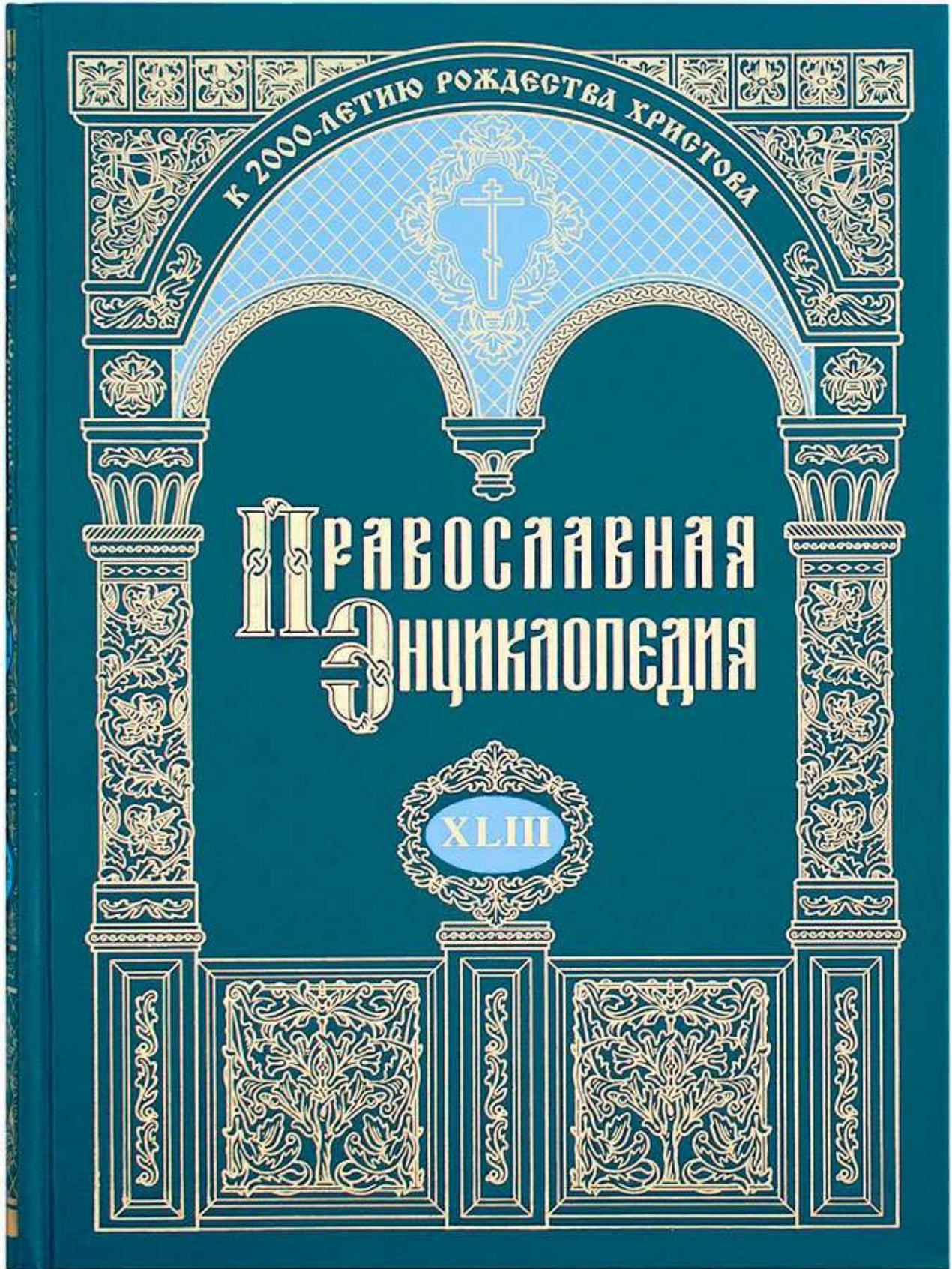


**TEZAU LITURGIC**  
**22 IULIE**

**SF. MIRONOȘIȚĂ**  
**MARIA**  
**MAGDALENA**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-43**  
**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"**

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

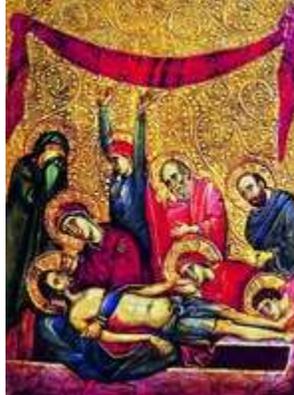
Т. 43, С. 561-569

М. М. в Евангелиях

- В Евангелии от Матфея
- В Евангелии от Марка
- В Евангелии от Луки
- В Евангелии от Иоанна
- М. М. в экзегезе древней Церкви
- М. М. в апокрифической литературе
- М. М. в византийской и новогреческой агиографической традиции
  - Мощи М. М. на православном Востоке
  - Храмостроительство
  - Дни памяти
- Почитание у южных славян и на Руси

- Почитание на Востоке
- Почитание на Западе
  - Литургическое почитание
  - Агиография
  - Мощи
  - Храмостроительство
- Гимнография
- Иконография
  - Восточнохристианское, византийское и древнерусское искусство
  - В искусстве Зап. Европы

## **МАРИЯ МАГДАЛИНА**



Положение во гроб (Оплакивание Христа).  
Фрагмент триптиха «Богоматерь Виматарисса  
со сценами Жития Богородицы». XIII в. (мон-  
рь в мц. Екатерины на Синае)

[Греч. Μαρία ἡ Μαγδαληνή; лат. Maria Magdalene]  
(I в.), равноап., ученица Господа Иисуса  
Христа, одна из жен-мироносиц (пам. 22 июля и

в *Жен-мироносиц Неделю*; пам. визант. 22 июля и 4 авг.; пам. греч. 4 мая; пам. зап. 22 июля).

## **М. М. в Евангелиях**

Во всех синоптических Евангелиях М. М. выступает как одна из наиболее преданных учениц Христовых: она вместе с др. женщинами последовала за Господом во время Его проповеди в Галилее, служила Ему и сопровождала Его в последнем путешествии в Иерусалим (Мф 27. 55-56; Мк 15. 40-41; Лк 8. 1-2). М. М. упоминается во всех 4 Евангелиях, где она представлена как одна из основных свидетельниц крестных страданий Спасителя (Мф 27. 56; Мк 15. 40; ср.: Лк 23. 49; Ин 19. 25), Его погребения (Мф 27. 61; Мк 15. 47; ср.: Лк 23. 55) и воскресения (Мф 28. 1; Мк 16. 1; Лк 24. 10; Ин 20. 1). Во всех списках учениц Христовых в Евангелиях М. М. упомянута на 1-м месте (Мф 27. 56; Мк 15. 40; Лк 8. 2-3; 24. 10 и др.; кроме Ин 19. 25, где первой упомянута Пресв. Богородица), что, очевидно, указывает на ее особое, первенствующее, положение среди др. последовательниц Спасителя как первой и главной свидетельницы Его воскресения. Несмотря на общую последовательность событий служения М. М.,

каждое из Евангелий по-разному подчеркивает отведенную ей особенную роль.

М. М.- одна из 2 учениц Христовых (вместе с Марией из Вифании), которая идентифицируется не по родственникам-мужчинам, а по месту своего происхождения - из г. Магдалы в Галилее. Обычно, именование по топониму характерно в Евангелиях для мужчин (см., напр.: Мк 3. 18; 15. 21, 43). Евангелия не рассказывают подробно об обращении М. М. и о ее встрече со Спасителем, замечая лишь, что это было связано с ее исцелением, как и других женщин, от злых духов и болезней (вариант - немощей) (ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν - Лк 8. 2; ср.: «от духа немощи» - πνεῦμα ἀσθενείας - Лк 13. 11). Ее идентификация по месту происхождения в отличие от остальных учениц говорит скорее в пользу того, что в период своего служения она была не замужем; из-за характера болезни (одержимость демонами) она не смогла выйти замуж либо муж с ней развелся (Бокэм. 2015. С. 181).

## **В Евангелии от Матфея**

В Евангелии от Матфея о М. М. впервые сказано как о той женщине, к-рая вместе

с *Марией*, матерью Иакова и Иосии, и матерью сыновей Зеведеевых наблюдала «издали» за распятием Спасителя среди большой группы женщин, последовавших за Христом в Галилее (Мф 27. 56; ср.: Мф 19. 1-2). М. М. названа среди тех, кто «служили Ему» (διακονοῦσαι); этот глагол, согласно контексту Евангелия, может указывать прежде всего на совершение дел милосердия (Мф 25. 44), т. е. на активное социальное попечение, поэтому иногда окончание этого стиха переводится как «заботились о Нем» (*Albright W. F., Mann C. S. Matthew. Garden City (N. Y.), 1979. P. 349*). Особенная роль отведена М. М. в дальнейших событиях: в сцене погребения она представлена отдельно (вместе с «другой Марией») сидящей у гробницы, очевидно, она охраняла неприкосновенность гроба в течение долгого времени (глагол καθήμεναι указывает на продолжительный период - Мф 27. 61). По прошествии субботы они вновь приходят к запечатанному гробу, для того чтобы осмотреть (θεωροῦσαι) его (Мф 28. 1), т. е. засвидетельствовать, согласно с иудейскими обычаями, смерть усопшего. Явившийся им после землетрясения Ангел Господень сказал: «...ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого». Он повелел возвестить ученикам о воскресении

Спасителя (Мф 28. 5-7). Т. о., обретение веры в Воскресение становится для М. М. результатом чудесного воздействия свыше. В отличие от сообщения др. Евангелий женщины, не заглядывая внутрь гробницы, поспешно удалились. Основная особенность Евангелия от Матфея состоит в том, что М. М. вместе с «другой Марией» не просто испугалась, а поспешила к ученикам «со страхом и радостью великою» (Мф 28. 8). По дороге воскресший Господь Сам явился женам и, повелевая им не бояться, обращается к ним с призывом поделиться пасхальной радостью с остальными Его «братьями», назначая жен посредниками в передачи вести о Его воскресении (Мф 28. 9-10). Обращенный к М. М. призыв Господа «радоваться» и «не бояться», очевидно, соотносится со словами о страхе и радости из предыдущего стиха (Мф 28. 8). М. М. в этом Евангелии не выделена в особенного свидетеля воскресения Христа, ее постоянно сопровождала «другая Мария».

## В Евангелии от Марка



Жены-мироносицы у гроба Господня. Роспись Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря. 30-е — 40-е гг. XII в.

В Евангелии от Марка рассказ о М. М. сохраняет в целом последовательность событий описанных евангелистом Матфеем, только к ее образу добавлены несколько новых особенностей. Помещая рассказ о М. М. в конце своего текста, евангелист Марк повествует о ее присутствии в сцене распятия вместе с Марией, матерью Иакова и Иосии, и Саломеей. В отличие от евангелиста Матфея Марк в этом сообщении проводит различие между большой группой «других многих» женщин, последовавших за Спасителем в Иерусалим, и малой, участницы которой присоединились к Иисусу Христу в Галилее и после чего «следовали за Ним и служили Ему» (Мк 15. 40-41). Неясно, какое точное значение

подразумевается здесь у глагола διακονέω (служить) - он мог указывать как на помощь в повседневных нуждах общины, напр. в подготовке трапезы (ср.: Мк 14. 12-16), так и на соучастие в миссионерском служении Спасителя в качестве Его учениц (ср.: Мк 10. 45, где он также употреблен - *Miller. 2004; P. 24-25*). Затем М. М. уже только с Марией Иаковлевой становится свидетельницей погребения Спасителя, наблюдая (ἐθεώρου), куда воины положили Его тело (Мк 15. 47). По прошествии субботы рано утром М. М. с Марией Иаковлевой и Саломеей пришли к гробу, чтобы помазать тело Иисуса погребальными благовониями, как полагалось по обычаю (Мк 16. 1). Они обнаружили, что камень отвален от входа в гробницу, заглянули в нее и увидели юношу в белой одежде, от которого услышали весть о воскресении распятого Иисуса, повелевшего им рассказать о происшедшем ап. Петру и др. ученикам (Мк 16. 7). Объятые «трепетом и ужасом» М. М. со спутницами поспешно покинули гробницу, будучи не в состоянии возвестить пасхальную весть (Мк 16. 8). В т. н. вторичном, или длинном, окончании Евангелия от Марка (Мк 16. 9-20), представленном только в поздних рукописях (самая ранняя из них -

Александрийский кодекс V в.), М. М., из к-рой Иисус «изгнал семь бесов», становится уникальной свидетельницей Воскресения: именно ей первой явился воскресший Господь. В этих стихах, отсутствующих в самых ранних и авторитетных рукописях НЗ, М. М. вводится в повествование, словно до этих пор она не упоминалась, хотя о ней было сказано ранее. Затем М. М. сообщает радостную весть др. ученикам, к-рым Господь является повторно в Галилее. Ученики не поверили рассказу М. М. о воскресшем Иисусе (Мк 16. 11).

### **В Евангелии от Луки**

В Евангелии от Луки в отличие от Евангелий от Матфея и от Марка повествование о М. М. вводится не в конце текста, а практически в начале, среди ряда сообщений о служении Иисуса. М. М. представлена среди небольшой группы женщин, исцеленных от злых духов и болезней, к-рые своими средствами поддерживали Иисуса и 12 апостолов (Лк 8. 2-3) и которые последовали за Ним, вероятно в благодарность за исцеление. Очевидно, служение (διακονέω) М. М. «имением своим» предполагало прежде всего участие в экономических и хозяйственных нуждах 1-й общины учеников Христовых (Лк 8. 3; ср. др.

места с использованием того же глагола: Лк 10. 40; 12. 37; 17. 7-10). Это не означает, что М. М., как и др. ученицы, была богатой или влиятельной женщиной, но говорит скорее о том, что она отдавала все принадлежащее ей на нужды общины (ср.: Деян 4. 32-35 - *Boer. The Gospel of Mary. 2004. P. 143*). В то же время, согласно сообщению, М. М. и др. женщины, как и апостолы, были со Спасителем, когда «Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие» (Лк 8. 1-2), тем самым их служение приравнивается к участию Его учеников в проповеди Евангелия. М. М. также может выступать как одна из большой группы «множества Его учеников» (Лк 6. 17). О М. М. сказано, что из нее «вышли семь бесов» (Лк 8. 2). Из контекста понятно, что Сам Господь совершил их изгнание. Считается, что вторичное сообщение об этом в Мк 16. 9 зависит от этого свидетельства у евангелиста Луки (*Boyon. 1989. S. 399*). Число 7 в этом кратком сообщении указывает прежде всего на серьезность ее состояния одержимости и в то же время на ее полное исцеление (ср.: Лк 11. 24-26 - *Nolland J. Luke 1. 1 - 9. 20. Dallas, 2002. P. 354, 366. (WBC; 35A); Fitzmyer J. A. The Gospel According to Luke: I-IX. Garden City (N. Y.), 1981. P. 698*). Менее распространено

толкование, связанное с образом М. М. в гностической традиции, согласно которому здесь говорится о том, что Спаситель научил ее контролировать все 7 частей души, или чувств (Boer. *The Gospel of Mary*. 2004. P. 146). При этом совр. комментаторы полагают, что образ М. М. у евангелиста Луки отвергает к.-л. возможность ее отождествления с безымянной грешницей, о которой речь шла в предыдущей главе, поскольку М. М. в Лк 8. 1-3 вводится в евангельский рассказ как персонаж, неизвестный ранее (Лк 7. 36-50 - *Вовон*. 1989. S. 399). Отождествление этих женщин характерно прежде всего для зап. средневеков. традиции. Совр. авторы толкований, проведя полную ревизию сложившейся в католич. экзегезе традиции смешения упомянутых в Евангелиях Марий, предпочитают отстаивать анонимность этой женщины, не усматривая никаких оснований для ее отождествления с М. М., считая эту гипотезу поздним художественным вымыслом (напр.: *Nolland J. Luke 1. 1 - 9. 20. Dallas, 2002. P. 354. (WBC; 35A); Fitzmyer J. A. The Gospel According to Luke: I-IX. Garden City (N. Y.). 1981. P. 688; Synek. 1995. S. 182*). Во всех Евангелиях М. М. представлена как жительница Галилеи, что делает весьма сомнительным также и

позднейшее отождествление ее с Марией, сестрой Лазаря, происходящей из иудейского г. Вифании. Очевидно, М. М. была также в многочисленной группе женщин, сопровождавших Иисуса в Иерусалим из Галилеи и ставших свидетельницами Его распятия и погребения наряду с Иосифом Аримафейским (Лк 23. 49-55). Вместе с Иоанной, Марией Иаковлевой и др. женщинами М. М. пришла к гробу с приготовленными благовониями для погребения и обнаружила, что гроб пуст; она сподобилась чудесного явления 2 мужей в блистающих одеждах, возвестивших о воскресении Спасителя (Лк 23. 55-56; 24. 1-10). Ангелы обращаются к собравшимся у гроба женщинам: «...вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее... что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (Лк 24. 6-7). То, что эти же самые слова были сказаны Господом еще раньше в кругу избранных учеников (Лк 9. 18-22), позволяет считать, что, согласно Евангелию от Луки, М. М. вместе с др. женщинами является наиболее близкой свидетельницей Его проповеди наряду с остальными учениками. В отличие от

сообщений др. евангелистов М. М. вместе с др. женщинами не получила прямого повеления свыше возвещать пасхальную весть, но сама сообщает радостную весть о воскресении «одинадцати и всем прочим» (Лк 24. 9-11). Наряду с М. М. свидетелем пустой гробницы становится ап. Петр (Лк 24. 12). Рассказ М. М. и др. женщин о Воскресении становится основой для распространения радостной вести среди учеников (Лк 24. 10, 22-23). В целом в Евангелии от Луки М. М. не играет особенной главенствующей роли среди остальных учениц Христовых как свидетельниц Воскресения.

### **В Евангелии от Иоанна**

В Евангелии от Иоанна М. М. неожиданно представлена стоящей при Кресте не рядом с упомянутыми в других Евангелиях женщинами, но вместе с Пресв. Богородицей и Ее сестрой *Марией Клеоповой* (Ин 19. 25). Обычно это объясняется особенно значимой ролью, которую в этом Евангелии играют родственники Иисуса (Boer. *The Gospel of Mary*. 2004. P. 161). Евангелие от Иоанна умалчивает о М. М. и др. женщинах как о свидетельницах погребения Спасителя, но содержит важное повествование о ее присутствии при пустой гробнице, где она становится основной

очевидицей воскресения Господа. В отличие от др. Евангелий, где М. М. подходит к гробу вместе с др. женщинами (Мф 28. 1; Мк 16. 1), в Евангелии от Иоанна она пребывает у гроба одна (Ин 20. 1). Обнаружив в предрассветном сумраке гробницу открытой, с отодвинутым камнем, М. М. прибегает к ап. Петру и любимому ученику Господа со словами «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его» (Ин 20. 2; в Ин 20. 13, 15 этот речитатив повторен в ед. ч.). Использование в этой фразе глагола во мн. ч. указывает на то, что скорее всего М. М. была у пустой гробницы не одна, но вместе с др. женщинами, как сказано в остальных Евангелиях. Очевидно, евангелист Иоанн сознательно пропустил имена др. свидетельниц Воскресения, поскольку в своем рассказе сосредоточен только на М. М., желая, как и в случае с др. персонажами, построить повествование на личном диалоге между Иисусом Христом и самой преданной Его ученицей (Бокэм. 2015. С. 362). Возвратившись с учениками к гробу, М. М. остается опять одна, оплакивая Спасителя. Внезапно она заглянула в гробницу и увидела 2 ангелов в белых одеяниях, к-рые сидели там, где ранее лежало тело Иисуса. В отличие от версии синоптических Евангелий они задали М. М.

только вопрос: «Жена! что ты плачешь?» После этого М. М. созерцает (θεωρεῖ) и Самого Господа, не понимая, Кто перед ней. В Евангелии дальше подробно представлен ее диалог со Спасителем (Ин 20. 11-18), не имеющий параллелей с синоптическими Евангелиями; основной его темой является становление у М. М. веры в воскресшего Господа. Когда воскресший Спаситель в 1-й раз обратился к ней со словами «Жена! что ты плачешь? кого ищешь?», она, повернувшись назад, не узнала воскресшего Господа, приняв Его за садовника. Затем, после того как Спаситель обратился к М. М. по имени, она узнала Его (ср.: Ин 10. 3-5, 14, 27), назвав «Раввуни» (мой учитель; греч. вариант Διδάσκαλε - Учитель). Это единственное место в Евангелии от Иоанна, когда Христос обращается к женщине по имени. Исполненная радостными чувствами, она бросилась к Его ногам, но Христос запрещает ей прикасаться к Себе, открывая тайну Своего богосыновства: «Ибо Я еще не восшел к Отцу Моему» (Ин 20. 17). Греч. императив Μὴ μου ἅπτου (Не прикасайся ко Мне!) букв. означает приказ прекратить начатое, т. е. указывает на то, что М. М., очевидно, предприняла попытку припасть к ногам Господа (глагол ἅπτουαι в LXX используется в значении «охватывать»). Запрет

Христа отдельные комментаторы интерпретируют в переносном смысле, как обращенное к М. М. повеление Господа прекратить расстраиваться и плакать (*Brown R. E. The Gospel according to John: XIII-XXI. L., 1971. P. 992-993; Boer. The Gospel of Mary. 2004. P. 173*). М. М. получила от Господа полномочия возвестить Его ученикам о Его воскресении, и со словами «я видела Господа» она стала носителем пасхального провозвестия. Евангелист Иоанн не сообщает о реакции учеников на рассказ М. М. о том, что она видела Господа (Ин 20. 18), однако представляет сцену с ап. Фомой, не поверившим даже известию от остальных апостолов (Ин 20. 24-25), что в целом согласуется с рассказом др. евангелистов о сомнениях учеников.

Упоминание М. М. в НЗ ограничено повествованием о земной жизни Спасителя. В кн. Деяния св. апостолов не сказано ничего о ней и о др. женщинах-ученицах, поскольку повествование обращено к проповеди апостолов во главе с апостолами Петром и Павлом и к формированию системы иерархического служения древней Церкви, сменившего эпоху непосредственного следования за живым Христом. М. М.,

единогласно признанная свидетельница Воскресения во всех Евангелиях, не упоминается среди авторитетных очевидцев этого события в 1 Кор 15. 5-6.

### **М. М. в экзегезе древней Церкви**

В раннехрист. традиции сохранилось очень мало гомилий, надписание к-рых содержит посвящение непосредственно М. М.; все они носят псевдоэпиграфический характер. Одна из гомилий, составленная на лат. языке, приписана Оригену (CPG, N 1523; *Orig. Homilia de Maria Magdalena [Sp.]*), другая, на копт. языке, - свт. Кириллу Иерусалимскому (CPG, N 3605; *Cyr. Hieros. Encomium in Mariam Magdalenam. [Sp.]*), 3-я, на лат. языке, - блж. Августину (CPL, N 372; *Sermones pseudoaugustiniani. Sermo 35*).

В первые века формирования раннехрист. письменности обращения к образу М. М. были весьма редки: сохранилось лишь критическое упоминание о ней как о свидетельнице Воскресения в антихрист. полемическом сочинении рим. философа Цельса (*Orig. Contr. Cels. II 59*).

В комментарии св. Ипполита Римского на Песнь Песней (III в. по Р. Х.; CPG, N 1870), сохранившемся во фрагментах на арм. и груз.

языках, М. М. парадоксальным образом замещена Марфой и Марией, сестрами Лазаря, которые оказываются главными свидетельницами воскресения Спасителя. Невеста из «Песни Песней», ищущая своего возлюбленного (Песн 3. 1), становится прообразом Марфы и Марии, искавших Христа в гробнице. Отдельные исследователи пытались реконструировать оригинальный текст сочинения, доказывая, что в нем должна быть упомянута только М. М. (*Haskins*. 1993. P. 58-97), тем не менее считается, что автор умолчал о М. М. сознательно, чтобы исключить широко распространенные ассоциации с ее образом в гностической традиции (*Cerrato J. A. Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus*. Oxf., 2002. P. 89, 196-198). В этом трактате оказались заложены идеи, определившие дальнейшее развитие традиции интерпретации образа М. М. в древней Церкви. Христос посылает Марфу и Марию, «апостолов от апостолов» (*apostoli ex apostolis*) или «апостолов к апостолам» («*apostoli ad apostolos*»), на проповедь о Его воскресении. Св. Ипполит первым проводит типологическое соотнесение гробницы Спасителя с райским садом. Кроме того, в лице свидетельниц Воскресения праматерь Ева в мистическом

смысле сама становится апостолом (*Eva apostolus fit*), обретая прощение за свое  
прежнее неповиновение. Сестры в поисках тела  
Спасителя символизировали синагогу, которая  
после возвеличивания Церкви замолчала (*Hipp.  
In Cant. 24-25 // CSCO. Vol. 264. P. 44-49*).

Можно предположить, что в этом тексте  
впервые подразумевается отождествление М.  
М. с Марией, сестрой Лазаря, получившее  
широкое распространение в позднем  
средневековье и в процессе формирования ее  
почитания на Западе. Такое сопоставление  
открыло путь и к дальнейшим параллелям,  
поскольку кроме рассказа о Марии,  
помазавшей Спасителя миром (*Мф 26. 6-13; Мк  
14. 3-9; Ин 12. 2-8*), в Евангелии от Луки  
содержится рассказ о безымянной грешнице,  
помазавшей миром Его ноги (*Лк 7. 36-50*).

Климент Александрийский объединяет все  
рассказы о помазании Христа миром в один, не  
называя участниц по имени (*Clem. Alex. Paed. II  
1*). Блж. Августин отождествляет Марию, сестру  
Лазаря, с безымянной грешницей (см.,  
напр.: *Aug. In Ioan. 49. 3. 4*). В то же время  
Ориген полагал, что умащения Спасителя  
миром Марией и безымянной грешницей - это 2  
разных события с 2 персонажами (*Orig. Cant.  
Santic. 1. 4; 2. 2*). Такое же понимание этих

событий характерно и для свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 62. 1*). Наиболее явное отождествление М. М. с кающейся женщиной из Лк 7 содержится в комментариях свт. *Григория I Великого*, папы Римского († 604), к-рый говорит о М. М. как о грешнице, после мн. прегрешений припавшей к ногам Спасителя и очистившей себя слезами покаяния (*Greg. Magn. In Ezech. 1. 8. 2 // CCSL. Vol. 142. P. 102; Ibid. 2. 8. 21 // CCSL. Vol. 142. P. 352*). Кающаяся грешница из Евангелия от Луки, это, по слову Григория, «та самая Мария, которую Иоанн называет Марией, из которой, по свидетельству Марка, изгнано было семь бесов, т. е. все пороки» (*Idem. In Evang. 33. 1; ср.: 25. 10*). Очевидно, под «Марией у Иоанна» подразумевается сестра Лазаря.

Отождествление М. М. с сестрой Лазаря и безымянной грешницей сделано также *Бедой Достопочтенным* (*Beda. In Cant. Cantic. III 4. 10 // CCSL. Vol. 119b. P. 259; Idem. In Luc. 7. 36-39 // CCSL. Vol. 120. P. 166-167*). Однако это отождествление не носит даже у древних латинских авторов однозначный характер. Так, напр., считалось, что Петр Хрисолог (V в.) отождествлял М. М. с анонимной грешницей только на том основании, что его гомилия, посвященная истолкованию Лк 7. 36-38,

называлась «De conversione Magdalенае» (Об обращении Магдалины - *Petr. Chrysolog. Serm. 93 // PL. 52. Col. 460*), однако это надписание представляет собой правку издателя: в оригинальном тексте проповедь названа «De Prandio Pharisaei» (О вечери у фарисея - *CCSL. Vol. 23A. P. 573*). Такая же ситуация и с его др. гомилией, якобы посвященной М. М. (*Petr. Chrysolog. Serm. 95 // CCSL. Vol. 23A. P. 585*). Сложность точной идентификации всех упомянутых в Евангелиях «Марий» приводит отдельных авторов к парадоксальному выводу о наличии в Евангелиях двух М. М.: одна из них, согласно евангелисту Матфею, знает о воскресении Спасителя, другая - нет (*Ambros. Mediol. In Luc. X 153 // CSEL. Vol. 32. P. 513; ср.: Euseb. Ad Marinum. 2. 7*). В целом такое отождествление, характерное для зап. отцов Церкви, противоречит др. свидетельствам: напр., в таком раннем свидетельстве, как литургико-канонический памятник «Апостольские постановления» (кон. IV в.), М. М. и Мария, сестра Лазаря, совершенно ясно представлены как разные личности (*Const. Ap. III 1. 6*).



«Не прикасайся ко Мне!..» (Noli me tangere).  
Миниатюра из Кодекса Эгберта. Ок. 977–993  
гг. (Staatsbibliothek, Trier. 24. Fol. 91)

В комментарии прп. Ефрема Сирина на *Диатессарон* содержится свидетельство о том, что Христос в евангельском тексте после Своего воскресения является Марии, без уточнения, какой именно (*Ephraem Syr. In Diatess. 21. 22. P. 386*). Комментируя рассказ о Воскресении, прп. Ефрем говорит, что Христос запретил Марии прикасаться к Себе (Ин 20. 17), потому что Он уже поручил Ее Иоанну словами: «Жено! се, сын Твой» (Ин 19. 26), тем самым отождествляя ее не с М. М., а с Пресв. Богородицей. Возможно, эта уникальная традиция отражает полемику с распространенным в Сирии гностическим христианством, в к-ром образ М. М. играл ведущую роль (*Shoemaker. 2001. P. 567 sq.*).

Практически все обращения к образу М. М. в древнецерковной экзегезе посвящены истолкованию ее встречи с воскресшим Господом и их диалогу у пустой гробницы (Мф 28. 1 сл.; Ин 20. 1 сл.).

Образ М. М. в трудах христ. проповедников становится ярким назидательным примером искренней веры в Христа и любви к Господу, проявленными ею в трудную минуту в отличие от Его учеников. Свт. Иоанн Златоуст удостоивает М. М. великой похвалы за ее нежную любовь к Спасителю, заставившую ее ранним утром пойти к гробнице, чтобы обрести утешение и передать ученикам первой весть о Воскресении (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 85. 4*). В приписываемой ранее свт. Иоанну Златоусту гомилии (вероятное авторство Иоанна Фессалоникийского - VII в.; CPG, N 7922), посвященной женам-мироносицам, содержится уникальный пример гармонизации сообщений всех Евангелий. Согласно этой гомилии, М. М., побуждаемая ревностным служением Господу, 4 раза приходила к гробу в день Воскресения. Беспредельная верность Спасителю у М. М., к-рая именуется «мужественной женщиной» (ἀνδρεία γυνή), объясняется ее благодарностью за исцеление от бесов (*Iohannes I*

*Thessalonicensis*. Homilia in mulieres unguenta ferentes // PG. 59. Col. 635-644). В гимнах о Воскресении прп. Романа Сладкопевца М. М. прославляется подобно прор. Моисею: если пророк видел Бога, окутанного облаком, то М. М. сподобилась узреть Господа телесно (*Romanus Melodus. Cantica* // SC. T. 128. P. 402-403).

Блж. Иероним, основываясь на этимологии ее имени, метафорически называет М. М. «укрепленной башнями» (лат. *turritae*; ср. араб. *magdāla* - «башня») за проявленные «старание и жар веры». Поскольку М. М. удостоилась созерцать воскресшего Господа даже прежде апостолов, блж. Иероним говорит, что на ее примере становится очевидным, что добродетель людей зависит не от их пола, но прежде всего от настроения души (*Hieron. Ep. 127. 5* // PL. 22. Col. 1090). По мнению блж.

Августина, евангелист Иоанн в рассказе о Воскресении упомянул из всех остальных женщин только М. М. (умолчав о тех, к-рые были с ней), поскольку именно она «пламенела наибольшей любовью» (*Aug. De cons. evang. III 69*). Свт. Кирилл Александрийский отмечает у М. М. горячую любовь к Христу и твердую веру, поскольку даже перед фактом смерти Спасителя она продолжает называть Его

Господом, за что и сподобляется чудесного явления ангелов (Ин 20. 2 - *Cyr. Alex. In Ioan.* 20. 1-9). В отличие от учеников христолюбивая М. М. была свободна от страха перед гневом иудеев (*Ibid.* 20. 10-11). Свт. Григорий Великий сопоставил ее исполненный любовью образ со словами невесты из Песн 3. 1-2; 3. 3-4 (*Greg. Magn. In Evang.* 25. 2). Именно раскаяние М. М. в грехах и прощение породили в ней любовь к Господу, сила к-рой заставила ее не отходить от гроба Господня, даже когда ушли Его ученики (*Ibid.* 25. 1).

Представленная в творениях отцов типология райского сада и гробницы Спасителя охватывает тему прощения греха и непослушания праматери Евы в образе М. М.

Согласно свт. Амвросию Медиоланскому (IV в.), М. М. при встрече с воскресшим Господом как с новым Адамом символизирует Еву, вновь обретшую доступ к древу жизни (*Ambros. Mediol. De Isaac.* 5. 43).

Свт. Кирилл Александрийский аллегорически истолковывает обращенные к М. М. слова Спасителя (Ин 20. 15) как указание на прекращение Господом после Своего воскресения скорби Евы (Быт 3. 16) и на исцеление в лице М. М. от проклятия всего страдавшего жен. рода (*Cyr. Alex. In Ioan.*

20. 15). Как первая из всех женщин, последовавшая внушениям диавола, была осуждена, а в ней и весь жен. род, так и М. М., повиновавшаяся словам Спасителя и возвестившая апостолам радость вечной жизни, освободила от вины и весь женский род (Ibid. 20. 17). Сходная мысль представлена и у свт. Григория Нисского: «Поскольку, как говорит апостол, «жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим 2. 14) и стала предшественницей в отступничестве от Бога через преслушание, то теперь она соделывается первой свидетельницей Воскресения, чтобы падение от преступления исправить верой в Воскресение» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. XII 1*; ср.: *Greg. Nazianz. Or. 45. 12*). Свт. Амвросий Медиоланский продолжает в этом же ключе: «Справедливо вышло, что женщина была послана к мужчинам, так что та, кто первой предвозвестила грех мужчине, должна была стать первой, возвестившей и милость Господню» (*Ambros. Mediol. De Spirit. Sanct. III 1 1*). Подобным образом и Леонтий Византийский отмечает, что «так же как через жену скорбь возросла, то Господь вновь через жену радость произрастил, чтобы исполнилось сказанное: «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать»» (Рим 5. 20) (*Leontius*

*Presbyter Constantinopolitanus.* Homilia in sanctum Pascha. 1. 3 // SC. T. 187. P. 372).

Блж. Августин, осуждая неверие учеников, не поверивших свидетельству М. М. и др. женщин, с горечью замечает, что в то время, как Еве, сообщающей приведшую к смерти ложь от змия, муж. род в лице Адама поверил сразу, то вестниц воскресения, несущих слово жизни, встретил с сомнением. Подводя итог истории спасения, он заключает, что как через женщину пришла смерть, так и через нее же - жизнь (*Aug. Serm. 232 // SC. Vol. 116. P. 262*).



«Мистическое Распятие». Ок. 1500 г. Худож. С. Боттичелли (Музей Фогга, Кембридж)

Воспевая рвение М. М., спешившей увидеть гробницу Господа, Петр Хрисолог говорит: «Если раньше жена торопилась согрешить, то теперь спешит раскаяться. Если поутру жена знала, что она развратила Адама, то вечером (см.: Мф 28. 1 в Вульгате *vespere autem sabbati*

- вечером же в субботу) она взыскует Христа. Тогда жена вызвала предательство из рая, теперь же стремится обрести веру от гробницы» (*Petr. Chrysolog. Serm. 74. 5*). По словам Беда Достопочтенного, «...теперь вкусившая первой смерть первой видит и Воскресение, дабы ей не быть вечно виновной в грехе перед мужчинами. Жена, принесшая мужу вину, теперь принесла ему благодать» (*Bedae. In Marc. 4. 16 // CCSL. Vol. 120. P. 643*). Западносир. автор Севир Антиохийский (VI в.) говорит, что в лице М. М. надлежало жен. роду возвестить благовествование о Воскресении от ангела и узреть Господа и от Него услышать весть о радости, потому что Бог возжелал, чтобы жена, к-рая была для Адама причиной скорби, стала ангелом радости для мужчин, «исцеляя противоположное через противоположное» (имеется в виду прегрешение Евы.- *Авт.*) (*Sever. Antioch. Hom. 77 // PO. T. 16. P. 807-808*).

Расширяя представленные направления типологического толкования, древние авторы стремятся дать символическое истолкование всех деталей рассказа о встрече М. М. с воскресшим Господом. Более сильная, нежели у учеников, вера во Христа и привязанность к Господу у М. М. заставили ее остаться одной и

заглянуть вновь в гробницу после продолжительного плача и тем самым сподобиться явления ангелов (Ин 20. 11 - *Aug. Tract. in Ioan. 121. 1*). Блж. Иероним достаточно оригинально истолковывает ее двойное обращение к Спасителю, когда сначала она назвала Его господином, а затем - Учителем. В 1-м случае М. М. повернулась к Иисусу Христу только телом, воздав почтение Ему, как уважаемому человеку. Во 2-м же, обратившись всем своим сердцем, она призвала Того, от Кого была научена в различении божественного и человеческого (*Aug. Tract. in Ioan. 121. 2*). По мнению ряда авторов, тот факт, что М. М. ошибочно приняла Спасителя за «садовника» (Ин 20. 15), произошел не случайно, а имел также духовное значение, поскольку Спаситель являлся прообразом Того Садовника, Который насадил райский сад (*Hieron. Hom. 87*) и взрастил в ее сердце зеленеющие семена добродетельной любви к Нему (*Greg. Magn. In Evang. 25. 2*). Христос, как истинный «Садовник райского сада, теперь в саду с гробницей исправляет жену, введшую в заблуждение Адама, как первого садовника» (*Sever. Antioch. Hom. 77 // PO. T. 16. P. 824*).

Особенно подробное истолкование в трудах древних авторов получил обращенный к М. М. запрет Христа прикоснуться к Нему (Ин 20. 17). Свт. Амвросий Медиоланский считал, что М. М. не было позволено прикоснуться к Господу, потому что она колебалась в вере в Воскресение (*Ambros. Mediol. De virginit. 4. 15*). Этот запрет и последующие слова «иди к братьям Моим» (Ин 20. 17) свт. Амвросий также истолковывает как обращенное к М. М. повеление Спасителя прийти к апостолам - т. е. к тем, кто более совершенны в вере, напоминая при этом слова ап. Павла о запрете женам учить в Церкви (1 Кор 14. 35 - *Idem. In Luc. X 165 // CSEL. Vol. 32. p. 519*). Свт. Григорий Великий полагал, что этот запрет означает: «Иисус в сердце нашем восходит к Отцу тогда, когда признается равным Отцу. Ибо кто не верует, что Он равен Отцу, в сердце того Господь еще не восходит к Отцу. Истинно касается Иисуса тот, кто верует, что Он совечен Отцу» (*Greg. Magn. In Evang. 25. 6*). В запрете Спасителя подходить к Себе и касаться Себя свт. Кирилл рассматривал М. М. в качестве таинственного указания на оглашенных, к-рые, не получив еще дара Св. Духа, не могут пока приобщаться к священной трапезе Евхаристии (*Cyr. Alex. In Ioan. 20. 17*). По мнению блж. Августина, Свящ. Писание

опровергает глупые измышления тех, кто полагали, что Господь запретил М. М. касаться Себя только потому, что она женщина (см.: Мф 28. 9). В М. М. мистическим образом была представлена Церковь из язычников, к-рая не поверила в Христа до тех пор, пока Он не вознесся к Своему Отцу. До этих пор М. М. могла исповедать свою веру только плотским, приземленным способом, ей не было еще открыто духовное осознание единства Отца и Сына и Их совечности Друг Другу (*Aug. Tract. in Ioan. 121. 3*) (ср.: *Leo Magn. Serm. 74. 4*). И в более широком смысле слова М. М. выступают символом приземленной веры во Христа, неспособной разглядеть Его Божественность; прикосновение - это символ правильной веры (ср.: Мф 9. 21), а запрет на касание - указание на отсутствие правой веры (*Aug. Serm. 243. 2*). В аллегорической интерпретации прп. Максима Исповедника М. М., приняв Иисуса Христа после Его воскресения за садовника (Ин 20. 15), изображает тех, кто принимают Господа только за Творца «возникающих и гибнущих вещей», но неспособны еще духовно узреть в Нем Бога Слова, сошедшего ради нашего спасения. Именно поэтому Господь повелевает ей не прикасаться к Нему, потому что иначе может быть «нанесен вред тому, кто приближается к

Нему со столь будничным расположением»  
(*Maximus Conf.* Cap. theol. II 46; *Ambigua.* 24. 5).



Оплакивание Христа. Роспись ц. Вознесения  
мон-ря Дечаны, Сербия. Ок. 1350 г.

М. М., встречающая воскресшего Господа, для Беда становится совершеннейшим прообразом Церкви (*Beda.* In Cant. Cantic. II 3. 5 // CCSL. Vol. 119b. P. 233). Восхваляя любовь и благочестие пришедших к гробу жен (М. М. и «другой Марии»), Беда считал, что они символизируют единую Церковь, составленную из евреев и христиан из язычников, объединенных в едином порыве славословия воскресшего Господа (*Beda.* Hom. 2. 7 // CCSL. Vol. 122. P. 227; ср.: *Petr. Chrysolog.* Serm. 75. 3 // CCSL. Vol. 23A. P. 460). По мнению Астерия Софиста, М. М., «по образу Церкви рано встав, и вняв голосу Господа, словно новобрачная к брачным покоем к гробу устремилась» (*Aster. Soph.* In Ps. hom. 6. 18).

## **М. М. в апокрифической литературе**

В эфиоп. версии христ. апокрифа II в. «Послание апостолов» (Epistula Apostolorum; SANTS, N 22) рассказывается о том, что Господь, как и в Евангелии от Иоанна, поручает М. М. и др. женщинам возвестить о Воскресении ученикам, к-рые отказываются поверить их свидетельству. М. М. возвращается обратно к Спасителю и рассказывает о неверии учеников, после чего Господь вновь является ученикам и женщинам (Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ: Texte éthiopien / Ed. L. Guerrierpo // PO. Vol. 9. Fasc. 3. P. 194-196). В копт. версии этого памятника вместо М. М. свидетельницами Воскресения выступают святые Марфа и Мария.

В «Евангелии от Петра» (II в. по Р. Х.; Euangelium Petri; SANTS, N 13) М. М. названа μαθητρια τοῦ Κυρίου - «ученица Господа», которая из-за страха перед иудеями не оплакивала Спасителя при Его погребении, но вместе с др. женщинами пришла к пустой гробнице, где женщины дали волю своим скорбным чувствам и сподобились видения прекрасного юноши, возвестившего о Воскресении Господа (Évangile de Pierre. 12. 50-57 / Ed. M. G. Mara // SC. Vol. 201. P. 62-64).

В позднейшем (X-XI вв.) христ. апокрифическом тексте «Ответ Тиверия к Пилату» (Anaphora Pilati cum Tiberii responso; SANT, N 65) имп. Тиберий сообщает Пилату о том, что к нему приходила М. М. и свидетельствовала о чудесах, сотворенных Спасителем (Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1975. Vol. 3. P. 125-126). Данный текст служит свидетельством формирования агиографической традиции почитания М. М., где фигуры Пилата и Тиверия также являются важнейшими персонажами.

В ряде гностических памятников образ М. М. обладает сходными чертами. Особую содержательную близость обнаруживают тексты, найденные в Наг-Хаммади в 1945 г.: «Евангелие от Фомы», «Евангелие от Филиппа», «Премудрость Иисуса Христа», «Апокалипсис Иакова». Многие тексты из собрания этой гностической библиотеки построены в виде диалогов Спасителя с учениками, в т. ч. и с М. М., где ей уготована особенная роль. Она изображена не только как основная свидетельница воскресения Господа, но и как любимая Его ученица, которую Спаситель выделяет среди остальных, делая ее избранной свидетельницей и посредником в передаче

тайного знания Его ученикам. Отдельной темой выступает проходящий почти через все эти памятники рассказ о соперничестве М. М. с др. учениками, прежде всего с ап. Петром, олицетворяющим собой систему апостольского преемства. В трудах раннехрист. авторов, возможно, М. М. подразумевается под именем Мариам (Μαριάμνη) при изложении гностического учения (*Hipp. Refut. V 7. 1; Orig. Contr. Cels. V 62; ср.:* упоминание о мн. книгах, содержащих «Вопросы Марии» у гностиков - *Eriph. Adv. haer. [Panarion] 26. 8. 1-2*).

М. М. - активная собеседница Иисуса Христа в гностическом трактате III в. по Р. Х. «Пистис София» (*Pistis Sophia; CANT, N 28*), она похваляется Господом за ее твердое и уверенное вопрошание (*Pist. Soph. I 25 // NHS. 1978. Vol. 9. P. 34-35*). От лица М. М. Господу были заданы 39 из 64 вопросов. М. М. также именуется блаженной, чье сердце более, нежели у всех остальных учеников, обращено к Царствию Божию (*Ibid. I 17. P. 26*). Ее образ отмечен целым рядом преувеличенных эпитетов: она блаженна среди всех женщин, ее речь прекрасна (*Ibid. I 24. P. 33-34*) и она нарекается Спасителем «полнота [плерома] всяческой полноты и совершенство всех совершенств» (*Ibid. I 19. P. 28-29*). По словам

Спасителя, М. М. и Иоанн Девственник (?) будут превосходить всех др. учеников (Ibid. II 96. P. 232-233). М. М. также выступает знатоком и толкователем Свящ. Писания, особенно Книги прор. Исаии и Псалтири. Как и в др. памятниках, здесь сохранилось свидетельство соперничества М. М. с ап. Петром, к-рый от лица учеников говорит Спасителю, что «мы не можем больше страдать из-за этой женщины, не позволяющей никому из нас говорить» (Ibid. I 36. P. 58-59). Эта борьба за лидерство достигает крайней степени напряжения, поскольку М. М. говорит: «Я боюсь Петра, ибо он угрожает мне и ненавидит наше племя» (Ibid. II 72. P. 161-162).

В др. гностическом тексте II в. - «Премудрость Иисуса Христа» (Sophia Iesu Christi) упоминаются 7 последовательниц Спасителя, из к-рых только М. М. названа по имени. Как и в др. текстах из этого собрания, ее роль связана с обращением к Господу с вопросами: один раз она спрашивает Его об источнике нетленного божественного знания (Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1: Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ // NHS. 1991. Vol. 27. P. 69), в др. раз - о месте учеников Спасителя в мироздании (Ibid. P. 169).

В гностическом апокрифе III в. «Первый Апокалипсис Иакова, брата Господня» (Apocalypsis Iacobi fratris Domini; CANT, N 184) упоминается о 12 учениках и 7 ученицах Спасителя, о которых Иаков сообщает, что он «изумлен, как бессильные сосуды стали сильными, воспринимая то, что в них». Среди этих учениц вместе с М. М. перечислены Саломея, Марфа и Арсения (Nag Hammadi Codices V 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, I and 4 // NHS. 1979. Vol. 11. P. 94-99).



Явление Христа женам-мироносицам. Икона. Сер. XVI в. (мон-рь Ставроникита на Афоне)

В др. тексте из Наг-Хаммади - «Диалог со Спасителем» (Dialogus Saluatoris; CANT, N 25) М. М. изображена как одна из 3 учеников (наряду с апостолами Матфеем и Фомой), избранных для получения особого учения и задающих попеременно вопросы Спасителю. В результате беседы Господь также особым

образом выделяет М. М., сказав ей, что она «разъясняет изобилие открытого»; при этом она упомянута «как женщина, которая поняла [все] полностью» (Nag Hammadi Codices III, 5: The Dialogue of the Savior // NHS. 1984.Vol. 26. P. 79).

Копт. «Евангелие от Фомы» (ок. 200 г. по Р. Х.; *Euangelium Thomae*; CANT, N 19) более подробно сообщает о соперничестве между М. М. и ап. Петром и поднимает вопрос о природе ученичества и о месте в нем женщин. В заключительной логии ап. Петр просит Иисуса: «Пусть Мария оставит нас, ибо женщины не заслуживают жизни», на что в ответ Господь возвещает ему основное условие спасения женщины для последователей гнозиса: «Я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (*Euangelium Thomae*. 114 // NHS. 1989. Vol. 20: Nag Hammadi Codices II, 2-7. P. 92-93). После вопроса М. М.: «На кого похожи Его ученики?» - Христос уподобляет их малым детям, к-рые расположились на поле, им не принадлежащем (*Euangelium Thomae*. 21 // *Ibid*. P. 63).



Мария Магдалина умащает стопы Иисуса Христа. Роспись ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи. Кон. XI в.

Сохранившееся на коптском языке «Евангелие от Филиппа» (III в. по Р. Х.; *Euangelium Philippi*; SANT, N 20) представляет собой одно из наиболее «популярных» свидетельств о роли М. М. в гностической традиции. М. М. изображена как особо приближенная к Спасителю ученица: она именуется спутницей Господа, которая все время следовала за Ним вместе с Его Матерью и сестрой (*Euangelium Philippi*. 59 // NHS. 1989. Vol. 20: Nag Hammadi Codices II, 2-7. P. 158-159). О М. М. говорится, что Христос «[любил] ее больше других учеников и целовал ее (?)...» (*Ibid.* 63. 35 - 64. 2 // *Ibid.* P. 168-169). Остальные ученики высказывают Спасителю недовольство: «Почему ты любишь ее более всех нас?»; Христос отвечает им притчей о слепых, пребывающих во тьме (*Ibidem*). В тексте

рукописи не содержится слов о поцелуе «в губы», как это обычно представлено в различных переводах этого текста и цитатах из него; эти слова вставлены как один из вариантов чтения стиха, так же, как и «часто». В этой фразе использован не нормативный копт. глагол для обозначения поцелуя, а заимствованный из греч. языка глагол ἀσπάζομαι, основное значение к-рого «приветствовать» (*Liddel H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxf., 1996. P. 238*), в т. ч., в христ. источниках - «приветствовать поцелуем мира» (*Lampe. Lexicon. P. 246*). Учитывая сказанные в этом же Евангелии слова: «Ибо от поцелуя совершенные зачинают и рожают. Поэтому мы тоже целуем друг друга» (*Euangelium Philippi. 59. 3 // NHS. 1989. Vol. 20. P. 156-157*), вероятно, речь в этом стихе идет о передаче тайного знания в гностической среде посредством поцелуя, аналогом к-рого служит лобзание мира как отличительная особенность любой христианской общины. Именем М. М. названо единственное апокрифическое евангелие, в наименовании к-рого упомянута женщина - «Евангелие от Марии» II в. (*Euangelium Mariae (Magdalенаe); SNT, N 30*). Основной текст представлен на копт. языке, в рукописи Papyrus Berolinensis.

8502 (вероятно, V в. - *Tuckett. 2007. P. 7*) (Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 // *NHS. 1979. Vol. 11. P. 453-471*). Также фрагментарные отрывки на греч. яз. представлены в 2 основных рукописях: P. Rylands 463 (III в. - *Tuckett. 2007. P. 8*) и P. Oxyrhynchus. 3525 (III в. - *Tuckett. 2007. P. 7*). Текст греч. рукописей совпадает со фрагментами на копт. языке, к-рые, вероятно, восходят к др. несохранившемуся греч. оригиналу. В отличие от остальных гностических текстов, краткая сцена, представленная в этом евангелии, имеет ясный сюжет. После ухода воскресшего Господа М. М. утешает пребывающих в печали учеников (Euangelium Mariae. 9 // *Tuckett. 2007. P. 90-91*). В ответ на просьбу ап. Петра, обращенную к М. М. как к хранительнице тайных, только ей сказанных, как любимой ученице, слов Спасителя, М. М. рассказывает ученикам о видении, полученном в откровении от Господа. Ее рассказ сталкивается с неверием ап. Андрея, а ап. Петр открыто выказывает свое недоумение: «Неужели Он говорил с женщиной без нашего ведома, не открыто? Неужели нам нужно обратиться и всем слушать ее? Неужто Он предпочел ее нам?» (Euangelium Mariae. 17 // *Tuckett. 2007. P. 98-99*). Его обидные слова

доводят до слез М. М., которая возмущена тем, что ап. Петр решил, что она лжет. На помощь М. М. приходит ап. Левий (очевидно, Матфей), к-рый, упрекнув Петра в том, что тот состязается (γυμνάζεσθαι) с женщиной, говорит с укором: «Если Спаситель посчитал ее достойной, кто ж тогда ты, чтобы отвергать ее? Конечно, Спаситель знает ее твердо. Поэтому Он и любил ее больше, чем нас» (Euangelium Mariae. 18 // Tuckett. 2007. P. 100-101).

В позднем копт. гностическом апокрифе V в. «Книга о воскресении Христа» (Liber Bartholomaei de resurrectione Iesu Christi; CANT, N 80), приписываемом ап. Варфоломею, представлена в др. изложении сцена из Ин 20. 16-17, где в качестве главного свидетеля воскресения Господа является Мария, Матерь Иисуса, а не М. М. (Budge E. A. W. Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. L., 1913. P. 192, 222-224).

Тот факт, что в тексте большинства апокрифических памятников действует Мариам (греч. Μαριάμμη; копт. ΜΑΡΙΑΜ, ΜΑΡΙΑΜΜΗ) дает возможность отдельным исследователям полагать, что речь идет о собирательном жен. образе, и во мн. случаях эти упоминания следует отнести к Марии, Матери Иисуса (см., напр.: Shoemaker. 2001, 2002). Однако

большинство авторов отстаивают традиционный взгляд, поскольку представленные в этих памятниках темы, напр., противостояние М. М. ап. Петру, восходят к оппозиции образов этих основных свидетелей воскресения среди учеников Христовых, содержащейся еще в Евангелиях (*Boer. The Gospel of Mary. 2004. P. 17-18*). Кроме того, М. М. названа полным именем в «Евангелии от Филиппа», а в «Пистис София» Мать Иисуса (<sup>μαρια</sup>) представлена отдельным персонажем (*Pist. Soph. I 62*).

Особенный интерес к М. М. возник среди представителей рационалистической школы библеистики в XIX в., стремящихся преувеличить ее и без того важную роль в евангельском повествовании путем придумывания различных фантастических подробностей из ее личной жизни.

Фрагментарные и до конца не ясные свидетельства апокрифических памятников, касавшиеся М. М., были преувеличенно утрированы в массовой культуре XX-XXI вв., где образ М. М., как особо близкой ко Спасителю раскаявшейся блудницы, активно используется для популяризации секулярных идей, основанных на гностической ревизии церковного Предания (см. критику отдельных

образцов подобной «культуры» - Эрман. 2007. С. 140-162).

Лит.: Платон (Городецкий), митр. Беседа о жизни и подвигах св. равноап. Марии Магдалины (22 июля) // ХЧ. 1862. Ч. 2. С. 455-469; Смирнов П., свящ. Св. мироносица и равноапостольная Мария Магдалина // ДЧ. 1862. Ч. 1. Кн. 4. С. 415-428; Holzmeister U. Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung // ZKTh. 1922. Bd. 46. S. 402-422; Ketter P. The Magdalene Question. Milwaukee, 1935; Wilson R. McL. The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary // NTS. 1957. Vol. 3. P. 236-243; Hengel M. Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen // Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel / Hrsg. O. Betz u. a. Leiden, 1963. S. 243-256; Feuillet A. Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine: Contribution à l'étude des rapports entre les Synoptiques et le quatrième évangile' // Rev. Thomiste. 1975. Vol. 75. P. 357-394; Manns F. Magdala dans les sources littéraires // Studia Hierosolymitana: In onore del P. Bagatti. Jerus., 1976. Vol. 1. P. 307-337; Witherington B. On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna and other Disciples: Luke 8. 1-3 // ZNW. 1979. Bd. 70. S. 243-248; Guillaume P.-M. Marie-Madeleine (sainte) // DSAMDH. 1977. Fasc. 64/65. Col.

559-575; *Pasquier A.* L'Eschatologie dans l'Évangile selon Marie: Étude des notions de nature et d'image // Colloque Intern. sur les textes de Nag Hammadi (Québec 22/8-25/8 1978) / Éd. B. Bare. Québec, 1981. P. 390-404; *Schottroff L.* Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu // EvTh. 1982. Bd. 42. S. 3-25; *Luhrmann D.* Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums POxy 3525 und PRyl 463 // NTIQ. 1988. Vol. 30. P. 321-338; *Grassi C. M., Grassi J. A.* Mary Magdalene and the Women in Jesus' Life. Kansas City (Missouri), 1986; *Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas. Zürich, 1989. Tbd. 1; *idem.* Mary Magdalene in the Acts of Philip // Which Mary? 2002. P. 75-91; *idem.* Mary Magdalene's Paschal Privilege // *Idem.* New Testament Traditions and Apocryphal Narratives. Allison Park (Penn.), 1995. P. 147-157; *Duperray E.* Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du Colloque Intern., Avignon 20-22 July 1988. P., 1989; *Schmid R.* Maria Magdalena in gnostischen Schriften. Münch., 1990; *Coyle J. K.* Mary Magdalene in Manichaeism? // Le muséon. 1991. Vol. 104. P. 39-55; *Collins R. F.* Mary (person). 2. Mary Magdalene // ABD. 1992. Vol. 4. P. 579-581; *Atwood R.* Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition. Bern,

1993; *Haskins S.* Mary Magdalen: Myth and Metaphor. L., 1993; *Ricci C.* Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus. Minneapolis, 1994; *Synek E. M.* Die andere Maria: Zum Bild der Maria von Magdala in den östlichen Kirchentraditionen // *Oriens Chr.* 1995. Bd. 79. S. 181-196; *Thompson M. R.* Mary of Magdala: Apostle and Leader. N. Y., 1995; *Marjanen A.* The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents. Leiden, 1996; *idem.* The Mother of Jesus or the Magdalene?: The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts // *Which Mary?* 2002. P. 31-43; *Maisch I.* Maria Magdalena: Zwischen Verachtung und Verehrung: Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte. Freiburg i. Br., 1996; *Pinto-Mathieu E.* Marie-Madeleine dans la Littérature du Moyen Âge. P., 1997; *Boer E. A., de.* Mary Magdalene: Beyond the Myth. Harrisburg (Penn.), 1997; *idem.* A Gnostic Mary in the Gospel of Mary? // *Coptic Studies on the Threshold of a New Millenium: Proc. of the 7th Intern. Congr. of Coptic Studies / Ed. J. van der Vliet.* Louvain, 2004. P. 695-708; *idem.* The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene. L.; N. Y., 2004; *Fredriksson M.* According to Mary Magdalene. Charlottesville (Virg.), 1999; *Schröter J.* Zur

Menschensohnbildung im Evangelium nach Maria // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten der 6. Intern. Koptologenkongresses, Münster, 20-26. Juli 1996 / Hrsg. S. Emmel et al. Wiesbaden, 1999. Bd. 2. S. 178-188; *Petersen S.* «Zerstört die Werke der Weiblichkeit!»: Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich- gnostischen Schriften. Leiden, 1999; *Mohri E.* Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jh. Marburg, 2000; *Morard F.* L'Évangile de Marie: un message ascétique // Apocrypha. Turnhout, 2001. Vol. 12. P. 155-171; *Shoemaker S. J.* Rethinking the «Gnostic Mary»: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition // JECS. 2001. Vol. 9. N 4. P. 555-595; *idem.* A Case of Mistaken Identity?: Naming the Gnostic Mary // Which Mary? 2002. P. 5-31; *Brock A. G.* Setting the Record Straight - The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in *Pistis Sophia* // Which Mary? 2002. P. 43-53; *idem.* Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority. Camb. (Mass.), 2003; *King K. L.* Why All the Controversy? Mary in the Gospel of Mary // Which Mary? 2002. P. 53-75; *idem.* The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle. St. Rosa (Calif.),

2003; *Ruschmann S.* Maria von Magdala im Johannesevangelium. Münster, 2002; *Schaberg J. D.* Resurrection of Mary Magdalen: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament. L., 2002; Which Mary?: The Marys of Early Christian Tradition (Symp. Ser.; 19) / Ed. J. F. Stanley. Atlanta, 2002; *Leloup J.-Y.* The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the Gnosis of Sacred Union. Rochester (Vermont), 2004; *Miller S.* Women in Mark's Gospel. L.; N. Y., 2004; *Ehrman B. D.* Truth and Fiction in The Da Vinci Code: A Historian Reveals what we Really Know about Jesus, Mary Magdalene, and Constantine. Oxf., 2004 (рус. пер.: Эрман Б. Д. Тайны Иисуса и Марии Магдалины. М., 2007); *idem.* Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend. Oxf., 2006 (рус. пер.: Эрман Б. Д. Петр, Павел, Мария Магдалина: Последователи Иисуса в истории и легендах. М., 2009); *Tuckett Ch.* The Gospel of Mary. Oxf., 2007; *Юро Р.* Иисус и Мария Магдалина. СПб., 2007; *Хоскинс С.* Мария Магдалина: Важнейшие исторические факты. М., 2008; *Бокэм Р.* Иисус и женщины: Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве. М., 2015.

А. Е. Петров

## М. М. в византийской и новогреческой агиографической традиции



Помазание ног Иисуса Христа в доме Симона-фарисея. Роспись ц. Санта-Кроче во Флоренции. 1363–1371 гг. Худож. Дж. да Милано

Ранних агиографических источников, посвященных М. М., сохранилось немного. Кроме того, не все они помимо евангельских событий содержат дополнительные биографические сведения. Визант. традиция имеет важные отличия от западной: М. М. не рассматривается как одно лицо с грешницей, которая помазала миром ноги Христу в доме Симона фарисея (Лк 7. 36-50), см., напр., кондак прп. Романа Сладкопевца († между 551 и 565) на Воскресение Христово (*Romanus Melodus. Cantica // SC. N 128. P. 394; рус. пер.: Святая Мария Магдалина. 2010. С. 113*). Многие авторы называли М. М. девой: свт. Модест Иерусалимский (VII в.), свт. Фотий

I, патриарх К-польский (IX в.), *Никифор*  
*Каллист Ксанфопул* (XIV в.) и др. (PG. 86. Col.  
 3273; PG. 104. Col. 244; PG. 147. Col. 548, 573).  
 Наиболее ранним из сохранившихся визант.  
 агиографических произведений, посвященных  
 М. М., является Слово на мироносиц свт.  
 Модеста, патриарха Иерусалимского (VII в.)  
 (*Modestus Hierosolymitanus. Homilia in unguenta  
 ferentes mulieres // PG. 86. Col. 3273-3276*). В  
 нем есть намеки на существовавшие в то  
 время, но в посл. утраченные предания о  
 мученичестве М. М. (во время пыток она  
 показала мучителям сверкающим  
 кристаллом), о ее путешествии после успения  
 Пресв. Богородицы в Эфес к ап. *Иоанну*  
*Богослову* и о мученической кончине («там  
 апостольский путь через мученичество  
 мироносица Мария окончила» - Ibid. PG. 86.  
 3276). Свт. Модест также называет М. М.  
 главой учениц Спасителя и утверждает, что она  
 была наречена Марией Самим Христом. Свт.  
 Модест также говорит, что мучившие М. М. 7  
 злых духов соответствуют 7 порокам, которые  
 противоположны 7 добродетелям (Ibid. PG. 86.  
 Col. 3273). При этом свидетельство святителя  
 опровергает мнение, распространенное  
 преимущественно у зап. авторов: изгнание из  
 М. М. бесов не было связано с ее блудным

прошлым, поскольку он прославляет ее как сохранившую девственность в течение всей жизни. Этот текст в кратком изложении включен в «Библиотеку» свт. Фотия, патриарха К-польского (*Phot. Bibl.* 275 [512b]. Т. 8. Р. 118-119).

В кратком Житии в составе Синаксаря К-польской ц. (архетип кон. X в.-SynCP. Col. 833-835) повествуется о том, как М. М. была избавлена Христом от 7 демонов, как она последовала за Ним и служила Ему до распятия. М. М. вместе с Пресв. Богородицей первой пришла к гробнице воскресшего Спасителя. После вознесения Господня она отправилась в Эфес к ап. Иоанну Богослову, где «преподобнически преставилась» (*Ibid.* Col. 834) и была погребена при входе в пещеру 7 Эфесских отроков. В кон. IX - нач. X в. по повелению имп. Льва VI Мудрого мощи М. М. были перенесены в К-поль, в монастырь прав. Лазаря. Там, а также в квартале Куратора близ площади Тавра, согласно Синаксарю К-польской ц., ежегодно совершался ее синаксис. С этим Житием согласуются сведения др. Синаксарей (напр., Минология Василия II - PG. 117. Col. 553), Императорского Минология 1034-1041 гг. (BHG, N 1161z) и «Синаксариста»

прп. Никодима Святогорца

(*Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 6. Σ. 91-92*).

Вопреки указанию хроники Георгия Амартола и Синаксарей о перенесении мощей М. М.

(*SynCP. Col. 658; Georg. Mon. Chron. 1904. P.*

1105) более поздние хронисты начали

смешивать ее с одноименной сестрой прав.

Лазаря, т. к. естественно было бы

предположить, что имп. Лев VI поместил вместе

мощи родственников (*Theoph. Contin. P.*

365; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2 P.*

160; *Scyl. Hist. 20. 5*), а паломники усугубили

эту путаницу: в «Анониме Меркати»

упоминаются мощи М. М., прав. Лазаря, его

сестер Марфы и Марии (Описание святынь К-

поля в лат. рукописи XII в. / Пер.: Л. К. Масиель

Санчес // Чудотворная икона в Византии и

Древней Руси. М., 1996. С. 443), анонимный

русский паломник кон. XIV в. сообщает о

мощах М. М., прав. Лазаря и Марфы,

дьяк *Александр* в «Хождениях» в 90-х гг. XIV в.-

о мощах прав. Лазаря, Марфы и Марии,

диак. *Зосима* в описаниях паломничества в

1419 г.- только о мощах Лазаря и Марии

(*Majeska G. P. Russian Travelers to*

*Constantinople in the 14th-15th Centuries.*

*Wash., 1984. P. 139, 165, 183*).

Из сообщения рус. игум. Даниила следует, что гробница М. М. в Эфесе продолжала почитаться спустя 2 столетия после перенесения ее мощей и что в Эфесе осталась честная глава святой (Житье и хоженье Даниила, Русьскыя земли игумена: 1106-1108 гг. // ППС. 1885. Т. 3. Вып. 3(9). С. 7). Краткое упоминание о путешествии М. М. к рим. императору встречается в «Историческом синопсисе» Георгия Кедрина (рубеж XI и XII вв.) (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol 1. P. 343*).

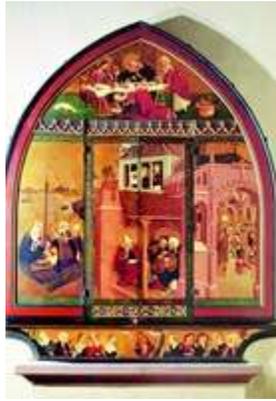
Важным этапом в становлении почитания М. М. стала формулировка в сочинении XII в., ранее приписываемом Феофану Керамевсу (должно быть, мон. Филаграф из Россано), в котором М. М. прославляется как 1-й человек, увидевший воскресшего Христа, и именуется «апостолом для апостолов» (τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολον - PG. 132. Col. 632). Впрочем, ряд визант. авторов считают, что первой после Воскресения увидела Спасителя Пресв. Богородица (напр., свт. Георгий, еп. Никомидийский (PG. 100. Col. 1493), свт. Григорий Палама (PG. 151. Col. 237, 241, 244, 245) и др.). Через греко-итал. традицию, отраженную в этом сочинении Псевдо-Феофана Керамевса, на православном Востоке стало распространяться западное представление,

связанное с символической интерпретацией одержимости М. М. 7 демонами как обозначение 7 страстей: беспечности, скупости, непослушания, зависти, лжи, алчности, 7-я страсть не названа (PG. 132. Col. 632).

Неизданным остается пространное Житие М. М. ВHG, N 1161у, составленное ранее 1307 г. (т. к. содержится в Cod. Messan. 29, переписанном в этом году на Сицилии). В «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула говорится о путешествии М. М. в Рим и о проповеди имп. Тиберию (PG. 145. Col. 781), а в Похвальном слове М. М. того же автора (ВHG, N 1162) уточняется, что она прошла с проповедью также по всей Италии и Галлии, посетила Египет, Финикию, Сирию, Памфилию (PG. 147. Col. 569). Затем Ксанфопул возвращается к традиц. сюжету: после того как М. М. провела в Палестине нек-рое время, служа Богоматери, она пришла в Асию к ап. Иоанну, скончалась там после недолгой болезни и была погребена в пещере в окрестностях Эфеса (Ibid. Col. 572). Похвальное слово завершается рассказом о перенесении имп. Львом VI мощей М. М. в к-польский мон-рь прав. Лазаря, где они были помещены слева от передних стен алтаря.

Житие М. М. ВHG, N 1161х написано не позднее XV-XVI вв., т. к. присутствует в рукописях, датируемых этим периодом. Однако наличие в тексте неологизмов исключает раннюю датировку этого произведения (*Halkin.* 1987. P. 5). Его источником послужило лат. Житие М. М. (VHL, N 5450-5452) XII в. Согласно данному Житию, М. М. род. в Магдале в благородной и богатой семье, ее отца звали Сир, а мать - Евхаристия. Услышав о чудесах Иисуса Христа, она отправилась в Иерусалим, где Спаситель изгнал из нее 7 бесов, и стала Его ученицей. М. М. вместе с Богоматерью была первой свидетельницей воскресения Христова. После Пятидесятницы М. М. отправилась в Рим, где возвестила о Христе императору, который по ее просьбе покарал Пилата, Анну и Каиафу. М. М. вернулась в Иерусалим и присоединилась к ап. Петру. Спустя 14 лет после Вознесения ап. Петр дал ее в помощницы апостолу от 70 Максиму. Иудеи схватили М. М., ап. Максима и др. христиан и посадили на неуправляемый корабль. Волны принесли судно к Массилии (ныне Марсель), где жили язычники, но местный правитель уверовал во Христа, после того как по молитве М. М. его бесплодная жена забеременела. Он захотел услышать проповедь ап. Петра в Риме. Его супруга решила

последовать за ним. Во время путешествия она родила сына и умерла. Моряки хотели сбросить ее тело в море, но правитель настоял на том, чтобы похоронить жену. Корабль пристал к пустынному острову, и правитель оставил тело супруги и младенца в пещере. В Риме он стал последователем ап. Петра, а затем сопровождал его в Иерусалим. Спустя 2 года правитель отправился в обратный путь и захотел навестить остров, где оставил жену и ребенка. К великому удивлению, он застал сына играющим у моря, а супругу как бы спящей в пещере. Когда правитель стал плакать, она внезапно проснулась. Супруги радостно вернулись домой и приняли крещение. М. М. построила в Массилии храмы и украсила их. Почувствовав приближение смерти, она отправилась в Эфес к ап. Иоанну Богослову, который похоронил ее у входа в пещеру 7 отроков Эфесских. Впоследствии византийский имп. Лев VI Мудрый перенес мощи М. М. в К-поль и поместил их в монастыре св. Лазаря.



Алтарь равноап. Марии Магдалины. 1432 г.  
Худож. Л. Мозер (ц. св. Марии Магдалины в  
Тифенбронне, Германия)

Рост почитания М. М. в период филокалического возрождения связан с тем, что для афонских подвижников М. М. являлась примером особого отношения к Богу, которое определяется св. отцами как «божественная любовь» (θεϊος ἔρως). В кон. XVIII - 1-й трети XIX в. старец Иерофей Загорейский составил новое Житие М. М., в основу которого было положено Житие ВHG, N 1161х, дополненное разными источниками и преданиями. Житие построено в форме речи старца Иерофея, обращенной к его ученику Геласию. Прежде всего автор отвергает широко распространенное к тому времени представление о том, что М. М. была блудницей. Сведения о семье, о юности, об исцелении М. М. и о времени, когда она стала спутницей Христа, совпадают с текстом Жития

ВНГ, N 1161х (добавлено только, что уже в этот период она была служанкой Пресв. Богородицы). Согласно Житию, М. М. трижды приходила к гробнице воскресшего Спасителя: вместе с женами-мироносицами и потом первой возвестила радостную весть апостолам; вместе с апостолами, после ухода к-рых в саду ей явился Христос; вместе с Марией Иаковлевой, когда им снова явился Спаситель. Спутницей М. М., с к-рой она отправилась в Рим, названа Мария Клеопова. Далее приводится закинфское предание, согласно к-рому корабль М. М. и Марии Клеоповой попал в шторм и был вынужден остановиться на Закинфе. Пока моряки чинили судно, св. жены проповедовали местным жителям христ. веру. В память об их остановке на Закинфе одна из деревень названа Марьес и был построен храм во имя М. М. (эта церковь упом. в источниках с XV в.; существующее ныне здание возведено в 1780). Прибыв в Рим, М. М. предстала перед имп. Тиберием. Она рассказала ему об Иисусе Христе, о его распятии и Воскресении, преподнесла 3 красных яйца и затем именем Спасителя исцелила императора от болезни глаз, много лет мучившей его. Император обещал сместить Пилата и покарать иудеев. М. М. осталась в

Риме с ап. Петром, присутствовала при его казни и готовила его тело к погребению. Она обратила ко Христу мн. язычников. Автор Жития отождествляет М. М. с Мариам, которой шлет приветствия в Послании к Римлянам ап. Павел: «Приветствуйте Мариам, которая много потрудилась ради нас» (Рим 16. 6). После многих лет, проведенных в Риме, М. М. вернулась в Палестину. Услышав ее проповедь, иудеи схватили святую и подвергли жестоким пыткам. В момент наивысших страданий ее тело стало сверкать как кристалл, и иудеи, испугавшись, прекратили мучения. Они приговорили к казни М. М. и др. верных учеников Христа (сестру прав. Лазаря Марфу, ее служанку Максимилау, ап. от 70 Максимиана и слепорожденного Каллидония, к-рого исцелил Спаситель). Их посадили в неуправляемую ладью и пустили в море, однако волны принесли это судно невредимым к Массилии. Правителю этого города во сне явилась сияющая жена, которая велела, чтобы он гостеприимно принял служителей неведомого ему истинного Бога, которые прибыли издалека и ожидают на торговой площади. Правитель принял чужестранцев наилучшим образом и, когда М. М. поведала ему о Христе, пообещал, что сокрушит всех идолов в городе, если с Его

помощью у них родится наследник. Бесплодная жена правителя вскоре сообщила, что ожидает ребенка. Супруги крестились и пожелали отправиться в Иерусалим, чтобы поклониться св. местам. Управление городом правитель Массилии временно передал М. М. Она воздвигла там алтарь Христа и крестила всех желающих. Корабль правителя попал в сильную бурю и чудом избежал верной гибели. Судно прибило к берегу необитаемого острова, здесь супруга правителя родила ребенка и скончалась. Правитель, не имея кормилицы, оставил младенца рядом с телом усопшей жены в гроте с источником. Достигнув Палестины, правитель встретился с ап. Петром, и тот показал ему св. места. Пробыв там более года, правитель получил благословение первоверховного апостола и отправился в обратный путь. Когда его корабль причалил к острову, то он обнаружил младенца, к-рый все это время питался материнским молоком, как будто его супруга была спящей, а не мертвой. Правитель стал взывать к М. М., чтобы она умолила Господа Бога о воскрешении его жены, и та ожила. Когда они вернулись в Массилию, там благодаря М. М. христианство приняли уже все жители города. Равноапостольная жена решила возвратиться на родину и 4 года

прислуживала Пресв. Богородице до Ее Успения. Затем вместе с ап. Иоанном Богословом она отправилась в Эфес, поселилась в его доме и во всем помогала ему. Когда М. М. скончалась, ап. Иоанн Богослов похоронил ее на ближайшей горе Хилетон или Хилеон (Χειλετών, Χειλέων), где находилась пещера 7 Эфесских отроков. Визант. имп. Лев VI Мудрый после явления ему М. М. перенес в к-польский мон-рь св. Лазаря ее мощи, а также мощи прав. Лазаря. Серебряный, искусно украшенный ковчег с мощами М. М. был помещен в левой части храма, у стены алтаря. Житие завершается сообщением, что из К-поля длань М. М. была перенесена на Афон в мон-рь Симонопетра.

### **Мощи М. М. на православном Востоке**

Документально пребывание левой руки М. М. в Симонопетре прослеживается с 1644 г. Она нетленна и сохраняет температуру человеческого тела. От святыни происходили чудеса, и М. М. стала считаться второй после прп. *Симона Мироточивого* небесной покровительницей мон-ря. В 1747 г. длань была похищена из мон-ря Симонопетра берберийскими пиратами и доставлена ими на Кефалинию, позднее она попала на территорию совр. Ливии. Спустя почти 20 лет игум. Иоасаф

Митилинский выкупил мощи в Триполи за 520 флоринов. В 1888 г. игум. Неофит и насельники мон-ря Симонопетра привезли в Россию для поклонения частицу Честного Креста, мощи М. М., прав. Анны и вмч. Пантелеимона. До 1892 г. посольство мон-ря объехало крупнейшие города европ. части Российской империи. На собранные деньги монахи смогли оплатить долги и восстановить обитель после пожара. В 1911 г. после молебна перед мощами М. М. погибли гусеницы, уничтожавшие посевы в Галатисте (п-ов Халкидики), а в 1912 г.- исчезла саранча, истреблявшая посевы в Эпаномии под Фессалоникой. В 1945 и 1947 гг. мощи святой спасли монастырский лес от бушевавших тогда пожаров. 2 сент. 2006 г. по просьбе патриарха Московского и всея Руси Алексия II в Москву из мон-ря Симонопетра привезли для поклонения длань М. М., мощи мч. Кирика и частицу Животворящего Креста Господня.

Мощи М. М. хранятся также в храме Гроба Господня в Иерусалиме (часть десницы), в мон-ре *Икосифинисса* (др. часть десницы), в *Эсфигмене* (часть левой стопы), в *Зографе* (часть честной главы), в *Кутлумуше* (стопа), в мон-ре Сирийцев в Вадизн-Натрун (власы). Частицы мощей М. М. находятся в Ватопеде, Дионисиате,

Ксенофонте, Дохиаре, Пантелеимоновом мон-ре (Афон), в Кипрской архиепископии (Никосия), в мон-ре первомч. Стефана (Метеоры), в исихастирии Вознесения Господня (близ Козани), в ц. Преображения Господня на Плаке (Афины), в мон-рях Св. Лавра (Агия-Лавра, близ Калавриты), Честного Креста (Самос), ап. Иоанна Богослова (Патмос), Панагии Турлиани (Миконос), Галатаки (Эвбея), Неа-Мони (Хиос) и др. (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 213*).

### **Храмостроительство**

В визант. период посвящение церквей М. М. не практиковалось и появилось в поствизант. период под влиянием зап. традиции, но оставалось редким, пока во 2-й пол. XIX в. строительство храмов во имя М. М., которая была небесной покровительницей императриц Марии Александровны и Марии Феодоровны, не распространилось за пределами России на Св. земле (*Гефсиманский во имя равноапостольной Марии Магдалины монастырь*) и на Афоне (парекклисионы М. М. в соборе Андреевского скита (1881-1900), в храме свт. Иоанна Златоуста в рус. келлии свт. Иоанна Златоуста в Карее (1888-1894), в Русском Пантелеимоновом мон-ре (Святая

Мария Магдалина. 2010. С. 25)). В 1897 г. ц. М. М. была освящена в мон-ре Симонопетра. Кроме Закинфа и Афона еще одним центром почитания М. М. в Греции является Лесбос. Немало чудес совершалось в построенной между 1926 и 1932 гг. в с. Скопелос ц. М. М. В 1934-1935 гг. мон. Паисия воздвигла в Пломари ц. М. М. в благодарность за исцеление от иконы этой святой.

### **Дни памяти**

Помимо общеправосл. празднований памяти М. М. 22 июля и в Неделю жен-мироносиц, в совр. календаре греч. Церквей 4 мая отмечается освящение в 902 г. построенного Львом VI храма в К-поле и перенесение в него мощей прав. Лазаря и М. М. из ц. Пресв. Богородицы в квартале Куратора, где они временно находились. В визант. календарях к вышеперечисленным датам добавлена память под 30 июня, вместе с апостолами от 70 упоминались жены-мироносицы, в т. ч. М. М. (SynCP. Col. 789), под 4 авг. указывалась память М. М., видимо, приуроченная к поминовению 7 отроков Эфесских, у пещеры которых она была похоронена (SynCP. Col. 868). В нек-рых визант. рукописях память М. М., видимо ошибочно, приводится 22 июня.

Ист.: BHG, N 1161v - 1162nb; PG. 147. Col. 540-576; *Latyšev*. Menol. T. 2. C. 202-204;  
 Ἐκολουθία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σίμωνος τοῦ Μυροβλήτου κτίτορος τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει τοῦ Ἁθῶ Ἱερᾶς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας προσέτι δε καὶ ἡ ἀκολουθία τῆς Ἁγίας ἐνδόξου μυροφόρου καὶ ἰσαποστόλου τοῦ Χριστοῦ Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς / Ἐπιμ. καθηγούμενος Ἱερᾶς Μονῆς Σιμωνόπειτρας ἀρχιμ. Ἱερόνυμος. Ἀθῆναι, 1924; *Halkin F.* Une vie grecque de Sainte Marie-Madeleine (BHG 1161x) // AnBoll. 1987. Vol. 105. P. 5-23; Св. Мария Магдалина: Неистоцимый сосуд Христовой благодати. М., 2010.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 131, 189, 220, 236; Т. 3. С. 163, 279-280; *Saxer V.* Les saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale // RSR. 1958. T. 32. P. 1-37; *idem*. Maria Maddalena // BiblSS. Vol. 8. P. 1078-1104; Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du colloque intern., Avignon, 20-21-22 juillet 1988. P., 1989; *Ευγενία (Κλειδαρά)*, ηγουμένη. Η Αγία Μαρία Μαγδαληνή. Αθήνα, 1989; *C[arr] A. W., K[azhdan] A.* Mary Magdalene // ODB. Vol. 2. P. 1310; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 295-296; *Jansen K.*

L. The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages. Princeton (N. J.), 2001; *Chilton B. Mary Magdalene: A Biography*. N. Y., 2005; Πατάπιος, μου. Αγία Μαρία η Μαγδαληνή: Αυτή που αγάπησε πολύ: Αγιολογικά και υμνογραφικά κείμενα. Κατερίνη, 2005; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Τ. 11: Ἰούλιος. Σ. 239-245.

**Ο. Β. Лосева**

### **Почитание у южных славян и на Руси**

Почитание М. М. на Руси было значительным уже в домонг. период. В 1217 г. во Владимир были перенесены из К-поля «мощи святыя Мария Магдалыни» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441-442). Летопись не уточняет, откуда, но, исходя из их местонахождения в к-польском монастыре св. Лазаря, можно предположить, что из этой обители. Дальнейшая судьба привезенной святыни неизвестна. Частицы мощей М. М. включены в воздвизальный крест, изготовленный, по всей видимости, в Смоленске в 1494-1495 гг., и в крест-мощевик, сделанный в Москве в нач. XVII в. (Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 177, 134).

Греч. иерархи привозили в Москву мощи М. М. из разных концов правосл. Востока. В 1590 г. Тырновский митр. Дионисий преподнес царице Ирине Феодоровне в дар от К-польского патриарха частицу мощей М. М. В 1604 г. архим. Синайского мон-ря Иоасаф подарил Борису Феодоровичу Годунову панагию с драгоценными камнями и частицами мощей святых, в т. ч. М. М., а архиеп. Феодосий Амиклский преподнес в дар царю икону М. М. со вставленными в нее мощами от имени К-польского патриарха Рафаила. В 1645 г. архим. Варфоломей привез от Александрийского патриарха Никифора мощи М. М. царице Евдокии Лукьяновне (*Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 237-238, 305-306, 317-318; 1860. Ч. 2. С. 274, 290*).



Равноап. Мария Магдалина. 1455 г. Скульптор

Донателло (Музей кафедрального собора,  
Флоренция)

Пространного Жития М. М. на слав. языке в древности не существовало. В состав Изборника, переведенного для болг. царя Симеона, (913-928) дошедшего в рус. списке 1073 г. (ГИМ. Син. 1043. Л. 216г - 217г), включен перевод послания Евсевия, еп. Кесарийского «К Марину», посвященного в основном участию М. М. в евангельских событиях. Похвала М. М. в числе св. жен-мироносиц включена свт. *Кириллом II*, еп. Туровским (2-я пол. XII в.), в «Слово о снятии тела Христова со креста от сказания евангельского», помещаемое в триодных Торжественниках в качестве чтения на Великую субботу и в Неделю жен-мироносиц (*Čertorickaja T. Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus: (Aus Handschriften des 11.-16. Jh. vorwiegend ostslavischer Provenienz)*. Opladen, 1994. S. 309, 381; N 11.6.19, 14.0.01). Текст издан на Московском Печатном дворе в 1647 г. в составе Соборника.

Краткое Житие М. М. переведено на Руси или для Руси не позднее XII в. в составе нестишного Пролога. Начиная с 1642-1643 гг. (1-е полное

издание) данная редакция Жития М. М. довольно регулярно переиздавалась Московским Печатным двором в составе Пролога. В 1-й пол.-сер. XIV в. Житие было дважды переведено болг. и серб. книжниками в составе стихного Пролога (возможно, на Афоне). Оно также входит в состав чтений по 6-й песни канона в многочисленные списки Миней служебных южнослав. и славяно-румын. происхождения XIV-XVII вв. (в славяно-молдав. традиции оно встречается только в составе Миней, Пролог как тип книги там отсутствует). Болг. перевод (т. н. Тырновская редакция) через серб. посредство не позднее кон. XIV в. попал на Русь (старший список - ГИМ. Чуд. № 17-перг., рубеж XIV и XV вв.), где в XV-XVI вв. получил распространение преимущественно в монастырской среде.

Служба М. М. с каноном 8-го гласа («Божественными подобяшися добротами и светолитии сияющи») была переведена на слав. язык не позднее XI в., очевидно, в составе комплекта Миней служебных; старшие списки древнерус. (новгородского) происхождения - РГАДА. Тип. № 121, кон. XI - нач. XII в., Тип. № 122, XII в. В 1-й пол.-сер. XIV в. в связи с распространением у юж. славян

Иерусалимского устава был осуществлен новый перевод службы М. М. в составе служебных Миней. В Сев.-Вост. Руси он получил распространение в 1-й четв. XV в., в Новгороде и Пскове - не ранее 30-х гг. XV в., в Великом княжестве Литовском и на восточнослав. землях Польского королевства - вероятно, к посл. четв. XV в. Возможно, в 1-й четв. X в. (до 916) в Болгарии равноап. *Климент Охридский* (к-рый, согласно его Житию, «прибавил к Триоди то, что ей недоставало... завершил то, что поется от Недели Новой до Пятидесятницы»), написал отдельные песнопения, посвященные М. М., в составе службы в Неделю жен-мироносиц, однако они не сохранились либо не найдены (*Попов Г. Проблемы на химнографското творчество на Климент Охридски: Към въпроса за пентикостарния състав на староизводните славянски триоди // Palaeobulgarica. 2008. № 2. С. 3-58*).

Сведения об освящении во имя М. М. монастырей отсутствуют. Посвящения престолов на Руси редки (для южнославянского региона данных нет) и встречаются лишь в больших городах. В Др. Руси практиковалось посвящение церквей не М. М., а женам-мироносицам (в Новгороде (1299, 1445, 1510) и

Пскове (1537, 1546)). Одно из древнейших упоминаний храмов М. М. - построенная в Новгороде во имя этой святой деревянная церковь, которая находилась, согласно «Росписи новгородских монастырей и церквей 1615 г.», на Дослане ул. (Опись Новгорода 1617 г. / Под общ. ред. В. Л. Янина. М., 1984. Ч. 2. Прил. С. 324).

Строительство в кон. XVIII - нач. XX в. значительного числа храмов, освященных во имя М. М., связано с тем, что эта святая была небесной покровительницей российских императриц Марии Феодоровны (1759-1828), Марии Александровны (1824-1880) и Марии Феодоровны (1847-1928): напр., церкви в Павловске (1781-1784), в Москве при имп. Вдовьем доме на Кудринской пл. (1805), в Минске (1847), в Н. Новгороде при Мариинском ин-те (1858), 3 храма в Киеве: на Шулявке (1887-1935), при детском приюте на Никольско-Ботанической ул. (XIX в.- 20-е гг. XX в.) и при Фундуклеевской жен. гимназии (1859-1919), и др.

***А. А. Турилов, О. В. Л.***

**Почитание на Востоке**



Равноап. Мария Магдалина проповедует правителям Марсея. Роспись ц. Санта-Маддалена в Ренчо. 1370–1390 гг.

В средневеков. арм. Синаксаре Тер-Исраэла память М. М. отмечена неск. раз: под 16 или 17 хротица (22 или 23 июля) с изложением сказания о ней, согласно к-рому после Вознесения Христова она вела аскетический образ жизни при ап. Иоанне Богослове в Эфесе и была там погребена в пещере, где позже уснули 7 отроков (РО. Т. 21. Fasc. 6. P. 763-764, 769); под 2 ахекана (9 апр.) в соборе апостолов (в списке жен-апостолов: Ibid. Fasc. 3. P. 280; здесь отмечено, что М. М. много пострадала за Христа от Каиафы, а ее тело погребено на поле близ Назарета, носящем ее имя); под 9 ахекана (16 апр.) в соборе жен-мироносиц (Ibid. P. 306-307; наряду с основной версией о погребении М. М. близ Назарета указаны также «эфесская» и зап. версии). В 2 последних случаях

упоминается и др. Мария, к-рую «некоторые тоже называют Магдалиной», но к-рая скончалась вдали от Иерусалима. В копто-араб. Синаксаре (XIII-XIV вв.) и его эфиопской версии сказание о М. М. помещено под 2 абиба/хамле (22 июля); отмечается, что она обратила ко Христу мн. женщин и была поставлена диакониссой (Ibid. Т. 7. Fasc. 3. P. 433-435; Т. 17. Fasc. 3. P. 693-694). В средневек. сиро-яковитских Минологиях память М. М. помимо 22 и 23 июля встречается также под 7 февр. (Ibid. Т. 10. Fasc. 1. P. 56, 71, 82, 111, 123).

На груз. языке под 22 июля сохранилась метафрастическая (расширенная) версия Жития М. М. в коллекции Кутаисского государственного историко-этнографического музея (Кут. 3. Л. 674-649. XVI в.) и синаксарное упоминание, составленное в XI в. прп. Георгием Святогорцем (Мтацминдели) и включенное им в Великий Синаксарь, к-рый сохранился в рукописях XI в. (Ath. Iver. georg. 30; Hieros. Patr. iver. 24/25; Sinait. iber. 4; НЦРГ. А 97, 193, Н 2211; Габидзашвили. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 272).

### **Почитание на Западе**

В отличие от вост. традиции отцы и богословы Зап. Церкви относительно рано стали отождествлять М. М. с Марией из Вифании, сестрой прав. Лазаря и Марфы (Мф 26. 6-12), и с анонимной грешницей, совершившей помазание Христа в доме Симона фарисея (Лк 7. 36-50). В кон. VI в. идея объединения 3 евангельских жен была сформулирована в проповедях папы Римского свт. Григория I Великого на Евангелия (*Greg. Magn. In Evang.* 25; 33. 1-24) и в посл. получила широкое распространение в средневеков. Европе (*Saxer.* 1959. Т. 1. Р. 3). Приверженцами данной идеи были Беда Достопочтенный (PL. 94. Col. 127-128), *Рабан Маур* (PL. 110. Col. 191), Гильберт из Хоменда (PL. 184. Col. 171-173), *Петр Достопочтенный* (PL. 189. Col. 1019), *Петр Коместор* (PL. 198. Col. 1571) и др. По мнению ряда богословов, Марфа и М. М. символизировали 2 вида служения Богу - деятельное и созерцательное. Об этом писали, в частности, Гаймон Осерский (IX в.) и Петр Абеляр (PL. 178. Col. 438-439). Сформировавшаяся в позднем средневековье на Западе традиция называть М. М. «апостолом к апостолам» (*apostola ad apostolos*), вероятно, восходит к «Толкованию на Песнь Песней» Ипполита Римского (III в.), к-рый называет так

Марфу и Марию, сестер прав. Лазаря, поскольку они первыми увидели воскресшего Господа и возвестили об этом др. ученикам (*Hipp. In Cant. 24-25*). Впосл. эту же мысль высказывали клюнийский аббат св. *Гуго* Великий († 1109; PL. 159. Col. 952), Петр *Абеляр* († 1142; PL. 178. Col. 485), *Бернард Клервоский* († 1153; PL. 183. Col. 1148) и др. Возможно, на основе этого представления на Западе сложилось предание о том, что М. М., как и апостолы, проповедовала христианство. В сер. XII в. Герард из Назарета, еп. Лаодикийский, составил трактат в защиту зап. т. зр. перед вост. традицией, где такого отождествления не произошло (см. *Kedar B. J. Gerard of Nazareth, a Neglected XIIth-Cent. Writer in the Latin East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States // DOP. 1983. Vol. 37. P. 75-76*). Между тем и среди зап. богословов были те, кто различали нескольких женщин или неск. помазаний благовониями Христа: напр., *Пасхазий Радберт* (IX в.; PL. 120. Col. 875-882), Бернард Клервоский (PL. 183. Col. 831) и Николай из Клерво высказывались сдержанно по этому поводу (PL. 185. Col. 216, 218). В 1517 г. вопрос об отождествлении 3 евангельских женщин был поднят вновь, после

того как Жак *Лефевр д'Этапль* опубликовал труд (De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio; переизд. в 1518, 1519, 1520), в котором подверг сомнению сложившуюся традицию. В 1521 г. фак-т теологии Парижского ун-та признал мнение Лефевра ложным. Однако в последующие века идея разделения нашла новых защитников в лице католич. библеистов Вильгельма Эстия (Виллема Хесселса ван Эста; † 1613) и бенедиктинца Огюстена *Кальме* († 1757), к-рые указывали на существование различных дней памяти М. М. (22 июля) и Марии из Вифании (19 янв.). До наст. времени среди исследователей нет единого мнения по этому вопросу, тогда как в средневековье на Западе доминировала идея отождествления этих святых (Saxer. 1959. Т. 1. Р. 4-6).

*Ансельм* Кентерберийский († 1109) составил молитву М. М., предназначенную для медитации. Автор видел в святой образ человеческой души, к-рая омывается слезами покаяния и получает от Бога прощение грехов; подобно тому как раскаявшаяся грешница М. М. увидела воскресшего Спасителя, человек встречает Бога после очищения от грехов (S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia

/ Ed. F. S. Schmitt. Edinb., 1946. Vol. 3. P. 64-67).

О могиле М. М., находившейся в Эфесе, в кон. VI в. упоминал Григорий Турский (*Greg. Turon. Glor. martyr. 29*). Вероятно, до сер. XI в. на Западе не было мощей и др. реликвий, связанных с почитанием М. М.

### **Литургическое почитание**

В галльской редакции Иеронимова Мартиролога (кон. VI - нач. VII в.) под 19 янв. указано поминовение «в Иерусалиме Марфы и Марии, сестер Лазаря» (*MartHieron. P. 48*). К тому времени в Зап. Церкви Мария, сестра прав. Лазаря, обычно отождествлялась с М. М. По мнению Л. [Дюшена](#) и др. исследователей, данная заметка появилась по ошибке переписчика из-за совпадения имен Марфа и Мария с именами мц. Марии и мц. Марфы, пострадавших в Риме, память которых в Мартирологе обозначена под 20 янв. (*MartHieron. P. 50; Duchesne. 1893. P. 4; см. ст. [Марин \(Марий\), Марфа, Авдифакс и Аввакум](#), мученики Римские (пам. 6 июля)*). Отдельное поминовение М. М. без сказания и к.-л. др. сведений впервые было отмечено под 22 июля в Мартирологе Беды Достопочтенного († 735), возможно, на основе греч. источников (ркп.: *St. Gallen. Stiftsbibl. 451. P. 49;*

см.: *Quentin*. 1908. P. 53, 586). Эта память содержится почти во всех более поздних Мартирологах, восходящих к Мартирологу Беды, к-рые были составлены *Флором* Лионским, Рабаном Мавром, *Вандальбертом* *Прюмским*, *Узуардом* и др. авторами IX в. В Мартирологе архиеп. Адона Вьеннского добавлено краткое сказание, основанное на Мк 16. 9, Лк 8. 2 и Ин 20. 14-17. В нем сообщается, что Христос изгнал из М. М. 7 бесов и удостоил ее первой увидеть Его воскресшим (*Quentin*. 1908. P. 594-595; см.: *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh.* / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 1112-1113. (MGH. Mem.; 2)). В комментариях XII в. к ирл. стихотворному Мартирологу Оэнгуса (IX в.) говорится, что среди женщин, сопровождавших Христа, было 4 Марии - Богоматерь, 2 Ее сестры (мать Иакова и Иоанна Зеведеевых и мать Иакова Алфеева) и М. М., к-рая сидела у ног Христа, помазала Его голову и ноги маслом, омыла Его ноги слезами и отерла собственными волосами (*Félice Óengusso Céili Dé* = *The Martyrology of Oengus the Culdee* / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 164, 170-171). В Мартирологе Оэнгуса поминовение М. М. указано 22 июля; др. день памяти святой в ирл.

источниках - 28 марта. Согласно комментарию к Мартирологу Оэнгуса, это была дата «обращения» (comthaithe) М. М. ко Христу (Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 84, 102-103; ср.: The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 27). В нек-рых зап. календарях день «обращения» М. М. перенесен на день памяти прп. Марии Египетской (2 апр.) (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 752. (MGH. Mem.; 2)); в позднее средневековье в нек-рых герм. еп-ствах память «обращения Марии Магдалины» совершалась 1 апр. По мнению Б. де Геффье, эта дата могла быть связана с поминовением прп. Марии Египетской, которое было указано Узуардом под 2 апр. (в греч. Церкви - 1 апр.; см.: *Gaiffier*. 1960. P. 163).



Мощевик в ц. равноап. Марии Магдалины аббатства в Везле (Бургундия)

Память М. М. под 22 июля засвидетельствована в большинстве южноитал. календарей XI-XII вв. (см.: *Brown V. A New Beneventan Calendar from Naples: The Lost «Kalendarium Tutinianum» Rediscovered // Mediaeval Stud. Toronto, 1984. Vol. 46. P. 410-411*) и в испано-араб.

Кордовском календаре (X в.- *Le Calendrier de Cordoue / Éd. R. Dozy. Leiden, 19612. P. 114-115*). В средние века и Новое время в нек-рых диоцезах Зап. Европы поминовение М. М. совершалось также 1, 10, 19 марта, 5 мая и др. (см.: *Grotefend H. Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover; Lpz., 1898. Bd. 2. Abt. 2. S. 137*).

В 80-х гг. XVI в. кард. Цезарь Бароний поместил день памяти М. М. и краткое сказание о ней под 22 июля (*MartRom. P. 299*). В совр. редакции Римского Мартиролога память М. М. и краткая заметка о святой сохраняются под этой же датой (*MartRom (Vat.). P. 383*). В проприи мессы в день памяти М. М. под 22 июля содержалось ее отождествление с Марией, сестрой Лазаря, и кающейся грешницей из Евангелия от Луки. В Римском Миссале, изданном после II Ватиканского Собора, эти молитвы были заменены др. текстами, относившимися непосредственно к М. М. (напр., чтение Лк 7. 36-50 заменено на

Ин 20. 1, 11-18). Т. о., в совр. литургическом почитании М. М. были убраны позднейшие отождествления, сформировавшиеся в зап. средневек. традиции (*Calendarium Romanum Generale. Vat.*, 1969. P. 97-98, 131).

Первоначально образ М. М. имел большое значение в чтениях пасхальной недели, что было связано с воспоминанием рассказа о воскресении Христа. После внесения дня памяти святой в церковные календари возникла необходимость создания литургических текстов, посвященных М. М. (*Saxer.* 1966. Col. 1081). В Желлонском саκραментарии (2-я пол. VIII в.; Paris. lat. 12048. Fol. 14) и в сакраментариях IX-XI вв. впервые появляется проприй мессы в честь Марфы и Марии (напр., Paris. Nouv. acq. lat. 1589. Fol. 26, IX-X вв.; Paris. lat. 2297. Fol. 22, X-XI вв.). Проприй мессы в честь М. М. зафиксирован в сакраментариях из бенедиктинского аббатства Сен-Пер-ан-Валле в Шартре (*Chartres. Bibl. municip.* 577 (4). Fol. 137, 2-я пол. X в. (рукопись утрачена)) и из Мацагаты близ Вероны (*Verona. Bibl. Capit.* XCVII. Fol. 122, XI в.; см.: *Saxer.* 1959. Т. 1. P. 55-56). Позднее появляются молитвы оффиция в честь М. М. (*Saxer.* 1959. Т. 1. P. 180-182).

Постепенно из простого праздника день памяти М. М. стал «двойным» (duplex).

В клюнийской традиции (см. *Клюнийская конгрегация*) почитание М. М. известно со

времен аббата Гуго I (1049-1109). Первое упоминание о празднике М. М. в Клюни встречается в сб. «Consuetudines» мон.

Бернарда (2-я пол. XI в.). Он состоял из 3 чтений (выдержки из 33-й проповеди Григория Великого). В самом раннем известном

Мартирологе из Клюни, написанном для монахинь приората Марсиньи между 1087 и 1095 гг., также упоминается этот праздник.

Наконец, клюнийский лекционарий с апостольскими чтениями, датированный приблизительно 1100 г., свидетельствует о

возросшем значении праздника: речь уже идет о 12 чтениях, заимствованных из 33-й проповеди Григория Великого (см.: *Logna-Prat.* 1992. P. 40).

В некоторых клюнийских лекционариях оффиция XII-XIII вв. - 8 чтений из проповеди папы Григория Великого (см.: *Étaix R. Le lectionnaire de l'office à Cluny // RechAug.* 1976. T. 11. P. 121).

1976. T. 11. P. 121).

### **Агиография**

Самые ранние попытки описать жизнь М. М. были основаны на евангельских свидетельствах, при использовании которых

средневеков. авторы отождествляли Марию из Вифании, безымянную грешницу и собственно М. М.

«Слово о почитании Марии Магдалины» (*Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdalinae*; BHL, N 5439; PL. 133. Col. 713-721) представляет собой 1-ю попытку связно изложить жизнь М. М. на основе различных евангельских отрывков: рождение в Магдале; М. М.- грешница (Лк 7. 37), одержимая 7 демонами (Лк 8. 2); покаяние и служение Христу; М. М. становится спутницей апостолов; ей является воскресший Христос. Как правило, текст приписывается в рукописях свт. Григорию Великому, в 2 манускриптах - Одону Ключийскому († 942); в ряде рукописей имя автора отсутствует.

Большинство исследователей не сомневались в авторстве Одона, тогда как Д. Ионья-Пра считал эту атрибуцию необоснованной. По мнению исследователя, «Слово...» было написано между сер. IX и сер. XI в. (*Iogna-Prat*. 1992. P. 40-41). Основная часть произведения (3/4 текста) состоит из фрагментов гомилий Гаймона Осерского (2-я пол. IX в.) на Пасху, Вознесение Пресв. Девы Марии и др. праздники. В проповеди, к-рая составляла последнее чтение заутреннего богослужения 22

июля, М. М. не только предстает как 1-я свидетельница Воскресения Христова, но и символизирует Церковь, таинства Покаяния и Крещения (т. к. она омыла слезами ноги Христа), проповедь (т. к. возвестила апостолам о воскресении Христа), созерцательную жизнь (Лк 10. 38-42), обещание и надежду на спасение для апостолов и всего человечества. Также М. М. противопоставляется Еве и уподобляется Пресв. Деве Марии. В посл. на основе этого «Слова...» были созданы Жития М. М. (ВНЛ, N 5440-5441).

Еще одна проповедь в праздник М. М. (*In sollemnitate sanctae Mariae Magdalенаe*), некогда считавшаяся произведением Оптата Милевского (2-я пол. IV в.), вероятно, была написана в сер. XI в. в Бургундии (*Saxer. 1970. P. 17-50*).

В агиографической лит-ре образ М. М. постепенно менялся от отшельницы до проповедницы Евангелия язычникам, а в более позднее время вобрал в себя черты обоих этих способов служения Богу. Представление о М. М. как об отшельнице получило отражение в самом раннем из сохранившихся Житий - в «Отшельническом Житии» (*Vita eremitica*; ВНЛ, N 5453-5456), к-рое было написано во 2-й пол. IX в. в Юж. Италии, возможно, для монахов

визант. обряда. Основной сюжет Жития заимствован из Жития прп. Марии Египетской, переведенного с греч. языка (Saxer. 1959. Т. 1. Р. 126; Pinto-Mathieu. 1997. Р. 91-95). Согласно «Отшельническому Житию», после вознесения Господня М. М. удалилась в некую пещеру и затворилась в ней на 30 лет. В течение этого времени она оставалась без еды и питья, вкушая лишь духовную пищу на небесах, куда ее возносили ангелы во время молитвы. По прошествии 30 лет пещеру М. М. чудесным образом нашел некий пресвитер; он принес святой одежду и по ее просьбе привел в церковь, где служил. Во время литургии раздался голос Спасителя, Который призвал М. М. к Себе, после чего она с миром почила 22 июля и была похоронена при этой церкви благочестивыми христианами. В начале Жития анонимный автор говорит, что передает рассказ Иосифа, вероятно подразумевая иудейского историка Иосифа Флавия, чтобы предать повествованию большую достоверность. В рукописи кон. XII в. содержится указание, что пещера М. М. находилась в еп-стве Марсель, недалеко от мон-ря Монтис-Риви (ныне мон-рь Нотр-Дам-де-Монтриё), в дальнейшем повлиявшее на развитие паломничества в Сент-Бом (Hansel.

1937. S. 126; *Saxer*. 1959. Т. 1. Р. 131-132, 151). Житие получило широкое распространение в Италии, Германии и Англии, особенно среди монахов-отшельников, к-рые считали М. М. своей покровительницей. На основе одной из редакций данного Жития (BNL, N 5453) в Англии было создано краткое сказание, к-рое вошло в Древнеанглийский Мартиролог IX в. (*The Old English Martyrology* / Ed. C. Rauer. Camb., 2013. Р. 142-143). Т. о., по мнению Дж. Кросса, редакция могла существовать уже в VIII в. (*Cross*. 1978. Р. 20).

Примерно в сер. XI в. в Бургундии началось создание особого агиографического цикла о М. М., связанного с аббатством Везле, где с этого времени почитались мощи святой. Мон-рь был основан ок. 859 г. парижским графом и герцогом Вьенны Герардом II из Руссильона († 879) и его супругой Бертой и первоначально был посвящен Божией Матери и апостолам Петру и Павлу. В XI в. аббат Гальфрид (1037-1052) провел ряд реформ и восстановил пришедшее в упадок аббатство. По мнению В. Саксера, именно Гальфрид был инициатором почитания М. М. в Везле и паломничества туда для поклонения мощам святой (*Saxer*. 1959. Т. 1. Р. 73). В грамоте папы Римского Льва IX от 27 апр. 1050 г. на имя аббата Гальфрида

упоминается новое посвящение мон-ря М. М. (PL. 143. Col. 642; *Jaffé*. RPR. N 4213; *Boehmer*. Reg. Imp. Bd. 3. Abt. 5. Lfg. 2. S. 312). В грамоте папы *Стефана IX (X)* от 6 марта 1058 г. среди мон-рей, зависимых от Ключни, упоминается «аббатство Везле, где поживает св. Мария Магдалина» (abbatiam Viziliacensem, ubi sancta Maria Magdelene requiescit - PL. 143. Col. 883; *Boehmer*. Reg. Imp. Bd. 3. Abt. 5. Lfg. 2. S. 770-771).



Путешествие равноап. Марии Магдалины по морю. Миниатюра из рукописи «Der Saelden Hort» св. Георгия. 1420 г. (Karlsruhe. Bad. Landesbibl. St. Georgen. 66. Fol. 34)

Ок. 1050 г. в Везле было написано 1-е Житие М. М. («Omnipotentis Dei Clementia»; BHL, N 5442) и сказание о перенесении мощей святой (BHL, N 5488). В этом едином повествовании (*Saxer*. 1975. P. 19) представлена др. версия развития событий, отличная от «Отшельнического

Жития». Спасаясь от преследования иудеев, М. М., Марфа и прав. Лазарь отправились просвещать язычников и прибыли в Массилию (ныне Марсель). Но поскольку М. М. считала, что женщине непозволительно публично излагать Слово Божие, она доверила проповедовать прав. Лазарю. Затем семейство удалилось в некое пустынное место и остаток дней провело в уединении. На месте погребения М. М., прав. Лазаря и Марфы была построена величественная базилика во имя исп. Максимиана, еп. Массилии. Во времена кор. Карломана II (879-884), чтобы защитить мощи М. М. от разграбления сарацинами, рыцарь Аделельм, брат аббата Везле Одона (ок. 879 - после 911), похитил их вместе с мощами св. Максимиана и доставил в аббатство. Но поскольку в данной версии не было указано место, где покоились мощи М. М., вскоре возникла необходимость создания нового агиографического текста.



Реликварий с главой равноап. Марии Магдалины. XIX в. (крипта Сен-Максимин в Сен-Бом)

Во 2-й пол. XI в. в Везле было создано «Апостольское Житие» (*Vita apostolica*; BHL, N 5443-5449), в котором святая выступает не как отшельница, а как апостол; прав. Лазарь не упоминается (*Pinto-Mathieu*. 1997. P. 100-101). После вознесения Христа иудейские священники, книжники и фарисеи, пылая ненавистью к возрастающей христ. общине, убили архидиак. первомч. Стефана и изгнали за пределы страны всех свидетелей Христа. М. М. вместе со св. Максиминном, одним из 72 учеников Христа, прибыла на корабле в Массилию. Оттуда они отправились в Аквы Секстиевы (ныне Экс-ан-Прованс), где многих обратили ко Христу и крестили. Св. Максимин возглавил Церковь в этом городе. Перед смертью М. М. сподобилась видеть Христа, Который призвал ее в Царство Небесное. Св. Максимин похоронил М. М. в белом мраморном саркофаге и воздвиг над ее могилой базилику. Узнав о своей приближающейся кончине, он завещал похоронить себя рядом с М. М., что и было исполнено. Со временем базилика на

месте захоронения М. М. и св. Максимиана стала называться в его честь, т. к. еще при жизни он прославился добродетелями и чудесами. Т. о. в данной версии объясняется расположение могилы М. М. в Сен-Максимене (ныне Сен-Максимен-ла-Сент-Бом) и посвящение этой церкви.

Примерно в это же время в Везле (*Pinto-Mathieu*. 1997. Р. 102) появляется новое сказание о перенесении мощей М. М. (*Translatio posterior*; BHL, N 5489-5492), которое получило широкое распространение, о чем свидетельствуют 75 рукописей, созданных в XI-XV вв. на территории от Камбре до Венеции (*Saxer*. 1975. Р. 236). В нем говорится, что мон. Бадилон похитил мощи М. М. из Экса и перенес их в Везле по приказу гр. Герарда II и аббата Одона, где они были положены в крипте монастырской базилики 19 марта 749 г., при имп. Людовике Благочестивом (814-840) и его сыне Карле Лысом (840-877).

Как правило, в рукописях после «Апостольского Жития» и рассказа о перенесении мощей следуют сказания о чудесах (BHL, N 5459-5487) и рассказ о возникновении культа М. М. в Везле во многом благодаря стараниям аббата Гальфрида, возродившего пришедшую в упадок обитель. Автор указывает на

происхождение мощей из Иудеи, и Саксер сделал вывод, что наиболее ранние из сказаний были написаны в Везле между 1037 и 1043 гг. на основе устной традиции, бытовавшей там в то время (Saxer. 1959. Т. 1. Р. 69-71).

Еще одно Житие (ВНЛ, N 5450-5452) было составлено в XII в. и содержит параллели с Проповедью, приписываемой св. Одону Ключийскому, а также с «Апостольским Житием». Это Житие отличается от предыдущих сказаний о святой тем, что в повествовании говорится о происхождении М. М. из знатного рода Магдалы, ее отца звали Сир, а мать - Евхария. Имея богатое имущество, М. М. потратила юные годы на мирские удовольствия, но затем, раскаявшись, пришла ко Христу. Далее в Житии практически полностью повторяется рассказ из «Апостольского Жития». В нек-рых рукописях, содержащих редакцию ВНЛ, N 5451b (кон. XII в.), отмечено, что спутником М. М. были не только св. Максимин, но и прав. Лазарь и Марфа. Т. о., здесь соединяются 2 версии о прибытии М. М. (ВНЛ, N 5442, 5488, 5443) в Прованс или со св. Максимином, или с прав. Лазарем и св. Марфой (Saxer. 1975. Р. 14-21). Пространное Житие М. М. (ВНЛ, N 5508), автором к-рого ошибочно считали Рабана

Мавра, было написано в кон. XII в. в аббатстве Клерво учеником св. Бернарда, т. к. в нем заметно влияние учения святого. Поскольку в Житии довольно значительное место отведено св. Марфе, Э. Пинто-Матьё считает, что текст был составлен между 1187 (обретение мощей св. Марфы в Тарасконе) и 1197 гг.

(строительство базилики во имя Марфы в Тарасконе) (*Pinto-Mathieu*. 1997. P. 112). В Житии подробно рассказано о жизни М. М. с рождения вплоть до кончины в Провансе. В отличие от традиции XII в. (BHL, N 5451b; *Saxer*. 1975. P. 22) в Житии говорится, что отец М. М. был сирийцем по имени Феофил, а мать происходила из рода царя Давида. М. М. отличалась внешней красотой и покладистым характером. Вместе с прав. Лазарем и св. Марфой она владела большими земельными угодьями (в т. ч. г. Магдала и 2 Вифаниями - в Иудее и в Галилее), была богата и имела рабов. В юности М. М. предавалась земным удовольствиям, но затем решила обратиться на праведный путь. После вознесения Господня и начала преследования учеников Христа иудеями вместе со святыми Максимином, Марфой, Марцеллой (под которой автор понимает женщину из Лк 11. 27), с архидиак. Парменом, епископами Трофимом и

Евтропием, а также со мн. др. «вождями воинства Христова» М. М. прибыла на корабле к галлам, где Павел стал епископом в Нарбоне, Ириней - в Лугдуне (ныне Лион), Максимин - в Аквах Секстиевых, Трофим - в Арелате (ныне Арль), Евтропий - в Сантонах (ныне Сент) и проч. (в некоторых Житиях св. Марфы XI-XII вв. (напр., BHL, N 5545) также говорится, что вместе с М. М. в Прованс прибыли видные церковные иерархи). В Житии подробно описаны чудеса св. Марфы и ее победа над драконом в месте, получившим в посл. название Тараск (ныне Тараскон). В заключительной части, в целом основанной на «Апостольском Житии», описано явление М. М. Спасителя незадолго до ее смерти и говорится, что св. Марфа видела, как ангелы поднимают на небеса душу ее умершей сестры; через 7 дней после кончины М. М. явилась в небесном сиянии св. Марфе и предсказала ей близкую встречу с Христом.

В Житии кон. XII в. (BHL, N 5457-5458), основанном на «Апостольском Житии», добавлен эпизод об обращении М. М. к вере правителя Марсея, о его путешествии на Св. землю, во время к-рого жена правителя скончалась при родах наследника. Правитель оставил умершую супругу и новорожденного сына на некоем

острове в Средиземном м., а сам прибыл в Иерусалим, где встретился с ап. Петром. На обратном пути в Марсель он заехал на тот остров и нашел невредимого сына и жену спящей. В XIII в. этот эпизод стал известен Винцентию из Бове (BHL, N 5490; *Vincent. Bellovac. Spec. hist.* IX 93-110) и Иакову из Варацце, последний объединил во 2-й пол. XIII в. все предшествующие сведения о святой (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. T. 1. P. 628-642*). Начав повествование с объяснения имени Магдалина, автор «Золотой легенды» упоминает о ее богатых и знатных родителях - Сире и Евхарии, о благочестии ее сестры св. Марфы, о несправедном образе жизни М. М. и об обращении в посл. на путь спасения. Среди спутников М. М., прибывших с ней в Массилию, были не только св. Максимин, прав. Лазарь и св. Марфа, но и Марцелла и Кедоний, слепой от рождения, к-рому Христос даровал зрение (Ин 9. 1-38). М. М. проповедовала язычникам, так что все восхищались ее внешностью, красноречием и обаянием. В это время туда пришли правитель с женой, к-рые просили М. М. вымолить для них у Бога наследника. Вскоре жена правителя зачала и вместе с мужем отправилась в Рим, чтобы

услышать проповедь ап. Петра. Во время морского путешествия женщина родила сына, но сама скончалась. В горе правитель оставил новорожденного и тело супруги на некоем необитаемом острове. Прибыв в Иерусалим, он встретился с ап. Петром, к-рый наставил его в вере, показал св. места, к-рые посещал Спаситель, и с миром отпустил в обратный путь. По дороге правитель заехал на остров, где оставил сына и умершую супругу, и нашел ребенка здоровым, а жену словно проснувшейся от глубокого сна. Она рассказала мужу, что вместе с М. М. незримо путешествовала по Иерусалиму и видела все места, куда водил правителя ап. Петр. Вернувшись в Массилию, все семейство правителя приняло крещение от М. М. Вскоре епископом этого города был избран прав. Лазарь, а М. М. вместе с другими отправилась проповедовать в Аквы Секстиевы, где епископом стал св. Максимин. После этого М. М. удалилась в пустынное место, где 30 лет провела в аскетическом подвиге, вкушая лишь пищу на небесах, куда ее возносили ангелы во время молитвы. Некому священнику было открыто место пребывания М. М., и он рассказал об этом св. Максимино, к-рый, войдя после этого в церковь, увидел там М. М., в

сонме ангелов вознесшуюся над землей в молитве. Причастившись Св. Даров, святая с миром почилa перед алтарем церкви. В течение 7 дней можно было чувствовать благоухание, исходившее от ее тела в храме. Умастив тело М. М. благовониями, св. Максимин с честью похоронил ее и завещал, чтобы и его погребли рядом со святой. В 769 г., при кор. Карле Великом, Герард, гр. Бургундии, не имевший детей, щедро раздавал свое имение бедным и построил множество церквей и мон-рей. Аббат из обители Везле, к-рая также была построена Герардом, отправил некоего монаха в Аквы Секстиевы, чтобы перенести оттуда мощи М. М. Святая явилась ночью посланнику аббата и повелела ему без страха исполнить порученное дело. В повествовании Иаков ссылается на некие книги св. Максимиана, Иосифа и Егесиппа. В конце описываются некоторые чудеса, происшедшие по молитве к М. М. Некий воин, убитый на войне, ненадолго ожил, чтобы исповедоваться и причаститься, после чего почил с миром. Др. человек после посещения Везле прозрел. Также Иаков сообщил, что нек-рые люди распространяют ложный слух, будто бы М. М. была невестой евангелиста Иоанна и, после того как его призвал Христос, предалась плотским

удовольствиям. Но затем Христос обратил ее на путь покаяния и наградил высочайшей божественной любовью.

В легендарии доминиканца Жана де Майи также содержится переработанное Житие М. М., составленное на основе более ранних сказаний (*Jean de Mailly. Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 2013. P. 236-241*).

Обретение мощей М. М. в провансальском монастыре Сен-Максимен (1279) повлекло за собой создание новых агиографических произведений. В сказание об обретении мощей (BNL, N 5503-5507) включено послание епископов, к-рые присутствовали при этом событии. Жан Гоби Старший, 3-й настоятель доминиканского мон-ря в Сен-Максимене, между 1310 и 1314 гг. описал чудеса, происходившие у мощей М. М. (*Miracula beate Marie Magdaline; см.: Saxer. 1959. Т. 1. P. 18*). В XIV-XV вв. сказания о М. М. создавались на национальных языках. Так, известны более 30 Житий на франц. языке (изд.: *Vies médiévales de Marie-Madeleine. 2008*).

## **Мощи**

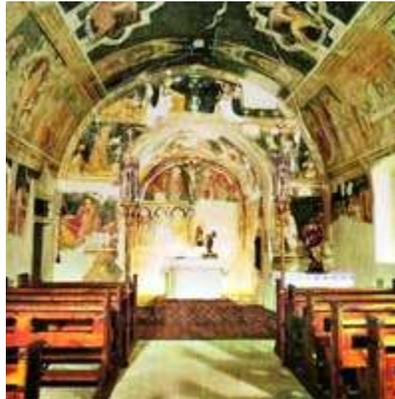
Реликвии М. М. были среди святынь, хранившихся в аббатстве Нотр-Дам-де-Шель (Франция) в VII-VIII вв.- об этом

свидетельствует ярлык с упоминанием ее имени, найденный в 1983 г. в приходской ц. Сент-Андре в Шеле (*Laporte J.-P. Le trésor des saints de Chelles. Chelles, 1988. P. 115*). В числе святынь, подаренных кафедральному собору Эксетера (Англия) англосакс. кор. Этельстаном (924-939), был палец М. М. (*Bodl. Auct. D. 16. Fol. 8r - 14r; см.: Conner P. W. Anglo-Saxon Exeter: A Tenth-century Cultural History. Woodbridge, 1993. P. 185*). К 1039 г. относится упоминание о мощах М. М. в аббатстве Эхтернах (Люксембург); в одном из монастырских ораториев хранилось также миро, к-рым она помазала тело Спасителя (*MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 772-773*). Среди реликвий, к-рые были перенесены в новую раку в 1132 г. в аббатстве Эльнон (Сент-Аман-лез-О), была частица одежды М. М. (*Ibid. P. 786*). Частицы мощей и др. реликвии М. М. неоднократно упоминаются среди святынь, к-рые вкладывали в церковные алтари при их освящении. Так, между 1137 и 1167 гг. мощи М. М. и др. святыни были вложены в алтарь одного из храмов в аббатстве св. Колумбы в Сансе, а в 1192 г.- в алтарь в кафедральном соборе св. Стефана в этом же городе (*Chartraire E. Le trésor de la cathédrale de Sens. P., 19312*). В сер. XII в. частица мощей М. М. хранилась в

аббатстве Сен-Ва в Аррасе, в 1262 г. др. реликвия святой была помещена в главный алтарь обители Нотр-Дам-де-Монтриё. В описи святынь Дижонского собора от 1519 г. упоминается рука М. М., к-рая, возможно, была подарена кн. гневковским Владиславом Белым между 1366 и 1388 гг.

В средние века основным местом почитания мощей М. М. было аббатство Везле. Самое раннее свидетельство о мощах святой, хранившихся в этом мон-ре, содержится в «Деяниях епископов Камбре», составленных при еп. Герарде (1012-1051). В этом источнике упоминается об аббатстве Лёз (Бельгия), где почивали мощи св. Бадилона, к-рый, «как говорят, принес тело св. Марии Магдалины из Иерусалима в Бургундию, в место, именуемое Везле» (in loco Vercelliaco). О том, кем был св. Бадилон и когда он жил, точных сведений не сохранилось (MGH. SS. T. 9. P. 464; см.: *Saxer. L'origine. 1955. P. 2; Salsano M. Badilone // BiblSS. Vol. 2. Col. 690-692; Pinto-Mathieu. 1997. P. 95*). Т. о., есть основания полагать, что изначально насельники Везле считали, что мощи М. М. были доставлены в мон-рь из Палестины. Данная т. зр. содержится в одном из описаний чудес (BHL, N 5471), где на вопрос паломников о том, как останки

святой попали из Иудеи в Галлию, автор отвечает, что для Бога все возможно. В грамоте от 6 марта 1058 г. папа Стефан IX упомянул о мощах М. М. в Везле (*Saxer*. 1959. Vol. 1. P. 65-75).



Сцены из жизни равноап. Марии Магдалины. Роспись стен и сводов ц. Санта-Маддалена в Ренчо. 1370–1390 г.

Обстоятельства появления мощей в Везле в источниках описываются по-разному. Мон. Гуго из Флёри в «Истории франков» (нач. XII в.) сообщает об основании Везле Герардом, гр. Бургундии (858), и о хранившихся там мощах М. М. без уточнения, как они там появились (MGH. SS. T. 9. P. 377). В «Хронике» Сигеберта из Жамблу (ок. 1030-1112) упоминается, что святая прибыла в Экс вместе с Максимином, одним из 72 апостолов, и тот стал епископом города. В 745 г., после того как город был разграблен сарацинами, Герард, гр. Бургундии,

перенес тело М. М. в недавно построенный им мон-рь Везле (MGH. SS. Т. 6. Р. 331). Мон. Гуго из Пуатье, секретарь при аббатах Понсе де Монбуасье (1138-1161) и Гийоме де Мелло (1161-1172), датировал перенесение мощей 880 г. (MGH. SS. Т. 26. Р. 143-150). Сообщение о перенесении мощей М. М. из Экса в церковь в Везле, построенную Герардом, приводится также продолжателем «Деяний епископов Камбре» (между 1180 и 1190 гг.) (MGH. SS. Т. 7. Р. 502). Ги де Базош, присутствовавший при встрече королей Филиппа II Августа (1180-1223) и Ричарда Львиное Сердце (1189-1199) в Везле в 1190 г., сообщил, что именно Герард перенес мощи М. М. в Бургундский мон-рь (*Wattenbach W. Aus den Briefen des Guido von Bazoches // NA. 1891. Bd. 16. S. 101*). В герм. Анналах XII в. перенесение мощей М. М. в Везле датируется 745, 781 или 789 г. (MGH. SS. Т. 2. Р. 221; Т. 24. Р. 503; Т. 16. Р. 382). Согласно Хронике цистерцианца Альберика из Труа-Фонтена (1-я пол. XIII в.), перенесение мощей состоялось в 866 г. (MGH. SS. Т. 23. Р. 739), тогда как в анналах XIV в. это событие приурочено к 745 г. (MGH. SS. Т. 30. Р. 143). В Хронике того же времени событие перенесено в период правления *Карла Мартелла* († 741) и папы *Захарии* (741-752) (*Jeannes Iperius*).

Chronicon S. Bertini // Thesaurus novus anecdotorum / Ed. E. Martene, U. Durand. P., 1717. T. 3. Col. 483, 485). По мнению Саксера, наибольшего доверия заслуживают свидетельства Гуго из Флёри и Гуго из Пуатье, работавшего в Везле, согласно к-рым мощи М. М. были привезены в Везле ок. 880 г. (*Saxer. L'origine des reliques. 1955. P. 18*).

Наряду с Везле важными центрами паломничества, связанными с М. М., были горный массив Сент-Бом (в одной из пещер к-рого М. М., по преданию, провела 30 лет) и мон-рь Сен-Максимен в Провансе. Пещера в Сент-Боме находилась на высоте ок. 1100 м.

Впервые она была названа местом поклонения М. М. в грамоте 1174 г., где упоминается базилика М. М. в Сен-Максимен-ла-Сент-Бом, настоятелем к-рой был монах из мон-ря Сен-Виктор в Марселе (*Albanès. 1880. P. 1*). В пещере находились 3 алтаря, один из к-рых был посвящен св. Марфе. Слева от главного алтаря было место, огороженное стеной, где М. М. молилась и спала. В др. части пещеры находился резервуар с водой, к-рую использовала М. М. Рядом с пещерой располагался доминиканский мон-рь, там могли останавливаться паломники, имелись конюшни для лошадей и мулов. На вершине

скалы, откуда, согласно легенде, ангелы возносили М. М. к небу и где опускали на землю, стояла небольшая часовня. Среди паломников, посещавших грот М. М., был кор. Людовик IX Святой, к-рый в 1254 г. совершил паломничество также в Сен-Максимен и в аббатство Везле. Из сохранившихся рассказов паломников XV в. следует, что их путь обычно начинался в Марселе с посещения аббатства Сен-Виктор. Там находилась крипта с гротом М. М., где, согласно преданию, святая жила и молилась в течение 7 лет, пока проповедовала в Марселе. Также в пещере хранился каменный стол, за к-рым М. М. принимала пищу, алебастровый сосуд с миром, к-рым она мазала ноги Христа, и частица креста ап. Андрея. В XIII в. в Провансе сложилась новая легенда о М. М., основанная, по мнению Дюшена и Саксера, на агиографических сказаниях, составленных в аббатстве Везле в XII-XIII вв. (Saxer. 1985. P. 48). Согласно этой легенде, из-за ошибки монаха, посланного за мощами М. М., из Прованса в Бургундию были перенесены мощи св. Сидония. В ответ на притязания монахов из Сен-Максимена насельники Везле решили подчеркнуть, что мощи М. М. хранились в их мон-ре. С этой целью 4 окт. 1265 г. по инициативе аббата Иоанна из Осера

в Везле состоялось торжественное освидетельствование мощей в присутствии Ги де Мело, еп. Осера, и др. видных особ. Повторное освидетельствование мощей М. М. было проведено 24 апр. 1267 г. в присутствии кор. Людовика Святого, кард. Симона де Бриона (буд. папа *Мартин IV*), герц. Бургундии Гуго IV, еп. Ги де Мело и др. Монахи Везле подарили Людовику Святому нижнюю челюсть, 3 зуба и руку святой, а также 2 шипа из тернового венца Спасителя. Король поместил эти святыни в 2 драгоценных реликвария, один был в форме руки (впосл. возвращен в Везле - см.: *Delpierre M. L'iconographie de sainte Marie-Madeleine dans l'art français. P., 1948. P. 13*), др. реликварий, с фигурой ангела, до 1368 г. хранился в Монморанси, затем был подарен кор. Карлу V, к-рый поместил его в аббатство Сен-Дени. Кард. Симон де Брион получил часть мощей М. М. и в 1281 г. передал святыню кафедральному собору в Сансе (в 1876 реликвия возвращена в Везле). Тогда же частицы мощей были отданы в госпиталь М. М. и в кафедральный собор св. Стефана в Осере, где они были помещены в богато украшенный реликварий.

Распространение почитания М. М. в Провансе было связано с обретением ее мощей в Сен-

Максимене, к-рое описано в ряде источников, самым ранним из к-рых является хроника францисканца Салимбене Пармского († ок. 1288), современника событий (MGH. SS. T. 32. P. 520-526). 9 дек. 1279 г. Карл из Салерно, гр. Прованса (впосл. король Неаполя), обнаружил в крипте ц. Сен-Максимен мраморный саркофаг, по нек-рым необычным признакам - сильному благоуханию, зеленой ветке укропа во рту усопшей, частице плоти, покрытой кожей на лбу черепа (по преданию, к этому месту прикоснулся воскресший Христос, сказав при этом М. М.: «Не прикасайся ко Мне» (Ин 20. 17; лат. *Noli me tangere*)) - он принадлежал М. М. Впосл., согласно Бернару Ги (1261/62-1331), ветка укропа была разделена на множество частей и почиталась как святыня. Также рядом с телом была найдена амфора, наполненная землей с Голгофы, пропитанной кровью Спасителя (до 1904, когда амфора была похищена, она выставлялась для поклонения верующих в Страстную пятницу), и фрагмент пергамена с лат. надписью, согласно к-рой в дек. 710 или 715 г. тело М. М. было спрятано от сарацин в саркофаге св. Сидония. Торжественное вскрытие саркофага и затем опись находившихся в нем предметов состоялись 18 дек. 1279 г. в присутствии

Бернара де Лангиссея, архиеп. Арльского, и Гримье Карназани, архиеп. Экса. В 1295 г. папа Бонифаций VIII подтвердил подлинность обретенных мощей; в соответствии с папскими буллами вместо приората бенедиктинцев в Сен-Максимене был основан мон-рь доминиканцев, к-рым было поручено хранить святыню. Тогда же был установлен праздник перенесения мощей (квандо); паломникам, посещавшим ц. Сен-Максимен в этот день и 22 июля, была дарована индульгенция. Для освидетельствования мощи доставили к папе в Рим. Было установлено, что хранившаяся в Латеранской базилике челюсть принадлежала М. М. 5 мая 1280 г. в присутствии большого числа клириков и мирян гробница в Сен-Максимене была вновь торжественно открыта, при этом обнаружили краткую лат. запись, согласно к-рой саркофаг принадлежал М. М. После этого мощи пронесли по городу в торжественной процессии. 25 мая 1281 г. мощи были помещены в серебряную раку, а глава святой с 10 дек. 1283 г. хранилась в золотом бюсте-реликварии, увенчанном короной Карла I, к-рую тот привез из Неаполя. В 1355 г. подробное описание обретения и перенесения мощей, а также жизни и чудес М. М. составил Филипп де Кабассоль, еп. Кавайона (Libellus

hystorialis Marie beatissime Magdalena - BHL, N 5509-5511). В 1458 г. Рене Добрый, герц. Анжуйский, перенес из Экса в Сен-Максимен челюсть М. М., к-рая находилась там со времен Карла II, кор. Неаполя. В 1487 г. по приказу Карла VIII, кор. Франции, была сделана новая серебряная рака для мощей в Сен-Максимене. В 1491 г. частица кожи с черепа М. М. из Прованса была отдана в ц. Ла-Мадлен-ан-ла-Сите в Париже, где ее поместили в реликварий в виде головы.

В 1660 г. франц. кор. Людовик XIV привез из Сен-Максимена частицу мощей М. М. для папы Римского Урбана VIII в специальной порфировой урне, украшенной бронзовым и мраморным орнаментом. В 1780 г. франц. кор. Людовик XVI подарил часть мощей (бедро) М. М. герц. Пармы Фердинанду де Бурбону. Во время Французской революции (1789-1799) мощи были расхищены революционерами или сокрыты благочестивыми аристократическими семьями. В 1803 г. бывш. помощник ризничего ц. Сен-Максимен вернул в храм главу, частицу плоти *Noli me tangere*, волосы, кость руки М. М., а также ампулу с землей с Голгофы, - все, что он спрятал в 1793 г. В 1810 г. мощи из Пармы были перенесены в Париж. Во 2-й пол. XIX в. в

Сен-Максимен-ла-Сент-Бом вернулись доминиканцы, которые восстановили монастырские постройки и 20 мая 1860 г. организовали торжественное перенесение мощей, чтобы восстановить прежнее почитание М. М. в этих местах.



Жены-мироносицы у гроба Господня.  
Фрагмент Бамбергского авория. Ок. 400 г.  
(Баварский национальный музей, Мюнхен)

По мнению Саксера, мощи ни в Сен-Максимене, ни в Везле не имеют отношения к М. М. (*Saxer*. *Ossements de sainte Marie Madeleine*. P. 301). Скорее всего, как полагал Дюшен, саркофаги в крипте церкви принадлежали знатной галло-рим. семье V или VI в. (*Duchesne*. 1839. P. 10; *Saxer*. 1959. T. 1. P. 47).

Частицы мощей М. М. распространились по всей Европе, особенно в Германии, Испании и Италии: 22 июля 1060 г. они упоминаются при освящении алтаря Св. Креста в кафедральном соборе Пресв. Девы Марии в Айхштетте

(Германия); в 1061 г.- при освящении главного алтаря часовни Девы Марии в аббатстве Райхенау. В 1-й пол. XII в. они появляются в аббатстве на горе Петерсберг в Эрфурте (Германия), в ц. Санкт-Якоб в Бамберге, в аббатстве Санкт-Георг в Прюфенинге.

Считалось, что помимо Везле и Сен-Максимена нетленное тело М. М. находилось в Сенигаллии (возле Анконы) и в Латеранской базилике в Риме (*Salimbene. Chronica // MGH. SS. T. 32. P. 521-523*). В XIII в. папа Гонорий III (1216-1227) освятил алтарь в хоре каноников Латеранской базилики, где хранилось тело М. М. без главы (*Louis. 1946. T. 1. P. 192*). В 1297 г. алтарь был заново освящен, а мощи М. М. пребывали уже без руки (*Saxer. 1977. P. 278-279*). Также в Риме частицы мощей М. М. находились в алтаре св. Маргариты в ц. Сан-Томмазо.

Глава святой находилась в Абвиле; руки М. М. хранились в Кёльне, на Сицилии, в Марселе, Венеции, аббатстве Фекан; пальцы - в Эксетере, Сульмоне, Тарасконе, Марселе, Венеции. Также в церквах Рима находились пряди волос М. М.: в Санта-Мария-ин-Трастевере, в ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура и в св. Варвары (см.: *Barbier de Montault X. Sainte Marie-Madeleine d'après les monuments de Rome*

// Revue de l'art chrétien. Sér. 2. 1880. T. 12. P. 116-126).

Помимо частиц мощей М. М. также почитались др. реликвии, связанные с ней: в 1200 г. утверждали, что в обители «La Nunziatella» за стенами Рима имеется фрагмент пещеры, где М. М. каялась. В сокровищнице Латеранской базилики хранится ковчег с кусочком ее власяницы. С XI в. ц. Св. Троицы Вандомской славилась «слезой Христовой, пойманной и помещенной в сосуд, изготовленный ангелами и переданный Марии Магдалине после воскрешения Лазаря» (*Lillich M. P. The Armor of Light: Stained Glass in Western France, 1250-1325. Berkeley, 1994. P. 228-229*). Монахи в Венеции получили в 1479 г. в дар от командующего венецианским военным флотом приобретенный им в К-поле флакон, содержащий смесь из крови Христовой и нарда М. М.

### **Храмостроительство**

5 нояб. 974 г. Хильдевард (968-996), еп. Хальберштадта (Германия), освятил алтарь в крипте мон-ря св. Стефана во имя св. дев, в числе к-рых упоминаются М. М. и Марфа (MGH. SS. T. 23. P. 86).

В 1023 г. при встрече герм. кор. Генриха II Святого с Робертом II Благочестивым, кор. Франции, в Иври-сюр-Шьер присутствовал Эмон, еп. Вердена (совр. деп. Мёз, Франция), и клирик Эрменфрид, архидиак. Возвра (совр. департаменты Мёз и Мерт и Мозель, Франция), к-рый в 1024 г. начал строительство ц. М. М. в Вердене (*Gabriel Ch. N. Verdun au XI siècle: son évêque Thierry-le-Grand, ses comtes Godefroid-le-Barbu, Godefroid-le-Bossu et Godefroid-de-Bouillon. Gen., 1975r. P. 112*). В 1049 г. церковь была освящена папой Львом IX в присутствии архиепископов Трира, Лиона и Безансона. В то же время в архиепископстве Безансона Гуго I из Салена (1031-1066) построил ц. М. М. В 1027 г., согласно Гуго, аббату Флавињи и автору «Верденской хроники», в Байё (совр. деп. Кальвадос, Франция), напротив мон-ря М. М., произошло чудесное исцеление парализованного (MGH. SS. T. 8. P. 393). Вскоре после этого мон-рь сгорел и на его месте была построена часовня М. М., которая при еп. Филиппе д'Аркуре (1142-1163) стала приходской церковью (*Béziers M. Mémoires pour servir à l'état historique et géographique de diocèse de Bayeux. Rouen, 1896. T. 2. P. 86*). Между 1034 и 1043 гг. была построена ц. М. М. и св. Ремигия (*Chevalier U. Sacramentaire et*

martyrologe de l'Abbaye de Saint Remy:

Martyrologe, calendrier, ordinaires, et prosaire de la Métropole de Reims (VIIIe-XIIIe siècles). P., 1900. P. 227). К 1-й пол. XI в. относится строительство ц. М. М. в Безансоне (Saxer. 1959. T. 1. P. 63).

Ист.: *Faillon E.-M.* Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée. P., 1848, 18653. 2 vol.; *Misrahi J.* A Vita Sanctae Mariae Magdalenae (BHL 5456) in an XIth Cent. Manuscript // *Speculum*. 1943. Vol. 18. N 3. P. 335-339; *Saxer V.* La Vie de sainte Marie-Madeleine, attribuée au pseudo-Raban Maur, œuvre claravallienne du XIIe siècle // *Mélanges saint Bernard*. Dijon, 1954. P. 408-421; *idem.* Sermo in sollemnitate Sancte Marie-Magdalene // *Mélanges en l'honneur de Mgr. M. Andrieux*. Strasbourg, 1956. P. 385-401; *MartUssard*. 1965. P. 271, 361; *Cross J. E.* Mary Magdalen in the Old English Martyrology: The Earliest Extant «Narrat Josephus» Variant of her Legend // *Speculum*. 1978. Vol. 53. N 1. P. 16-25; *Dubois J., Renaud G.* Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 230, 419; *Lobrichon G.* Le dossier magdalénien aux XIe-XIIe siècles: Édition de trois pièces majeures // *MEFR.MA*. 1992. T.

104. N 1. P. 163-180; Vies médiévales de Marie-Madeleine / Éd. O. Collet, S. Messerli. Turnhout, 2008.

Лит.: *Haitze P.-J., de.* Apologétique de la religion des Provençaux au sujet de sainte Madeleine. Aix, 1711; *Albanès J.-H., éd.* Le couvent royal de Saint-Maximin en Provence: De l'ordre des frères prêcheurs, ses prieurs, ses annales, ses écrivains: avec un cartulaire de 85 documents inédits. Marseille, 1880; *Duchesne L.* La légende de sainte Marie-Madeleine // Annales du Midi. Toulouse, 1893. T. 5. P. 1-33; *idem.* Fastes. T. 1. P. 321-359; *Manteyer G., de.* Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon // MArHist. 1897. T. 17. P. 467-489; *Morin G.* Un martyrologe d'Arles antérieur à la «tradition de Provence» // RHLR. 1898. T. 3. P. 10-24; *Rossignot J.* La Madeleine de Besançon. Besançon, 1902; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 53, 434, 586, 594; *Liégeois C.* La légende de saint Badilon // Mélanges Godefroid Kurth. Liège, 1908. T. 1. P. 40-52; *Lagrangé M.-J.* Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?: Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques // RB. N. S. 1912. Vol. 9. P. 504-532; *Simon A.* L'ordre des

Pénitentes de Sainte-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle. Fribourg, 1918; *Pissier A.* Le culte de sainte Marie-Madeleine à Vézelay. P., 1923; *Vacandard E.* De la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence // RQH. Sér. 3. 1924. T. 4. P. 257-305; *Chaillan M.* L'église de sainte-Madeleine avec son inscription bilingue, son bac, son pône, à Mirabeau (Provence) // Bull. archéol. du comité des travaux hist. et scientifiques. P., 1928. Année 1927. P. 397-405; *Hansel H.* Die Maria-Magdalena-Legende: Eine Quellen-Untersuchung. Greifswald, 1937. Bd. 1; *Louis R.* De l'histoire à la légende. Auxerre, 1946-1947. 3 t.; *Adhémar J.* La Madeleine de Vézelay: Étude iconographique. Melun, 1948; *Vregille B., de.* Saint Lazare d'Autun ou la Madeleine de Vézelay?: Un problème d'antériorité // Annales de Bourgogne. Dijon, 1949. T. 21. P. 34-43; *Gaiffier B., de.* Hagiographie bourguignonne: A propos de la thèse de doctorat de M. R. Louis sur Girart, comte de Vienne // AnBoll. 1951. T. 69. P. 131-147; *idem.* Notes sur le culte de sainte Marie-Madeleine: A propos d'un livre récent // Ibid. 1960. T. 78. P. 161-168; *André-Vincent Ph.* Retour sur «la Légende de Marie-Madeleine» // Provence historique. Marseille, 1953. T. 3. Fasc. 13. P. 159-188; *Saxer V.* L'acquisition du domaine de Saint-Maximin par

l'abbaye de Saint-Victor aux XIe siècle // Ibid. 1954. T. 4. Fasc. 16. P. 75-81; *idem*. La Vie de sainte Marie-Madeleine, attribuée au pseudo-Raban Maur, œuvre claravaliennne du XII siècle // Mélanges saint Bernard. Dijon, 1954. P. 408-421; *idem*. Um manuscrit démembré du sermon d'Eudes de Cluny sur sainte Marie-Madeleine // Scriptorium. 1954. T. 8. P. 119-123; *idem*. L'origine des reliques de Sainte Marie-Madeleine à Vézelay dans la tradition historiographique du Moyen Âge // RSR. 1955. Vol. 29. P. 1-18; *idem*. La crypte et les sarcophages de Saint-Maximin dans la littérature latine du Moyen Âge // Provence historique. 1955. T. 5. Fasc. 21. P. 196-231; *idem*. Le status juridique de Vézelay des origines à la fin du XIIe siècle: contribution à l'histoire des privilèges monastiques d'imminuté et d'exemption // RDC. 1956. T. 6. P. 225-262; *idem*. Les saintes Marie-Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale // RSR. 1958. Vol. 32. P. 1-37; *idem*. Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge. Auxerre; P., 1959. 2 t.; *idem*. Miracula beate Marie Magdalene Vizeliaci facta: Études de la tradition manuscrite des recueils de miracles de la Madeleine à Vézelay // Bull. philologique et historique. P., 1960. Année 1959. P. 69-82; *idem*. Réflexions sur le

origines chrétiennes et les traditions apostoliques en Provence // Provence historique. 1961. T. 11. Fasc. 44. P. 190-193; *idem*. Maria Maddalena // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 1078-1104; *idem*. Un sermon médiéval sur la Madeleine: Reprise d'une homélie antique sur Pâques attribuable à Optat de Milève († 392) // RBen. 1970. T. 80. P. 17-50; *idem*. Le dossier vézelien de Marie-Madeleine: Invention et translation des reliques en 1265-1267: Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du Moyen Âge. Brux., 1975; *idem*. Les ossements dits de sainte Marie-Madeleine conservés à Saint-Maximin-la-Sainte-Baume // Provence historique. 1977. T. 27. Fasc. 109. P. 257-311; *idem*. Le culte et la tradition de sainte Marie-Madeleine en Provence // Mémoires de l'Académie de Vaucluse. 1985. T. 6. P. 41-55; *idem*. Le culte de la Madeleine à Vézelay et de Lazare à Autun: Un problème d'antériorité et d'origine // Bull. de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne. 1986. N 3. P. 1-18; *idem*. Marie-Madeleine dans le Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques // RBen. 1991. Vol. 101. P. 219-239; *idem*. Marie Madeleine dans les apocryphes du Nouveau Testament // Vox patrum. Lublin, 1991/1992. T. 11/12. P. 115-124; *idem*. La Madeleine, figure évangélique dans

sa légende jusqu'aux XIIe-XIIIe siècles // Évangile et évangélisme (XIIe-XIIIe s.). Toulouse, 1999. P. 198-220; *Hufstader A.* Lefèvre d'Étaples and the Magdalen // *Studies in the Renaissance*. Chicago, 1969. Vol. 16. P. 31-60; *Bedouelle G.* Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures. Gen., 1976. P. 191-196; *Montagnes B.* La légende dominicaine de Marie-Madeleine à Saint-Maximin // *Le peuple des saints: Croyances et dévotions en Provence et Comtat Venaissin des origines à la fin du Moyen Âge*. Avignon, 1987. P. 73-86; *idem.* La légende dominicaine de Marie-Madeleine à Saint-Maximin // *Les dominicains en France et leurs réformes*. P., 2001. P. 415-432; *idem.* Le pèlerinage provençal à Marie-Madeleine au XVe siècle // *RSPHTh*. 2001. T. 85. P. 679-695; Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du colloque intern., Avignon, 20-21-22 juillet 1988 / Publ. E. Duperray. P., 1989; *Godding R.* Grégoire le Grand et Marie-Madeleine // *Memoriam sanctorum venerantes: Miscellanea in honorem Mgr. V. Saxer*. Vat., 1992. P. 469-481; *Ortenberg V., Iogna-Prat D.* Genèse du culte de la Madeleine (VIIIe-XIe s.) // *MEFR. MA*. 1992. Vol. 104. N 1. P. 9-11; *idem.* La Madeleine du «Sermo in veneratione Sanctae Mariae Magdalenaee», attribué à Odon de Cluny // *Ibid.* P. 37-70; *Chocheyras J.* Les saintes de la mer en

Provence au Moyen Âge: Les origines du culte // Provinces, régions, terroirs au Moyen Âge de la réalité à l'imaginaire. Nancy, 1993. P. 29-38; *Février P.-A.* Saint-Maximin, mausolée antique // Les premiers monuments chrétiens de la France. P., 1995. T. 3. P. 175-180; *Jansen K. L.* Mary Magdalen and the Mendicants: The Preaching of Penance in the Late Middle Ages // *JMedH.* 1995. T. 21. P. 1-25; *idem.* The making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages. Princeton, 2000 (рус. пер.: *Янсен К. Л.* Мария Магдалина. М., 2007); *Pinto-Mathieu É.* Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge. P., 1997; *Bridonneau Y.* Le Tombeau de Marie-Madeleine, Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, troisième tombeau de la chrétienté: La Tradition provençale. Aix-en-Provence, 2002; *Lauzière E.* La basilique de la Madeleine à Saint-Maximin-la-Sainte-Baume. Nans-les-Pins, 2003; *Burnet R.* Marie-Madeleine (Ier-XXIe siècle): De la pécheresse repentie à l'épouse de Jésus: Histoire de la réception d'une figure biblique. P., 2004; *Amo Horga L. M., del.* María Magdalena, la «Apostola apostolorum» // El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Madrid, 2008. P. 613-636; *Taccone R.* Marie-Madeleine en Occident: Les dynamiques de la sainteté dans la Bourgogne des IXe-XVe

siècles: Diss. Avignon, 2012; *Vannucci V. Maria Maddalena: Storia e iconografia nel Medioevo dal III al XIV sec. R.*, 2012.

**А. Н. Крюкова**

## Гимнография

Память М. М. отмечается в Типиконе Великой церкви, отражающем кафедральное богослужение К-поля IX-XI вв., 22 июля назначаются прокимен Пс 115. 6, Апостол - 1 Кор 9. 5-12, аллилуиарий Пс 96. 11, Евангелие - Мк 16. 1-8, причастен Пс 32. 1 (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 348*); также М. М. упоминается 4 мая без богослужебного последования (*Ibid. P. 280-282*).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. М. отмечается 22 мая вместе с памятью сщмч. Фоки; богослужебное последование М. М. включает отпустительный тропарь 1-го гласа ХѢН  
 нас ради ѿ двѣхъ роженюумоу славынага магдагыне послѣдовавъши: ;  
 кондак, канон 8-го гласа, цикл стихир-подобнов, самогласен, дополнительный подобен (на стиховне утрени), седален; на литургии прокимен Пс 67. 36, Апостол - 1 Кор 9. 2-12, аллилуиарий Пс 39. 2, Евангелие - Ин 20. 11-18

либо Мк 16. 1-8 (*Пентковский*. Типикон. С. 355).

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава, 22 июля служба М. М. соединяется с рядовой службой Октоиха; по сравнению с содержащимся в Студийско-Алексиевском Типиконе богослужбное последование М. М. включает дополнительный цикл стихир-подобнов и дополнительный самогласен (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 473).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., представляющем южноиталийскую редакцию Студийского устава, особенности богослужбного последования М. М. состоят в указаниях для литургии: назначаются прокимен Пс 147. 1, Апостол - Деян 2. 14-21, аллилуиарий Пс 101. 14, Евангелие - Ин 20. 11-18, причастен Пс 32. 1 (*Arranz*. Typicon. P. 169-170; то же самое в *География Мтацминдели Типиконе* сер. XI в.- см.: *Кекелидзе*. Литургич. груз. памятники. С. 267-268).

В одной из древнейших сохранившихся редакций *Иерусалимского устава* - Sinait. gr. 1094, XII-XIII вв., - память М. М. отмечается 17 июня; помещены только отпустительный тропарь 1-го гласа Χριστῷ τῷ δι' ἡμᾶς ἐκ παρθένου

τεχθέντι σεμνῇ Μαυδαληνῇ ( Хрѣ̑с̑тѣ̑ нас̑ радн̑ ѿ̑ дѣ̑вы̑ рѣ̑ждшем̑са̑  
ч̑т̑на̑а̑ ма̑гда̑лі̑на̑: ) (тот же, что и в Студийском уставе) и указания для вечерни: цикл стихир-подобнов и самогласен; указания на литургии общие для праздников в честь св. жен (см.: *Lossky*. Turicon. P. 226).

В Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. 22 июля соединяются последования М. М., сщмч. Фоки и Октоиха; отпустительный тропарь и стихиры на вечерне М. М. те же; на утрени указан канон М. М. (*Миркович*. Типикон. Л. 1156).

В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. помимо уже известных по рукописным Типиконам песнопений содержится кондак М. М. 3-го гласа Τὴν Χριστοῦ μαθήτριαν (Ученицу Христову...).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 22 июля не отмечено к.-л. знаком (см. ст. [Знаки праздников месяцеслова](#)); богослужбное последование М. М. поется вместе со службой сщмч. Фоки и с рядовой службой Октоиха; отличие от первопечатного греч. Типикона состоит в кондаке 3-го гласа - Предсто̑ящи̑ прес̑ла̑вна̑а̑ оῦ̑  
кр̑т̑а̑ сп̑с̑ова̑: ; на литургии указаны прокимен Пс 67. 36, Апостол - 1 Кор 9. 2-12, аллилуиарий Пс 39.

2, Евангелие - Лк 8. 1-3, причастен Пс 32. 1. В издании Типикона 1633 г. 22 июля отмечается знаком ☩ (см. ст. [Знаки праздников](#) [месяцеслова](#)); в пореформенном издании 1682 г., которое лежит в основе совр. Типикона РПЦ, 22 июля также отмечено знаком .

Последование М. М., содержащееся в совр. греческих и русских богослужебных книгах, состоит из отпустительного тропаря 1-го гласа Χριστῷ τῷ δι' ἡμᾶς ἐκ παρθένου τεχθέντι σεμνῇ Μαγδαληνῇ ( Хрѣтѣ нас ради ѿ дѣвы рождашемъся чѣнаа магдалина: ), кондака 4-го гласа Ὁ ὑπερούσιος Θεὸς (Пресущный Бог...) с икосом (Μηνναῖον. Ἰούλιος. Σ. 200), кондака 3-го гласа Предстоащи преславааа ѿ крѣта

спсова:

с икосом (Минея. Июль. Т. 3. С. 13),

канона авторства [Феофана Начертанного](#) с акростихом Τὴν Μαγδαληνὴν Μαρίαν μέλπω πόθῳ (Магдалину Марию пою любовью) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας ( Водѣ прошеды: ), нач.: Ταῖς θεαῖς ἐμπρέπουσα

καλλοναῖς (Божественными украшена добротами), цикла стихир-подобнов (разные в греческих и русских), 2 самогласнов, седальна, светьльна (разные в греческих и русских). По рукописям известен также кондак М. М. 4-го

гласа *Достонно днь хваламъ ст҃юу память твою:* (*Амфилохий*.  
Кондакарий. С. 256).

Помимо службы М. М., помещенной в Минее и состоящей из древних песнопений, существует и «новая» греч. гимнография М. М.: в частности, богослужебное последование М. М., рассчитанное на совершение *всенощного бдения*, а также дополнительные циклы стихир, канон и акафист (см.: *Πατάπιος Μοναχός*. "Αγία Μαρία ἡ Μαγδαληνή Αὐτῆ πού ἀγάπησε πολύ. 2005. Σ. 113-202; также см.: *Petit L.* Bibliographie des acolouthies grecques. Brux., 1926. P. 180; частично эти песнопения доступны в рус. пер.-см.: *Святая Мария Магдалина: неистощимый сосуд Христовой благодати / Вступ. ст. и пер. с древнегреч.: Д. А. Поспелов и др. Афон, 2010. С. 131-166*). Кроме особого дня памяти М. М. прославляется в Неделю жен-мироносиц. Также М. М. упоминается в воскресных песнопениях, прежде всего в связи с Ин 20. 1-18 - в особенности в 7-м и 8-м воскресных *эксапостилариях* и в соответствующих евангельских стихирах (см.: *Октоих. М., 1981. Ч. 1. С. 658-659*).

***Е. Е. Макаров***

## Иконография Восточнохристианское, византийское и древнерусское искусство

Иконописные подлинники предписывают изображать М. М. в нижнем платье цвета охры и в мафории зеленого цвета, в руке - небольшой сосуд («сосудец бел») и крест. В лицевых подлинниках ее изображение имеет особенности, дополняющие письменные указания: из-под мафория выбиваются 2 длинные косы или пряди волос, жест М. М. обращен к стоящим рядом святым. В комментариях акад. В. Д. Фартусова (1910) не только указаны детали костюма и предметов, но и представлена характеристика святой: «...сирийского типа, лицом худа, характером смиренна... должна быть болезненна, так как была бесновата... очень умная, из богатого состояния, одежды скромная...» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 360-361).



Явление Христа женам-мироносицам. Икона. VII в. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

К числу древнейших композиций с образом М. М. относятся сцены «Жены-мироносицы у гроба Господня» и «Явление Христа двум Мариям по воскресении». Самое раннее изображение жен-мироносиц у гроба Господня - фреска в домово́й церкви в Дура-Европосе (232 или 232-256). Уже с раннехристианского времени эта сцена включает не выделенный подписью образ М. М. как одной из 2 (вместе с Марией, матерью Иакова и Иосии) или 3 жен (напр., на Бамбергском авории, ок. 400, Баварский национальный музей, Мюнхен) на мозаике в ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне (до 526), на миниатюре из Евангелия Раввулы (б-ка Лауренциана, Флоренция, 586), на ампулах Монци (VI в.), на миниатюрном клейме крышки реликвария из капеллы Санкта-Санкторум в Ватикане (ок. 600, Музеи Ватикана), на клейме серебряного блюда-дискоса из дер. Григорова Соликамского у. Пермской губ. (VIII-IX вв., ГЭ). На маргинальных миниатюрах из Хлудовской Псалтири (ГИМ. Греч. 129. Л. 44, сер. IX в.) 2 жены показаны сидящими у подножия гроба, плачущими и прикрывающими лица руками

(вверху), одна из них стоит у гроба, прикасаясь к нему; обе в светлых платьях, мафорий у одной коричневый, у другой красный. Схема с 2 женами, стоящими у гроба, на к-ром восседает ангел, повторена на фресках Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря (30-40-е гг. XII в.), примыкает к сцене «Явление Христа двум Мариям» и разделяет крупные сцены «Сошествие во ад» и «Успение Пресв. Богородицы». Известны и краткие версии композиции, когда 2 ангелам, сидящим при гробе, предстоит лишь одна жена, к-рую и соотносят с М. М., как, напр., на миниатюре из Евангелия из афонского мон-ря Дионисиат (Ath. Dionys. 587, XI в.). Пришедшие ко гробу 3 жены представлены на произведениях, восходящих к евлогиям средневизантийского времени и периода лат. завоевания, как, напр., на миниатюре в Синаксаре Захарии Валашкертского (НЦРГ. А 648, 1-я четв. XI в.); на рельефе на серебряном окладе для камня Гроба Господня к-польской работы (1150-1200, Лувр, Париж); на новгородских каменных иконках XIII-XIV вв. (НГОМЗ, ГММК); подобная схема повторяется на готических авориях, напр. в клейме диптиха-авория с изображением Страстей Христовых франц. работы (2-я пол. XIII в., ГЭ). В древнерус.

искусстве извод этой композиции имеет большое значение, т. к. входит в число сюжетов Страстного цикла, дополняющих праздничный чин высокого иконостаса (напр., иконы из Троицкого собора Троице-Сергиева мон-ря (1425-1427); из Успенского собора Кириллова Белозерского монастыря (1497, КБМЗ)), а также встречается в составе аналойных икон-таблеток (напр., икона из комплекта «Троицких таблеток», 2-я четв. XV в., СПГИАХМЗ).

Композиция с XVI в. претерпела изменения в связи с увеличением числа фигур и совмещением неск. эпизодов. На иконе из митрополичьей мастерской 2-й пол. XVI в. (ГТГ) перед ангелом и гробом Господним с пеленами стоят 6 жен, а М. М. чуть в стороне смотрит на поднимающегося на гору Христа. Это соединение 2 эпизодов, при к-ром сохраняется связь М. М. и с группой жен-мироносиц, и с фигурой воскресшего Спасителя, восходит к элементу расширенного иконографического извода «Преображение Господне» - Христос представлен с апостолами, идущими в гору и спускающимися с нее. Похожая композиция, но с более развернутым чином жен-мироносиц - на храмовой иконе из ц. св. Жен-мироносиц в Пскове (XVI в., ПИАМ).

В сцене «Явление Христа двум Мариям» размещение жен внутри композиции со временем меняется. На более ранних памятниках, как правило на рельефах, жены (с нимбами или без) в одинаковых позах стоят в полный рост (рельеф деревянных дверей ц. Санта-Сабина, Рим, IV в.) или на коленях (аворий из Бамберга), с одной стороны Христа либо по сторонам Христа - обе в земном поклоне (на миниатюре из Гомилий свт. Григория Назианзина - Paris. gr. 510. Fol. 74, 879-882 гг.- несимметрично относительно друг друга; на миниатюре из Моквского Евангелия - НЦРГ. Q 902. Fol. 101, 1300 г.- симметрично); их позы могут различаться (одна из жен припала к стопам, не поднимая головы, другая - в такой же позе проскинесиса обращена ко Христу - рельеф из слоновой кости, сер. X в., ГЭ). На фреске в соборе Мирожского мон-ря сохранена полная симметрия в построении композиции; жены без нимбов, облачения одной из жен совпадают с предписаниями рус. лицевых подлинников: зеленая риза поверх платья цвета охры. Как отмечал В. Д. Сарабьянов, сопоставление композиций в росписях псковского храма близко к декорации верхней зоны подкупольного пространства собора Св. Софии в Киеве (30-40-е гг. XI в.);

возможно, и иконография сцены могла восходить к киевским образцам. Эта древняя схема использовалась в новгородском искусстве и спустя века встречается на миниатюре нач. XIV в., вшитой в рукопись Новгородской Псалтири кон. XIII в., однако на ней сохранилась подпись над фигурами женщин в земном коленопреклонении, удостоверяющая, что это Марфа и М. М., сестры Лазаря (ГИМ. Хлуд. 3). Простота исполнения и сила воздействия этой сцены обеспечили ей популярность; в то же время она повторялась в произведениях, изготовленных в мастерских христ. стран Средиземноморья, в Италии (пластина с сюжетами из НЗ североитал. (венецианской?) работы - XII в., Музей Виктории и Альберта) или Испании (пластины слоновой кости - ок. 1100 г. и XII в., обе в ГЭ), она известна и в Страстных циклах рус. монументальных росписей (напр., в ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Вел. Новгороде, 80-е гг. XIV в.).



Явление Христа равноап. Марии Магдалине.  
Роспись Спасо-Преображенского собора  
Мирожского мон-ря. 30-е — 40-е гг. XII в.

В расширенной композиции «Распятие» в группе женщин рядом с Пресв. Богородицей фигура М. М., как правило, не подписана. Надпись с указанием имени и происхождения святой появляется в этой сцене с сер. XIII в. на памятниках эпохи Латинской империи: на стеатитовом рельефе с Распятием и Успением Пресв. Богородицы (XIII в., ГЭ) - по-латински (Madalena); на фрагменте стеатитовой иконы «Распятие» (XIV в., Музей искусств, Кливленд, США). Жест М. М. может меняться: она поднимает покровенную руку к лику или закрывает его рукой. В искусстве поствизант. времени, в т. ч. в древнерусском, фигура святой выделяется движением, ракурсом, одеянием, имеет подпись. Как самостоятельный элемент сцены «Распятие» отдельно стоящая М.

М. встречается в росписях академического характера, напр. на гранях иконных «небес» в деревянных храмах Русского Севера (на грани из часовни Сошествия Св. Духа в дер. Глазово - кон. XIX - нач. XX в., Кеноезерский национальный парк). В сцене «Снятие с креста» позади Пресв. Богородицы - 2 жены, обе с нимбами, одна в желтом, другая в зеленом платье, в багряных мафориях (напр., на миниатюре из Четвероевангелия Berlin. Pruss. gr. qu. 66. Fol. 256 v, до 1219 г.).

Изобразительные циклы Страстей Господних, расширяясь, включают все больше сцен, каждая сцена становится многофигурной. Среди 2 или 3 жен, сопровождающих Божию Матерь, все чаще появляется жена в ярко-красном мафории; на панелях «Снятие с креста» и «Оплакивание» из эпистилия тосканской работы (ок. 1250, Галерея Йельского ун-та, Коннектикут, США) в 1-й сцене все жены с нимбами, ближайшая к Пресв. Богородице в красном мафории; во 2-й - жена справа поднимает обе руки вверх и смотрит на св. Никодима. Фигура жены в красном мафории, поднявшей высоко обе руки, станет обязательной в данной композиции в искусстве мастеров, работавших для крестоносцев или

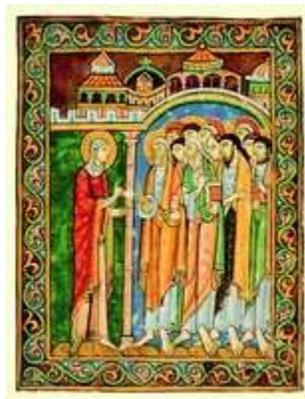
лат. королевств на Св. земле (напр., в сцене «Оплакивание» - на внутренней стороне створки, закрывающей образ Богоматери с Младенцем и ангелами, кон. 50-х гг. XIII в., мон-рь во имя вмц. Екатерины на Синае; на фреске в Успенской ц. мон-ря Дечаны, 1348-1350), и особенно в иконописи критской школы в поствизант. период (напр., на иконе мастера А. Павиаса, 1470-1504, Национальная галерея, Афины).

В композиции «Оплакивание» одна из 3 жен, стоящих на коленях, поднимает руки вверх, она в темном мафории (Vat. gr. 1156. Fol. 194v, 3-я четв. XI в.). В поствизант. период фигура скорбящей жены в центре, заметная благодаря красному цвету мафория и воздетым рукам, встречается на русских иконах (напр., «Положение во гроб», посл. четв. XV в., ГТГ), на плащаницах работы мастерской кнг. Евдокии (Евфросинии) Старицкой 60-х гг. XVI в., вложенных в крупнейшие соборы городов и мон-рей страны и оказавших влияние на позднейшее лицевое шитье (ГММК, ГРМ, СПГИАХМЗ).

Вероятно, после 1261 г. в искусстве Византии и Италии сохранялась определенная синхронность. Традиционный для Византии

облик М. М. как жены-мироносицы, в мафории, продолжал использоваться и в лат. искусстве: напр., в цикле Страстей Христовых на алтаре работы Дуччо для Сиенского собора (1308-1311, Музей собора, Сиена) М. М. изображена в красном мафории у подножия креста в сцене «Распятие» и среди 3 жен-мироносиц в сцене «Явление ангела». «Noli me tangere» (Не прикасайся ко Мне) - композиция, получившая широчайшее распространение в Страстных циклах эпохи готики (с нач. XIV в.), стала частью иконографического арсенала восточнохрист. искусства. Эта композиция часто встречается в поздневизант. или скорее в поствизант. период в тех регионах, к-рые тяготели к постоянным европ. контактам. Сначала в сцене сохраняется преимущество с традиционным для визант. искусства образом М. М. как мироносицы. Она изображена с покрытой головой на произведениях итал. мастеров 2-й пол. XIII и XIV вв., напр. на створках триптиха, написанного в Перудже (ок. 1275, Нац. галерея Умбрии, Перуджа) или на фресках работы Альтикьеро в капелле Сан-Джакомо в соборе св. Антония в Падуе (1376-1379). В росписи Успенской ц. мон-ря Грачаница (ок. 1320) эта композиция на юж. стене сопутствует сцене «Явление ангела»

женам-мироносицам» и занимает 1-й план - Христос изображен в мандорле, М. М. склоняется перед Ним в поясном поклоне. Как усеченная схема «Явление двум женам» этот сюжет вошел в роспись Успенской ц. на Волотовом поле (1363). Для московской иконописи 2-й пол. XVII-XVIII в. характерен облик М. М.- молодой жены, к-рая присутствует в момент Распятия рядом с Пресв. Богородицей (напр., на иконе мастера Григория Зиновьева, 1673, ГТГ),- в зеленом платье, красном плаще, на голове белый плат. В этом облачении она изображается и в традиц. сюжете «Явление Христа Марии Магдалине», к-рый на иконах письма мастеров, следовавших школе Оружейной палаты, соединяется с сюжетом «Явление ангела женам-мироносицам» (напр., в клейме ярославской иконы «Праздники со Страстями и мучениями апостолов», 1713, ГТГ).



Равноап. Мария Магдалина свидетельствует

апостолам о воскресении Христа. Миниатюра из Псалтири св. Альбано. 20-е гг. XII в. (Bibliothek-Hildesheim, St. Godehard 1)

С нач. XV в. известен вариант иконографии, представляющий М. М. стоящей на коленях с протянутыми руками перед явившимся ей Христом, в то время как Он останавливает ее жестом руки, на Его ладони рана от гвоздя. М. М. облачена в красный плащ, голова непокрыта (напр., на критской иконе, Греческий ин-т визант. исследований в Венеции; на фреске кафоликона мон-ря Дионисиат, 1546/47, мастер Дзордзис Критский). На миниатюрах араб. рукописей христ. Египта греч. мастера использовали вариант, восходящий к европ. жанру, когда у шагающего Христа в руке лопата, как у садовника (Евангелие, 1684, Baltim. 592. Fol. 132r). В церковном искусстве Нового времени академические живописцы могли использовать разные детали извода и трактовать его в духе мастеров итал. Возрождения (худож. А. Е. Егоров, 1818, ГТГ), передавать психологическую напряженность Теофании (худож. А. А. Иванова, 1834-1835, ГРМ; 1834, ГТГ (эскиз)).

В Лицевом летописном своде М. М. посвящен ряд миниатюр, к-рые представляют ее как

спутницу Христа наравне с апостолами (Хронографический сб. БАН. НИОР. 17.17.9, 70-е гг. XVI в.). Святая, жительница «града Магды», еще не отмечена нимбом, облачена в красный мафорий, она приглашает Христа и апостолов в свой дом, выше - она стоит рядом с Божией Матерью, беседующей с ап. Петром. Жена, отмеченная нимбом, в зеленых ризах, сопровождающая Пресв. Богородицу к Распятию, не подписана именем М. М.; она же присутствует в сцене прощания Богородицы с апостолами и др. женами, в тексте она названа «Мария Магдалыни».

Среди мироносиц М. М. упоминается в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730-1733; Ерминия ДФ. § 17); в чине св. жен и мучениц - в греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книге образцов, кон. XV в.-РНБ. О.І.58. Л. 58 об.- оглавный образ в медальоне в красном мафории и голубом чепце).

Единоличные изображения М. М. в качестве минейных под 22 июля немногочисленны: на миниатюре из Евфимиевского Синаксаря (или из Синаксаря Захарии Валашкертского) (НЦРГ. Tbilisi A 648. Fol. 64r, 1030 г.) - с крестом в руке; в минологии по Симеону Метафрасту из

мон-ря Эсфигмен (кон. XI в.); в росписях храма мон-ря Козия - в рост, без креста; в притворе Печи (1561) - с подписью: «Мироносица» - поколенно; в греко-груз. рукописи (РНБ. О.І.58. Л. 122, кон. XV в.) - в рост, в лиловом мафории и красном платье. Возможно, М. М. находится среди святых, дни памяти к-рых в июле, на сев. стене жертвенника ц. св. Симеона Богоприимца в новгородском Зверине мон-ре (нач. XV в.).



Явление Христа равноап. Марии Магдалине. Роспись мон-ря Сан-Марко во Флоренции. Ок. 1445 г. Мастер Фра Беато Анджелико

Как личная покровительница одна или в составе композиций с избранными святыми М. М. могла быть изображена и на древних памятниках, однако из-за неполной их сохранности не всегда возможно определить патрональный характер ее образа. Так, в росписях ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге (80-90-е

гг. XII в.) на юго-зап. арке под сводами хор располагается полуфигура «св. Марии», к-рую исследователи атрибутируют как М. М. На ней вишневый мафорий со звездами на плечах, светлый чепец, в правой руке небольшой крест. Полуфигура М. М. известна по прориси с иконы XVI в. из собрания А. Постникова: она изображена по пояс, в мафории, чепце, платье с шитым оплечьем, в правой руке - небольшой крест, на покровенной левой - сосуд с узким горлом (алавастр). Ее образ встречается в группе избранных святых на иконах, связанных с молением семьи Годуновых, поскольку она была небесной покровительницей супруги царя Бориса (на иконах: «Избранные святые в молении иконе Богоматери «Знамение»», кон. XVI в. (1581-1583), ПИАМ; «Избранные святые в молении Спасителю в окружении небесных сил», письма Прокопия Чирина, кон. XVI - нач. XVII в., ГТГ; «Избранные святые и Спас Еммануил на верхнем поле», кон. XVI - нач. XVII в., Музей икон Реклингхаузен, Германия; икона схожего извода упом. в местном ряду Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря по описи 1601 г.). Как святая неизвестной семьи - на поле иконы «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» (XVIII в., АМИИ); она

облачена в платье, плащ-мафорий, белый плат на голове, сочетание красного и зеленого в цвете платья или мафория может меняться. Как покровительница имп. Марии Феодоровны изображается на памятниках различных изводов, созданных в период правления имп. Александра III и имп. Николая II для частного и коллективного моления, связанных с историческими событиями: в память освобождения крестьян была написана икона с образами св. царя Константина, св. кн. Александра Невского и М. М. из церкви пос. Висимо-Уткинска Пригородного р-на Свердловской обл. (1861-1881, Нижнетагильский музей-заповедник горнозаводского дела Ср. Урала); в память избавления от смерти царской семьи при крушении поезда 17 окт. 1888 г. на ст. Борки - икона из церкви с. Знаменка Ирбитского у. Пермской губ. (1888, Свято-Троицкий собор г. Ирбита, Свердловская обл.), хромолитография «Покров Пресв. Богородицы со св. Андреем Критским и прор. Осией» (1895, ГМИР); для подношения имп. семье - Феодоровская икона Божией Матери, с избранными святыми, написанная по заказу выпускников Александровского лицея учащимися иконописной мастерской Имп. школы

Общества поощрения художеств (нач. XX в., ГМИР). Цвет одежд на академических иконах может варьироваться, основываясь на сочетаниях различных оттенков синего или пурпурного, охры и желтого. В честь покровителей правящей четы тогда же освящались храмы благотворительных учреждений: домовый при Александринском детском приюте в Вологде (1888), при детском приюте в форте Верный (1891-1892, ныне г. Алматы, Республика Казахстан, недейств.) - или храмы в самых отдаленных уголках - близ ст. Просница Пермско-Котласской железной дороги (1899, освящен в 1901, новое здание - в 1998, ныне ст. Просница Кирово-Чепецкого р-на Кировской обл.), часовни - близ торговых рядов г. Богородска (между 1889 и 1890, архит. И. М. Васильев, утрачена, ныне г. Ногинск Московской обл.); местные иконы этих церквей и часовен с образом М. М. не выявлены или утрачены. Как мемориальный храм, связанный с историей рус. Имп. фамилии, может рассматриваться ц. во имя М. М. в Дармштадте (1897-1899, архит. Н. Л. Бенуа). Образ святой в технике мозаики (по эскизу В. М. Васнецова 1899 г., худож. В. А. Фролов) помещен на фронтоне: она в красном платье, синем мафории, покрывающем распущенные волосы,

с красным расписным сосудом в руках. Цвет и форма тулова сосуда напоминают пасхальное яйцо и не только отсылают к легендарному свиданию М. М. с имп. Тиберием, но и соединяют обе рекомендации акад. Фартусова по отношению к атрибутам М. М.

## **В искусстве Зап. Европы**

В искусстве Зап. Европы изображения М. М. принадлежат к 2 основным типам. В 1-м варианте она уподобляется др. женам-мироносицам; облачена в платье и плащ, голову покрывает мафорий или плат, позднее ее стали изображать в одеждах, современных эпохе. Др. вариант представляет святую по типу аскета и пустынноика, обнаженной и закутанной собственными волосами; этот вариант заимствовал мн. черты облика прп. Марии Египетской и обрел большую популярность в католич. традиции. Изображение М. М. традиционно присутствует во мн. сценах евангельского цикла: «Помазание Иисуса в доме Симона фарисея», «Христос в доме Марфы и Марии», «Воскрешение Лазаря», «Распятие», «Оплакивание Христа», «Положение во гроб», «Жены-мироносицы у гроба Господня», «Явление Христа по воскресении». К атрибутам М. М. относится сосуд с миром, традиционный

для мироносиц,- в сцене прихода ко гробу Господню в кодексе еп. Герона Кёльнского (Darmstadt. Hessische Landesbibliothek. Hs. 1948. Fol. 86, ок. 969) или на рельефе в ц. св. Кириака в Гернроде (ок. 1100). Единоличное изображение М. М., по мнению М. Анштетт-Янсен, восходит к сюжетам из истории НЗ и появилось в книжной миниатюре с нач. XII в. Развитие иконографии М. М. в Зап. Европе было связано с нищенствующими орденами и братствами кающихся.

В книжной миниатюре романской эпохи в изображениях М. М. может сочетаться традиц. восточнохрист. иконография жены-мироносицы с новыми, европ. чертами. Так, в Псалтири, созданной в англ. аббатстве Сент-Олбенс (ныне в соборной б-ке Хильдесхайма, 20-е гг. XII в.), в композиции «Пир в доме Симона фарисея» (Fol. 36, иллюстрация к тексту Лк 7. 36-50) ноги сидящего за столом Христа оттирает жена с непокрытыми косами, к-рая облачена в светло-охристое платье и лиловый плащ. В той же рукописи в сцене явления ангела женам-мироносицам все 3 пришедшие ко гробу жены показаны с нимбами, а на соседней миниатюре лишь одна из жен, облаченная в лиловое платье, красный

мафорий и голубой плат, рассказывает о явлении Христа апостолам; ее отождествляют с М. М. (Fol. 51). В нем. рукописи Штутгартского пассионала, написанной в мон-ре Цвифальтен в XII в., начальная буква текста Жития М. М. вмещает фигуры сидящего Христа и припадающей к Его стопам М. М., одна из косокрой покрывает Его ногу. Над святой стоит ангел в позе оранта (Stuttg. 58. Fol. 13v).

В сцене «Распятие» с XIII в. М. М. могли изображать коленопреклоненной и обнимающей ноги Христа или подножие Его креста (аналогично образу св. Франциска Ассизского). В XIV в. образ М. М. получил новую интерпретацию - экспрессивные жесты святой выделяют ее из группы жен; она простирает руки к распятому Спасителю, в то время как остальные жены поддерживают Пресв. Богородицу. В росписи Джотто в нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи, выполненной ок. 1320 г., застывшая фигура святой составляет композиционную параллель кресту. В произведениях, сочетающих верность средневековой иконографии с натурализмом эпохи Возрождения, степень эмоционального напряжения в жестах М. М. может достигать апогея, как в композиции центральной части

Изенхаймского алтаря М. Грюневальда (1512-1515, Музей Унтерлинден, Кольмар). Иногда М. М. изображалась единственной, присутствующей при Распятии, напр. на т. н. Мистическом Распятии С. Боттичелли (ок. 1500, Музей Фогга, Кембридж). С XIV в. наряду с покрытой, как у др. св. жен, головой появился и получил распространение вариант извода М. М. с распущенными волосами. Благодаря этой детали она хорошо узнаваема в группе жен, сопровождающих Матерь Божию к Распятию. У художников XIV-XV вв. в трактовке образа М. М. проводилась параллель между разными событиями НЗ с ее участием. Напр., на полотнах Боттичелли «Оплакивание Христа» и «Положение во гроб» М. М. обнимает голову Христа, подобно Пресв. Богородице, а др. жена-мироносица склоняется к ногам Спасителя так, что ее волосы покрывают Его ноги или касаются Их, напоминая о помазании ног в доме Симона фарисея (1495-1500, Музей Польди-Пеццоли, Милан; после 1490, Ст. Пинакотека, Мюнхен).

Одним из важнейших сюжетов в искусстве средневековья и Возрождения оставалось явление Христа по воскресении М. М. (*Noli me tangere*). Образ святой мог сохранять связь с

восточнохристианской традицией - М. М. изображалась в одежде мироносицы, в красном плаще, с покрытой головой, как на фреске Джотто в Капелла-дель-Арена в Падуе (1304-1310); в красном платье, с распущенными волосами, как на фресках Фра Беато Анджелико в мон-ре Сан-Марко во Флоренции (1437-1446); с распущенными волосами, покрытыми мафорием, как на рельефе Мюннерштадтского алтаря работы Т. Рименшнайдера (1492, Музейный центр Берлин-Далем).

Определяющим в иконографии М. М. является образ кисти флорентийского «мастера Марии Магдалины» (Галерея Академии, Флоренция, ок. 1280-1285). В среднике святая стоит со свитком в левой руке и с поднятой в молении перед грудью правой рукой. Тело ее до стоп покрыто длинными волосами. Верхние 4 клейма Жития (помазание ног, воскрешение Лазаря, явление Христа М. М. и проповедь М. М. марсельским жителям) представляют святую в мафории и платье, в образе, характерном для св. жен. Нижние 4 клейма изображают М. М. в пустыне: вознесение ее ангелами во время молитвы (молитвенная левитация), питание М. М. ангелом, ее причащение и погребение. Этот

образ не только стал важнейшим образцом для формирования житийной иконографии святой, но и является наряду с фреской работы Бонамикуса в ц. Сан-Просперо в Перудже (1225) одним из ранних примеров изображений М. М. в образе пустыницы, которые получили распространение с XIII в. На таких изображениях тело святой, покрытое длинными волосами, уподобляет ее св. Агнии. Реже встречается власяница, как у св. Иоанна Предтечи, - на алтаре работы «Мастера Кобургских Рондо» (кон. XV в., Гос. художественный музей, Карлсруэ; Мемориальный музей де Янга, Сан-Франциско). Как символ покаяния изображает М. М. статуя работы Донателло во флорентийской ц. Сантиссима-Тринита-деи-Монти (1453-1455). Алтарная картина работы Боттичелли с образом Новозаветной Троицы (в Трех ипостасях с «Распятием» в центре, 1491, Галерея Ин-та Курто, Лондон) и 3 святыми, в т. ч. М. М., предназначалась для ц. Санта-Элизабета-делле-Конвертите в мон-ре для женщин, раскаявшихся в блудном грехе. В XV в. в рамках иконографии святой как отшельницы появился сюжет «Вознесение Марии Магдалины ангелами во время молитвы», который часто встречается не только в живописи, но и в

алтарных статуях (напр., деревянная статуя из Мюннерштадтского алтаря Рименшнайдера, 1492, Баварский национальный музей, Мюнхен). Образы кающейся М. М. стали особо распространены в эпоху Контрреформации и получили большую популярность в живописи маньеризма и барокко, при этом святая изображалась молодой, в раскаянии, со слезами на глазах, распущенные волосы и богатые драпировки скорее подчеркивали, чем скрывали, ее телесную привлекательность: на полотнах П. Веронезе, Корреджо, Ф. Фурины, П. П. Рубенса, Х. де Риберы. Кающуюся М. М. изображали Караваджо и художники его круга, напр. В. де Гест (1620, Галерея Дория-Памфили, Рим).

Первые примеры составления житийного цикла М. М. в европ. искусстве относятся к XII в. Для этого были использованы евангельские сюжеты с участием святой, к-рые получили новое символическое значение. Помазание ног Спасителя в доме Симона фарисея могло быть понято как момент обращения грешницы на путь спасения и покаяния. Сцена «Воскрешение Лазаря» позволяла раскрыть причастность М. М. к чудесам, явленным Спасителем при жизни, и показать дружбу

Христа с ее семьей. Сцена «Явление Христа по воскресении Марии Магдалине» выражала высочайшую степень доверия Спасителя. Во Франции древнейшие примеры объединения сцен с участием М. М. появляются в местах, где почитались мощи святой. В базилике в Везле на зап. портале (1140/50) совмещены 2 сцены - «Помазание ног Спасителя на пиру» и «Воскрешение Лазаря»; в ц. Сент-Илер в Фусе (деп. Вандея) на юж. тимпане зап. портала помещены сцены «Явление Христа по воскресении Марии Магдалине» и «Пир в доме Симона фарисея» - М. М. простирается у ног Спасителя, ее непокрытые косы прилегают к стопам Христа. В XIII в. сюжеты из жизни святой включаются в программу витражей (соборы в Шартре, Бурже, Осере); испытание реликвий М. М. стало сюжетом одного из витражей собора в Семюр-ан-Осуа (1225-1230). Истории перенесения мощей М. М. из Прованса в Везле посвящены миниатюры из кодекса из Венской национальной б-ки (Vindob. 2549. Fol. 136v - 141, ок. 1430). В них рассказывается о явлении М. М. мон. Бадилону во сне, о посольстве мон. Бадилона в Прованс от имени основателя аббатства Везле гр. Ж. де Руссильона, его супруги Берты и аббата «Одона», об изготовлении украшенного сценами

из Жития святой саркофага, о прибытии мощей в мон-рь, к-рое трактовано как праздник.

В капелле в честь М. М. в ц. Сан-Франческо в Ассизи (Джотто, ок. 1320) композиции включают 5 сюжетов ее Жития (воскрешение Лазаря, явление Христа, получение одежд от старца, беседа с ангелами, путешествие в Марсель) и ктиторский портрет кард. Понтано, преклонившего колени перед святой.

К нач. XVI в. в европейском искусстве сложился изобразительный житийный цикл М. М., восходящий к «Золотой легенде» Иакова из Варацце и отражающий представление феодальной знати о событиях НЗ. Наиболее полно он представлен в рукописи «Жизнь прекрасной и честной Марии Магдалины» Ф. Рошфора с миниатюрами работы Г. Ле Батава (Paris. 24955, ок. 1516-1524), созданной для Луизы Савойской, регента Франции, в память о паломничестве в Прованс после 1516 г. в знак благодарности святой за победу в битве при Мариньяно. М. М. изображена как знатная дама, владелица г. Магалы. Ее образ до встречи с Христом уподобляется образу блудного сына, иллюстрации восходят к аллегориям месяцев и морализаторским сюжетам о добродетели. Заключительные

сюжеты цикла передают исторический облик мест почитания М. М. в Провансе (Fol. 60-66), обретение и перенесение ее мощей (Fol. 67-68). Художественное исполнение иллюстраций характерно для эпохи Сев. Возрождения и несет итал. влияние: каждая композиция, исполненная в технике гризайль, вписана в тондо. Рукопись также содержит вид реликвариев в храме на горе Сент-Бом: натуралистично исполненные ковчеги для лучевых костей (Fol. 69); готический табернакль-мощевик для главы, выполненный в форме жен. бюста (Fol. 71); лицевая часть бюста имела откидной механизм, благодаря чему открывался вид на целиком сохранившийся череп (Fol. 72). Находящийся в наст. время в этой церкви реликварий (XIX в., мастер А. Ревуаль) также имеет готический табернакль-киот в виде бюста святой (голова вмещает череп), окруженный фигурами молящихся ангелов. Вид бюста имеет реликварий для челюсти М. М. (1332, церковь бывш. бенедиктинского монастыря св. Марии, Задар).



Распятие. Роспись нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи. Ок. 1320 г. Мастер Джотто

Как св. покровительницу, М. М. часто изображали на алтарях с заказчиками и их небесными патронами, многие созданы выдающимися художниками, напр. «Алтарь Портинари» Х. ван дер Гуса (ок. 1477-1478, Галерея Уффици, Флоренция). В итальянской живописи распространены изображения М. М. с основателями нищенствующих орденов, чаще со св. Франциском, реже со св. Домиником (с обоими - на алтаре нач. XIV в. в Пинакотеке Ваннуччи, Перуджа). Как покровительница государей Прованса из Анжуйской династии она изображена стоящей за спиной кор. Рене на левой створке триптиха «Неопалимая Купина» работы Н. Фромана (1475-1476, собор Сен-Совёр, Экс-ан-Прованс). Патрональный характер изображений М. М. сохранил значение и в Новое время (витраж с изображением явления Христа М. М. в церкви

XII в., посвященной святой в Домоне, деп. Валь-д'Уаз, был поновлен по заказу М. Наше в 1887 в мастерской Ш. Шампиньяля).

М. М. изображали совместно с др. святыми: с женами-мироносицами как напоминание об их общем пути к месту погребения Спасителя в утро Воскресения (напр., на мозаике в апсиде Санти-Козма-э-Дамиано в Риме, 1-я пол. XIII в.); со св. Иоанном Предтечей как последовательницу его отшельнического подвига (гробница св. Елизаветы Марбургской в Елизаветинской ц. Марбург-ан-дер-Лан, ок. 1300). На фресках ц. Санта-Мария-ин-Валле в Чивидале-дель-Фриули (кон. XII - нач. XIV в.) М. М. изображена как оранта вместе со святыми Софией, Верой, Надеждой и Любовью. Среди святых, к-рые могли сопутствовать изображению М. М. как св. отшельницы, - св. Иероним или св. Мария Египетская (Гентский алтарь работы братьев ван Эйк, 1432, собор св. Бавона в Генте). М. М. и св. Мария Египетская символизировали милость Божию к кающимся грешникам (на гарлемских листах с гравюры Д. Баутса из цикла «Искусство умирать / *Ars moriendi*», ок. 1500-1510, Британский музей). В произведениях Рубенса М. М. представлена с различными персонажами, как правило, с

морализаторскими задачами - прав. разбойника Дисмаса, блудного сына, прор. Давида, ап. Петра и др.

М. М. могут изображать не только с сосудом, но и с др. атрибутами: с пальмовой ветвью; с короной, четками или розовым венком; с книгой, реже со свитком; с терновым венцом Христа (указание на роль М. М. как свидетельницы Распятия, частый атрибут испан. ретабло XV-XVI вв., основанный на мистическом Житии Христа аббатисы Исабель де Вильены); с Распятием, иногда только с крестом; с черепом как символом тщеты бытия (vanitas) (часто на полотнах Рубенса); при свете свечи (на неск. полотнах Ж. де Ла Тура, напр. на картине ок. 1640-1645, Лувр, Париж). С XIV в. одеяние и прическа М. М. изменялись под влиянием моды: ее могли изображать с искусно переплетенными косами, со стеклянным, почти прозрачным сосудом, как, напр., на створке алтаря-полиптиха работы К. Кривелли (ок. 1471-1472, Колледжата-ди-Санта-Лучия, Монтефьоре-дель-Азо), или с золотым кувшином, как на створке алтаря его же работы (ок. 1480, Рейксмузеум, Амстердам). Головной убор святой в виде кружевного чепца изображен на алтаре «Снятие с креста» Р. ван

дер Вейдена (ок. 1435, Прадо), а может у того же мастера иметь необычный вид наголовника из накрученных послойно белых лент вроде чалмы или тюрбана, возможно, в память о палестинском происхождении святой, как на створке с полуфигурой М. М. из триптиха семьи Брак (после 1438, Лувр, Париж). Встречается вариант читающей М. М.- на створке работы того же мастера (после 1435, Национальная галерея, Лондон). На створке алтаря св. Марии Магдалины работы Лукаса Кранаха Старшего (1520-1525) святая в соответствии с легендой о ее княжеском происхождении изображена в драгоценных украшениях.

Лит.: *Faillon É.-M.* Monuments inédits sur l'apostolat de St. Marie-Madeleine en Provence / Publ. par J. Migne. P., 1848. 2 vol.; *Saxer V.* Le Culte de Marie Madeleine en Occident des origines a la fin de Moyen Âge. P., 1959. 2 vol.; *Janssen M.* Maria Magdalena in den abendländische Kunst: Ikonographie der Heiligen von der Anfängen bis ins 16. Jh.: Diss. Freiburg i. Br., 1961; *eadem.* Maria Magdalena // LCI. Bd. 7. Sp. 516-542; *Попова О. С.* Новгородская миниатюра раннего XIV в. и ее связь с палеологовским искусством // ДРИ: Рукописная книга. М., 1972. Сб. 1. С. 105-139; *Мијовић.* Менолог. С.

192, 193, 283, 375, 389; Либман М. Я. Тильман Рименшнайдер // Он же. Очерки нем. искусства позднего средневековья и эпохи Возрождения. М., 1991. С. 90-107. Ил. 31, 32; Большаков. Подлинник иконописный. С. 122, 193; Дмитриева О. С., Шаромазов М. Н., сост. Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998. С. 47; Евсеева. Афонская книга. С. 222, 318; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001р. С. 482-489; Св. земля в рус. искусстве. М., 2001. Кат. 26, 27, 33, 173, 174; Нарусевич И. В. Житие Марии Магдалины в «Золотой легенде» Якова Ворагинского // Studia philologica: Сб. науч. ст. / Ред.: Г. И. Шевченко. Мн., 2002. Вып. 5. С. 29-45; Сарабьянов В. Д., сост. Церковь св. Георгия в Ст. Ладогe: История, архитектура, фрески. М., 2002. С. 128, 177, 202, 366. Ил. 85, 95; он же. Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря. М., 2010. С. 123, 136-139, 263-264, 279; Николаева Е. Н. Картина «Нагорная проповедь» и чудесное спасение царской семьи 17 окт. 1888 г. // Тр. ГМИР. 2005. Вып. 5. С. 55-63; Маркелов Г. В. Книга иконных образцов: В 2 т. СПб., 2006. № 209, 215, 406.

