

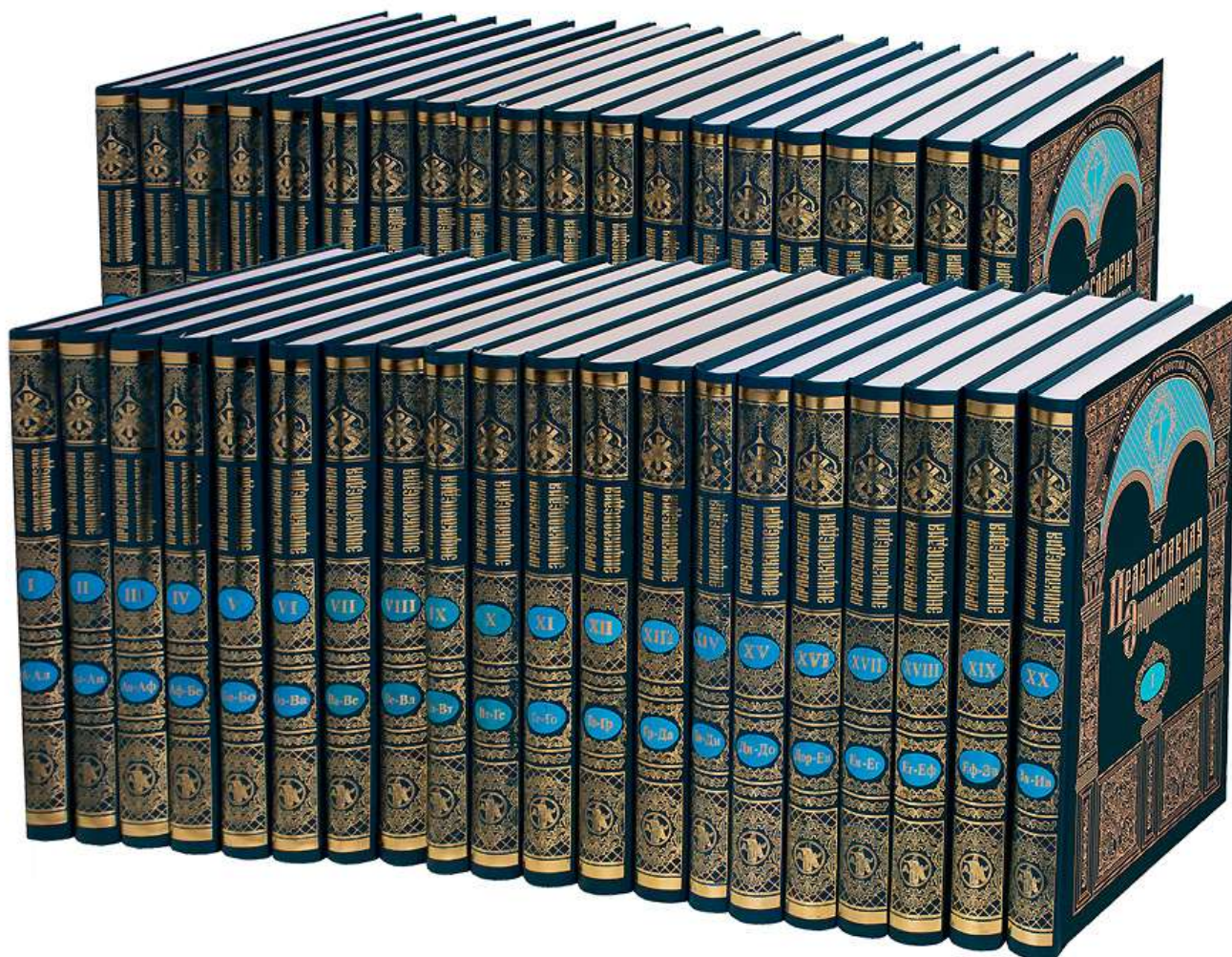
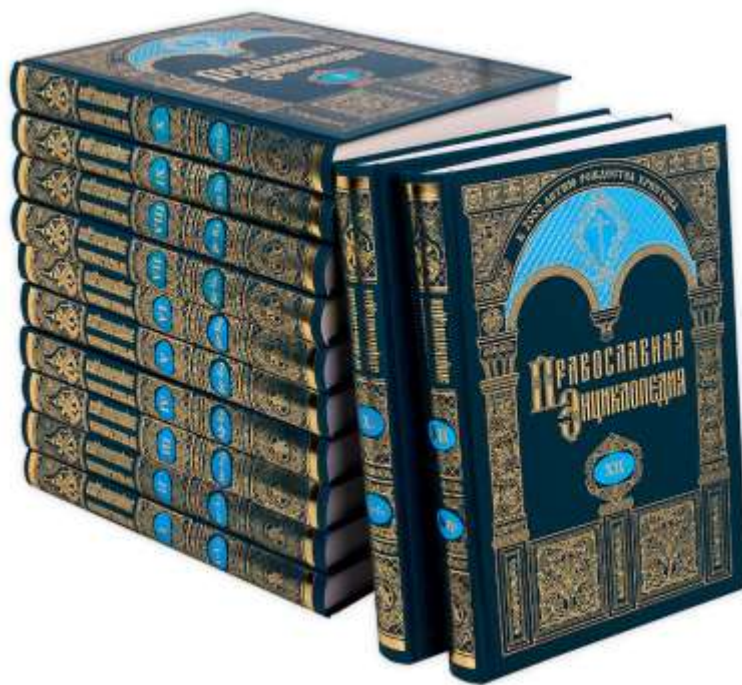
TEZĂUR LITURGIC

19 IANUARIE

SF. CUVIOS MACARIE CEL MARE



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-42
MOSCOVA, 2016



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21													
22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56
57	58	59	60	61	62																													

Т. 42, С. 563-582

Источники Древние свидетельства

- ☐ Позднейшие источники
- Житие
- Приписываемые произведения «Послание к чадам»
 - ☐ «Послание о славе святых»
 - ☐ «Послание об ангеле-хранителе»
 - ☐ Молитвы
 - ☐ Макариевский корпус
 - ☐ Богословие
 - ☐ Богопознание
 - ☐ Триадология
 - ☐ Христология
 - ☐ Космология
 - ☐ Антропология
 - ☐ Сотериология
 - ☐ Экклезиология. Таинства

- Аскетика. Божественная благодать и человеческие усилия
- Эсхатология
- Гимнография
- Иконография

МАКАРИЙ ВЕЛИКИЙ

(Египетский) [греч. Μακάριος ὁ Μέγας] (ок. 300 - ок. 390), прп. (пам. 19 янв.), основатель Скита.

Источники Древние свидетельства



Прп. Макарий Великий. Роспись собора Успения Богородицы во Владимире. 1408 г. Мастера преподобные Андрей Рублёв и Даниил Чёрный

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.* Lausiaca. 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 (*Aporphthegmata Patrum. Col. 257-281* (алфавитное собрание); *Aporph. Patr. (Guu)* (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 Spiritbearer: Coptic Texts Relating to St. Macarius the Great / Transl., introd. T. Vivian. N. Y., 2004*).

I. «Житие Макария Скитского» (BHG, N 999j) приписано «Серапиону, 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) 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 (Добронравов).* 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 каирскому изданию тематической версии с восстановлением нек-рых 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 к-рых 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» (παῖδαριουγέρων) (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. Pract. 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.: Чутти. 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).



Прп. Макарий Великий. Мозаика кафоликона мон-ря Осиос Лукас. 30–40-е гг. XI в. (Греция)

Память М. В. в визант. синаксарях 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 возвращении 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»



Прп. Макарий Великий. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы. Мон-рь Студеница. Нач. XIII в.

(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 всяческим трудам и, достигая также естественной чистоты путем борения и моления Бога о помощи против всего, что сладостно в этой жизни, стяжает воздержание, словно должное 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. 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 (*Нинуа. 1982. С. 109-136*), краткой арабской (Vat. arab. 71; Paris. arab. 253) и в резюме, имеющемся в араб. собрании апофтегм (St. Mascar. hagiogr. 18, следует сразу за Житиями М. В. и прп. Макария Александрийского) и в сир. рукописи (Paris. syr. 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, отражающий традицию Коптской Церкви (мон-ря прп. Макария). Подробнее см.: Дунаев. 2015. С. 56 (там же указаны издания).

«Послание об ангеле-хранителе»

«Послание об ангеле-хранителе» (CPGS, N 2415/7) дошло в 3 вариантах: а) пространным - 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 aethiopice. 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 = CCSL. 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

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 саидских фрагментов (представлены также в собрании типа III; идентифицированы в: *Suciu. 2011*); состоит из 36 бесед, ок. 40 вопросов-ответов 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 сирийском): *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. Р. 60-62 (описание содержания на основании архивного каталога); Р. 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), вопросоответы (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. Vatop.* 57. 418r-429r: *Desprez*. 2015. С. 826-832).

2. Эпитама 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. *Upsal. 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., 1998р. 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 типов I и II. Представлена 3 рукописями, использованными в издании «Великого послания» Р. Штаатса и Бертольда (Там же. С. 842). Первичный анализ сделан Дебре (путем изучения ркп. Paris. gr. 915, XIV в., и коллаций 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 Платидии (80-е гг. IV в.) и имп. Гонория (384) (*Fitschen.* 1998. Р. 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. Р. 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. Р. 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. *Грибомон* 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; *Jounel.* 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 специфически 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.

Спаннё, такие стоические темы, как тонкая телесность души, теория смешений, бесстрастие, взаимозависимость добродетелей, к этому времени были уже христианизированы, а словарь Макариевского корпуса весьма далек от лексики стоиков - *Spanneut.* 1973. Р. 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 Сирийский, 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 *Аффрама* - *Aphr. Demonstr.* 1. 14 и в «Книге степеней» - *Stewart.* 1991. Р. 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. Р. 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 сиромесопотамскую 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, некоторые «молитвенники», более радикально настроенные, 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: *Masar. 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.: *Masar. 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 возникают 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. Marc. 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» (1. 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 (*Masar. 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 обсуждают 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 исполнением 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 глубокого 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 отступают 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). «Ажебратия» 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). «Противная 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 предузнал тех, к-рые полюбят 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 считали обременительным служение братьям (I 4. 30. 12). Подобное представление возникало вслед. мессалианской предпосылки о возможном и необходимом опыте получения благодати. Автор Макариевского корпуса учит не отчаиваться тех, кто не видят 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 нек-рые полагали, что стяжали благодать и приобрели бесстрастие. 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 16. 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 пневмоцентрично (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 неуразумеваемости Бога, в то же время прилагая отрицательные определения к божественным «тайнам», переживаемым душой. Тем самым его *анофатическое богословие* приобретает опытный оттенок. Бог для него непостижим (ἀκατάληπτος), 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 кому-то - 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 неизмеримости и необъятности Оно и вне тварей. 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 правосл. 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, неуразумеваемая 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, придя 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 Божиим, 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; 1. 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]е слово. Беспредельный, невидимый и неприступный Бог (ср.: 1 Тим 6. 16) по

беспредельной и недомыслимой благости 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 антиаполлинаристский 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, покланяемый с плотью» (I 10. 4. 5-6). «Господь облекся во всего 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; *Plested.* The Christology. 2001).

КОСМОЛОГИЯ

В описании мира автор Макариевского корпуса использует платоническую лексику. Реальность делится на 2 противоположные области: на мир видимый, явный (*φαίνόμενος*), несовершенный (*ἀτελής*), мир внешних явлений (*τὰ φαίνόμενα*), и на горний мир (*ἄνω*), совершенный (*τέλειος*), истинный (*ἀληθινός*), новый (*καίνος*), умопостигаемый (*νοητός*), или умный (*νοερός*), духовный, нематериальный. Иногда автор высказывается крайне пессимистично по отношению ко всему материальному (*ὕλη, ὑλικός*), земному (*γῆϊνος, 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 одному» (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 Божию. 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» (*Davids.* 1968. S. 39-40; выражения «тайный человек» и «скрытый человек» часто употребляются

Филоксеном Маббугским: *Philoxène de Mabboug*. Homélies. 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» (βαθὴ), оно - «пропасть» (ἄβυσσος, ср.: Сир 42. 18); подобно дворцу с многочисленными обителями (μονή); обладает «областями» или «пажитями» (νομή), «ветвями» (κλαδός), «членами» (μέλος; подобные выражения часто встречаются у Филоксена Маббугского - *Philoxène de Mabboug*. Homélies. 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 утверждение, 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 (δεκτικός) как добро, так и зло, она может свободно обращаться (τρέπός), склоняться (ῥέπω, наподобие весов) в ту и др. сторону: «Видишь, как удобоизменяема (τρέπτῃ) 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 (δεκτική) и

для добра, и для зла, и для Божией благодати, и для сопротивной силы. Но она не может быть приневоливаема (οὐκ ἀναγκαστική)» (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 (προτρεπτική), но не принуждает (οὐκ ἀναγκαστική)» (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 (ἐπεισакτόν). 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 наследие... 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 πονερόν) не субстанциально (*Masac. 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, *Masac. Aeg.* I 4. 29. 12 = II 15. 49), дух, способный преображаться (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 «беспоощаден 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, паракон, 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-твоему, 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 (*πάθος*) 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 воспринял его через внешний слух, затем оно вошло в его сердце и захватило все его существо (*ὑπόστασις*), 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 изгладила 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), покрыл 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 (φυσικῶι καρποί), 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 промышление 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 «тень» (σκιᾶ, 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 праотцы, 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» (θεοοσέβεια - 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 сообщает 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.

Экклезиология. 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 (σώματα) верных и как душевный состав (σύνκριμα). 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 воедино 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 злобно 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 (voûs) 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» (ἐνεργῆθωσι) 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 аллюзией 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 крещенных 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 напояются 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 котором 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 устрояет (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 преображение - 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 сильны 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 (ἀνδρείος), показывать усилие, тщание (οπουδῆ) и устремление (ὁρμή), предавать (ἐκδίδωμι - 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, «культиватор» (υἱόπος - 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 преображение 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 (ὑποστέλλει), «уступает почву» или «дает разрешение» злу (параχωρεῖ) 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 (οἰκῆμα, 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

(ὁμολογία) 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, ощутимую причастность Св. Духу (I 13. 1. 4 = II 18. 2; ср.: *Houdret*. 1975).

Благодать проявляется в дарованиях (χαρίσματα), которые 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 - 1 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 приобретается лишь с течением времени и большими усилиями.

Посещение благодати является предметом ожидания (προοβoκία). 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 преуспеванием и здоровьем (*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.: *Ramsey*. 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). Желая сохранить небесное «сокровище» (θησαυρός), т. е. опыт благодати, должен 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 (γεῦσις) 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 (κόρος)» (ср.: I 16. 4. 2); благодать доставляет радость (χαρά, εὐφροσύνη), веселие (ἀγαλλίασις), духовное опьянение (μέθη), удовольствие (ἀπόλαυσις), наслаждение (τρυφή); она сладка (γλυκύς) и приятна (ἡδύς), тогда как зло - неприятно (ἀηδής), зловонно (δυσωδής), постыдно (αἰσχρός, δυσειδής) 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 дьявольская

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 горный мир), согласно автору Макариевского корпуса, предвосхищаются уже в этой жизни. Спасение или гибель соотносятся с приобщением 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, недостаточно 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 неуничтожимости 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 созиждет и прославит телесное жилище» (*I 48. 5. 10 = II 5. 7*).

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 (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 282-283; Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 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., Hrsg., 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 типа I** (CPG, N 2410): Macarius/Symeon. Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus graecus 694(B) / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 2 Bde [критич. изд. Слов 2–64]; рус. пер.: Беседы прп. Макария Египетского: Слова 52–64 / Пер.: архим. Амвросий (Погодин). Мн-реаль, 1979; Слова 10, 19, 21, 24, 27, 28, 35, 50 / Пер.: архиеп. Василий (Кривошенин) // ВРЗЕПЭ. 1983. № 113. С. 115–148 (переизд. в кн.: Василий (Кривошенин), архиеп. Бого-словские труды: 1952–1983: Статьи, доклады, переводы. Н. Новг., 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. текст-том], 701–734 [коммент.]]; **собрание типа II** (CPG, N 2411, 2414): *Homiliae spirituales* // PG. 34. Col. 449–821; *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* / Hrsg. 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. Martín Rodríguez. P. 153–280 [лат. версия бесед 1–34 и эпитомы из 150 глав]; слав. и рус. пер.: *Слова* / Пер.: иером. Герман. СПб., 1775; *Духовные преподобные 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, 1855 2, 18803. Серг. П., 1904 4. М., 1994 р, 1998 р, 2002 п. 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 типа III** (CPG 2412): Neue Homilien des Makarius/Symeon: Aus Ty-
pus III / Hrsg. 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: Homélie propre 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 (перевод: *Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды*. 1996. С. 272–300 [Слова 7, 12, 16, 17]); Новые духовные беседы / Пер.: В. Вениаминов, псевд. (В. В. Биbihин). 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 [перевод пер. А. И. Сидорова и В. В. Биbihина]; **Великое послание** (CPG, N 2415/2; 4034): *Ephraem. Syr. Opera omnia* / Ed. J. S. Assemani. R., 1746. Т. 3. P. 324–356; *Jaeger W. Two Re-discovered 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»* / Hrsg. 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 Сирийский, прп. Творения*. Серг. П., 1912. М., 1996р. 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 / Hrsg. 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 (Добронравов), 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 (Дородницын), 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; *Marriott G. L.* Isaac of Niniveh and the Writings of Macarius of Egypt // JThSt. 1918/1919. Vol. 20. P. 345-347; *Villecourt L.* Homélies spirituelles 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 «Homélies spirituelles»(?)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 Homélies spirituelles // 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 Basilus zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Gött., 1956; *idem.* Basilus 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 Makarius: Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferungen. B., 1944; *Klostermann R. A.* Die slavische Überlieferung der Makariusschriften. 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'Epiphanie. P., 1957. P. 31-33. (Lex orandi; 23); *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; *Dauids 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 Makariosschriften in der syrischen Literatur // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 96-105; *idem.* Die erste Homilie des Alexandriners 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 Homélies 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., *Canevét* M. Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon) // *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; *Нунча* Г. А. Грузинская версия произведений Псевдо-Макария. Тб., 1982 (на груз. яз.); *Jourel* 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 Syrsers 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-Syméon // StPatr. 1989. Vol. 18/2. P. 203-208; *idem.* L'eucharistie 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 // Scrinium. 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 Lausiaque: 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; *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1992. С. 150-177; Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995 / Hrsg. K. Fitschen, 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) // *XB.* 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; *Fitschen K.* Ps.-Makarios als Zeuge und Kritiker spätantiker monarchischer Repräsentation // ZACHr. 1998. Bd. 2. N 1. S. 84-96; *Войтенко А. А.* Понятие λογισμός в корпусе «50 Духовных Бесед прп. Макария Египетского» // АиО. 1999. № 4(22). С. 103-107; *Сидоров А. И.* Прп. Макарий Египетский и проблема «Макарьевского 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 Stadtegleichnis des Makarios/Symeon //

ZAChr. 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 (ркп. 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. Σ. 433-457; *Suciu A.* The Borgia Coptic Manuscripts in Naples: Supplementary Identifications and Additions and Notes to a Recently Published

Catalogue // OCP. 2011. Vol. 77. P. 299-325; Ramsey 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 Депре 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. Typicon. T. 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
утрене «*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 πολίτης καὶ ἐν σώματι ἄγγελος (Пустынный житель, и въ тѣлѣхъ ѿгласъ:), что предполагает совершение службы с пением на утрени «*Бог Господь*» (Arranz. Typicon. 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. богослужбное 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, аллилуиарий, Евангелие и причастен - преподобного (Миркович. Типикон. Л. 85б). 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 (Блаженную жизнь сконча́въ:).

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.



Преподобные Макарий Римлянин и Макарий Великий. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. Fol. 334v)

Последование М. В., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολίτης καὶ ἐν σώματι ἄγγελος (Пустынный житель, и въ тѣлѣси ѿгласъ); кондак 4-го гласа Ἐν τῷ οἴκῳ Κύριος τῆς ἐγκρατείας (Въ домѣ гдѣ воздержаніа); иной кондак 1-го гласа Благеннѣю жизнь скончавъ: (Минея (МП). Янв. Ч. 2. С. 109); канон авторства *Феофана Начертанного* с акростихом Τὸν πανάριστον ἐν ἀσκηταῖς Μακάριον κυδαίνω (Всензряднаго въ постницѣхъ макаріа славаю) 4-го гласа,

ирмос: Хороὶ Ἰσραήλ (Ли́цы ѿбл҃гостѣи:), нач.: Τῷ θεῷ φωτὶ λαμπόμενος (Бж҃ественнымъ свѣтомъ сі́ла); 1 цикл стихир-подобнов для пения на вечерне на «Господи, воззвах»; 2 самогласные стихиры для пения на «Славу» на стиховне вечерни и утрени; седален; светилен.

По рукописям известны песнопения М. В., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 2-го гласа Θωταγωούμενος αἴγλη τοῦ Πνεύματος (Световодимый сиянием Духа...) с икосом, кондак 2-го гласа Τοῦ βίου τὸν роῦν ἀβρόχως περιούμενος (Жития течение немокренно преплыв...) с икосом, цикл стихир-подобнов, седальны и светильны (см.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΘ. 1947. Τ. 46. Σ. 82-84).

Е. Е. Макаров

Иконография

Изображения насельников пустынных скитов IV в., отшельников и современников прп. Антония Великого, носивших имя Макарий, трудно различать. Правосл. Церковь празднует их память в один день - 19 янв. В древнейших источниках, таких как «Historia monachorum in Aegypto», «Лавсаик» еп. Палладия, еп. Еленопольского, и др., М. В., ученик прп. Антония, и прп. Макарий Александрийский мл., по прозванию Горожанин, упоминаются одновременно. Наиболее надежным способом атрибуции изображения того или иного святого,

носившего это имя, является эпитет, однако он не всегда включен в подпись или назван по-разному.

Очевидно, в К-поле на рубеже X и XI вв. использовался образ М. В.-инока в традиц. облачениях преподобного: рясе, мантии, аналаве. Об этом свидетельствует миниатюра из Минология имп. Василия II 1-й четв. XI в. (Vat. gr. 1613. Р. 334), где М. В. стоит справа рядом с прп. Макарием Римским (Μακαρίου τοῦ Ρωμαίου), также облаченным в иноческие одежды (в подписи М. В. поименован «другой» (τέρου)). Одежания преподобных составляют контраст роскоши архитектурных кулис, достойных имп. дворца. Над каждым из святых - треугольная арка с декоративным карнизом, украшенная велумом из шелковой ткани с пурпурным шитьем. На М. В. светло-коричневый хитон, темно-коричневый аналав, черная мантия; в правой руке перед собой он держит крест, левая обращена ладонью наружу. У него седые короткие волосы, зачесанные вперед, короткая борода из выющихся прядей. Подобный облик М. В.- в мозаике кафолика монаха-ря Осиос 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 черная мантия и аналав, 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 пустынника.



Прп. Макарий Великий в молении Иисусу Христу. Миниатюра Феодоровской Псалтири 1066 г. (Lond. Brit. Lib. 19352. Fol. 98)



Преподобные Арсений Великий и Макарий Великий. Икона. XI–XII вв. (Мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

Как преподобный М. В. изображался на миниатюрах-маргиналиях, напр. в лондонской Феодоровской Псалтири 1066 г. (Lond. Brit. Lib. 19352. Fol. 67v, 98), рядом 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 синайской 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 πάπυ Μακάριος» - «досточтимейший Макарий») размещена на 2-м плане за горкой (на переднем плане - усекновение мечом мц. Евфрасии); преподобный изображен седым плешивым старцем в розовом плаще.

Ряд византийских икон из синайского мон-ря во имя мц. Екатерины представляют М. В. как инока. Он может быть средовеком 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 старец с седой бородой до пояса, в одеждах преподобного, с непокрытой головой, с посохом и свитком, с пространной греческой надписью М. В. представлен на синайской иконе 1789 г., написанной, вероятно, критским мастером.



Преподобные Макарий Великий и Макарий Римский. Фрагмент иконы. XVII в. (Мон-рь Пантократор, Афон)

Возможно, к-польский вариант иконографии М. В. основывался на египетских образцах, хотя не исключено и обратное влияние. Образ М. В. как преподобного опознаётся в плохо сохранившихся росписях XI-XII вв. церкви в бывшем мон-ре св. Иоанна Предтечи (Дейр-Абу-Хиннис) близ Маллави. В росписи келии «А» в монастыре св. Иеремии в Саккаре 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 «духоносный». 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 аналав, левой

рукой он держит кодекс. У него остроконечная борода средней длины. За правую руку святого держит херувим с «многоочитыми» крылами, что указывает на иллюстрирование чудесного преставления подвижника, которому, по тексту Жития, предстал херувим, чтобы сопровождать 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.



Прп. Макарий Великий. Роспись ц. прп. Антония в мон-ре прп. Антония Великого. XIII в. (Египет)

К изображениям М. В. в «монашеском» изводе следует отнести миниатюры из Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., посвященные чудесам преподобных, насельников 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 избиении 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 (охристого 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 некоторых афонских храмов, напр. нартекса кафеолика монастыря 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, лицевую сторону которой 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-Натрун) 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 рукояти, 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.



Прп. Макарий Великий. Икона из мон-ря прп. Макария Великого в Вади-Натрун (Египет). XIX — нач. XX в.

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 пустынноика 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) 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 монастыря, 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.



Прп. Макарий Великий. Роспись кельи прп. Неофита. 1138 г. (Пафос, Кипр)



Прп. Макарий Великий. Роспись ц. Вознесения Господня в Милешеве (Сербия). До 1228 г.

Визант. мастера искусно подчеркивали волосяной 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 палеологовское 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 столпников; в росписях владимирского кафедрального собора на противоположной стороне арки располагалась фигура прп. Онуфрия Великого, рядом, под хорами, находились композиции с ликами святых в день Страшного Суда). Его образ подчеркивал в программе храмовых росписей тему молитвы, аскезы и монашеского подвига. М. В. в изводе пустынника, с пышной седой копной волос и во власянице до пят, изображен рядом со свт. Кириаком и прп. Макарием Александрийским на синопольской 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.



Прп. Макарий Великий. Роспись ц. Преображения Господня на Ильине ул. в Вел. Новгороде. 1378 г. Мастер Феофан Грек

Образ М. В.-аскета присутствует в чинах преподобных, ставших частью особого типа храмовой декорации, известной 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 борода, 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 домово́й церкви Люблинского замка (Польша, нач. XV в., до 1418): покрытый волосами пустынник 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 единоличные изображения помещались в местах,

связанных с присутствием или поминованием ктиторов, напр. на катехуменах (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 Эмладского): 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.



Прп. Макарий Великий. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. 1547 г.

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 кудельки 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. компартименты (опсофилаксии) 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 работы 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.



Преподобные Макарий Римлянин и Макарий Великий. Фрагмент иконы-минеи. Нач. XVII в. (ЦАК МДА)



Прп. Макарий Великий. Икона. Нач. XXI в.
Иконописец О. В. Спиридонова (Для ц. Рождества
Христова в Южно-Сахалинске)

В рус. иконописных подлинниках сохранились разные варианты относительно того, как писать М. В.: как монаха или аскета-пустынника. 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 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 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 XVIII в. по списку Г. Д. Филимонова, см.: *Филимонов*).

Иконописный подлинник. С. 253). Другого пресвитера, с дополнением «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 устнах 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 подпись: «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, подобает бо и тебе вмае 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 хочет, и та чего от Него просит, примет»; «Горе дню, воньже человек

заповеди Божия преступи»; «Аще придет ти злый помысл, не приеми 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»; «Плачем, братие, и да изведут очи наши слезы, очищающия нас, прежде даже не пойдем 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 притвора 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. (Cryptoferat. 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 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 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 приеми 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, Мнева.* 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; *Мијовић.* Менолог. С. 193, 195, 201, 204, 364, 369; *Лазарев В. Н.* Страницы истории новгородской живописи: Двусторонние таблетки 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 исслед. / 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 Палеха: Из собр. МПИ. М., 1994. С. 37, 135, 146. Табл. 30; *Евсеева.* Афонская книга образцов. С. 60, 197, 270; *Марковић М.* Илустрације

патеричких прича у припрати Хиландарског
 католикона // Осам векова Хиландара: 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; Сарабьянов 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