Momigliano A.* The Second Book of Maccabees // *CPh*. 1975. Vol. 70. N 2. P. 81–88; *idem.* Essays on Ancient and Modern Judaism. Chicago, 1994; *Williams S. K.* Jesus' Death as saving Event: The Background and Origin of a Concept. Missoula, 1975; *Attridge H. W.* The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus. Missoula, 1976; *Goldstein J. A.* I Maccabees: A New Transl. with Intro. and Comment. Garden City, 1976; *idem.* II Maccabees: A New Transl. with Intro. and Comment. Garden City, 1983; *Habicht Chr., Hrsg.* 2. Makkabäerbuch. Gütersloh, 1976. S. 167–285; *idem.* Royal Documents in Maccabees II // *HarvSCPh*. 1976. Vol. 80. P. 1–18; *Moore C. A., ed.* Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. Garden City, 1977; *Breitenstein U.* Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des 4. Makkabäerbuchs. Basel, 1978; *Fischer U.* Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum. B.; N. Y., 1978; *Doran R.* The Martyr: A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons // *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* / Ed. J. J. Collins, G. W. E. Nickelsburg. Chico, 1980. P. 189–221; *Metzger B.* An Early Profetaunt Bible Containing the Third Book of Maccabees // *Text – Wort – Glaube: Studien zur Überlieferung, In-*

terpretation und Autorisierung biblischer Texte / Hrsg. M. Brecht. B.; N. Y., 1980; *Saxer V.* Morts, martyrs, reliques: En Afrique chrétienne aux premiers siècles: Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. P., 1980; *Werner E.* Traces of Jewish Hagiolatry // *HUCA*. 1980. Vol. 51. P. 39–60; *Horbury W., McNeil B., ed.* Suffering and Martyrdom in the NT: Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge NT Seminar. Camb., 1981; *Lucchesi E.* Découverte d'une traduction copte du Quatrième livre des Maccabées (BHG 1006) // *AnBoll*. 1981. Vol. 99. P. 302; *idem.* Encore trois feuilles coptes du Quatrième livre des Maccabées // *Écritures et traditions dans la littérature copte*. Louvain, 1983. P. 21–22; *Rothkrug L.* The «Odour of Sanctity» and the Hebrew Origins of Christian Relic Veneration // *Historical Reflexions – Réflexions historiques*. Waterloo (Ont.), 1981. Vol. 8. N 2. P. 95–142; *Schubert K.* Die Chanukka-Szenen im Cod. hebr. 37 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg // *Kairoi*. 1981. Bd. 23. N 1/2. S. 108–112; *Κομδάκης Μ. Ζ.* Τὸ Γ' Μακκαβαίων καὶ ὁ Αἰσχρὸς Αἰσχρὸς μνήμης στὸ λεκτικὸ καὶ στὸ Θεματογραφία τοῦ Γ' Μακκαβαίων. Θεσ., 1981; *Bringmann K.* Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa: Eine Untersuchung. zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.). Gött., 1983; *Redditt P. L.* The Concept of «Nomos» in Fourth Maccabees // *CBQ*. 1983. Vol. 45. N 2. P. 249–270; *Gilbert M.* 4 Maccabees // *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus* / Ed. M. E. Stone. Assen; Phil., 1984. P. 316–319; *Nickelsburg G. W. E.* Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times // *Ibid.* P. 33–87; *idem.* Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation. Minneapolis, 2003; *idem.* Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Hist. and Literary Intro. Minneapolis, 2005; *Stewart Z.* Greek Crowns and Christian Martyrs // *Mémorial A.-J. Festugiére: Antiquité païenne et chrétienne* / Ed. E. Lucchesi, H. D. Saffrey. Gen., 1984. P. 119–124; *Anderson H.* 3 Maccabees // *OTP*. 1985. Vol. 2: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. P. 509–529; *idem.* 4 Maccabees // *Ibid.* P. 530–543; *idem.* Third Maccabees // *ABD*. 1992. Vol. 4. P. 452–454; *Kasher A.* The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights. Tüb., 1985; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986; *Bogaert P.-M.* Les Livres des Maccabées et les Livres pour les fêtes // *MdB*. 1986. T. 42. P. 33–34; *Deutsch G. N.* Iconographie de l'illustration de Flavius Josephus au temps de Jean Fouquet. Leiden, 1986; *Henten J. W., van.* Datierung und Herkunft des 4. Makkabäerbuches // *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of J. C. H. Lebram* / Ed. J. W. van Henten et al. Leiden, 1986. P. 136–149; *idem.* The Tradition-Historical Background of Romans 3:25: A Search for Pagan and Jewish Parallels // *From Jesus to John: Essays on Jesus and NT Christology in Honour of M. de Jonge* / Ed. M. C. De Boer. Sheffield, 1993. P. 101–128; *idem.* Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums: II. Die Apotolischen Väter // *ANRW*. 1993. Tl. 2. Bd. 27. Tbd. 1. S. 700–723; *idem.* A Jewish Epitaph in a Literary Text: 4 Macc. 17:8–10 // *Studies in Early Jewish Epigraphy* / Ed. J. W. van

Henten, P. W. van der Horst. Leiden, 1994. P. 44–69; *idem*. The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees. Leiden etc., 1997; *Nodet E.* La Dédicace, les Maccabees et le Messie // RB. 1986. Vol. 93. P. 321–375; *idem*. A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah / Transl. E. Crowley. Sheffield, 1997; *idem*. La crise maccabéenne: Historiographie juive et traditions bibliques. P., 2005; *Rordorf W.* Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens: Études patristiques. P., 1986; *Saxer V.* Bible et hagiographie: Textes et thèmes bibliques dans les actes des martyrs authentiques des premiers siècles. Berne; N. Y., 1986; *Starcky J.* Le martyre de sept frères // MdB. 1986. Vol. 42. P. 34–35; *Enermalm-Ogawa A.* Un langage de prière juif en grec: le témoignage des deux premiers livres des Maccabées. Stockholm; Uppsala, 1987; *Paul A.* Le Troisième Livre des Maccabees // ANRW. 1987. Tl. 2. Bd. 20. Tlb. 1. S. 298–336; *Jonge M., de.* Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs // Text and Testimony: Essays on NT and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn / Ed. T. Baarda. Kampen, 1988. P. 142–151; *Kampen J.* The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees. Atlanta, 1988; *Parente F.* The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source // Henocho. Torino, 1988. Vol. 10. P. 143–182; *Attridge H. W.* The Epistle to the Hebrews. Phil., 1989; *Bar-Kochva B.* Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle against the Seleucids. Camb., 1989; *Klauck H.-J.* 4. Mackabäerbuch. Gütersloh, 1989. S. 645–763; *Rajak T.* The Hasmoneans and the Uses of Hellenism // A Tribute to G. Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History / Ed. Ph. R. Davies, R. T. White. Sheffield, 1990. P. 261–280; *Ševčenko N. P.* Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion. Chicago, 1990; *Cohen G. D.* Hannah and Her Seven Sons in Hebrew Literature // *Idem*. Studies in the Variety of Rabbinic Cultures. Phil.; N. Y., 1991. P. 39–60; *Grabbe L. L.* Maccabean Chronology: 167–164 or 168–165 // JBL. 1991. Vol. 110. N 1. P. 59–74; *Young R. D.* The «Woman with the Soul of Abraham»: Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs // «Women like this»: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World / Ed. A.-J. Levine. Atlanta, 1991. P. 67–81; *Rappaport U.* The Hellenization of the Hasmoneans // Jewish Assimilation, Acculturation, and Accommodation: Past Traditions, Current Issues, and Future Prospects / Ed. M. Mor. Lanham, 1992. P. 1–13; *idem*. The First Book of Maccabees: Introd., Hebrew Transl., and Comment. Jerus., 2004 (на ивр.); *Stemberger G.* The Maccabees in Rabbinic Tradition // The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday / Ed. F. García Martínez e. a. Leiden etc., 1992. P. 193–203; *Bowman S.* Sefer Yosippon: History and Midrash // The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History / Ed. M. Fishbane. Albany, 1993. P. 280–294; *Collins J. J.* 3 Maccabees // The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version, with the Apocryphal/Deuterocanonical Books / Ed. W. A. Meeks e. a. N. Y., 1993. P. 1573–1587; *idem*. Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. Grand Rapids, 2000; *Hansmann M.* Andrea del Castagnos Zyklus der «uomini famosi» und «donne famose»: Geschichtsverständnis und Tugendideal im Florentinischen

Frühhumanismus. Münster; Hamburg, 1993. Bd. 4. S. 35–44; *Hollender E.* Zur Beschreibung der Makkabäer in mittelalterlichen Piyyutim zu Hanukkah // We-zot le-Angelo: Raccolta di studi giudaici in memoria di A. Vivian / Ed. G. Busi. Bologna, 1993. P. 263–274; *Rordorf W.* Wie steht es um den jüdischen Einfluss auf den christlichen Märtyrerkult? // *Idem*. Lex orandi, lex credendi: Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. Freiburg, 1993. S. 166–177; *Tromp J.* The Assumption of Moses: A critical ed. with comment. Leiden, 1993; *idem*. The Formation of the Third Book of Maccabees // Henocho. 1995. Vol. 17. P. 311–328; *idem*. «Not Enough»: Epilolaïos in 17 Maccabees 2:31 // JSJ. 1999. Vol. 30. N 4. P. 411–417; *Auffahrt C.* Die Makkabäer als Modell für die Kreuzfahrer: Usurpationen und Brüche in der Tradition eines jüdischen Heiligenideals: Ein religionswissenschaftlicher Versuch zur Kreuzzugeschatologie // Tradition und Translation: Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene / Hrsg. Ch. Elsas et al. B.; N. Y., 1994. S. 362–390; *Vinson M. P.* Gregory Nazianzen's Homily and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs // Byz. 1994. Vol. 64. P. 166–192; *Witkowski W.* Mart(Y) Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs, in Syriac Tradition // OCA. 1994. Vol. 247. P. 153–168; *Bowersock G. W.* Martyrdom and Rome. Camb., 1995; *Brown Tkacz C.* The Seven Maccabees, the Three Hebrews and a Newly Discovered Sermon of St. Augustine // REAug. 1995. Vol. 41. P. 59–78; *eadem*. The Key to the Brescia Casket: Typology and the Early Christian Imagination. Notre Dame (Ind.); P., 2002; *Barclay J. M. G.* Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE). Berkeley, 1996; *Kraabel A. T.* Pronoia at Sardis // Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods / Ed. B. Isaac, A. Oppenheimer. Tel Aviv, 1996. P. 75–96; *Lieu J. M.* Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the IInd Cent. Edinb., 1996; *Hengel M., Schwemer A. M.* Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years. Louisville, 1997; *Bartlett J. R.* 1 Maccabees. Sheffield, 1998; *DeSilva D. A.* 4 Maccabees. Sheffield, 1998; *idem*. Fourth Maccabees // Dictionary of NT Background / Ed. C. A. Evans, S. E. Porter. Downers Grove (Ill.), 2000. P. 661–666; *idem*. Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle «to the Hebrews». Grand Rapids, 2000; *idem*. Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance. Grand Rapids, 2002; *idem*. 4 Maccabees: Introd. and Comment. on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Leiden; Boston, 2006; *idem*. The Sinaiticus Text of 4 Maccabees // CBQ. 2006. Vol. 68. N 1. P. 47–62; *idem*. An Example of How to Die Nobly For Religion: The Influence of 4 Maccabees on Origen's «Exhortatio ad Martyrium» // JECS. 2009. Vol. 17. N 3. P. 337–356; *Gruen E. S.* Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition. Berkeley, 1998; *idem*. Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity // Hellenism in the Land of Israel / Ed. J. J. Collins, G. E. Sterling. Notre Dame, 2001. P. 62–93; *Horbury W.* The Cult of Christ and the Cult of the Saints // NTS. 1998. Vol. 44. N 3. P. 444–469; *Levine L. I.* Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence. Seattle, 1998; *Rutgers L. V., ed.* The Importance of Scripture in the Conflict between Jews and Christians: The Example of Antioch // The Use of Sacred Books in the Ancient World. Leuven, 1998. P. 287–303; *Boyarin D.* Dying for God: Martyrdom and

the Making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999; *Harrington D. J.* Invitation to the Apocrypha. Grand Rapids, 1999; *Williams D. S.* The Structure of 1 «Maccabees». Wash., 1999; *Passoni Dell'Acqua A., ed.* Terzo libro dei Maccabei // Apocrifi dell'AT / Ed. P. Sacchi. Brescia, 2000. Vol. 4. P. 571–664; *Schneider A. B.* Jüdisches Erbe in christlicher Tradition: Eine kanongeschichtliche Untersuch. z. Bedeutung u. Rezeption der Makkabäerbücher in der alten Kirche des Ostens: Diss. Hdbh., 2000; *Alexander Ph. A.* 3 Maccabees, Hanukkah and Purim // Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of M. P. Weitzman / Ed. A. Rapaport-Albert, G. Greenberg. Sheffield, 2001. P. 321–339; *Collins J. J., Sterling G. E., ed.* Hellenism in the Land of Israel. Notre Dame, 2001; *Hengel M.* Judaism and Hellenism Revisited // Ibid. P. 6–37; *Cummins S. A.* Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2. Camb., 2001; *Sievers J.* Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1–2 Maccabees and Josephus, War 1 and Antiquities 12–14. R., 2001; *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian. Boston, 2001; *Henten J. W. van, Aemarie F.* Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity. L.; N. Y., 2002; *Kugel J.* Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism. Leiden; Boston, 2002; *Wittekind S. D.* Makkabäer als Vorbild des geistlichen Kampfes: Eine kunsthistorische Deutung des Leidener Makkabäer-Codex Perizoni L 17 // Frühmittelalterliche Studien. B., 2003. Bd. 37. S. 47–71; *Браун П.* Культ святых: Его становление и роль в лат. христианстве / Пер. с англ.: В. В. Петрова. М., 2004; *Johnson S. R.* Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in its Cultural Context. Berkeley, 2004; *Schwartz D.* The Second Book of Maccabees: Introd., Hebrew Transl. and Comment. Jerus., 2004 (на ивр.); *idem*. Maccabees. B., 2008; *Setzer C.* Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Boston, 2004; *Fischer M.* The Books of the Maccabees and the Teutonic Order // Crusades. 2005. Vol. 4. P. 59–71; *Richtscheid R.* Die Kreuzfahrer als novi Machabei: Zur Verwendungsweise der Makkabäermetaphorik in chronikalischen Quellen der Rhein- und Maaslande zur Zeit der Kreuzzüge // «Campana pulsante convocati»: FS anlässlich der Emeritierung von Pr. Dr. A. Haverkamp / Hrsg. F. G. Hirschmann. Trier, 2005. S. 473–486; *Scolnic B. E.* Alcimus, Enemy of the Maccabees. Lanham, 2005; *Brutti M.* The Development of the High Priesthood During the Pre-Hasmonean Period: History, Ideology, Theology. Leiden, 2006; *Croy N. C.* 3 Maccabees. Leiden; Boston, 2006; *Feldman L.* Judaism and Hellenism Reconsidered. Leiden; Boston, 2006; *Lightstone J. N.* The Commerce of the Sacred: Mediation of the Divine among Jews in the Greco-Roman World / Ed. W. Braun, H. W. Bassler. N. Y., 2006; *Peterson S.* Martha Shamoni: A Jewish Syriac Rhymed Liturgical Poem about the Maccabean Martyrdom (6 Maccabees): Diss. Phil., 2006; *Scarpata G., ed.* Quarto libro dei Maccabei. Brescia, 2006; *Shepharu S.* Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds. Camb.; N. Y., 2006; *Hacham N.* 3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality and Diaspora Identity // JBL. 2007. Vol. 126. N 4. P. 765–785; *Ziadé R.* Les martyrs Maccabées: De l'histoire juive au culte chrétien: Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome. Leiden, 2007; Иконы Владимира и Суздаля / Ред.: Л. В. Нерсисян.

М., 2008; *Hiebert R. J. V. 4 Maccabees 18, 6–19 – Original Text or Secondary Interpolation? // Die Septuaginta: Texte, Kontexte, Lebenswelten / Hrsg. M. Karrer, W. Kraus. Tüb., 2008. S. 439–449; idem. In Search of the Old Greek Text of 4 Maccabees // Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint / Ed. J. Cook, H. J. Stipp. Leiden; Boston, 2012. P. 127–143; Troisième livre des Maccabées / Trad. du texte grec, introd., notes J. M. Modrzejewski. P., 2008; *Joslyn-Siemiatkoski D. Christian Memories of the Maccabean Martyrs. N. Y., 2009; Mogliano-Tromp J. The Relations between Egyptian Judaism and Jerusalem in Light of 3 Maccabees and the Greek Book of Esther // Feasts and Festivals / Ed. C. Tuckett. Leuven; Walpole, 2009. P. 57–76; Williams J. Maccabean Martyr Traditions in Paul's Theology of Atonement: Did Martyr Theology Shape Paul's Conception of Jesus's Death? Eugene (Oregon), 2010; Бивен Э. Династия Птолемея: История Египта в эпоху эллинизма / Пер. с англ.: Т. Шуликова. М., 2011; Berger A. The Cult of the Maccabees in the Eastern Orthodox Church // Dying for the Faith, Killing for the Faith: OT Faith-warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective / Ed. G. Signori. Leiden, 2012. P. 105–123; Buda Z. Sacrifice and Redemption in the Hamburg Miscellany: The Illustrations of a XV Cent. Ashkenazi Manuscript: Diss. Bdpt., 2012; Collins D. J., S. J. The Renaissance of the Maccabees: OT Jews, German Humanists, and the Cult of the Saints in Early Modern Cologne // Dying for the Faith, Killing for the Faith. 2012. P. 211–245; Ma J. Relire les institutions des Séleucides de Bikerman // Rome, a City and its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World through Fergus Millar's Research / Ed. S. Benoist. Leiden, 2012. P. 59–84; Borchardt F. The Torah in 1 Maccabees: A Literary Critical Approach to the Text. B.; Boston, 2014; Четыре Книги Маккавеев / Под ред. Н. В. Брагинской. Иерусалим; М., 2014; Брагинская Н. В. Происхождение ханукальной лампы в свете новейших открытий в Галилее // Образ и символ в иудейской, христ. и мусульм. традиции. М., 2015. С. 41–62.**

Н. В. Брагинская

МАКРЕМВОЛИТ АЛЕКСЕЙ —

см. Алексей Макремволит.

МАКРИНА (Багратиони Мария)

[груз. მკრინა] (ок. 1696, Кахети — ок. 1744), мон., царевна, груз. гимнограф, дочь царя Картли Ираклия I (1688–1703) и кнг. Анны Чолокашвили. Вышла замуж (1714) за сахлгухуцеси (министра двора) царя Кахети кн. Эдишера Чолокашвили, вскоре в семье родилась дочь Кетеван. В 1715 г. Эдишер погиб в битве с лезгинами, Мария практически сразу приняла постриг с именем Макрина и стала жить при мон-ре Алаверди в Кахети, где исполняла должность энкратиссы.

Деятельность М. пришлась на период национального, церковного и политического возрождения Грузии: возобновлялись национальные и церковные праздники, был пересмотрен груз. церковный календарь, вноси-

лись дни памяти забытых груз. святых, создавались гимнографические и агиографические произведения. М., в совершенстве владевшая груз. лит. языком и знавшая франц., арм. и греч. языки (греческому обучалась у митр. Памфилийского Парфения, находившегося в то время в Грузии), активно включилась в эту деятельность.

Творчество М. рассматривают в тесной связи с деятельностью гареджийской лит. школы (подробнее см. разд. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*). Особенность ее работы была обусловлена необходимостью пополнения и совершенствования груз. агиографических сборников. М. была прекрасным каллиграфом. Еще до пострига она инициировала и оплатила работы по переписыванию Минеи (НЦРГ. А 366, А 379, А 380). Собственноручно она переписала и отредактировала мн. рукописи из коллекции Давидгарежйского монастыря, особенно известны 2-я часть т. н. канонического сб. «Сагвто гуджари» (дословно — «Гуджари Бога»; сборник был составлен для монастыря Марткопи в честь Нерукотворного образа Спасителя (Гваеба)) (НЦРГ. Q 427); гимнографический сборник (НЦРГ. S 3269); сборник трудов архиеп. Фессалонийского (Солунского) свт. Симеона (НЦРГ. Q 427); неск. гуджари (грамот) и др. Большая часть работы была выполнена по заказу братьев М. — царей Кахети Давида II (Имамкули-хана) (1703–1722) и Константина II (Махмадули-хана) (1722–1733).

М. также внесла немалый вклад в обработку агиографических сборников католикоса-патриарха Вост. Грузии Виссариона (*Орбелишвили*) (1724–1737/38 или 1735); наиболее ранняя рукопись, где сохранился труд М., — сборник, составленный под его редакцией (НЦРГ. S 3269, 20-е гг. XVIII в.). После кончины католикосов-патриархов Вост. Грузии Виссариона и *Доментия IV (Багратиони)* (1705–1741) М. фактически взяла на себя роль руководителя гареджийской школы.

Оригинальное лит. наследие М. невелико. Отдельно в ее творчестве выделяется ямбическая (102 строки) «Похвала Пресвятой Богородице» (НЦРГ. Н 1740), которая была помещена в послесловие переписанного ею Словаря мон. *Сулхана-Савы*

(*Орбелиани*). М. также принадлежит синаксарная редакция Жития свт. Иосифа Алавердского (*Сабинин*. Рай. 1882. С. 217–218; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 233–238, 403–406): М. отмечала, что взялась за этот труд, т. к. история жизни свт. *Иосифа Алавердского*, пришедшего в числе 12 сир. отцов вместе с прп. Иоанном Зеданийским из Сирии в Грузию в VI в., оставалась неизвестной. Сочинение отличается поэтичностью языка и образов, отдельное место в нем занимает поэтика хронотопа: окрестности Алаверди представлены как пустынная и бесплодная местность, где обитают темные силы (аллюзия к распространённому в то время в Вост. Грузии зороастризму). Определённые образы и сюжетные ходы были заимствованы М. из древних Житий преподобных сир. отцов (Давида Гареджийского, Антония Марткопского и др.): полное уединение святого в дикой пустыни; покорность диких зверей; эпизод, где Господь питает святого посредством животных; охота представителя царского рода, увидевшего лицо святого, подобное ангельскому, и последовавшая за этим известность отшельника; чудесные природные явления, сопровождавшие жизнь святого (сияние звезды над местом его кельи и т. д.), и др. Также известны 2 гимнографических канона М., посвященные свт. Иосифу и состоящие каждый из 40 строк (НЦРГ. А 387, S 3269, Н 1762, Н 2077; Кут. 36). Один из них написан акростихом: «Макрину, восхваляющую тебя, помилуй, святой». Произведения изобилуют метафорами и яркими образами. Также М. принадлежат малые произведения (тропари, стихиры, ирмосы, прокимны), включенные в богослужебный сборник сугочного круга «Гангеба» (НЦРГ. А 603).

Для произведений М. характерна патриотическая составляющая, они интересны и с т. зр. художественного уровня: по идейной остроте, глубине и поэтическому выражению они не уступают сочинениям известных представителей груз. гимнографии. По выражению акад. К. С. *Кекелидзе*, М. «удаются изящные эпитеты, сравнения, метафоры и параллелизмы» (*Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. С. 345). Также ученый отмечал, что М. — 2-я после византийской поэтессы прп. *Кассии* правосл. женщина-гимнограф (*Он же*. Этюды. 1957. Т. 4. С. 246).

Ист.: Поэтессы Древней Грузии / Сост.: Л. Аса-
тиани. Тифлис, 1936.

Лит.: *Джанашвили М.* Царевна Макрина // Сахалхо пурцели (Народная газета). Тифлис, 1913. № 868 (на груз. яз.); *он же.* Поэт Давид и его сестра Макрина // Сакартвело (Грузия). Тифлис, 1919. № 94, 95 (на груз. яз.); *Менаб-де.* Очаги. 1962. Т. 1. Вып. 1. С. 345–346; *Кавтария М.* Из истории древнегруз. поэзии XVII–XVIII вв. Тб., 1977 (на груз. яз.); *Кекелидзе.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 343–345; *Цинцабадзе М.* Грузинский гимнограф // Маквловани. Мцхета, 2011. Март. С. 36–41 (на груз. яз.).

М. Кавтария

МАКРИНА МЛАДШАЯ [греч. Μακρίνα ἡ Νέα] (1-я треть IV в., Кесария Каппадокийская (ныне Кайсери, Турция) или г. Неокесария Понтийская (ныне Никсар, Турция) — 379/80, Анниса в окрестностях г. Иворы (ныне Иверёно, Турция)), прп. Каппадокийская, Новая (пам. 19 июля). Дочь прп. *Емилии* и *Василия*, старшая сестра святителей *Василия Великого*, *Григория*, еп. Нисского, и *Петра*, еп. Севастийского. Именуется Младшей по отношению к своей бабке — *Макрине Старшей*. Основные источники сведений о М. М. — сочинения свт. Григория, еп. Нисского: «Послание о жизни прп. Макрины» (*Greg. Nyss. De vita Masc.*), «Диалог о душе и воскресении» (*Idem. De anima et resurg.* // PG. 46. Col. 11–160) и «Послание Иоанну» (*Idem. Ep. 19*); сведения общего характера содержатся в неск. Эпиграмах свт. *Григория Богослова*; существует также его эпитафия М. М. в поэтическом цикле «Надгробия» (PG. 38. Col. 75). Переводы текстов о М. М. на слав. языке вошли в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 319–320).

Рождение М. М. традиционно датируется 327 г., однако исследователь П. Мараваль считает, что этот год — верхняя граница, нижняя же может быть сдвинута к 315 г., поскольку в семье было еще неск. сестер, к-рые могли быть моложе М. М., но старше свт. *Василия Великого*. В пользу более ранней датировки говорит тот факт, что она пользовалась в семье авторитетом. По словам свт. Григория Нисского, к-рый неоднократно называет сестру своей наставницей, она была для др. детей «как мать после матери» (*Greg. Nyss. Ep. 19. 6*).

Святитель также сообщает, что незадолго до рождения М. М. прп. *Емилия* видела сон, в к-ром ее дочь была наречена именем *Фекла*, и что

это было ее 2-е, «тайное» имя. По-видимому, М. М. этим именем никогда не называли, оно лишь указывало на ее будущее подвижническое призвание, поскольку было связано с почитаемой девой-первомц. *Феклой*. Возможно, рассказ о тайном имени лишь лит. прием для создания образа подвижницы. По словам свт. Григория, М. М. воспитывалась в духе христ. благочестия. Ее образование было исключительно религиозным (изучение Свящ. Писания), светская литература в круг ее интересов не входила, хотя известно, что и сам свт. Григорий Нисский, и др. братья (под влиянием их отца) получили не только религиозное, но и светское образование (*Marrou. 1948. P. 200*).

В возрасте 12 лет М. М., отличавшаяся красотой, была помолвлена с неким благочестивым знатым юношей, к-рый готовился стать ритором или адвокатом, но внезапная смерть жениха расстроила эти планы. Юная М. М. приняла решение не выходить замуж, аргументируя его тем, что ее помолвка — это уже состоявшийся брак, а 2-й брак непозволителен.

М. М. вела подвижническую жизнь, оставаясь в семье и помогая овдовевшей к тому времени матери в воспитании детей (особенно самого младшего брата Петра) и в делах, связанных, в частности, с уплатой налогов. Кроме того, она пекла хлеб, использовавшийся для совершения Евхаристии.

Свт. Григорий Нисский говорит о влиянии М. М. на брата *Василия*, когда тот вернулся из Афин, гордый своей ученостью и исполненный пренебрежения к семейным правилам, и о том, что именно она обратила его к «истинной философии». Сам свт. *Василий* нигде об этом не упоминает.

Постепенно жизненный уклад М. М. и ее матери становился все более монашеским. В имении Анниса, находящемся в 8 стадиях от г. Иворы, на берегу р. Ирис, недалеко от ее слияния с р. Лик (ныне Келькит), они основали обитель, в которую вступили вместе со своими слугами (ок. 350 г.). Это место было выбрано из-за возможности жить неподалеку от *Евстафия*, еп. г. Севастии (М. Армения) (*Gribomont. 1959. P. 124; Maraval. 1971. P. 51–52*). С 40-х гг. IV в. он был главным устройте-лем монашеской жизни в М. Армении, Понте и Пафлагонии (*Sozom. Hist. eccl. III 14*). Еп. *Евстафий* оказал значитель-

ное влияние на семью М. М., однако в 375 г. между свт. *Василием Великим* и всей православной паствой произошел разрыв с *Евстафием* из-за приверженности последнего *арианству* и *духоборчеству*. Верным последователем еп. *Евстафия*, по-видимому, был *Навкратий*, 2-й по старшинству в семье после *Василия* и «любимейший из братьев» М. М. по словам свт. Григория Нисского. *Навкратий* проводил уединенную жизнь на берегу р. Ирис, он трагически погиб (утонул, распутывая под водой рыболовную сеть).

Община М. М. не чуждалась контактов с миром. В нее, в частности, вступали осиротевшие дети, к-рым М. М. давала приют и к-рых воспитывала. В числе насельниц обители свт. Григорий Нисский упоминает знатную вдову *Ветиану* и *диаконису* *Лампадию*. В общине были жен. и муж. отд-ния. Во главе 1-го стояла М. М., во главе 2-го — ее брат *Петр*. Между 371 и 375 гг. свт. *Василий Великий* рукоположил брата *Петра* во иереи.

Основу уклада жизни аннисской общины составляли нестяжание, строгая аскеза и непрестанная молитва. Свт. Григорий Нисский говорит, что иноки и инокини жили «как души, освобожденные от тел» (*Greg. Nyss. De vita Masc. 11*). Описывая подвижническую жизнь М. М., он последовательно создает образ «подвижника-философа», переступившего границы не только женского, но и вообще человеческого естества, подчеркивает, что М. М. боролась со страстями с помощью рассудка (греч. λογισμός).

В 379 г. (или в 378 (*Maraval. 1990. P. 22*)), через 9 месяцев после смерти свт. *Василия Великого*, свт. Григорий Нисский присутствовал на Антиохийском Соборе «146 отцов». На обратном пути он, согласно *Ep. 19. 10*, получил известие о болезни сестры и решил навестить М. М., с к-рой не виделся 8 (*Greg. Nyss. De vita Masc. 15*) или 10 лет (*Idem. Ep. 19. 10*) из-за гонений на православных арианствующего имп. *Валента*. Приехав в Аннису, он застал сестру умирающей, присутствовал при ее кончине и похоронил на 3-й день (*Ibidem*). Об этой последней встрече он подробно рассказал и в *De vita Masc.* Прощание с сестрой стало поводом для написания «Диалога о душе и воскресении», который построен по образцу платоновского



«Федона» и часто называется христ. «Федоном». В этом сочинении наиболее полно отразились антропологические и эсхатологические взгляды святителя, хотя основные вероучительные истины произносятся от имени М. М., отсюда др. название произведения — «Τὰ Μακρίνα».

На основании «Диалога о душе и воскресении» М. М. порой называют 4-м каппадокийцем, но ее образ в этом произведении трудно считать биографическим. Она представлена как идеальный учитель, подобный Сократу; свободно оперирует понятиями языческой философии, хотя в De vita Macr. ничего не говорится о ее интересе к к.-л. иной философии, кроме христ. любомудрия, да и воспитанник М. М., Петр, в отличие от братьев как богослов себя не проявил.

Свт. Григорий Нисский подробно рассказал о том, как хоронили М. М. в фамильном склепе. У нее не нашлось даже соответствующей для похорон одежды, поэтому брат пожертвовал для этой цели собственное облачение, приготовленное им для своего погребения.

Свт. Григорий Нисский рассказывает также о чудесах, совершившихся по молитве М. М. (о том, как она, отказавшись от врачебной помощи, избавилась от опухоли груди; об исцелении девочки с бельмом, к-рую М. М. поцеловала в больной глаз, после чего бельмо исчезло; о чудесном умножении ею хлеба во время голода), подчеркивая, что чудес было намного больше, чем он упоминает.

Ист.: *Maraval P.* *Introd. // Grég. Nyss. De vita Macr. P.*, 1971. P. 21–132; *idem.* *Introd. // Lettres de Grégoire de Nyse. P.*, 1990. P. 15–52. (SC; 363); BHG, N 1012; SynCP. Col. 289; ActaSS. Iul. Vol. 4. P. 589, 604; *Νικόδημος. Ενωλεγοριστής*. Т. 6. С. 83–84; ЖСв. Июль. С. 405–416.

Лит.: *Marrou H.-I.* *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. P., 1948; *Gribomont J.* *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée // RHE*. 1959. Vol. 54. P. 115–124; *Sauget J.-M.* *Macrina // BiblSS*. Vol. 8. Col. 456–458; *Wilson-Kastner P.* *Macrina: Virgin and Teacher // AUSS*. 1979. Vol. 17. P. 105–117; *Maraval P.* *Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nyse // RHPHr*. 1980. Vol. 60. P. 161–166; *Loveren A. E. D., van.* *Once Again: «The Monk and the Martyr»: St. Anthony and St. Macrina // StPatr*. 1982. Vol. 17. Pt. 2. P. 528–538; *Clark E. A.* *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays in Late Ancient Christianity*. Lewiston; N. Y., 1986; *Momigliano A.* *The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa // Idem.* *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. R., 1987. P. 333–347; *Wolfskeel C. W.* *Macrina // A History of Women Philosophers*. Dordrecht, 1987. Vol. 1: Ancient

Women Philosophers 600 BC-AD 500. P. 139–168; *Cloke G.* *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450*. L.; N. Y., 1995; *Σωφρόνιος (Εδογραπίδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 285–286; *Virrus V.* «Macrina's Tattoo» // *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography / Ed. D. B. Martin, P. Cox Miller*. Durham, 2005. P. 103–116; *Silvas A. M.* *Macrina the Younger: Philosopher of God*. Turnhout, 2008.

Т. Л. Александрова

Грузинская агиографическая традиция. На грузинском языке в собрании Иерусалимской Патриархии, *Иверского монастыря* на Афоне, *Екатерины великомученицы монастыря на Синае*, Национального центра рукописей Грузии и *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* сохранилось 3 редакции Жития М.: кименная (оригинальная), метафрастическая (расширенная) и синаксарная. Кименная версия была переведена в XI в. прп. *Евфимием Святогорцем* (Мтацмидели) и дошла в рукописях XI–XV вв. (Hieros. Patr. iver. 2, XI в. Fol. 76–99v; НЦРГ. А 142, XI в. Л. 54–91 об.; НЦРГ. А 55, XI–XII вв. Л. 21 об.— 31 об.; НЦРГ. А 108, XII в. Л. 6–7; Ath. Iver. georg. 14, XIV–XV вв. Fol. 42–60). Метафрастическое Житие, созданное мон. *Иоанном Ксифилином*, сохранилось в рукописи XVI в. (Кут. 3. Л. 630 об.— 633 об.). Синаксарное упоминание о М. М. было переведено в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацминдели) и включено им в сб. Великий Синаксарь. Сохранились рукописи XI в. (Ath. Iver. georg. 30; Hieros. Patr. iver. 24/25; Sinait. iber. 4; НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211) (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 269).

Э. Габидзашвили

Гимнография. Память М. М. отмечается в *Типиконе Великой церкви*, описывающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., 19 июля без богослуженного последования (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 346).

В литургических памятниках студийской эпохи — напр., *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 472) — 19 июля помещена служба М. М., состоящая из канона авторства *Феофана Начертанного* 4-го гласа, цикла стихир и седална.

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. — память М. М. также отмечается 19 июля (см.: *Lossky*. Турисоп. P. 225).

В Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. указан отпустительный тропарь М. М. (см.: *Миркович*. Типикон. С. 115а), к-рый также содержится в первопечат-

ном греч. Типиконе 1545 г. и последующих печатных греч. и слав. изданиях: Ἐν σοί, Μῆτερ (Въ тебе́ ма́ти);

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 19 июля служба М. М. соединяется со службой прп. Дия и с рядовой службой Октоиха по типу «служба двум святым без знака» (см. в ст. *Знаки праздников месяцеслова*); богослуженное последование М. М. включает отпустительный тропарь, кондак, канон, цикл стихир-подобнов и седален. В таком виде указания о службе М. М. содержатся и в совр. Типиконе РПЦ (Типикон. Ч. 2. С. 718).

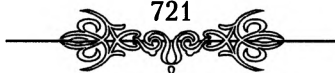
Последование М. М., содержащееся в совр. греч. и рус. богослуженных книгах, включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ἐν σοί, Μῆτερ (Въ тебе́ ма́ти); кондак 4-го гласа Βγα βάγο всѣмъ сѣрдцемъ возлюбѣла: (Миняя (МП). Июль. Ч. 2. С. 363), канон, составленный Феофаном Начертанным, с акростихом Νύμφην ἀγνήν Χριστοῦ σε, Μακρίνα, στέφαν (Невесту чисту ты Христу, Макрино, венчаю) 4-го гласа, ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (Сверзѣ уста моѣ); нач.: Νύμφιον τὸν ἀχραντὸν (Жениха пречистого); цикл стихир-подобнов; седален (разные в греч. и рус. Миняях).

Е. Е. Макаров

МАКΡΙΝΑ ΣΤΑΡΣΙΑ [греч. Μακρίνα ἡ Μεγάλη] (до 270 — ок. 340, диоцез Понт (совр. Турция)), исп. (пам. зап. 14 янв.), бабка по отцу святителей *Василия Великого*, *Григория*, еп. Нисского, *Петра*, еп. Севастийского, и прп. *Макрины Младшей*, к-рая названа в ее честь. О М. С. известно из упоминаний в письмах свт. *Василия Великого* (*Basil. Magn.* Ep. 204. 6; 223. 3), из «Послания о жизни прп. *Макрины*» свт. *Григория Нисского* (*Greg. Nyss. De vita Macr.* 2) и из «Надгробного слова *Василию*, архиепископу *Кесарии Каппадокийской*» свт. *Григория Богослова* (*Greg. Nazianz. Or.* 43. 4–7).

Точных дат жизни М. С. источники не сообщают. Время рождения устанавливается относительно даты смерти ее учителя свт. *Григория Чудотворца*, которая в свою очередь также неточна (270–275); датировка кончины М. С. связана и с возрастом ее внуков — святителей *Василия Великого* (род. в 329/330) и *Григория Нисского* (род. в 331/335).

М. С. весьма чтима «апостола Неокесарии», ученика *Оригена*, свт. *Григория Чудотворца*, еп. Неокесарийского, к-рый способствовал широкому распространению христианства в Понте. Свт. *Василий Великий*, чье детство прошло в тесном семейном



общении с бабушкой, пишет, что от нее услышал и запомнил наставления святителя, к-рым она сама следовала. Кроме того, М. С., по его словам, воспитала его «в благочестивых учениях» и передала ему «речи блаженнейшего Григория [Чудотворца]» (*Basil. Magn.* Ep. 204. 6; 223. 3; *Pouchet.* 1992. P. 591–592). Свт. Василий Великий сообщает также, что именно от М. С., а также от своей матери, прп. *Емилии*, он воспринял первое представление о Боге (*Basil. Magn.* Ep. 223. 3).

Во время гонения имп. Диоклетиана (у свт. Григория Богослова — Максимиана, очевидно имп. *Максимиана Дайи*) у М. С. и ее мужа (имя неизв.) за исповедание Христа было отнято имущество, и они были вынуждены ок. 7 лет скрываться в пещерах лесов. Свт. Григорий Богослов рассказывает, как по их молитве Бог послал им для пропитания оленей, указывает на мужество людей, привыкших к достатку, но ради исповедания веры отказавшихся от удобств городской жизни и удалившихся в дикие леса (*Greg. Nazianz.* Or. 43. 4–7).

Свт. Григорий Нисский упоминает бабушку лишь при объяснении, в честь кого была названа его сестра, прп. Макрина Младшая, и не прибавляет никаких личных подробностей. Возможно, воспоминания М. С. использованы им в слове «О жизни Григория Чудотворца» (*De vita Greg. Thaum.*).

Отдельной памяти М. С. в календарях РПЦ и Элладской Церкви нет; она вспоминается вместе с семьей свт. Василия Великого (14 янв. и 30 мая).

Ист.: *ActaSS. Ian.* T. 1. P. 952–953.

Лит.: *Kirsch J.* St. Macrina the Elder // *The Catholic Encyclopedia.* N. Y., 1910. Vol. 9. P. 508; *Sauget. J.-M.* Macrina // *BiblSS.* Vol. Col. 455–456; *Clark E.* Ascetic Piety and Women's Faith: Essays in Late Ancient Christianity. Lewiston (N. Y.), 1986; *Pouchet R.* Basile le Grand et son univers d'amis, d'après sa correspondance. R., 1992.

Т. Л. Александрова

МА́КРИС ХРИСА́НФ — см. *Хрисанф Макрис.*

МАКРИЯ́ННИС [греч. *Μακρυγιάννης*] Иоаннис (1797, с. Аворити, близ совр. Крокилио, подбол. Фокида, Греция — 27.04.1864, Афины), один из лидеров Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг., политик и писатель.



И. Макрияннис.
Портрет. XIX в.
(Национальный
исторический музей, Афины)

Прозвище Макрияннис (греч. — «Длинный Яннис») со временем вытеснило его наст. фамилию Триандафиллу. С 1817 г. М. начал активно заниматься торговлей и вскоре стал состоятельным человеком. В 1820 г. он вошел в тайное «Дружеское общество» («Филики Этерия») и принял участие в подготовке антитурецкого восстания. М. активно сражался во время национально-освободительной революции и в 1824 г. получил звание генерала. В июне 1825 г. у мельниц г. Аргос М. возглавил героическую оборону греческих повстанцев от превосходящих сил турецко-египетского контингента Ибрагима-паши. В 1826 г. он участвовал в 10-месячной обороне Акрополя, 7 окт. 1826 г. получил 3 тяжелых ранения в голову и шею, но не оставил боевые позиции. Эти раны беспокоили генерала на протяжении всей жизни. После создания независимого Греческого государства М. продолжил активно участвовать в общественных делах. И. *Каподистрия* назначил его главным руководителем исполнительных органов Пелопоннеса и Спарты. В «Воспоминаниях» М. высоко оценил первые 2 года правления Каподистрии, но подверг критике его авторитарный стиль и меры по свертыванию конституционных свобод. М. оставил свой пост и ушел в оппозицию. В годы «баварского регентства» и правления кор. Оттона I он стал защитником Православия и традиц. ценностей, выступая против насильственной европеизации греков, секуляризации, передачи образовательной системы в руки протестант. миссионеров.

Вместе с 2 соратниками М. возглавил 3 сент. 1843 г. восстание, приведшее к принятию Грецией в 1844 г. 1-й Конституции. После завершения работы Учредительного собрания он ушел из политики. В 1852 г. М. был обвинен в подготовке убийства короля и свержения монархии. 16 марта 1853 г. на основании лже-свидетельств он был приговорен к смертной казни, замененной пожизненным заключением. В тюрьме М. провел 18 месяцев. Был амнистирован и 2 сент. 1854 г. выпущен на свободу. Период заключения подорвал здоровье М., и он больше не смог активно участвовать в общественной жизни. В ходе революции, 10 окт. 1862 г. (в результате которой был изгнан кор. Оттон), жители Афин пришли к дому опального генерала и торжественной процессией на руках пронесли его по улицам города. Незадолго до смерти М. был реабилитирован и даже повышен в звании.

М. как мемуарист и писатель. Наибольшую известность М. приобрел как автор «Воспоминаний» (завершены в 1850, впервые изд. в 1907). Мемуары генерала — один из основных источников сведений по истории греческого национально-освободительного движения и становления независимого гос-ва. «Воспоминаниям» посвящены сотни исследований, а слава М. как летописца затмила его известность как исторического деятеля. Крупнейшие греческие поэты К. Паламас и Й. Сеферис высоко оценивали «Воспоминания» М. с лит. т. зр., характеризуя их как «несравненные в своем роде» и как шедевр, а автора причисляли к выдающимся прозаикам, писавшим на новогреч. языке (*Μουμτζάκης Α. Β. Τα Απομνημονεύματα του Μακρυγιάννη Παρουσίαση — ανάλυση. Δράμα, 1995. Σ. 20, 21*).

В 1983 г. были опубликованы и введены в научный оборот тетради с дневниковыми записями М. под заголовком «Видения и чудеса». Я. Влахойannis, приобретший в 1936 г. рукописи М., не стал издавать эту работу, поскольку посчитал размышления автора на религиозную тему «плодом его расстроенного ума». Некоторое время в научной среде господствовало мнение, что с исторической т. зр. это произведение не несет в себе ничего нового. Более того, вполне авторитетные ученые утверждали, что «Видения и чуде-

са» — это работа сумасшедшего» (*Μακρυγιάννης*. 1983. Σ. 14). Совсем иначе оценивают это произведение греч. богословы проф. Г. Металлинос, проф. Ф. Зисис, архим. Георгий (Капсанис). По их мнению, «Видения и чудеса» дают основание утверждать, что М. находился под прямым влиянием «филокалического возрождения» и фактически действовал в рамках традиции *κολλυβάδων* (*Ζήσης Θ., πρωτοπρεσβ.* Το κίνημα των Κολλυβάδων και η προσφορά του // Θεοδομιά. 2000. Τεύχος 7. Σ. 13–18; *Γεώργιος (Καψάνης), αρχιμ.* Φιλοκαλικοί πατέρες του 18^{ου} αιώνας // Περαϊκή Εκκλησία. Περαίας, 2009. Τ.: Ιούλιος. Σ. 205; *Μεταλλήνος Γ., πρωτοπρεσβ.* Ο Στρατηγός Ι. Μακρυγιάννης και η Ελληνοορθοδοξία // Ορθόδοξος Τύπος. Αθήνα, 2013. 25 Οκτ.). Высокую оценку духовному состоянию М. и важности его трудов дают и др. совр. богословы, в частности серб. епископы Амфилохий (Радович) и Афанасий (Евтич). Прп. Паисий Святогорец называл М. образцом для подражания и сравнивал его аскетические подвиги со свершениями выдающихся представителей монашества: «Если бы он стал монахом, то, думаю, не намного бы уступал Антонию Великому. Он делал по три тысячи земных поклонов, хотя страдал от ран и других травм. Его раны открывались и внутренности были готовы выпасть наружу, когда он делал поклоны. Три моих поклона — как один его. Пол был залит его слезами» (*Παΐσιος Αγιορείτης, γέρον.* Λόγος Β': Πνευματική Αφύπνιση. Σουρωτή, 2004. Σ. 205–206).

В своих записях М. органично сочетает описания чудес и политических событий. Для него рассказ о явлениях святых, об исцелениях и о молитвенном общении с Богом не менее важен, чем повествование о ходе военных действий и политических батальи. Более того, духовная жизнь, по мнению М., во многом предопределяет внешний ход событий. Именно поэтому он подробно и скрупулезно описывает каждое чудесное явление, приводит полный текст своих молитв.

М. — сознательный воцерковленный человек, сочетающий аскезу в миру с общественной деятельностью и благотворительностью. Он имел духовного наставника, регулярно исповедовался и причащался. Каждую ночь генерал совершал земные поклоны, творил по четкам Иисусо-

ву молитву. Фактически он жил по монашескому уставу в миру и считал такую жизнь вполне естественной. В «Видениях и чудесах» М. не просто описывает свои духовные опыты и переживания, а знает их природу, происхождение и даже может дать этому самостоятельную богословскую интерпретацию. В целом, несмотря на невысокий уровень образования, генерал свободно оперирует богословской терминологией. Религиозность М. отразилась на его общественных взглядах. Он подчеркивал необходимость вести жизнь в соответствии с заветами Церкви для достижения социальной и общественной гармонии. Ключевым критерием принадлежности к нации для М. являлась вера, а достойный гражданин в его представлении — это человек верующий.

М. с сожалением констатировал, что победа Греческой революции 1821–1829 гг. не принесла грекам свободы. Родина по-прежнему находилась в плачевном состоянии, повсюду процветала несправедливость. Для М. в одном ряду стояли «тирания султана» и «безумство, неблагодарность и вероломство» короля и его сторонников (*Μακρυγιάννης*. 1983. Σ. 160).

М. был близок к др. греч. традиционалистам в своем неприятии зап. Просвещения. По мнению генерала, с помощью одного только рационализма судить о религ. вопросах недопустимо. В разговоре с одним из новогреч. просветителей М. указывал на то, куда приводят зап. Просвещение и знание, лишенное морально-ценностных ориентиров: «...сегодня видно, до чего нас довело твое просвещение... мы едим друг друга по едом», «а пока мы были сами по себе, нашей верой, этикой, добродетелью и просвещением прекрасно управлялись» (*Ibid.* Σ. 183).

М. последовательно выступал против приезда «ученых людей из Европы», которые своей деятельностью способствовали развалу Греческого гос-ва. По его мнению, в сложившейся ситуации во многом виноваты сами греки, забывающие о своих исторических корнях и великом прошлом страны: «Бедный Сократ, бедный Платон, до чего докатились ваши потомки, пригlašающие для своего «просвещения» западных миссионеров» (*Ibid.* Σ. 186–188). Как и др. традиционалисты, М. полагал, что будущее Греции решается в области

школьного образования, и высказывал недовольство властью, которая строит «западные монастыри, а также их школы и церкви, чтобы править нами как паписты, а не как православные христиане» (*Ibid.* Σ. 110). М. отнюдь не был фанатиком: он признавал самые разные культурные и религ. традиции («Каждый человек, творение Божие, какого бы вероисповедания он ни придерживался, должен славить Бога в соответствии со своей религией» (*Ibid.* Σ. 154)), но считал неприемлемым навязывание чужих религ. и культурной парадигм своей стране, что в условиях молодого Греческого гос-ва привело, по его мнению, к печальным и даже плачевным результатам.

Ист.: *Μακρυγιάννης Ι.* Απομνημονεύματα. Αθήνα, 1909; *idem.* Όράματα και θάματα. Αθήνα, 1983.

Лит.: *Ξανθοπούλου-Κυριακού Α.* Μακρυγιάννης // Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό. Αθήνα, 1991. Τ. 5. Σ. 391–393; *Θεοτοκάς Ν.* Ατομική μαρτυρία και συλλογική συνείδηση: Τα κείμενα του Μακρυγιάννη ως τεκμήρια της ιστοριογραφίας // *Θεοτοκάς Ν., Κοταρίδης Ν.* Η οικονομία της βίας: Παραδοσιακές και νεωτερικές εξουσίες στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα. Αθήνα, 2006. Σ. 349–385; *idem.* Ο βίος του στρατηγού Μακρυγιάννη: Απομνημονεύματα και Ιστορία. Αθήνα, 2012; *Πρακτικά της Ημερίδας για τον Ιωάννη Μακρυγιάννη (8.12.2007) οργανωμένη από τη Σχολή Ανθρωπιστικών Επιστημών και Πολιτισμικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Πελοποννήσου.* Καλαμάτα, 2007.

Α. Γ. Ζουτακис

МАКΡΟΒΙЙ [лат. Macrobius] Амвросий Феодосий (ок. 390 — сер. V в.), рим. ученый и писатель, представитель традиционалистского направления позднеантичной культуры, сторонник язычества. О жизни М. известно в основном лишь из его произведений. Во введении к своему соч. «Сатурналии» он написал, что был рожден «под иноземным небом», т. е. не в Италии, но неизвестно, где именно. Часть исследователей предполагает, что он род. в одной из грекоязычных провинций Римской империи или в Сев. Африке, но прямых доказательств этому нет. Существует также гипотеза о тождестве М. и некоего Макробия, который упомянут в «Кодексе Феодосия» как префект претория в Испании в 399–400 и в 422 гг. (СTh. VI 8. 1; VIII 5. 61; XI 28. 6; XIV 10. 15). В произведениях М. упоминается его титул — «vir clarissimus et illustris» (муж светлейший и сиятельнейший), к-рый мог принадлежать только лицу, занимающему офиц. пост. В течение всей жизни М., вероятно, часто



использовал свой когномен Феодосий. Известен префект претория Сев. Африки Феодосий (занимал эту должность в 430), которого также можно отождествить с М. (*Cameron*. 2011). Утраченный лингвистический трактат М. «О различиях и сходствах греческих и латинских слов» был посвящен «*Symmacho suo*» — «моему Симмаху» (или, возможно, «моему соратнику»). О личности этого Симмаха ничего не известно. Предположительно им мог быть Квинт Аврелий Симмах (ок. 340–402), префект Рима, консул в 391 г. Однако в источниках подтверждения этим гипотезам нет. Известно, что у М. был сын Евстахий, которому посвящены его комментарии на «Сон Сципиона». На труды М. ссылались *Бозций* и *Кассиодор*. «Сатурналии» были хорошо известны в средневек. Европе и послужили важным источником для развития христианского платонизма.

Трактат М. «Сатурналии» написан вскоре после 430 г., он состоит из 7 книг; его текст сохранился со множественным лакуном. Он представляет собой обширный компендиум знаний по античной религии, включающий описание традиций и древностей Рима. Сюжет трактата имеет форму традиционного для античности философского диалога и построен на описании пира (вероятно, вымышленного) в доме римского аристократа Веттия Агория Претекстата (ок. 310/20–384) во время праздника сатурналий (17–23 дек.). Драматургия сюжета почти отсутствует; М. использует сцену пира лишь как повод для демонстрации своих знаний и эрудиции. В каждой из книг кто-то из героев играет ведущую роль и произносит длинную речь на заданную тему, к-рая одновременно обсуждается др. участниками. Главный герой Претекстат был известен как один из последних общественных деятелей Рима, поддерживавших язычество; у М. он выступает в роли религ. лидера, отстаивающего ценности античного традиционализма. Среди др. участников — Квинт Аврелий Симмах, Вирий Никомах Флавиан (334–394; префект претория Италии и Иллирика в 390–394), Сервий (ум. ок. 400; литератор, комментатор Вергилия), Авиен (род. ок. 400; баснописец) и др. Не все описанные М. персонажи в реальности были его современниками, что указывает на наличие вымысла в изоб-

ражении пира в «Сатурналиях», хотя, вероятно, сам М. предполагал, что в основе его произведения лежат события в Риме во время сатурналий 17–19 дек. 384 г. Тематика «Сатурналий» весьма разнообразна; в беседах героев невозможно выделить к.-л. основную тему; они постоянно переходят с одного предмета на другой, перемежая глубокие философские и религ. размышления с обсуждением бытовых вещей. В 1-й книге речь идет о происхождении сатурналий, праздников Януса, рим. календаря. Участники заявляют, что все формы религ. культа происходят от поклонения солнцу (*Saturn*. I 17–23). Вторая книга написана в форме праздничной беседы в слегка шутовском тоне. Собеседники обсуждают шутки и мудрые изречения Цицерона, Платона, Аристотеля и Гипократа. Книги с 3-й по 6-ю посвящены преимущественно Вергилию, который представлен здесь в первую очередь как религиозный мыслитель. Участники большое внимание уделяют связи текстов Вергилия с законами Римских понтификов, его знанию традиций римского ритуала. Вопреки традиционным античным представлениям о регрессе собеседники доказывают, что в прежние времена (в эпоху поздней Римской республики) люди больше увлекались роскошью, а также различными видами искусства, чем в их время (III 13–18). Участники неоднократно возвращаются к творчеству Вергилия, сравнивают его с Гомером, Цицероном, обсуждают влияние на Вергилия греч. поэтов и его роль в лат. поэзии. Седьмая книга посвящена в основном бытовым вопросам, а также этическим правилам поведения в обществе, на пиру и празднике.

«Комментарий к «Сну Сципиона» Цицерона написан М. ок. 435–445 гг. Он представляет собой самую значимую в период поздней античности попытку переосмысления в духе неоплатонического учения мистических представлений эпохи эллинизма о мироздании и загробном существовании. Среди др. вопросов М. уделяет большое внимание астрономии, он описывает Землю как шар (*globus terrae*), размеры которого незначительны по сравнению с космосом. М. считает, что Солнце в диаметре вдвое превосходит Землю. В средневек. рукописях трактат М. часто иллюстрировался и содер-

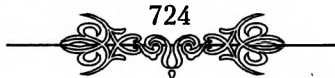
жал чертежи, к-рые скорее всего являются копиями позднеантичных оригиналов. На них карты земной ойкумены, схемы строения Земли, ее климатических зон, системы Солнца, планет и звезд (в основном согласно теориям рим. астронома Птолемея (II в. по Р. X.), напр. *Copenh. Kong. Bibl. NKS 218 4°*; сер. XII в.). Карты из рукописей М. и их копии т. н. Макробиева типа составляют многочисленную группу среди наиболее древних сохранившихся европ. карт (*Miller*. 1916). Онтологические представления М. оказали большое влияние на мировоззрение европейцев средневековья.

Соч.: *Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. J. Willis. Lpz., 1970²; *Saturnalia* / Ed. R. A. Kaster. Camb.; L., 2011; рус. пер.: *Сатурналии* / Пер.: В. Т. Звиревич; ред.: М. С. Петрова. М., 2013. Лит.: *Pauly, Wissowa*. R. 1. Bd. 14. Hbd. 27. Sp. 170–198; *Miller K.* *Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*. Stuttg., 1916; *Миллер Т. А.* Лит. критика поэзии Вергилия в период «языческого возрождения»: Сервий, Макробий // *Очерки истории римской лит. критики*. М., 1963. С. 283–310; *Flamant J.* *Macrobie et le neo-platonisme latin, a la fin du IV^e siècle*. Leiden, 1977; *Уколова В. И.* Макробий и его «Сатурналии» // *Культура и общество*: Сатиричность, Средние века, эпоха Возрождения. М., 1988. С. 50–56; *она же*. Поздний Рим: Пять портретов. М., 1992; *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Макробий и Марциан Капелла — философствующие писатели поздней античности // *Античность в контексте современности*. М., 1990. С. 5–33; *Syska E.* *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*. Stuttg., 1993; *Лосев А. Ф.* Макробий // *История античной эстетики: Итоги 1000-летнего развития*. М., 1994. Т. 2. С. 140–152; *Meyer Ch.* *La théorie des symphonies selon Macrobie et sa diffusion* // *Scriptorium*. Brux., 1999. Vol. 53. P. 82–107; *Петрова М. С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности. М., 2007 [с пер. отрывков]; *она же*. Онейрокритика в античности и в Средние века: На примере Макробия // *Интеллектуальные традиции античности и Средних веков: Исслед. и пер.* М., 2010. С. 176–228; *Fratesantonio C.* *Prætextatus — Verteidiger des römischen Glaubens?: Zur gesellschaftlichen Inszenierung römischer Religion in Macrobius' «Saturnalien»* // *ZAChr*. 2007. Bd. 11. H. 2. S. 360–377; *Studies on the Text of Macrobius' «Saturnalia»* / Ed. R. A. Kaister. Oxf.; N. Y., 2010; *Cameron A.* *The Last Pagans of Rome*. Oxf., 2011. P. 231–272.

И. Н. Попов

МАКРОБИЙ, мч. Скифопольский (пам. греч. 4 мая) — см. в ст. *Афродисий, Милд, Макровий, Валериан, Леонтий, Антоний (Антонин)*, мученики.

МАКРОБИЙ И ГОРДИАН [греч. *Μακρόβιος καὶ Γορδιανός*] (1-я четв. IV в.), мученики Новодунские (пам. 13 сент.). Пострадали во время гоне-



ний на христиан при имп. Лицинии (308–324). Согласно сказанию из Синаксаря К-польской ц. (архетип кон. X в.), М. происходил из Каппадокии, Г. — из Пафлагонии, оба были очень красивыми и благочестивыми юношами. Они прислуживали во дворце Лициния за трапезой. Император лично пытался убедить любимых слуг отречься от Христа, но, не добившись этого, приказал арестовать М. и Г. и отправить в Скифию (рим. пров. М. Скифия, ныне Добруджа, Румыния и Сев. Болгария), в г. Томы (Кюстендже, ныне Констанца, Румыния), где они приняли мученическую кончину, вероятно, вместе с *Илией*, *Лукианом*, *Зотиком* и *Валерианом*, мучениками Томскими (Кюстенджийскими), чья память приходится на тот же день; М. и Г. были заживо преданы огню (раньше остальных), Илия, Зотик и Лукиан усечены мечом, а Валериан скончался от скорби на их могиле.

В греч. и зап. агиографических сборниках имена М. и Г. не всегда приводятся вместе. В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца память Г. соединена с памятью мч. Селевка и приводится посвященное им двустигшие, отдельное двустигшие посвящено М. Архиеп. Сергий (Спасский) помещает в Месяцеслове сведения стихшных Прологов, согласно которым М. и Г. пострадали в Галатии вместе с Селевком (все трое были отданы на растерзание зверям); по мнению архиеп. Сергия, в Галатии пострадал один Селевк, а имена М. и Г. были присоединены к нему по ошибке (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 371–372).

В Иеронимовом Мартирологе М. упомянут дважды: 15 сент. (местом его кончины назван г. Томы) и 17 сент., причем местом мученичества назван г. Новиодун (Исакча, Румыния). В календаре РПЦ и М. и Г. названы мучениками Новодунскими. В Римском Мартирологе память М. объединена с памятью *Иулиана*, сщмч. Галатийского, который не имеет отношения к дружине Томских мучеников и, видимо, присутствует в сказании о М. только на основании того, что также пострадал при Лицинии.

В некоторых греческих Синаксарях к дружине Томских мучеников вместе с М. и Г. присоединены также пострадавшие в разных местах мученики Кронид, Леонтий, Серапион и Стратон.

На грузинском языке сохранилось синаксарное упоминание о М. и Г. (13 сент.), переведенное в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацминдели) и включенное им в сб. Великий Синаксарь, к-рый дошел в рукописях XI в. в собрании Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. iver. 24/25), *Иверского монастыря* на Афоне (Ath. Iver. georg. 30), *Екатерины великомученицы монастыря на Синае* (Sinait. iber. 4) и в собрании Национального центра рукописей Грузии (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211) (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 269).

Ист.: SynCP. Col. 40–41; PG. 117. Col. 45 [Минологий Василия II]; ActaSS. Sept. T. 4. P. 54–55; MartRom. Comment. P. 394, 402; MartHieron. Comment. P. 508.

Лит.: ЖСв. Сент. С. 286; *Νικόδημος*. Συνοξαριστής. Т. 1. Σ. 134–135; *Gordini G. D.* Macrobio e Giuliano // BiblSS. Vol. 8. Col. 460; *Σαφρόνιος* (*Εὐδοκράτης*). Ἀγιολόγιον. Σ. 98, 286.

О. Н. Афиногенова,
Э. Габидзашвили

МАКСАКОВСКИЙ ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ ЕДИНОВЕРЧЕСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Монастыри старообрядческие*.

МАКСЕНЦИЙ [лат. Marcus Aurelius Valerius Maxentius Augustus; греч. *Μαξέντιος*] (ок. 278 — 28.10.312, Рим), рим. имп. (с 28 окт. 306). Сын *Максимиана Геркулия* (император в 285–

реклись от власти, передав верховное управление империей Галерью и *Констанцию I Хлору*. Церемонии отречения были проведены одновременно: Диоклетианом — в Никомидии, Максимианом — в Медиолане (ныне Милан). Однако при этом, вероятно вопреки ожиданиям мн. современников, цезарями-соправителями новых августов были объявлены не М. и сын Констанция Хлора св. равноап. *Константин*, а *Максимин Дайя* для Востока империи и Флавий Север для Запада. По версии современника событий христ. историка *Лактанция*, Галерий ненавидел М., своего зятя, и убедил Диоклетиана обойти М. в избрании новых цезарей (*Lact. De mort. persecut.* 18–19). Впрочем, эти сведения едва ли можно считать достоверными; подлинные причины такого решения Диоклетиана неизвестны. Неизвестно также, где находился М. в момент передачи власти Диоклетианом и Максимианом Геркулием. После этой неудачи М. некоторое время жил на вилле близ Рима, на Аппиевой дороге; его отец вскоре поселился на вилле в Кампании. Ситуация для М. вновь изменилась 25 июля 306 г. со смертью имп. Констанция Хлора в Британии. Сразу вслед за этим августом Запада был провозглашен св. Константин, но свою власть он в тот момент смог распространить только на диоцезы Британия и Галлия и, т. о.,

Имп. Максенций.
Монета. Аверс. Реверс.
308–310 гг.



305, 307–308) и сирийки Евтропии. После того как в 285 г. Максимиан Геркулий стал императором и соправителем имп. *Диоклетиана*, М. по мере его взросления воспринимался как вероятный преемник отца и будущий участник имп. тетрархии. До 305 г. М. занимал посты в личной охране Диоклетиана и жил большей частью в его столице в *Никомидии* (ныне Измит, Турция). Вероятно, едва войдя в юношеский возраст, М. женился на Валерии Максимилле, дочери имп. *Галерия*. В браке родились сыновья Валерий Ромул (ок. 295–309) и неизвестный по имени. 1 мая 305 г. Диоклетиан и Максимиан Геркулий от-

оказался далеко от важнейших имперских столиц. Статус Константина как августа не был признан главой тетрархии имп. Галерием, который находился в Никомидии. Вскоре Галерий провозгласил августом Флавия Севера и объявил его законным императором для всего Запада.

Флавий Север покинул Никомидию, в кон. лета 306 г. переехал в Аквилею и затем в Равенну. Он начал устанавливать свой контроль над теми диоцезами зап. части империи, к-рые не успел захватить Константин. Однако в Италии появление Флавия Севера вызвало недовольство значительной части населения. Кроме того, в 306 г. Галерий объявил о проведении новой переписи

(ценза) по всей империи для корректировки ставок налогообложения. Предполагалось, что ценз будет проведен также и в Риме и после этого древняя столица будет обязана платить налоги наравне со всеми остальными владениями империи. Слухи о цензе возмутили население Рима, которое отказывалось подчиняться чиновникам Флавия Севера и вскоре восстало. 28 окт. 306 г. преторианская гвардия, поддерживавшая горожан, провозгласила императором М., находившегося неподалеку от Рима. Роль М. в организации восстания, как и подробности событий в Риме того времени, неизвестна. Визант. историк Зосим (нач. VI в.; *Zosim. Hist.* II 9) назвал имена офицеров — преторианцев Марцеллиана, Марцелла и Лукиана, к-рые ездили на виллу к М. и уговорили его принять имп. диадему. Тем не менее новый август был встречен восторженно; он щедро раздавал подарки преторианцам и горожанам. Единодушие римлян было столь всеобщим, что появление М. не вызвало беспорядков; по сведениям Зосима, в ходе этих событий в Риме погиб всего 1 чел. На сторону М. вскоре перешли большая часть Италии, Карфагенская Африка и Испания. Приближенные М. встретились и с Максимианом Геркулием, но тот по неясной причине первоначально отклонил их предложение вернуться к власти.

Уже в кон. 306 г. произошло военное столкновение между М. и Флавием Севером. Последний, обладая более многочисленным войском, двинулся на Рим, но солдаты, многие из к-рых прежде служили Максимиану Геркулию, в большинстве перешли на сторону М. В февр. 307 г. Геркулий прибыл в Рим и был вторично провозглашен августом, что позволило ему лично возглавить свою прежнюю армию. Север был вынужден бежать в Равенну и вскоре сдался М. в обмен на обещание сохранить ему жизнь. Под власть М. перешла вся Италия. Летом 307 г. против М. и Геркулия попытка выступить Галерий, к-рый двинулся на Италию через Балканский п-ов. Однако М., продолжая контакты с Галерием, сумел убедить его в том, что его притязания, по крайней мере отчасти, законны. Кроме того, солдаты Галерия также высказывали явное недовольство войной против М. и Геркулия, и Галерий был вынужден уступить италийским соправителям.

Вероятно, в период этой военной угрозы со стороны Галерия М. приказал умертвить Флавия Севера (*Lact. De mort. persecut.* 26. 10; *Euseb. Vita Const.* I 27; *Eutrop. Breviar.* 10. 2. 4; *Aur. Vict. Epitom.* 40. 3; *Anon. Vales. Chron. Const.* 4. 10).

В первые месяцы своего правления М. избегал открыто называть



Базлика Максенция и Константина на Римском форуме. IV в.

себя августом либо цезарем и пользовался титулом *princeps invictus* (непобедимый принцепс). Однако победа над Флавием Севером, а также открытая враждебность Галерия и его отказ признавать М. законным участником тетрархии сделали для М. необходимым объявление себя августом. Т. о., в 307 г. в Риме и др. диоцезах, признавших М., сложился режим власти 2 августов — М. и его отца Максимиана Геркулия, который теперь также находился в Риме. Взаимоотношения между отцом и сыном неясны; неизвестно, как распределялись их властные полномочия. Для позднеантичных историков тем не менее было понятно, что ведущую роль в этом дуумвирате почему-то играл именно М. На фоне враждебности Галерия М. довольно быстро установил контакты с Константином, ставка к-рого в то время находилась в Августе Треверов (ныне Трир, Германия). М., Максимиан Геркулий и Константин заключили соглашение о взаимном признании друг друга августами и о разделе имперских диоцезов в соответствии со сложившейся ситуацией. Не позднее кон. лета 307 г. союз был скреплен женитьбой Константина на Фавсте, сестре М.; свадьба была отпразднована в Трире (*Panegyrg. lat.* VII; *Lact. De mort. persecut.* 27. 1).

Тем не менее дуумвират М. и его отца оказался непрочен. Уже в нач. 308 г. Максимиан Геркулий попытка устроить переворот и отстранить сына

от власти. Но армия осталась верна М., и Геркулий бежал из Рима в Галлию, под защиту своего зятя Константина.

В нояб. 308 г. М., как и его отец, присутствовал на имп. совещании в Карнунте (к востоку от совр. Вены) вместе с остальными соправителями — Диоклетианом, Галерием, Константином и Лицинием. На нем италийская партия ввиду ее внутренних раздоров потерпела явное поражение. Макси-

миан Геркулий был вынужден еще раз официально отречься от престола, а М., хотя и сохранил власть над своими

диоцезами, но так и не был признан соправителями в ранге августа (*Lact. De mort. persecut.* 29. 1–2; 32. 1, 5; *Euseb. Hist. eccl.* VIII 13; *Zosim. Hist.* II 10; *Chron. Pasch.* P. 519). Его положение в Риме по-прежнему оставалось не вполне устойчивым. Лициний получил в управление Иллирик и Паннонию, имел ранг августа и мог угрожать М. Но в кон. 308 г. в Карфагене произошел мятеж и императором был провозглашен некий Домиций Александр. Борьба с ним отвлекла часть сил М. Он смог организовать экспедицию и подавить это выступление лишь в 310 или 311 г. Победа над мятежниками была отпразднована в Риме триумфом (*Zosim. Hist.* II 14). В 309 г. имп. Галерий под влиянием обострившейся вражды с Максимином Дайей на Востоке провозгласил М. и Константина «сынновьями августов». Это опять не позволило М. законно претендовать на высшую власть, но означало нек-рую стабилизацию в отношениях между Римом и Никоимидией.

Стремясь укрепить свою власть в Риме, в 308 г. М. даровал офиц. статус своему сыну Валерию Ромулу, которому было ок. 13 лет. Ромул занимал пост консула в 308 и 309 гг., носил титулы *clarissimus puer* (чистейший мальчик) и *nobilissimus vir* (благороднейший муж). Но в 309 г. Ромул неожиданно умер, что стало большим ударом для М. Сын был похоронен в мавзолее на вилле М., обо-

жествлен рим. сенатом; в его честь был построен храм в виде ротонды на Римском форуме. Императорская пропаганда М. преподносила умершего Ромула как воплощение древнего основателя Рима. После гибели М. храм использовался как ларарий (сокровищница) храма Венеры и Ромула. В 20-х гг. VI в. папой Феликсом IV он был перестроен в ц. святых Космы и Дамиана. Недалеко от своей виллы М. также построил цирк, названный именем сына.

Ок. 308 г. в Риме произошел пожар, пострадал храм Фортуны. По сведениям Зосима, из-за этого в городе случилось всеобщее смутение, во время которого некий солдат был убит толпой за то, что произносил хулу в адрес богов. Воины из числа преторианских когорт, разгневанные гибелью своего товарища, устроили избиение граждан, личное вмешательство М. прекратило беспорядки (Ibid. II 13). Евсевий Памфил упоминал об этих событиях совсем иначе и считал, что М. сам был инициатором нападения солдат на горожан (Euseb. Hist. eccl. VIII 14. 3; Idem. Vita Const. I 35). Ок. 309 г., вероятно из-за мятежа Домиция Александра, в городе был дефицит хлеба и голод (Idem. Vita Const. I 36). Отношения М. с христианами также были сложными. В годы его правления христианская община была охвачена спорами кафолической и донатистской партий (см. ст. *Донатизм*), перераставшими в кровавые столкновения. В 309 г. из-за беспорядков М. приказал выслать из Рима еп. Маркелла I, а спустя некоторое время, когда столкновения прекратиться не удалось, были сосланы на Сицилию преемник Маркелла свт. Евсевий и лидер донатистов Ираклий. В последние годы правления М. значительная часть населения Рима уже была им недовольна.

Летом 310 г. Максимиан Геркулий поднял мятеж против Константина в Арелате (ныне Арль, Франция), но потерпел поражение и покончил с собой (Panegy. lat. VI 14–20; Lact. De mort. persecut. 29–30, 42; Euseb. Hist. eccl. VIII 13, 17; Idem. Vita Const. I 47). После гибели Максимиана союз между М. и Константином сменился все возрастающей враждой. Хотя нет точных сведений о взаимоотношениях М. и его отца после бегства последнего в Галлию, но все же возможно, что какая-то форма общения между ними сохранялась. М. был чрезвычайно разгневан гибелью отца и об-

винил в этом Константина. Рим. сенат объявил Максимиана божественным; М. начал выпуск монет с его изображением. В 310 г. Галерий известил о новом распределении титулов между императорами и провозгласил, что августами отныне считаются он сам, Лициний, Константин и М. Тем самым статусы М. и Константина были наконец официально уравниены, что могло на время продлить мирные отношения между ними.

Смерть Галерия в кон. апр.—нач. мая 311 г. вновь дестабилизировала обстановку. Летом 311 г. М. приказал уничтожить все изображения Константина в своих владениях, тем самым окончательно разорвав с ним отношения. М. готовился к войне с участниками тетрархии, укреплял альпийские перевалы. В том же году в Рим прибыло посольство от вост. имп. Максимиана Дайи, к-рый вел войну против Лициния и предложил М. заключить союз. М. согласился, хотя в дальнейшем реальной помощи от Максимиана, по-видимому, так и не получил (Lact. De mort. persecut. 43. 3). В нач. 312 г. Константин заключил союз с Лицинием.

Весной 312 г. между М. и Константином начались активные военные действия. Константин перешел через Коттийские Альпы и быстро захватил хорошо укрепленный г. Сегузий (ныне Суза, Италия). М. сосредоточил армию в лагере у Вероны, откуда он мог отразить нападение как Константина с северо-запада, так и Лициния с северо-востока. Вопреки утверждениям большей части поздней античных источников, стремившихся преукрасить военные таланты Константина, скорее всего силы М. уступали войску Константина по численности и качеству, хотя и были довольно велики. Вскоре Константин одержал победу над кавалерией М. у Августы Тавринов (ныне Турин), после чего М. потерял всю Сев. Италию. Константин остановился в Медиолане и возобновил наступление на М. лишь в сер. лета. Под Вероной состоялось большое сражение, завершившееся разгромом армии М. Его войсками командовал префект претория Руриций Помпеян, к-рый погиб в битве, а М. в это время по неясной причине находился в Риме. Лактанций и Евсевий утверждают, что М. получил сведения от предсказателей, что он погибнет, если выйдет за городские во-

рота (Panegy. lat. IX 14; Lact. De mort. persecut. 44. 1; Euseb. Hist. eccl. IX 9. 3). Однако после поражения и падения Вероны положение М. стало фактически безнадежным. Константин вновь остановил свое наступление и ок. 3 месяцев завоевывал новые области Центр. Италии. В окт. 312 г. армия Константина подошла к Риму. М. не решился оборонять городские стены и предпочел сражение с Константином в открытом поле. Вероятно, к тому времени М. уже окончательно потерял популярность у горожан. По сообщению Лактанция, 27 окт. толпа на рим. ипподроме во время игр кричала М., что Константина невозможно победить (Lact. De mort. persecut. 44. 7–8).

Последнее столкновение М. и Константина произошло 28 окт. 312 г. в битве у Мульвийского моста (близ дер. Сакса-Рубра, Красные Скалы), к северу от Рима. В битве остатки сил М. были разбиты, а сам он погиб. По уверению современников, М., пытаясь уехать на коне с поля боя в город, попал в давку у моста через Тибр, упал в реку и утонул. 29 окт. Константин праздновал победу, с триумфом вступив в Рим. Голову М. возили по улицам города, а затем отравили для показа в Карфаген (XII Panegyrici latini. IX 15–18; Lact. De mort. persecut. 44. 2–9; Euseb. Hist. eccl. IX 9; Idem. Vita Const. I 38–39; Aur. Vict. De Caes. 40. 23–24; Idem. Epitom. 40. 7; Eutrop. Breviar. X 4. 3; Philost. Hist. eccl. I 6; Socr. Schol. Hist. eccl. I 2; Zosim. Hist. II 16–17; Chron. Pasch. P. 517, 520–522; Theoph. Chron. P. 13–14).

События, связанные с гибелью М., в христ. исторической традиции приобрели большое значение и обросли рядом легендарных подробностей. Победа Константина над М. представлялась христ. мыслителям, как современникам, так и в последующие времена важнейшим символом торжества христианства над язычеством в Римской империи. В большинстве рассказов об этих событиях авторы IV–V вв. подчеркивали религ. смысл войны между императорами. При этом М. изображался и как язычник, и как гонитель христиан. Первое, безусловно, справедливо. Так, согласно Лактанцию, утром накануне последнего сражения М. пытался узнать свою судьбу у жрецов в Сивиллиных книгах. В ответ он получил изречение оракула, как



часто бывало, двусмысленное: «Враг римлян погибнет в этот день» (*Lact. De mort. persecut. 44. 8*).

Политика М. вообще строилась на поддержке некой программы возрождения традиц. рим. ценностей. Он был одним из немногих императоров позднеантичной эпохи, к-рый управлял из Рима и, видимо, сознательно воспринимал именно древнюю столицу как единственный законный центр империи, само пребывание в котором придает законность императорской власти. М. также был щедр к римлянам; при нем было построено много зданий в Риме: на рим. форуме возвели большую Новую базилику (новый зал для имп. церемониала), храм Ромула, новое здание префектуры претория, перестроили древний храм Венеры и Ромы. Значительная часть построек М. не были завершены при его жизни, позднее их приписали деятельности Константина; имя М. было подвергнуто *damnatio memoriae*.

Несмотря на приверженность М. к язычеству, значительных преследований христиан при нем не было. Хотя с 303 г., в начале великого гонения на христиан при Диоклетиане, Максимиан Геркулий, управлявший Западом, поддерживал антихристианские эдикты, М. не следовал политике отца и придерживался принципа широкой религиозной толерантности, но не стремился к к.-л. реформам в пользу новых религий, в т. ч. христианской. Даже Евсевий Памфил, очень враждебно настроенный к М., упомянул о том, что М. в начале своего правления официально приказал прекратить гонения на христиан (*Euseb. Hist. eccl. VIII 14. 1*). Евсевий видел в этом проявление лицемерия М., однако едва ли этот упрек справедлив.

После гибели М. и провала его политической программы память о нем оказалась жертвой имперской пропаганды Константина и его наследников, а также общественного мнения римлян, постепенно склонявшихся к принятию христианства. После событий 312 г. современники противопоставляли благочестие имп. Константина, обладавшего талантами гос. правителя и военного, характеру М. Христ. авторы 1-й пол. IV в. и позднейшая историографическая традиция в Византии и средневековой Европе постепенно начали приписывать М. некую враждебность к христианам, поставили его

в один ряд с императорами-гонителями.

Сам Константин в речи на Соборе епископов заявлял, что победы над «негодным начальником, захватившим власть в Риме» были явлением Божия Промысла об освобождении города (*Const. Magn. Or. sanct. 25*). Эту же мысль неоднократно повторял Евсевий Памфил (напр.: *Euseb. Vita Const. I 39*). В дошедших до наст. времени панегириках в честь Константина подчеркивались изнеженность М., отсутствие у него к.-л. военных знаний, его стремление к удовольствиям и порокам (*Panegy. lat. IX 14–15*). Христ. историки Лактанций и Евсевий Памфил нарисовали образ М. в крайне негативных тонах. У Лактанция сказано, что М. наряду с Максимином был тираном, который господствовал безбожно и кроваво; был противником Бога; его огорчения по поводу гибели отца названы ложными (*Lact. De mort. persecut. 1. 3; 43. 5–6*). Евсевий весьма подробно вывел в своих сочинениях образ М. как тирана, которого он, так же как и Лактанций, ставил в один ряд с Максимином Дайей. Он обвинял императора в распутстве, разврате, похищении законных жен у сенаторов, в казнях сенаторов с целью овладеть их имуществом. По мнению Евсевия, жители Рима всех сословий терпели его жестокое правление и боялись его гнева. Вспоминная о мятеже против М. в 310 г., Евсевий писал, что М. «по ничтожному предлогу» отдал народ на избиение своей охране, в результате чего погибли тысячи людей. Наконец, Евсевий обвинил М. в использовании магии, в том, что якобы М. для гаданий убивал и разрезал беременных женщин, убивал львов, в молитвах призывал демонов отвратить войну. Гибель М. он сравнивает с карой, постигшей фараона, чьи колесницы утонули по молитве Моисея (*Euseb. Hist. eccl. VIII 14; IX 9; Idem. Vita Const. I 33–36*). Большинство этих подробностей можно считать «дежурными» обвинениями. Они сходны с образом М. в панегириках нач. IV в. Подобные «факты» постоянно использовались в рим. риторике и политической пропаганде, когда неудачливому императору, свергнутому или умершему, объявляли тираном. Писателям эпохи Константина так и не удалось создать целостного отрицательного образа М., что может служить косвенным доказательст-

вом отсутствия к.-л. по-настоящему преступных деяний. Едва ли управление М., использование им репрессивной машины государства чем-то отличались от деяний его современников, занимавших императорский престол. Большинство приписанных М. преступлений политически и религиозно не мотивированы и не производят впечатления достоверных.

Многие историки позднеантичной эпохи в целом повторяли эти сведения, упоминая о М. исключительно как о тиране. Так, Евтропий, несмотря на беспристрастность и краткость, писал о том, что М. «свирист-вовал» в Риме (*Eutrop. Breviar. X 4*). Сократ Схоластик (V в.) вслед за Евсевием представил М. тираном, упомянул о его жестокости, о том, что он похищал благородных женщин, убивал граждан без суда, погиб от карающей руки Константина (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 2*). Неожиданно нейтральное отношение к М. у Орозия (нач. V в.). Он склонен называть тиранами и гонителями христиан Максимиана Геркулия, Максимиана Дайю и в первую очередь Диоклетиана и Галерия, но М. ни в чем не обвинил (*Oros. Hist. adv. pag. VII 28*). Несколько иной взгляд на историю М. представил Зосим (нач. VI в.). Он был склонен негативно относиться к Константину и его прохристу. политике, но при этом, вероятно под влиянием уже сложившейся христ. историографии, критически воспринимал и М. Так, он признавал, что после жестокого подавления мятежа Домиция Александра мн. римляне были недовольны действиями М., стремились избавиться от его тирании и радовались его гибели. Зосим также подчеркивает самоуверенность М., к-рый, по его мнению, приказал разрушить мост через Тибр после прохождения по нему его войска перед началом последней битвы, чем и обрек себя и своих воинов на гибель (*Zosim. Hist. II 14–17*).

Впрочем, в средние века как византийские, так и западноевроп. авторы все меньше внимания уделяли личности М., о к-ром, как казалось, было все известно. М. упоминался в исторических и политико-идеологических сочинениях, но лишь как второстепенное действующее лицо, злой нечестивец, побежденный Константином (*Theoph. Chron. P. 13–14; Georg. Mon. Chron. P. 482, 487–488*). Поскольку Константин был олицетворением идеи торжества Церкви





над язычеством, то М. воспринимался как символ язычества, и вся политика прежних императоров-гонимых по умолчанию ассоциировалась с ним. Нюансы религиозных взглядов и политических идей М., не столь радикально отличные от Константиновых, были забыты. В такой же роли он фигурирует и во всех вариантах Житий св. равноап. Константина Великого, созданных в Византии. М. также неизменно изображен во мн. живописных циклах, посвященных Константину как в средние века (ц. Санти-Куатро Коронати в Риме, XIII в.), так и в эпоху Ренессанса (Станцы Рафаэля в Ватиканском дворце, XVI в.).

Ист.: Panegy. lat. IX 5–18; X 19–23; *Lact. De mort. persecut.*; *Euseb. Hist. eccl.*; *idem. Vita Const.*; *Aur. Vict. De caes.*; *Eutrop. Breviar.*; *Hieron. Chron.*; *Oros. Hist. adv. pag. VII 28*; *Zosim. Hist.*; *Ioan. Malal. Chron.*; *Zonara. Epit. hist.*; *Ruf. Fest. Breviar.*; *Guidi M. Un bios di Costantino. R.*, 1908; *Opitz H. G. Die «Vita Constantini» des Codex Angelicus 22 // Byz. 1934. T. 9. P. 535–593*; *Halkin F. Une nouvelle vie de Constantin dans un legendier de Patmos // AnBoll. 1959. Vol. 77. P. 63–108*; *idem. L'empereur Constantin converti par Euphrates // Ibid. 1960. Vol. 78. P. 5–18.*

Лит.: *Burckhardt J. Die Zeit Constantin's des Grossen. Lpz., 1880²* (рус. пер.: *Буркхардт Я. Век Константина Великого. М., 2003*); *Bury J. The Constitution of the Late Roman Empire. L., 1910*; *Seeck O. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Stuttg., 1921⁴. 6 Bde*; *Baynes N. H. The Byzantine Empire. L., 1925*; *Pauly, Wissowa. Bd. 14. Sp. 2417–2484*; *Gerland E. Konstantin der Grosse in Geschichte und Sage. Athens, 1937*; *Stein E. Histoire du Bas-Empire. P., 1959. T. 1*; *Braun P. The Roman Imperial Coinage. L., 1966. Vol. 7*; *Sutherland C. H. V. From Diocletian's Reform (AD. 294) to the Death of Maximinus (AD. 313). L., 1967*; *Barnes T. D. Lactantius and Constantine // JRS. 1973. Vol. 63. P. 29–46*; *idem. Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981*; *idem. The New Empire of Diocletian and Constantine. Camb. (Mass.), 1982*; *Stetz S. Θεία βασιλεία: Hellenistic Theory and the Foundations of Imperial Legitimacy, AD. 270–395. Ann Arbor, 1974*; *Linder A. The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 1975. Vol. 16. N 1. P. 43–95*; *PLRE. Vol. 1. P. 571, 576, 772*; *Rosch G. Ὁνομα βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch des Kaisertitel in Spätantiker und frühbyzantinische Zeit. W., 1978*; *Chastagnol A. L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Diocletien a Julien: La mise en place du régime du Bas-Empire, 284–363. P., 1982*; *Jones A. H. M. The Later Roman Empire, 284–802: A Social, Economic and Administrative Survey. Baltimore, 1986. Vol. 1*; *Kazhdan A. «Constantine imaginaire»: Byzantine Legends of the IXth Cent. about Constantine the Great // Byz. 1987. T. 57. P. 196–250*; *Hollerich M. J. Myth and History in Eusebius's «De vita Constantini»: Vit. Const. 1. 12 in Its Contemporary Setting // HarvTR. 1989. Vol. 82. N 4. P. 421–455*; *Grünwald T. Constantinus Maximus Augustus: Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlie-*

ferung. Stuttg., 1990; *Kuhoff W. Ein Mythos in der römischen Geschichte: Der Sieg Constantins des Grossen über Maxentius vor den Toren Roms am 28. Okt. 312 n. Chr. // Chiron. Münch., 1991. Bd. 21. S. 127–174*; *ODB. Vol. 3. P. 498–500*; *Cameron A. The Later Roman Empire: AD 284–430. L., 1993*; *Grant M. Constantine the Great: The Man and His Times. N. Y., 1994*; *Cullhed M. Conservator Urbis Suae: Studies in the Politics and Propoganda of the Emperor Maxentius. Stockh., 1994*; *Corcoran S. The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284–324. Oxf., 1996*; *Elliott T. G. The Christianity of Constantine the Great. Scranton, 1996*; *Constantine: History, Historiography and Legend / Ed. S. N. C. Lieu, D. Montserrat. L.; N. Y., 1998*; *Carrie J.-M., Rouselle A. L'Empire Romain en mutation: des Sévères à Constantin, 192–337. P., 1999*; *Краутхаймер Р. Три христианские столицы: Рим, Константинополь, Милан. СПб., 2000*; *Curran J. R. Pagan City and Christian Capital: Rome in the IVth Cent. Oxf., 2000*; *Digester E. The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome. L., 2000*; *Weber G. Kaiser, Traume und Visionen in Prinzipat und Spätantike. Stuttg., 2000*; *Kerr L. A Topography of Death: The Buildings of the Emperor Maxentius on the Via Appia, Rome // Proc. of the XIth Annual Theoretical Roman Archaeol. Conference / Ed. M. Carruthers e. a. Oxf., 2001. P. 24–33*; *Southern P. The Roman Empire from Severus to Constantine. L.; N. Y., 2001*; *Odahl C. M. Constantine and the Christian Empire. L.; N. Y., 2004*; *Potter D. S. The Roman Empire at Bay: AD 180–395. L.; N. Y., 2005*; *The Cambridge Companion to the Age of Constantine / Ed. N. Lenski. N. Y.; Camb., 2006*; *Drijvers J. W. Eusebius' Vita Constantini and the Construction of the Image of Maxentius // From Rome to Constantinople: Studies in Honour of A. Cameron / Ed. H. Amirav, Bas ter Haar Romeny. Leuven etc., 2007. P. 11–28*; *Lepin H., Ziemssen H. Maxentius: Der letzte Kaiser in Rom. Mainz, 2007*; *Van Dam R. The Roman Revolution of Constantine. Camb., 2007*; *Humphries M. From Usurper to Emperor: The Politics of Legitimation in the Age of Constantine // J. of the Late Antiquity. Baltimore, 2008. Vol. 1. N 1. P. 82–100*; *Hijmans S. E. Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome. Groningen, 2009.*

И. Н. Понов

МАКСИМ († 6(16?).12.1305, Владимир-на-Клязьме), свт. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), митр. Киевский (1283–1305). М., грек по происхождению, был поставлен в К-поле митрополитом на Русь после кончины св. митр. Кирилла II. Поставление М. «Гречина» в 1283 г. возглавил патриарх К-польский Григорий II Кипрский (1283–1289; будучи известным богословом, он противодействовал сведенному с престола симпатизировавшему униатству патриарху Иоанну XI Вексу). В том же году М. прибыл в Русь. Находившийся в это время в столице Византии Александрийский патриарх Афанасий III (II) Синаит отправил на Русь грамоту со свидетельством о православности

византийского предстоятеля. В ней также сообщалось, что угроза Лионской унии после кончины имп. Михаила VIII Палеолога (1261–1282) миновала (Мейендорф И., *протопр.* Единство империи и разделение христиан: Св. Григорий Палама и правосл. мистика. Византия и Московская Русь. М., 2000. С. 367).

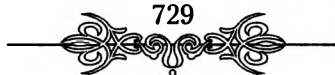
По прибытии на Русь в 1283 г. М. совершил поездку в Сарай к хану Туда-Менгу. Вполне вероятно, что митрополит направился в Орду также и по поручению визант. имп. Андроника II Палеолога Старшего (1282–1328). Вернулся М. на Русь весной 1284 г.

Согласно позднейшей Никоновской летописи (20-е гг. XVI в.), по возвращении в Киев новый митрополит созвал в 1284 г. Собор рус. епископов; о причине созыва иерархов и об обсуждавшихся на Соборе вопросах ничего не сообщается (ПСРЛ. Т. 10. С. 162), более ранние источники о нем умалчивают.

В 1285 г. М. совершил поездку по митрополии, посетив, в частности, Владимир-на-Клязьме, Суздаль, Новгород. Очевидно, с разорением и запустением рус. юга епархии севера Руси приобрели в жизни митрополии особое значение.

В период своего святительства М. возглавил неск. архиерейских хиротоний. В 1288 г. в Киеве был хиротонисан Иаков, еп. Владимирский, в 1289 г. — Тарасий, еп. Ростовский, и Андрей, еп. Тверской (последнего прислал как своего кандидата на епископию св. блгв. кн. Тверской Михаил Ярославич; новый Тверской владыка был сыном литов. кн. Герденя — Приселков. 2002. С. 344–345). В 1295 г. «приеха Максим митрополит ис Киева, Якова, владыку Володимерьскаго, свед с епископы... того же лета поставлен бысть Семен епископом Володимерю» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 527–528). Причина сведения еп. Владимирского Иакова с кафедры остается неизвестной.

Длительное время в отличие от своего предшественника на кафедре Кирилла II М. предпочитал пребывать в Киеве. В 1299 г. М. со всем двором покинул Киев и избрал своей постоянной резиденцией Владимир-на-Клязьме — столицу великого княжения Владимирского (сохранив при этом прежнее титулование Киевским, поскольку Киев до 1354 признавался офиц. центром митрополии К-польским Патриархатом).





Во владимирской летописи отмечается, что «митрополит Максим, не терпя татарского насилия, оставя митрополью и збежа ис Киева и весь Киев розбежался. А митрополит иде ко Бряньску и оттоле иде в Суждальскую землю и со всем своим житьем» (Там же. Стб. 485). Упоминаемое летописью «татарское насилие» «явно связано с происходившей в 1299 г. войной между Тохтой и Ногаем... Киев входил в сферу влияния Ногая и стал жертвой похода войск Тохты» (Горский. 2000. С. 39). Как отмечает Н. Г. Бережков, «точная дата прибытия его (М. — Авт.) во Владимир остается неизвестной; читаемое в летописях (Софийская I, Воскресенская) сообщение, что Максим «седе во Владимире» 18 апреля, явно ошибочно» (Бережков Н. Г. Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 122, 322–323).

М. перевел Владимирского еп. Симеона (1295–1299) в Ростов (1299–1311; † 1314) и сам стал управлять Владимирской епархией (см. *Митрополичья область*), в Киеве он оставил своего наместника.

По мнению Б. А. Успенского, «перенос Киевской митрополии во Владимир после татаро-монгольского нашествия (в 1299 г.) в целом ряде отношений напоминает перенос Константинопольской патриархии в Никею после завоевания Константинополя (в 1208 г.), и это сходство едва ли является случайным: надо полагать, что Киевская митрополия была перенесена во Владимир именно ввиду прецедента, созданного в Никейской империи. Соответственно, русские митрополиты во Владимире (и затем в Москве) продолжают именовать себя «Киевскими», подобно тому как Византийские Патриархи, оказавшись в Никее, продолжали именовать себя «Константинопольскими»» (Успенский. 1998. С. 374). А. Е. Мусин считает, что причиной переезда М. во Владимир явилось не ордынское разорение Киева, а канонические основания: «...топографическая взаимозависимость церковной и светской власти имплицитно присутствует в 3-м прав. II Вселенского Собора (Константинополь, 381 г.) и 28-м прав. IV Вселенского Собора (Халкидон, 451 г.), отдавая первенство чести епископу столицы, которая есть «город царя и синклита»... Поэтому отнюдь не конъюнктурными соображениями, но следованием каноническим нор-

мам должен объясняться и переезд митрополита в Северо-Восточную Русь, поскольку номинальная власть на Руси, согласно ордынскому ярлыку, принадлежала великому князю владимирскому» (Мусин А. Е. Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010. С. 79).

Одним из следствий перенесения митрополичьей резиденции во Владимир-на-Клязьме стало разделение Русской митрополии. Галицко-волинский кн. Юрий (Георгий) Львович (1301–1308) стал добиваться от К-польского патриарха назначения в Галицию отдельного митрополита. В результате этого при визант. имп. Андронике II Палеологе Старшем и патриархе Афанасии (1289–1293, 1303–1309) была учреждена Галицкая митрополия (просуществовала до 1308). Первым митр. Галицким был Нифонт (1303 — не позднее 1305); ему были подчинены неск. южнорус. епархий — Перемышльская, Владимиро-Волинская, Луцкая, Холмская, а также Туровская епископия, они, т. о., выводились из-под власти М.

В 1300 г. М. вместе с еп. Тверским Андреем и еп. Ростовским Симеоном прибыл в Новгород. 29 июня (в праздник св. апостолов Петра и Павла) митрополит впервые в истории этой севернорусской епархии возглавил хиротонию местного владыки, свт. Феоктиста (1300–1308), избранного с участием веча, в новгородском соборе Св. Софии. Согласно сообщению владычной новгородской летописи, нареченный архиеп. Феоктист, будучи избран с участием веча в кон. мая — нач. июня, пребывал на владычном дворе, «дондеже уведаеть, где митрополит» (НПЛ. С. 330; ср.: Там же. С. 90: «уведаеть»); очевидно, в то время новгородцы еще имели приблизительное представление о местопребывании главы Церкви после оставления им Киева.

В Житии св. митр. Киевского Петра (в обеих редакциях XIV в.) говорится, что свт. Петр, будучи игуменом волинского Спасского монастыря на р. Рате, подарил прибывшему на Галицко-Волинскую землю митрополиту им самим написанную икону Богоматери (см. *Петровская икона Божией Матери*). М. особо чтил этот образ, к-рый, по Киприановской редакции Жития, он «златом и камением украсив... в дни и в нощи моляшеся ей непрестанно о съхранении и съблюденнии Рускоя земли,

даже до своего живота (до конца жизни.— Авт.)» (Клосс. 2001. Т. 2. С. 38); по 1-й редакции, святитель молился, «прося милости миру» (Там же. С. 28). Митр. Макарий (Булгаков) считал, что вручение иконы свт. Петром М. состоялось ок. 1301 г., незадолго до или вскоре после пребывания М. в К-поле (Макарий. История РЦ. 1995. Кн. 3. С. 152), однако эта т. зр. не имеет достоверной опоры. В любом случае посещение М. Юго-Зап. Руси произошло до 1303 г., когда была образована отдельная, не подчиняющаяся М. Галицкая митрополия.

При М. получила продолжение каноническая деятельность созданного свт. Кириллом II Собора 1273 г., связанная с утверждением норм канонического права и введением в оборот сборников церковного права новых редакций. С посланной М. из Киева Рязанскому еп. Иосифу по просьбе последнего *Кормчей книги* Сербской редакции в 1284 г. был сделан список на пергамене — т. н. Рязанская Кормчая РНБ. Еп. II.1 (об этом известно из выходной записи кодекса, публ. см.: *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV в. М., 2000. № 118. С. 135–136; см. также: СКСРК, XI–XIII. С. 212–214). К деятельности М. периода его пребывания в Киеве Я. Н. Щанов предположительно относил также создание протографа южнорус. Лукашевичской Кормчей кон. XIV — нач. XV в. (Щанов. 1978. С. 211–212).

В грамоте митр. Киевского свт. Феогноста (составлена в 1343–1353) по вопросу о церковной юрисдикции над т. н. Червеным Яром, бывшим спорной территорией между Сарайской и Рязанской епархиями, упоминается грамота М. Рязанскому епископу: «Ныне же приехал ко мне владыка Рязанский с крилошаны своими, а привез ко мне грамоту брата моего Максима митрополита, другую грамоту брата моего Петра митрополита,— и управливают владыку Рязанского и велять ему держати всего передела того по Великую Ворону» (РФА. 2008. № 94. С. 302; ПДРКП². № 18. Стб. 164–165). Т. о., территориальный спор, тянувшийся долгие десятилетия, впервые возник скорее всего при М. и был им разрешен в пользу Рязанской епархии.

Встречающееся в лит-ре утверждение, что в 1301 г. М. участвовал



в Соборе в К-поле (см., напр.: *Макарий*. Кн. 3. С. 162; *Прохоров*. 1987. С. 254), ошибочно; как показал еще А. С. Павлов, вопросы, задаваемые еп. Сарайским *Феогностом* (1269–1291) К-польскому Собору, относятся ко времени Патриаршества Иоанна XI Векка (1275–1282) и датируются 12 авг. 1276 г.; упоминание М. является позднейшей анахронической вставкой в рус. текст памятника, в греч. тексте оно отсутствует (ПДРКП. № 12. Стб. 129–131. Примеч. 1, 8).

В нач. XIV в. М. принял участие в примирении враждующих князей. В 1302 г. скончался переяславский кн. Иван Дмитриевич, завещав свой удел Московскому св. блгв. кн. *Даниилу Александровичу*. Старший брат последнего вел. кн. Владимирский Андрей Александрович, однако, на правил в Переяславль своих наместников, к-рых кн. Даниил изгнал. После кончины Даниила в 1303 г. княжение в Переяславле перешло к его сыну *Георгию (Юрию) Даниловичу*. В том же году кн. Андрей добился ханского пожалования на спорный город; в Переяславле собрался съезд рус. князей с участием митрополита, на котором было принято иное решение: «...и ту чли грамоты, царевы ярлыки, и князь Юрьи Данилович приат любовь и взял себе Переяславль, и разъехашася раздно» (ПСРЛ. Т. 18. С. 86).

В 1304 г. ярлык на великое княжение Владимирское получил Михаил Ярославич Тверской, М. возглавил его интронизацию в Успенском соборе Владимира. Согласно Житию св. кн. Михаила Ярославича (автор к-рого занимает однозначно протверскую позицию), М. по просьбе матери тверского князя Оксиньи (см. *Ксения Юрьевна*, кнг. тверская) отговаривал Юрия Даниловича, не согласного с решением хана, от поездки в Орду, обещая, что Михаил поделится с ним великим княжением. Юрий перед лицом митрополита отказался от борьбы, но в посл. не сдержал данного святителю слова (см.: *Кучкин*. 1999; см. также: *Он же*. Повести о Михаиле Тверском: Ист.-текстол. исслед. М., 1974. С. 227, 255). С кончиной М. вел. кн. Михаил Ярославич «терял в нем авторитетную опору своих политических стремлений» (*Пресняков А. Е.* Образование Великорус. гос-ва: Очерк по истории XIII–XV ст. Пг., 1918. С. 121).

Датой кончины М. одни летописи называют 6 дек. (ПСРЛ. Т. 10. С. 176; Т. 18. С. 87; *Приселков*. 2002. С. 352), другие — 16 дек. (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 253; Т. 16. Стб. 58; Т. 25. С. 393; Т. 27. С. 237). Погребен святитель во владимирском Успенском соборе, в приделе во имя св. Пантелеимона, устроенном, по гипотезе Т. П. Тимофеевой, при митр. Кирилле II (следует отметить, что в отличие от своего предшественника Кирилла II, скончавшегося в Переяславле, но тело которого было отвезено для погребения в Киев, М. первым из митрополитов Киевских был погребен в Сев.-Вост. Руси).

В составе Кормчих Чудовской и др., более поздних редакций сохранилось «Правило» М. (окружное послание?), посвященное дисциплинарным вопросам (нач.: «Благословение Максима, митрополита всея Руси, к всем христианом правоверным»). В нем святитель прежде всего напоминает о необходимости соблюдения поста в среду и пятницу («пяток»); скромными являются пасхальная седмица, неделя после дня Св. Троицы («но и в сю среду и пятюк, иже ли суть благодетивии от человек, сии не ядят мяса, аще ли ядят сии, несть удръжанно» — ПДРКП. Стб. 139), перед началом Петровского поста. Если день св. апостолов Петра и Павла придется на среду или пятницу, «не достоить христианом мяс ясти, но праздновати святый день и ясти рыбу» (Там же. Стб. 140). 1 авг. «не ясти мяса, в который день причтется, не ясти ни рыбы», если праздник Успения Пресв. Богородицы придется на среду или пятницу, «не ясти мяса, но Пресвятая ради Богородица ямы рыбу» (Там же); мясо предписывалось не есть и в праздник Преображения Господня, на какой бы день он ни пришелся. С началом Рождественского поста на праздник ап. Филиппа, если это будет среда или пятница, «не подобно ясти мяс христианом»; в рождественский сочельник мясо и рыбу не едят, после Рождества Христова вкушается мясо «и до Васильева дни» (1 янв.). Если крещенский сочельник придется на субботу или воскресенье, то «по службе Иоанна Златоустаго, хлеб и вино да ядят дондеже по вечерни». На праздник Крещения и в среду и в пятницу «подобает ясти мясо», «в иную среду и пятницу не ясти мяса и до недели, иже пред мясопусты, и сию

всю неделю неудръжанно ясти мясо про ересь арьменскую» (Там же. Стб. 141–142). В заключительной части «Правила» М. обращается к теме церковного освящения брака, считая его необходимым, поскольку «жена спасения ради человечьского бысть». В данной части «Правила» отражен тот факт, что церковное таинство Брака обычно игнорировалось в массе рус. населения. М. призывает священников: «...аще и старии суть и младии, да венчаются в церкви» (Там же. Стб. 142). Е. Е. *Голубинский* предполагал, что последняя часть «Правила», посвященная христ. браку, не принадлежит М., а дописана «каким-нибудь безграмотным писцом по какой-нибудь случайной причине» (*Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Пол. 1. С. 93–94), однако для таких сомнений никаких серьезных оснований, ни исторических, ни текстологических, не имеется. Как отметил Г. М. *Прохоров*, «написано Правило простым языком, без цитат Св. Писания и риторических оборотов» (*Прохоров*. 1987. С. 254).

Почитание. Память М. особо чтилась во владимирском Успенском соборе наряду с памятью погребенных там же 3 св. Владимирских князей (*Андрея Юрьевича Боголюбского, Георгия (Юрия) Всеволодовича и Глеба Андреевича*).

Согласно указу царя *Иоанна IV Васильевича*, посетившего Владимир в 1552 г., в Успенском соборе творилось поминовение М. дважды в году: «По Максиме митрополите пети в год 2 панихиды, одна на преставление его декабря в 6 день, другая августа в 13 день (13 авг. Церковь чтит память тезоименитого М. святого — прп. *Максима Исповедника*. — Авт.)» (*Доброхотов В. И.* Памятники древности во Владимире Кляземском. М., 1849. С. 61; см. также: *Сиренов А. В.* О грамоте Ивана Грозного Успенскому собору г. Владимира // *Историография и источниковедение отечественной истории*. СПб., 2002. Вып. 2. С. 27–34).

В XVII в. во Владимире была написана агиографическая Повесть о М., дошедшая в единственном списке (РГБ. Ф. 256. № 364. Л. 337–340 об., кон. XVII — нач. XVIII в.; «Месяца декабря в 15 день сказание о святем блаженнем первопрестольнике чудном митрополите Максиме Владимирском, и Московском, и всея России» — *Сиренов*. 1998. С. 146).

В основу Повести был положен ряд статей официального летописания XVI в. и читающаяся на *Максимовской иконе Божией Матери* надпись со Сказанием о ее явлении М. (с дополнением, что ключарь Успенского собора Патрикий во время набега царевича Талыча на Владимир в 1412 спрятал врученные М. Божией Матерью омофор и ковчег, в к-ром последний хранился, в стене собора). Кроме того, из Жития св. митр. Петра был извлечен эпизод со встречей М. с буд. митр. Петром, вручившим первосвятителю икону Пресв. Богородицы, к-рую сам написал. По наблюдениям А. В. Сиренова, заимствование в текст Повести было сделано через посредство «*Книги Степенной царского родословия*», список к-рой (РГАДА. Ф. 381. № 346) в 1594 г. Вологодский и Великопермский архиеп. Иона (*Думин*) дал вкладом во *владимирский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь*; ранее, в 1590 г., тот же иерарх дал вкладом в эту обитель и список Воскресенской летописи (свод нач. 40-х гг. XVI в.) (ГИМ. Син. № 144). Исследователь предполагает, что именно эти 2 рукописи могли использоваться при написании Повести о М., и в таком случае она была составлена в стенах Рождественского монастыря скорее всего в 1-й пол. XVII в., когда оживляется интерес к местным церковным древностям и, в частности, создается Летописец владимирского Успенского собора.

В «Книге, глаголемой Описание о российских святых», известной в списках XVII–XVIII вв., М. называется святым и чудотворцем (Описание о российских святых. С. 222). М. был записан для поминания в синодик московского Успенского собора (ДРВ. Ч. 6. С. 434).

Согласно описи владимирского Успенского собора 40-х гг. XVII в., «да в той же большой церкви в приделе в Пантелеймонове лежит Максим митрополит» (цит. по: *Тимофеева*. 2013. С. 39); аналогичную информацию содержат и др. описи собора 40–80-х гг. XVII в. (см.: Там же. С. 40–41; *Виноградов*. История. 1905. С. 66–67; *Сиренов А. В.* Путь к граду Китежу: кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах. СПб., 2003. С. 37–39; *Он же*. Описи древних гробниц в рукописных сборниках XVII в. // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. ст. к 200-летию ОР РНБ. СПб., 2006. С. 399–414).

Придел св. Пантелеимона Успенского собора Владимира, в к-ром был погребен М., в 1774 г. был переосвящен во имя св. мч. кн. Владимирского Георгия Всеволодовича и стал именоваться Георгиевским (в 1864 этот придел был перенесен в отдельное здание).

Не позднее 1708 г. над гробницей М. была построена «сень, столпы резные золочены» (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 274. Л. 28 об.; *Тимофеева*. 2013. С. 43). Новая сень, вероятно, была установлена при ремонте храма, в 1768–1774 гг., одновременно с устройством сеней над погребениями св. Владимирских князей.

К сер. XIX в. погребение святителя находилось не в юж. галерее, где оно было еще в 1725 г. (*Виноградов*. История. 1905. С. 56–57) и где располагался Георгиевский придел, а в западной (оно показано там на плане Ф. Г. Солнцева 1859 г.). Согласно Тимофеевой, погребение М. было перенесено в зап. галерею между 1725 и 1849 гг., после чего над ним была сооружена новая резная позлащенная сень, известная по описаниям 2-й пол. XIX в. Посередине на ней было клеймо, по зеленому фону к-рого имелась надпись золотыми буквами: «Максим грек священ бе в лето бытия 6791, Рожд. Христ. 1238 (sic!) в Киев прииде, часто же ради нахождения татарского преселения из Киева в великороссийский стольный град Владимир, пас Церковь Христову Максим 23 года, преставися в лето бытия мира 6812» (цит. по: *Тимофеева*. 2013. С. 37). На белокаменной погребальной плите в золоченой раме имелось изображение М. с наложенным серебряным венцом, рядом в серебряной золоченой ризе находилась Максимовская икона Божией Матери (ныне в собрании ГВСМЗ), надпись о явлении которой святителю помещалась на лицевой стороне гробницы.

В 1869 г. надгробная сень была разобрана, изображение святителя снято с гроба и повешено на стене, находящейся напротив, пол выстлан чугунными плитами вровень с полом собора. Свящ. Сергей Лебедев, много лет служивший в соборе в качестве викарного иерея, в 1869 г. «сподобился облобызать десную руку святителя Максима», а соборный прот. Ф. М. Надеждин позднее «показывал полученную им в то время часть прочной ткани из гроба святителя» (*Виноградов*. История. 1905.

С. 64). Т. о., до 1869 г. мощи М. находились не под спудом, а поверх пола в раке.

В 1874 г. погребение М. было ограждено железной решеткой, существовавшей до 1878 г., когда вокруг юго-зап. угла храма был устроен иконостас на средства бывш. соборного старосты Васильева (иконостас, вероятно, был разобран в 1882 при ремонте).

Канонизация подтверждена включением имени М. в Собор Владимирских святых, празднование которому было установлено в 1982 г. по благословию Владимирского и Суздальского архиеп. *Сератиона (Фадеева)*. Святитель прославляется во 2-м и в 3-м тропарях 1-й песни Канона Собору Владимирских святых (Минея (МП). Июнь. Ч. 2. С. 246).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1; Т. 4. Ч. 1; Т. 10; Т. 15. Вып. 1; Т. 18; НПЛ; ПДРКП². 1908. № 13. Стб. 139–142; *Макарий*. История РЦ. Кн. 3. С. 447–448; *Кучкин В. А.* Пространная редакция Повести о Михаиле Тверском // Средневековая Русь. М., 1999. Вып. 2. С. 130–132; *Клосс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2: Очерки по истории рус. агиографии XIV–XVI вв. С. 28, 38 [Житие св. митр. Петра 2 редакций]; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М., 2002² (по указ.).

Лит.: *Платон (Левшин)*, митр. Краткая церк. рос. история. М., 1805. С. 148–153; *Восток А. Х.* Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 526; *Филарет (Гумилевский)*, ист. ист. РЦ. М., 1850². Период 2 (по указ.); *Он же*. РСв. 2008. С. 693–695; *Иоасаф (Гапонов)*, иером. Церк.-ист. описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 87–88; *Херасков М., свящ.* Максим, митр. Киево-Владимирский и всея Руси // Владимирские Ев. 1871. № 17. С. 361; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 346–347; *Виноградов А. И., прот.* Владимирский Успенский собор и открытые в нем фрески. Владимир, 1884. С. 51, 52, 76–77; *он же*. История кафедрального Успенского собора в губ. гор. Владимире. Владимир, 1905². С. 56–67; *Порфирий (Виноградов)*, иером. Древние гробницы во владимирском Успенском соборе и погребенные в нем князья и святители. Владимир, 1890. С. 76–81; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 168; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Дек. С. 83–87; *Рыбинский В.* Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до кон. XVI в. К., 1891. С. 8–10; *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. Пол. 1. С. 90–97, 877; Т. 2. Пол. 2. С. 607–611; *Соколов П. [П.]* Рус. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 193–217; *Насонов А. Н.* Монголы и Русь: История татар. политики на Руси. М.; Л., 1940 (по указ.); *Прохоров Г. М.* Максим, митр. Киевский и Владимирский // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 253–254; *Щапов Я. Н.* Княжеские уставы и Церковь в Др. Руси, XI–XIV вв. М., 1972. С. 58, 242, 243; *он же*. Визант. и южнслав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 34, 141, 211, 212, 230, 248; *он же*. Гос-во и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 65, 191, 205; *Ostrowski D.* Why Did the Met-



ropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? // CalifSS. 1993. Vol. 16. P. 83–101; Евгений (Болховитинов), митр. Выбрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 97; Макарий. История РЦ. Т. 3 (по указ.); Сиренов А. В. Повесть о Максиме митрополите // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 146–148; Успенский Б. А. Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); Горский А. А. Москва и Орда. М., 2000. С. 33, 39, 44; Патерик Владимирского Богородице-Рождественского мон-ря. Владимир, 2000. С. 52–57; Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А. Рус. Церковь и ордынские власти: 2-я пол. XIII – 1-я пол. XIV в. // Тюркологический сб., 2001. М., 2002. С. 156–176 (здесь: 175–176); Соколов Р. А. Рус. Церковь во 2-й пол. XIII – 1-й пол. XIV в. СПб., 2010. С. 116–129; Тимофеева Т. П. Исследования по истории Владимирского Успенского собора. М.; СПб., 2013. С. 35–48, 110, 113, 114; Макарий (Веретенников), архим. История Русской Церкви: Митрополичий период, 988–1589 гг. Н. Новгород, 2016. С. 141–150.

Архим. Макарий (Веретенников),
М. В. П.

Иконография. Изображения М. не получили большого распространения, т. к. почитание святителя, погребенного в Успенском соборе Владимира, было сугубо местным и почти не имело отношения к развитию общерусского почитания преемников митрополита, живших в Москве и похороненных там в кафедральном соборе. Во Владимире образ М. находился в тени местных, но почитавшихся и за пределами города святых – Александра Невского, Георгия Всеволодовича, Андрея Боголюбского и Глеба Андреевича, к-рые составили однородную группу св. князей – сродников московских государей (об их почитании см.: Преображенский А. С. Ранние изображения владимирских святых: становление иконогр. традиции // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре: Междунар. науч. конф. (Владимир, 2011 г.). Владимир, 2013. С. 109–136). По-видимому, сложившаяся традиция почитания этих святых, а также мч. Авраамия Болгарского, мощи которого хранились в Княгинино монастыре, превалировала над формированием культа Владимирских епископов, в т. ч. М., чьи гробницы, соседствующие с княжеским некрополем Успенского собора, казались менее значительными святынями, чем захоронения правителей из рода Рюриковичей.

Описание внешности М. почти не встречается в иконописных подлинниках, а его изображения отсутствуют на старообрядческих иконах «Образ всех Российских чудотворцев», где представлены многие малоизвестные русские святые. Одно из немногих известных исключений составляет подлинник (БАН. Строг. № 66. Л. 154), в котором М. назван блаженным и упомянут в отдельном перечне без указания дня памяти: святитель «подобием рус, брада Злато-

устова, в белом клобуке и сак лазорь, киноварь испод, голубец амфор, и Евангелие. Инде надсед, брада Николина» (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 162. № 318). Описание свидетельствует о вариативности иконографии М., видимо вызванной отсутствием данных об аутентичных образцах; уподобление свт. Николаю Чудотворцу скорее всего основано на совпадении дней их памяти (6 дек.); облачение святителя соответствует облачению на изображениях его преемников на Киевской митрополичьей кафедре – Московских святителей Петра и Алексия.

Бедность иконографической традиции, связанной с М., во многом искупается существованием 2 древних изображений святителя, которые входят в состав символических композиций, выражающих представления о сакральной природе архиерейской власти и преемстве иерархов, занимавших Киевскую митрополичью кафедру. Самое раннее находится на Максимовской иконе Божией Матери, получившей название по имени святителя, который, согласно относительно позднему преданию, повелел написать образ, чтобы запечатлеть явившуюся ему во сне Пресв. Богородицу. М. представлен принимающим архиерейский омофор, вручаемый Богородицею в знак одобрения его переезда из Киева во Владимир-на-Клязьме в 1299 г. Скорее всего предание о видении сформировалось на основе изображения, но сама композиция памятника действительно связана с перемещением М. на северо-восток Руси и с упразднением Владимирской епархии, вошедшей в состав Митрополичьей обл. Иконография произведения, по-видимому заказанного М. в качестве votivного или буд. надгробного образа между 1299 и 1305 гг. и, согласно некоторым сведениям, имевшего надписи с обращенной к Богородице молитвой архиерея, носит символический характер. Она воспроизводит особый вариант византийского донаторского или репрезентативного портрета со сценой вручения государю или церковному иерарху инсигнии его сана либо какого-то священного предмета. Вероятно, мотив вручения омофора должен был уподобить русского митрополита не только визант. иерархам, но и свт. Николаю Чудотворцу, иконы которого часто включали образы Богородицы и Иисуса Христа, вручавших святому омофор и Евангелие. Необычная иконография Максимовской иконы Божией Матери свидетельствует о хорошем знакомстве митрополита-грека с редкими примерами византийской донаторской иконографии и о желании обосновать с их помощью правомерность перенесения резиденции предстоятеля Русской Церкви из Киева во Владимир-на-Клязьме. Отражение в иконографии

иконы новой ситуации в жизни Русской Церкви, как и название образа, сохраненное поздней устной, а затем и письменной традицией, позволяет предполагать, что на икону действительно помещен прижизненный образ М. – самое раннее из известных к настоящему времени изображений русских иерархов. Образ М. имеет плохую сохранность, однако его первоначальный облик в целом поддается реконструкции. Святитель представлен в правой нижней части средника в молитвенной позе, с ликом, обращенным ко Христу и к Богородице, и с воздетыми дланями, которые касаются омофора, спускающегося с десницы Богородицы. Размер фигуры митрополита-донатора небольшой, и мастер представил его стоящим на своего рода подиуме, который, напоминая крепостную стену или, менее вероятно, гробницу, мог вводить в икону образ города как резиденции архиерея и «дома Богородицы». Лик М. сильно поврежден. Судя по сохранившимся фрагментам авторской живописи, святитель был представлен с недлинной темной бородой и такими же волосами, а его нос имел заметную горбинку. Митрополит облачен в белые богослужебные одежды: фелонь-полиставрий с коричневыми крестами, поручи с жемчугом и омофор с черными крестами и 3 парными горизонтальными «источниками» на нижнем конце. На акварельной копии иконы, исполненной в 1859 г. Ф. Г. Солнцевым (ИИМК; *Новиковская-Бухман С. М.* Ф. Г. Солнцев – первооткрыватель фресок Успенского собора во Владимире // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 440. Ил. 9), М. представлен в саккосе без крестов, однако не ясно, видел ли Солнцев икону, к тому времени неоднократно записанную, без оклада. Более вероятно, что саккос появился при одном из поновлений, а первоначально святитель был изображен в фелони, в которой он представлен и на шитом воздухе 1389 г. На акварели Солнцева воспроизведен также белый клобук, аутентичность которого несомненна. Фрагменты белого головного убора (возможно, с коричневым крестом на лбу), хорошо различимые на Максимовской иконе Божией Матери, являются важным свидетельством сравнительно раннего возникновения традиции ношения белого клобука рус. первоиерархами, доказывающим несостоятельность предания о новгородском происхождении этой рус. инсигнии. Вполне возможно, что белый клобук, не имеющий очевидных визант. аналогов, первым из митрополитов стал использовать именно М., к-рый после переезда во Владимир-на-Клязьме мог включить в свой богослужебный обиход определенные элементы местной ростовско-владимирской литургической традиции, восходящей к домонг. эпохе.



Изображение М. помещено на огромном шитом воздухе, созданном по заказу вдовы вел. кн. Симеона Гордого Марии Александровны и, согласно вкладной надписи, оконченном в 1389 г. (ГИМ). Основной композицией воздуха, вероятно предназначавшегося для Архангельского собора Московского Кремля (аналогичный предмет, в к-ром вопреки мнению Н. А. Маясовой можно видеть воздух из ГИМ, упом. в соборной описи 1730 г., см.: *Маясова Н. А.* Произведения лицевого шитья из Архангельского собора // Архангельский собор Московского Кремля. М., 2002. С. 337, 339), является Нерукотворный образ Спасителя. Он служит центром необычного действенного чина, включающего фигуры не только Богоматери, св. Иоанна Предтечи и 2 архангелов, но и 4 рус. митрополитов — святителей М., Петра, Феогноста и Алексия. Из этих иерархов к 1389 г. был канонизирован только свт. Петр, представленный на самом почетном месте и названный в надписи святым. Др. иерархи, и в т. ч. М., названы пресвященными митрополитами. Все святители показаны с нимбами как знаком их высокого сана. Выбор персонажей указывает на программное значение произведения: это своеобразное «родословное древо» митрополии Киевской и всея Руси за последние 100 лет ее существования, где представлены все 4 предстоятеля Русской Церкви, управлявшие после перенесения митрополичьей резиденции из Киева во Владимир-на-Клязьме, а затем в Москву. Ряд изображений последовательно правивших митрополитов напоминает о сериях архиерейских портретов в церковных центрах православного мира, находя аналогии в росписях кафедральных храмов Сербии (см. подробнее: *Преображенский*. 2010. С. 290–293). М. вместе со свт. Феогностом показан в правой части композиции, т. е. по левую руку от Спасителя, на менее почетном месте, чем уже канонизированный свт. Петр и почитавшийся до своего общецерковного прославления свт. Алексий. Однако его фигура играет важную роль в программе воздуха, т. к. М. является предшественником всех изображенных иерархов и 1-м Киевским митрополитом, окончательно переселившимся во Владимир-на-Клязьме. Премстственность архиереев показывают их белые клобуки, которые, судя по этому памятнику, ко 2-й пол. XIV в. стали неотъемлемой частью облачения митрополитов всея Руси. В отличие от других святителей М. облачен не в саккос, а в фелонь-полиставрий, покрывающий его молитвенно воздетые руки. Эта особенность позволяет предполагать, что 1-м русским митрополитом, получившим право служить в саккосе, был преемник М. свт. Петр. Внешность М., представленного на воздухе средовеком с ко-

роткой широкой слегка раздваивающейся на конце темно-коричневой бородой, не противоречит иконографии вотивной иконы. Все это подтверждает достоверность древнейших изображений М., к-рые, во многом не совпадая с описанием в иконописном подлиннике, становятся важным источником по истории облачений рус. митрополитов XII–XIV вв.

Др. средневек. образы М. также не связаны с его почитанием в качестве святого и представляют собой элементы сложных изобразительных циклов. Святитель является одним из действующих лиц цикла Жития свт. Петра, митр. Московского, к-рый, как и лежащие в его основе агиографические тексты, подчеркивает законность вступления свт. Петра на Киевскую кафедру, подтвержденную образом Богородицы, написанным этим святителем для М. В 7-м клейме житийного образа, исполненного в мастерской Дионисия для московского Успенского собора (кон. XV в., ГММК), М. представлен благословляющим свт. Петра, тогда игумена Спасского мон-ря на Рате, поднесшего ему собственноручно исполненную икону Богоматери. Святитель с небольшой русой с проседью остроконечной бородой изображен в рясе и коричневой мантии, на голове — белый клобук. Внешность М. имеет лишь условное сходство с его изображениями на Максимовской иконе Божией Матери и на воздухе 1389 г. Очевидно, мастер, не зная этих произведений, наделил М. стандартной внешностью, но правильно передал его облачения, ориентируясь на иконографию Московских святителей Петра и Алексия, которые традиционно изображались в белых клобуках. Более поздние житийные образы свт. Петра следуют иконографии кремлевской иконы и довольно точно воспроизводят клеймо с М., благословляющим своего преемника. Такковы икона 3-й четв. XVI в. из ц. арх. Гавриила в Вологде (ВГИАХМЗ; Иконы Вологды. Кат. 89) и икона нач. XVII в. письма Истома Савина (ГТГ; Антонова, Обнёва. Каталог. Т. 2. Кат. 788. С. 314); в обоих случаях на мантии М. показаны «источники», но на иконе из ГТГ голова святителя обнажена (на той же иконе письма Истома Савина в клейме «Поставление Петра в иереи»). Клеймо со святителями Петром и М. включено и в состав житийного цикла митр. Петра на иконе 3 Московских святителей со сценами Жития из Никольского единоверческого мон-ря в Москве (1-я пол. XVII в., ГРМ; Святыи земли Русской. 2010. Кат. 219. Ил. 96).

Композиции, включающие изображение М., иллюстрируют соответствующие известия летописи в I Остермановском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1). Это сцены поставления Максима в митропо-

литы К-польским патриархом (л. 142), прибытия святителя на Русь (л. 143), поездки в Орду и возвращения оттуда (л. 144 об.), путешествия по Русской митрополии (л. 145), посещения Пскова и Новгорода и встречи с вел. кн. Димитрием Александровичем (л. 145 об.), поставления еп. Владимирского Иакова в Софии Киевской (л. 153), поставления еп. Тарасия Ростовского в том же храме (л. 157 об.), поставления еп. Андрея Тверского (л. 158), поставления еп. Симеона Владимирского (л. 182 об.), выезда митрополита из Киева и посещения им Брянска (л. 188), приезда во Владимир-на-Клязьме и выезда бывшего Владимирского еп. Симеона в Ростов (л. 188 об.), приезда в Новгород и Псков с епископами Симеоном Ростовским и Андреем Тверским и поставления Новгородского архиеп. Феоктиста в Софии Новгородской (л. 189), преставления и погребения в Успенском соборе во Владимире-на-Клязьме, сопровождающихся громом и молнией (л. 216). Вероятно, М. изображен на миниатюре, иллюстрирующей известие под 1311 г. об оставлении кафедры Ростовским еп. Симеоном (л. 229 об.), где упоминается его перевод митрополитом из Владимира-на-Клязьме (в состав композиции входит сцена беседы 2 иноков в черных клобуках). Кроме того, под 1303 г. помещена сцена пострижения в монахи кн. Даниила Московского (л. 204 об.), к-рое совершает архиерей в саккосе и шапке. Возможно, вне зависимости от исторических реалий миниатюрист имел в виду митрополию всея Руси; тот же персонаж представлен на миниатюре «Погребение князя Даниила» (л. 205). Иконография М. на миниатюрах Лицевого свода не отличается устойчивостью. Как правило, он изображается седым старцем с короткими волосами и довольно длинной, обычно округлой бородой, хотя на миниатюрах она заметно заострена или раздвоена на конце. В композициях литературного характера — в основном в сценах рукоположения архиереев, чья схема следует изображению хиротонии в житийных циклах святителей, М. представлен в саккосе и архиерейской шапке (в сцене его поставления в митрополиты, а также на миниатюрах «Поставление Тарасия Ростовского» и «Поставление Симеона Владимирского» — с обнаженной головой). Однако на миниатюре, изображающей преставление и погребение митрополита, его иконография существенно меняется: шапка отсутствует, а саккос замещается фелонью без крестов (эта особенность отчасти близка к Максимовской иконе Божией Матери и воздуху 1389 г., но скорее всего появилась случайно; случайной деталью, очевидно, является и нимб у М. на миниатюре «Поставление еп. Симеона Владимирского»). В остальных сценах М. обла-



чен в рясу, архиерейскую мантию с «источниками» и черный клобук (в отличие от неоднократно представленного в том же томе свт. Петра в белом клобуке). Иконография М. разрабатывалась миниатюристами самостоятельно, без опоры на его древнейшие изображения или клейма житийных икон свт. Петра; на этот процесс, вероятно, влияли не иконография святителей Петра и Алексия, а изображения свт. Ионы в архиерейской шапке и относительно поздняя богослужебная практика Московской кафедры, выразившаяся в отказе от белого клобука как от митрополичьего атрибута (обычай его ношения митрополитами был восстановлен в 1564: АИ. 1841. Т. 1: 1334–1598. № 173. С. 331–333).

Изображения М. в искусстве XVII–XIX вв. встречаются крайне редко. В основном они связаны с почитанием Максимовской иконы Божией Матери во Владимире. На рубеже XVII и XVIII вв. она была перенесена из местного ряда иконостаса Успенского собора к гробнице святителя, над которой, по описи 1708 г., стояла резная вызолоченная сень (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 2764. Л. 28 об.). Согласно той же описи, «на гробе же Максима митрополита греченина» находился «образ пресвятыя Богородицы в молении Максим митрополит» — самый ранний список чтимой иконы (Там же. Л. 10 об.; в предшествующих описях 1693 и 1695 гг. список, как и сень, не упом.). В нач. XX в. икона-список, очевидно, хранилась в храме странноприимного дома при Успенском соборе (упом.: Мат-лы Комиссии по сохранению и реставрации древней живописи в России: [1918 г.] // Ферапонтовский сб. М., 2006. Вып. 7. С. 250, 286. Примеч. 21 (указано, что ныне она находится в иконостасе Георгиевского придела Успенского собора)). Изображение Максимовской иконы в книге Е. Поселянина (*Поселянин Е.* Богоматерь. СПб., 1909. С. 250) воспроизводит гравюру XIX в., не точно передающую композицию оригинала (фигура Богородицы окружена сиянием, колена преклоненный М. показан без подножия и не в уменьшенном масштабе). В наст. время над гробницей М. в Успенском соборе Владимира стоит Максимовская икона Божией Матери рубежа XIX и XX вв. в размер оригинала; митрополит изображен седовласым и длиннородым, в белом клобуке и фелони-подставрии.

При епископах Павле (Гребневском) и Иерониме (Фармаковском) одновременно с созданием существующего барочного иконостаса Успенского собора и резных сеней над раками св. князей Андрея, Георгия и Глеба (1768–1774) была исполнена аналогичная сень над гробницей М., украшенная знаками архиерейского сана, а на гробницу была положена доска с изображением святителя, укра-

шенным серебряным венцом. В 1869 г. сень была уничтожена, а образ с гробницы повесили напротив нее (*Виноградов А., прот.* История кафедр. Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905. С. 63–64). Данные о др. единоличных изображениях святителя отсутствуют.

М., насколько известно, никогда не писали на иконах с изображениями Владимирских чудотворцев, обычно включавших фигуры Александра Невского, Георгия Всеволодовича, Андрея Боголюбского, Глеба Андреевича и мч. Авраамия Болгарского либо только фигуры святых, погребенных в Успенском соборе (Георгия, Андрея и Глеба). Однако изображение М. было включено в роспись заложной после 1723 г. камнем арки восточных ворот владимирского Рождественского мон-ря: кроме него образу Божией Матери «Знамение» предстали владимирские князья и Авраамий Болгарский (*Тихонравов К. Н.* Владимирский Рождествен мон-рь XII в., где почили св. мощи в. к. Александра Невского, до перенесения в С.-Петербург. Владимир, 1869. С. 51; время создания росписи неизв.). В 1879–1881 гг. алтарь владимирского Успенского собора был расписан московским живописцем Н. Г. Степановым (*Виноградов А., прот.* История кафедр. Успенского собора. Прил. С. 29). Роспись, исполненная в академическом духе вместо живописи «итальянского стиля» 1768–1774 гг. и, возможно, частично повторяющая ее программу, включает фигуру М., представленного вместе с мч. Авраамием Болгарским в нижнем ярусе южного пилона жертвенника. Святитель изображен в архиерейских одеждах, характерных для иконографии XIX в. (в саккосе, с пангией, в митре), он держит Евангелие и именовсловно благословляет; это средовек с длинными темными волосами и относительно короткой бородой, чья внешность напоминает изображения свт. Тихона Задонского. Вероятно, образы М. включались и в другие поздние росписи, создававшиеся на территории Владимирской епархии.

Совр. иконография М. представлена списками Максимовской иконы Божией Матери; его образ включен в состав композиций «Собор Владимирских святых»; изредка встречаются единоличные изображения по пояс или в рост (иногда с Максимовской иконой в руках). Как правило, М. — седовласый длиннородый старец. Иконописцы, ориентирующиеся на Максимовскую икону Божией Матери, пишут его в фелони, омофоре и белом клобуке, однако встречаются и изображения в саккосе, подражающие иконографии Московских святителей Петра и Алексия.

Лит.: Антонова, Мнѣва. Каталог. Т. 2. Кат. 788. С. 314–315; Маясова Н. А. Древнерусское шитье. М., 1971. С. 10–11. Табл. 5, 6; *Смирно-*

ва Э. С. Икона Богородицы Максимовской: Возрождение русской худож. традиции в кон. XIII в. // ДРИ. М., 1993. [Вып.]: Проблемы атрибуции. С. 72–93; *она же.* Иконы Сев.-Вост. Руси: Сер. XIII — сер. XIV в. М., 2004. С. 10, 12, 63, 65, 67, 76, 78, 92, 93–94, 131, 242, 339. Кат. 9. С. 230–237. Табл. 17; *Маркелов Г. В.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 162. № 318; Дионисий «живописец пресловущий»: К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря: Выст. произв. древнерусского искусства XV–XVI вв. из собр. музеев и б-к России. М., 2002. Кат. 2; *Орлова М. А.* Наружные росписи средневеков. Византия. Балканы. Др. Русь. М., 2002. С. 207–209; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. Кат. 89. Ил. 250. (Древнерус. живопись в музеях России); Иконы Владимира и Суздаля. М., 2008. Кат. 2. С. 50–57. (Древнерус. живопись в музеях России); Святые Земли Русской: Альбом. СПб., 2010. Кат. 219. Ил. 96; *Преображенский А. С.* Ктиготорские портреты средневеков. Руси, XI — нач. XVI в. М., 2010, 2012. С. 265–277, 290–293.

А. С. Преображенский

МАКСИМ (Бранкович Георгий (Джордже); 1463 — 18.01.1516, монастырь Крушедол, Сербия), свт. (пам. 18 янв.), митр. Белградский и Сремский. Происходил из рода *Бранковичей*, сын деспота *Стефана Слепого* и *Ангелины*. Детство провел в замке Бельграда близ г. Удине (Сев.-Вост. Италия), где воспитывался правосл. монахами. В 1486 г. вместе с матерью и братом Иоанном по приглашению кор. Матьяша Хуньяди приехал в Венгрию в качестве буд. наследника серб. деспота Вука Бранковича (Вука Огненного Змея). Кор. Матьяш дал в управление Георгию населенные пункты Купиново, Сланкамен (ныне Стари-Сланкамен) и Беркасово (ныне все 3 в автономном крае Воеводина, Сербия), а впол. и г. Сремска-Митровица. Деспот Георгий помогал правосл. храмам и монастырям, ежегодно выплачивал 500 золотых мон-рю св. Павла на горе Афон, в Купинове построил ц. св. Луки и перенес в нее мощи отца. В 1487 г. кор. Матьяш женил Георгия на родственнице своей жены, кор. Беатрисы Неаполитанской, Изабелле, но брак был недолгим. Георгий не имел склонности к мирским делам, и в 1493 г. титул деспота получил его брат *Иоанн (Бранкович)*. Между 1497 и 1500 гг. Георгий принял монашество с именем Максим в мон-ре при ц. ап. Луки в Купинове и был рукоположен во иерея. От имени брата в 1502 г. он вел переговоры с Венецианской республикой по поводу заключения антиосманского союза, но безуспешно, т. к. Венеция в том же году подписала мирный договор с Османской



империей. После 1502 г. по приглашению воеводы Раду IV Великого М. уехал в Валахию и стал митрополитом Унгро-Влахийским: его хиротонию совершил, вероятно, ок. 1505 г. бывш. К-польский патриарх *Нифонт II*. М. приписывают открытие в Валахии типографии и приглашение для работы в ней черногорского иером. *Макария*. В 1508 г. М. был направлен с дипломатической миссией в Будим (Буду). Вскоре уехал в Срем и стал митрополитом Белградским и Сремским.

Похоронен в основанном им монастыре *Крушедол*. В 1523 г., после обретения мощей М., его родителей и брата, началось их почитание, было составлено Житие М. При пожаре 1716 г. уцелела лишь левая рука М.; ныне она хранится в ризнице мон-ря.

Лит.: *Веселиновић А.* Држава српских деспота. Београд, 1995. С. 92–95; *Српски јерарси*. 1996. С. 299–300; *Борђевић М.* Историјски преглед Српске православне митрополије карловачке // *Он же*. Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. г. Загреб, 2012. С. 1–110.

Н. В. Радосавлевић

МАКСИМ Петрович Богданов (13.08.1885, дер. Борки Тюменского у. Тобольской губ. — 1.06.1938, Благовещенск Амурской обл. Дальневосточного края), сщмч. (пам. 19 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил 3 класса сельской школы, после чего вел крестьянское хозяйство. С 1924 г. служил в сельском храме псаломщиком. В 1928 г. был рукоположен во иерея и назначен священником в храм с. Бугуртак Курагинского р-на Красноярского окр. Сибирского (с 1930 — Западно-Сибирского) края.

16 апр. 1933 г. в связи с отказом части крестьян-единоличников засеять свои поля М. был арестован и заключен в районную тюрьму вместе с 5 крестьянами. Его обвиняли в руководстве «контрреволюционной группировкой». Крестьяне подписали протоколы показаний, в к-рых говорилось, что их действиями руководил приходской священник М. виновным себя не признал. 13 мая 1933 г. Особая тройка при Постоянном представительстве ОГПУ по Западно-Сибирскому краю приговорила его к 10 годам ИТЛ.

Отбывал наказание в Средне-Бельском лагпункте Дальлага НКВД.

В февр. 1938 г. против М. и других находившихся в лагере священнослужителей было начато новое следствие. М. проходил по групповому делу «контрреволюционной группировки», к-рую якобы возглавляли архиеп. сщмч. *Онуфрий (Гагалюк)* и еп. сщмч. *Антоний (Панкеев)*. В качестве доказательства вины священнослужителей были предъявлены свидетельские показания, что они «собираются группами в палатке и совершают религиозные обряды, поют молитвы... по воскресеньям надевают подрясники и производят чтение молитв...». На допросах М. виновным в контрреволюционной деятельности себя не признал. В марте М. вместе с другими подследственными был перевезен из лагеря в тюрьму в г. Благовещенск. Там он был казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Дальневосточному краю от 17 марта 1938 г. вместе со священномучениками архиеп. Онуфрием (Гагалюком), еп. Антонием (Панкеевым), священниками *Ипполитом Красновским*, *Митрофаном Вильгельмским*, *Александром Ерошовым*, *Михаилом Дейнекой*, *Николаем Садовским*, *Василием Ивановым*, *Николаем Кулаковым*, *Александром Саульским*, *Павлом Поповым*, *Георгием Богоявленским* и псаломщиком мч. *Михаилом Вознесенским*. Все они были погребены в безвестной общей могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Красноярскому краю. Д. П-11450; ИЦ МВД РФ по Хабаровскому краю. Д. 20674.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 4. С. 219–220; ЖНИР. Май. С. 214–215, 228.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАКСИМ [польск. Maksym] (Сандович Максим Тимофеевич; 19(31).01.1886, с. Ждынь, Австро-Венгрия, совр. Здыня Малопольского воеводства, Польша — 24.08(06.09).1914, г. Горлице, Австро-Венгрия, ныне Польша), сщмч. Горлицкий (дни памяти — 24 авг. (6 сент.) и в 3-ю неделю по Пятидесятнице в Соборе Галицких святых). Род. в лемковском селе в семье псаломщика греко-католич. церкви. Закончил 4 класса школы в Горлице, учился в Ясло, 4 года — в гимназии г. Новы-Сонч. После поступил в мон-рь базилианов в с. Крехов (ныне Львовская обл., Украина), но через 3 месяца покинул его. В 1904 г. стал послушником в Почаевской в честь Успения Пресв. Бого-



Сщмч. Максим (Сандович), с житием. Совр. икона

родицы лавре, где на него обратил внимание еп. Волынский и Житомирский *Антоний (Храповицкий)* и в 1905 г. направил на обучение в Волынскую ДС в Житомире. После женитьбы на Пелагее Григоруку М. 17 нояб. 1911 г. был рукоположен во иерея. Владыка предложил ему служить в Киевской епархии, но М. решил вернуться на родину и содействовать возвращению местного населения из унии в правосл. веру. 2 дек. 1911 г. он совершил 1-ю литургию в с. Граб (ныне Польша). Вскоре был задержан по доносу, провел 8 дней под арестом и выплатил штраф. Впоследствии служил также и в близлежащих селах Вышоватка и Длуге. 22 дек. комиссар полиции приказал запечатать храм в с. Граб, тогда М. стал служить в частных домах. 16 янв. 1912 г. он был повторно арестован на 7 недель, а после освобождения Великим постом вновь арестован 28 марта по обвинению в шпионаже в пользу России и заключен в тюрьму во Львове. Посланник униатского митр. Андрея *Шенцицкого* свящ. Никита Романюк предлагал ему свободу в обмен на присоединение к унии, но М. ответил решительным отказом.

Суд над М. и задержанными по обвинению в пророссийской пропаганде священниками Игнатием Гудимой, Василием Колдрой и Семеном *Бендасюком* после почти 2-летнего их пребывания в заключении начался 9 марта 1914 г. и продолжался ок. 3 месяцев (т. н. Львовский процесс 1912–1914), став одним из самых громких процессов своего времени. Обвиняемые открыто заявили,



что стремились лишь к свободному исповеданию правосл. веры. 6 июня 1914 г. суд присяжных единогласно признал подсудимых невиновными. Выйдя из тюрьмы, М. продолжил служение.

После начала первой мировой войны вновь возобновились аресты правосл. верующих, и уже 4 авг. М. был арестован и посажен в тюрьму в Горлице. Аресту подверглись его беременная жена, отец, брат Николай и др. члены семьи. М. был расстрелян и похоронен на кладбище в родном селе.

Вскоре после гибели М. среди карпаторусских православных началось его почитание как покровителя лемков: в домах стали появляться фотографии и иконы мученика, в его честь слагались песни и духовные стихи. 9 сент. 1934 г. в с. Чарне (ныне Малопольское воеводство, Польша) открыт памятник М. Решением Свящ. Синода Польской Православной Церкви от 7 июля 1994 г. М. причислен к лику святых. 10 сент. 1996 г. его имя вошло в месяцеслов Русской Зарубежной Церкви, 3 апр. 2001 г. решением Синода Украинской Православной Церкви — в собор Галицких святых, 22 нояб. 2006 г. — в собор Карпаторусских святых, 20 июля 2012 г. — в состав собора Волынских святых, 24 дек. 2015 г. решением Синода РПЦ — в месяцеслов РПЦ.

Лит.: Пашаева Н. М. Очерки истории рус. движения в Галичине XIX—XX вв. М., 2007; Charkiewicz J. Męczennicy XX w.: Martyrologia Prawosławia w Polsce w biografiach świętych. Warsz., 2008². S. 13–15.

МАКСИМ [греч. Μάξιμος], прмч. (пам. греч. 6 марта). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения об М. содержатся в византийских стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.), которые сообщают, что этот святой был побит камнями. Из стишных Синаксарей сведения об М. были включены в греч. печатную Минею (Венеция, 1596) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также в слав. стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 7. С. 24) и из них — в ВМЧ (ВМЧ. Март. Дни 1–11. С. 124). В Четьих-Минях свт. Димитрия Ростовского, в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» и в современном календаре РПЦ память М. не указана.

Ист.: SynCP. Col. 515–516; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998. Т. 4. Σ. 41.

Лит.: Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 66; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 292; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2006. Т. 7: Μάρτιος. Σ. 74.

О. В. Л.

МАКСИМ (Попов Мефодий Григорьевич; 17.06.1876, с. Б. Сурмет Бугурусланского у. Самарской губ. — 1934, дер. Наволочек Холмогорского р-на Северного края), прмч. (пам. в Соборе Уфимских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из мордов. крестьянской семьи: его отец был попечителем сельского храма, 2 сестры и брат в посл. приняли монашеский постриг. Мефодий Попов занимался крестьянским хозяйством, усердно молился, читал духовные книги, совершил полугодовое пешее паломничество к киевским святыням. Благодаря своему благочестию пользовался большим авторитетом у односельчан. В нач. 20-х гг. XX в. разоблачил самозванца, пытавшегося служить в качестве священника в приходской церкви. Участвовал в религ. спорах с сектантами из соседней дер. Булатовки, отстаивая правоту Православия. Во время голода и эпидемии тифа в 1922 г. овдовел, взял на себя обет безбрачия. Летом 1926 г. принял монашеский постриг с именем Максим, был рукоположен во иерея. Постриг и рукоположение во Владимирском Каменском монастыре совершил управляющий Уфимской епархией Давлекановский еп. Иоанн (Поярков; вполн. архиепископ).

Первым местом служения М. стал Сергиевский жен. мон-рь, расположенный в 10 км от г. Белебея Башкирской АССР. Зимой 1927/28 г. власти закрыли мон-рь под предлогом организации в его помещениях колонии для беспризорников. Остаться для службы в храме разрешили только священнику и 10–12 монахиням, к-рые жили в 2 сторожках при церкви. В кон. 1929 г. последний монастырский храм был закрыт, М. и насельники выселили из мон-ря. После этого еп. Иоанн направил его служить в Пророко-Ильинскую ц. с. Рябаш Приютовского р-на (ныне в Белебеевском р-не Республики Башкортостан). Сначала он поселился вместе с дочерью Клавдией в доме священника, затем проживал по очереди у прихожан. М. еже-

дневно совершал службу в храме и каждый раз произносил проповедь.

11 июня 1931 г. он был арестован в Белебее, куда пришел со своими прихожанами на праздник в честь Табынской иконы Божией Матери. Прихожане Пророко-Ильинской ц. отправили прошение в ОГПУ об освобождении своего пастыря, но не получили ответа. М. вместе с мон. Еленой (Шестаевой) был обвинен в «систематической антисоветской агитации» среди крестьян. Виновными они себя не признали. 25 окт. 1931 г. Особая тройка при Постоянном представительстве ОГПУ по Башкирской АССР приговорила М. к высылке в Северный край на 5 лет.

М. был отправлен в лагерь близ дер. Наволочек Холмогорского р-на Северного края. В апр. 1934 г., во время сильного половодья на Сев. Двине, лагерь затопило, и он простудился. Тяжелобольного М. комиссовали из лагеря и разрешили забрать домой, но ехать за ним из Башкирии было некому. Его приютил в своем доме житель дер. Наволочек Маслов. Через нек-рое время он сообщил родным, что М. умер от воспаления легких и был по-христиански похоронен на местном кладбище.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Респ. Башкортостан. Д. № ВФ-1068; Дела Синодальной Комиссии по канонизации святых. Преподобномученик иером. Максим (Попов; 1876–1934): Мат-лы к канонизации / Сост.: Н. П. Зими́на. Уфимская епархия, 2000. Маш.

Лит.: Зими́на Н. П. Воспоминания об иером. Максиме (Попове Мефодии Григорьевиче) его дочери Поповой Клавдии Мефодиевны // Уфимские Ев. 1999. № 3/4. С. 6; № 5/6. С. 5; № 7/8. С. 9; № 10/11. С. 12; она же. Общероссийские правосл. святые Респ. Башкортостан // Русские Башкортостана: История и культура. Уфа, 2003. С. 250–258; ЖНИР. Июнь. С. 355–364.

Н. П. Зими́на

МАКСИМ [греч. Μάξιμος], мч. (пам. 30 апр.). Время и место мученической кончины неизвестны. Память М. и посвященное ему двустишие содержатся в ряде визант. стишных Синаксарей. В них сообщается только о казни святого: палачи пронзили мечом его чрево. Информация из стишных Синаксарей вошла в греч. печатную Минею (Венеция, 1603) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца.

При переводе стишных Синаксарей на славянский язык сведения об М. попали в стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Пловдив,





2013. Т. 8. С. 77), откуда они вполн были заимствованы при составлении ВМЧ (ВМЧ. Апр. Дни 22–30. Стб. 1157). Память М. содержится в Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского (*Димитрий Ростовский, свт. Жития святых*. К., 1764. Кн. 3. Л. 327 об.), отсутствует в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского», но включена в совр. календарь РПЦ.

Ист.: SynCP. Col. 643–644; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 1998. Т. 4. Σ. 293.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 126; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 293; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2007. Т. 8: Ἀπρίλιος. Σ. 283.

О. В. Л.

МАКСИМ (Максимин), мч. (пам. греч. 16 июля) — см. в ст. *Афиноген*, сщмч. Пидакфойский.

МАКСИМ [греч. Μάξιμος], мч. (пам. греч. 15 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о нем содержатся в византийских стишных Синаксарях, которые сообщают только то, что М. был усечен мечом (ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.; Paris. gr. 1582, XIV в.). Из стишных Синаксарей сведения об М. были включены в греческую печатную Минею (Венеция, 1592) и «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 1. С. 64–65; РГБ. Троиц. № 717. Л. 299 об.—300, 1429 г.). Составитель ВМЧ отождествил М. с мч. Максимом (его память указывается в календарях в тот же день), к-рый пострадал во Фракии вместе с Феодотом и Асклиподотой (*Максим, Феодот Исихий и Асклиподота*, мученики), и присоединил к двустистию М. из стишного Пролога краткое житие этих 3 святых (ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1214). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского приведена память М., «мечем убиенного», но Феодот и Асклиподота упомянуты отдельно (*Димитрий Ростовский, свт. Жития святых*. К., 1764. Кн. 1. Л. 81 об.). В «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» содержится только Житие мучеников Максима, Феодота и Асклиподоты. В совр. календарь РПЦ память М. не внесена.

Архиеп. Сергей (Спасский) и бывший митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) также предполагали, что М. и фракийский мч. Максим — это одно и то же лицо. Поэтому память М. не внесена в «Новый Синаксарист» иером. Макария Симонопетрита.

Ист.: ActaSS. 1761. Sept. Т. 3. Р. 2–3; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 517; SynCP. Col. 47–48; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 151. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 284; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 290; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2011². Т. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 123.

О. В. Л.

МАКСИМ, мч. Адрианопольский (пам. 19 февр.) — см. в ст. *Максим, Феодот, Исихий и Асклиподота*, мученики (пам. 15 сент., 19 февр.).

МАКСИМ, мч. Антиохийский (пам. 5 сент., 9 окт.) — см. в ст. *Иувентин и Максим*, мученики, св. воины.

МАКСИМ [лат. Maximus; греч. Μάξιμος] († 250 или 251), мч. Асийский (пам. 14 мая; пам. греч. 7 мая; пам. зап. 30 апр.). В нек-рых визант. Синаксарях под 14 мая содержится краткое Житие М. (напр., в Миналогии имп. Василия II — PG. 117. Col. 456), в других — житийная заметка (напр., в Синаксаре К-польской ц.— SynCP. Col. 684). М. тайно и открыто проповедовал Христа и многих обратил к истинной вере. Однажды, когда язычники готовились принести в жертву не только животных, но и людей, он смело обличил их. М. был схвачен, подвергнут оскорблениям и избиениям, а затем насмерть забит камнями. В визант. Синаксарях не уточняются время и место мученического подвига М. В греч. печатной Минее (Венеция, 1588) и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* сведения о М. находятся под 7 мая.

Болландисты установили, что этому же святому посвящено краткое лат. Мученичество, к-рое, возможно, написано на основе подлинных судебных протоколов. Согласно этому Мученичеству (VHL, N 5829), М. был «плебеем, жившим торговлей». В гонения имп. Деция (249–251) он был схвачен и приведен к проконсулу Асии Оптиму. После допросов и напрасных убеждений принести жертвы идолам М. подвергли избиениям и пытке на дыбе, затем проконсул велел отвести его за городские стены и забросать кам-

нями. В Мученичестве не указано название города, где был убит М., но поскольку столицей пров. Асия был Эфес, то, видимо, казнь М. произошла там.

В Иеронимовом Мартирологе помещена под 14 мая (MartHieron. Comment. P. 253–254), в Мартирологах Флора Лионского (сер. IX в.) и Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) — под 30 апр. с пояснением: «В Асии мучение св. Максима, Деяния которого имеются» (*Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Age*. P., 1908. P. 345, 425, 482). В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония (XVI в.) уточняется, что М. пострадал в Эфесе (MartRom. Comment. P. 163).

На кратком лат. Мученичестве (VHL, N 5829) основано более позднее и иного содержания Мученичество М. (пам. зап. 19 окт.), «левита (т. е. священнослужителя.— Авт.) и патриция» из г. Авея (ныне Фосса, Абрुццо, Италия). Он пострадал при Деции от не названного по имени презида, который, пытаясь склонить святого к жертвоприношению, даже предлагал ему в жены свою дочь Кесарию (VHL, N 5834; ActaSS. Oct. Т. 8. P. 417–419). Непреклонного мученика сбросили с высокого утеса. После разрушения Авеи лангобардами мощи М. были перенесены в Форкону, куда 10 июня 956 г. для поклонения святому прибыли Оттон I Великий и папа Римский Иоанн XII. Память этого события празднуется 10 июня. Мощи М. были перенесены в 1256 г. в Акви-лу после учреждения в ней епископской кафедры. Святой стал покровителем этого города. Его мощи были утрачены во время землетрясения 1703 г.

На слав. язык были переведены только краткие Жития из визант. Синаксарей, вошедшие под 14 мая в нестишные (*Павлова Р., Желязкова В. Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Велико Търново, 1999. С. 239*) и стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 40) и затем включенные в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 161 (2-я паг.)). На основании исследований болландистов свт. *Димитрий (Савич (Туптало))*, митр. Ростовский, в Минеях-Четьих добавил под 14 мая сведения лат. Мученичества о том, что М. пострадал при Деции в пров. Асия (*Димитрий Ростовский,*





свт. Жития святых. К., 1764. Кн. 3. Л. 448). В «Жития святых, на русском языке изложенных по руководству Четых-Миней свт. Димитрия Ростовского» включено проложное Житие М., а уточнение о его кончине в правление Деция внесено в комментарий к тексту.

Ист.: BHL, N 5829; ActaSS. Arg. T. 3. P. 732–733; SynCP. Col. 664, 684; Νικόδημος. Συνοξαριστής. 1998. Т. 5. Σ. 48–49; ЖСв. Май. С. 476–477.
Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 135, 142; Т. 3. С. 182; *Sauget, J.-M.* Massimo // BiblSS. Vol. 9. Col. 47; *Saxer V.* Maximus, martyr // EEC. P. 547; *Σωφρόνιος (Εὐσταθιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 293; *Μακάριος Σιμωνοπεριτήης, ἱερομόν.* Νέος Συνοξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2007. Т. 9: Μάιος. Σ. 85.

МАКСИМ, мч. Африканский (Карфагенский) (пам. 10 апр., 13 марта, 28 окт.; пам. греч. 5 апр.) — см. в ст. *Африкан, Терентий, Максим, Помпий, Зинов, Александр, Феодор* и 33 мученика Африканских.

МАКСИМ, мч. Дамасский (пам. греч. 25 сент.) — см. в ст. *Павел, Татта, Савиниан, Максим, Руф и Евгений*, мученики Дамасские.

МАКСИМ, мч. Доростольский — см. в ст. *Дада, Квинтилиан и Максим*, мученики Доростольские (пам. 28 апр.; пам. зап. и греч. 13 апр.).

МАКСИМ, мч. Кизический (пам. 6 февр.) — см. в ст. *Фавста, Евласий и Максим*, мученики Кизические.

МАКСИМ, мч. Римский (пам. 11 авг.) — см. в ст. *Сосанна (Сусанна)*, мч. Римская, и др. мученики Римские.

МАКСИМ, мч. Римский (пам. 22 нояб.) — см. в ст. *Цецилия*, мч.

МАКСИМ, мч. Фракийский (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Север, Мемнон* и 37 мучеников Фракийских.

МАКСИМ Иванович Румянцев (ок. 1860, дер. Вандышки Кинешемского у. Костромской губ. — 1928, Иваново-Вознесенская губ.), мч. (пам. 31 июля и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. После смерти одного из родителей ушел странствовать. Вернувшись через много лет на родину, знал почти наизусть церковную службу, хотя оставался неграмотным. Во время странствий принял подвиг юродства. Вернув-

шись в родную деревню, М. жил то у брата, то в благочестивых семействах Груздевых и Кочёриных. Ходил он круглый год босиком. Был известен своей прозорливостью.

Зимой 1928 г. М. был арестован и заключен в тюрьму в г. Кинешме, где подвергался пыткам. Вскоре был переведен в др. тюрьму. Очевидцы его кончины рассказывали, что блаженный М. умер как великий праведник.

М. прославлен юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.

Арх: ГА Костромской обл. Ф. 200. Оп. 13. Д. 171; ГАИО. Ф. 1155. Оп. 9. Д. 29; Ф. Р-1613. Оп. 1. Д. 12.

Лит.: *Федотов А. А.* Ивановская епархия РПЦ в 1918–1998 гг.: Внутрицерк. жизнь и взаимоотношения с гос-вом. Иваново, 1999. С. 25; *Дамаскин*. Кн. 2. С. 265–271; ЖНИР. Июль. С. 353–361.

Игумен Дамаскин (Орловский)

МАКСИМ († 11.11.1433 (1434?)), Москва), блж., Христа ради юродивый (пам. 11 нояб., 13 авг. — обретения мощей, в Неделю перед 26 авг. —



Блж. Максим Московский.

Икона.

Рубеж 30-х и 40 гг. XVII в. и 1700 г. (ГТГ)

в Соборе Московских святых), Московский. Достоверных сведений о происхождении и житии М. нет. В поздних агиографических сочинениях, посвященных М., сообщается об утерянной «немалой книге» с описанием жития и чудес святого. Краткая запись о его преставлении содержится в церковном уставе: ГИМ. Син. № 336. Л. 367, 20-е гг. или 2-я четв. XVI в. (опубл.: *Мельник*. 2014. С. 15). Вероятно, после Собора 1547 г., к-рый принял решение о канонизации М., было составлено краткое Житие святого: «Месяца того ж (января — Авт.)

в 21 день преставление святого Максима, Христа ради уродиваго Московскаго нова чудотворца» (нач.: «Сей убо бысть предоблий и благий Максим, Христа ради уродивый, от великаго и славнаго во всей России царствующаго града Москвы» (РГБ. Рум. № 397. Л. 358 об. — 359, XVI в.)). По мнению В. О. Ключевского, более позднее происхождение имеет Повесть о святом: «Месяца ноября в 11 день Сказание въ крацѣ о житии и страдании святаго и блаженнаго Максима, иже Христа ради уродиваго Московскаго и всеа Росии чудотворца. Благослови, отче» (нач.: «Тайну цареву добро есть таити, а дела Божия проповѣдати преславно есть» (РГБ. Рум. № 364. Л. 326–329, нач. XVIII в.)). В кратком Житии и Повести о святом рассказывается, что он род. в Москве, круглый год ходил по улицам города почти нагой, страдая от холода и зноя, утешал людей в трудах и скорбях, удерживал торговцев от обмана; ночью М. пребывал без сна и молился. В службе святому, составленной в XVI в., упоминается прозвище М. — Благой московский («Месяца того ж (января — Авт.) в 21 день преставление святого чудотворца Максима, уродиваго Христа ради, нарицаемаго благаго московскаго» (РГБ. Рум. № 397. Л. 125 об. — 131 об.)). В Повести сообщается, что блаженный прожил «до старости маститы», незадолго до кончины «впаде в телесный недуг и мало поболее и преставися в лето 6942 (1434) месяца ноября в 11 день при митрополите Исидоре» (Там же. № 364. Л. 328). Повесть ему приписывает поговорки: «Аще и яра зима, но сладок рай»; «Болезнено труждатися, да во веки с лики святых веселитися» (Там же. Л. 327 об.). В кратком Житии сказано, что святого «положиша на Варвары улице подле церкви святаго мученицы Варвары и преподобнаго Максима Исповедника. Последи же создана бысть церковь прекрасна камена над мощми святого во имя повелением великаго князя» (Там же. № 397. Л. 359).

Известие о кончине и погребении М. приведено в неск. летописях, из которых наиболее ранней является «Владимирский летописец» (1-я четв. XVI в.). Под 6942 г. во «Владимирском летописце» сообщается: «Того же лета месяца ноября 12 день преставися раб Божии Максим, иже Христа ради уродивый, положен бысть у Бориса и Глеба на Варварьской





улице за Торгом, а погребен бысть неким мужем благоверным Феодором Кочкина» (ПСРЛ. 1965. Т. 30. С. 133). Согласно духовной старца Симонова мон-ря Андриана Ярлыка 1460 г., упомянутая ц. святых Бориса и Глеба находилась «оу Кокчина двора» (АСЭИ. 1958. Т. 2. С. 354–355, 648). По предположению А. Г. Мельника, владельцем этого двора был похоронивший М. человек или его потомок. Повесть о святом, называя фамилию благотворителя М. — Когчин, ссылается на памятную надпись, вырезанную на железной стене гробницы святого: «...якоже в летописи на древней гробней железней стени вырезано» (РГБ. Рум. № 364. Л. 328). В Уставе 1522 г. (РГБ. Ф. 256. № 446) под 11 нояб. приведены тропарь и кондак М. В тропаре говорится о существовании раки с мощами святого (в московской Борисоглебской ц. на Варварке) (см.: *Мельник*. 2014. С. 14). В Никоновской летописи (кон. 20-х гг. XVI в.) рассказывается о чуде, происшедшем 23 апр. 1501 (или 1506) г.: «У гроба святого Максима, уродиваго Христа ради, Бог простил человека, имуще ногу прикорчену» (ПСРЛ. 2000^р. Т. 12. С. 253). После Собора 1547 г. неким Феодором была составлена служба на преставление святого (*Ключевский*. Древнерусские жития. 1988. С. 246. Примеч. 3). В ней М. воспевается как «русское утверждение и московский светилниче», «вторый Твердислов» (имеется в виду Ростовский блж. *Исидор* Твердислов), последователь визант. юродивых блж. *Андрея* и блж. *Симеона*. В службе сообщается о многочисленных исцелениях у раки М.: «Чюдесем источник рака твоя явися, от неж обилно вси притекающи приемяють телесем здравие и душам спасение твоими молитвами» (РГБ. Рум. № 397. Л. 128 об.).

Со временем к деревянной Борисоглебской ц., близ к-рой погребли М., был пристроен придел во имя прп. Максима Исповедника, небесного покровителя М. Храм перестраивался. В 1568 г. он был каменным, с главным престолом во имя прп. Максима Исповедника и с приделом во имя св. князей Бориса и Глеба. Возможно, каменное здание было сооружено в нач. XVI в. по заказу живших на Варварке рядом с церковью купцов-сурожан Василия Бобра, Федора Вепря и Юшки Урвихвостова, которые в 1514 г. оплатили постройку соседней ц. во имя вмц. Варвары

(Памятники архитектуры Москвы: Кремль, Китай-город, центральные площади. М., 1982. С. 438–439). Во время строительства Максимовского храма на месте Борисоглебской ц. были обретыны мощи М., после чего М. канонизировали на Соборе 1547 г. Соборное определение изложено в Повести: «Создаша церковь над гробом его (М. — Авт.) во имя преподобнаго отца нашего Максима Исповедника, каменную, и в созидании церкви обретыны быша честныя его и многоцелебныя мощи целы и нетленны... И повелением самодержца и благословением всего Освященного Собора составиша стихеры и канон молебне, и праздновати учиниша, и предаша всей российской Церкви» (РГБ. Рум. № 364. Л. 328 об.). В Повести неверно сказано об общецерковном прославлении М., поскольку Собор в 1547 г. установил местное почитание святого: «...пети и праздновати на Москве августа в 13 день новому чудотворцу Максиму, Христа ради уродивому» (ААЭ. Т. 1. № 213. С. 203). (В агиографической лит-ре обретение мощей М. обычно относят к 1547 г. (или позже), что неверно, т. к. Собор, канонизировавший М., состоялся в февр. 1547). В новом храме мощи святого лежали «под каменной гробницею, а не на яве» (РГБ. Рум. № 364. Л. 632 об.). О почитании М. царем *Иоанном IV Васильевичем* (Грозным) свидетельствует тот факт, что царь подарил икону блаженного в Успенский Старицкий мон-рь (Описные книги Старицкого Успенского монастыря. Старица, 1912. С. 11). Однако в 1602 г., при царе *Борисе Феодоровиче Годунове*, имя этого юродивого, как и других, было вычеркнуто из московского Служебника (*Кузнецов И. И., прот.* Святые блаженные Василий и Иоанн, Христа ради юродивые, Московские чудотворцы: Ист.-агиогр. исслед. М., 1910. С. 388–389).

Максимовская ц. была построена «со утеснением и без связей», поэтому храм быстро обветшал. 14 апр. 1698 г., после молебна блаженному, начали разборку древнего храма и строительство нового на прежнем месте. Работы осуществлял подмастерье Гостиной сотни А. М. Гурьев на средства купцов Максима Шаровникова из Костромы (передал 500 р.) и Максима Верховитинова из Москвы (пожертвовал ок. 2 тыс. р.). Во время строительства по благословению патриарха *Адриана* мощи М.



Церковь прп. Максима Исповедника на Варварке в Москве.

1698–1699 гг.

Фотография. 2014 г.

были обретыны вторично. 13 мая 1698 г. митр. Сарский и Подонский *Тихон*, архимандрит Знаменского мон-ря *Иоасаф*, ключарь Успенского собора Московского Кремля свящ. Пров Климантов со священниками и с клириками храма извлекли из гробницы под церковной палатой мощи святого «с перстию». При этом произошло чудо: свод разобранной гробницы рухнул, но никто не пострадал. Мощи, завернутые в плащаницу, перенесли в алтарь храма, где митр. Тихон совершил их омовение; «на персех» святого был найден «крест чуден велми, исплетен усмянный, с парамантом положен бе» (РГБ. Рум. № 364. Л. 334). Мощи положили в кипарисовый ковчег, к-рый поместили в деревянную раку, установленную на середине храма. После совершения канона раку с мощами с пением литии перенесли в Знаменский мон-рь и поставили в ц. Знамения Пресв. Богородицы на правой стороне, у сев. дверей: «...народу же тогда премножеству стекающуся видети и поклонитися мощем его» (Там же. Л. 634 об.). Древнюю каменную раку святого патриарх повелел положить «в земли в основании новья... церкви под олтарем, против престольнаго места» (Там же). 23 окт. 1699 г. была освящена во имя св. Максима Исповедника теплая трапезная церковь в новом храме, куда 10 нояб. патриарх благословил перенести мощи М.: «...и тогда звону бысть доволно». 6 сент. 1703 г. архиеп. Великоустюжский и Тотемский *Иосиф* освятил во имя М. летнюю церковь в новом храме. Мощи святого переложили в новую «позлащенную раку» и поставили в посвященном ему храме. В связи с этими событиями было составлено неск. редакций Сказа-



ния о перенесении мощей М.: «Месяца мая в 13 день Сказание о обретении и перенесении честных мощей святого и блаженного иже Христа ради уродиваго Максима, Московскаго и всеа России чудотворца» (нач.: «Царствуй пророк и Боготец Давид, исполненный Духа святого, рече...» (Там же. Л. 329 об.—336)); «Месяца ноября въ 11 день Сказание во кратце о житии и о перенесении честных мощей святого блаженного Максима, Московскаго чудотворца» (нач.: «В лето от сотворения мира 6942 (1434) месяца ноября в день 11 преставися святыи Максим, Христа ради благоуродивый» (Там же. Л. 632–635)). «Сказание о обретении и перенесении...» было написано скорее всего сразу после перенесения мощей в 1699 г., поскольку в нем отсутствует рассказ об освящении холодного храма в 1703 г. (в ркп. РГБ. Рум. № 364 он дописан др. почерком на отдельном л. 336). «Сказание во кратце о житии и о перенесении...», к-рое завершается подробным рассказом об освящении храма в 1703 г., дополняет «Чудо новейшее святого блаженного Максима, како церковь сохрани от пожара» (Там же. Л. 636 об.—637 об.). Оно повествует о городском пожаре 26 июля 1700 г. Когда огонь приблизился к Максимовскому храму, его служители успели открыть двери (в строившейся церкви еще не было железных затворов) и перенести мощи святого в церковный погреб. После пожара прихожане с удивлением обнаружили, что в церкви ничего не сгорело, внутри было прохладно, хотя наружные стены раскалились от огня. В это время в церковь пришел настоятель храма св. Иоанн Иосифов, к-рый спасался от пожара на колокольне Никольской ц. (св. Николы Мокрого). Стоявшие там люди показали священнику, что в его церкви находится некий человек, «егда против коего окна падет кровля со пламенем огня, и в том окне той человек стояше, видом яко лист бумаги держаще, и абие ко другому окну отхождаше» (Там же. Л. 637). В 1737 г., во время очередного пожара, пострадала рака святого. Уцелевшие части св. мощей были собраны в ковчег и хранились в посвященной М. церкви до ее закрытия в 30-х гг. XX в., в посл. были утрачены.

Наиболее ранние упоминания о М. содержатся в месяцесловах и уставах рубежа XV и XVI вв., в них па-

мять святого отнесена к 11 нояб. или 21 янв. (пам. прп. Максима Исповедника): ГИМ. Епарх. № 309. Л. 89 об., 106 об., кон. XV в.; Требник 1504 г. новгородского Лисицкого мон-ря; Иерусалимский устав кон. XV — нач. XVI в. (Каталог рукописных книг из собр. НГОУНБ. Ч. 1: XV—XVII вв. / Сост.: И. В. Нестеров. Н. Новг., 1999.



Блж. Максим Московский.
Фрагмент иконы
«Собор Русских святых».
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

С. 11; см.: Мельник. 2014. С. 14). Повидимому, к этому времени почитание М. было уже устойчивым и распространилось далеко за пределы Москвы. В XVII в. память святого была внесена в месяцесловы рус. мон-рей: под 13 авг. и 21 янв.— в Коряжемские святцы 1621 г. (РГБ. Унд. № 237. Л. 250 об., 72), в Месяцеслов келаря Троице-Сергиева монастыря мон. Симона (Азарьина) сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. МДА. I. № 201. Л. 327, 306 об.). В «Уставе церковных обрядов, совершавшихся в московском Успенском соборе» (ок. 1634) отмечено только преставление святого: «...а ныне толко празднуют в ноябре» (цит. по: Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Ноябрь. С. 57). Ростовский купец Н. А. Кайдалов внес в составленный им в 1868 г. Месяцеслов обе памяти святого (РГБ. Ф. 231/V (Пискар.). Карт. 2. Ед. хр. 14. Л. 38 об., 59 об.). В «Верном месяцеслове всех русских святых...» архиеп. Сергия (Спаского) М. также указан как общецерковночтимый святой под 13 авг. и 11 нояб. (М., 1903. С. 27, 43). Имя М. вошло в Собор Московских святых, празднование к-рому было установлено в 1997 г.

Лит.: Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Ноябрь. С. 56–57; Скворцов Н. Краткие ист. сведения о Максимовской, что на Варварке, церкви // Моск. ЦВед. 1898. № 31, 32; Ключевский. Древнерусские жития. 1988. С. 245–246; Ковалевский И., св. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Вост. и Русской Церкви. М., 1992. С. 214–221; ЖРСв. Ноябрь. М., 2004. С. 279–280; Паламарчук П. Г. Сорок сороков: Энцикл. храмов Москвы. М., 2007. Т. 1: Кремль, Китай-город, Белый город. С. 111–112; Мельник А. Г. Становление культа юродивого Максима Московского // Ярославский пед. вестн. 2014. Т. 1: Гуманит. науки. № 2. С. 13–17.

Е. В. Романенко

Иконография. Образ М. относится к числу наиболее ярких примеров иконографии русских Христа ради юродивых и вместе с иконографией блж. Василия Московского характеризует один из кульминационных моментов ее развития. Подвиг М. повлиял на агиографические характеристики др. святых этого чина, а изображения святого, оказавшегося 1-м из 3 блаженных, прославившихся в Москве и получивших общерус. почитание, во многом предвосхитили дальнейшее развитие рус. иконографии юродивых. Вместе с иконами блж. Исидора Ростовского и отчасти блаженных Прокония и Иоанна Устюжских образы М. иллюстрируют важнейший этап процесса формирования иконографии юродивого как нищего-нагождца, финалом к-рого стало возникновение в 80-х гг. XVI в. изображений блж. Василия Московского, очень часто составлявшего пару с М. (см.: Василий Блаженный. Иконография // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 128–131). Кроме принадлежности к одному чину святости и сонму Московских чудотворцев, а также того, что их погребения расположены по соседству — на Красной пл. и Варварке, этих святых объединяют иконографические признаки: оба полностью или почти полностью обнажены (М. обычно изображали только в набедренной повязке, Василия — нагим, лишь изредка в повязке или с платом в руке), их изможденные фигуры ассоциируются с наготой Адама до грехопадения или обликом великих аскетов древности — преподобных Онуфрия Великого, Макария Египетского и др. Со 2-й пол. XVII в., когда блж. Василия стали все чаще изображать в повязке, подобие этих блаженных друг другу стало почти полным. Представленные вместе, они свидетельствовали об аскетической природе подвига юродства и пророческом служении рус. блаженных как духовных преемников блж. Андрея К-польского. Появление в кон. XVI в. вместе с изображением М. и блж. Василия образа 3-го столетнего блаженного — Иоанна Большого Колпака (Иоанн, блж., Христа ради юродивый. Иконография // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 342–350), способствовало превращению иконографии столичных юродивых в уникальный образительный комплекс, к-рый, дополняя иконографию Московских чудотворцев, показывал разные грани специфического

типа святости, игравшего значительную роль в религ. жизни России позднего средневековья и Нового времени.

Иконография М. отличается устойчивостью признаков и обширностью типологического диапазона, хотя по ряду критериев и степени распространения уступает изображениям блж. Василия. Если не считать кратких сообщений, описывающих лишь лик святого («Сед, брада аки Сергиева, власы с ушей» — ИРЛИ. Оп. 23. № 294. Л. 254, под 13 авг.), иконописные подлинники характеризуют его как почти полностью обнаженного плешивого старца, лишь препоясанного «ширинкой» или платом; формой бороды он напоминает ап. Петра или свт. Николая Чудотворца, изредка — прп. Сергия Радонежского (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. № 319. С. 162–163): «Сед, плешив, брада Николина, наг, препоясан платом по чреслам, руки молебны» (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 203 об.; *Большаков*. Иконописный подлинник. С. 128; в обоих случаях под 13 авг.); «подобен Николе, весь наг, препоясан платом» (ИРЛИ. Бобк. № 4. Л. 33, под 11 нояб.); «брада Петра апостола, наг, плешив, препоясан ширинкою, руки молебны» (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 84, под 10 нояб.); «брада и власы аки у Петра апостола, плешив весь и наг, препоясан ширинкою по чреслам, руки молебны» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 63, под 11 нояб.); «сед и наг, опоясие белое» (*Гурьянов*. 1904. С. 10, 37, под 11 нояб. и 13 авг.). Этим формулировкам отвечают образ святого в лицевом Строгановском иконописном подлиннике кон. XVI в. (под 11 нояб. в длинной набедренной повязке) и большинство памятников, изображающих блаженного либо в узкой, либо в относительно длинной повязке (с кон. XVII в. 2-й вариант становится более типичным). В некоторых подлинниках наряду с «портретом» дано описание редко встречающейся в живописи сцены преставления, точнее погребения М., причем согласно некоторым текстам его следовало изображать в ризе (саване?): «Легит во гробе, на нем риза и на главе, гроб празелень, погребает его святитель сед, брада аки у Кирилла Белозерского, за ним князь, по левую страну диакон с кадиллом, риза бакан, за диаконом попы и протчии народи всяким подобием» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 63; сходные описания сцены, но без данных о внешности М. — ИРЛИ. Бобк. № 4. Л. 33; Сводный подлинник — *Филлимонов*. Подлинник иконописный. С. 190 (под 11 нояб.); ср.: *Большаков*. Иконописный подлинник. С. 47, под 10 нояб.). На основе традиц. описаний внешности М. его иконография была интерпретирована в издании 1910 г. акад. В. Д. Фартусовым: «Старец, типом русский, плешив, со средней величины, разделенной на пряди бородой; на голое тело одета лишь ветхая рубаха» (*Фартусов*. Руководство к пи-



Блж. Максим Московский.
Фрагмент иконы
«Собор Ростовских святых
с прп. Сергием Радонежским».
1-я пол. XVI в.
(ГМЗРК)

санию икон. С. 72, под 11 нояб.); рекомендуемое здесь изображение М. в рубахе не соответствовало его традиц. иконографии, но отражало характерное для культуры Нового времени стремление сделать облик святых-юродивых более благообразным. Фартусов советовал писать в руке блаженного хартию с одним из неск. изречений, к-рые поздняя агиографическая традиция связывала с М. («Хоть люта зима, да сладок рай»; «За терпение Бог дает спасение» и т. д.); тексты, видимо, были заимствованы из труда архиеп. Филарета (Гумилевского) (ср.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 625–626). Для традиц. образов М., как и др. рус. юродивых, свитки с надписями не характерны.

Сведения о времени и обстоятельствах сложения иконографии М. отсутствуют, т. к. ранние изображения святого почти полностью утрачены. Важнейшие из них должны были находиться в московской ц. святых Бориса и Глеба (позднее — прп. Максима Исповедника или Максима Блаженного) на ул. Варварке, однако погибли при ее перестройках и при разрушительном «Троицком» пожаре 29 мая 1737 г., когда полностью выгорел каменный храм кон. XVII в. и сгорела рака с мощами М. (*Холмогоров*. 1884. Стб. 365). Однако данные о почитании М. в кон. XV–XVI в. (*Мельник*. 2014) позволяют считать, что еще до того как общерус. почитание святого было установлено на

Соборе 1547 г., в храме на Варварке существовали его иконы. Распространению изображений М. должны были способствовать чудо исцеления у его гробницы человека с «прикорченной» ногой, упоминаемое в летописях под 1501 г. (ПСРЛ. Т. 12. С. 253; Т. 26. С. 294), и обретение мощей, случившееся при сооружении каменного Борисоглебского храма в XVI в.; строительство церкви следует относить ко времени до 1547 г., т. к. согласно «Повести о Максиме» обретение его мощей произошло до Собора, а по сведениям краткого Жития каменного храм был возведен «повелением великого князя», т. е. до венчания Иоанна IV на царство, возможно при Василии III (см.: РГБ. Рум. 364. Л. 328–328 об., 359; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 246. Примеч. 2). Видимо, по случаю строительства каменного здания прежний Борисоглебский престол был перенесен в придел, а храм освятили во имя прп. Максима Исповедника — соименного святого М. Уже в 30-х гг. XVI в. храм на Варварке в обиходе мог именоваться церковью Максима Чудотворца (духовная грамота Василия Беззубого Ивана сына Ларионова 1533–1538 гг.; *Лихачев Н. П.* Сборник актов, собранных в архивах и б-ках. СПб., 1895. Вып. 1. С. 9), под к-рым понимался московский блаженный (это косвенное указание на состоявшееся к этому времени обретение его мощей и появление каменного храма). В дальнейшем М. неоднократно называли Максимом Исповедником (ср.



Исцеление человека
с прикорченной ногой
у гроба св. Максима Блаженного.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.232. Л. 601)

известие Вологодско-Пермской летописи об исцелении от его мощей в 1501: «в церкви святого Максима Исповедника у гроба святого Максима Исповедника...» — ПСРЛ. Т. 26. С. 294; о том же гово-

рят нек-рые описи церковного имущества, упоминающие изображения святого). Неверное по сути, это наименование отражало представления верующих о том, что церковь на Варварке посвящена именно юродивому, хотя примерно до рубежа XVII и XVIII вв. она проходит в источниках как ц. прп. Максима Исповедника (или прп. Максима Исповедника и блж. Максима).

Сведения о чуде 1501 г., косвенные данные об обретении мощей М. в 1-й трети XVI в. и упоминание дней его памяти в рукописях кон. XV — 1-й четв. XVI в. (Мельник. 2014) позволяют предполагать, что изображения М. были известны уже ок. рубежа XV и XVI вв., а начало их распространения приходится на 30–40-е гг. XVI в.; уже тогда гробница юродивого могла быть отмечена надгробной иконой и покровами (в т. ч. лицевыми). Нельзя исключить, что местное почитание святого имело более древние корни, зародившись вскоре после его кончины в 1433 или 1434 г., а иконография сложилась во 2-й пол. XV в. и в дальнейшем существовала без принципиальных изменений. В ее основе могли лежать разные источники, включая изображения безымянных праведников в миниатюрах визант. и древнерус. Псалтирей, а также иконография блж. Андрея К-польского, однако в целом образ М. сформировался независимо от подобных прототипов, вероятно — с опорой на впечатления современников святого (нагота М. упом. в житийных текстах, хотя в службе он именуется не нагим, как следовало бы ожидать, а «благим»).

О раннем возникновении иконографии М. и его признании в качестве святого задолго до 1547 г. может свидетельствовать фрагмент росписи в Успенском соборе Московского Кремля (1481 или 1513–1515) на юж. плоскости стены, отделяющей жертвенник от Петровверигского придела, над ракой свт. Петра Московского, в центре группы из 3 медальонов. В крайних медальонах представлены преподобные, в среднем — поясная фигура обнаженного святого в белой набедренной повязке, со скрещенными на груди руками. Лик утрачен, однако ближайшими иконографическими аналогами этой фигуры являются образы М. Это отождествление, не противоречащее данным о времени формирования почитания святого, подтверждает перечень сюжетов росписи Успенского собора после ее поновления в 1771–1773 гг.: «Подле триех отроков преподобные Дионисий Глушицкий, Максим Блаженный и Максим Исповедник, в кругах...» (Левшин. 1783; Скворцов. 1914). В данном случае идентификация фигур поновителями скорее всего является верной, а указание на парные образы Максима Исповедника и М. совпадает со сведениями об их совместном почитании в храме на

Варварке. Вероятно, что в средневековье, как и в Новое время, там находились иконы с парными образами этих святых.

К сер. XVI в. относится изображение М. в росписи царского дворцового храма — Благовещенского собора (между 1547 и 1551), к-рое не вызывает никаких сомнений в его атрибуции; возводить их к утраченной росписи мастера Феодосия (1508) особых оснований нет, но исключить это также невозможно. М. представлен в центральной апсиде, над святительским чином, в крайнем справа медальоне, вместе с Московскими преподобны-



Блж. Максим Московский.
Роспись Благовещенского собора
Московского Кремля.
Между 1547 и 1551 гг.

ми и Ростовскими святыми. Симметрично, в левом медальоне, помещена фигура ростовского юродивого блж. Исидора; обе фигуры обращены к центру, М. — в белой набедренной повязке, изображен с молитвенно поднятыми руками (схема: Мнёва. 1970. С. 204. Табл. 14. № 5, 13 — блж. Исидор Ростовский ошибочно назван блж. Василием Московским; медальоны: Качалова. 2012. Ил. 1, 2 — М. ошибочно назван блж. Василием, а блж. Исидор — М.; верная атрибуция: Мельник. 2004). Примерно тогда же узнаваемый образ М. появился в группе юродивых (рядом с блж. Андреем К-польским и др. визант. блаженными) на московской иконе «Шестоднев» 2-й четв. — сер. XVI в. (из собрания И. С. Остроухова, ГТГ).

Источники кон. XVI в. содержат много данных об изображениях М., показывающих, что его почитание, не будучи распространенным очень широко, поддерживалось при дворе и вышло за пределы Москвы. Московского юродивого в XVI в. воспринимали как рус. приемника блж. Андрея К-польского, о чем свидетельствует икона этих юродивых, принадлежавшая царю Иоанну IV Васильевичу: «Образ Максим да Андрей молебные Христа ради уродивые, вверху Воплощенье, венцы и гривна и оклад с камнем и жемчуги сканные» (Опись домашнему имуществу царя Ивана Васильевича, по спискам и книгам 90 и 91

годов // ВОИДР. 1850. Кн. 7. Смесь. С. 4). Находившаяся в числе домашних царских святынь и при Алексее Михайловиче (Успенский. 1902. С. 8), эта икона в доволно богатом окладе позволяет говорить о внимании Иоанна IV к теме святости юродивых и особом положении М. среди рус. святых этого чина, сохранявшемся до прославления в 1588 г. блж. Василия Московского. В паре с блж. Андреем М. был представлен на столбике киота чудотворной Донской иконы Божией Матери в Благовещенском соборе Московского Кремля (упом. в описи 1679–1681 гг., но существовал в 1634; т. к. на киоте отсутствовал образ блж. Василия, можно предположить, что он был создан до его прославления в 1588; см.: Переписная книга моск. Благовещенского собора XVII в. // СБОДИ. 1873. Вып. 2. С. 5, 3-я паг.). Отдельные образы М. упоминаются в описях Иосифова Волоцкого мон-ря 1591 г. («Образ Максима уродиваго»: Шаблова Т. И. Три описи Иосифо-Волоколамского мон-ря XVI в. СПб., 2014. С. 89), Соловецкого мон-ря 1597 г. («пядница образ Максим Уродивый, обложен серебром, золочен. А венец со сканью и с финифтом. Подложен тафтой зеленой»: Описи Соловецкого мон-ря XVI в. / Сост.: З. В. Дмитриева и др.; отв. ред.: М. И. Мильчик. СПб., 2003. С. 122) и старичьего Успенского мон-ря 1607 г., где среди вкладов царя Иоанна IV числится «образ Максим исповедник уродивый, венец сканный» (Ист. 6-ка Тверской еп. Тверь, 1879. Т. 1. С. 16). Судя по упоминанию в описи Троице-Сергиева монастыря 1641 г. образа «блаженнаго Максима обложен серебром басмоу венцы резные» (РГБ. Ф. 173. II (МДА доп.). № 225 (М 7397). Копия 1922 г. С. 83), на единичных иконах святой мог изображаться в молении к Христу или Богородице с Младенцем. Очевидно, с такого образа 1-й пол. XVII в. снята прорись рубежа XVII и XVIII вв. (ГРМ), на к-рой М. представлен в молении к Спасителю (Вилинбахова. 2010. Кат. 273); подобная икона могла стоять над его гробом. К кон. XVI в. существовали произведения, на которых по желанию заказчика М. был представлен с др. святыми. В 90-х гг. XVI в. в Лужецком мон-ре близ Можайска находились иконы М. с мучеником Миной и с прп. Макарием Калязинским (возможно, в последнем случае М. был намеренно представлен вместе со святым, чье имя переводится с греческого как «блаженный»); в мон-ре Иоакима и Анны в Можайске хранился складень с Софией Премудростью Божией и не названными по именам «Иваном и Максимом» — возможно, блаженными Иоанном Устюжским и М. (Писцовая книга Можайска 1596–1598 гг. — Дионисий [Виноградов], архим. Можайские акты, 1506–1775. СПб., 1892. С. 48, 51, 54. (ОЛДП. Изд.; Вып. 102)). В Максимовском храме на



Варварке к 1-й четв. XVII в. могли находиться лицевые покровы на гробницу М. В опубликованных И. Е. Забелиным «Записках верхового взносу» содержится сведения о том, что 28 янв. 1626 г. из Вознесенского мон-ря, от великой инокини Марфы Ивановны был «принесен подкладывать покров Максима Блаженного шитой старой». Очевидно, покров доставили в Вознесенский мон-рь, чтобы по его образцу сделать новый, к-рый в февр. 1626 г. заменил мастер Насон (*Забелин И. Е. Домашний быт рус. царей и цариц в XVI и XVII ст. М., 2003. Т. 3. Мат-лы к т. 2. С. 645, 723*). Судя по контексту, оба покрывала были украшены не крестами, а шитыми изображениями М.

Важными свидетельствами устойчивости и распространения почитания М. являются провинциальные памятники с ранними изображениями столичного юродивого. Они создавались в ростовских землях, где довольно часто встречались совместные образы Ростовских и Московских чудотворцев. Примерами таких композиций служат икона Ростовских святых с прп. Сергием Радонежским из с. Уславцева Ростовского у. (1-я пол. (2-я четв.?) XVI в., ГМЗРК; *Вахрина. 2006. Кат. 55*) и образ «Воздвижение Креста. Покров. Избранные святые» письма Мити Иванова Усова из дер. Полянки близ Ростова (1565, ГТГ; *Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 2. Кат. 399. С. 52–53. Табл. 14*). Здесь, как и в росписи Благовещенского собора Московского Кремля, М. представлен в паре с блж. Исидором Ростовским (в 1-м случае — на полях, во 2-м — по краям 2-го сверху регистра); на иконе из ГМЗРК он преподан узкой полосой ткани, из-за чего фигура святого кажется почти полностью обнаженной, на образе из ГТГ — сравнительно длинным платом. На 4-рядной иконе избранных святых из Каргополя или вологодских земель (2-я пол. XVI в., ГРМ; *Вилинбахова. 2010. Кат. 287. Ил. 131*) фронтальная фигура М. со скрещенными на груди руками сопоставлена с образом Устюжского юродивого блж. Прокопия; над ними представлены полуобнаженные пустычники Онуфрий и Макарий Великие, а ниже М. — прп. Мария Египетская, также показанная полуобнаженной. Вероятно, это провинциальное произведение продолжает традицию уподобления рус. юродивых древним отшельникам, к-рая скорее всего возникла в столичном искусстве. Образ святого был известен и в др. регионах, иногда, хотя и крайне редко, ему посвящались престолы храмов: к кон. 20-х гг. XVII в. в Костроме при ц. ап. Иоанна Богослова на Кадкиной горе существовал теплый храм «с трапезою Максима Христа ради уродивого» (Писцовая книга г. Костромы 1627/28–1629/30 гг. Кострома, 2004. С. 273); в церкви, вероятно появившейся еще до Смуты, должна была находиться



Блж. Максим Московский и прп. Никон Радонежский. Фрагмент иконы «Воздвижение Креста. Покров. Избранные святые». 1565 г. Иконописец Митя Иванов Усов (ГТГ)

ся соответствующая икона (к XIX в. этот престол исчез).

Новый этап развития иконографии М. начался в 1588 г., после прославления блж. Василия Московского, почитание к-рого, на первых порах поддерживавшееся высшей церковной и светской властью, оказалось более распространенным и востребованным, чем почитание М.: так, число единоличных икон блж. Василия существенно превышало число изображений его предшественника. Вместе с тем близость погребений этих святых и сходство их подвигов привели к появлению разнообразных композиций, включавших фигуры обоих юродивых. Одним из ранних примеров их совместного изображения является икона «Походная церковь» кон. XVI в. (после 1588) из храма «Белая Троица» в Твери (ТОКГ), имитирующая структуру иконостаса с образами преподобных на алтарной преграде; М. в узком плато на чреслах представлен в нижнем регистре, справа, рядом со святыми Василием Московским (в таком же плато), Андреем К-польским и Марией Египетской; симметрично, у левого края ряда, помещены фигуры пустытников (*Попов Г. В. Тверская икона XIII–XVII вв. СПб., 1993. Табл. 169*). Тема рус. юродства как самостоятельного феномена лежит в основе программы изображений на створках Владимирской иконы Божией Матери, вложенной в суздальский Покровский мон-рь после 1600 г. княгиней-инокиней

Александрой (в миру А. Ф. Ногтева) (икона в серебряном окладе — сер. XVI в., ГММК; створки — кон. XVI в., ГВСМЗ; Иконы Владимира и Суздаля. 2008. Кат. 52). Здесь блж. Василий Московский представлен в паре со своим соименным св. Василием Великим, а М. — с блж. Прокопием Устюжским; свидетельствуя о сходстве подвигов 3 блаженных, предстоящих московской святине — Владимирской иконе Божией Матери, программа выделяет фигуру М.: единственный из всех святых он показан на пейзажном фоне с рекой, горками и деревьями. Этот иконографический извод, не имеющий аналогий среди образов М., мог напоминать о том, что жизнь святого протекала в приречном районе Москвы, но более вероятно, что пейзажный фон восходит к образам преподобных-пустынников (встречается и на иконах блж. Василия). В целом створки иконы, принадлежавшей кнг. Ногтевой, явля-



Блж. Максим Московский. Фрагмент створки киота Владимирской иконы Божией Матери. Кон. XVI в. (ГВСМЗ)

ются важным свидетельством почитания юродивых в среде московских аристократов рубежа XVI и XVII вв. По смыслу изображения на створках иконы ей во многом близка икона кон. XVI в. (ГИМ. Музей «Покровский собор»). Ее асимметричная композиция следует разработанной в этот период схеме с молящимися свт. Василием Великим и блж. Василием, к к-рым добавлена частично закрытая фигура М. Столь же редкий вариант иконографии, впрочем основанный на не раз использовавшейся мастерами идее сравнения рус. юродивых с преподобными-отшельниками, демонстрировал «Образ Онуфрей великий да блаженный Василий да Максим Московский», к-рый находился в Успенском Старицком мон-ре среди икон, вложенных бывш. патриархом Иовом по своему ке-





лейнику старцу Афанасию (Ист. 6-ка Тверской еп. Тверь, 1879. Т. 1. С. 29).

Принцип сопоставления образов московских юродивых, нашедший отражение в перечисленных памятниках, достиг своей кульминации в композициях с фигурами молящихся блж. Василия и М., обращенных друг к другу. Судя по многочастной иконе из Тарногского р-на Вологодской обл. (кон. XVI в., Вологодская областная картинная галерея; Рыбаков. 1995. Табл. 263), на к-рой оба юродивых представлены в своего рода молитвенном диалоге рядом с др. избранными святыми, этот тип появился в Москве вскоре после 1588 г. и быстро стал известен в провинции. Отдельные иконы блж. Василия и М. (иногда с упоминанием Божией Матери «Знамение» или Спаса, к-рым предстает святыне) довольно часто фиксируются в письменных источниках (опись Образной палаты царя Алексея Михайловича — Успенский. 1902. С. 28; опись суздальского Покровского мон-ря 1651 г.— Опись Покровского жен. мон-ря. 1903. С. 104; опись Кириллова Белозерского мон-ря 1668 г.— Савваитов. 1861. С. 166). Ряд подобных образов упоминается в каталоге коллекции Н. М. Постникова (Каталог христ. древностей, собранных московским купцом Н. М. Постниковым. М., 1888. С. 14 (№ 299), 22 (№ 464, с Феодоровской иконой Божией Матери), 53 (№ 2771, средник резного деревянного складня)). Сохранившихся памятников такого типа известно немного (ср. поновленные иконы XVII в. в ГИМ и XVIII (?) в. в ГМИР: ПЭ. 2004. Т. 7. Ил. на с. 130; Русское искусство из собр. ГМИР. 2006. Ил. 155. С. 113), но дополнительные сведения об их облике дают прориси и переводы с икон кон. XVI—XVII в. (Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 1. Рис. 74, 174. С. 181, 331). Судя по этим произведениям, в таких случаях М. часто изображался без препоясания, подобно нагому блж. Василию, и их фигуры составляли образ моления аскетов, полностью отрешившихся от соблазнов мира. Парные фигуры блж. Василия и М. могли включаться и в более сложные композиции, выразительность их образов контрастировала с традиц. иконографией др. персонажей. К числу таких памятников относится икона «Деисус» с блж. Василием и М., припадающими к подножию окруженного святыми Христа (1-я треть XVII в.; Ватиканская пинакотека; *Bianco F. M. Icone della Pinacoteca Vaticana: Catalogo d. Pinacoteca Vaticana. Vat., 1995. Vol. 4. Cat. 91. Fig. 137*). Несмотря на низкое в иерархическом отношении положение московских юродивых, они воспринимаются как особо действенные заступники за молящихся и посредники между ними и Господом. В этом же качестве полностью нагие М. и блж. Василий представлены в одном из клейм поясного образа прор. Или



Прп. Онуфрий Великий, блаженные Василий и Максим Московские. Фрагмент многочастной иконы. Кон. XVI в. (Вологодская обл. картинная галерея)

с избранными, в т. ч. с рус. святыми, находившегося в Галерее икон Я. Морсинка в Амстердаме (1-я пол. XVII в.; *Morsink S. The Power of Icons: Russian and Greek Icons, 15th — 19th Cent.: The Morsink Coll. Ghent, 2006. N 29. P. 120–121*). Фигуры М. и блж. Василия (не составляющие пары) помещены на киотной раме Владимирской иконы Божией Матери, вероятно вложенной патриархом Иосифом в Успенский собор во Владимире (сер. XVII в. (ок. 1645–1652 гг.?), ГВСМЗ; Иконы Владимира и Суздаля. 2008. Кат. 76); на ней образы московских блаженных соседствуют с отшельниками, рус. преподобными и Московскими митрополитами. Распространенность композиций с парными фигурами М. и блж. Василия контрастирует с крайней редкостью икон, изображавших 3 московских юродивых, однако такие произведения существовали: напр., перевод с иконы XVII в. (ГРМ), на к-рой фронтальная фигура М. флан-

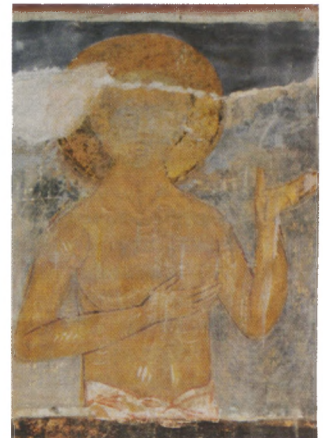


Блж. Максим Московский. Фрагмент иконы «Деисус». 1-я треть XVII в. (Пинакотека, Ватикан)

кирована образами молящихся блаженных Иоанна Большого Колпака и Василия (Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 1. Рис. 179. С. 360–361).

С рубежа XVI и XVII вв. М. нередко изображают в составе развернутых групп визант. и рус. юродивых, а также отшель-

ников и праведных мирян. Особую роль в формировании этой традиции сыграли представители семейства Строгановых, обращавшие особое внимание на почитание рус. святых и испытывавшие заметный интерес к подвигам юродивых. Хотя среди икон этих подвижников, входивших в состав убранства строгановского родового храма — Благовещенского собора в Сольвычегодске, не было икон М., его поясная полуфигура была включена в роспись Иоанно-Богословского придела в диаконнике этого храма (1600; в откосах окна того же придела представлены блаженные Андрей К-польский и Иоанн Большой Колпак, а на сев. столбе четверика собора — Прокопий и Иоанн Устюжские). Вместе с самыми почитаемыми юродивыми — Василием, Прокопием и Иоанном Устюжскими, Исидором Ростовским — М. представлен на шитой пелене 60-х гг. XVII в. из того же собора (мастерская А. И. Строгановой, СИХМ; *Силкин А. В. Лицевое шитье строгановских мастеровских. М., 2009. Кат. 145*). Однако особенно часто М. изображался в разных вариантах композиций с избранными святыми. Он представлен на неск. складнях; в среднике, как правило, помещено изображение Владимирской иконы Божией Матери в окружении



Блж. Максим Московский. Роспись Иоанно-Богословского придела Благовещенского собора в Сольвычегодске. 1600 г.

праздников, а на створках — молящиеся святые по чинам святости. Как и др. рус. юродивые, М. включен в лик блаженных. На складне, вложенном Н. Г. Строгановым в ц. Похвала Пресв. Богородицы Орла-городка — центра пермских владений Строгановых (1603, ПГХГ; Иконы строгановских вотчин. 2003. Кат. 75. Ил. на с. 198–201), М. показан в 1-м ряду, перед блаженными Василием Московским, Исидором Ростовским и Иоанном Московским; на складне письма Прокопия Чирина (нач. XVII в., ГТГ; *Рыбаков. 1995. Табл. 241*) — в верхнем ряду, со святыми Василием, Исидором и пустынноиками





Блж. Максим Московский.
Фрагмент складня
«Московские чудотворцы
в молении Богоматери».
Нач. XVII в.
Иконописец Истома Савин
(ГТГ)

(аналогичная композиция на складне из собрания Е. Е. Егорова, ГТГ); на складне письма Никифора Савина Истомина (?) из собрания Рахмановых (нач. XVII в., старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище в Москве — Древности и духовные святыни. 2005. Кат. 47) — в верхнем ряду, с др. московскими юродивыми; на складне из собрания М. С. Олива (ГРМ; *Вилинбахова*. 2010. Кат. 304. Ил. 134) — рядом с Устюжскими святыми. Кроме того, блж. Василий и М. представлены на связанном со строгановской традицией складне-иконостасе с праздниками и святыми ок. сер. XVII в. (Древности и духовные святыни. 2005. Кат. 64). Фигура М. различима в группе блаженных и юродивых на иконе «Неделя всех святых» письма Семена Хромого, вложенной Н. Г. Строгановым в храм Воскресения с. Усть-Кисерт (до 1616, ПГХГ; Иконы строгановских вотчин. 2003. Кат. 81), и на иконе «Шестоднев» из собрания И. С. Остроухова (нач. XVII в., ГТГ).

но в то же время напоминают о посвящении Покровского собора на Рву, окруженного гробницами московских юродивых.

Связи между образом Богоматери, как покровительницы столицы, и почитанием Московских чудотворцев отражены в памятниках, имеющих отношение к Владимирской иконе Богоматери. Таков чудотворный образ Владимирской-Оранской иконы Богоматери, написанный в 1629 г. протопопом московского Успенского собора Кондратом Ильиным и иконописцем Григорием Чёрным по заказу нижегородского дворянина П. А. Глядко-



Блж. Максим Московский.
Фрагмент киотной рамы
Владимирской иконы Богоматери.
Сер. XVII в. (ГВСМЗ)

ва (ПЭ. 2005. Т. 9. С. 34–35). На нижнем поле иконы (Оранский Богородицкий мон-рь) представлены 3 Московских святителя, Черниговские чудотворцы, св. царевич Димитрий, блаженный Василий, М. и Иоанн Большой Колпак; эти изображения повторяются и на поздних списках, напр. на иконе рубежа XIX и XX вв. из собрания И. В. Тарноградского (Свя-

тые образы. 2007. Кат. 14). Дальнейшее развитие той же темы представлено иконой Симона Ушакова «Похвала Богоматери Владимирской» («Древо государства Московского») из московской ц. Св. Троицы в Никитниках (1663, ГТГ): медальоны с полуфигурами 3 московских юродивых помещены над изображениями преподобных, симметрично образам св. кн. Михаила Черниговского, царя Феодора Иоанновича и св. царевича Димитрия. Как и др. святые, М. предстает в молитвенной позе, со свитком, текст к-рого прославляет Богородицу («Радуйся, розга, изнесшая гроздь живота»); иконография юродивого традиционна, в отличие от изображения блж. Василия: он опоясан белым платом (Симон Ушаков — царский живограф. М., 2015. Кат. 13). М. включен и в необычайно широкий сонм Московских чудотворцев на прописи с иконы 2-й пол. XVII в. (?), находившейся в одной из моленных Преображенского кладбища в Москве (*Маркелов*. Святыне Др. Руси. Т. 1. Рис. 169); вместе с др. юродивыми и Московскими преподобными, симметрично блж. Василию святой показан коленопреклоненным и касающимся лицом земли в центральной части композиции, у престола с евхаристическими сосудами, на к-ром стоит Господь Вседержитель (рядом, перед престолом — царевич Димитрий, к-рый в XVII–XIX вв. неоднократно сопоставлялся с московскими блаженными в произведениях разной иконографии). Столь же необычна шитая композиция на омофоре сер. XVII в. (предположительно связывается с патриархом Никоном) из новгородской архиерейской ризницы (НГОМЗ; *Игнашина Е. В.* Древнерусское лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея. Кат. Новг., 2003. Кат. 40) с Московскими святыми, поддерживающими (?) Московский Кремль; блж. Василий и М., чьи фигуры были сильно обрезаны при переделках, представлены по краям, рядом с тезоименными святыми царской четы — прп. Алексием, человеком Божиим, и прп. Марией Египетской (на парной композиции изображены новгородский кремль и местные святые). Вместе с др. столичными святыми М. и блж. Василий представлены на чтимой Боголюбской-Московской иконе Богоматери, находившейся над Варварскими воротами Китай-города (исполнена на рубеже XVII и XVIII вв.), и на ее списках (см.: ПЭ. 2002. Т. 5. С. 463–464). К кон. XVII в. определенное распространение получили иконы 4 московских святителей — Петра, Алексия, Ионы и Филиппа — с М. и блж. Василием. В 1683 г. такой образ стоял в местном ряду московского храма свт. Николоя Чудотворца у Красных колоколов («Красный звон») (*Холмогоров*. 1884. Стб. 372). Аналогичная икона кон. XVII в. с фигурами



6 Московских чудотворцев в молении Христу Великому Архидею вместе с парным образом ярославских святых находилась в Казанском мон-ре в Ярославле; здесь оба юродивых изображены в длинных белых набедренных поязках (ЯХМ; Ярославский художественный музей: Кат. собр. икон. Ярославль, 2012. Т. 2: (Иконы XVII — нач. XVIII вв.). Ч. 2. Кат. 148, 149). Вариантом той же схемы являются ком-



Блж. Максим Московский.
Фрагмент пелены.
60-е гг. XVII в.
(СИХМ)

позиции с Московскими святыми, представленными на фоне Кремля в молении Богородице Владимирской, на меднолитых старообрядческих (выговских) складнях XVIII–XIX вв. с праздниками и на отдельных иконках (один из наиболее ранних примеров — складень 1711 г. в ГИМ; аналогичные памятники: *Гнутова С. В., Зотова Е. Я.* Кресты, иконы, складни: Медное худож. литье XI — нач. XX в.: Из собр. ЦМиАР. М., 2000. Ил. 238, 239; *Вилинбахова.* 2010. Кат. 274).

Образы М. встречаются и в произведениях с более индивидуальной программой, в к-рой отчетливо звучит тема подвигов рус. юродивых. Известны памятники, где он, как и др. московские юродивые, изображен вместе со святыми (в т. ч. юродивыми) из др. регионов России. Это, напр., икона, на к-рой перед Богородицей с Младенцем предстоят и припадают Василий, Иоанн и Максим Московские, Прокопий и Иоанн Устюжские, мученики Флор и Лавр, мц. Анастасия,

царица Феодора и царевич Димитрий (1-я пол. XVII в., ГТГ; *Антонова, Мнѣва.* Каталог. Т. 2. Кат. 1015. С. 485; воспр.: *Грабарь И.* История рус. искусства. М., 1913. Т. 6. С. 383; прорис: *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. Рис. 53). Образ кон. XVII в. из собрания И. С. Глазунова композиционно близок образам 4 Московских митрополитов и 2 юродивых, однако традиц. схема здесь дополнена фигурами арх. Михаила, блаженных Андрея К-польского, Лаврентия Калужского, Прокопия Устюжского и Исидора Ростовского (Русская икона: Собр. Ильи Глазунова. М., 2006. С. 105). Икона того же времени из с. Демьяны близ Ростова продолжает возникшую в XVI в. традицию совместного изображения Ростовских и Московских чудотворцев, среди к-рых выделяются образы юродивых — блаженных Исидора и Иоанна Власатого Ростовских, М. и Василия (Иконы СПГИАХМЗ: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. / Авт.-сост.: Л. М. Воронцова. Серг. П., 1996. Кат. 21).

К концу эпохи средневековья изредка создавались и единоличные образы М., встречавшиеся даже в провинции (напр., согласно писцовым книгам 1675–1683 гг., в приделе прп. Макария Унженского ц. Владимирской иконы Божией Матери в Вел. Устюге находилась алтарная дверь с изображением М.; Устюг Великий: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1883. С. 78), а иконография блаженного продолжала развиваться. Очевидно, ок. сер. XVII в. одновременно с формированием аналогичного извода иконографии блж. Василия Московского появились иконы М., молящегося Господу Вседержителю на фоне панорамы Московского Кремля, к-рый показан со стороны Красной пл. Такие композиции, отражавшие почитание М. как покровителя Москвы и ее жителей и напоминавшие о том, что святой совершал свои подвиги близ Кремля и торго, известны по иконе из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (там же находился аналогичный образ блж. Василия Московского, обе иконы одновременно поступили из Москвы; *Покровский Н. В.* Церковно-археол. музей СПбДА, 1879–1909. СПб., 1909. С. 126–127. № 46–47; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. Рис. 76, 165. С. 184–185, 332–333) и по пядничному образу рубежа XVII и XVIII вв. (ГММК, находится в пядничном ряду иконостаса ц. Положения ризы Богородицы). Не исключено, что сходную композицию имел образ из ризницы Саввина Сторожевского мон-ря, находившийся в числе икон избранных святых, к-рые, очевидно, возлагались на аналой в дни их памяти (в описи 1667 записан под 11 нояб.: *Описи Саввина Сторожевского мон-ря XVII в.* / Сост.: С. Н. Кистерёв, Л. А. Тимошина. М., 1994. С. 31. (Мат-лы для истории Звенигородского края; Вып. 2).

Создание иконы из ц. Положения ризы Богородицы хронологически совпадает с обновлением храма над местом погребения М., к-рый в 90-х гг. XVII в. был заново выстроен в камне, и с повторным обретением мощей святого, состоявшимся в 1698 г. Очевидно, в связи с этими событиями и торжественным переложением мощей в новую раку в 1698 г. для церкви, в 1703 г. освященной уже во имя М., а не прп. Максима Исповедника (последнему посвятили придел), были исполнены новые иконы обоих святых. Однако относившееся к этому времени убранство храма, а также хранившиеся там более ранние произведения были уничтожены пожаром 29 мая 1737 г. После пожара предполагалось изготовить для остатков сгоревших мощей серебряный ковчег (ОДДС. 1913. Т. 19: 1739 г. Стб. 339–343) или каменную гробницу с надписью и образом «для моления приходящим к той гробнице и прикладывания» (ПСПиР. 1905. Т. 9: 1735–1737 гг. С. 603–604), но эти замыслы, видимо, не осуществились. Восстановленную церковь освятили 30 мая 1742 г. Остатки мощей М. были помещены в нее только в 1768 г.; в 1770 г. для них устроили резную раку и сень с балдахином на 8 резных столбах (в 1876 кипарисовый ковчег с мощами переложили в металлическую вызолоченную раку, см.: Прп. Максим Исповедник и св. и блж. Максим. 1894. С. 24). В XIX в. в храме хранился «древний полотняный покров» на раку М. с его образом и пространной надписью, повествующей о жизни святого и обретении мощей в 1698 г. (Там же. С. 22–23; *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни: Автобиогр. записки. Серг. П., 1899. Т. 2: (1851–1862 гг.). С. 203–204); возможно, он также был исполнен после пожара, хотя нельзя исключить, что это было уцелевшее произведение рубежа XVII и XVIII вв.

Сохранился комплекс икон М., созданных для Максимовской ц. после пожара, — очевидно, до ее освящения в 1742 г. Это выразительные памятники московской иконописи эпохи зрелого барокко, чья иконография в целом ориентируется на более ранние изображения блаженного и, возможно, повторяет композиции произведений, созданных для каменного храма на рубеже 90-х гг. XVII в. и 1700-х гг. Нек-рые из них восходят к иконам М. на фоне Кремля и Красной пл. На местной иконе с единоличным образом М., скрестивший руки на груди (жест, встречающийся в средневек. изображениях святого, но характерный и для церковного искусства барокко), молится Спасителю на фоне пейзажа; на заднем плане представлены Московский Кремль и идущая по Красной пл. процессия с мощами юродивого — перенесение его раки в 1699 г.; слева внизу помещена надпись, описывающая это событие (ГТГ; *Isbnes*





russes. 2000. N 50). Еще один местный образ, видимо происходящий из церкви на Варварке, изображает святых, к-рым посвящены оба ее престола,— М. (с молитвенно сложенными ладонями) и прп. Максима Исповедника — на фоне пейзажа, в молении образу «Коронование Богоматери» (ГМИР; Русское искусство из собр. ГМИР. 2006. Ил. 142. С. 106). Те же святые помещены на огромной (215×140 см) иконе, к-рая до нач. XX в. помещалась на северном фасаде Максимовской ц., выходящем на Варварку, и входила в группу больших композиций



Блж. Максим Московский и Максим Исповедник в молении Спасу Нерукотворному. Икона. 1730 — 40-е гг. XVIII в. (ГИМ)

с образами Московских юродивых, размещавшихся на внешних стенах собора Покрова на Рву и Варварских ворот Китай-города (ГИМ, музей «Покровский собор»; *Чугрева*. 2013. С. 205–212; о размещении образа на фасаде храма: Памятники древнего художества в России / Текст: И. М. Снегирёв. М., 1851. Тетр. 3–6. С. 51). Композицию иконы венчает большой образ Спаса Нерукотворного с 2 ангелами; между фигурами святых расположены 6 картушей со сценами Жития прп. Максима Исповедника, вид Московского Кремля, композиция «Перенесение мощей Максима Московского» и фигуры устремляющихся к мощам калек (изображения сопровождаются многочисленными надписями). Сцена перенесения мощей была представлена и в интерьере Максимовского храма, на его зап. стене (Прп. Максим Исповедник и св. и блж. Максим. 1894. С. 23), а об истории их обретения рассказано в надписи на гравюре сер.— 2-й пол. XVIII в., изображающей блж. Василия и М. перед Кремлем, в молении образу «Успение Пресв. Богородицы», и на ее поздних повторениях (*Ровинский*. Народные кар-



Блаженные Василий и Максим Московские в молении образу «Успение Пресв. Богородицы». Гравюра. Сер.— 2-я пол. XVIII в.

тинки. Кн. 1. С. 327. Ил. 253; Кн. 3. № 1400. С. 564–566; Русская народная картинка XVII–XIX вв.: Кат. выст. / ГРМ. Л., 1980. Кат. 96. С. 38).

Несмотря на некую активизацию почитания М. после обретения его мощей в 1698 г. и возобновления храма на Варварке, пострадавшего от пожара 1737 г., его единоличные образы, в отличие от изображений блж. Василия, крайне редки для искусства Нового времени. Известна уникальная по иконографии икона-«краснушка» с поясной фигурой святого в необычном для его изображений рубище, открывающем правое плечо и руку (2-я пол. XIX в., Церковно-археологический музей ПСТГУ; *Федорова И. В.* Иконы и картины, реставрированные на кафедре реставрации ПСТГУ в 2011–2013 гг. // ИХМ. 2016. Вып. 13. С. 503). Отдельная икона М., написанная мстёрским иконописцем М. И. Дикарёвым в 1890 г., входила в созданный в 80-х гг.



помеченного 11 нояб., неизвестно; *Басова М. В.* Минейные и праздничные иконы М. И. Дикарёва и И. С. Чирикова из домовых церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге: создание, бытование, судьба // Тр. ГМИР. СПб., 2001. Вып. 1. С. 81). Изданная храмом св. Максима на Варварке в 1894 г. брошюра о прп. Максиме Исповеднике и М. проиллюстрирована гравюрой с фигурами этих святых в молении Спасителю и видом храма (Прп. Максим Исповедник и св. блж. Максим. 1894. С. 4). Образы М.— очевидно, в качестве соименного святого заказчиков — встречаются на полях домашних икон кон. XVIII–XIX в. («Антипа Пергамский», 1-я пол. XIX в., Музей икон, Франкфурт-на-Майне — Ikonen: Ikonen-Museum Frankfurt a. M. / Hrsg. R. Zacharuk. Fr./M., 2005. N 87; «Христос в темнице», сер. XIX в., собрание банка «Интеза Санпаоло», Виченца — Icone russe: Collezione Banca Intesa: Cat. ragionato. Mil., 2003. T. 3. N 297). Они присутствуют и в составе композиций, содержащих идею уподобления московских юродивых блж. Андрею К-польскому и древним пустынножителем («Покров Богоматери, с отшельниками и юродивыми на полях», 70-е гг. XVIII в., Калуга), а также на иконах с образами чтимых святых-заступников («Богоматерь «Всех скорбящих Радость»» с избранными святыми в среднике, посл. четв. XVIII в., Калуга; обе — бывш. собрание М. Е. Елизаветина: *Комашко и др.* 2009. Кат. 77, 78). Тем не менее в XVIII–XIX вв. продолжали создаваться иконы блж. Василия и М. (образ нач. XIX в., ГИМ; *Бибарцева*. 2013. С. 197–198), в т. ч. с панорамой Кремля и Покровского собора (1-я четв. XIX в., ГРМ — *Вилинбахова*. 2010. Кат. 272. Ил. 120; сер. XIX в., ГМЗРК — *Полякова*. 2006. Кат. 9. С. 52–54, 243). Их раннее изображение стало постоянным элементом серии икон «Шестоднев», выполненных в нач. XIX в.

Блаженные Василий и Максим, Московские чудотворцы. Фрагмент иконы «Шестоднев, с изображениями святых на полях». 1813 г. Иконописец В. И. Хохлов (ГТГ)

XIX в.— 1900-х гг. комплект минейных икон для домовых церкви с.-петербургского Мраморного дворца, отличавшийся большим количеством изображений рус. святых (местонахождение образа М.,

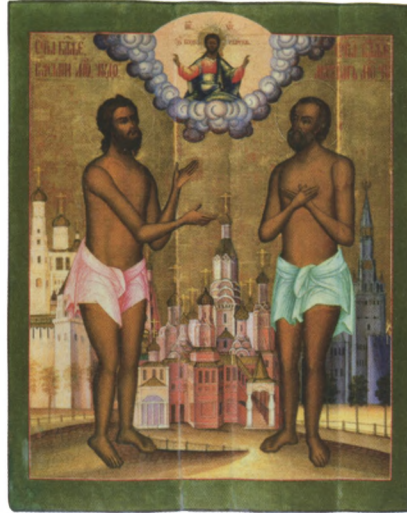
вариант этой иконографии представлен иконами с образом Христа Вседержителя в среднике; см.: *Кропивницкая Н.* О трех иконах Василия Хохлова из Палеа // Рус. поздняя икона от XVII до нач. XX ст.: Сб. ст. / Ред.-сост.: М. М. Красилин. М., 2001. С. 201–210). Клеймо с «двоицей» самых чтимых мос-



ковских юродивых занимает постоянное место на нижнем поле таких икон. Оно замыкает ряд изображений рус. святых на полях, располагаясь симметрично клейму с фигурами блаженных Исидора и Иоанна Большой Колпак рядом со сценой убийства св. царевича Димитрия Угличского (Антонова. 1966. Кат. 114. Илл. 132–133; Святые образы. 2007. Кат. 93, 95, 96; Комашко и др., 2009. Кат. 121). В этих и др. произведениях XVIII — нач. XX в. иконография М. сохраняет традиц. характер, однако его очень редко изображают в узком препоясании, встречающемся в памятниках XVI–XVII вв. Как правило, нагота М. прикрыта длинной набедренной повязкой, к-рая, как и аналогичный атрибут блж. Василия на его поздних изображениях, свидетельствует о желании сделать облик блаженных нагоходцев сравнительно «благообразным». Тем не менее акцент на этом атрибуте в ряде случаев помогал передать мысль о духовном родстве обоих юродивых и преемственности их подвигов.

В XVIII — нач. XX в. сохраняется традиция изображения М. среди Московских святых. Известны гравюры XVIII в. с фигурами Московских чудотворцев (и нек-рых др. святых) вокруг изображений Владимирской иконы Божией Матери (гравюра М. Н. Нехорошево-ского) или Богоматери «Знамение» (Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. № 1226, 1250–1252. С. 493, 503–505). Среди подобных изображений выделяется гравюра 1-й пол. XVIII в. с видом московского Успенского собора и образами Московских святых, представляющая своего рода путеводитель по столичным святыням (Там же. Кн. 2. № 602. С. 289–293); блаженные М., Василий и Иоанн Московские показаны в правой группе. Московские чудотворцы — святители Петр, Алексей, Иона, Филипп, прп. Сергей Радонежский, св. царевич Димитрий, блж. Василий и М. — также изображены на гравюре 1-й пол. XVIII в. с видами московских мон-рей (Там же. № 600, 601. С. 288–289). Их фигуры помещены в центральной композиции с видом Кремля, святые парят над ним в облаках, в молении о городе к образу «Успение Пресв. Богородицы». Идею заступничества Московских чудотворцев, в т. ч. блаженных М. и Василия, за свой город выражают и списки с московской Боголюбской иконы Божией Матери на Варварских воротах Китай-города, распространившиеся благодаря чудесам от этого образа во время эпидемии чумы 1771 г. Иконы на этот сюжет, создававшиеся в посл. четв. XVIII в. и позже, включают фигуры 4 Московских святителей, блж. Василия, М. и избранных святых, которые вызывают к Божией Матери, возносящей свое заступническое моление ко Христу; в нижней части таких композиций часто присутствует вид Кремля (иконы посл.

четв. XVIII–XIX в. в собр. музея «Коломенское»: Полякова. 2006. Кат. 5, 6. С. 36–43, 242; Полякова О. А., Посльыхалина М. В. Подписные и датированные иконы в собр. Моск. гос. объединенного музея-



Блаженные Василий и Максим Московские. Икона. Сер. XIX в. (ГМЗК)

заповедника Коломенское — Измайлово — Лефортово — Люблино. М., 2013. Кат. 27).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. повысился интерес к иконам святых старой столицы, символизирующих древнюю историю Русской Церкви, что привело к появлению множества изображений М., к-рые включены в разные варианты подобных композиций, различающихся расположением персонажей и местом, отведенным смысловому центру, — Владимирской иконе Божией Матери. Это 2 однотипных ядренных образа Московских святых, где богородичная икона помещена в верхней части средника (обе — нач. XX в., ЦМиАР; Московский Патерик: Древнейшие святые Моск. земли. М., 2003. Ил. 14), а также произведения, в к-рых Владимирскую икону поддерживают представленные в центре святители Петр и Алексей. К ним относятся иконы 2-й пол. XIX в. в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры и 1908 г. в Васильевском приделе собора Покрова на Рву (в убранство этого придела, созданное на рубеже XIX и XX вв., включены и др. образы М.: небольшая икона с ростовой фигурой в иконостасе 1895 г., рядом с иконами рус. юродивых, и оплечный образ на сени раки блж. Василия, среди Московских святых). Известен случай изображения Московских чудотворцев на полях Владимирской иконы — к этому варианту относилась икона с фигурами святых Москвы и Подмосковья, поднесенная московским дворянством наследнику цесаревичу Алексею Николаевичу в 1912 г. в память 1-го по-

сещения «царствующего града Москвы» (Московский Патерик / Сост.: Е. Поселянин; Рис.: С. И. Вашков. М., 1912. Ненум. ил. С. 109). На этой иконе, подражающей памятникам XVI–XVII вв., московские юродивые представлены на правом поле, в клеймах килевидной формы, в позе моления: в левом — блж. Василий и Иоанн Большой Колпак, в правом — М. на фоне Кремля. Среди Московских святых М. изображается на иконах 2-й пол. XX в. («Образ всея России чудотворцев» в московском храме Илии Обыденного, написанный в 1952–1953 И. В. Ватагиной и Е. С. Чураковой под рук. мон. Иулиании (Соколовой); см.: Святые храма прор. Божия Илии в Обыденском переулке Москвы / Авт.-сост.: иерей Н. Скурат. М., 2008. С. 34. Ил. 92).

Образ М. встречается и в других сюжетах, характерных для религ. искусства Нового времени, напр. в сложных многофигурных произведениях с изображениями русских святых, исполненных в разных старообрядческих центрах, включая Романов-Борисоглебск (ныне Тутаев) и пос. Невьянский Завод (ныне Невьянск) (3-створчатый складень-кузов кон. XVIII в. с иконой «О Тебе радуется» с фигурами святых Иоанна Устюжского, Василия и М., Исидора Ростовского и Марии Египетской на нижней планке кузова; 3-створчатый складень невянского письма посл. четв. XVIII в. с праздниками и святыми и створка кио-



Блж. Максим Московский. Фрагмент иконы «Собор Московских святых». Нач. XX в. (ЦМиАР)

та посл. четв. — кон. XVIII в., все в ГРМ: Вилинбахова. 2010. Кат. 305, 306, 310). Он входит в состав композиции «Образ всех святых Российских чудотворцев», разработанной в Выговском поморском общежитии не позднее 30-х гг. XVIII в. и довольно широко распространеннейшей среди старообрядцев-беспоповцев. На таких иконах, к-рых к наст. времени сохранилось не менее 8 (по 2 иконы в собраниях ГРМ и ГТГ, икона в МИИРК, икона в собрании Г. В. Лепса, 2 иконы в зарубежных частных собраниях), М. представлен в верхней

части композиции, среди расширенной группы рус. юродивых, между блаженными Василием и Иоанном Московскими (см. икону 1814 г. письма П. Тимофеева и др. памятники: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. Рис. 230. С. 462; *Образы и символы*. 2008. Кат. 62, 70; *Icons russes*. 2000. N 52, 53).

Образы М. довольно рано появились в составе минейных циклов. Под 13 авг., вместе с прп. Максимом Исповедником, святой изображен на иконе «Годовая минея» сер. XVI в. (*Бенчев И.* Иконы святых покровителей. М., 2007. С. 270, неверно определен как мч. Аникита) и на двусторонней «таблетке» «Минея на август» кон. XVI в. из собр. П. Д. Корина (ГТГ; *Антонова*. 1966. Кат. 52. Ил. 69), под 11 нояб. — на двусторонней «таблетке» «Минея на ноябрь и декабрь» (1-я пол. XVII в., ГЭ; *Косцова А. С.* Двухсторонние иконы-таблетки XV–XVII вв. в собр. ГЭ // *Рус. искусство в ГЭ*. СПб., 2003. С. 38–39), под обоими числами — на минейных иконах Никольского единоверческого монастыря (*Гурьянов*. 1904. Ил. на с. 44, 62); в тех случаях, когда блаженный представлен со своим соименным святым, они могут быть изображены беседующими. М. часто изображали и в более поздних календарных циклах: он присутствует в стенописном минологии ц. св. Иоанна Предтечи в Толчкове в Ярославле (1694–1695, под 13 авг.), на ноябрьском листе гравированных святцев Г. П. Тетчергорского (1714, 1722) и в августовском листе святцев И. К. Любецкого (*Ермакова, Хромов*. Рус. гравюра. Кат. 33.12, 34.11, 35.11), на иконе на нояб. из комплекта минейных икон 1-й пол. XVIII в. в Сампсониевском соборе С.-Петербурга (Русская икона XVII–XVIII вв. в собр. Гос. музея-памятника «Исаакиевский собор»: Лицевые святцы из Сампсониевского собора. СПб., 2003. С. 34–35), на миниатюре рукописных святцев 1-й пол. XIX в. в ГИМ (под 13 авг., в беседе с прп. Максимом Исповедником; Москва Православная: ПЦК. История города в его святых. Благочестивые обычаи. Авг. М., 2002. С. 196) и в др. памятниках. Редкий вариант минейной иконографии святого представлен иконами 1-й пол. XIX в. письма Т. И. Гагаева (?) из бывш. собрания М. Е. Елизаветина (*Кожанко и др.*. 2009. Кат. 135.3, 135.12). Этот цикл выделяется не только тем, что образ М. представлен дважды, но и заменой фигуры святого сюжетными сценами — преставления блаженного под 11 нояб. (сцена погребения М. в храме в присутствии архиерея и клириков) и обретения его мощей — под 13 авг. (аналогичная сцена в храме; в отличие от 1-й композиции с образом обнаженного М. в набедренной повязке здесь он полностью обернут в саван).

Циклы со сценами Жития М. неизвестны, что, вероятно, объясняется отсутст-



Блж. Максим Московский.
Фрагмент иконы
«Собор Русских святых».
Кон. XVIII — нач. XIX в.
(МИИРК)

вием или утратой подробного жизнеописания святого с перечнем чудес, совершавшихся от его мощей. Кроме сцен перенесения мощей М., включенных в состав неск. икон XVIII в., и сцен погребения святого и обретения его останков, крайне редко встречающихся в минейных иконах, известно изображение чуда об исцелении человека с «прикорченной» ногой в 1501 г. — миниатюра Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (Шумиловский том — РНБ. F.IV.232. Л. 601). На ней показаны большой уступленный храм, гробница М., к к-рой устремляется человек с обнаженной ногой, и предстоящее духовенство. Святой, лежащий в гробнице, изображен обнаженным, в набедренной повязке, со сложенными на груди руками, с закрытыми глазами, в нимбе; его иконография соответствует традиции, известной по др. произведениям XVI–XVII вв.

Лит.: *Левшин А. Г.*, прот. Историческое описание первопрестольного в России храма, Моск. большого Успенского собора и о возобновлении первых трех моск. соборов Успенского, Благовещенского и Архангельского. М., 1783. С. 197; *Савваитов П. И.* Церкви и ризница Кирилло-Белозерского монастыря: По описным книгам 1668 г. СПб., 1861. (ЗОРСА; Т. 2); Строгановский иконописный лицевой подлинник (кон. XVI и нач. XVII ст.). М., 1869; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 347–349; Прп. Максим Исповедник и св. и блж. Максим, Христа ради юродивый, Московский чудотворец. М., 1894; *Холмогоров В. И.*, *Холмогоров Г. И.* Мат-лы для истории, археологии и статистики Московских церквей, собранные из книг и дел преждебывших патриарших приказов и изд. при рук-ве И. Е. Забелина. М., 1884; *Успенский А. И.*, ред. Церк.-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–92; *Опись Покровского женского монастыря в Суздале 7159/1651 г.* / Сообщ.: В. Т. Георгиевский // Тр. Владимирской УАК. Владимир, 1903. Кн. 5.

С. 104; *Гурьянов В. П.*, ред. Лицевые святцы XVII в. Никольского Единоверческого монастыря в Москве: [Иконописный подлинник]. М., 1904, 1997р.; *Скворцов Н. А.*, прот. Архив Московской Св. Синода Конторы // Мат-лы по Москве и Московской епархии за XVIII в. М., 1914. Вып. 2. С. 307. (ЧОИДР); *Антонова В. И.* Древнерусское искусство в собр. П. Корина. М., 1966; *Мнева Н. Е.* Стенопись Благовещенского собора Моск. Кремля 1508 г. // ДРИ. М., 1970. [Вып.] *Худож. культура Москвы и прилежащих к ней княжеств: XIV–XVI вв.* С. 174–206 (здесь: 204). Табл. 14. № 5, 13; *Ручко V.* Die Darstellung der russischen Narren um Christi Willen in der Ikonenmalerei // *Hermeneia*. 1993. N 2. S. 81–94; *Kaster G.* Maximus der Narr von Moskau // *LCI*. Bd. 7. Sp. 621; *Рыбаков А. А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. Табл. 241, 263, 288; *Icons russes: Les saintes / Fondation Pierre Gianadda*. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000; Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: По мат-лам реставрационных работ ВХНРЦ: Кат.-альбом. М., 2003. Кат. 75, 81; *Мельник А. Г.* «Ростовские и московские святые»: эволюция иконографии в XVI–XVII вв. // ИКРЗ, 2003 г. Ростов, 2004. С. 354–365; *он же*. Становление культуры юродивого Максима Московского // Ярославский пед. вестн. 2014. Т. 1. № 2. С. 13–17; Древности и духовные святости старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церк. убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве / Сост.: М. В. Вилкова. М., 2005. Кат. 47, 64; *Иванов А. С.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 252, 270; *Валухина В. И.* Иконы Ростова Великого. М., 2006. Кат. 55. (Древнерус. живопись в музеях России); *Полякова О.* Архитектура России в ее иконе: Города, монастыри и церкви в иконописи XVI–XIX вв. из собр. Музея-заповедника «Коломенское». М., 2006. (World Art Museum); Русское искусство из собр. ГМИР / Сост.: М. В. Басова. М., 2006; Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бушева-Давыдова. М., 2007; Иконы Владимира и Суздаль. М., 2008. (Древнерус. живопись в музеях России); Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея. СПб., 2008. Кат. 30–32, 128, 175, 176, 180; *Кожанко Н. И.*, *Преображенский А. С.*, *Смирнова Э. С.* Русские иконы в собр. Михаила Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. М., 2009; *Вилинбахова Т. Б.*, сост. Святые земли Русской. СПб., 2010. Кат. 307, 311, 312, 314; *Качалова И. Я.* Раскрытие монументальной живописи в соборах Кремля в кон. XIX — нач. XX в. // История собирания, хранения и реставрации памятников древнерус. искусства: Сб. ст. по мат-лам конф. (25–28 мая 2010 г.). М., 2012. Ил. 1, 2; *Туминская О. А.* Блаженные и юродивые в истории, житии и образном искусстве Др. Руси. СПб., 2012; *она же*. Нищета Христову возлюбивши... СПб., 2013. С. 185–192; *Бибарцева Я. Р.* Иконография образа Василия Блаженного в собр. древнерус. живописи ГИМ // Покровский собор в истории и культуре России: Мат-лы науч. конф. посвящ. 450-летию Покровского собора (12–14 окт. 2011 г., Москва). М., 2013. С. 188–204; *Чугреева И. А.* К истории одного крестного хода кон. XVII в. в Москве // Там же. С. 205–212; *Преображенский А. С.* Иконография Василия Блаженного: нек-рые аспекты изучения // Юродивые в рус. культуре: Сб. ст. / Ред., сост.: Е. М. Юхименко. М., 2013. С. 48–79.

А. С. Преображенский



















Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	СПб. С.-Петербург	Санкт-Петербург	Kbh.	København
Екат.	Екатеринбург	Тб.	Тбилиси	L.	London
Ер.	Ереван	X.	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	Bruх.	Bruxelles	P.	Paris
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	Phil.	Philadelphia
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	R.	Roma
Новг.	Новгород; Вел. Новгород	Cph.	Copenhagen, Copenhagen	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Новосиб.	Новосибирск	Düss.	Düsseldorf	Stuttg.	Stuttgart
Н.-Й.	Нью-Йорк	Edinb.	Edinburgh	Tb.	Tbilissi
Од.	Одесса	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	Thessal.	Thessaloniki
П.	Париж	Fr./M.	Frankfurt am Main	Tüb.	Tübingen
Пг.	Петроград	Gen.	Genève	Vat.	Città del Vaticano
Р-н/Д.	Ростов-на-Дону	Gött.	Göttingen	W.	Wien
Севаст.	Севастополь	Hdlb.	Heidelberg	Warsz.	Warszawa
Серг. П.	Сергиев Посад	Jerus.	Jerusalem	Wash.	Washington
Симф.	Симферополь	Jord.	Jordanville (USA)	Θεσ.	Θεσσαλονίκη

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

	Границы митрополий	<u>НУАКШОТ</u>	Столицы государств
	Границы епархий	<u>КиФфа</u>	Центры административных единиц
	Центры епархий		НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	Государственные границы		более 1 000 000 жителей
	Границы административных единиц		от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации		от 100 000 до 500 000 жителей
	Пути сообщения		от 50 000 до 100 000 жителей
	железные дороги магистральные		от 10 000 до 50 000 жителей
	автомобильные дороги главные		менее 10 000 жителей
	Примечание.	Атар	Города и поселки городского типа
	В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания	Магаме	Населенные пункты сельского типа



ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XLII

ЛЬВОВСКИЙ СОБОР – МАКСИМ, БЛЖ., МОСКОВСКИЙ

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. 10А, стр. 1. Тел.: +7(495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:

- 105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
- ИНН 7704153888, КПП 770901001
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
- корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 1.06.2016. Формат 60×90¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 30 000 экз. Заказ № 2956



Полиграфические работы – ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685
www.oaompk.ru, www.oaompk.pf

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-047-9

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016

