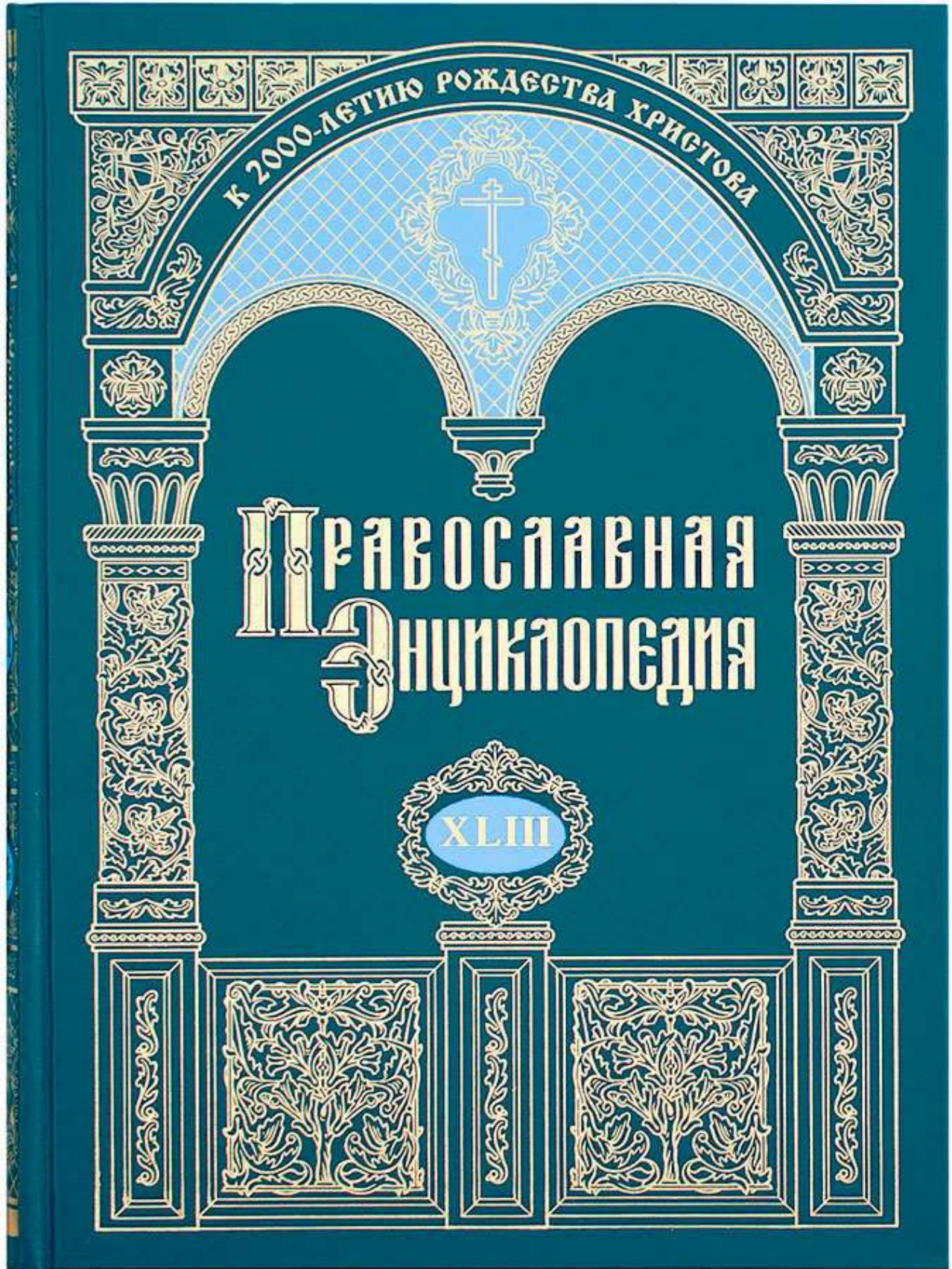


TEZĂUR LITURGIC
25 APRILIE

SF. APOSTOL
ȘI
EVANGHELIST
MARCU



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"

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

Т. 43, С. 607-653

Евангелие от Марка

- Текстология
- Происхождение
- Датировка
- Место написания
- Цель написания и аудитория
- Синоптическая проблема
- Язык, стиль, жанр
- Структура и содержание
- Основные богословские темы
- Место в каноне и история толкования
- Византийская агиографическая традиция
- Почитание в Коптской Церкви
- Почитание на Западе
 - Аквилейская легенда
 - Перенесение мощей М. в Венецию
 - Почитание М. в Венеции

- Реликвии в Аквилее, Градо и Венеции
- Перенесение мощей М. в Райхенау
- Почитание у южных славян и на Руси
- Мощи М. в русских памятниках литургического обихода
- Гимнография
- Иконография

МАРК



Ап. Марк. Икона. XIV в. (мон-рь Хиландар, Афон)

согласно христ. традиции, апостол от 70, автор Евангелия от Марка, вошедшего в состав канона НЗ.

Евангелие от Марка

Текстология

По сравнению с др. каноническими Евангелиями текст Евангелия от Марка представлен в минимальном количестве ранних греч. папирусов. Творения раннехрист. писателей также дают мало текстологической информации (систематически Евангелие от Марка никто из них не цитирует, во мн. случаях цитаты из Евангелия от Марка трудно

отличить от цитат из Евангелий от Матфея и от Луки). По этой причине наряду с великими унциалами IV в. (прежде всего с Ватиканским и Синайским кодексами) большое значение для реконструкции текста приобретают ранние лат., копт. и сир. переводы.

Общепринятый текст М., представленный в изданиях Эразма Роттердамского (1516) и А. Этьенна (Стефануса) (1551), состоит из 678 стихов. В наиболее же распространенном в наст. время критическом издании К. Аланда в Евангелии от Марка 661 стих (опущены Мк 7. 16; 9. 44, 46; 11. 26; 15. 28; 16. 9-20). При этом более 420 мест имеют варианты в рукописной традиции и обсуждаются текстологами (*Greeven, Güting. 2005*). Показательно, что при сравнении критических изданий именно во 2-м Евангелии имеется наибольшее количество расхождений в реконструкциях (только примерно половина текста совпадает в изданиях К. Тишендорфа, Б. Ф. Уэсткотта и Ф. Дж. Э. Хорта, Г. фон Зодена, Г. Й. Фогельса, А. Мерка, Х. М. Бовера и Аланда).

Самым древним папирусом, содержащим фрагменты Евангелия от Марка, является 45 (Fol. 3-8), датируемый 1-й пол. III в. В нем представлены следующие стихи: Мк 4. 36-40; 5. 15-26 (не целиком, на fol. 3 сохр. лишь отдельные слова); 5. 38 - 6. 3, 16-25, 36-50; 7. 3-15; 7. 25 - 8. 1, 10-26; 8. 34 - 9. 9, 18-31; 11. 27 - 12. 1, 5-8, 13-19, 24-28. Благодаря пагинации можно реконструировать примерный

объем первоначального текста: Евангелие от Марка было 4-м в кодексе и занимало 32 листа между Евангелием от Луки и Деяниями св. апостолов. В целом по объему текст был похож на тот, что сохранился в Ватиканском и Синайском кодексах. Поскольку 2-й рукой в текст Евангелия внесена пунктуация, можно предполагать, что папирус предназначался для публичного чтения. По особенностям текста ближе всего к 45 стоит текст М. в Вашингтонском унциальном кодексе (W) (Hurtado. 1981). При этом заметна тенденция писца к парафразам, небукв. копированию, следствием чего являются пропуски слов и гармонизация с другими синоптическими Евангелиями (Roose. 2008). Второй папирус с текстом М. 88 датируется уже IV в. В нем сохранились стихи Мк 2. 1-26 в форме, очень близкой к Синайскому кодексу. Самый ранний полный текст Евангелия от Марка (за исключением длинного окончания Мк 16. 9-20) представлен в Ватиканском кодексе. Его отличает необычная передача слов негреч. происхождения, нехарактерная для последующей традиции. Отсутствует тенденция к гармонизации с другими Евангелиями, в тексте практически нет добавлений, кроме неск. предлогов и местоимений. По мнению большинства исследователей, Ватиканский кодекс сохранил архаичный вариант текста, окончательно сложившийся еще в III в. в рамках контролируемой традиции первых христ. скрипториев. К нему достаточно близок текст Синайского кодекса, однако в нем больше пропусков и дополнений, заметна

гармонизация, существенные исправления внесены корректорами, что в ряде случаев запутывает вопрос о том, какое чтение считать каноническим, а какое - случайной ошибкой (Head. 2008).



Фрагмент Евангелия от Марка. I в. по Р. Х.

Во 2-й пол. XX в. Евангелие от Марка оказалось связано с рядом псевдонаучных сенсаций. Помимо обнаружения *«Тайного Евангелия от Марка»*, к-рое, несмотря на все высказывавшиеся учеными сомнения и ряд разоблачительных исследований, до наст. времени привлекают в качестве источника для реконструкции первоначального текста Евангелия от Марка, широкую известность получила гипотеза о том, что фрагменты Евангелия от Марка присутствуют среди кумранских рукописей. В частности, текст фрагмента 7Q5 был отождествлен с Мк 6. 52-53. В наст. время вопрос считается закрытым, гипотеза большинством исследователей отвергнута (см. в ст. *Кумранская община*).

По-прежнему нет ясности в вопросе об обнаружении папируса с Евангелием от Марка, датированного якобы I в. Во время публичных дебатов 1 февр. 2012 г. между библеистами Б. Д. Эрманом и Д. Б. Уолласом последний объявил об обнаружении греч. папирусного фрагмента Евангелия от Марка, к-рый

неким палеографом был датирован I в. по Р. Х. (др. 6 папирусов из этой находки, содержащих Павловы Послания, - II в.). Многими учеными это заявление было воспринято скептически, поскольку вероятность обнаружения столь древнего христ. папируса, тем более с Евангелием от Марка, крайне мала. Однако в 2014 г. подобное заявление сделал др. библеист, К. А. Эванс. Стало известно, что папирус был обнаружен при исследовании егип. погребальной маски (для мумии) неизвестного происхождения, приобретенной у торговца древностями для частного собрания рукописей Green Collection (открытие было сделано С. Керролом, занимавшим до 2012 пост директора этой орг-ции). Помимо фрагмента греч. Евангелия от Марка и Павловых Посланий для изготовления этой маски были использованы папирусы, содержавшие греч. и копт. фрагменты ветхозаветных книг (Пятикнижия, Царств, Псалтири, Книг пророков Исаии, Иеремии, Даниила), канонических Евангелий, Деяний и Павловых Посланий, датированных II-V вв., а также документы эпохи Птолемеев и фрагменты 15-й песни «Илиады» Гомера (якобы I в. по Р. Х.). Уникальным оказался не только фрагмент текста М., но и другие папирусы (в частности, в составе находки есть самое раннее греч. свидетельство Мф 6 и Мф 27-28 (II в.), самое раннее свидетельство копт. перевода Мк 15 (IV-V вв.) и т. д.). В открытом доступе (несмотря на наличие контракта с изд-вом Brill о публикации находок) появились фото папирусов и видео с участием евангелического проповедника Дж.

Макдауэлла, к-рый непосредственно принимал участие в расслоении маски (при этом мн. ученых удивило, что работа с артефактами велась без перчаток, а «ценнейшие» папирусы размывали и отделяли друг от друга в обычной раковине под струей водопроводной воды с применением моющего средства). Судя по фото, сохранились стихи Мк 1. 1-2 и Мк 1. 14. Первые строки отличаются от всех известных рукописных вариантов тем, что в них пропущено слово «Евангелие» («Начало Иисуса Христа, как написано у Исаии пророка»).

В 2006 г. было окончательно доказано, что греч. минускул 2427 с т. н. архаичной редакцией М., который до 27-го изд. НЗ Нестле-Аланда включительно числился среди основных свидетелей текста Евангелия от Марка (благодаря авторитету Э. К. Колуэлла, к-рый обнаружил близость текста минускула с Ватиканским кодексом), является подделкой кон. XIX в. Эта рукопись миниатюрного формата была обнаружена в 1919 г. в собрании афинского коллекционера и торговца древностями И. Аскитопулоса после его смерти. Благодаря применению совр. методов исследования выяснилось, что при изготовлении миниатюр этой рукописи был использован пигмент, к-рый стал производиться только с нач. XVIII в., а сам текст кодекса заимствован из издания греч. НЗ Ф. К. Буттманна (1860), который в свою очередь опирался на публикацию НЗ кард. А. Май по Ватиканскому кодексу.

С т. зр. текстологии наиболее проблемными местами известного ныне текста Евангелия от Марка являются его начало и окончание.

Прежде всего вызывает вопрос, следует ли рассматривать первые слова этого Евангелия (Мк 1. 1) как титул всей книги (*inscriptio*) (ср.: Тов 1. 1; Еккл 1. 1; Притч 1. 1) или как инципит основного текста (ср.: *Tac. Hist. I 1*), поскольку следующий стих (Мк 1. 2) начинается сравнительным союзом *καθὼς*, к-рый не может стоять в начале нового предложения. Слово *ἀρχὴ* можно понять как указание на начало лит. текста, называемого Евангелием (хотя более вероятно, что это слово означает здесь не жанр, а саму Благою весть Иисуса Христа и совершённое Им спасение), как указание на начало исторических событий, связанных с явлением *Мессии* (ср.: Деян 10. 37), как указание на начало евангельской проповеди (ср.: Флп 4. 14) и как раннехрист. топос (Лк 1. 2; Ин 1. 1; 1 Ин 1. 1). Подобная многозначность *ἀρχὴ* допустима и иногда встречается в античной лит-ре (ср.: *Philo. De opif. 1. 3*). Однако отсутствие полноценного пролога (проимия), характерного для античной традиции и в том или ином виде присутствующего в др. новозаветных текстах, и начало повествования с цитаты из Свящ. Писания допускают вероятность повреждения первоначального текста. Если стихи Мк 1. 2-3, содержащие ветхозаветные цитаты, являются интерполяцией, первоначальный текст Евангелия

мог иметь такой смысл: «Началом Евангелия Иисуса Христа явился Иоанн, крестящий в пустыне...»



Начало Евангелия от Марка. Лист с инициалом из Борилианского кодекса. Ок. 875–975 г.
(Университетская б-ка, Утрехт. 09)

Кроме того, обсуждается присутствие в оригинале Мк 1. 1 слов $\text{uio}\theta\text{eo}\theta$ (Сына Божия). В большинстве ранних источников (Ватиканский, Александрийский и Синайский (рукой корректора) кодексы, Кодекс Безы и др.) эти слова есть. Это же чтение подтверждается свидетельством лат. перевода сочинения сщмч. Иринея Лионского (*Iren. Adv. haer.* III 10. 6; 16. 3). Однако они пропущены в изначальном тексте Синайского кодекса, в ряде ранних арм. и груз. рукописей, а также в цитатах у некоторых раннехрист. авторов (*Ibid.* III 11. 8; *Orig. In Ioan. comm.* 1. 13. 79-81; 6. 24; *Idem. Contr. Cels.* 2. 4; *Cyr. Hieros. Catech.* 3. 6; *Hieron. Ep.* 57. 9; *Idem. In Mal.* 3. 1). Возможно, слова были пропущены по ошибке из-за обилия *nomina sacra*, записанных в сокращенной форме. Нек-рые ученые считают, что они были добавлены на очень раннем этапе бытования текста как

обобщение основной темы этого Евангелия (*Head*. 1991). Против вставки говорит наличие подобных выражений в начале ветхозаветных книг (ср.: Тов 1. 1; Еккл 1. 1; Притч 1. 1).

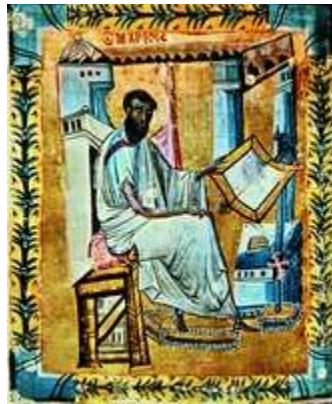
Окончание Евангелия от Марка в рукописной традиции представлено неск. вариантами. В качестве *Textus Recertus* получило распространение т. н. длинное окончание Мк 16. 9-20 (именно оно приводится в церковнослав. и синодальном переводах). Оно присутствует в большинстве греческих (начиная с Александрийского кодекса), лат., сир. рукописей и в гот. переводе. Первое достоверное свидетельство его существования содержится в лат. переводе сочинения сщмч. Иринея Лионского, к-рый цитирует Мк 16. 19 (*Iren. Adv. haer.* III 10. 5-6). Среди сохранившихся цитат из сочинения Папия Иерапольского встречается рассказ о некоем Иусте Варсавве, который испил яд, но остался жив (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 9; в ином варианте этой истории говорится о змеином яде: *Boor C., de. Neue Fragmente des Papias // TU.* 1888. Bd. 5. H. 2. S. 170. Frg. 6), что может указывать на знакомство Папия с Мк 16. 18.

Аллюзии на длинное окончание Евангелия от Марка нек-рые видят в 1-й Апологии Иустина Мученика (*Iust. Martyr. I Apol.* 45, 50), но, хотя лексика в целом совпадает, цитаты слишком коротки для подтверждения этих выводов. Спорят также о присутствии длинного окончания в оригинале Диатессарона.

В Ватиканском и Синайском кодексах текст Евангелия от Марка заканчивается ст. 16. 8 (при этом в Ватиканском кодексе оставлено свободное место, но его недостаточно для длинного окончания). В ранних сир., копт. и арм. рукописях стихи 9-20 также отсутствуют (их нет и в арм. и груз. версиях Иерусалимского Лекционария). *Евсевий* Кесарийский, обсуждая противоречия между Евангелиями от Матфея и от Марка относительно времени Воскресения Иисуса Христа, сообщает, что в большинстве надежных рукописей (по крайней мере имеющихся в Кесарийской б-ке) Мк 16 заканчивается на ст. 8, а длинное окончание почти нигде не встречается и, возможно, является подложным (*Euseb. Ad Marinum. 1 // PG. 22. Col. 937-940; совр. изд.: SC. 523. P. 194-197; см. также: Kelhoffer. 2001*). Вероятно, по этой причине Евсевий не включил Мк 16. 9-20 в свою нумерацию канонов (№ 233 соответствует Мк 16. 8 и находится в группе II, как имеющий параллели в Евангелиях от Матфея и от Луки). Т. зр. Евсевия воспринял и блж. Иероним (*Hieron. Ep. 120. 3 (406/407 г.)*), хотя перевел для Вульгаты длинное окончание как достоверное. Составитель катены на Евангелие от Марка, приписываемой Виктору Антиохийскому, также цитирует Евсевия, но говорит, что нашел во множестве надежных списков длинное окончание, а потому приводит его целиком (впосл. этот комментарий тиражировался во многих греч., сир., копт. и араб. рукописях, см. изд.: *Eusebius of Caesarea. Gospel Problems and*

Solutions / Ed. R. Pearse. Ipswich, 2010). Сомнения в подлинности длинного окончания были известны Феофилакту Болгарскому (*Theoph. Bulg. In Marc. // PG. 123. Col. 677*) и Евфимию Зигабену (*Euth. Zigab. In quat. Evang. // PG. 129. Col. 845*), к-рые тем не менее отстаивали его каноничность.

Известно также краткое окончание Евангелия от Марка: «Но все, что было велено, они кратко пересказали бывшим с Петром. После этого и Сам Иисус от востока и до самого запада послал через них священную и бессмертную весть о вечном спасении. Аминь». Отдельно оно встречается только в одной старолат. рукописи itk IV-V вв., возможно скопированной с более раннего папируса егип. происхождения (при этом краткое окончание не просто следует за Мк 16. 8, но заменяет часть ст. 8). Во мн. рукописях (в греческих, коптских и эфиопских) оно встречается в комбинации с традиц. длинным окончанием, причем всегда идет раньше него (напротив того или другого может встречаться помета, что оно присутствует только в нек-рых списках).



Ап. Марк. Миниатюра из Трапезундского Евангелия.
3-я четв. X в. (РНБ. Греч. № 21. Fol. 21a)

Наконец, уникальное окончание встречается в Вашингтонском кодексе (W): в составе длинного окончания после Мк 16. 14 находится интерполяция, т. н. Логия Фрира, в к-рой излагается беседа воскресшего Христа с 11 учениками, возлежащими за столом. Фрагмент этого текста приводит блж. Иероним, который утверждает, что встречал его в неск. греч. рукописях (*Hieron. Dial. contr. Pelag. 2. 15*) (см. также *Диалоги Иисуса Христа неканонические*). Подлинность традиц. окончания отрицали многие ученые начиная с И. Я. *Грисбаха*. Сторонники каноничности длинного окончания обычно указывают на его древность и объясняют отсутствие этого текста в значимых для текстологии источниках локальными особенностями александрийской традиции (*Farmer. 1974*). Тем не менее, даже признавая раннее появление и широкое распространение длинного окончания, сложно доказать его единство с основным текстом Евангелия от Марка. Внутренний анализ текста, стиля и лексики, говорит о его вторичности. Трудно объяснить, почему от ст. 8 к ст. 9 происходит резкая смена субъекта действия (в ст. 8 это женщины, тогда как в ст. 9 речь идет об Иисусе). При этом Мария Иаковлева и Саломия больше не упоминаются в длинном окончании, а Мария Магдалина в ст. 9 представляется читателю/слушателю заново, как

будто не упоминалась прежде. Текст Мк 16. 9-20 имеет явные заимствования из др. канонических Евангелий и, возможно, из Деяний св. апостолов. Слова о знамениях в Мк 16. 17 входят в нек-рое противоречие с Мк 8. 11-12.

Отдельно обсуждается вопрос о том, мог ли М. завершить Евангелие словами «никому ничего не сказали, потому что боялись» и, в частности, союзом *ὑάρ*. Но известны примеры, когда *ὑάρ* стоит в конце предложения (наиболее близкая параллель к Мк 16. 8 - Быт 18. 15; см. также: Ин 13. 13), в конце главы (*Iust. Martyr. Dial. 32*), в редких случаях - в конце отдельного сочинения (*Plat. Prot. 328c; Plot. Enn. V 5. 13. 39*). Но даже если эта фраза и является окончанием первоначального текста, она не может считаться логической точкой в повествовании. В тексте Евангелия от Марка говорится о том, что в финальной части должна была идти речь о явлениях воскресшего Христа в Галилее (ср.: Мк 14. 28; 16. 7) и, если учитывать роль первоверховного апостола на протяжении всего Евангелия,- вероятно, о беседе Спасителя с ап. Петром. Логика повествования требует заключительного аккорда, утверждающего, что Иисус есть Сын Божий (*Stein. 2008*). Отсутствие окончания может объясняться тем, что М. не успел завершить свой труд из-за гонений либо рукопись Евангелия была повреждена на раннем этапе (некоторую аналогию можно провести с утерянным окончанием «*Дидахе*»). Возможно, появление краткого и длинного окончаний связано не только со стремлением восполнить недостающий финал. Нек-

рые исследователи рассматривают длинное окончание как завершение всего Четвероевангелия, когда книги располагаются в т. н. западной последовательности (Мф, Ин, Лк, Мк) (Atrhoux. 1993).

С т. зр. текстологии помимо начала и окончания во 2-м Евангелии к числу сложных могут быть отнесены и мн. др. стихи. Напр., в Кодексе Безы и старолат. рукописях в Мк 1. 41 вместо «умилосердившись» стоит «разгневавшись» (такое чтение подтверждается и толкованием прп. Ефрема Сирина на Диатессарон). При этом в параллельных местах Мф 8. 3 и Лк 5. 13 фраза упрощена и нет ни того ни др. варианта. Нек-рые исследователи считают, что, если в тексте Евангелия от Марка изначально речь шла о гневе Иисуса, то выражение могли скорректировать из благочестивых побуждений. Однако гнев упоминается и в др. местах, не имеющих такого рода вариаций в рукописях, - в Мк 3. 5; 10. 14. Возможно, что слова о гневе, наоборот, были добавлены кем-то из справщиков для согласования фразы с Мк 1. 43. Делались предположения о том, что искажение могло появиться только в лат. традиции из-за сходства слов iratus/miseratus или что такое разночтение связано с трудностями перевода некоего арам. источника.

В визант. рукописях в Мк 9. 49 фраза «всякий огнем осолится» продолжается словами «всякая жертва солью осолится». Ватиканский, Синайский и др. кодексы дают только 1-ю часть, тогда как Кодекс

Безы и старолат. рукописи, наоборот, приводят только продолжение. Возможно, продолжение фразы изначально было глоссой или справщики т. о. пытались истолковать загадочное выражение, опираясь на Лев 2. 13, что в средние века имело большое значение для решения вопроса о составе хлеба для Евхаристии. Сторонники существования арам. подлинника Евангелия от Марка также усматривают здесь двусмысленность оригинала, которую трудно было передать при переводе на греч. язык.

В Мк 15. 34 большинство рукописей содержит слова ἐγκατέλιπές με (Меня оставил), созвучные Пс 21. 2. Однако в Кодексе Безы, в старолат. рукописях, а также в «Апокритике» Макария Магнезийского, в котором опровергается сочинение язычника Порфирия «Против христиан», приводится выражение, которое может быть переведено как «отдал Меня в поругание [оскорбил/злословил]» (ὠνεΐδισας με). Возможно, замена произошла на основе Мк 15. 32 из-за полемики с еретиками, считавшими, что Христос отделился от человека Иисуса в момент Крестной смерти.



Проповедующий ап. Петр и записывающий его

речь ап. Марк. Фрагмент табернакля. 1433 г.
Худож. Фра Анжелико (Музей Сан-Марко,
Флоренция)

Изучение рукописной традиции 2-го Евангелия показало, что большинство разночтений связано с попытками исправить стиль евангелиста (напр., в Мк 10. 46 Кодекс Безы и старолат. рукописи убирают повторное название города в одной фразе). Справщики стремились прояснить то, о чем идет речь в Евангелии, с помощью более правильного греч. языка, изменяя порядок слов, устраняя семитизмы и избыточные слова, сокращая употребление союза καὶ или заменяя его частицей δε. Эти исправления не отражены в др. канонических Евангелиях и не являются гармонизацией текстов (*Linton*. 1968). Нек-рые ученые (Г. Штреккер, А. Эннулат, А. Фукс) полагают, что феномен «малых согласований» между Евангелиями от Матфея и от Луки против Евангелия от Марка (напр., в повествовании о Страстях евангелисты Матфей и Лука приводят одинаковые слова участников синедриона: «Кто ударил Тебя?» (Мф 26. 68; Лк 22. 64), а у М. их нет (Мк 14. 65); в Мф 26. 75 и Лк 22. 62 говорится, что ап. Петр, вспомнив после отречения слова Христа, «выйдя вон», плакал горько, а в Мк 14. 72 говорится только о том, что он «начал плакать») позволяет говорить о существовании уже в I в. новой редакции Евангелия от Марка (т. н. девтеро-Марк), вторичной по отношению к каноническому тексту 2-

го Евангелия (детальное обсуждение см.: *Fuchs*. 2004).

Происхождение

I. Раннехристианские свидетельства. Основными источниками церковной традиции о происхождении Евангелия от Марка являются свидетельства Папия Иерапольского и Климента Александрийского, сохраненные Евсевием Кесарийским. По словам Папия, некий пресвитер (старец) Иоанн (которого, по мнению Евсевия, следует отличать от евангелиста *Иоанна Богослова* - *Euseb. Hist. eccl. III 39. 5-6*) сообщил ему, что «Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства [греч. выражение *πρὸς τὰς χρείας* можно перевести и как «посредством хрий», т. е. коротких рассказов], и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно» (*Ibid. 15-16*). С одной стороны, в данном сообщении заметна тенденция подтвердить апостольское происхождение Евангелия, в чем могли сомневаться те, кто знали, что М. не принадлежал к числу прямых учеников Спасителя; с др. стороны, автор сообщения оправдывает стиль и манеру изложения евангелиста, делая акцент на том, что М. тем не менее ничего не искажил.

Рассказ из утерянного ныне сочинения Климента приводится Евсевием дважды с нек-рыми вариациями: «Итак, слово Божие нашло пристанище в Риме; влияние Симона [Волхва] убывало и исчезло сразу вместе с ним. Свет веры настолько озарил разум слушателей Петра, что они не сочли достаточным услышать только устную проповедь и познакомиться с ней однажды по слуху. Они всячески уговаривали и убеждали Марка, чье Евангелие мы имеем, - а был он спутником Петра, - чтобы он оставил для них запись учения, переданного им устно; они не оставляли его в покое, пока не принудили его; они - причина написания того Евангелия, которое называется Евангелием от Марка. Как рассказывают, апостол, узнав по откровению Духа то, что свершилось, возрадовался людскому рвению и разрешил читать это Евангелие в церквах» (Ibid. II 15. 1-2). Климент не называет своих информаторов, но прямо связывает появление Евангелия от Марка не только с ап. Петром, но и конкретно с обстоятельствами его пребывания в Риме. По хронологии Евсевия борьба с Симоном Волхвом происходила в период правления имп. Клавдия. Евангелие было составлено при жизни апостола как запись его проповедей, но без его ведома, в посл. оно получило одобрение с его стороны. Во 2-м варианте этого рассказа реакция ап. Петра представлена иначе: «Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие - а их было много - убедили Марка, как

давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его» (Ibid. VI 14. 5-7). В отличие от Папия Климент называет М. не переводчиком апостола, а его давним спутником. Характерно, что в др. сочинении Климент, отвергая претензии еретиков на древность их учения, приводит сообщение учеников гностика Василида о том, что его учителем был некий Главкий, которого он называет переводчиком ап. Петра (*Clem. Alex. Strom. VII 106. 4*). Климент ставит это под сомнение, но М. при этом не упоминает. Иустин Мученик, вероятно, именно Евангелие от Марка называет «воспоминаниями» ап. Петра, поскольку тут же приводит прозвище сынов Зеведеевых - Воанергес, к-рое есть только в Мк 3. 17 (*Iust. Martyr. Dial. 106. 3*; ср. слова о том, что «воспоминания апостолов» читаются за богослужением: *Idem. 1 Apol. 67. 3*). Греч. ἀπομνημονεύματα (лат. commemoraciones, memorabilia) представляли собой жанр античной лит-ры, подразумевавший, что автор знаком с действующим лицом и должен быть очевидцем событий; при этом допускался отрывочный характер изложения, удобный для запоминания и цитирования, хотя и более развернутый, чем хрии (*Moulton J. H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources. L., 1914. P. 67*).

Связь М. с ап. Петром и написание этого Евангелия в Риме утверждает и сщмч. Иринея Лионский: «После их [Петра и Павла, основавших Церковь в Риме] отшествия Марк, ученик и истолкователь (переводчик) Петра, передал нам письменно то, что было проповедано Петром» (*Iren. Adv. haer. III 1. 1*). Иринея полагал, что Евангелие от Марка было составлено уже после кончины апостолов и написано 2-м после Евангелия от Матфея.



Апостолы Петр, Матфей, Марк. Мозаика абсиды в соборе Чефалу. 1148 г.

Со свидетельствами Иринея и Климента частично совпадают данные т. н. антимаркионитских прологов к Евангелию от Марка (*Regul J. Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 29-30*). М. назван переводчиком ап. Петра, написавшим Евангелие после его кончины. Однако в качестве места написания указываются некие регионы Италии (*in Italiae partibus*) (в пространном варианте пролога говорится, что Евангелие написано по просьбе братьев из Рима, что выдает знакомство с традицией Климента). Наиболее ценным является упоминание в прологе прозвища М.- Короткопалый (*Colobodactylus*), к-рое объясняется тем, что пальцы М. были непропорционально короткими. Это же

прозвище без разъяснения его значения приводит неизвестный рим. автор «Опровержения всех ересей», которого обычно отождествляют с *Инполитом* (*Hipp. Refut. VII 30. 1*). Критикуя учение *Маркиона*, он ссылается на ап. Павла и М., который имел прозвище колоβοδάκτυλος и написал Евангелие. Как греческое, так и лат. слово является гапаксом во всем корпусе античной литературы. С учетом отсутствия толкования имени в «Опровержении...» можно предполагать, что речь идет об историческом предании, сохраненном Римской Церковью. Ни одно место в тексте НЗ, где упоминается М., ни свидетельства предшествующих по времени писателей не дают прямого основания для появления такого прозвища *post factum*. Наоборот, последующая традиция демонстрирует стремление объяснить его с помощью легенды. Так, в монархианском прологе (*argumentum*), где М. именуется евангелистом, «сыном Петра в крещении» и его учеником, сообщается, что он был левитом по происхождению, но после обращения в христианство отсек себе палец, чтобы стать негодным для иудейского священства, написал Евангелие в Италии и потом был епископом Александрийским (*Corssen P. Monarchianische Prololge zu den vier Evangelien. Lpz., 1896. S. 9-10*). Эта легенда получает широкое распространение на Западе (*Isid. Hisp. De ortu et obitu partum. 83, 145 // PL. 83. Col. 154, 1292; Liber de numeris. 54 // PL. 83. Col. 1292; Praefatio secundum Marcum // CCSL. 1973. Vol. 108B. P. 220-221; Sedulii Scoti Explanatiuncula in Argumentum*

secundum Marcum // PL. 103. Col. 279-286; *Orderic. Vital. Hist. eccl.* 20 // PL. 188. Col. 181). На востоке же о таком прозвище М. не было известно.

Исследователи пытались вывести это прозвище из того, что М. «урезал» Евангелие от Матфея (с опорой на выражение Севериана Габальского: PG. 63. Col. 541). Однако против этой гипотезы говорит то, что прозвище явно старше III в., а рассуждения о том, что М. сократил Евангелие от Матфея, появляются только начиная с V в. Дж. Л. Норт предположил, что прозвище появилось после упоминания в кн. Деяния св. апостолов о том, что М. отделился от апостолов Павла и Варнавы, т. е. как бы дезертировал (*North.* 1977). Кроме того, Норт усмотрел игру слов: имя Marcus созвучно murcus - так, согласно Аммиану Марцелину, в Галлии называли солдат-дезертиров, намеренно отрубавших себе большой палец на руке (*Amm. Res gest.* XV 12. 3). Однако прозвище имеет очевидно греческое, а не лат. происхождение, и оно используется авторами, к-рых трудно заподозрить в негативной оценке М. и его Евангелия, что подразумевает гипотеза Норты.

Э. Нестле обратил внимание на арам. Таргум на Пс 136 (137). 4. В нем говорится, что, когда вавилоняне потребовали от левитов спеть им песни, те «откусили себе зубами большие пальцы и сказали: «...как нам петь песнь Господню на земле чужой». И тогда глас Св. Духа ответил им: «Если я забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя»» (*Nestle.* 1903). Это сочинение трудно датировать, но, судя по упоминанию в одном месте К-поля, оно возникло по

крайней мере уже в визант. эпоху. Эта же история встречается в Мидраше Теиллим 137. 5 (обычно его составление относят к IX в.), где объясняется, что без пальцев левиты не могли играть на псалтирях и, т. о., не уступили требованию Навуходносора воспеть языческих богов. Очевидно, этого аггадического материала недостаточно для объяснения прозвища М.

Данные ономастики говорят о том, что в I в. у евреев использовался небольшой набор личных имен, но для идентификации человека к его имени обязательно прибавлялось либо имя отца, либо название места происхождения, род занятий и т. п. Если евангелист М. с рождения носил имя Иоанн, то прибавление к его имени крещального имени Марк делало его узнаваемым в Иудее и в целом на востоке. Однако при переезде в Рим он вновь терялся среди множества лиц с именем Марк (одно из самых распространенных среди римлян). По этой причине до того, как он стал известен как евангелист, его можно было отличить только по прозвищу. Если допустить, что М. принадлежал к священническому роду, то независимо от того, отрезал ли он себе палец или имел от природы некую заметную диспропорцию в теле, он подпадал под действие галахических предписаний о священнической чистоте. В основе наиболее важных из них лежат заповеди Лев 21. Однако в раввинистической традиции заповеди о священниках объединены с заповедями о жертвенных животных, так что к обеим категориям относятся предписания Лев 22. 17-25, касающиеся

телесных недостатков. В частности, в Лев 22. 23 в версии Септуагинты идет речь о животных с обрезанными ушами или коротким (отрезанным) хвостом (κολοβόκερκον). Последнее выражение также является гапаксом в античной лит-ре. Несомненно именно оно лежит в основе прозвища, данного М., но только с учетом того, что речь идет о человеке. О том, что данная заповедь применялась в отношении священников уже в эллинистическую эпоху, свидетельствует Иосиф Флавий, к-рый рассказывает, как во время борьбы за власть Антигон велел отрезать (по др. версии, сам откусил) уши первосвященнику Гиркану, что по закону делало его негодным для служения (*Ios. Flav. Antiq. XIV 13. 10; XV 2. 2; Idem. De bell. I 13. 9*).

II. Новозаветные свидетельства об Иоанне Марке. В патристической традиции до IV в. практически не встречается отождествление евангелиста М. с упоминаемым в кн. Деяния св. апостолов и других местах НЗ Иоанном Марком. Единственное место, к-рое рано стали связывать с евангелистом М., - это 1 Петр 5. 13. Отождествлять Марка, сотрудника ап. Павла, с евангелистом впервые неуверенно предложил блж. Иероним (*Hieron. In Philem. // PL. 26. Col. 618*; в др. сочинениях он этого не делает: *Idem. De vir. illustr. III. 8*). Показательно, что свт. Иоанн Златоуст считал Иоанна Марка ап. Иоанном Зеведеевым (*Ioan. Chrysost. In Act. 26 // PG. 60. Col. 201*; вероятно, на этом же отождествлении основаны слова еп. Поликрата, к-рый утверждал, что погребенный в Ефесе ап. Иоанн

был когда-то (иудейским) священником: *Euseb. Hist. eccl. V 24*; см.: *Bruns. 1963; Idem. 1965*).
 Однако автор кн. Деяния св. апостолов четко разделяет лиц, носящих одинаковые имена, с помощью дополнительных указаний. Поэтому Иоанна Марка, сына Марии, имевшего дом в Иерусалиме (Деян 12. 12, 25), он отличает от того Иоанна, который сопровождает ап. Петра в Деян 3. 1, 11 и 4. 13-22. Очевидно, что второй - это упоминавшийся прежде ап. Иоанн Зеведеев (см.: Деян 1. 13), который в Евангелии от Луки неск. раз фигурирует вместе с ап. Петром (Лк 9. 28; 22. 8). Поскольку автор Деяний не упоминает имени отца Иоанна Марка, а хозяевами дома называет Марию и ее сына, можно предположить, что тот давно умер. Согласно повествованию, в этом доме скрывался ап. Петр после чудесного освобождения из темницы. Судя по описанию, дом был просторный (имел ворота) и свободно вмещал учеников, к-рые там молились. Хозяева были богаты и имели прислугу (служанка Рода в Деян 12. 13). Характерно, что ни о каких особых отношениях между ап. Петром и Иоанном Марком не говорится. Ап. Петр вскоре «ушел в другое место» (Деян 12. 17), а Иоанна Марка забрали из Иерусалима в Антиохию апостолы Павел и Варнава (12. 25). В Кол 4. 10 М. назван родственником ап. Варнавы (ἀνεψιός - двоюродный брат или племянник), что объясняет, каким образом М. оказался спутником апостолов. Из Антиохии они отправились на Кипр, родину Варнавы, где проповедовали в синагогах. До обращения ап.

Варнава носил имя Иосия и был левитом (Деян 4. 36). На этом основании можно предполагать, что и его родственник М. принадлежал к левитам или священникам (наличие богатого дома в Иерусалиме также делает такое предположение весьма вероятным). Роль М. во время миссии определяется греч. термином ὑπηρετής (Деян 13. 5). Он мог быть помощником, отвечавшим за материальное обеспечение миссии, или проповедником (см.: Лк 1. 2; в Деян 26. 16 это наименование отнесено к ап. Павлу; ср. также однокоренной глагол в Деян 13. 36; 20. 34; 24. 23). Однако в Лк 4. 20 данный термин обозначает помощника (хаззана) в синагоге, а в Деян 5. 22, 26 - служителей, к-рых синедрион посылал в темницу за апостолами. Была также выдвинута гипотеза о том, что Иоанн Марк был секретарем апостолов (*Holmes*. 1935). Согласно Деян 13. 13, М. отделился от апостолов и вернулся в Иерусалим (в Деян 15. 38 сообщается, что он побывал еще с ними в Памфилии). Возможно, его отделение произошло после чудесных событий, поставивших ап. Павла во главе миссии вместо ап. Варнавы. Можно также предположить, что М., как и ап. Варнава, к-рый в Гал 2. 13 упоминается вместе с ап. Петром как иудействующий в Антиохии, был в тот момент приверженцем строгого соблюдения закона (как и большинство иерусалимских христиан) и не захотел быть в общении с обратившимся в христианство проконсулом Сергием Павлом.



Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. Посл. четв. XI в. (Национальная б-ка, Афины)

После Иерусалимского Собора апостолов, на котором рассматривался вопрос об обратившихся в христианство язычниках, ап. Варнава предложил ап. Павлу вновь посетить основанные общины и взять с собой М., но Павел отказался (Деян 15. 37). Тогда между апостолами Варнавой и Павлом произошло разделение: Варнава вместе с М. отправился на Кипр, а Павел с Силой - через Сирию в Киликию (их помощником стал ап. Тимофей). Показательно, что в Кол 4. 10 особо подчеркивается, что М. был среди немногих сотрудников ап. Павла из числа обрезанных. Упоминание его в Флм 24 и 2 Тим 4. 11 (даже если эти тексты не принадлежат лично апостолу) позволяет предполагать, что после каких-то событий ап. Павел и М. объединились и отношение прежде «иудействовавшего» М. к христианам из язычников стало больше соответствовать учению ап. Павла. То, что М. был сотрудником не только ап. Павла, но и ап. Петра подкрепляется лишь его упоминанием как «сына» в 1 Петр 5. 13. Основанием для отождествления служит упоминание вместе с

ним в качестве еще одного сотрудника Силуана (Силы) в 1 Петр 5. 12 и Деян 15. 40. Возможно, М. и Силуан несли одинаковые служения и были связующими звеньями между апостолами Петром и Павлом.

В Евангелии от Марка евангелист нигде не называет себя и не говорит о себе как о свидетеле описываемых событий. Делались попытки отождествить М. с юношей, о к-ром идет речь в Мк 14. 51-52 (особенно после публикации «Тайного Евангелия от Марка», в к-ром действует богатый юноша, похожий одновременно на Лазаря из Евангелия от Иоанна и на Иоанна Марка из кн. Деяния св. апостолов). Согласно разработанной Г. Тайссеном теории «защитной анонимности», евангелист М. избегал называть имена нек-рых персонажей по той причине, что участники событий были еще живы и опасались гонений со стороны рим. властей или иудеев (напр., в Мк 14. 47 говорится о том, как во время ареста Иисуса некто из присутствовавших при этом извлек меч и отсек ухо рабу первосвященника; в более позднем по времени составлении Евангелия от Иоанна этим человеком оказывается ап. Петр, называется и имя раба - Малх (Ин 18. 10)). Однако в случае с нагим юношей евангелист скорее хотел показать, что ученики так испугались, что готовы были в тот момент оказаться в нелепом и позорном виде, но не разделить с Иисусом Его страдания.

Отличительной чертой Евангелия от Марка по сравнению с др. каноническими Евангелиями является частое упоминание ап. Петра: в начале - как самого первого из учеников (Мк 1. 16; причем ап. Андрей называется братом ап. Петра, а не определяется по имени своего отца или по происхождению), в поворотном моменте всего Евангелия (Мк 8. 29) и в самом конце (Мк 16. 7) - как главного среди учеников. При этом в повествовании не прослеживается особого пиетета по отношению к ап. Петру. Евангелист не скрывает всей неприглядности его отречения (Мк 14. 66-72). Если сравнить в этом отношении Евангелие от Марка с Евангелием от Матфея, то в последнем встречается более возвышенное описание апостола - как основания Церкви (Мф 16. 17-19; глубина его покаяния усилена в Мф 26. 75). При этом евангелист Матфей не упоминает ап. Петра по имени в некоторых важных эпизодах (ср.: Мк 11. 21 и Мф 21. 20; Мк 16. 7 и Мф 28. 7). Даже если предание о том, что евангелист М. был учеником ап. Петра, является легендарным, само Евангелие от Марка действительно претендует на то, чтобы быть Евангелием, излагающим свидетельство ап. Петра. При этом отсутствие возвышенных описаний апостола может указывать на то, что на момент составления текста он был еще жив или его широкое почитание в Церкви еще не началось.

Датировка

Церковная традиция определяет время написания Евангелия от Марка, основываясь на расчетах Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима. Нижняя и верхняя границы устанавливаются следующим образом: ап. Петр пришел в Рим во 2-й год правления имп. Клавдия (т. е. в 42 г.) (*Hieron. De vir. illustr. 1; Chron. 19562. S. 179*; возможно, это связано не только с анализом данных кн. Деяния св. апостолов, но и с преданием о наставлении Иисуса апостолам не покидать Иерусалим в течение 12 лет, ожидая покаяния иудеев, и только потом идти в мир (*Euseb. Hist. eccl. V 18. 14; Acta Petri. 2. 5; Clem. Alex. Strom. V 5. 43 (= Kerygma Petri. Fragm. 6)*), а евангелист М. умер в 8-й год правления имп. Нерона (т. е. в 62 г.) (*Euseb. Hist. eccl. II 24; Hieron. De vir. illustr. 8*). Большинство церковных писателей относят составление Евангелия к периоду правления имп. Клавдия (41-54). Самая ранняя датировка встречается у Феофилакта Болгарского, к-рый указывает, что Евангелие от Марка написано в 10-й год от Вознесения Господня (*Theoph. Bulg. In Marc. Praef. // PG. 123. Col. 491-492*). Самая поздняя датировка основана на утверждении сщмч. Иринея Лионского, который сообщает, что Евангелие от Марка было написано после кончины апостолов Петра и Павла, т. е. в самом конце правления имп. Нерона (*Iren. Adv. haer. III 1. 1*).

Научная традиция обращает внимание в первую очередь на вопрос о том, знал ли автор о разрушении Иерусалимского храма в 70 г. или нет (Мк 13. 2; 14. 58; 15. 29). Мн. исследователи склоняются к тому,

что по сравнению с др. каноническими Евангелиями в тексте М. отражено лишь самое начало Иудейской войны с Римом, до полной блокады Иерусалима войсками, когда стало невозможным исполнить наставление Спасителя бежать в горы. Кроме того, в Мк 13. 18 говорится о бегстве зимой, что не сходится с обстоятельствами штурма и разрушения города, которые произошли летом (*Ios. Flav. De bell. VI 4. 1-8*). Сторонники ранней датировки Евангелия от Марка (*Hengel. 1985; Wenham. 1991; Crossley. 2004*) усматривают в Мк 13 отражение иных событий, а именно кризиса, связанного с попыткой имп. Калигулы в 40 г. установить свою статую (в образе Зевса) в Иерусалимском храме (*Philo. Leg. Gai. 29-43; Ios. Flav. Antiq. XVIII 8. 2-9; Idem. De bell. II 10. 1-5; Tac. Hist. V 9. 2*). Именно на это намекает евангелист, говоря о «мерзости запустения», стоящей «где не должно» (Мк 13. 14), поскольку выражение «мерзость запустения» в евр. традиции относилось не к разрушению, а к осквернению храма, к языческим культам на св. месте (Дан 9. 26-27; 11. 31; 12. 11; 1 Макк 1. 54).

Вместе с тем сами пророчества «малого апокалипсиса» (Мк 13) не обязательно рассматривать как описание той или иной ситуации из прошлого. Пророчества о разрушении храма, об уничтожении священства, о наступлении рим. армии и т. д. есть в кумран. текстах (напр.: 1QpHab 9. 2-7). Угроза разрушения храма в эту эпоху - неотъемлемая часть иудейской эсхатологии (*Ios. Flav. De bell. VI 5. 3-4*), в основе к-рой лежат ветхозаветные тексты (Пс 73

(74). 7; Иер 7. 12-14; 26. 6, 9, 18; 4 Цар 25. 9; 2 Пар 36. 19; Дан 8. 11; 2 Макк 14. 33; известны также независимые пророчества: напр., в труднодатируемых «Житиях пророков» предсказывается, что не только храм будет разрушен «народом запада», но и завеса храма порвется на куски, о чем не сообщается в исторических источниках об Иудейской войне (*Vita prophetae 12 (Habakkuk). 11-12 // Torrey Ch. C. The Lives of the Prophets: Greek text and transl. Phil., 1946. P. 29*); ср.: Мк 15. 38)).



Ап. Марк. Миниатюра. XII в. (Ath. Pantokr. 234. 547)

Помимо вопроса о разрушении храма большое значение для датировки Евангелия от Марка имеет вопрос о его связи с корпусом Павловых Посланий, прежде всего с Посланием к Римлянам (его датировки колеблются в зависимости от общей хронологии жизни ап. Павла между 47 и 56 гг., но не позднее 57 г.). С сочинениями ап. Павла Евангелие от Марка объединяет употребление слова «Евангелие» в ед. ч. по отношению как к учению, так и к жизни Иисуса Христа (Мк 1. 1; 1. 14 = Рим 1. 1; 15. 16). Они одинаково оценивают роль евреев и язычников в истории спасения: евреи, как избранный народ, обладают первородством и преимуществом, но затем по благодати спасение дается и язычникам (Мк 7.

27-28 = Рим 1. 16-17). Наибольшее внимание совр. исследователей привлекает описанный в Евангелии спор Иисуса Христа с фарисеями и книжниками о преданиях старцев и законах о ритуальной чистоте (Мк 7. 1-23). В Мк 7. 19 говорится о чистоте «всякой пищи» (καθαρίζων πάντα βρώματα), что созвучно утверждению Рим 14. 20 (продолжение этого отрывка в Мк 7. 21 содержит перечень пороков, к-рый очень похож на перечень в Гал 5. 19-21). По мнению нек-рых исследователей, данное место указывает на то, что Евангелие от Марка появилось после решений Иерусалимского Собора апостолов (Crossley. 2004).

Выбор ранней датировки опирается также на утверждение Мк 9. 1 о столь скором наступлении Царства Божия, что нек-рые из слушавших слова Иисуса Христа будут еще живы. Такие ожидания скорого Второго пришествия совпадают с 1 Фес 4. 16-17 (обычно датируется 40-ми гг. I в., не позднее 51 г.; ср.: похожее утверждение о еще живых братьях, видевших Воскресшего Иисуса, в 1 Кор 15. 6 (датируется рубежом 40 и 50-х гг. I в.)).

На основании Мк 13. 10 и 14. 9 делается вывод о том, что миссия к язычникам в момент составления Евангелия от Марка уже не только началась, но и продвинулась далеко на запад, что также совпадает с тональностью текста Рим 10. 18 и 15. 19 (Hengel. 1985). В этом случае ключевым является вопрос, знал ли автор Евангелия от Марка об эдикте имп. Клавдия, который в 49 г. велел изгнать из Рима

иудеев (*Suet. Claud. 25. 4*). Если в Деян 18. 2 покинувшие Рим по этому эдикту христиане *Акила и Прискилла* находятся в *Коринфе*, то, по Рим 16. 3, они уже вернулись в Рим (очевидно, после смерти Клавдия в 54 г., поскольку 2-я жена имп. Нерона Поппея Сабина благоволила иудеям и, возможно, была прозелиткой (*Ios. Flav. Antiq. XX 11. 8; Idem. Vita. 3*; Тацит считал, что она больше увлекалась астрологией и скорее в корыстных целях: *Tac. Hist. 1. 22*)). Возможно, что причиной волнений среди рим. иудеев стало не распространение христианства, а начало общения между христианами из евреев и христианами из язычников после решений Иерусалимского Собора. В Рим 14-15 говорится о том, что напряженные отношения между иудействующими («различающими дни» и соблюдающими заповеди о чистой пище) и теми, кто «уверен, что можно есть все», сохранялись и во 2-й пол. 50-х гг. I в.

Слова из Рим 13. 6-7 о податях можно сопоставить со спором о подати кесарю, изложенным в Мк 12. 13-17. Нек-рые ученые видят здесь отражение ситуации 58 г., когда имп. Нерон предложил сенату отменить все пошлины из-за жалоб народа на откупщиков, но после консультаций с сенаторами ограничился публикацией негласных прежде правил сбора налогов (*Tac. Ann. 13. 50-51; Theophilos. 2014*). Но другие полагают, что данный эпизод Евангелия связан со стремлением отмежеваться от актуальной зилотской пропаганды в Иудее (*Brandon. 1967*), на что также указывает изменение имени Симон,

который в Мк 3. 18 (ср.: Мф 10. 4) назван Кананитом, тогда как Лука знает его как Зилота (Лк 6. 15; Деян 1. 13).

Сторонники поздней датировки Евангелия от Марка полагают, что Мк 8. 34-35 и 13. 12-13 отражают гонения на христиан при имп. Нероне после пожара в Риме в 64 г. (*Tac. Ann. XV 44. 2-5*). Особенно они обращают внимание на слова Тацита о том, что христиан обличали в «ненависти к роду людскому» и что схваченные по обвинению первыми выдавали потом других (ср. в Мк 12. 12: «...предаст же брат брата на смерть»; в Мк 12. 13: «...будете ненавидимы всеми»). Однако эти параллели слишком размытые. Предсказанное в «малом апокалипсисе» появление лжепророков, с одной стороны, может быть намеком на Симона Волхва (Симон Самарянин действовал в Риме во времена имп. Клавдия - *Iust. Martyr. 1 Apol. 26*), с другой - указывать на появившихся во множестве в Иудее пророков и чудотворцев (*Ios. Flav. De bell. VI 5. 2*) или вождей **зилотов**, к-рые также имели мессианские претензии (*Ibid. II 17. 8*). Если считать, что Мк 10. 39 не является пророчеством, а служит отсылкой к уже происшедшим событиям, в таком случае евангелисту М. было известно о смерти по крайней мере одного из сыновей Зеведеевых, а именно об убиении Иакова в 44 г. (Деян 12. 2-3).

Место написания

В патристической традиции начиная со сщмч. Иринея Лионского и Климента Александрийского

утвердилось мнение о написании Евангелия от Марка в Риме (или в Италии); в «Хронике» св. Исидора Гиспальского сказано, что Евангелие от Марка написано в Александрии (CCSL. 112. P. 119), но это лишь неудачная фраза, основанная на сокращенном изложении сведений из лат. перевода «Церковной истории» Евсевия, выполненном Руфином, где на самом деле сказано, что М. проповедовал в Александрии то Евангелие, которое написал (*Rufin. Hist. eccl. II 16. 1*), а написал он его в Риме, как об этом говорится в предыдущем параграфе.

Наиболее весомым аргументом в пользу такой локализации является обилие в тексте Евангелия от Марка латинизмов. Встречается как заимствование отдельных латинских слов (*Caesar, census, centurio, denarius, flagellare, grabatus, legio, modius, praetorium, sextarius, quadrans, speculator, vae*), так и калькирование лат. фразеологизмов (напр., ὁδὸν ποιεῖν в Мк 2. 23 от лат. *viam (iter) facere*; συμβούλιον ἐδίδου в Мк 3. 6 от лат. *consilium dare*; ἐσχάτως ἔχει в Мк 5. 23 от лат. *ultimum habere*; κατακρινούσιν θανάτῳ в Мк 10. 33 от лат. *capite damnare*; ραπίσμασιν λαμβάνω в Мк 14. 65 от лат. *verberibus accipere*; τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι в Мк 15. 15 от лат. *satis facere*; τιθεῖναι τὰ γόνατα в Мк 15. 19 от лат. *genua ponere*; в Мк 11. 32 греч. глагол ἔχω используется так, как это свойственно лат. глаголу *habere*). Весьма показательно, что только в Мк 12. 42 для греч. монет (2 лепты) приводится рим. аналог (кодрант) (ср.: Лк 21. 1). В Мк 15. 16 значение греч. αὐλή объясняется с

помощью лат. praetorium. Кроме того, в Евангелии от Марка по крайней мере 37 раз встречается лат. порядок слов (существительные в вин. и дат. падежах ставятся перед глаголом, а не после, что является обычным для латинского, но не для греч. языка). Также в Мк 31 раз союз *iva* используется так, как это свойственно латинскому *ut* с глаголами говорения (в Евангелиях от Матфея и от Луки такое явление почти не встречается) (Iersel. 1998). В Мк 6. 48 и 13. 35 используется рим. счет времени с делением ночи на 4 стражи (а не на 3, как в евр. традиции). На рим. аудиторию, вероятно, указывает упоминание о том, что Симон Киринеянин был отцом Александра и Руфа (Мк 15. 21), поскольку Руф назван в числе рим. христиан в Рим 16. 13. Хотя имя Руф не является уникальным, но дополнительная идентификация Симона, к-рый и так назван по месту рождения, говорит о том, что евангелисту было важно указать на знакомых слушателям лиц.



Ап. Марк. Миниатюра из Четвероевангелия. Сер. XII в. (Ath. Dionys. 38. 384)

Несмотря на это мн. ученые считают, что Евангелие от Марка было составлено или в Галилее (*Lightfoot. 1938; Marxsen. 1956; Lohmeyer. 1967; Kelber. 1974; Roskam. 2004*), или в Юж. Сирии (*Kee. 1977; Mack. 1988; Theissen. 1989*). В первую очередь они указывают на многократное упоминание Галилеи в повествовании о Страстях (Мк 9. 30; 14. 28, 70; 15. 41; 16. 7) и на обилие арамейских слов (*'abbā, 'eppāiah, qorbān, pashā, rabbīni, ṭaliṭā qūmī* и др.); Пс 21 (22). 1 в Мк 15. 34 цитируется в араб. версии (*'elāhī, 'elāhī, lemā šabaqtāni*). Особое значение придается т. н. местному колориту: в частности, евангелист систематически называет Тивериадское оз. (совр. Кинерет) *Галилейским морем*, что свойственно местным жителям, не видевшим более крупных водоемов.

Однако эти аргументы опровергаются тем, что ссылки на Галилею и арамейские заимствования являются воспроизведением полученного из источников раннехристианского предания и не связаны с личностью евангелиста или с его первыми слушателями. Скорее их надо отнести к Самому Иисусу и Его первым ученикам. Что касается Галилейского м., то такое словоупотребление регулярно встречается в ВЗ (Числ 34. 11; Нав 12. 3; 13. 27). Кроме того, в ряде мест заметны неточности в топографии. Если в первоначальном тексте Мк 5. 1, согласно ранним рукописям (Ватиканский, Синайский кодексы, Кодекс Безы), действительно говорилось о Герасе, тогда о ней нельзя было сказать как о находящейся на др. берегу моря (возможно, с

попыткой исправить эту неточность как раз и связаны разночтения в рукописях). В Мк 6. 45 говорится о том, что Иисус с учениками поплыл к Вифсаиде (на вост. побережье), а в Мк 6. 53 сообщается, что они приплыли в землю Геннисаретскую (на зап. побережье). В Мк 7. 31 излагается странный маршрут движения: Иисус с учениками идет из пределов Тирских и Сидонских к Галилейскому м. через Десятиградие; оправдание такого маршрута видят в том, что Иисус вел образ жизни бродячего проповедника, а значит, не шел от одного пункта назначения к другому, но проповедовал свободно в разных местах.

Самым весомым аргументом в пользу того, что евангелист М. составлял Евангелие в Риме или Италии, является наименование в Мк 7. 26 исцеленной Иисусом женщины сирофиникиянской (Συροφοινίκισσα τῆ γένει; в Мф 15. 21 она названа хананеянской). Такое определение имело смысл только для тех, кто жили на западе Римской империи, чтобы отличать финикийцев от Λιβυφοίνικες, т. е. от карфагенян (о ливофиникийцах: *Strabo. Geogr.* XVII 3. 19; *Polyb. Hist.* 3. 33. 15; *Diodor. Sic. Bibliotheca.* XX 55. 4; ср. о сирофиникийцах: *Plin. Natur. hist.* VII 56. 201; *Diodor. Sic. Bibliotheca.* XIX 93. 7; *Juvenal. Satir.* III 8. 159-160; *Lucian. Deor. conc.* 4).

Цель написания и аудитория

Эти вопросы стали детально обсуждаться только в научной библеистике XX в. параллельно с признанием приоритета Евангелия от Марка по

отношению к др. синоптическим Евангелиям. Наибольшее влияние на дискуссию оказали работы В. Вреде (1901) и Вейса (1903), доказывавших, что все Евангелие от Марка наполнено богословски мотивированными текстами, поэтому М. надо считать не биографом или историком, а учителем или проповедником, к-рый скомпилировал разнородные предания для назидания слушателей. Эти взгляды получили развитие в работах сторонников метода анализа жанровых форм (см. в статьях *Библеистика*, *Исагогика*), к-рые перенесли акцент на источники и традицию, предшествующую Евангелию от Марка. Поворот к тексту М. произошел после публикации работы В. Марксена (1956), к-рый призвал искать элементы редакторской активности евангелиста. Он полагал, что М. написал Евангелие во время Иудейской войны, чтобы призвать христиан собраться в Галилее для ожидания Второго пришествия. Эта линия была продолжена В. Келбером (1974), к-рый считал, что Евангелие от Марка было призвано объяснить христианам, разочарованным тем, что ожидавшееся после разрушения храма наступление Царства Божия не произошло, в чем была причина задержки Второго пришествия. С. Дж. Ф. Брендон (1967) доказывал, что М. стремился, с одной стороны, сохранить устное предание после уничтожения иерусалимской общины, а с другой - отмежеваться от зилотов, продолжавших борьбу с Римом. Эту гипотезу возродила Х. Н. Роскам (2004), считавшая, что М. написал апологию христианства для защиты от

преследований со стороны рим. властей и от остававшихся в Галилее иудейских повстанцев. Т. Уиден (1971) связывал появление Евангелия с начавшимися среди христиан христологическими спорами: в частности, М. выступил против тех, кто считали Иисуса «божественным человеком» и требовали, чтобы христиане доказывали свою принадлежность к Церкви совершением чудес и знамений. По мнению Х. К. Ки (1977), община М. находилась во враждебном окружении в сельской местности, вероятно в Юж. Сирии, и подвергалась гонениям со стороны как иудеев, так и язычников. Поэтому главной целью было ободрить страдающих членов общины. Тайссен (1989), поддержавший такую локализацию, считал, что М., с одной стороны, выступал против неверного понимания мессианства иудеями, а с другой - разработал новую концепцию ученичества: чтобы быть учеником Христовым, не обязательно вести жизнь странника, но можно следовать за Христом через принятие страданий. Предлагалось также рассматривать Евангелие от Марка в контексте современной ему имперской пропаганды: М. хотел показать, что власть Иисуса превосходит власть императора, уничтожившего Иерусалимский храм (Winn. 2008).

Все эти теории исходят из поздних датировок Евангелия и рассматривают его в пред- или послевоенном контексте Иерусалима или Галилеи. Если же принять раннюю датировку (временем правления Клавдия или самого начала правления Нерона), более достоверным контекстом становятся

распространение христианства среди язычников и споры между *иудействующими* и сторонниками Павлова богословия. При сравнении Евангелия от Марка с творениями евангелиста Луки видно, что аудиторией М. была не элита, к которой обычно обращают сочинения апологетического характера, а скорее обычные люди, члены христ. общин (на что указывают простой стиль повествования, необычные чудеса, совершаемые Иисусом, ограниченный набор богословских тем). Т. е. текст М. в большей мере обращен к внутренним слушателям, чем к внешним читателям, при этом среди них были как иудеи (кто разбирался в нюансах споров о субботе, ритуальной чистоте, браке и преданиях старцев, в ветхозаветных прообразах и обетованиях), так и обратившиеся язычники. М., с одной стороны, показывает, как иудеи пришли к отвержению Благой вести (Мк 6. 4-6; 12. 10), с др. стороны, чтобы примирить разные общины Рима, говорит о спасении язычников как о части Божественного замысла (спасительная вера язычницы в Мк 7. 24-30; храм как дом молитвы для всех народов в Мк 11. 17; свидетельство веры сотника-язычника в Мк 15. 39) и призывает иудеохристиан не требовать от языкохристиан соблюдения закона (Мк 2. 21-22).

Синоптическая проблема

Обсуждение большинства тем, связанных с Евангелием от Марка, имеет смысл только при признании его приоритета по отношению к др. каноническим Евангелиям или лит. независимости

от них (в рамках гипотезы устного предания - см. в ст. *Евангелие*).

В пользу приоритета Евангелия от Марка косвенно говорит то, что оно почти в 2 раза короче др. синоптиков; при этом ок. 90% его материала имеется в Евангелии от Матфея. В Евангелии от Марка отсутствие повествований о Рождестве, Нагорной проповеди, молитвы «Отче наш» можно объяснить только тем, что они не были известны М. Наоборот, отсутствие ряда перикоп из 2-го Евангелия в Евангелиях от Матфея и от Луки легче объяснить тем, что евангелисты решили их пропустить как необычные совершённые Иисусом исцеления (Мк 7. 32-37; 8. 22-26) с целью защитить христиан от обвинений в занятиях магией, к-рые выдвигали иудеи.

Долгое время одним из важных аргументов в пользу приоритета Евангелия от Марка считалось совпадение в последовательности изложения материала между Евангелиями от Матфея и от Марка, с одной стороны, и от Марка и от Луки - с другой, притом что таких совпадений в текстах евангелистов Матфея и Луки почти нет. Однако в наст. время этот аргумент отвергнут, поскольку анализ во многом зависит от того, как именно делятся на перикопы евангельские тексты и какие критерии параллелизма принимаются (*Neville. 1994; Idem. 2002*).

В качестве примера использования евангелистом Матфеем Евангелия от Марка обычно приводится

Мф 14. 1, 9 в сравнении с Мк 6. 26. Евангелист М. всегда говорит об Ироде как о царе (Мк 6. 22, 25-27), тогда как евангелист Матфей в большинстве случаев исправляет его титул на «тетрарх» (этот же титул постоянно использует Иосиф Флавий), но в Мф 14. 9 Ирод вдруг называется царем, как в Мк 6. 26. Замечание в тексте Матфея о том, что во время обращения Иисуса к народу «Матерь и братья Его стояли вне дома» (Мф 12. 46; параллельное место: Мк 3. 31), становится более понятным, если учесть, что в Мк 3. 20 говорится, что Иисус вошел в дом (в Мф 12. 15 - Он вышел из синагоги со множеством народа, а в Мф 13. 1 - Он вышел из дома).

Использование Лукой текста Евангелия от Марка заметно в притче о сеятеле (Мк 4. 1-20; Лк 8. 4-15). В ее толковании Лука сохраняет те слова, которые есть в основном тексте у М.: М. говорит, что семя упало на камень и засохло, потому что не имело корня (Мк 4. 5-6, 16-17; ср.: Лк 8. 13), хотя в основном тексте Лк 8. 6 причиной засыхания называется отсутствие влаги. Другой пример: в Мк 2. 6 говорится, что книжники и фарисеи «помышляли в сердцах», а в параллельном месте Лк 5. 21 - что они рассуждают вслух, хотя далее упоминается об их помышлениях (Лк 5. 22; ср.: Мк 2. 8).

Язык, стиль, жанр

Уникальность Евангелия от Марка как лит. текста во многом обусловлена тем, что оно появилось на пересечении разных культур и языков. Хотя текст написан на греч. койне, евангелист демонстрирует

владение араам. и лат. языками. При этом трудно установить, был ли греч. язык для него родным (напр., в Мк 14. 47 вместо глагола παίειν (ударять/колоть) (ср. в LXX удар мечом в живот - 2 Цар 20. 10) более уместным для описания происшедшего был бы глагол πατάσσειν (ударять/рубить), как в Мф 26. 51 и Лк 22. 50; в рукописях 2-го Евангелия в этом месте нет разночтений). Стилистика текста, выбор лексики, построение фраз указывают на то, что евангелист М. вряд ли получил риторическое или философское образование. Отдельный вопрос - насколько полным был пройденный им курс грамматики, и изучал ли он сочинения Гомера, которые составляли основу школьной программы. Д. Р. Макдоналд попытался доказать, что М. не только знал Гомера, но и целенаправленно подражал ему на уровне образов и сюжетов: якобы казнь Иоанна Крестителя является аллюзией на убийство Агамемнона; двукратное насыщение неск. тысяч человек - это пиры Нестора и Менелая; предательство Иуды основано на предательстве Одиссея Мелантием; погребение Иисуса списано с погребения Гектора и т. д. (MacDonald. 2000). Однако при детальном рассмотрении все эти параллели выглядят слишком отдаленными и не свидетельствуют о знакомстве с текстами «Илиады» и «Одиссеи» (даже наиболее близкое место, напоминающее приготовление к Тайной вечере в Мк 14. 12-16, когда Одиссей посылает 2 спутников (на самом деле 3) узнать, где они оказались, а те по дороге встречают деву с

кувшином воды, которая указывает им на дом своего отца-великана (*Homer. Od. 10. 100-111*), далеко отстоит от новозаветного текста как по лит. деталям, так и по контексту и общему смыслу). Для стиля М. характерно использование глаголов в наст. времени для описания событий прошлого (т. н. *praesens historicum* встречается ок. 150 раз). Еще он часто использует глаголы в 3-м лице мн. ч. в неопределенном значении там, где др. древнегреч. авторы обычно используют неопределенное местоимение *τινές* («дивились» - в Мк 1. 22; «приносили» - в Мк 1. 32; «приходили» - в Мк 1. 45; «пришли» - в Мк 2. 3 и т. д.). Также для стиля М. характерен паратаксис (построение сложных предложений без формальных средств связи). Чаще всего для связи между предложениями используется союз *καί* (с него начинаются 376 из 583 предложений в Евангелии). В нек-рых случаях частица *ὅτι* используется так, что нарушается логика построения фразы (напр., в Мк 16. 4). На протяжении всего повествования встречаются избыточные уточнения и повторы (Мк 1. 28, 32, 35; 4. 2, 39; 5. 15, 19; 6. 25; 7. 33; 12. 44; 14. 61). В большинстве случаев в параллельных местах в Евангелиях от Матфея и от Луки текст так или иначе исправляется и становится более нормативным для древнегреч. литературы.

В XX в. неоднократно предпринимались попытки найти в иудейской или греко-рим. лит-ре сочинения, максимально близкие в жанровом отношении к Евангелию от Марка. Сторонники метода анализа

жанровых форм предпочитали рассматривать Евангелие от Марка как образец народной, «низовой» лит-ры (Kleinliteratur), в к-рой не действовали законы классической греко-рим. словесности (*Dibelius*. 1919; *Schmidt*. 1919; *Bultmann*. 1921). В кон. XX в. было принято относить Евангелие от Марка к жанру биографии (*Dormeyer*. 1999), несмотря на то что евангелист не проявляет интереса к происхождению и юности Иисуса Христа, к чертам Его характера, не заботится о строгой хронологической последовательности в изложении событий. Отсутствие перечисленных содержательных моментов в тексте объясняют спецификой античного жанра биографии, объединявшего очень разные сочинения (по стилю, объему и т. д.).

Тем не менее риторические лит. приемы, к-рые систематически использует евангелист, говорят о том, что его произведение ближе к древневост. традициям, чем к греко-рим. лит-ре. По этой причине некоторые исследователи относят 2-е Евангелие к условному жанру «иудейской новеллы» (*Vines*. 2002), сопоставляя его с такими сочинениями, как Книги Товита, Иова, Есфири, Иудифи и прор. Даниила.

В отличие от сочинений греч. и рим. языческих авторов в Евангелии от Марка центральное место занимает Свящ. Писание, к-рое определяет как его образность, так и логику повествования. Во мн. местах у М. встречаются либо прямые цитаты из ВЗ, либо аллюзии на ВЗ. Для евангелиста важно показать, что в Иисусе Христе исполнилось то, что

написано у ветхозаветных пророков (см.: Мк 1. 2-3; 4. 12; 7. 6-7; 11. 9-10; 12. 10-11, 36; 13. 26; 14. 27, 62). Исследователи особо выделяют мотив «нового исхода», основанный на Книге прор. Исаии (Watts. 1977; Marcus. 1992).



Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. Кон. X в. (Ath. Dionys. 588)

Еще одной особенностью, к-рая определяет своеобразие Евангелия от Марка как лит. произведения, является его тесная связь с устным преданием и с уже сложившейся традицией описания событий земной жизни и учения Иисуса Христа (хотя возможность реконструкции этой традиции является предметом дискуссий; скептический взгляд см.: Henaut. 1993; взгляд, полный оптимизма: Kelber. 1983). При этом Евангелие от Марка не только стало фиксацией устной традиции, но и само по себе предназначалось для слушания, заучивания наизусть и дальнейшей устной передачи (Yoon-Man. 2010).

Во 2-й пол. XX в. в ряде исследований было показано, что одним из основных элементов, составляющих Евангелие от Марка, являются хрии,

т. е. небольшие рассказы о к.-н. изречении или поступке, которые в античной традиции приписывались конкретному лицу (знаменитому философу, гос. деятелю, полководцу и т. п.) и обычно заучивались наизусть при обучении риторике. На основании свидетельства Папия делались предположения, что ап. Петр учил с помощью хрий (*Kürzinger*. 1977), но доказать это сложно. Как в греко-римской, так и в иудейской традиции хрии использовались при составлении более развернутых повествований (см., напр., «Жизнеописание Демонакта» Лукиана Самосатского; в *Мишне* часто встречаются тематические подборки хрий, см.: *Moeser*. 2002).

Хотя к хриям можно отнести многие места в Евангелии от Марка (тем более что античные авторы перечисляли разные их виды, но не все встречаются у М.), выделяются 2 больших блока хрий: речения, связанные со спорами (Мк 2. 1 - 3. 6), притчи Иисуса (Мк 4. 1-34). Кроме того, в Евангелии от Марка регулярно используется прием, когда одна история оказывается как бы вложенной внутрь другой (т. н. прием сэндвича, англ. *Markan Sandwiches*). Напр., история исцеления кровоточивой (Мк 5. 25-34) излагается в середине истории об исцелении дочери Иаира (между Мк 5. 21-24 и 5. 35-43). См. похожие случаи в Мк 3. 20-35; 4. 1-20; 6. 7-30; 11. 12-21; 14. 1-11, 17-31, 53-72; 15. 40 - 16. 8 (*Edwards*. 1989).

Структура и содержание

В отличие от др. Евангелий в Евангелии от Марка отсутствует традиционный для античной лит-ры

пролог, аутентичность и содержание эпилога вызывают дискуссии. Было предложено неск. гипотез о том, как структурировано 2-е Евангелие, если евангелист не следовал канонам греко-рим. лит-ры. К. Л. Шмидт доказывал, что это Евангелие организовано по тематическому принципу, большинство имеющихся в нем хронологических или топографических привязок являются второстепенными редакторскими добавлениями (*Schmidt*. 1919). Ч. *Dodd*, наоборот, большое значение придавал предшествующей М. традиции, в к-рой материал уже был распределен нек-рым образом и содержал временные и географические указатели. В частности, он считал, что структура и содержание Евангелия от Марка всецело зависят от керигмы ранней Церкви, отраженной, напр., в Деян 2. 22; 3. 22; 10. 34-43; 13. 23-33 (*Dodd*. 1932). Х. Ризенфельд доказывал, что основу Евангелия от Марка составляет историческая последовательность событий, в к-рую были встроены богословские темы: появление Иоанна Крестителя, Крещение и искушения в пустыне, галилейское служение, исповедание ап. Петра, предсказание Страстей, Преображение, путь в Иерусалим, иерусалимское служение, очищение храма, пасха и Тайная вечеря, арест, суд, Распятие и Воскресение (*Riesenfeld*. 1954).

Несомненно, в Евангелии от Марка выделяются 2 части, которые разделены центральным событием - исповеданием Иисуса Христом со стороны ап. Петра (Мк 8. 29). Если в 1-й части, действие в которой

разворачивается в Галилее, основной темой является вопрос о том, кто такой Иисус (Мк 2. 12; 4. 41; 7. 37), то во 2-й, местом действия в которой являются дорога к Иерусалиму и сам Иерусалим, центральная тема - смерть Мессии как исполнение Божественного замысла о спасении.

Евангелие от Марка можно разделить на 7 больших блоков.

1. Подготовка к служению (1. 1-13) включает рассказ о проповеди Иоанна Крестителя, Крещении Иисуса на Иордане, искушении в пустыне.

2. Начало служения в Галилее (1. 14 - 3. 35): призвание первых учеников, экзорцизм в Капернаумской синагоге, пребывание в доме Симона Петра, проповедь в синагогах, исцеление некоего прокаженного, исцеление расслабленного в Капернауме, призвание Левия Алфеева, общение с грешниками, спор о посте и субботе, исцеление сухорукого, много людей отовсюду идет за Иисусом, избрание 12 апостолов, ближние Иисуса и книжники из Иерусалима сомневаются в Нем.

3. Продолжение галилейского этапа служения (4. 1 - 8. 26): учение в притчах, притча о сеятеле и др., усмирение ветра и моря, изгнание бесов в стране Гадаринской, воскрешение дочери Иаира и исцеление страдавшей кровотечением, Иисуса не принимают в Назарете, 12 посылаются на проповедь, рассказ о казни Иоанна Крестителя,

насыщение 5 тыс., хождение по водам, исцеление больных в земле Геннисаретской, спор о предании старцев и о чистоте, исцеление сиропиникиянки, исцеление глухого и косноязычного, насыщение 4 тыс., «о закваске фарисейской и Иродовой», исцеление слепого в Вифсаиде.



Иисус Христос благословляет ап. Марка. Эмаль Пала д'Оро в соборе Сан-Марко в Венеции. X–XII вв.

4. Путь в Иерусалим (8. 27 - 12. 44): исповедание веры Петра и 1-е предсказание Страстей, о несении креста, Преображение, исцеление немого бесноватого мальчика, 2-е предсказание Страстей, разные наставления, переход в Иудею, учение о разводе, благословение детей, наставление богатому юноше, о награде следующим за Иисусом, 3-е предсказание Страстей, наставления ученикам, исцеление слепого Вартимея, вход в Иерусалим, проклятие смоковницы, изгнание торгующих из храма, наставления ученикам, спор с первосвященниками и книжниками, притча о злых виноградарях, беседа с фарисеями и иродианами о

подати, беседа с саддукеями о Воскресении, беседа с книжниками о главных заповедях и о Мессии, пожертвование бедной вдовы.

5. «Малый апокалипсис» (13. 1-37): о признаках конца, о гонениях на учеников, о последних днях, о пришествии Сына Человеческого, призыв бодрствовать.

6. Страсти и Воскресение (14. 1 - 16. 8): заговор первосвященников и книжников, помазание миром в доме Симона прокаженного, предательство Иуды, Тайная вечеря, Гефсиманское моление, поцелуй Иуды и взятие под стражу, суд синедриона, отречение Петра, суд Пилата, осмеяние со стороны рим. солдат, Крестный путь и Распятие, исповедание веры сотника, женщины у Креста, погребение, женщины у Гроба.

7. Явления Воскресшего (16. 9-20): явление Марии Магдалине, явление 2 ученикам, явление 11 апостолам, Вознесение.

Некоторые усматривают в Евангелии от Марка хиастическую структуру, сопоставляя начало Евангелия (Мк 1. 1-13), в котором делается акцент на Божественном откровении об Иисусе как Сыне Божиим (1. 11), с окончанием Евангелия, где воскресший Иисус возносится к Отцу; в таком случае 1-й день Его служения (1. 14-39) соответствует последнему дню и крестной смерти (14. 12 - 15. 41); 5 полемических бесед в начале

Евангелия (2. 1 - 3. 6) - 5 полемическим беседам в конце (11. 27 - 12. 40); притчи о Царстве (4. 1-34) сопоставимы с «малым апокалипсисом» (13. 1-37), а 3 путешествия через Галилейское м. и 3 предсказания Страстей обрамляют исповедание веры ап. Петра.

Основные богословские темы

I. Христология. В Евангелии от Марка встречается ряд титулов и наименований, к-рые описывают Иисуса (или могут быть отнесены к Нему) и отвечают на вопрос, кто Он такой: Иисус называется Христом (Мк 1. 1; 8. 29; 14. 61; 15. 32; также см.: 9. 41; 12. 35; 13. 21), Сыном Божиим (1. 1, 11; 3. 11; 5. 7; 9. 7; 15. 39), Сыном Благословенного (14. 61), Св. Божиим (1. 24), Сыном Давидовым (10. 47-48), Царем (15. 2, 9, 12, 18, 26, 32), Сыном Человеческим (2. 10, 28; 8. 31, 38; 9. 9, 12, 31; 10. 33-34, 45; 13. 26-27; 14. 21, 41, 62), Равви (9. 5; 11. 21; 14. 45), Раввунни (Учитель) (10. 51), Учителем (4. 38; 5. 35; 9. 17, 38; 10. 17, 20, 35; 12. 14, 19, 32; 13. 1; 14. 14), Женихом (2. 19), Пророком (6. 4, 15; 8. 28), Грядущим (11. 9), Сильнейшим (1. 7), Пастырем (14. 27), Господом (7. 28; ср.: 1. 3; 2. 28; 11. 3; 12. 36-37; 13. 35).

Еще в кон. XVIII в. И. Б. Коппе, обсуждая гипотезу блж. Августина о происхождении синоптических Евангелий, отмечал, что учение Евангелия от Марка о Христе предстает менее развитым, а потому вряд ли возможно, чтобы М., сокращая Евангелие от Матфея, исключил столько значимых богословских положений (*Корре.* 1782). Систематическое изучение христологии Евангелия от Марка как отражающей

особенности вероучения общины или представлений самого евангелиста началось после работ Ф. К. Баура. Баур придерживался теории Грисбаха и считал Евангелие от Марка самым поздним из синоптических Евангелий, к-рое примирило иудеохристианскую традицию ап. Матфея с языкохрист. традицией ап. Луки. Он отмечал у М. черты, близкие к апокрифической традиции II в., а также следы христологии эвионитов и докетов. Кроме того, Баур отмечал, что все синоптические Евангелия по сравнению с Евангелием от Иоанна отражают более раннее учение о Мессии, Который, будучи человеком, был через крестную смерть и Воскресение вознесен и прославлен; Логос-христология, представление о предсуществовании Сына Божия и Его «схождении свыше» появились в результате развития вероучения (*Baur*. 1853). По мере признания библеистами приоритета Евангелия от Марка, а также с распространением критических реконструкций его текста, сделанных на основе рукописей с минимальной гармонизацией синоптической традиции, особенности христологии этого Евангелия стали выходить на 1-й план (в связи со спорами об «историческом» Иисусе). В частности, Г. Ю. Гольцман доказывал, что Иисус лишь с момента Крещения постепенно осознавал себя Мессией, а в Кесарии Филипповой объявил, что Он и есть тот самый ожидаемый иудеями мессианский Царь; титулы же «Сын Божий» и подобные следует рассматривать только как ветхозаветные «теократические» метафоры, не относя их к

Божественной природе человека Иисуса (*Holtzmann*. 1863). Либеральные исследователи этой эпохи акцентировали внимание на таких особенностях Евангелия от Марка, как однократное обращение к Иисусу «Господь» (κύριε) (Мк 7. 28) (в сравнении с 19 примерами у евангелиста Матфея и 16 - у евангелиста Луки), как описание М. человеческих эмоций Спасителя (Мк 1. 41; 3. 5; 6. 6; 8. 12; 10. 14, 21), которые часто корректируются евангелистами Матфеем и Лукой (напр., в Мк 6. 5 говорится, что Иисус «не мог совершить там никакого чуда», а в Мф 13. 58 бессилие Иисуса смягчается («не совершил там многих чудес»), что выдает эволюцию в христологии).



Перенесение мощей ап. Марка в Венецию. Мозаика капеллы Сан-Клементе в соборе Сан-Марко в Венеции. XII в.

Однако гипотеза Гольцмана и подобные ей были поставлены под сомнение в работе Вреде, к-рый обратил внимание на проблему «мессианской тайны». На протяжении 1-й половины Евангелия от Марка Иисус постоянно запрещает разглашать, кем Он является на самом деле (бесам - Мк 1. 25, 34; 3. 12;

исцеленным Им людям - 1. 43-45; 5. 43; 7. 36; 8. 26; ученикам - 8. 30; 9. 9). Также М. говорит о предосторожностях со стороны Самого Иисуса (1. 45; 7. 24; 9. 30-31), о чудесах и словах, сказанных при небольшом числе свидетелей (1. 29-31; 5. 40; 7. 17; 10. 10), о Его намеренном использовании притчезового языка в проповеди (4. 10-13), о непонимании Его слов даже ближайшими учениками. По мнению Вреде, появление этой темы связано с тем, что Сам Иисус никогда не говорил о Себе как о Мессии, что входило в противоречие с верой обожествившей Его ранней Церкви, к-рая стала объяснять это с помощью изобретенной «мессианской тайны».

Соответственно сам М. понимал все титулы («Сын Божий», «Мессия», «Сын Человеческий») как указание на божественность Иисуса (в противном случае обвинения в богохульстве (напр., Мк 2. 6) теряли бы смысл) (*Wrede*. 1901).

И. Ф. В. Буссе предложил относить часть христологических титулов в Евангелии от Марка к мессианской вере палестинской церкви (в частности, титул «Сын Божий»), а другие считать возвышенными (метафизическими) именованиями Иисуса, принятыми у христиан из язычников (особенно титул «Господь») (*Bousset*. 1921).

М. *Дибелиус* и Р. *Бультман* считали, что М. называл Иисуса «Сыном Божиим» в контексте эллинистических представлений об избранных Богом чудотворцах, превознося Его как «божественного человека» (θεῖος ἄνθρωπος) с помощью приписываемых чудес, прежде всего рассказов о

хождении по водам и о Преображении (*Dibelius*. 1919; *Bultmann*. 1921; *Idem*. 1948). По их мнению, евангелист М. полагал, что «усыновление Богом» Иисуса произошло в момент Крещения на Иордане, так что само выражение «Сын Божий» основано на мессианском толковании Пс 2.

После второй мировой войны исследователи вновь попытались вернуться к представлению о том, что М. разделял с ап. Павлом «высокую» христологию и учение о предсуществовании Сына Божия. В частности, утверждалось, что евангелист взял за основу своей христологии гностический миф об Искупителе, Который сошел с небес, а затем вернулся туда с триумфом, победив демонические силы (на основании толкования притчи о злых виноградарях через призму Флп 2. 6-11, см.: *Schreiber*. 1961).

Ф. Хан усмотрел в Евангелии от Марка сочетание 3 концепций (поскольку М. был собирателем преданий об Иисусе): раннего иудеохрист. представления о Сыне Божиим как царственном Мессии (Мк 14. 61-62), веры иудеохрист. диаспоры в «божественного мужа» (ср.: Мк 1. 23-27; 5. 1-20) и более возвышенного учения языкохристиан о Богосыновстве (Мк 9. 2-8; 5. 25-34; 6. 47-52) (*Hahn*. 1963). Ф. Фильхауэр утверждал, что у М. доминирующим является представление об Иисусе как об эсхатологическом Царе, Который проходит этапы ритуального посвящения, восходящие к древнеегип. традициям: усыновление Богом (Мк 1. 11), явление подданным в окружении небесных

существ (9. 7), интронизация (15. 39)
(*Vielhauer.* 1964).



Коптский собор ап. Марка в Каире. 2-я пол. XX в.

Новый поворот в оценке богословия Евангелия от Марка произошел с появлением гипотезы о «корректирующей христологии»: в тексте Евангелия якобы сохранились следы до-марковых представлений о божественности Иисуса, к-рые основывались на совершённых Им чудесных деяниях; евангелист же постарался заместить их богословием Креста, противопоставив историям о чудесах повествование о Страстях (*Weeden.* 1968). Тем не менее до кон. 70-х гг. XX в. большинство ученых полагали, что в Евангелии от Марка подразумевается возвышенное учение о Сыне Божиим. На это указывают утверждения евангелиста о том, что Иисус совершал то, что является прерогативой Бога (Мк 2. 7), действовал «как власть имеющий» (1. 22; 11. 33) и т. п. (*Tillesse.* 1968). Одним из наиболее обсуждавшихся был вопрос о том, говорит ли Евангелие от Марка о предсуществовании. Одни усматривали в Евангелии полемику с более ранним представлением об Иисусе как о посланнике Премудрости, которое евангелист

опровергал, отождествляя Иисуса с небесным Сыном Человеческим или Сыном Божиим (*Hamerton-Kelly*. 1973). Другие же категорически отрицали наличие у М. идеи предсуществования в каком бы то ни было виде: Мк 13. 32 и те места, где бесы проговариваются об истинной природе Иисуса, призваны показать лишь максимальную близость Иисуса к Богу; титул «Сын Человеческий» в Мк 2. 10 и 8. 38 относится к будущему времени; выражение «Я есмь» в Мк 6. 50, 13. 6 и 14. 62 не имеет богословского значения; даже сцена Преображения является лишь предсказанием Воскресения (*Dunn*. 1980).

В 80-х гг. XX в. на первый план вышла тема мессианского Царя, которая доминирует в повествовании о Страстях (Мк 14. 61; 15. 32). На нее указывают также многочисленные упоминания о коленопреклонениях (1. 40; 10. 17; 15. 19) и простирании ниц (3. 11; 5. 6, 33; 7. 25) перед Иисусом (ср.: Флп 2. 10). Она подразумевается и в тех местах, где речь идет о «Господе» (Мк 11. 3; 12. 37) и о «Грядущем» (11. 9), а также в притче о злых виноградарях (благодаря цитатам из Пс 2. 7 и 117 (118). 22) (см.: *Matera*. 1982).

Множество работ в последние десятилетия было написано о титуле «Сын Божий». По мнению Д. Люрманна, этот титул возник на основе Прем 2. 12-20. Поэтому он предлагал рассматривать Евангелие от Марка на фоне литературы Премудрости, как жизнеописание «страдающего праведника» (*Lührmann*. 1987). Даже сцена хождения по водам

интерпретировалась им как рассказ о помощи Бога праведному человеку; Воскресение явилось доказательством того, что Бог - праведный Судья, Который т. о. оправдал невинноосужденного на казнь праведника.

Дж. Д. Кингсбури считал, что тайна в Евангелии от Марка заключается не в том, что Иисус есть Мессия, а в том, что Он - Сын Божий. Эту тайну глас с небес открывает сначала только Самому Иисусу (Мк 1. 11 в сравнении с др. Евангелиями), затем тот же глас открывает ее неск. ближайшим ученикам (9. 7), далее следует вопрос со стороны первосвященника (14. 61), и окончательно она раскрывается в момент крестной смерти в исповедании сотника (15. 39). Сам титул «Сын Божий» необходимо рассматривать исключительно в контексте ветхозаветных представлений о царском Сыне и Помазаннике (Пс 2) (*Kingsbury. 1989*).

Однако Дж. О. Фицмайер утверждал, что Пс 2 в дохрист. традиции не имел мессианского истолкования (*Fitzmyer. 1995*). Тем не менее ряд источников связывает Пс 2 с ожиданием Мессии из рода Давидова (4Q174 I 10-11; 4Q246 2. 1; 3 (4) Ездр 7. 28-29; 13. 32, 37, 52; 14. 9; ср.: Деян 13. 33-37; Евр 1. 5). Поэтому У. Р. Телфорд полагал, что евангелист М. противостоял иудеохрист. взглядам на Иисуса как на земного Мессию из рода Давида и отстаивал христологию ап. Павла, согласно к-рой Иисус обладает Божественной природой, а Его смерть имеет искупительное значение (*Telford. 1999*).

По мнению А. Ярбро Коллинз, описание Крещения Иисуса М. с аллюзиями на Пс 2 и Ис 42 и 61 указывает на соединение представлений о Мессии как о царе и как о пророке, что подтверждается и в сцене Преображения (Мк 9. 7; ср.: Втор 18. 15) (*Collins, Jarbo Collins. 2008*).

Хотя применение категории «божественный муж» для анализа христологии Евангелия от Марка было окончательно признано ошибочным (*Blackburn. 1991*), тем не менее в раввинистической традиции выражение «сын Божий» встречается в тех редких случаях, когда речь идет о чудотворцах (Вавилонский Талмуд. Берахот. 17b (о Ханине бен Досе); Мишна. Таанит. 3. 8 (о Хони ха-Меагеле)). По числу использований в Евангелии от Марка доминируют титулы «Учитель» (в т. ч. семит. варианты) и «Сын Человеческий», причем первый из них заметно чаще др. титулов встречается в вокативе (как обращение к Иисусу) (*Head. 1997*).



Перенесение тела ап. Марка из Александрии. Эмаль Пала д'Оро в соборе Сан-Марко в Венеции. X–XII вв.

Учителем называют Иисуса как ученики (Мк 4. 38; 9. 38; 10. 35; 13. 1; «Равви» в 9. 5; 11. 21), так и те, кто

просят исцеления (9. 17; 10. 17, 20; «Раввуни» в 10. 51), и даже противники (12. 14, 19, 32; «Равви» у Иуды в 14. 45). Х. К. Ки отмечал, что, хотя в Евангелии от Марка Иисус часто называется Учителем, но при этом Он не отождествляется с учителями-раввинами. Современники скорее воспринимали Его как пророка-харизматика, к-рый предсказывает апокалиптические события разрушения храма, гонения на верных и собственную смерть (Кее. 1977). При этом в межзаветной апокалиптике встречаются ожидания, что с приходом Мессии будет дано некое новое учение или откровение премудрости (в основе этих ожиданий - Ис 11. 2 и Втор 18. 15). В частности, в «Подобиях» Еноха сказано, что Сын Человеческий откроет все сокровищницы сокрытого, а уста Избранника изольют все тайны мудрости (1 Енох 46. 3; 49. 1-4; 51. 3; ср.: Таргум на Ис 12. 3).

Самым сложным для интерпретации является титул «Сын Человеческий». Бультман выделил в Евангелии от Марка 3 основных значения, в которых используется это выражение: в отношении «Того, Кто грядет» (Мк 8. 38; 14. 62); «Того, Кому надлежит пострадать» (8. 31; 9. 31; 10. 33, 45); «Того, Кто действует уже сейчас» (2. 10, 28). Чаще всего встречается 2-й вариант. Бультман также полагал, что эсхатологические речения, к-рые можно понять так, что Иисус и Сын Человеческий различаются, были более ранними, тема же Страстей появляется в процессе развития традиции. До кон. 60-х гг. XX в. все ученые были убеждены в том, что титул имел

мессианское значение еще в дохрист. эпоху благодаря Дан 7. 13. Однако Г. Вермеш опроверг это, показав, что в иудейских араам. текстах данное выражение не имеет концептуального значения (*Vermès*. 1967). Тем не менее совр. ученые признают, что тенденция к мессианскому толкованию Дан 7. 13 существовала (*Collins*. 1992). Она прослеживается не только в поздних раввинистических источниках, которые могут отражать влияние полемики с христианами (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 38b; 98a), но и в «Подобиях» Еноха (1 Енох 46. 1-5; 48. 2; 62. 5-9, 14; 63. 11; 69. 27-29; 70. 1; 71. 17), где упоминается Некто праведный, победитель, восседающий на престоле славы, к-рый в других местах называется Избранником и Помазанником (*VanderKam*. 1992), а также в 3(4) Езд 13. 3. Нек-рые исследователи считали, что Иисус намеренно отождествил Себя с такой неопределенной фигурой, как в Дан 7. 13, чтобы скрыть Свою истинную природу, т. е. рассматривали этот титул как часть «мессианской тайны» (*Kim*. 1983). Ярбро Коллинз считала, что Сам Иисус интерпретировал неопределенную фигуру Дан 7. 13 как грядущего Мессию, но отличал эту фигуру от Самого Себя; только после Его Воскресения ученики совершили отождествление (*Yarbro Collins*. 1987; *Eadem*. 1990).

Против существования в дохрист. эпоху мессианского образа Сына Человеческого выступил М. Кейси, к-рый полагал, что в Дан 7. 13 речь идет только о святых Божиих, народе Израиля, а в 1 Енох

- лишь о самом Енохе (*Casey*. 2007). Кроме того, он проанализировал с т. зр. возможного арамейского подлинника все места синоптических Евангелий, где упоминается Сын Человеческий, и пришел к выводу, что в большинстве случаев, к-рые восходят к подлинным словам Иисуса, данное выражение следует понимать в неопределенно-личном или обобщающем значении, но не в значении мессианского титула. Так, по его мнению, в Мк 2. 27-28 используется идиома, которая указывает на всех иудеев (ср.: Быт 1. 26, 28; Пс 8. 6-9; 3(4) Езд 6. 54); в Мк 9. 12 данное выражение подразумевает Иоанна Крестителя в образе прор. Илии (ср.: Мал 4. 5-6; Сир 48. 10; 4Q558); в Мк 10. 45 Иисус, хотя и предсказывает Свою смерть и призывает учеников пострадать вместе с Ним, однако имеет в виду не образ Мессии, а смерть праведных мучеников (Маккавеев), соответственно и выражение «искупление» здесь не имеет того значения, к-рое встречается в Павловых Посланиях (его надо понимать, как в Дан 4. 24). Однако в большинстве случаев толкования Кейси основаны на многоступенчатой реконструкции арам. текста, контекста и первоначальных смыслов, а потому выглядят неубедительно.

Недавние исследования выявили значительное число параллелей между 1-й Книгой Еноха, с одной стороны, и Павловыми Посланиями (*Waddell*. 2011) и Евангелием от Матфея - с другой (*Walck*. 2011), что позволяет в нек-рой степени перенести полученные

выводы об истоках мессианских представлений и на Евангелие от Марка.

II. Чудеса. С христологией тесно связано обсуждение темы чудесных деяний, совершённых Иисусом Христом. В Евангелии от Марка этим чудесам отводится гораздо больше места, чем в др. канонических Евангелиях (причем заметна тенденция (особенно в Евангелии от Иоанна) к их сокращению или переосмыслению).

В Мк 1. 21 - 8. 26 рассказывается о 15 чудесах Иисуса, в основном об экзорцизмах и исцелениях. Иисус побеждает демонов повсюду, что становится известно большому числу людей («...весь город собрался к дверям» (Мк 1. 33), «...весь народ пошел к Нему...» (2. 13), «...за Ним последовало множество народа из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана. И живущие в окрестностях Тира и Сидона, услышав, что Он делал, шли к Нему в великом множестве» (3. 7-8)). Он исцеляет лежащую в горячке (1. 29-31), расслабленного (2. 1-12), сухорукого (3. 1-5), женщину, страдавшую кровотечением (5. 25-34), глухого и косноязычного (7. 32-37), слепого (8. 22-26). Особо отмечается, что мн. профессиональные врачи пытались, но так и не смогли справиться с болезнью (Мк 5. 26).

Повествуется и об одном случае воскрешения Иисусом умершей (5. 35-43).

Все исцеления, кроме тех, к-рые упомянуты в Мк 8. 22-26, где говорится о чередe действий, совершались мгновенно. Для этого Иисус прикасался к больным

(1. 41; 8. 22), брал их за руку (Мк 1. 31; 5. 41) или возлагал на них руки (см.: 5. 23; 6. 5; 7. 32-33; 8. 23, 25).

При исцелении глухого и косноязычного и слепого Он использовал слюну для их помазания. Исцеляло также прикосновение больных к Иисусу или к Его одеждам (3. 10; 5. 28; 6. 56). Не только ученики Иисуса, к-рых Он посылал совершать исцеления самостоятельно (3. 15; 6. 7, 13), но и те, кто не принадлежали к их числу (9. 38-39), могли исцелять и изгонять бесов именем Иисуса. Упоминается также использование для этих целей елея (6. 13). В отличие от описаний чудес исцеления в предшествующей иудейской традиции (напр., 1QapGen 20 или Тов 6. 1 - 8. 3) в Евангелии от Марка ни разу не говорится о приготовлении Самого Иисуса к совершению чуда, хотя Им принимается во внимание вера самого больного или его родственников и друзей (5. 23, 34; 10. 52). Недостаток веры или неправильное отношение к чудесам может оказаться препятствием к совершению чуда (6. 5). При этом М. подчеркивает, что Иисус действует Своей силой при исцелении и экзорцизме, приказывая: «Выйди из него» (1. 25), «очистись» (1. 41), «прощаются тебе грехи твои» (2. 5), «протяни руку твою» (3. 5), «выйди, дух нечистый, из сего человека» (5. 8), «девица, тебе говорю, встань» (5. 41), «пойди» (7. 29), «отверзись» (7. 34), «иди» (10. 52) (ср. длинное запрещение нечистому духу в 9. 25; в ряде случаев М. приводит араам. оригинал сказанных Иисусом слов). Тем самым Он открывает Себя как

Сильнейшего (3. 27), пришествие Которого возвещал Иоанн Креститель (1. 7).

Все деяния Иисуса предстают частью масштабной борьбы против власти сатаны (Мк 1. 24; 3. 15; 5. 1-20; 6. 7, 13; 7. 25-30; 9. 14-29). Возможно, ее частью являются и усмирение бури (4. 35-41) и ветра на море (6. 47-52), к-рые в ВЗ считались противящимися воле Божией (ср.: Пс 64. 8; 88. 10). Власть Иисуса над силами природы проявляется и в чудесах насыщения ок. 5 тыс. человек 5 хлебами и 2 рыбами (Мк 6. 34-44) и ок. 4 тыс. человек 7 хлебами и неск. рыбами (8. 1-10). Как и во всей синоптической традиции, чудеса у М. тесно связаны с проповедью Царства Божия. Отличительной же чертой является более тесная связь между чудесами и «мессианской тайной» (1. 44; 5. 43; 7. 36; 8. 26).



Сцены жития ап. Марка. Мозаика капеллы Дзен в соборе Сан-Марко в Венеции. Ок. 1267–1275 г.

Исцеления, совершаемые Иисусом, оказались в центре споров о соблюдении закона Моисеева. С одной стороны, Иисус подчеркнуто заботится о соблюдении ритуальных правил кн. Левит (Мк 1. 40-

45), с другой - показывает Себя стоящим выше заповеди о субботнем покое (3. 1-6).

Благодаря работам Р. Райценштайна, в новозаветные исследования, касающиеся чудес, вошла категория «божественный человек/муж» (θεῖος ἄνθρωπος/ἄνῆρ) (Reitzenstein. 1906; Idem. 1920).

Райценштайн, исследовавший как античные, так и христ. сочинения (прежде всего апокрифические Деяния апостолов и раннюю монашескую лит-ру), полагал, что еще в эллинистическую эпоху появились почитаемые современниками люди, совмещавшие в себе личную праведность, пророческий дар и способность совершить чудо. Самым ярким примером такого «божественного мужа» в языческом мире является Аполлоний Тианский.

Этот подход был заимствован сторонниками метода анализа жанровых форм, считавшими, что евангельские рассказы о чудесах («новеллы») воспроизводят греко-римские модели. Дибелиус назвал Евангелие от Марка «книгой скрытых епифаний» (Dibelius. 1919), доказывая, что чудеса Иисуса рассматривались евангелистом как зримые проявления Божественной силы и были призваны доказать явление Бога на земле прежде всего языческой аудитории. По мнению Дибелиуса, с греко-рим. образцами Евангелие сближает стирание границы между действиями Бога и деяниями избранного им чудотворца при описании чудес. Новый импульс исследованиям этой темы придала работа Хана, который доказывал, что концепция

«божественного мужа» была не заимствована евангелистами у языческих авторов, а унаследована от эллинизированных иудеев диаспоры, которые стали возвеличивать ветхозаветных пророков, приписывая им богоподобные атрибуты (Hahn, 1963). Вермеш предложил сравнивать чудеса Иисуса не с греко-рим. аналогами, а с деяниями иудейских чудотворцев, в частности галилейских «святых харизматиков» (таких, как Хони ха-Меагель (Ония по прозвищу Рисователь кругов) или Ханина бен Доса), к-рые были Его современниками (Vermes, 1973; эта гипотеза обсуждалась еще в 1-й пол. XX в. в дискуссии между П. Фибигом и А. Шлаттером). Др. ученые пытались связать описанные в Евангелии от Марка чудеса с проявлениями эллинистической магии (Hull, 1974; Smith, 1978), полагая, что только так они воспринимались современниками евангелиста. Однако методика, при к-рой абсолютное доверие оказывается свидетельствам оппонентов христианства (иудеям и язычникам) (напр., Мк 3. 22), а большая часть евангельского нарратива просто отвергается, сама по себе сомнительна.

Тайссен, рассматривавший Иисуса как апокалиптически настроенного странствующего харизматика, предложил структуралистский анализ повествований о чудесах, выделив такие элементы, к-рые сближают их с греко-римской традицией: насмешки над чудотворцем прежде совершения им чуда, указание на предыдущие безуспешные попытки исцеления, описание обстоятельств

исцеления и самого процесса и метода исцеления (через прикосновение к Нему и т. п.), подтверждения истинности исцеления и рассказ о впечатлении, которое оно произвело на окружающих (*Theissen*. 1974). Однако все работы, так или иначе связанные с концепцией «божественного мужа», подверглись серьезной критике (см.: *Tiede*. 1972; *Holladay*. 1977; *Blackburn*. 1991; *Toit*. 1997). Выражение «божественный муж» в античной лит-ре использовалось не только и не столько по отношению к чудотворцам, сколько в значении «выдающийся человек» (чаще всего по отношению к Гомеру, Гиппократу, Гераклиту, Пифагору, но также к Платону, Фукидиду, Демосфену и т. п.). Соответственно Аполлоний Тианский, называемый божественным у Флавия Филострата, лишь включается в эту категорию выдающихся людей. Возвышенные описания пророков, которые встречаются в иудейской апологетической литературе, никогда не использовались иудеями для распространения иудаизма среди язычников. Обилие уникальных черт в чудесах Иисуса, в частности тесная связь с проповедью и учением, ставит под сомнение вероятность простого заимствования языческих представлений евангелистами. Сравнение деяний Иисуса с раввинистическими примерами наталкивается на серьезные проблемы, связанные как с датировкой материала, так и с меняющимся отношением к чудотворцам внутри раввинистической традиции (*Becker*. 2002).



Базилика в Аквилее

Несмотря на многолетние исследования, категории «магия» и «чудо» нуждаются в терминологическом уточнении. Единого понимания этих терминов среди ученых нет. В последние годы популярностью пользуется классификация В. Каля, предложившего при анализе чудес отказаться от общего термина «чудотворец» и различать, совершено ли описанное чудо «носителем нуминозной силы», «испрашивателем нуминозной силы» или медиатором/проводником силы (Kahl. 1994).

Признано, что рассказы о чудесах не являются конструкциями собственно М., но восходят к более ранним слоям устного предания (однако вопрос о существовании домарковых собраний чудес окончательно не решен; см. попытки реконструкции: Achtemeier. 1970; Idem. 1972; Kuhn. 1971; опровержение: Schenke. 1974; Koch. 1975).

Чудеса в Евангелиях, в т. ч. исцеления, являются в значительной мере реализацией ветхозаветных ожиданий того, что Бог совершит в последние дни, в эпоху спасения (Kee. 1986). В Евангелии от Марка они незначимы сами по себе, как истории из жизни Иисуса, но тесно связаны с повествованием о Страстях, контрастируя с бессилием Иисуса на

Кресте и доказывая Его Божественную природу (*Twelftree*. 1999).

III. Повествование о Страстях в Евангелии от Марка в течение десятилетий находится под пристальным вниманием критиков, т. к. считается не только самой ранней фиксацией событий, происходивших до и после крестной смерти, но и основным источником сведений о них для др. канонических Евангелий.

Дибелиус рассматривал все повествование о Страстях как целостную домаркову композицию, за исключением сцен помазания в Вифании, приготовления к Пасхе, эпизода в Гефсимании перед арестом, суда синедриона и нек-рых отсылок к ВЗ, к-рые были добавлены христ. редактором для придания событиям более глубокого богословского смысла. Т. о., по его мнению, последние дни жизни Иисуса сохранились в памяти учеников, с одной стороны, в виде отдельных эпизодов, с другой - как цепочка событий, и задача исследователя - отделить одно от другого в нарративе Евангелия от Марка (*Dibelius*. 1919).

Бультман подошел к проблеме иначе. Он считал, что все повествование сконструировано М. из отдельных эпизодов, сохранившихся в разных традициях.

Бультман выделил 4 слоя в повествовании: 1) первоначальную керигму о смерти и воскресении Христа; 2) основанное на этой керигме повествование об аресте, о суде синедриона и Пилата, приговоре и распятии (при этом он признавал, что реальных свидетельств

существования такого краткого независимого повествования нет, за исключением раннехристианской иконографии); 3) развернутое повествование, включающее блок историй о Тайной вечере (в т. ч. приготовление к Пасхе и предсказание отречения учеников); 4) небольшие дополнения, сделанные М. (история о помазании в Вифании). При этом большую часть сведений Бультман относил к числу легендарных (*Bultmann. 1921*).



Празднование в честь победы Венеции над Патриархией Аквилеи. Гравюра. 2-я пол. XVI в.
Худож. Дж. Франко

В. Тейлор считал, что повествование М. составлено из 2 ранних традиций: эпизодов, в к-рых сохранились семитизмы, воспроизводящие свидетельство ап. Петра (помазание в Вифании, Тайная вечеря, сцена в Гефсимании, отречение Петра, сцена с Вараввой, осмеяние со стороны солдат); столь же древнего «римского» рассказа о Страстях на хорошем греч. койне (*Taylor. 1952*). Иное направление в изучении повествования о Страстях было связано с признанием значительного влияния на него ветхозаветных текстов о

страдающем праведнике (работы Додда, И. Иеремаса, Б. Линдарса). По мнению ученых этого направления, заговор против Иисуса является лит. развитием Пс 70. 10; предательство Иуды, предсказанное во время Тайной вечери, отражает Пс 40. 10; слова «душа Моя скорбит» в Мк 14. 34 имеют параллели в Пс 41. 6 и 42. 5; Пс 26. 12 и 34. 11 являются источником для создания образа лжесвидетелей на суде против Иисуса; Его молчание на суде основано на Пс 37. 14-16 и 38. 10; разделение одежд - на Пс 21. 19; осмеяние после приговора - на Пс 30. 12 и 68. 21; злословие проходящих мимо Креста - на Пс 21. 7 и 108. 25; вопль на Кресте заимствован из Пс 21. 2; Пс 68. 22 стал основанием для сцены с напоением распятого Иисуса уксусом; ближние, к-рые «стоят вдали» в Пс 37. 12, соответствуют женщинам, присутствующим при распятии в Мк 15. 40. При этом данные параллели, с одной стороны, представляют собой художественное украшение для описания исторических событий, не ставя их достоверность под сомнение. С другой - целью дополнения рассказа ветхозаветными прообразами могла быть апология Креста для иудеев, которые не признавали Иисуса Мессией (с учетом проклятия из Втор 21. 23). Крайние формы такой подход получил в работе Э. Линнеманн, к-рая пришла к выводу, что весь материал повествования о Страстях, даже после удаления псалмических образов, является богословской конструкцией, основанной на ветхозаветных образах страдающего праведника или

на христ. богословии (*Linnemann*. 1970). В то же время она вслед за своим учителем Бультманом считала, что повествование составлено из отдельных эпизодов, оформившихся до М., поскольку они очень близки в структурном отношении и по преследуемой цели, а М. лишь объединил их.

Д. Дормайер в основу своего анализа положил статистику и поиск типичной для М. лексики. Он считал, что все повествование о Страстях выстроено с помощью 3 лит. форм - декларативных утверждений, описаний и диалогов, из которых 2 последние вторичны. В каждой из этих форм он выделил те места, к-рые содержат свойственную М. лексику. В итоге получилось, что древнейший слой повествования, по его мнению, напоминал мученические Акты (Дормайер сравнил его с описаниями мученичества в иудейской и греко-рим. традициях), 2-й слой представлял их редакторскую правку в иудеохрист. общине (так появилась тема страдающего праведника), а 3-й слой был редакторским вкладом М. В историях о мученичестве центральное место занимает речь мученика перед лицом врагов: он не жалуется на то, что осужден невинно, не ищет утешения и бесстрашно и с честью умирает. Для историй о страдающем праведнике характерны такие элементы, как предательство, ложные обвинения, молитва о защите, молчание перед лицом обвинителей, отсутствие формального суда, финальное спасение. В Евангелии от Марка эти 2 линии переплетены (*Dormeyer*. 1974).

Серьезный поворот в исследовании темы произошел в кон. 70-х гг. XX в., когда М. стали рассматривать не как редактора и собирателя преданий, а как полноценного автора (см. сб.: *Kelber*. 1976). Ученые этого направления доказывали, что каждый эпизод в рассказе о Страстях обретает смысл только в контексте всего евангельского повествования. Во всех эпизодах регулярно встречаются отсылки к таким характерным для М. темам, как вопрос о личности Иисуса, заговор против Него, проповедь о Царстве, судьба Иерусалимского храма, непонимание учеников. По сути именно в повествовании о Страстях все эти темы получают окончательное развитие и разрешение (напр., сочетание 3 титулов (Христос, Сын Божий (= Сын Благословенного), Сын Человеческий), к-рые прежде фигурировали отдельно, в Мк 14. 61-62). В. Келбер полагал, что к домарковым можно отнести лишь отдельные эпизоды (помазание в Вифании, Тайная вечеря, Гефсиманское моление, суд синедриона, отречение Петра, само распятие). Все повествование о Страстях является христологическим исповеданием М., ясно изобразившим Иисуса как распятого мессианского Царя.

По мнению Дж. Никелсберга, М. как автор повествования о Страстях писал текст не свободно, а по модели, уже существовавшей в рамках лит-ры Премудрости, которую он назвал «История о преследовании и возвышении (или оправдании) праведника» (*Nickelsburg*. 1980). Источниками для этой истории послужили Быт 37-50, Ахикар, Есфирь,

Дан 3 и 6, Сусанна, Прем 2-5, 2 и 3 Макк. Поскольку эта же история лежит в основе иудейских рассказов о мучениках, выделение 2 слоев, или линий, повествования, предложенное Дормайером, теряет смысл. Каждый эпизод в повествовании о Страстях, хотя, на первый взгляд, кажется независимым от других, выполняет свою функцию и соответствует определенному элементу использованной модели. Никелсберг выделил 21 элемент в реконструированной им модели иудейской «Истории...», из которых в Евангелии от Марка встречаются 17 (хотя и не всегда в том же порядке, что и в прототипе).

Т. А. Мор предложил иной подход. По его мнению, древнейшее повествование включает только те элементы, которые являются общими в Евангелии от Марка и в Евангелии от Иоанна (Mohr, 1982). Однако ряд признаков указывает на то, что евангелист Иоанн был знаком с повествованием М., изменяя лишь нек-рые богословские акценты: оба упоминают миро «из чистого нарда» (Мк 14. 3 и Ин 12. 2-3), 300 динариев (Мк 14. 5 и Ин 12. 5), Петра, греющегося у костра (Мк 14. 54, 67 и Ин 18. 18, 25), то, что Петр входил «внутрь двора» (Мк 14. 54 и Ин 18. 15-16), крик толпы «распи Его» (Мк 15. 14 и Ин 19. 6), багряницу (Мк 15. 17 и Ин 19. 2, 5), распятие в пятницу (Мк 15. 42 и Ин 19. 31).

Неоднократно предпринимались попытки отделить от повествования о Страстях «малый апокалипсис» и реконструировать его протоисточник (см., напр.: Wenham, 1984; Brandenburger, 1984). Однако

связь между Мк 13 и Мк 14-15 очень тесная: разрушение храма, предсказанное в Мк 13. 2, возникает сначала как часть обвинения против Иисуса в 14. 58, а затем символически изображается как разрывание завесы Святого Святых после Его Смерти в 15. 38 (некоторые исследователи считают, что разрывание завесы указывает на конец жертвоприношений, другие же видят в этом раздиранье одежды в знак скорби по умершему родственнику или близкому (ср.: 4 Цар 2. 12); поскольку завеса храма являла образ Вселенной, то ее разрывание можно интерпретировать в апокалиптическом смысле); предание на смерть, предсказанное в Мк 13. 9, осуществляется в результате суда над Иисусом; тема предательства ближних (Мк 13. 12-13) раскрывается в предательстве Иуды и отречении ап. Петра; в Мк 13. 24 говорится о том, что солнце померкнет, и это происходит в момент распятия (Мк 15. 33); явление Сына Человеческого в Мк 13. 26 вновь предсказывается в 14. 62 (и, возможно, осуществляется в момент исповедания сотника в 15. 39, хотя тот использует др. титул); неожиданное наступление «часа», приход «хозяина» (κύριος), сон учеников и заповедь бодрствовать, изложенные в Мк 13. 32-37, осуществляются в сцене в Гефсимании (Мк 14. 32-42). Такая переключка образов прослеживается и за пределами этих глав (напр., слова о «седении» по правую и левую сторону, обращенные к Иакову и Иоанну Зеведеевым в Мк 10. 40, в повествовании о Страстях реализуются в

виде образа 2 разбойников в Мк 15. 27; слова о несении своего креста, обращенные к ап. Петру в Мк 8. 34, объясняют появление образа Симона Кириянина, к-рый несет крест Иисуса, следуя за Ним, в Мк 15. 21, и т. д.).



Перенесение мощей ап. Марка в собор Сан-Марко в Венеции. Эмаль Пала д'Оро в соборе Сан-Марко

Т. Шмидт увидел в повествовании о Страстях параллели с рим. триумфом: одежды, в к-рые одели Иисуса для осмеяния, напоминают одежды триумфатора; насмешливые приветствия солдат воспроизводят присягу императору во время триумфа; под Голгофой (Лобным местом) М. подразумевал рим. Капитолий (древние авторы производили его название от лат. caput - голова, череп), где обычно завершались триумфальные процессии; образ Симона Кириянина, несущего крест, является аллюзией на участника триумфальной процессии, несущего топор для заклания жертвенных животных; чаша вина, смешанного со смирной, воспроизводит обычай, согласно к-рому триумфатор должен был отказаться от чаши с вином и вылить вино на алтарь, чтобы

жертвоприношение считалось состоявшимся; распятие между 2 разбойниками является восседанием триумфатора между 2 консулами (ср.: *Suet. Tib. 17*; имп. Веспасиан во время триумфа ехал в сопровождении своих сыновей: *Ios. Flav. De bell. 7. 5. 5 (152)*) (*Schmidt. 1995*; эта гипотеза получила развитие в работе Г. Джелардини, к-рая выявила лексику, связанную с войной и триумфом, в тексте Евангелия от Марка: *Gelardini. 2016*).

Наиболее радикальные решения о происхождении повествования о Страстях в Евангелии от Марка предложили Б. Мак, считавший, что М. создал миф о невинно распятом Искупителе, соединив в нем палестинские истории об учителе Иисусе и сирийско-малоазийский культ Христа и тем самым полностью переформатировав предшествующее «движение Иисуса», члены к-рого даже не знали о Кресте (*Mask. 1988*), и Дж. Д. Кроссан, к-рый на основании анализа апокрифического Евангелия от Петра реконструировал его общий с Евангелием от Марка протоисточник, к-рый он назвал «Евангелие Креста» (*Crossan. 1988*). Обе гипотезы подверглись серьезной критике (*Brown. 1994*).

Стиль повествования М. выдает скорее продолжателя традиции, чем новатора. Д. Аллисон провел тщательное сопоставление повествования о Страстях у М. со свидетельствами ап. Павла и пришел к выводу, что М. не сочинял, а передавал предание, бытовавшее до него, подобно тому как это делал ап. Павел (см.: 1 Кор 11. 23 и 15. 3-5). Уже ап. Павлу были известны не только сам факт крестной

смерти, к-рый находился в центре его проповеди (1 Кор 1. 23), но и ряд подробностей, к-рые указывают на существование полноценного (устного) рассказа задолго до времени написания Евангелия от Марка. Так, ап. Павел знал, что Иисус был предан ночью после Тайной вечери (1 Кор 11. 23), что смерть Иисуса явилась исполнением Писания (1 Кор 15. 3), что Сам Иисус предсказывал Свою смерть (1 Кор 11. 23-25), что Его убили иудеи (1 Фес 2. 14-15) и римляне («власти века сего») (1 Кор 2. 8), но Он принял смерть добровольно (Гал 1. 4; 2. 20; Флп 2. 8); ап. Павел знал о «язвах Господа на теле», т. е. о следах от бичевания или о ранах от гвоздей (ср. пригвождение «ко кресту» в Кол 2. 13-14), знал, что к Христу относится Пс 68 (Рим 15. 3; ср.: 11. 9-10), что Иисус пролил Свою кровь, будучи распят (Рим 3. 25; 5. 9; Кол 1. 20); слова «я сораспялся Христу» в Гал 2. 19 могут указывать на то, что ап. Павел знал о распятых рядом с Иисусом разбойниках; он также четко говорит, что Иисус был погребен (1 Кор 15. 4; Рим 6. 4; Кол 2. 12). Он несомненно знал о молитии Христа «Авва Отче!» (Рим 8. 15; Гал 4. 6; ср.: Мк 14. 36) и, возможно, знал о Его наставлении бодрствовать (Кол 4. 2; ср. указание на Гефсиманское моление в Евр 5. 7). Хотя принадлежность 1 Тим 6. 13 ап. Павлу ставится под сомнение совр. исследователями, сам стих представляет собой независимое от евангельского нарратива свидетельство суда у Пилата (хотя тут может быть аллюзия на Ин 18. 36-37) (Allison. 2010).

Место в каноне и история толкования

Хотя Евангелие от Марка воспринималось в ранней Церкви как Евангелие, возвещающее учение ап. Петра (*Tertull. Adv. Marcion. IV 5. 3*), это не давало ему преимуществ перед др. каноническими Евангелиями даже на уровне к.-л. поместной Церкви. Более того, это Евангелие, судя по количеству сохранившихся папирусов и цитат у раннехрист. писателей, могло быть утеряно, если бы не стало частью Четвероевангелия. Вероятно, причиной было то, что евангелист Матфей не просто включил текст М. в свое Евангелие как один из источников, но сделал это, намереваясь заместить весь текст 2-го Евангелия новым, более полно раскрывающим Благою весть. Поэтому со II в. прослеживается, что, хотя Евангелие от Марка широко известно (следов знакомства с ним нет в «Дидахе», *Clem. Rom. Ep. ad Cor. I-II*, в «Послании Варнавы», у сщмч. Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского, но его знали Папий, Иустин Мученик, Татиан, сщмч. Иринея Лионский, Климент Александрийский, Тертулиан), все предпочитают цитировать др. канонические Евангелия (напр., у Иринея Лионского из 626 новозаветных цитат только 2-3 из Евангелия от Марка в чистом виде, у Климента Александрийского более чем из 1 тыс. евангельских цитат только одна из Евангелия от Марка, причем в необычной форме, см.: *Schildgen. 1999*). Поэтому сформулированное блж. Августином решение синоптической проблемы не только ничего не изменило в отношении к Евангелию от Марка, но и оформило то, как это

Евангелие воспринималось в ранней Церкви: «Последовавший за ним [т. е. Матфеем] Марк оказался как бы его слугой и сократителем» (*Aug. De cons. evang. I 2. 4*). (См. в ст. [Евангелие](#).)

В большинстве канонических списков Евангелие от Марка находится на 2-м месте (в т. ч., вероятно, в Каноне Муратори, где раздел о М. не сохр., но тексты евангелистов Луки и Иоанна называются 3-м и 4-м Евангелиями соответственно). Исключения составляют Клермонский канонический список, где М. указан на 3-м месте после евангелистов Матфея и Иоанна, и рукописи с т. н. зап. порядком Евангелий (напр., P45, Кодекс Безы, Вашингтонский кодекс, Мюнхенский унциальный кодекс X или 033, т. н. 4-й кодекс Тишендорфа G или 036 (та часть, к-рая хранится в Бодлеанской б-ке), фрагмент унциальной ркп. 0234 (текст М. не сохр., но после Евангелия от Матфея сразу идет текст евангелиста Иоанна), старолат. рукописи a b e f ff2, гот. «Серебряный» кодекс; самое раннее свидетельство - Послание свт. Дионисия Великого к еп. Василиду о Великой субботе (= 1-е правило свт. Дионисия в Канонах св. отцов); см. также: *Const. Ap. II 57. 7*).



Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия Хитрово (РГБ. Ф. 304. М. 8657. Л. 81 об.)

В сер. VI в. Кассиодор не мог назвать ни одного авторитетного толкования на Евангелие от Марка, за исключением труда блж. Августина «О согласии евангелистов» (*Cassiod. De inst. div. lit. 1. 7*). Первый греч. комментарий, распространявшийся под именем пресв. Виктора Антиохийского или свт. Кирилла Александрийского, обычно датируется 1-й пол. VI в. (во всяком случае до К-польского Собора 553 г., но после издания «Энотикона» имп. Зинона 482 г., см.: *Lamb W. R. S. The Catena in Marcum: A Byzantine Anthology of Early Commentary on Mark. Leiden; Boston, 2012*) и представляет собой компиляцию сочинений преимущественно свт. Иоанна Златоуста, но также свт. Кирилла Александрийского, Аполлинария Лаодикийского, Оригена, Феодора Мопсуестийского, Тита Бострийского, Евсевия Кесарийского, Феодора Ираклийского, Василия Кесарийского, свт. Григория Нисского, прп. Исидора Пелусиота и Феодорита Кирского (изд.: *Cramer J. A., ed. Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum. Oxf., 1840. Vol. 1. P. 261-447*).

На западе Европы полное толкование на Евангелие от Марка под именем блж. Иеронима появляется в VII в. Возможно, оно составлено ирландцем, работавшим на континенте (старое изд.: PL. 30. Col. 589-644; новое изд.: *Expositio evangelii secundum*

Marcum / Ed. M. Cahill. Turnhout, 1997. (CCSL; 82. Scriptores Celtigenae; 2); англ. пер.: *Cahill M., transl., ed.* The First Commentary on Mark: An annot. transl. N. Y., 1998). В последующую эпоху на лат. языке появляются комментарии, надписанные именами Патерия и Алульфа (составлены на основе толкований свт. Григория Великого на Книгу прор. Иова и на Книгу прор. Иезекииля (PL. 79. Col. 1051-1058, 1177-1200), толкований Беда Достопочтенного (PL. 92. Col. 131-302) и Бруно Астийского (PL. 165. Col. 314-331)). На греч. языке известны толкования свт. Феофиakta Болгарского (PG. 123. Col. 491-682) и Евфимия Зигабена (PG. 129. Col. 765-852), на сир. языке - небольшое толкование яковитского митр. Дионисия бар Салиби (*Dionysius bar Salibi. Comment. in evangelia / Ed., lat. interpr. A. Vaschalde. Louvain, 1953. Pars 2/1. (CSCO; 95, 98. Syr.; 47, 49)*).

Лит.: *Koppe J. B.* Marcus non epitomator Matthaei. Gött., 1782; *Baur F. Chr.* Geschichte der christlichen Kirche. Tüb., 1853. Bd. 1; *Holtzmann H. J.* Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Lpz., 1863; *Wrede W.* Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Gött., 1901; *Nestle E.* Marcus Colobodactilus // ZNW. 1903. Bd. 4. H. 1. S. 347; *Weiss J.* Das älteste Evangelium: Ein Beitrag z. Verständnis des Markus-Evangeliums u. der ältesten evangelischen Überlieferung. Gött., 1903; *Reitzenstein R.* A. Hellenistische Wundererzählungen. Lpz., 1906; *idem.* Die hellenistischen Mysterienreligionen,

nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Lpz., 1920; *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. Tüb., 1919; *Schmidt K. L.* Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. B., 1919; *Bousset W.* Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Gött., 1921; *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1921; *idem.* Theologie des NT. Tüb., 1948; *Dodd Ch. H.* The Framework of the Gospel Narrative // The Expository Times. Edinb., 1932. Vol. 43. P. 396-400; *Idem.* // *Idem.* NT Studies. Manchester, 1953. P. 1-11; *Holmes B. T.* Luke's Description of John Mark // JBL. 1935. Vol. 54. N 2. P. 63-72; *Lightfoot R. H.* Locality and Doctrine in the Gospels. L., 1938; *Taylor V.* The Gospel according to St. Mark. L., 1952; *Parker P.* The Gospel before Mark. Chicago, 1953; *Riesenfeld H.* Tradition und Redaktion im Markusevangelium // Neutestamentliche Studien für R. Bultmann zu seinem 70. Geburtstag / Hrsg. W. Eltester. B., 1954. S. 157-164 (англ. пер.: *idem.* On the Composition of the Gospel of Mark // *Idem.* The Gospel Tradition. Phil., 1970. P. 51-74); *Marxsen W.* Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Gött., 1956; *Schreiber J.* Die Christologie des Markusevangeliums // ZTK. 1961. Bd. 58. S. 154-183; *Bruns J. E.* John Mark: A Riddle within the Johannine Enigma // Scripture. L. etc., 1963. Vol. 15. N 31. P. 88-92; *idem.* The Confusion between John and John Mark in Antiquity // Ibid. 1965. Vol. 17. N 37. P. 23-26; *Hahn F.* Christologische Hoheitstitel: Ihre

Geschichte im frühen Christentum. Gött.,
 1963; *Vielhauer Ph.* Erwägungen zur Christologie des
 Markusevangeliums // *Zeit und Geschichte:*
 Dankesgabe an R. Bultmann. Tüb., 1964. S. 155-
 169; *Brandon S. G. F.* Jesus and the Zealots: A Study of
 the Political Factor in Primitive Christianity.
 Manchester, 1967; *Lohmeyer E.* Das Evangelium des
 Markus. Gött., 1967; *Vermès G.* The Use of bar nash
 / bar nasha in Jewish Aramaic // *Black M.* An Aramaic
 Approach to the Gospels and Acts. Oxf., 1967. P. 310-
 328; *idem.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the
 Gospels. L., 1973; *Weeden T. J.* The Heresy That
 Necessitated Mark's Gospel // *ZNW.* 1968. Bd. 59. N
 3/4. S. 145-158; *idem.* Mark: Traditions in Conflict.
 Phil., 1971; *Linton O.* Evidences of a 2nd-Cent. Revised
 Edition of St Mark's Gospel // *NTS.* 1968. Vol. 14. N 3.
 P. 321-355; *Tillesse G. M., de.* Le secret messianique
 dans l'Évangile de Marc. P., 1968; *Achtemeier P.*
J. Toward the Isolation of the Pre-Markan Miracle
 Catenae // *JBL.* 1970. Vol. 89. N 3. P. 265-
 291; *idem.* The Origin and Function of the Pre-Markan
 Miracle Catenae // *Ibid.* 1972. Vol. 91/2. P. 198-
 221; *Linnemann E.* Studien zur Passionsgeschichte.
 Gött., 1970; *Kuhn H. W.* Ältere Sammlungen im
 Markusevangelium. Gött., 1971; *Tiede D. L.* The
 Charismatic Figure as Miracle Worker. Missoula,
 1972; *Hamerton-Kelly R.* Pre-Existence, Wisdom, and
 The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in
 the NT. L. etc., 1973; *Räsänen H.* Die Parabeltheorie im
 Markusevangelium. Helsinki, 1973; *Dormeyer D.* Die
 Passion Jesu als Verhaltensmodell: Literarische und

theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. Münster, 1974; *idem.* Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener. Stuttg., 1999; *Farmer W. R.* The Last Twelve Verses of Mark. L.; N. Y., 1974; *Hull J. M.* Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. L., 1974; *Kelber W. H.* The Kingdom in Mark. Phil., 1974; *idem., ed.* The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16. Phil., 1976; *idem.* The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q. Phil., 1983; *Schenke L.* Die Wundererzählungen des Markusevangeliums. Stuttg., 1974; *Theissen G.* Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh, 1974; *idem.* Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1989; *Koch D. A.* Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums. B., 1975; *Pesch R.* Das Markusevangelium. Freiburg im B., 1976-1977. 2 Tle; *Holladay C. R.* Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of this Category in NT Christology. Missoula, 1977; *Kee H. C.* Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel. Phil., 1977; *idem.* Medicine, Miracle, and Magic in NT Times. Camb.; N. Y., 1986; *Kürzinger J.* Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums // BiblZschr. N. F. 1977. Bd. 21. S. 245-264; *North J. L.* Μαρκος ο κολοβοδακτυλος:

Hippolytus, Elenchus VII 30 // JThSt. N. S. 1977. Vol. 28. N 2. P. 498-507; *Watts R. E.* Isaiah's New Exodus and Mark. Tüb., 1977; *Gnilka J.* Das Evangelium nach Markus. Zürich etc., 1978-1979. 2 Bde; *Pryke E. J.* Redactional Style in the Marcan Gospel. Camb., 1978; *Smith M.* Jesus the Magician. San Francisco, 1978; Das Markus-Evangelium / Hrsg. R. Pesch. Darmstadt, 1979; *Dunn J. D. G.* Christology in the Making: A NT Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Phil., 1980; *Nickelsburg G. W. E.* The Genre and Function of the Marcan Passion Narrative // HarvTR. 1980. Vol. 73. N 1/2. P. 153-184; *Hurtado L. W.* Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark. Grand Rapids, 1981; *Kealy S. P.* Mark's Gospel: A History of Its Interpretation from the Beginning until 1979. N. Y., 1982; *Matera F. J.* The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15. Chico, 1982; *Mohr T. A.* Markus- und Johannespassion: Redaktions- und traditions-geschichtliche Untersuchung der Markanischen und Johanneischen Passionstradition. Zürich, 1982; *Robinson J. M.* The Problem of History in Mark and Other Marcan Studies. Phil., 1982; *Kim S.* The «Son of Man» as the Son of God. Tüb., 1983; *Brandenburger E.* Markus 13. und die Apokalyptik. Gött., 1984; Markus-Philologie: Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium / Hrsg. H. Cancik. Tüb., 1984; *Wenham D.* The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse. Sheffield, 1984; *Hengel M.* Studies in the Gospel of Mark. L.,

1985; *The Interpretation of Mark* / Ed. W. Telford. Phil.; L., 1985; *Lührmann D.* *Das Markusevangelium.* Tüb., 1987; *Yarbro Collins A.* *The Origin of the Designation of Jesus as Son of Man* // *HarvTR.* 1987. Vol. 80. N 4. P. 391-407; *eadem.* *Daniel 7 and the Historical Jesus* // *Of Scribes and Scrolls* / Ed. H. W. Attridge e. a. Lanham (MD), 1990. P. 187-193; *Crossan J. D.* *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative.* San Francisco, 1988; *Mack B. L.* *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins.* Phil., 1988; *Edwards J. R.* *Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives* // *NTIQ.* 1989. Vol. 31. N 3. P. 193-216; *Kingsbury J. D.* *The Christology of Mark's Gospel.* Phil., 1989; *Tolbert M. A.* *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective.* Minneapolis, 1989; *Blackburn B.* *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark.* Tüb., 1991; *Fowler R. M.* *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark.* Minneapolis, 1991; *Head P. M.* *A Text-Critical Study of Mark 1. 1: «The Beginning of the Gospel of Jesus Christ»* // *NTS.* 1991. Vol. 37. N 4. P. 621-629; *idem.* *Christology and the Synoptic Problem: An Argument for Markan Priority.* N. Y., 1997; *idem.* *The Gospel of Mark in Codex Sinaiticus: Textual and Reception-Historical Considerations* // *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism.* Atlanta, 2008. Vol. 13. P. 1-38 (var. pag.); *Wenham J. W.* *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem.* L.,

1991; *Camery-Hoggatt J.* Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext. Camb., 1992; *Collins J. J.* The Son of Man in First-Century Judaism // NTS. 1992. Vol. 38. N 3. P. 448-466; *Neiryneck F.* The Gospel of Mark: A Cumulative Bibliography 1950-1990. Leuven, 1992 [Библиогр.]; *Marcus J.* The Way of the Lord: Christological Exegesis of the OT in the Gospel of Mark. Louisville, 1992; *VanderKam J. C.* Righteous One, Messiah, Chosen One and Son of Man in 1 Enoch 37-71 // The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity / Ed. J. H. Charlesworth e. a. Minneapolis, 1992. P. 161-191; *Amphoux C.-B.* La Finale longue de Marc: Un épilogue des quatre évangiles // The Synoptic Gospels: Source, Criticism and the New Literary Criticism / Ed. C. Focant. Louvain, 1993. P. 548-555; *Bryan Chr.* A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings. N. Y.; Oxf., 1993; *Henaut B.* Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4. Sheffield, 1993; Bibliographies for Biblical Research / Ed. W. E. Mills. N. Y., 1994. Vol. 2: The Gospel of Mark [Библиогр.]; *Black C. C.* Mark: Images of an Apostolic Interpreter. Columbia, 1994; *Brown R. E.* The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Comment. on the Passion Narratives in the Four Gospels. N. Y., 1994. 2 vol.; *Kahl W.* NT Miracle Stories in their Religious Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective. Gött., 1994; *Neville D. J.* Arguments from Order in Synoptic Source Criticism: A History and Critique. Macon, 1994; *idem.* Mark's Gospel - Prior Or

Posterior?: A Reappraisal of the Phenomenon of Order. L.; N. Y., 2002; *Fitzmyer J. A.* The Palestinian Background of «Son of God» as a Title for Jesus // Texts and Contexts: Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts: Essays in honor of L. Hartman / Ed. T. Fornberg, D. Hellholm. Oslo, 1995. P. 567-577; *Schmidt T. E.* Mark 15. 16-32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession // NTS. 1995. Vol. 41. N 1. P. 1-18; *Toit D. S., du.* Theios anthropos: Zur Verwendung von θεϊος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. Tüb., 1997; *Casey M.* Aramaic Sources of Mark's Gospel. Camb., 1998; *Iersel B. M. F., van.* Mark: A Reader-Response Commentary. Sheffield, 1998; The Composition of Mark's Gospel: Selected Studies from «Novum Testamentum» / Ed. D. E. Orton. Leiden e. a., 1999; *Schildgen B. D.* Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark. Detroit, 1999; *Telford W. R.* The Theology of the Gospel of Mark. Camb.; N. Y., 1999; *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study. Downers Grove (Ill.), 1999; *MacDonald D. R.* The Homeric Epics and the Gospel of Mark. New Haven; L., 2000; *Horsley R. A.* Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel. Louisville; L.; Leiden, 2001; *Kelhoffer J. A.* The Witness of Eusebius' «Ad Marinum» and Other Christian Writings to Text-Critical Debates concerning the Original Conclusion to Mark's // ZNW. 2001. Bd. 92. N 1/2. S. 78-112; *Becker M.* Wunder und Wundertäter im früh-rabbinischen Judentum: Stud. z. Phänomen u. seiner Überlieferung im Horizont von

Magie und Dämonismus. Tüb., 2002; *France R. T.* The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids; Camb., 2002; *Moeser M. C.* The «Anecdote» in Mark, the Classical World and the Rabbis. Sheffield, 2002; *Vines M. E.* The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel. Atlanta, 2002; *Crossley J. G.* The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity. L.; N. Y., 2004; *Fuchs A.* Spuren von Deuteromarkus. Münster, 2004. 5 Bde; *Roskam H. N.* The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context. Leiden; Boston, 2004; *Greeven H., Güting E.* W. Textkritik des Markusevangeliums. Münster etc., 2005; *Becker E.-M.* Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie. Tüb., 2006; *Casey M.* The Solution to the «Son of Man» Problem. L.; N. Y., 2007; *Collins J. J., Yarbrow Collins A.* King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature. Grand Rapids, 2008; *Royce J. R.* Scribal Habits in Early Greek NT Papyri. Leiden; Boston, 2008; *Stein R. H.* The Ending of Mark // BBR. 2008. Vol. 18. N 1. P. 79-98; *Winn A.* The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda. Tüb., 2008; *Allison D. C.* Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History. Grand Rapids, 2010; *Yoon-Man P.* Mark's Memory Resources and the Controversy Stories (Mark 2:1-3:6). Leiden; Boston, 2010; Mark as Story: Retrospect and Prospect / Ed. K. R. Iverson, Chr. W. Skinner. Atlanta, 2011; Mark and Matthew I: Comparative Readings: Understanding the Earliest

Gospels in their First-Century Settings / Ed. E.-M. Becker, A. Runesson. Tüb., 2011; *Waddell J. A.* The Messiah: A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios. L.; N. Y., 2011; *Walck L. W.* Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew. L.; N. Y., 2011; Mark and Matthew II: Comparative Readings: Reception History, Cultural Hermeneutics, and Theology / Ed. E.-M. Becker, A. Runesson. Tüb., 2013; *Decker R. J.* Mark: A Handbook on the Greek Text. Waco (Tex.), 2014. Vol. 1-2; Paul and Mark: Comparative Essays: Pt. 1: Two Authors at the Beginnings of Christianity / Ed. O. Wischmeyer, D. C. Sim, I. J. Elmer. B., 2014; Mark and Paul: Comparative Essays. Pt. 2: For and Against Pauline Influence on Mark / Ed. E.-M. Becker, T. Engberg-Pedersen, M. Müller. B., 2014; *Theophilos M. P.* The Roman Connection: Paul and Mark // Paul and Mark: Comparative Essays. B., 2014. Pt. 1: Two Authors at the Beginnings of Christianity. P. 45-71; *Gelardini G.* Christus Militans: Stud. z. politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges. Leiden; Boston, 2016.

А. А. Ткаченко

Византийская агиографическая традиция

Византийская агиографическая традиция представляет М. как основателя Александрийской (и шире - Египетской) Церкви. Впервые это утверждение встречается у Евсевия Кесарийского,

опирающегося на некое предание («говорят»). Согласно Евсевию, М. «был первым послан в Египет, проповедал там Евангелие, им написанное, и основал церкви в самой Александрии. Его проповедь сразу же привлекла такое множество уверовавших мужчин и женщин, усердно упражнявшихся в любомудрии, что Филон решил написать об их занятиях, собраниях, общих трапезах и вообще обо всем образе их жизни» (*Euseb. Hist. eccl. 2. 16*). Евсевий также сообщает, что на 8-м году правления имп. Нерона (т. е. в 63-64 гг. по Р. Х.) М. наследовал на Александрийском престоле Аниан (*Euseb. Hist. eccl. 2. 24*), к-рый также упоминается в «Книге о знаменитых мужах» блж. Иеронима Стридонского и в «Апостольских постановлениях» (*Hieron. De vir. illustr. 8; Const. Ap. VII 46*). Однако сведений о проповеди М. в Александрии нет в древней местной традиции, у Оригена, Климента Александрийского и свт. Дионисия Великого, еп. Александрийского (первые двое знают М. только как евангелиста). Основные сведения о пребывании М. в Александрии содержатся в Мученичестве М. (SANT, N 287). Обычно считается, что этот текст был создан по-гречески в IV в. в Александрии (BHG, N 1035-1036) и затем переведен на коптский (саидский и бохайрский диалекты), арабский, эфиопский, латинский (BHL, N 5276-5285) и славянский языки (*Bovon, Callahan. 2005. P. 571-574*), однако А. Д. Каллахан утверждает, что его оригинальным языком был коптский (*Callahan. 1999*). Древнейшая версия Мученичества сохранилась в рукописи Paris. gr. 881,

X в.; в списке Vat. gr. 866, XIII в., имеются дополнения: вступление и описание облика М. Существует и еще одна редакция, составленная не позднее XIII в.; она включает чудеса и известна как «Деяния ап. Марка» (BHG, N 1036m); также сохранились копт. энкомии.



Апостолы Петр, Павел и евангелисты Иоанн, Лука, Матфей, Марк. Миниатюра из Деяний апостолов в Псалтири. Кон. XI в. (Ath. Vator. 762. Fol. 211)

Согласно Мученичеству, по жребию М. выпало проповедовать Евангелие идолопоклонникам в Египте, Ливии, Мармарике, Аммонияке и Пентаполе (все перечисленные территории входят в границы Александрийского Патриархата). М. начал проповедь с *Кирены*, где исцелил больных и бесноватых и обратил многих ко Христу. Затем М. получил откровение отправляться в Александрию, куда прибыл на корабле, который причалил в месте под названием Мендий. Едва переступив порог городских ворот, М. сломал сандалию и воспринял этот случай как предзнаменование, что в Александрии ему суждено закончить свой земной путь. Затем он исцелил сапожника Аниана, который

ранил руку, когда чинил сандалию. Аниан пригласил М. к себе домой и стал его 1-м учеником в Александрии. После умножения числа верных М. поставил Аниана епископом, а также рукоположил 3 пресвитеров (Милея, Савина и Кердона), 7 диаконов и 11 др. церковных служителей. Идолопоклонники стали злоумышлять против М., к-рый отвращал людей от жертвоприношений и творил чудеса. Когда в день празднования Пасхи М. совершал Евхаристию, толпа язычников во время процессии в честь Сараписа схватила апостола и повела его, избивая, по городу. Ночью в темнице апостолу явился ангел, назвавший М. главой егип. святых, а затем - Христос в облике, который имел при земной жизни. Утром М. одели на шею веревку и потащили его к месту, называемому Вукол, - по пути М. с молитвой отошел в мир иной. Это произошло 25 апр. в правление «Гая Тиберия», т. е. имп. *Калигулы* (37-41). Язычники хотели сжечь тело М. в месте под названием Ангелы, но вдруг солнце померкло, налетела буря и пошел ливень с градом, погубивший мн. горожан. Тогда христиане забрали из золы мощи М. и погребли в высеченной в камне гробнице в вост. части города.

Некоторые дополнительные биографические детали имеются в апокрифических Актах апостолов. Так, Иоанн Марк выступает как автор «Деяний ап. Варнавы» (САНТ, N 285) и спутник Павла и Варнавы, в т. ч. во время их миссионерского путешествия на Кипр (см. подробнее в статьях *Варнава*, ап., и *Кипрская Православная Церковь*). После

погребения ап. Варнавы иудеи преследовали М. и его спутников Тимона и Родона до Ледры, где те спрятались в пещере, а затем ушли в Лимнит (Акта Barnab. 25) и отплыли в Александрию. Согласно «Деяниям ап. Марка» (ВНГ, N 1036m), представляющим собой позднюю компиляцию различных сведений о М., апостол происходил из левитского рода и с юности отличался интересом к чтению Писания и воздержанием. Получив наследство, он раздал его нищим в Иерусалиме. М. был учеником св. *Иоанна Предтечи*. Затем был крещен ап. *Петром*, переименовавшим его из Иоанна в Марка. Христос обратил всех домочадцев его матери *Марии*, затем в их доме произошла Тайная вечеря. После чудесного освобождения из темницы ап. Петр пришел в дом Марии. М. отправился с Варнавой в Антиохию, Селевкию (где попал в тюрьму), Кесарию и на Кипр. В Памфилии М. стал спутником ап. Павла. М. хотел отправиться на проповедь в Галлию, но по Божественному откровению пошел в Антиохию к апостолам Павлу и Варнаве, а затем с Симеоном Нигером - в Иерусалим. Оттуда он с ап. Петром направился в Рим, где записал с его слов Евангелие. Наконец, Петр отправил М. проповедовать в Египет и Александрию. По пути туда М. попал в шторм, чудесно прекратившийся по его молитве. Корабль пристал в месте под названием Питиусса, где апостола принял христианин Басс, ученик ап. Петра в Антиохии. В Александрии М. обратил многих ко Христу, исцелил слепого и др. больных, в т. ч. диак. Тимона, а также

воскресил сына вдовы. Затем М. с Бассом отправились в Мендесий и Фор на проповедь, где благодаря им прозрел слепой мальчик. Поставив во епископа Никитиата и рукоположив 3 священников (Емилиана, Савина и Кердона) и 6 диаконов, М. отправился в Кирену, где возвратил здоровье одержимой нищенке и глухонемому мальчику, а также воскресил дочь филарха Минодора. В Мармарике М. исцелил немого и получил в видении приказ вернуться в Александрию; горожане не хотели отпускать М., но ему было новое видение о предстоящем мученичестве в Александрии. М. был схвачен в Вуколе иудеями и язычниками и приговорен к смерти. Кончина М. описана так же, как в Мученичестве М.

Согласно апокрифическому «Успению Марии», приписываемому ап. Иоанну Богослову (САНТ, N 101), М. был перенесен Св. Духом к ложу Богоматери из Александрии. В др. апокрифических текстах М. упоминается очень редко: в «Легенде об ап. Симоне и деде Феоние» (ВНО, N 1112) он фигурирует вместе с ап. Тимофеем как спутник ап. Павла; в «Похвале св. Иоанну Крестителю» (СРГ, N 5130.3) Христос призывает к Себе апостолов, начиная с Петра и заканчивая М.

М. также упоминается в нек-рых агиографических произведениях, связанных с Кипром. В «Похвале ап. Варнаве», написанной *Александром Кипрским* (VI в.), говорится, что после смерти ап. Варнавы М. отправился в Рим к ап. Петру, к-рый в посл.

совершил хиротонию М. и направил его на проповедь в Египет, Пентаполь и Ливию (Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta. Vita Sancti Auxibii / Ed. P. Van Deun, J. Noret // Hagiographica Cypria. Turnhout e. a., 1993. P. 106. (CCSG; 26)). В Житии свт. Авксивия, еп. Солийского, созданном в VI или в 1-й пол. VII в., сообщается, что, прибыв в Лимнит, М. встретил христианина Авксивия из Рима и рукоположил его во епископа г. Солы, а затем отправился на корабле в Александрию (Ibid. P. 180-181).

Традиция Мученичества М. не нашла широкого отражения в творениях отцов Церкви (свт. Павлин, еп. Ноланский - *Paul. Nol.* Poema 19. 84-86 // PL. 61. Col. 515). «Пасхальная хроника» описывает кончину М. в соответствии с Мученичеством, но датирует ее правлением имп. Траяна (98-117; Chron. Pasch. Vol. 1. P. 471). Однако мартирий М. в Вуколе стал местом паломничества уже в IV в., как свидетельствуют «Лавсаик» еп. Палладия Еленопольского (PG. 34. Col. 1218; о дальнейшей судьбе мощей М. см. в разд. «Почитание в Коптской Церкви»). На популярность М. в Александрии указывает и его изображение с Христом и с ап. Петром в катакомбе V-VI вв. Память М., вероятно, упоминается в оксиринхском календаре 535-536 гг. Базилика М. была построена также в К-поле близ Тавра имп. Феодосием I (освящена, возможно, 11 янв.) и возобновлена после землетрясения имп. Романом I Лакапином (*Janin. Églises et monastères.* P. 327).

В более поздней визант. традиции благодаря апостольским спискам распространилось представление о существовании помимо евангелиста еще 2 Марков, апостолов от 70. В каталогах апостолов Псевдо-Епифания (V-VI вв.), Ипполита Фиванского (VII-VIII вв.) и Псевдо-Дорофея (кон. VIII в.) кроме М. указаны Марк, племянник ап. Варнавы, еп. Аполлониады (в Вифинии?), и ап. Марк Иоанн, «который упоминается Лукой в Деяниях апостолов», епископ Библа (*Schermann.* 1907. S. 124, 126, 141, 142; PG. 10. Col. 957). Эти сведения были включены в визант. Синаксари: напр., Синаксарь К-польской ц. упоминает под 30 июня в Соборе 70 апостолов Марка, племянника Варнавы, еп. Аполлониадского, и Марка Иоанна из Деяний св. апостолов, епископ Библа (*SynCP.* Col. 787). Помимо этого общего празднования оба Марка получают в календарях собственные дни памяти: ап. Марк Иоанн вместе с апостолами Аристархом и Зиной - 27 сент. В визант. Синаксарях эти 3 апостола имеют еще одну дату празднования - 27 апр. (*SynCP.* Col. 633-634). 30 окт. отмечается память ап. Марка, племянника ап. Варнавы, и апостолов Тертия, Иуста и Артемы. В визант. период существовали и др. даты памяти М. с теми же апостолами - 20 окт. (*SynCP.* Col. 153-154) и 21 или 22 июня (*Ibid.* Col. 761-762, 764).

Ист.: ВHG, N 1035-1038t; PG. 115. Col. 164-169; ActaSS. Apr. T. 3. Antw., 1675. P. XLVI-XLVII; P., 1863. XXXVIII-XL; *Budge E. A. W.* The Contending of the Apostles. L., 1899. T. 1. P. 257-264; 1901. T. 2. P. 257-264; History of the Patriarchs of the Coptic Church of

Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1904. T. 1: St. Mark to Theonas (300). P. 141-148. (PO; 1/2); *Lewis A. S.* Acta Mythologica Apostolorum. L., 1904. P. 126-129; *eadem.* The Mythological Acts of the Apostles. L., 1904. P. 147-151; *Halkin F.* Actes inédits de St. Marc // AnBoll. 1969. Vol. 87. P. 343-371; *Haile G.* A New Version of the Acts of St. Mark // Ibid. 1981. Vol. 99. P. 117-134; *Hubai P.* The Legend of St. Mark: Coptic Fragments // Studia in honorem L. Foti. Bdpst, 1989. P. 165-189; *Elanskaya A. I.* The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow. Leyden etc., 1994. P. 68-74.

Лит.: *Lipsius R. A.* Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. H. 2. S. 321-353; *Lemm O., von.* Zur Topographie Alexandriens // Bull. de l'Acad. imperiale des sciences. St.-Pb., 1904. T. 21. C. 71-75 (repr.: Kleine Koptische Studien I-LVIII. Lpz., 1972. P. 253-257); Marco, Evangelista, santo: Culto // BiblSS. Vol. 8. Col. 724-734; Coptic Orthodox Patriarchate, Mark and the Coptic Church. Cairo, 1968; *Santos Otero A., de.* Jungere Apostelakten // Neutestamentliche Apokryphen in Deutscher Übersetzung / Hrsg. W. Schneemelcher, Tüb., 19895. S. 417-421; *Baarda T.* Het martyrium van Markus // Benedictijns Tijdschrift. 1991. Bd. 4. S. 168-177; *Callahan A.* The Acts of Saint Mark: An introd. and comment.: Diss. Camb., 1992; *idem.* The Acts of Mark: An introd. and transl. // Coptic Church Review. 1993. T. 14. P. 1-

10; *idem.* The Acts of Marc: Tradition, Transmission, and Transl. of the Arabic Version // The Apocryphal Acts of the Apostles: Harvard Divinity School Studies (Religions of the World) / Ed. F. Bovon e. a. Camb., Mass., 1999. P. 63-85; *Pearson B. A.* Earliest Christianity in Egypt: Some Observations // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1992. P. 132-159; *idem.* The Acts of Mark and the Topography of Ancient Alexandria // Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie. 1993. T. 45. P. 239-246; *Black C.* Mark: Images of an Apostolic Interpreter. Columbia, 1994; San Marco: Aspetti storici e agiografici: Atti del Conv. intern. de studi / Ed. A. Niero. Venezia, 1996; *Martin A.* Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions // Alexandrie medievale / Éd. C. Decobert, J.-Y. Empereur. Le Caire, 1998. T. 1. P. 9-21; *Lusini G.* Les Actes de Marc en éthiopien: Remarques philologiques et histoire de la tradition // Apocrypha. 2002. T. 13. P. 123-134; *Bovon F., Callahan A.* Martyre de Marc l'évangéliste // Écrits apocryphes chrétiens. P., 2005. Vol. 2. P. 567-586.

А. Ю. Виноградов

Почитание в Коптской Церкви

Согласно копт. традиции, М. считается основателем и 1-м предстоятелем *Коптской Церкви*, что отражено в офиц. титуле копт. Александрийского патриарха («Папа Александрии и Патриарх Престола [святого] Марка») и в обычае вести счет патриархов от М.

Апостолу посвящены основные соборы Коптской Церкви (патриарший кафедральный в р-не Эль-Аббасия в *Каире* и старый кафедральный в р-не Эль-Эзбекия; кафедральный в Александрии; в Хартуме - 1-й на территории Судана и др.), его имя носят и важные социальные институты (больница в Каире, Центр коптских исторических исследований и др.). В начале *«Истории Александрийских патриархов»*, основополагающего памятника копто-араб. церковной историографии, помещены Житие М. (оригинал неизв.) и Мученичество М. (восходит к греч. версии BHG, N 1035). Согласно Житию, М., носивший имя Иоанн, был сыном ап. *Аристовула*, который в свою очередь назван здесь старшим братом ап. Варнавы (однако ниже в соответствии с общепринятой традицией сестрой Варнавы названа мать М. Мария). Аристовул и Варнава жили в Кирене (запад Пентаполя), занимались земледелием, имели значительное состояние, хорошо знали закон Моисеев. Потеряв имущество в результате набега берберов и эфиопов в правление римского имп. Августа (31 г. до Р. Х.- 14 г. по Р. Х.), они уехали в Палестину. Здесь, близ Иерусалима, и воспитывался М. Он часто посещал ап. Петра, жена которого приходилась двоюродной сестрой его отцу, и был обращен им в христианство. Однажды, гуляя с отцом возле Иордана, М. именем Иисуса Христа умертвил приблизившихся льва и львицу, а также их потомство, повелев, чтобы и впредь львы не жили в этой местности. Пораженный Аристовул попросил принять его и брата в число учеников Христовых.

Затем М. вступил в спор с язычниками г. Азот (см. *Ашдод*), поклонявшимися луне и оливковому дереву. По молитве М. луна человеческим голосом объявила, что не является божеством, а дерево упало. Разъяренные язычники схватили М. и, избив, передали иудеям, а те заключили его в темницу. Однако ночью Христос чудесным образом освободил апостола.

В Житии М. назван апостолом от 70 и отождествляется с рядом персонажей, связанных с евангельским повествованием: он был одним из слуг, разливавших воду на браке в Кане Галилейской; принес воду (для омовения ног?) во время Тайной вечери в доме Симона Киринейского; скрывал в своем доме апостолов во время Страстей Христовых и после Его воскресения, когда Он вошел при закрытых дверях (Ин 20. 19). После вознесения Христа М. проповедовал вместе с ап. Петром в Иерусалиме и Вифании, затем по повелению ангела они отправились в Рим. В 15-й год по Вознесении Петр послал М. в Александрию (о датировке этого события см.: *Nakhla*. 1957). На этом Житие М. завершается, дальнейшие события описаны в Мученичестве М. в соответствии с греч. версией.



Ап. Марк. Мозаика кафоликона мон-ря Нео-Мони на Хиосе, Греция. 1042–1056 гг.

В копто-араб. Синаксаре (XIII-XIV вв.) сказание о М. помещено под днем его мученической кончины - 30 бармуда (пармуте; 25 апр.). В тексте сообщается, что мать М. была богата и обучила сына греч., лат. и евр. языкам. О начале проповеди М. рассказывается согласно Деян 13. 13 и 15. 36-39. После смерти ап. Варнавы М. присоединился к ап. Петру в Риме и под его диктовку записал Евангелие. Дальнейшее повествование в целом соответствует сюжету Мученичества.

Мощи М. находились в церкви в Вуколе, получившей его имя, в 311 г., когда претерпел мученическую кончину сщмч. Петр Александрийский. После разделения египетских христиан в V-VI вв. на халкидонитов (мелькитов) и нехалкидонитов (коптов) церковь осталась во владении мелькитов. Она избежала разрушения во время араб. завоевания (639-642), но была сожжена арабами вместе со значительной частью города при попытке его отвоевания визант. армией в 645 г. К повествованию о сожжении церкви в «Истории Александрийских патриархов» примыкает рассказ о чуде с мощами М. (содержится также в Житии патриарха Вениамина I в копто-араб. Синаксаре). Согласно этому рассказу, капитан корабля дукса Санутия (к-рый ходатайствовал перед араб. полководцем Амром ибн аль-Асом о возвращении в

Александрию копт. патриарха *Вениамина I*) проник в церковь и, увидев, что покров с мощей М. снят грабителями, искавшими сокровища, взял главу апостола и спрятал ее на корабле. Однако сверхъестественная сила удерживала корабль в порту до тех пор, пока капитан не признался в краже и главу М. не передал патриарху Вениамину. Санутий пожертвовал патриарху значительные средства на восстановление храма во имя М., к-рое было в основном завершено в 80-х гг. VII в., при патриархе *Иоанне III* Милостивом. Аббат *Адамнан*, сообщая о посещении галльским еп. Аркульфом в те же годы этого храма, очевидно уже восстановленного, отмечает, что там «лежит погребенным» М. (его мраморную гробницу показывали в вост. части храма, перед алтарем). Т. о., по мнению О. Мейнардуса, предание о чудесном спасении главы М. появилось уже после похищения тела М. венецианцами в IX в. Поскольку повествующие об этом зап. источники не указывают, что глава М. была оставлена в Александрии, появление легенды следует отнести ко времени, когда глава М. была важным литургическим символом в чине поставления на Патриаршество (*Burmester O. H. E. The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria. Le Caire, 1960. P. 83*), т. е. по крайней мере с XI по XIV в. Сказание о чуде, как считает Мейнардус, помогало объяснить, с одной стороны, исчезновение тела М., а с другой - передачу главы М. мелькитами коптам.

В XI в., согласно «Истории Александрийских патриархов», глава М. находилась в мон-ре прп. Макария (Дейр-Анба-Макар) в Вади-эн-Натрун. Во время пребывания здесь патриарха *Захарии* ее в надежде на богатый выкуп увез в Каир мусульм. эмир. Святыню выкупил за 300 динаров и передал патриарху христианин Букайра ар-Рашиди. В сер. XI в. глава была перенесена в Александрию, где находилась в домах передававших ее друг другу знатных коптов, в т. ч. диак. Мавхуба ибн Мансура ибн аль-Муфарриджа, одного из составителей «Истории Александрийских патриархов»; к этому периоду относится неудавшаяся попытка властей конфисковать главу и передать ее за денежное вознаграждение мелькитам. Важнейшее сведение о реликвии сохранилось в составе биографии патриарха *Кирилла III* (1235-1243): в его правление она пребывала в частном доме одного из знатных коптов, однако существовало мнение, что это глава сщмч. Петра Александрийского, поскольку главу М. вместе с телом похитили венецианцы (единственное известное упоминание о зап. традиции в копт. источниках). В пользу возможной достоверности этого мнения может свидетельствовать то, что сщмч. Петр был обезглавлен вблизи могилы М. и что диак. Мавхуб ибн Мансур в подробном списке известных ему святынь называет только кровь сщмч. Петра и неопределенные реликвии (*ātār*), связанные с М. Не упоминает о мощах М. и важнейший источник последующего периода - соч. «Церкви и монастыри Египта и соседних земель», одним из составителей к-

рого был *Абу-ль-Макарим* (XII-XIII вв.). Версию, впоследствии ставшую общепринятой в Коптской Церкви, сформулировал *Абу-ль-Баракат* († 1324): мощи М. хранились в ц. М. в вост. части Александрии, пока венецианцы не похитили его тело, однако они оставили главу, которая во времена Абу-ль-Бараката по-прежнему пребывала в частном доме.

К 1419 г. относится попытка венецианцев увезти из Александрии и главу М. Сведения о ней имеются как в сочинениях мусульманских историков аль-Макризи (ум. в 1442), Ибн Хаджара аль-Аскалани (ум. в 1448) и Бадр ад-Дина аль-Айни (ум. в 1451), так и в венецианских архивных документах. Некий христианин Джирджис (Zorzeis) продал венецианским купцам главу М., ранее хранившуюся в ц. св. Георгия в Александрии. Это вызвало негодование местных коптов, которые попросили патриарха *Гавриила V* принять меры к возвращению святыни; они грозились не признать Гавриила законным патриархом, если он не приедет в Александрию и не почтит главу М., как предписывалось по чину поставления на Патриаршество. Однако реакции патриарха на требование александрийцев не последовало, поэтому в авг. 1419 г. они обратились к египетскому султану и получили его поддержку. Тогда венецианский консул в Александрии Бьяджо Дольфин созвал для консультации Совет двенадцати, который решил как можно быстрее увезти главу евангелиста в Венецию «ради чести святого Марка, защитника и правителя» города, т. о. сохранив ее от возможных

посягательств гегуэзцев. Но копты обратились к местным властям с просьбой задержать венецианские корабли в порту. Опасаясь развития конфликта, Совет после 3-кратного голосования согласился оставить главу М. в Александрии (7 окт. 1419; см.: *Christ G. Trading Conflicts: Venetian Merchants and Mamluk Officials in Late Medieval Alexandria. Leiden; Boston, 2012. P. 155-165, 315-317*). Тем не менее об утрате коптами главы М. свидетельствовал в 1672/73 г. И. М. *Ванслеб*. Он отмечал, что коптские патриархи «в настоящее время за неимением главы» не могут соблюдать установленный обычай, т. е. после избрания менять покров на главе М. и выставлять ее для лобызания верующими (*Vansleb. 1677. P. 169*).

В преддверии 1900-летней годовщины мученической кончины М. коптский патриарх *Кирилл VI* обратился к Римскому папе *Павлу VI* с просьбой вернуть в Египет из Венеции мощи М., с тем чтобы похоронить тело апостола вместе с его главой в соборе в Александрии рядом с 42 предстоятелями Коптской Церкви. В июне 1968 г. Павел VI в Риме передал копт. делегации частицу кости М., полученную им от кард. Джованни Урбани, патриарха Венеции (1958-1969). Эта частица была привезена в Каир и 26 июня 1968 г. помещена в новоосвященном соборе ап. Марка в Эль-Аббасии. На следующий день делегация из Ватикана посетила православного Александрийского патриарха *Николая VI* и преподнесла ему реликварий с другой частицей мощей М., которая была отделена во время открытия

мощей в Венеции. Реликварий был помещен в греч. соборе св. Саввы в Александрии.

Ист.: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1907. Pt. 1. P. 135-148. (PO; T. 1. Fasc. 2); Pt. 2. P. 494-500. (PO; T. 1. Fasc. 4); History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, A. S. Atiya, A. Khater. Le Caire, 1948. Vol. 2(2). P. 201; 1959. Vol. 2(3). P. 264-267, 275-276, 359; 1974. Vol. 4(1). P. 138-139; SynAlex. Pt. 3. P. 562-563; Pt. 4. P. 344-347; *Abu-l-Baraka t Ibn Kabar*. Misba h az-zulma f da h al-khidma / Ed. S. Kh. Samir. Al-Qa hira, 1971. Pt. 1. P. 87-89; *Adamnan*'s «De Locis Sanctis» / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958. P. 10, 29, 104-105; *al-Makrz, Ahmad ibn 'Al*. Kita b as-sulu k li-ma'rifat duwal al-mulu k. Bayru t, 1997. Pt. 6. P. 506-507; *Vansleb J. M.* Histoire de l'Église d'Alexandrie. P., 1677. P. 168-169.

Лит.: *Nakhla K. S.* The Tradition of Saint Mark in the Coptic Church: Diss. Cairo, 1957; *Meinardus O. F. A.* An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark // OCP. 1970. Vol. 36. P. 348-376; *idem*. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 20002. P. 28-35; *Atiya A. S.* Mark, Saint // CoptE. Vol. 5. P. 1528-1533; *Swanson M.* The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517). Cairo, 2010. P. 121-122, 210. (The Popes of Egypt; 2).

С. А. Мусеева

Почитание на Западе

В ранней лат. традиции М. был представлен как ученик ап. Петра, автор Евангелия и основатель Александрийской Церкви. Краткие сведения о нем изложены в прологах к латинским переводам Евангелия от Марка. Так, в антимаркионитском прологе о М. говорится как об ученике и о переводчике ап. Петра, со слов которого в Риме он написал «это краткое Евангелие» и получил одобрение учителя. После кончины ап. Петра М. принес Евангелие в Александрию, где он проповедовал христианство и стал 1-м епископом. Благодаря умеренности, которую он проявил в проповеди и образе жизни, евангелист подал пример «всем последователям Христа». В монархианском прологе добавлено, что М. был левитом по происхождению и «сыном [Петра] в крещении»; он написал Евангелие в Италии, а затем стал епископом в Александрии (*Regul J. Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 30, 47-50; ср.: Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi / Ed. H. Wordsworth, H. I. White. Oxonii, 1889. Pars 1: Quattuor Evangelia. P. 171-173; см.: Black. 1994. P. 118-125*). Сходные сведения о М. содержатся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, переведенной на латынь *Руфином Аквилейским* (*Euseb. Hist. eccl. II 15-16, 24; III 39; VI 14*). В Хронике Евсевия-Иеронима под 43 г. сообщается, что М. проповедовал в Египте и Александрии; под 62 г. указано поставление Аниана, преемника М. и «первого епископа Александрии» (*Die*

Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. B., 1956. S. 179, 183. (Eusebius Werke; 7)).

Блж. Иероним обобщил сведения о евангелисте в соч. «О знаменитых мужах»: М. был переводчиком ап. Петра в Риме и по его рассказам написал Евангелие, которое ап. Петр одобрил. Впосл. он отправился в Египет и основал Александрийскую Церковь; скончался в 8-й год правления имп. Нерона и был похоронен в Александрии; его преемником стал Аниан (*Hieron. De vir. illustr. 8*; подробнее см.: *Black. 1994. P. 165-170*). Согласно Декрету Геласия, М. был послан в Александрию ап. Петром и принял там мученическую смерть (*Decret. Gelas. S. 7, 32, 89, 259*). Исидор Севильский воспроизвел сведения о М., заимствованные у Иеронима и других авторов, но подчеркнул, что евангелист скончался естественной смертью (*Isid. Hisp. De ortu et obitu patrum. 83 // PL. 83. Col. 154*).

Важным источником сведений о проповеди М. в Александрии и о гибели евангелиста для латинских авторов было апокрифическое «Мученичество Марка» (CANT, N 287), предположительно составленное в IV в. на греческом языке. Сохранился ряд латинских версий этого произведения, но большинство из них не изданы (BHL, N 5276-5280). Текст, опубликованный **болландистами**, является дословным переводом греч. оригинала (BHL, N 5276; ActaSS. Apr. T. 3. P. 347-349). Считается, что самая ранняя аллюзия на «Мученичество...» содержится в поэме Павлина Ноланского: М. был послан в Александрию, чтобы искоренить там языческие

культы Юпитера и Аписа (*Paul. Nol. Carm. 19. 84-85 / Ed. G. de Hartel. 1894. P. 121*). Т. о., уже вскоре после создания «Мученичество...» могло быть переведено на латынь (подробнее см.: *Lipsius R. A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. H. 2. S. 330-331; NT Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. L.; Louisville, 2003r. P. 462-463*).

Поминовение М. в лат. традиции совершалось 25 апр., но в самом раннем источнике, Иеронимовом мартирологе, оно указано под 23 сент. (*MartHieron. Comment. P. 523-524; ср.: Ibid. P. 209*). Начиная с VIII-IX вв. во мн. календарях память евангелиста значится под 25 апр. (*Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis zum 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 813-814. (MGH. Mem.; 2); ср.: Ibid. S. 898-899*), хотя в некоторых календарях, очевидно под влиянием Иеронимова мартиролога, она помещена под 23 или 25 сент. (*Ibid. S. 1317, 1319, 1324-1325*). Сказание о М., помещенное в мартирологе Беды Достопочтенного под 25 апр., составлено на основе лат. версии «Мученичества...». В нем сообщается, что М. был просветителем Ливии, Мармарики, Аммоники, Пентаполя, Александрии и Египта. Во время пасхальной мессы язычники схватили евангелиста, обвязали его шею веревкой и потащили по острым камням, так что скала обагрилась кровью. Вечером М. бросили в темницу, где ему явился ангел, а затем Сам Спаситель. Наутро язычники вновь потащили М. по камням; он истек кровью и был

похоронен в Вуколе (ad loca Vuculi), на месте своей мученической смерти. Его преемником в Александрии стал еп. Аниан, но евангелист назначил епископов, пресвитеров и диаконов также в др. места (см.: *Quentin*. 1908. P. 85-86, 585). Сказание Беды воспроизведено в мартирологах Лионского Анонима и Рабана Мавра, *Флор* Лионский добавил к нему фрагмент соч. блж. Иеронима «О знаменитых мужах» (Ibid. P. 305-306). *Адон* Вьеннский включил дополненное им сказание Флора в «Книжицу о праздниках апостолов», приложенную к мартирологу, а в основном тексте мартиролога поместил краткую запись о поминовении М. (*Dubois J., Renaud G. Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions*. P., 1984. P. 10-11, 133-134). В мартирологе Узуарда содержится сокращенное сказание. В Римском Мартирологе память М. указана под 25 апр. и под 31 янв., в день перенесения мощей святого (MartRom. Comment. P. 42-43, 155-156). Молитвы для мессы в день памяти М. впервые приведены в григорианских саκραментариях, переписанных в Сев. Франции (Paris. lat. 12050. Fol. 2r-v, сакраментарий мон. Родрада из Корби, после 853; Stockholm. Kungliga Biblioteket. Holm. A 136, Эльнон (Сент-Аман-лез-О), 70-е гг. IX в.).



Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. Ок. 1000 г.
(Sinait. Cod. 204. Fol. 10)

На сказания о М. в «новых легендариях» XIII-XV вв. повлияли предания, распространившиеся из Венеции, к-рая в то время была важнейшим центром почитания святого. Исключением являются главы о евангелисте в энциклопедическом своде Винцентия из Бове, основанные гл. обр. на «Мученичестве...» (*Vincent. Bellovac. Spec. hist. IX 57-58*). В «Перечне святых» венецианца еп. Петра Наталиса повествуется о проповеди М. в Аквилее и о перенесении его мощей в Венецию (*Petr. Natal. CatSS. III 61; IX 86*). Сказание в легендарии доминиканца Варфоломея Трентского (40-е гг. XIII в.) восходит преимущественно к сочинениям блж. Иеронима и к «Мученичеству...», но в него добавлены сведения о том, что М. был основателем Аквилейской Церкви и составлял Евангелие не только в Риме, но и в Аквилее (*Bartolomeo di Trento: Domenicano e agiografo medievale: Passionale de sanctis / Ed. D. Gobbi. Trento, 1990. P. 78-79*). В пространным сказании о М., приведенном в «Золотой легенде» блж. Иакова из Варацце, совмещены сведения,

заимствованные из разных источников. Основная часть сказания посвящена проповеди М. в Аквилее и в Александрии, его гибели, перенесению мощей евангелиста в Венецию и их чудесному обретению в базилике Сан-Марко; далее описываются многочисленные чудеса М., гл. обр. в Италии (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1992. Vol. 1. P. 399-410; см. также: Grégoire R. Riflessioni sull'agiografia marciana // San Marco. 1996. P. 411-427*). Повествования о М. и о его мощах включены в произведения средневековых венецианских историков, напр. в Пространную хронику дожа Андреа Дандоло (сер. XIV в.) и в «Историю Венеции» гуманиста Бернардо Джустиниани (1408-1489) (BHL, N 5292 - *Bernardi Iustiniani De origine urbis Venetiarum, rebusque a Venetis gestis... adiecta insuper divi Marci evangelistae vita. Venetiis, 1534r*).

Начиная с XII в. посвящение М. церквей и алтарей было связано гл. обр. с венецианским влиянием. О более ранних храмах во имя евангелиста сохранилось мало сведений. Так, в грамоте имп. *Людовика Благочестивого* (815) упоминается мон-рь М. в Сполето (*Böhmer. Reg. Imp. Bd. 1. S. 255. N 592*). Предположительно к IX в. относится надпись с возванием к М., процарапанная на фреске с изображением монахинь в башне монастыря Торба близ Кастельсеприо (см.: *Kloos R. M. Die Inschriften im 1. Stock des Turmbaues von Torba // Atti del VI Congresso intern. di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 21-25 ott. 1978). Spoleto, 1980. Vol. 1. P. 219-224*).

Аквилейская легенда

В раннее средневековье сложилось предание о проповеди М. на территории рим. пров. Венеция и Истрия (Сев.-Вост. Италия), в котором о евангелисте говорится как об основателе христианской общины в Аквилее. Представления об апостольском происхождении ряда епископских кафедр на лат. Западе впервые засвидетельствованы в V в. Так, папа Римский Иннокентий I утверждал, что все западные христианские общины первоначально возглавляли епископы, назначенные ап. Петром или его преемниками (La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 419) / Éd. R. Cabié. Louvain, 1973. P. 18-20). Легенда о проповеди М. в Аквилее, по-видимому сложившаяся в условиях затяжных церковных и политических конфликтов, оказала определяющее влияние на формирование культа М. в Венеции.

Епископская кафедра Аквилеи, крупнейшего города Сев.-Вост. Италии, занимала главенствующее положение в регионе. После Вселенского V Собора (553) епископ Аквилеи вместе с другими церковными иерархами Сев. Италии разорвал общение с Папским престолом, инициировав аквилейскую схизму. В 559 г. папа Пелагий I, осуждая епископа Аквилеи за присвоение патриаршего титула, отметил, что Аквилейская кафедра не была основана апостолами (*Pelagii I papae Epistulae quae supersunt* (556-561) / Ed. P. M. Gassó, S. M. Battle. Montserrat, 1956. P. 73-78. N 24). Вторжение лангобардов (568) заставило патриарха

Павла (Павлина I; 557-569) перенести резиденцию из Аквилеи в крепость на о-ве Градо. В 606 или 607 г. разногласия во время выборов патриарха стали причиной раскола: один из претендентов поселился в лангобардском герц-стве Фриули, а его соперник Кандидиан остался в Градо и восстановил общение с Папским престолом. С этого времени патриархи, которые контролировали еп-ства во владениях лангобардов и поддерживали схизму, именовали себя патриархами Аквилеи, хотя их резиденция находилась в Кормонсе, затем в Чивидале (ныне Чивидале-дель-Фриули). Патриархи Градо - Нов. Аквилеи управляли диоцезами на византийской территории (см.: *Markus R. A. Gregory the Great and His World. Camb.; N. Y., 1997. P. 125-133; Sotinel C. The Three Chapters and the Transformations of Italy // The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the 6th-Cent. Mediterranean / Ed. C. Chazelle, C. Cubitt. Turnhout, 2007. P. 85-120*). Завершение аквилейской схизмы (698) не привело к воссоединению Патриархатов, предстоятели которых считали себя законными преемниками Аквилейской Церкви. Попытки Римских пап урегулировать отношения между патриархами не имели успеха (*Documenti. 1942. P. 24-38*). Напротив, соперничество обострилось в связи с падением королевства лангобардов (774) и франк. экспансией в Италию, когда Аквилейский патриарх св. Павлин II (787-802), заручившись поддержкой Карла Великого, попытался укрепить позиции своей кафедры.

Самое раннее свидетельство о существовании аквилейской легенды содержится в «Книге о Мецских епископах», составленной Павлом Диаконом во время пребывания в королевстве франков (предположительно между 783 и 785). В предисловии сообщается, что ап. Петр направил своих учеников из Рима в крупнейшие города Италии: св. Аполлинария - в Равенну, св. Левкия - в Брундизий (ныне Бриндизи), св. Анатолия (Анаталона) - в Медиолан (ныне Милан). М., лучший ученик ап. Петра, отправился проповедовать в Аквилею. Поставив во главе христ. общины св. Эрмагору (см. ст. Ермагора и Фортунат), М. вернулся к ап. Петру, но тот послал его в Александрию (*Pauli Warnefridi Liber de episcopis Mettensibus // MGH. SS. T. 2. P. 261*).



Ап. Марк. Мозаика собора Сан-Марко в Венеции. Кон. XI в.

Патриарх Павлин II в стихотворении, посвященном М., упоминает, что ап. Петр послал евангелиста в Аквилею, где тот проповедовал и основал Церковь. Когда М. вернулся в Рим, апостол направил его в

Александрию, где он принял мученическую смерть. Описывая основание христианских общин в Аквилее и Александрии, Павлин использует одинаковые выражения, подчеркивающие апостольский статус Аквилейской Церкви (MGH. Poet. T. 1. P. 140; Norberg D. L'œuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Stockh., 1979. P. 157-158; см.: CSLMA. AI. P. 187). В привилегии Карла Великого, изданной 4 авг. 792 г., Павлин назван «патриархом святой Аквилейской Церкви, возведенной в честь св. Богородицы и Приснодевы Марии, св. Петра, первого из апостолов, и св. Марка». Однако в другой грамоте, изданной в тот же день, говорится об «Аквилейской Церкви... Петра... и св. Эрмагоры, мученика Христова» (MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 233-236. N 174-175). В грамоте имп. Лотаря I (832) покровителями кафедры Чивидале названы Пресв. Дева Мария, ап. Петр и М. (Ibid. T. 3. P. 70-73. N 9). Хотя Карл Великий оказывал предпочтение Чивидале, в 803 г. он даровал иммунитет владениям кафедры Градо по просьбе Фортуната, «патриарха Градо, епископа престола св. евангелиста Марка и св. Эрмагоры» (Ibid. T. 1. P. 269-270. N 200). Однако в грамоте папы *Льва III* о даровании *паллия* (803) Фортунат назван только «патриархом Церкви Градо» (напр.: Documenti. 1942. P. 56-58. N 37). Упоминаний о М. как о покровителе Аквилейской Церкви нет и в более ранних папских документах.

Соперничество между кафедрами обострилось при Максении, патриархе Аквилеи (811-837), к-рый претендовал на юрисдикцию над территорией обоих Патриархатов. Символом воссоединения должна

была статья древняя патриаршая базилика в Аквилее, восстановленная по указанию Максенция. Возможно, в это время агиографическое сказание о святых Эрмагоре и Фортунате (BHL, 3838-3840), предположительно составленное на рубеже VIII и IX вв., было дополнено вступлением, в котором говорится о миссии М. Расставшись с другими апостолами, Петр и Павел направились в Рим вместе с М., лучшим учеником Петра, которого апостол послал в Аквилею. Приняв от ап. Петра «первый жребий и жезл первосвященства» (*primam sortem et baculum pontificatus*), евангелист прибыл в город и исцелил прокаженного юношу Атаульфа. Обратив ко Христу множество людей, М. решил вернуться в Рим. По его предложению горожане избрали на епископскую кафедру Эрмагору, к-рый отправился вместе с М. в Рим, получил от ап. Петра посох и стал «первым из епископов Италии» (*proton episcopus prouinciae Italiae*).

На Соборе в Мантуе (6 июня 827) вопрос об «Аквилейской митрополии, вопреки постановлениям св. отцов разделенной между двумя митрополитами», обсуждался папскими легатами, представителями императора, митрополитами Милана и Равенны и многими итальянскими епископами. Собор был созван для рассмотрения ходатайства послов из Истрии (в совр. Хорватии) о передаче местных епископских кафедр в юрисдикцию патриарха Аквилейского. Отвергая легитимность патриарха Градо, к-рому подчинялись еп-ства Истрии,

патриарх Максенций назвал причинами раскола вторжение лангобардов и неканонические действия «еретика» Кандидиана. Он заявил, что Аквилейская Церковь была основана М. и его помощником св. Эрмагорой прежде всех др. христ. общин Италии (*pre omnibus Italiae in Christi fide prius fundatam esse*). Патриарх Максенций подчеркнул, что М. был любимым учеником ап. Петра, а основанная им Церковь - «верной ученицей и помощницей» Римской Церкви. Хотя патриарх Павел некогда переселился в Градо, «забрав с собой все сокровища и престол святых Марка и Эрмагоры» (*sedes sanctorum Marci et Hermachorae*), у него не было намерения утверждать там Патриаршую кафедру. Аквилейский патриарх подкрепил свои доводы документами, в т. ч., вероятно, сказанием о святых Эрмагоре и Фортунате, фрагмент к-рого перефразирован в соборных актах с добавлением, что Аквилейская кафедра, основанная М., была центром распространения христианства в Италии и других странах. Участникам Собора был представлен также перечень Аквилейских патриархов, из к-рого следовало, что после М. и до Павла кафедру занимали 20 епископов. Венерий, патриарх Градо, отказался прибыть на Собор, но прислал своего эконома диак. Тиберия, который не смог опровергнуть аргументы Максенция. Он заявил: «Не могу отрицать, что мне, как и почти всем людям, известно об основании первенствующего города и митрополии Аквилеи... блаженным Марком и Эрмагорой». Участники Собора признали Максенция

законным преемником М., а патриархов Градо объявили нелегитимными. По мнению исследователей, это решение было связано с политикой франк. императора, направленной на вытеснение византийцев с берегов Адриатического м.: ранее часть Истрии была присоединена к империи Каролингов, и местным жителям, «освобожденным от ярма никчемных греков» (a *Grecorum naequissimo vinculo*) «нашими благочестивыми императорами», не следовало «служить двум господам» (MGH. Conc. T. 2. Pars 2. P. 583-589; Documenti. 1942. P. 83-90; см.: *Azzara C. Il concilio di Mantova del 6 giugno 827 // Le origini della diocesi di Mantova e le sedi episcopali dell'Italia settentrionale (IV-XI secolo). Trieste, 2006. P. 61-72; Vocino. Les saints. 2015. P. 281-286).*

Незадолго до Мантуанского Собора патриарх Венерий тщетно просил имп. Людовика Благочестивого подтвердить привилегии Градо «ради славы св. евангелиста Марка и блаженного Эрмагоры, первого понтифика» (Documenti. 1942. P. 79-83). После Собора патриарх, лишенный юрисдикции над Истрией, апеллировал к папе Римскому, но не упоминал об апостольском происхождении своей кафедры (MGH. Err. T. 5. P. 315-316; Documenti. 1942. P. 91-92). В 855 г. имп. Людовик II Итальянский подтвердил полномочия «патриарха Аквилейской, или Чивидальской, Церкви» (*Aquilegensis siue Foroiuliensis ecclesiae patriarcha*) в ущерб правам «епископа Градо». В грамоте приведено историко-каноническое обоснование

этого решения; о происхождении кафедры от М. не говорится (MGH. Dipl. Kar. T. 4. P. 97-99. N 17).
Позиция сторонников Градо получила отражение в «Песни о невосстановленной Аквилее» (ок. 850). Аквилея описывается как процветавший некогда город, в к-рый ап. Петр послал своего любимого ученика М. После основания христ. общины евангелист назначил 1-м епископом св. Эрмагору, к-рый был рукоположен ап. Петром и впоследствии принял мученическую смерть. Но город был полностью разрушен варварами, которые неоднократно вторгались в Италию, а Церковь разделилась из-за схизматиков, к-рые поселились в Чивидале и настраивали франк. императоров против законных патриархов Градо (Carmen de Aquilegia nunquam restauranda // MGH. Poet. T. 2. P. 150-153, 722).

На стороне патриархов Градо выступали жители островов Венецианской лагуны во главе с дожём (дуксом), к-рый считался наместником византийского императора. Они рассматривали патриархов Чивидале как союзников франков, чья церковная и политическая экспансия угрожала самостоятельности Венеции (в 809-810 франки пытались захватить острова). Между 827 и 829 гг. на о-в Риальто, где с нач. IX в. находилась резиденция дожа, из Александрии были доставлены мощи М. В сказании о перенесении мощей (датировка текста остается спорной) обоснована преемственность патриархов Градо от древних епископов Аквилеи.

Тенденциозно интерпретируя сообщения Павла Диакона (*Paul. Diac. Hist. Langobard. II 10, III 26, IV 33*), автор сказания утверждает, что патриарх Павел укрылся от лангобардов в Градо - Нов. Аквилее. С одобрения папы Римского в Градо была перенесена резиденция патриарха, там хранились трон М., присланный византийским имп. Ираклием, и кафедра св. Эрмагоры. Однако Венеция тоже претендовала на преемственность от древней Аквилеи: в сказании сообщается, что острова Венецианской лагуны были заселены беженцами из соседних областей, захваченных варварами. Венецианцы называли себя «первородными сыновьями» М., потому что евангелист проповедовал в Аквилее до того, как отправился в Египет. Этот же текст включен в самый ранний памятник венецианской историографии - Хронику Иоанна Диакона († после 1018). Историк называет Градо «столицей и митрополией новой Венеции», тогда как Аквилея была столицей рим. пров. Венеция (*quemadmodum antique Venecie Aquilegia, ita et ista totius nove Venetie caput et metropolis fore dinoscitur - Johannes Diaconus. Istorica Veneticorum. I 1, 4, 6, 17 // Giovanni Diacono. 1999. P. 48, 52, 54, 68*). В более поздних источниках - «Хронике патриархов Новой Аквилеи», написанной в сер. XI в. в Градо (*Chronica de singulis patriarchis novae Aquileiae // Cronache. 1890. P. 3-16*), и в списках патриархов из Градо (*Origo civitatum Italie seu Venetiarum: Chronicon Altinate et Chronicon Gradense / Ed. R. Cessi. R., 1933. P. 162-163*) и из Чивидале (*MGH. SS. T. 13. P.*

367-368), составленных в XIII-XIV вв., нет новых сведений о проповеди М. в Аквилее (см. также: *Colombi. Storie. 2010*).

Заимствовав аквилейскую легенду о М., венецианцы использовали ее для возвеличения своего города, ставшего центром почитания евангелиста. С ростом значения Венеции патриаршая резиденция Градо вошла в сферу влияния Венецианской республики. С сер. XI в. патриархи обычно жили в Венеции (в 1451 на основе упраздненных Патриархата Градо и епископства Кастелло был создан Венецианский Патриархат; см. в ст. *Латинские Патриархаты*). Соперничество с патриархами Аквилеи (Чивидале), ставшими церковными князьями Свящ. Римской империи, приводило к военным столкновениям, напр., при Аквилейском патриархе Поппоне (1019-1042). В 1031 г. Поппон возглавил освящение заново построенной им патриаршей базилики в Аквилее. На росписях в апсиде храма, выполненных в то же время, представлена Пресв. Дева Мария во славе, с предстоящими М., Эрмагорой и другими местными святыми, а также с патриархом и представителями имп. семейства (*Dale. 1994. P. 59-61*). Патриарх Ульрих II (1161-1182), пытавшийся захватить Градо, потерпел поражение от венецианцев, но благодаря успешному посредничеству в переговорах папы *Александра III* с имп. *Фридрихом I Барбароссой* получил привилегии от понтифика и императора. В 1177 г. вместе с патриархом Градо он присутствовал на торжественной встрече папы в Венеции, а в 1180 г. оба патриарха заключили

мирное соглашение (Italia Pontificia / Ed. P. F. Kehr. B., 1923. Vol. 7. Pars 1. P. 39-40; см.: *Madden T. F.* Enrico Dandolo and the Rise of Venice. Baltimore, 2007r. P. 70, 76-78). Вероятно, завершение многовекового противостояния было отмечено созданием цикла фресок в крипте патриаршей базилики, который иллюстрировал легенду о проповеди М. и об основании Аквилейской Церкви (*Dale.* 1994. P. 78-84; *Idem.* 1997; *Cozzi E.* Gli affreschi della cripta di Aquileia // La Basilica di Aquileia: Storia, archeologia ed arte / Ed. G. Cuscito. Trieste. 2010. Vol. 2. P. 489-520). В XI-XII вв. в базилике М. (Сан-Марко) в Венеции также были размещены циклы изображений (на алтарном антепендии (Пала д'Оро), мозаиках и т. д.), связанные не только с аквилейской легендой, но и с почитанием М. как покровителя Венеции (см.: *Caselli.* 2009; *Dale.* 1994). Начиная с XVII в. аквилейская легенда подвергалась критике в трудах болландистов и историков Церкви, напр. Л. С. Ленена де *Туймона*, хотя нек-рые местные ученые отстаивали ее историчность (напр.: *De Rubeis.* 1740). В XX в. исследователи пришли к выводу, что сведения о проповеди М. в Аквилее были вымышлены в VI-IX вв. (*Paschini.* 1909. P. 16-42; *Lanzoni.* Diocesi. P. 877-883). Попытки доказать более раннее происхождение легенды и даже ее достоверность (напр.: *Fedalto G.* San Marco tra Babilonia, Roma e Aquileia: Nuove ipotesi e ricerche // San Marco. 1996. P. 35-50; см. также: *Idem.* 2014) не получили поддержку ученых, как и противоположная гипотеза о создании легенды

Павлом Диаконом (*Dorigo*. 1989). Аквилейская легенда обычно рассматривается как полемическое изобретение, целью которого было доказать апостольское происхождение Аквилейской кафедры и придать ей авторитет в условиях церковно-политических конфликтов (напр.: *Tramontin*. 1987; подробнее см.: *Cuscito G. La tradizione marciana aquileiese come problema storiografico // San Marco*. 1996. P. 587-597). Некоторые исследователи полагают, что легенда возникла в эпоху аквилейской схизмы (сер. VI - кон. VII в.), когда местные церковные иерархи конфликтовали с Папским престолом и стремились подчеркнуть независимость Аквилейской Церкви (*Humphries M. Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*. Oxf.; N. Y., 1999. P. 65; ср.: *Egger R. Der hl. Hermagoras: Eine krit. Untersuchung*. Klagenfurt, 1948. S. 226). По др. версии, появление легенды было связано с расколом Патриархата и с соперничеством между Градо и Чивидале (*Dale*. 1994. P. 56-57). Вероятно, из-за разрыва отношений с Римом и присвоения патриаршего титула возникли «идеальные условия для формирования апостольской легенды» (*Vocino*. Caccia. 2015. P. 367). Однако предание о том, что М. посетил Аквилею и основал там христ. общину, сложилось позднее, в VII-VIII вв., скорее всего в Градо. Образцом для него могло стать предание об апостольском происхождении Равеннской Церкви: ее основатель, св. Аполлинарий, считался учеником ап. Петра. Равеннское предание

об Аполлинарии (BHL, N 623) повлияло на аквилейское сказание о святых Эрмагоре и Фортунате (см.: *Picard J.-Ch. Le souvenir des évêques: Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle. R., 1988. P. 583-586, 696-697).*

Возникновение «апостольских легенд» в Равенне, Градо, Сплите и др. городах, подконтрольных византийцам, можно рассматривать как проявление греч. влияния. Но основание этих кафедр возводили к ап. Петру, следов., церковные иерархи визант. Италии и Далмации ориентировались в первую очередь на Рим (*Vocino. Caccia. 2015. P. 369; Eadem. Les saints. 2015*). Возможно, непосредственной причиной формирования аквилейской легенды стало появление в Градо «престола св. Марка», подаренного имп. Ираклием (*Tavano. 1972*). Патриархи Павлин II и Максенций использовали предание о М. в борьбе с патриархами Градо, выделяя руководящую роль ап. Петра, который послал евангелиста в Аквилею, а затем по его просьбе рукоположил 1-го епископа. На этом основании Аквилейскую Церковь называли ученицей и верной помощницей Папского престола. После перенесения мощей М. в Венецию аквилейская легенда была переосмыслена для того, чтобы представить венецианцев как «первородных сыновей» евангелиста, достойных хранить мощи своего «отца». В Венеции хранителем святыни был не церковный иерарх, а глава гос-ва, освященного реликвиями М., поэтому почитание евангелиста

стало «государственным культом» (*Vocino. Caccia.* 2015).

Перенесение мощей М. в Венецию

Соч. «Перенесение евангелиста Марка в Венецию» (VHL, N 5283-5284) открывается пространным прологом, в к-ром обоснована духовная связь М. с венецианцами. В прологе объясняется разница между 2 Венециями - рим. провинцией с центром в Аквилее, где проповедовал евангелист, и группой островов в Адриатическом м. Эти острова были заселены беженцами, спасавшимися от лангобардов (изложенная здесь легенда о византийском полководце Нарсесе, который якобы пригласил лангобардов в Италию, заимствована из сочинения Павла Диакона; см.: *Paul. Diac. Hist. Langobard. II 5*). Патриарх Павел бежал «из Аквилеи на остров Градо, забрав тела блаженнейшего мученика Эрмагоры и прочих святых, которые там почивали... и нарек [Градо] Новой Аквилеей». Патриарх Илия с разрешения папы Римского Пелагия I сделал Градо «митрополией всей Венеции», а затем имп. Ираклий «прислал [ему] престол блаженнейшего Марка» (*beatissimi Marci sedem*). Многие жители бывш. пров. Венеция тоже переселились на острова, к-рые стали именоваться Венецией; эти люди отличались честностью, благородством и благочестием. Основная часть сказания начинается с запрета на торговлю с мусульманским Египтом, изданного византийским имп. Львом. Когда указ получили в Венеции, дож Юстиниан (827-829) «подтвердил решение своего императора» и велел своим

подданным соблюдать его. Однако 10 венецианских кораблей, груженных товарами, сильным ветром отнесло к Александрии. Там венецианцы по обыкновению стали посещать церковь М., к-рая находилась неподалеку; они часто делали пожертвования и хорошо знали хранителей (custodes) церкви. В то время сарацинский «царек» (regulus) приказал выломать мраморные плиты и колонны из церквей и общественных зданий в Александрии, чтобы использовать их для украшения дворца в Вавилоне (ныне Каир). Однажды старшие хранители, мон. Ставракий (Stauratius) и пресв. Феодор, сообщили венецианцам, что в городе начали разорять храмы, поэтому они опасаются за сохранность церкви М. Трибун Бон из Маламокко и Рустик из Торчелло, близко знакомые с хранителями (Бон был крестным отцом одного из детей Феодора), ответили, что существует способ избавиться от гнета сарацин. Получив от хранителей обещание хранить разговор в секрете, Бон и Рустик предложили им забрать тело М. и бежать в Венецию. Сначала хранители возмутились: они указали на грозившую им смертельную опасность и на невозможность отдать чужеземцам святыню всего Египта - мощи апостола, который крестил александрийцев и стал покровителем города. В ответ Бон и Рустик заявили, что М. сначала проповедовал в Аквилее, «расположенной в краю, с древности носившем имя Венеция, откуда мы родом. Так что мы - его первородные сыновья, первыми рожденные им через Евангелие». Возможно, предположили венецианцы,

Богу угодно «вернуть нам святейшего отца». Но мон. Ставракия и пресв. Феодора не убедил этот аргумент: они заявили, что венецианцы уже обладают престолом М. (*Sufficiat vobis quod sedem eius habetis*); хранители не хотели уезжать на чужбину, хотя отдать мощи и остаться в Александрии означало для них верную смерть. Венецианцы возразили, что М., по преданию, бежал от гонителей в Пентаполь (эти сведения восходят к апокрифическому «Мученичеству Марка»), но хранители ответили, что сарацины, хотя и угнетают христиан, но не предают их смерти. Однако вскоре один из хранителей разбил красивую мраморную плиту, чтобы она не досталась «язычникам», и прислужники мусульм. правителя подвергли его жестокому бичеванию. Мон. Ставракий и пресв. Феодор были настолько испуганы, что сразу же согласились на предложение венецианцев, но спросили, что их ждет в чужом краю. Бон и Рустик поклялись, что дож удостоит их почестей и назначит «первыми среди священнослужителей».



Ап. Марк. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

В назначенное время мон. Ставракий и пресв. Феодор тайно открыли мраморную гробницу М. Тело святого было завернуто в шелковую ткань, скрепленную печатями по всей длине тела. Хранители перевернули его и вскрыли ткань, чтобы печати остались неповрежденными, затем забрали мощи М. и заменили их телом св. Клавдии, к-рое хранилось в той же церкви. От мощей евангелиста разлилось благоухание, которое привлекло внимание горожан. В церкви собрались люди, опасавшиеся, что венецианцы могут похитить святыню. Открыв гробницу, они увидели мощи с нетронутыми печатями и разошлись. Венецианцы, ждавшие в укрытии, положили мощи М. в большую корзину, замаскировали капустой и др. овощами, а сверху положили куски свинины. По дороге в гавань они встретили сарацин, к-рые поинтересовались, что находится в корзине. Увидев свинину, мусульмане в знак отвращения сплюнули на землю и отошли. Доставив мощи на корабль, моряки завернули их в парус, опасаясь обыска. В день отплытия мон. Ставракий поднялся на судно, но пресв. Феодор «испугался людей, собравшихся на берегу», и в последний момент решил остаться. Когда судно покинуло гавань, мощи М. отнесли в каюту (sub solarium navis), расставили вокруг них светильники и сосуды с благовониями. Монахи Ставракий и Доминик из Комаккьо (Comaclensis), возвращавшийся из паломничества в Иерусалим, совершали богослужения.

Во время плавания от мощей М. совершались чудеса. Когда моряки другого венецианского корабля не поверили рассказу о похищении святыни и заявили, что «вам, наверно, дали мумию какого-нибудь египтянина», судно, на котором находились мощи, внезапно повернуло и ударило тот корабль в борт. Ночью во время бури М. явился во сне мон. Доминику и велел сказать морякам, чтобы они спустили паруса, т. к. суша была в опасной близости. На рассвете мореплаватели увидели перед собой берег о-ва Строалия (Строфады в Ионическом м.). Перед остановкой венецианцы решили никому не говорить о мощах. Но Бог открыл местным жителям правду, и они собрались в гавани, чтобы поклониться святыне. Один из них усомнился в подлинности мощей, и в него сразу же вселился демон; несчастный получил исцеление только после того, как признал, что останки принадлежат евангелисту. Остановившись в порту Умаго в Истрии (ныне Умаг, Хорватия), мореплаватели послали вестников к дожу Юстиниану с просьбой не наказывать их за посещение Египта; в противном случае они были готовы увезти мощи М. в др. место. Узнав о святыне, дож передал морякам, что их ждет радушный прием. В гавани Оливоло (Сан-Пьетро-ди-Кастелло в черте Венеции) корабль встретил еп. Урс в окружении духовенства. Клирики отнесли мощи во дворец дожа на о-ве Риальто, где для их хранения был отведен верхний этаж. Для служения при святыне дож Юстиниан назначил клириков и певчих во главе с мон. Ставракием. На следующий год к ним

присоединился пресв. Феодор, а мон. Доминик вернулся домой. Вскоре Юстиниан скончался, поэтому церковь по образцу Гроба Господня (вероятно, в форме ротонды), к-рую он намеревался построить при дворце для хранения мощей, завершил его брат и преемник Иоанн (829-836). В этом храме происходили чудеса, особенно исцеления людей, одержимых демонами. Память перенесения мощей совершалась 31 янв., память освящения храма - 2 янв.

В издании Э. Коломби (*Colombi. «Translatio...»*. 2010) использованы 12 рукописей сказания, из к-рых более половины были созданы в XII в. в Сев. Италии. Самая ранняя рукопись - агиографический сборник-конвюльт из аббатства Флёри (Orléans. Bibl. municip. 197. P. 140-143); листы с текстом сказания датируются X-XI вв. (согласно Л. Пани - сер. XI в.; подробнее см.: *Colombi. «Translatio...»*. 2010. P. 93-94). Текст в этом манускрипте содержит лакуны и ошибки; многочисленные разночтения есть и в других рукописях, что затрудняет реконструкцию текста (*Ibid.* P. 103-109).

Датировка сказания вызывает дискуссии. Согласно Н. Мак-Клири, который подготовил 1-е критическое издание, текст был составлен примерно в сер. XI в., возможно, на основе источника IX в.

(*McCleary. 1931/1933. P. 233-234*). После того как болландист Б. де Геффье указал на существование орлеанской рукописи, сказание стали датировать X в. (напр.: *Geary. 1978. P. 114*). По мнению некоторых

исследователей, в тексте содержатся аллюзии на исторические события эпохи дожа Петра IV Кандиана (959-976), поэтому сказание было создано скорее всего в это время, хотя его составитель мог опираться на более ранние источники (*Cracco G. I testi agiografici: Religione e politica nella Venezia del Mille // Storia di Venezia / Ed. L. Cracco Ruggini e. a. R., 1992. Vol. 1. P. 939-940; Vocino. Caccia. 2015. P. 373*). Коломби, указывая в т. ч. на использование в прологе к сказанию и в Хронике Иоанна Диакона одинаковых интерполированных фрагментов «Истории лангобардов» Павла Диакона, пришла к выводу, что сказание было составлено не ранее кон. X в. (*Colombi. «Translatio...». 2010. P. 75-81; Eadem. Storie. 2010. P. 764-766*). По др. версии, сказание, в к-ром содержится много деталей и подробностей, было написано примерно в сер. IX в. на основе рассказов очевидцев и участников события (*Dennig-Zettler R., Zettler A. La traslazione di San Marco a Venezia e a Reichenau // San Marco. 1996. P. 692-695, 698-701*). В тексте содержатся достоверные сведения о морской торговле в 1-й пол. IX в. (*McCormick M. Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300-900. Camb.; N. Y., 2003r. P. 238-240*). Идеологическая основа сказания связана с событиями 1-й пол. IX в., поэтому нет причин считать, что текст был составлен позднее (*Veronese. 2015. P. 302-304*). Неоднократно высказывались сомнения в достоверности сказания гл. обр. из-за того, что в источниках IX-X вв. редко упоминается о мощах М. в

Венеции. Самое раннее свидетельство содержится в завещании дожа Юстиниана, «имперского ипата и дукса провинции Венеция» (кон. 828 или нач. 829), в котором упоминается о «теле блаженного Марка», для хранения к-рого Фелицитата, вдова дожа, должна была построить базилику «в округе св. Захарии» (Documenti. 1942. P. 98). В 60-х гг. IX в. паломник мон. Бернард посетил Александрию, где узнал, что мощи М. ранее хранились в монастыре за восточными воротами города, но были похищены венецианцами (Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina lingua exarata / Ed. T. Tobler, A. Molinier. Gen., 1880. P. 311; см.: *D'Antiga*. 2010). О том, что мощи М. были перенесены из Александрии в Венецию, упоминается в тексте X в. из аббатства Райхенау, хотя его автор не знал, при каких обстоятельствах это произошло (*Klützel*. 1980. S. 146). О перенесении мощей и строительстве церкви во имя М. упоминает Иоанн Диякон (*Iohannes Diaconus. Istoria Veneticorum. II 39 // Giovanni Diacono. 1999. P. 118*). Он также описывает тайный визит имп. *Оттона III*, к-рый заявил, что прибыл в Венецию из почтения к М. и к дожу (Ibid. IV 59 // Ibid. P. 200; см.: *Althoff G. Otto III. Univ. Park (Pa.), 2003. P. 110-112*). Однако историк неверно датировал правление дожа Юстиниана, при котором в Венецию были доставлены мощи М.: он утверждал, что после кончины своего отца и предшественника Агнелла в 822 г. Юстиниан правил всего год. Т. о., Иоанн Диякон относил перенесение мощей к 822-823 гг. В

более поздних источниках также содержатся неверные датировки этого события (в «Золотой легенде» - 467 г., в «Венецианской истории» Мартина да Каналья - 800 г.).

По мнению многих исследователей, перенесение мощей М. произошло не спонтанно, как утверждается в сказании, а по распоряжению венецианских властей (см.: *Geary*. 1978. P. 107-115; *Tramontin*. 1987. P. 178-179; *Osborne*. 1999. P. 385-386; *Veronese*. 2015. P. 301). Скорее всего оно было реакцией на Мантуанский Собор (827), к-рый венецианцы восприняли как проявление церковно-политической экспансии франков, стремившихся вытеснить византийцев с берегов и островов Адриатического м. Осуждение патриарха Градо на Соборе угрожало венецианцам потерей церковной автономии и подчинением патриарху Аквилейскому, верному союзнику Каролингов. В прологе к сказанию изложена аквилейская легенда о М. в трактовке, выгодной не только Градо, но и Венеции, которая также представлена как наследница древней Аквилеи. Составители текста доказывали, что перенесение мощей совершилось по воле Бога, т. к. именно венецианцы были достойны хранить святыню. Нек-рые исследователи усматривают в сказании стремление к автономии от Византии, хотя к-польский император почти не контролировал события на Адриатическом м. (*Pavanello*. 1928. P. 294; *Veronese*. 2015. P. 295-296). Согласно распространенному мнению, М. должен был заменить св. Феодора, которого считали

покровителем Венеции в эпоху визант. господства (*Demus*. 1960. P. 21-22; *Geary*. 1978. P. 111-112; *Osborne*. 1999). Однако другие ученые считали, что почитание св. Феодора в Венеции имеет более позднее происхождение (см.: *Muir*. 1981. P. 93-95). Благодаря перенесению мощей М. политический центр на о-ве Риаьто не только подтвердил статус «столицы» автономной Венеции, но и получил идеологическое превосходство над обоими Патриархатами, которые в посл. были включены в сферу его влияния (напр.: *Vocino*. *Caccia*. 2015. P. 373-374).

Почитание М. в Венеции

В средние века и Новое время культ М. был тесно связан с венецианской государственностью и патриотизмом. Вероятно, сначала евангелиста считали прежде всего покровителем дожа, но со временем его стали воспринимать не только как св. покровителя, но и как образ, олицетворяющий всю Венецианскую республику, в которой «верховная власть становилась все более абстрактным понятием и приписывалась мистической фигуре св. Марка» (*Muir*. 1981. P. 91). Т. о., в венецианских представлениях о М. «слились воедино религиозные и гражданские ценности» (*Ibid*. P. 84). Менявшееся восприятие образа святого получило отражение в местной средневек. историографии. Так, в «Истории венецианских дождей» (ок. 1230) о М. говорится прежде всего как о защитнике венецианцев: евангелист помогает им в сражениях (*adiuvante Deo et beato Marco*), именно его венецианцы благодарят

за победу над врагами, а военные трофеи привозят «в Венецию, к блаженному Марку и славному дожу» (Historia ducum Venetorum. 4, 15, 42-43 // Testi storici veneziani (XI-XIII sec.) / Ed. L. A. Berto. Padova, 1999. P. 6, 26, 76, 78). Однако хронист Мартин да Каналь (между 1267 и 1275) подчеркивал, что М. был «истинным правителем» Венеции, независимой от к.-л. земного государя: «Господин св. Марк Евангелист, на которого венецианцы возложили свое упование, после Иисуса Христа правит ими и будет править всегда» (monseignor saint Marc li Evangeliste, en cui li Veneciens ont mis lor espoir, après Jesu Crist gouverne les Veneciens et gouvernera a tosjors mais; см.: *Canal M., da. Les Estoires de Venise: Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275* / Ed. A. Limentani. Firenze, 1972).

Образ М. как покровителя Венеции получил отражение в преданиях, игравших ключевую роль в легендарной истории города и республики. Предание о «предопределении» (praedestinatio), основанное на аквилейской легенде о М., скорее всего оформилось в годы правления дожа Реньера Дзена (1253-1268).

Наиболее известно изложение этого предания в Пространной Хронике Андреа Дандоло (дож Венеции в 1343-1354), которая начинается с описания проповеди М. и основания им Аквилейской Церкви в 48 г. Когда евангелист вместе с Эрмагорой плыл в Рим, ветер прибил лодку к о-ву Риальто. Явившийся ангел обратился к святому со словами: «Мир тебе, Марк, здесь упокоится твое тело» (Pax tibi, Marce, hic requiescet corpus tuum), предсказал ему

мученическую смерть и перенесение мощей в «дивный город», к-рый будет построен на этом месте. Евангелист ответил: «Господи, да будет воля Твоя» (*Andreae Danduli Chronica*. 1938. P. 10). Слова ангела восходят к «Мученичеству Марка», согласно которому в александрийской темнице Христос приветствовал евангелиста словами: «Мир тебе, Марк, Наш евангелист» (*Pax tibi, Marce, noster evangelista - ActaSS. Apr. T. 3. P. 348*). В форме «Мир тебе, Марк, Мой евангелист» эти слова сопровождают сцену явления Христа на алтарном образе Пала д'Оро (нач. XII в.). Впоследствии легенда о «предопределении» стала восприниматься как рассказ о мистическом основании Венеции. М. стал св. покровителем венецианцев еще до возникновения города; «под его опекой империя этого народа должна процветать и существовать вечно ради блага всего рода человеческого» (*Sansovino F. Venetia, città nobilissima et singolare. Venetia, 1581. P. 201-202*; см.: *Muir*. 1981. P. 79; *Tramontin*. 1987; *Dale*. 1994. P. 65-66; *Pincus*. 1997).



Ап. Марк. Миниатюра из Евангелия. 1300 г. (Bibl. Nat. France. Ms. grec. 34. Fol. 111)

Легенда о «явлении» М. (apparitio) связана с историей базилики Сан-Марко, основанной вскоре после перенесения мощей. По свидетельству Иоанна Диякона, дожи Юстиниан и Иоанн построили капеллу для хранения святыни «на углу дворца» (*Iohannes Diaconus. Istoria Veneticorum. II 39, 47 // Giovanni Diacono. 1999. P. 118, 122*). В 976 г. дворец и церковь М. сгорели во время восстания против дожа Петра Кандиана (*Ibid. IV 12-13 // Ibid. P. 162*). Храм был восстановлен дожем св. Петром I Орсеоло (976-978). Для поклонения мощам евангелиста Венецию часто посещали епископы и аббаты, которым дож оказывал гостеприимство. Однажды Петр Орсеоло не пришел на утреню; его тщетно искали «в верхней и нижней капелле и в крипте, где он обычно молился», и лишь потом стало известно, что дож тайно покинул город, чтобы стать монахом (*ActaSS. Bened. Saec. 5. P. 880-882*).

Существующий храм был заложен дожем Доменико I Контарини (1041-1071) и завершен при Витале Фальере (1084-1095/96). Освящение храма состоялось 8 окт. 1094 г.; перед этим на протяжении 5 месяцев нетленные мощи М. были выставлены для поклонения (об этом упом. в сказании о перенесении мощей св. Николая (VHL, N 6202), составленном в 1-й пол. XII в.; см.: RHC, Occ. 1895. T. 5. P. 284).

По преданию, перед освящением базилики произошло чудо, о к-ром впервые упоминается в «Кратких венецианских анналах» (нач. XIII в.): 25 июня 1094 г. тело М. было обретено внутри столпа (*Annales Venetici breves // Testi storici veneziani (XI-*

XIII sec.). Padova, 1999. P. 88). Подробнее чудо описано в «Золотой легенде» Иакова из Варацце, в «Венецианской истории» Мартина да Каналья, в легендарии доминиканца Пьетро Кало († 1348) и в Хронике Андреа Дандоло, а также в сказании «Явление св. Марка» (BNL, N 5287-5289; изд.: *Monticolo*. 1895. P. 137-173). По словам Б. Джустиниани, чудо описывали «все венецианские историки... а некоторые добавляют к нему разные недостойные выдумки» (см.: *Monticolo*. 1895. P. 123-126). Соч. «Явление св. Марка» отличается риторическим многословием, обилием нравоучительных рассуждений и библейских цитат, но в нем приведены только основные сведения о чуде. Когда был построен храм, выяснилось, что никто не знает, где находятся мощи М. Венецианцы наложили на себя 3-дневный пост, а на 4-й день, после покаянной процессии, собрались в храме и стали молиться о явлении мощей. Мраморная облицовка одного из столпов треснула (согласно Иакову из Варацце и Мартину да Каналью, плита отвалилась), и присутствующие увидели ковчег с мощами (Ibid. P. 142-143). Андреа Дандоло добавляет, что ранее только дож и его приближенные знали о мощах, замурованных в столпе, но после гибели Петра Кандиана и перестройки храма не осталось никого, кто помнил бы об этом (*Andreae Danduli Chronica*. 1938. P. 219). В Краткой Хронике Дандоло иначе описывал обретение мощей: по его словам, в ответ на молитвы венецианцев М. высунул руку из столпа (*Monticolo*. 1895. P. 128). Большая

часть соч. «Явление св. Марка» посвящена чудесам, которые евангелист сотворил в Венеции и по всей Италии: исцелению больных, изгнанию демонов, помощи мореплавателям, освобождению заключенных. Выделяется рассказ о крушении корабля, на котором мусульманские паломники плыли в Мекку; спаслись только венецианские купцы и сарацин, который воззвал к М. Впоследствии он отправился в Венецию и принял там крещение (ср.: *Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 19982. Vol. 1. P. 405-406*). Историческая основа предания о «явлении» М. неясна. Подробные описания чуда, которое якобы произошло в 1094 г., содержатся лишь в источниках XIII-XIV вв. Они основаны на неправдоподобном предположении, что юго-восточный столп, в котором были обнаружены мощи, сохранился от старой церкви. Утверждение, что венецианцы забыли о местонахождении реликвий, тоже вызывает сомнения (*Demus. 1960. P. 12-14; Idem. 1984; Dennig-Zettler R., Zettler A. La traslazione di S. Marco a Venezia e a Reichenau // San Marco. 1996. P. 689-692*). В посл. столп почитался как святыня; при доже Реньере Дзене (1253-1268) в юж. трансепте храма была выполнена мозаичная композиция с изображением чуда. «Явление» считалось одним из важнейших событий в истории города, подтверждением Божественного покровительства, ознаменовавшим укрепление венецианской государственности. Некоторые исследователи рассматривают эту легенду

как «аллегорияу установления венецианской политической автономии» (*Muir*. 1981. P. 86). В средние века базилика Сан-Марко получила роскошное убранство, о к-ром с восхищением писали многочисленные паломники. Однако после 1094 г. гробница евангелиста была недоступна для поклонения. В сказаниях о чудесах и в описаниях церемоний говорится только об алтаре М., но не о его мощах. Отсутствие мощей святого вызывало у паломников недоумение. Так, Греффен Аффагар считал базилику Сан-Марко «самой богатой церковью из всех, какие сейчас есть в мире... что касается роскоши, ей нет равных». Он описал убранство и реликвии храма, но о главной святыне не узнал ничего определенного: «Говорят, что в этой церкви находится тело господина св. Марка. Хотя его не показывают, в это можно поверить, так как нет другого места, где бы его показывали» (*Affagart G. Relation de Terre sainte (1533-1534) / Éd. J. Chavanon. P., 1902. P. 12-15*). Другие паломники сомневались в том, что мощи М. действительно были в храме (напр.: *Felix Fabri (circa 1480-1483 A. D.) / Transl. A. Stewart. L., 1896. Vol. 1. Pt. 1. P. 102-103*). При этом в базилике находились многочисленные изображения евангелиста. Так, Мартин да Каналь, повествуя о перенесении мощей М. в Венецию, ссылаясь на мозаичные сцены в «прекрасной церкви господина св. Марка» (*la bele yglise de monsignor saint Marc en Venise... que est escrit tote ceste estoire tot enci con je la vos ai contee*). Т. о., у посетителей храма создавалось впечатление, что «тело св. Марка

было вездесущим и в то же время неуловимым» (*Munk A. The Art of Relic Cults in Trecento Venice: «Corpi Sancti» as a Pictorial Motif and Artistic Motivation // Radovi Instituta za Povijest Umjetnosti. Zagreb, 2006. Vol. 30. P. 87-88*). По словам Андреа Дандоло, после 1094 г. о местонахождении мощей знали только дож, примицерий и прокуратор храма, но они были обязаны хранить тайну. Дандоло впервые увидел гробницу М., когда был назначен прокуратором базилики (*Andreae Danduli Chronica. 1938. P. 219*). В посл. неподтвержденные данные о гробнице получили огласку: мощи М. хранились в крипте под главным алтарем (*in mezzo dell'altare di sopra quello che sottoconfessione, come verissimamente si stima - Sansovino F. Delle cose notabili, che sono in Venetia. Venezia, 1570*). Точные сведения о мощах М. стали доступны лишь после падения Венецианской республики, когда базилика Сан-Марко перешла в церковную юрисдикцию. Поиски мощей начались по инициативе патриарха Николы Саверио Гамбони (1807-1808), но лишь в янв. 1811 г. удалось найти потайной ход, по которому исследователи проникли в крипту, подтопленную морской водой и недоступную с XVI в. В центре крипты находилась массивная гробница на 4 столбах, внутри которой под самым сводом был установлен саркофаг. При вскрытии саркофага 6 мая 1811 г. был обнаружен деревянный ковчег с сильно пострадавшими от сырости черепом и другими останками, завернутыми в шелковую ткань; среди найденных там предметов

были свинцовая табличка с датой 8 окт. 1094 г. и деревянный расписной ларец с греческой надписью, которую прочитали как Ἅγιος Ἀντόνιος. Мощи М. подняли из крипты и впоследствии поместили в главный алтарь базилики (свидетельства участников вскрытия: *Filiasi J. Memoria sopra il corpo di S. Marco. Venezia, 1813; Manin. 1835*). Для повторного освидетельствования мощей алтарь храма вскрывали в 1834 г. по указанию патриарха кард. Якопо Монико и в 1957 г. по указанию патриарха кард. Анджело Ронкалли (впосл. папа *Иоанн XXIII*). В Венецианской республике базилика Сан-Марко считалась придворной капеллой, ее патроном был дож (см. в ст. *Частной церкви право*). Самое раннее свидетельство этого относится к 982 г., когда в грамоте дожа Трибуно Меммо храм был назван «капеллой нашего дворца, свободной от подчинения св. Матери Церкви» (*basilice beati Marci que est capella nostri palacii et libera a servitute sancte matris aecclesie*; см.: *Molmenti. 1892. P. 39-56; Betto. 1984. P. 12-13*). Клириков базилики, именовавшихся капелланами или канониками, возглавлял старший капеллан - примицерий, который впервые упоминается в Житии св. Петра Орсеоло (*ActaSS. Bened. Saec. 5. P. 882*). Впоследствии в храме служили 29 клириков, которые получали *инвеституру* от дожа (*Betto. 1984. P. 49-65*; см. также: *Miele. 2010*). Папа *Иннокентий IV* разрешил примицерию использовать епископские инсигнии (митру, кольцо и посох), а в 1252 г. передал ему ординарную юрисдикцию над храмом и

приходом. В 1353 г. дож Андреа Дандоло попытался упрочить контроль над «своей собственной капеллой», запретив капелланам именоваться канониками (*Andreae Danduli Chronica*. 1938. P. CII-CIV). Во время богослужения дож стоял на порфирином амвоне, целовал Евангелие перед чтением, вместе с клириками исполнял основные песнопения мессы, а в Страстной четверг совершал обряд омовения ног, подобно другим главам государств (*Fasoli*. 1973. P. 282-284). Однако с XIV в. патронат дожа постепенно ограничивали, передавая управление базиликой Сан-Марко должностным лицам, неподконтрольным дожу, т. к. базилика стала рассматриваться как общегос. храм (*Demus*. 1960. P. 52-54; см. также: *Cozzi*. 1993). Так, Дандоло был последним дожем, похороненным в Сан-Марко. Попечение о храме и управление церковным имуществом осуществляли прокураторы базилики Сан-Марко, которые первоначально назначались дожем, затем - Большим советом (это была одна из самых почетных гос. должностей в республике, по преданию, созданная в 1042). Число прокураторов постепенно увеличивалось и с 1442 г. составляло 9 человек. На них была возложена гос. благотворительность (опека вдов и сирот, исполнение завещаний и т. д.), и только 3 старших прокуратора *de supra* по-прежнему управляли храмовым имуществом, а с 1581 г. - и семинарией Сан-Марко (см.: *Molmenti*. 1892. P. 57-81; *Mueller*. 1971). Они заседали в прокуратиях, корпуса которых окружают пл. Сан-Марко. После падения республики в 1797 г.

и перенесения в храм Патриаршей кафедры в 1807 г. прокураторы стали подчиняться патриарху Венеции; в наст. время они отвечают за сохранность базилики и ее имущества. Также М. был покровителем большой скуолы Сан-Марко (основана в 1260 или 1261), одного из католических благотворительных братств, оказывавших заметное влияние на жизнь в республике.

В базилике Сан-Марко проходили важнейшие гос. церемонии, прежде всего инвеститура дожа. Сохранилось самое раннее описание ритуала избрания дожа Доменико Сельво (1071-1084): после избрания, разувшись, он вступил в храм и простерся на полу, воздав благодарность Богу и М. за дарованную ему честь, а затем взял с алтаря жезл - символ власти. После этого во дворце дож принял клятву верности и одарил присутствующих (*Dominicus Tinus. Relatio de electione Dominici Silvi Venetorum ducis // Testi storici veneziani (XI-XIII sec.). Padova, 1999. P. 102-104*). Впоследствии во время инаугурации дож принимал у алтаря знамя (*vexillum*) и клялся верно служить гос-ву. Считалось, что правитель получал власть над республикой от Бога и М., поэтому его титуловали «Божией милостью дож» (*Dei gratia dux*); нередко дожа изображали стоящим на коленях перед М., который вручал ему знамя (*Fasoli. 1973. P. 266-267*). Т. о., дож был «светским администратором... гражданского культа, в центре которого находилась фигура св. Марка» (*Muir. 1981. P. 262*). В XVI в. дожа после избрания представляли народу с порфириового амвона, затем он целовал

алтарь, клялся оберегать церковь М. и получал церемониальное знамя (Ibid. P. 281-288; см. также: *Cessi R. L'investitura ducale // Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Cl. di Scienze, Morali, Lettere ed Arti. 1968. Vol. 126. P. 251-294*). Перед алтарем евангелиста совершалась инвеститура и других должностных лиц, напр. капитан-генерала: патриарх передавал дожу знамя М., лежавшее на алтаре, а тот вручал его новому полководцу; тем временем патриарх молился о даровании ему победы над врагами (*Muir. 1981. P. 258-259*).

На пл. Сан-Марко перед базиликой проходили торжественные празднества, которыми Венеция прославилась в эпоху Возрождения. Ежегодные церемонии, включавшие как церковные праздники, так и памятные даты исторических или легендарных событий, иногда определяются как «гражданские литургии» во главе с дожем (Ibid. P. 74). Важнейшей формой праздничного действия была процессия с участием дожа, членов сената и других должностных лиц и прелатов, а также иностранных послов, членов конгрегаций секулярных клириков, монашеских орденов, главных скуол и т. д. К кон. XVI в. было 16 обязательных процессий, среди к-рых особой пышностью отличались шествия в день памяти М. (25 апр.), праздники Вознесения Господня (обручение дожа с морем) и Тела Христова (ср.: *Affagart G. Relation de Terre sainte (1533-1534). P., 1902. P. 16-17*). Накануне дня памяти евангелиста дож возглавлял процессию из дворца в базилику, где правитель зажигал на алтаре белую свечу. Вслед за

ним свечи приносили представители гильдий и скуол. В день праздника после мессы совершалась основная процессия с реликвиями, во время которой члены скуол вручали украшенные свечи дожу и другим должностным лицам и прелатам (*Sansovino F. Venetia città nobilissima et singolare. Venetia, 1581. P. 201-202; см.: Muir. 1981. P. 84-86*). Впосл. возник обычай раздавать бутоны роз, который объясняли преданием о розах, выросших на крови апостола после его казни (согласно Пьетро Кало, в день памяти М. трава на месте его смерти источала кровь; см.: *Monticolo. 1895. P. 116*). Существовали и др. толкования этого обычая - в частности, как символа истинной любви. Процессии в честь М. устраивались также 31 янв. (день перенесения мощей) и 25 июня (день «явления» евангелиста) (о венецианских богослужебных текстах для этих праздников, известных с XIII в., см.: *Cattin G. Le tre feste per S. Marco: Testi e melodie nei libri liturgici della basilica // San Marco. 1996. P. 62-80*).



Встреча мощей ап. Марка. Мозаика юж. трансепта собора Сан-Марко в Венеции. XIII в.

Символом Венецианской республики считался крылатый лев св. Марка, к-рого в средние века рассматривали как воплощение евангелиста,

«истинного властителя» Венеции. М., «защитник в битвах», уподобляется льву в сказании о перенесении мощей св. Николая (RCH, Осс. 1895. Т. 5. Р. 281). Мозаичная надпись на алтарной арке базилики гласит: «О, Марк, ты бережешь, словно лев, Италию, Ливию, Венецию своим учением, гробницей, покоем, рычаньем» (*Italiam Libiam Venetos sicut leo Marce / doctrina tumulo requie fremituque tueris*). Наконец, в соч. «Явление св. Марка» упоминается о том, что евангелист предстал перед узником в облике льва (*in figura leonis - Monticolo. 1895. Р. 167*). Льва св. Марка нередко изображали с нимбом, мечом или с книгой, на которой помещали надпись: «Мир тебе, Марк, Мой евангелист», связанную с легендой о «предопределении» Венеции. Самые распространенные иконографические типы - лев с головой анфас (*in moleca*); опирающийся на книгу правой передней лапой (*andante*); в профиль, стоящий на задних лапах (*rampante*) и т. д. Варианты иконографии могли подчеркивать незыблемость власти венецианцев, их благочестие и правосудие, хотя определенных символических толкований, по-видимому, не было. С XIII в. льва св. Марка помещали на венецианских печатях и монетах (*Dal Gian. 1958*), не позднее сер. XIV в. - также на знаменах (*De Biasi. 1981*). Одно из самых известных изображений - средневек. бронзовая статуя на колонне у пристани Сан-Марко. В наст. время крылатый лев - городской символ Венеции (см.: *Santalena. 1906; Pavanello. 1928; Rizzi. 1990; Ide*

m. 2001; *Rudt de Collenberg W. H.* L'emblema del Leone marciano // San Marco. 1996. P. 284-292).

В венецианских колониях, а затем и на Терраферме (материковые владения Венеции, включавшие Венето, Фриули и часть Ломбардии) насаждалось почитание М., к-рое было «основой венецианской колониальной системы и использовалось как инструмент имперской политики» (*Muir.* 1981. P. 88). Церкви во имя евангелиста строились в Вост. Средиземноморье, напр. в К-поле, Бейруте, Тире (XII в.), в Негропонте (ныне Халкис) на о-ве Эвбея и в Кандии на о-ве Крит (с XIII в.; см.: *Pozza M.* *Le chiese veneziane intitolate a S. Marco nell'Oriente mediterraneo nei secoli XII e XIII* // San Marco. 1996. P. 611-626). На Терраферме, ставшей «Землей св. Марка» (*Terra di San Marco*) лишь в XV в., почитание евангелиста известно с XIII-XIV вв. (церкви, капеллы и алтари, братства, празднование его памяти). После установления господства Венеции оно приобрело гл. обр. политическое значение (*Tramontin S.* *Culto e segni di S. Marco nella terraferma veneta* // *Ibid.* P. 19-32).

Реликвии в Аквилее, Градо и Венеции

Вероятно, с VII в. в Градо хранился «престол св. Марка» (*sedes sancti Marci*), о котором впервые упоминается в актах Мантуанского Собора (827) как о реликвии, вывезенной из Аквилеи в Градо вместе с кафедрой св. Эрмагоры. Согласно сказанию «Перенесение евангелиста Марка в Венецию», патриарх Илия (571-586/7) получил кафедру М. от византийского имп. Ираклия (610-641): «Затем,

чтобы поддержать [Илию]... август Ираклий... послал ему престол блаженнейшего Марка, который Елена, мать Константина, некогда принесла из Александрии; он поныне там почитается вместе с кафедрой, на которой восседал блаженный мученик Эрмагора» (*Colombi. «Translatio...»*. 2010. P. 116). Этот текст дословно воспроизведен в сочинении Иоанна Диякона (*Iohannes Diaconus. Istoria Veneticorum. I 4 // Giovanni Diacono. 1999. P. 52*). Согласно «Хронике патриархов Новой Аквилеи», патриарх Примогений (628 - до 649) попросил имп. Юстиниана о помощи в борьбе против лангобардов, которые ограбили церкви и изгнали епископов. Император вручил патриаршему апокрисиарию золото и серебро, «и сверх того послал престол блаженнейшего евангелиста Марка, который август Ираклий перенес из Александрии в Царский город» (*Cronache. 1890. P. 11*). Т. о., согласно авторам из Венеции и Градо, кафедра М. была прислана в Градо из К-поля, но неясно, когда это произошло, потому что во всех версиях содержатся хронологические ошибки. Наиболее вероятно, что патриарх Примогений получил реликвию от имп. Ираклия. Высказывалось мнение, что получение «престола св. Марка» в Градо стало отправной точкой развития легенды о евангелисте как об основателе Аквилейской Церкви (*Tavano S. San Marco nell'Alto Adriatico prima di Venezia // San Marco. 1996. P. 51-61*). По свидетельству Иоанна Диякона, патриарх Иоанн (766 - ок. 802) был похоронен в «капелле св. Марка за гробницами св. мучеников», пристроенной к

патриаршей базилике в Градо (*Iohannes Diaconus. Istoria Veneticorum. II 22 // Giovanni Diacono. 1999. P. 106; ср.: Ibid. P. 112*). В завещании патриарха Фортуната II († 825/6) упоминается капелла М. и украшения «престола св. Марка» (*Documenti. 1942. P. 75-78; Brunettin G. Il cosiddetto testamento del patriarca Fortunato di Grado (825) // Memorie Storiche Forogiuliesi. Udine, 1991. Vol. 71. P. 51-123*).

С кафедрой М. иногда отождествляют монолитный алебастровый «трон» (высота 147 см) с высокой спинкой, украшенный рельефами, который хранится в базилике Сан-Марко в Венеции. На спинке изображен агнец, стоящий у подножия раскидистого дерева; из-под его копыт вытекают 4 райские реки. На задней и боковых стенках помещены символы евангелистов и трубящие ангелы. Спинка трона увенчана диском, на котором с обеих сторон изображены крест и по 2 фигуры с нимбами (вероятно, 4 евангелиста). «Трон» был выполнен в VI-VII вв. в Вост. Средиземноморье (Сирия или Палестина; по др. версии, Александрия). Небольшие размеры «трона» позволяют считать его не столько сиденьем, сколько подставкой, напр. для Евангелия. Учитывая, что внутри «трона» находится полость, А. [Грабар](#) предположил, что предмет мог служить реликвиарием. По мнению С. Тавано, в нем хранилась частица Св. Креста; исследователь указал на византийскую ставротекку нач. VII в. с надписью магистра Стилиана, хранящуюся в базилике в Градо (*Tavano. 1975; ср.: Idem. Stauroteca bizantina inedita*

// Studi Goriziani. 1975. Vol. 41. P. 139-152). О происхождении «трона» точных сведений нет. «Трон» впервые упоминается под 1534 г., когда он находился в пресвитерии базилики Сан-Марко и считался кафедрой евангелиста. Возможно, «трон» первоначально хранился в Градо и был доставлен в Венецию после упразднения Патриархата Градо в 1451 г. Впосл. «трон» был перенесен в ризницу храма, ныне он вновь установлен в пресвитерии (см.: *Tavano*. 1975; *Idem*. 1977; *The Treasury of S. Marco, Venice* / Ed. D. Buckton. Mil., 1985. P. 98-105). Фриульский историк Джованни Кандидо († 1528) видел в ризнице базилики в Градо кафедру М., отделанную слоновой костью. Об этой реликвии, на которой М. якобы написал Евангелие, упоминается также в более раннем агиографическом сказании (*ActaSS. Apr. T. 3. P. 347*). Впосл. были утрачены украшения кафедры, а затем и сам предмет. По мнению ряда исследователей, к кафедре из Градо относились 14 резных пластин из слоновой кости (ныне в Музее Виктории и Альберта в Лондоне, в Кастелло Сфорцеско в Милане и др.). На пластинах изображены сцены из НЗ и из апокрифического «Мученичества Марка», фигуры пророков, мч. Мины с верблюдами и некоего святого. Происхождение пластин неизвестно; у исследователей нет единого мнения о том, могли ли они украшать один и тот же предмет. Большинство изображений было выполнено в VI-VII вв. в Вост. Средиземноморье (возможно, в Египте). Радиоуглеродный анализ 2 пластин дал неоднозначные результаты: сцена «Марк записывает

рассказы Петра» была создана между 440 и 670 гг., сцена «Брак в Кане» - между 630 и 820 гг.

(вероятность датировки 95,4%)

(см.: *Weitzmann*. 1972; *Niero*. 1975; *Dorigo*. 1989; *Williamson P.* Gli avori della cosiddetta «Cattedra di Grado»: Lo stato delle ricerche // L'enigma degli avori medievali da Amalfi a Salerno / Ed. F. Bologna. Pozzuoli, 2008. Vol. 1. P. 155-159; *Bühl G.* Ivories of the So-Called Grado Chair // *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th-9th Cent.* N. Y., 2012. P. 45-50).

Евангелиарий М.- унциальная рукопись

Четвероевангелия VI в. (Вульгата), хранившаяся в Аквилейской базилике. В IX-X вв. она использовалась в качестве некролога: на полях кодекса записаны более 1,5 тыс. имен правителей, патриархов, клириков и других людей, поминовение которых совершали в ц. Сан-Канциан-д'Изонцо близ Аквилеи. В XII-XIII вв. распространилось мнение, что кодекс является автографом евангелиста (сначала местные агиографы утверждали, что Евангелие от Марка было составлено в Аквилее, а затем отождествили его с конкретной рукописью). Так, Андреа Дандоло упоминает Евангелие, которое М. написал для христиан в Аквилее и которое «до сих пор... хранится в этой церкви» (*Andreae Danduli Chronica*. 1938. P. 10). В 1354 г. патриарх Николай Люксембургский подарил часть рукописи брату, имп. Карлу IV, который увез ее в Прагу. В 1420 г. венецианцы установили контроль над территорией Патриархата и вывезли другую часть манускрипта в Венецию, где ее поместили в ризницу базилики Сан-Марко как

одну из самых чтимых святынь. В настоящее время бо́льшая часть рукописи хранится в Чивидале-дель-Фриули (Cividale del Friuli. Museo Archeologico Nazionale. Cod. CXXXVIII), фрагменты - в кафедральном соборе св. Вита в Праге и в соборе Сан-Марко в Венеции (венецианский фрагмент практически уничтожен сыростью). В ризнице Сан-Марко находится также серебряный оклад кодекса, выполненный при патриархе Пагано делла Торре (1319-1332). На передней крышке оклада помещена сцена «Ап. Петр поручает Марку написать Евангелие», на задней крышке - «Марк пишет Евангелие» и «Марк представляет ап. Петру св. Эрмагору» (см.: *Ludwig U. L'evangelario di Cividale e il vangelo di S. Marco: Per la storia di una reliquia marciana // San Marco. 1996. P. 179-204; Brunettin G. Cronaca di una leggenda: Da autografo di S. Marco a «Codex Forojuliensis»: Componenti storiche della leggenda aquileiese dell'autografo marciano // L'Evangelario di S. Marco / Ed. G. Ganzer. Udine, 2009. P. 31-59; Scalon C. Il Codex Forojuliensis e la sua storia // Ibid. P. 77-98).*

Среди венецианских реликвий, связанных с почитанием М., было золотое кольцо святого, о происхождении которого существовало несколько преданий. По одной из версий, 25 февр. 1341 г., во время непогоды, на пристани Сан-Марко к старому рыбаку подошел незнакомец, который заставил отвезти его на о-в Сан-Джорджо. Там к ним присоединился другой человек; то же повторилось на о-ве Лидо. Рыбаку пришлось отвезти их к устью

лагуны, где они увидели демонов - виновников шторма. Когда незнакомцы прогнали демонов и буря прекратилась, рыбак понял, что это были М., вмч. Георгий и св. Николай. На прощание М. велел ему передать дожу кольцо; правитель, услышав этот рассказ, щедро наградил рыбака (*Muir*. 1981. P. 88-90). Другая версия является специфическим вариантом предания о «явлении» М. Когда венецианцы молились об обретении мощей, из храмового столба появилась рука евангелиста с золотым кольцом. Прелаты и патриции столпились, пытаясь завладеть кольцом, но рука исчезла в расселине. Благочестивый венецианец Доменико Дольфин попросил М. отдать кольцо людям и наделить его целительной силой. Тогда вновь появившаяся рука вручила кольцо Дольфину. Сначала святыня хранилась у Дольфина, к-рый использовал ее, чтобы помогать больным и немощным, а в посл. была передана скуоле Сан-Марко (*Monticolo*. 1895. P. 130-131, 173-177; *Muir*. 1981. P. 86, 88).

Перенесение мощей М. в Райхенау

Перенесение мощей М. в Райхенау описывается в сказании «О чудесах евангелиста Марка» (BHL, N 5285; изд.: MGH. SS. T. 4. P. 449-452 (фрагменты); *Klüppel*. 1980; *Berschin, Klüppel*. 1994. S. 36-56). Согласно этому источнику, Ратольд, еп. Веронский (799/802-840), получил от монахов аббатства Райхенау участок земли для основания мон-ря Радольфцель (ныне Радольфцель-ам-Бодензее). По дороге в Верону он познакомился с

неким венецианцем и рассказал ему о намерении поместить в новом мон-ре к.-л. святыню. Венецианец обещал через год привезти ему ценную реликвию. В установленное время он продал епископу за большую сумму «тело блаженного евангелиста Марка», доказав подлинность святыни клятвой и ордалией, но потребовал, чтобы Ратольд никому не говорил, что это мощи М. Епископ отвез мощи М. и других святых в Райхенау и сообщил монахам, что останки принадлежат некоему св. Валенту (в монастырских анналах прибытие мощей св. Валента или Валентина датировано 829 или 830 - MGH. SS. T. 1. P. 49, 67). Об этом святом не было достоверных сведений, поэтому монахи почти забыли о мощах, покоившихся под алтарем (о св. Валенте см.: *Veronese*. 2015. P. 305-306). Впосл. Гебхард, еп. Констанцкий († 875), увидел во сне епископа, который назвал себя М. и велел перенести его мощи, поврежденные сыростью, в более почетное место. Только после 3-го видения, когда М. пригрозил епископу наказанием, Гебхард рассказал об этом аббату Райхенау и вскоре умер. Когда монахи открыли гробницу, то увидели, что в ней действительно была сырость. Далее в сказании повествуется о чудесах от мощей, которые доказывали их принадлежность евангелисту (подробнее см.: *Dennig-Zettler*. 1991; *Heinzer*. 2008). Согласно Т. Ключпелю, сказание было составлено примерно в 30-х гг. X в.; по другой версии, его следует датировать 3-й четв. X в., когда императоры из династии Оттонов поддерживали дружественные

отношения с дожем Петром IV Кандианом (*Veronese*. 2015. P. 307-311). Высказывалось мнение, что еп. Ратольд получил реликвию от дожа Иоанна (829-836), изгнанного соперниками и заключившего с епископом договор о взаимопомощи (*Dennig-Zettler R., Zettler A.* La traslazione di San Marco a Venezia e a Reichenau // *San Marco*. 1996. P. 695-701; критику этой гипотезы см.: *Veronese*. 2015. P. 307-308).

В X-XI вв. мон-рь Райхенау стал основным центром почитания М. в Германии. В монастырском скриптории переписывали агиографические и литургические тексты, посвященные М.; были составлены гимны и секвенции евангелисту (см., напр.: *MartHieron. Comment.* P. 180-181). При аббате Витигово (985-996) во имя М. был освящен зап. хор монастырской ц. Пресв. Девы Марии, перестроенный и расширенный при аббате Берноне (1008-1048). В день памяти М. в аббатстве собирались паломники, среди к-рых были императоры Генрих V (в 1121), Карл IV (в 1353) и Максимилиан (в 1492). Мощи М. хранятся в раке из серебра и бронзы, изготовленной при аббате еп. Генрихе фон Клингенберге (1296-1306) на средства Елизаветы Каринтийской († 1313), жены герм. кор. Альбрехта I Австрийского. На стенках раки помещены евангельские сцены и изображения чудес М. Почитание евангелиста не прекратилось после закрытия монастыря (1803). В день памяти М. (25 апр.) на о-ве Райхенау совершается процессия с его мощами.

После 4-го крестового похода и взятия крестоносцами К-поля (1204) в Европу из Византии были доставлены частицы мощей М. Среди реликвий, присланных еп. Нивелоном в кафедральный собор в Суасоне, был фрагмент главы евангелиста. Частицы мощей М. хранились в аббатствах *Клерво* и *Корби* (*Echiviae sacrae Constantinopolitanae* / Ed. P. É. D. Riant. Gen., 1877. Fasc. 1. P. 7; 1878. Fasc. 2. P. 33, 35, 44, 60, 176, 191-192, 196, 198), а также в ц. Сен-Пьер в Лимуре (деп. Эсон, Франция) и в Кропани (Калабрия), где находилась коленная чашечка святого (согласно местному преданию, ее оставили там венецианцы во время перенесения мощей).

Ист.: BHL, N 5271p-5292; ActaSS. Apr. T. 3. P. 344-358; Documenti per la storia dell'augusta ducale Basilica di San Marco in Venezia dal IX sec. sino alla fine del XVIII. Venezia, 1886; Cronache veneziane antichissime / Ed. G. Monticolo. R., 1890. Vol. 1; *Monticolo G.* L'Apparizio S. Marci ed i suoi manoscritti // Nuovo Archivio Veneto. 1895. T. 9. P. 111-177, 475-482; *McCleary N.* Note storiche ed archeologiche sul testo della «Translatio Sancti Marci» // Memorie Storiche Forogiuliesi. Udine, 1931/1933. Vol. 27/29. P. 223-264; *Andreae Danduli* Chronica per extensum descripta, aa. 46-1280 d. C. / Ed. E. Pastorello. Bologna, 1938; Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille / Ed. R. Cessi. Padova, 1942. Vol. 1: Secoli V-IX; *Giovanni Diacono.* Istoria Veneticorum / Ed. L. A. Berto. Bologna, 1999; *Colombi*

E. «Translatio Marci Evangelistae Venetias» (BHL, 5283-5284) // *Hagiographica. P.*, 2010. Vol. 17. P. 73-129.

Лит.: *De Rubeis B. M.* Monumenta Ecclesiae Aquilejensis. Argentinae, 1740; *Carli Rubbi A.* Dissertazione sopra il corpo di San Marco, evangelista riposto nella R. Patriarcale Basilica di S. Marco in Venezia. Venezia, 1811; *Manin L.* Memorie storico-critiche intorno la vita, traslazione e invenzioni di S. Marco Evangelista, principale protettore di Venezia. Venezia, 1835; *Molin A. M.* De vita et lipsanis S. Marci Evangelistae / Ed. S. Pieralisi. R., 1864; *Molmenti P.* San Marco // *Idem.* Studi e ricerche di storia e d'arte. Torino; R., 1892. P. 3-105; *Santalena A.* Leoni di S. Marco. Venezia, 1906; *Quentin H.* Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 85-86, 124, 129, 305-306, 425, 585, 621; *Paschini P.* La Chiesa aquileiese ed il periodo delle origini. Udine, 1909; *Pavanello G.* San Marco nella leggenda e nella storia // *Rivista mensile della Città di Venezia.* 1928. Vol. 7. P. 293-324; *Dal Gian M. L.* Il leone di San Marco nelle monete e nelle oselle della Serenissima. Venezia, 1958; *Biasutti G.* La tradizione marciana aquileiese. Udine, 1959; *Demus O.* The Church of San Marco in Venice: History, Architecture, Sculpture. Wash., 1960; *idem.* Bemerkungen zu M. Muraro's «Pilastro del Miracolo» // *Interpretazioni veneziane: Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro* / Ed. D. Rosand. Venezia, 1984. P. 23-28; *Tramontin S.* San Marco // *Culto dei santi a Venezia* / Ed. S. Tramontin

e. a. Venezia, 1965. P. 41-73; *idem.* Realtà e leggenda nei racconti marciiani veneziani // Studi Veneziani. Pisa; R., 1970. Vol. 12. P. 35-58; *idem.* Origini e sviluppi della leggenda marciana // Le origini della Chiesa di Venezia. Venezia, 1987. P. 167-186; *Spadafora F., Niero A.* Marco // BiblSS. 1968. Vol. 8. Col. 711-738; *Niero A.* Questioni agiografiche su San Marco // Studi Veneziani. 1970. Vol. 12. P. 3-27; *idem.* Osservazioni iconografiche sulle formelle della cattedra marciana // Studi Goriziani. 1975. Vol. 42. P. 103-111; *idem.* Il culto di S. Marco (da Alessandria a Venezia) // AAAd. 1992. Vol. 38: Storia e arte del patriarcato di Aquileia. P. 15-40; *idem.* San Marco: La vita e i mosaici / Ed. A. Niero. Venezia, 1994; *Mueller R. C.* The Procurators of S. Marco in the 13th and 14th Cent.: A Study of the Office as a Financial and Trust Institution // Studi Veneziani. 1971. Vol. 13. P. 105-220; *Tavano S.* Il culto di S. Marco a Grado // Scritti storici in memoria di Paolo Lino Zovatto. Mil., 1972. P. 201-219; *idem.* La «cattedra» di S. Marco e la stauroteca di Grado. Grado, 1975; *idem.* Le cattedre di Grado e le culture artistiche del Mediterraneo orientale // AAAd. 1977. Vol. 12: Aquileia e l'Oriente Mediterraneo. P. 445-489; *Weitzmann K.* The Ivories of the So-Called Grado Chair // DOP. 1972. Vol. 26. P. 43-91; *Fasoli G.* Liturgia e cerimoniale ducale // Venezia e il Levante fino al sec. XV / Ed. A. Pertusi. Firenze, 1973. Vol. 1. P. 261-295; *Geary P. J.* Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton (N. J.), 1978; *Klüppel T.* Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Sigmaringen, 1980. S. 143-151; *De Biasi M.* Il

gonfalone di S. Marco. Venezia, 1981; *Lebe R.* Quando S. Marco approdò a Venezia: Il culto dell'Evangelista e il miracolo politico della Repubblica di Venezia. R., 1981; *Muir E.* Civic Ritual in Renaissance Venice. Princeton, 1981; *Betto B.* Il capitolo della basilica di S. Marco in Venezia: Statuti e consuetudini dei primi decenni del sec. XIV. Padova, 1984; *Dorigo W.* La cosiddetta «Cattedra di S. Marco» // Venezia arti. 1989. Vol. 3. P. 5-13; *Rizzi A.* Il leone di S. Marco a S. Marco: L'emblema lapideo della Repubblica Veneta nel suo cuore politico // Ateneo Veneto. N. S. 1990. Vol. 28. P. 7-46; *idem.* I Leoni di San Marco. Venezia, 2001. 2 vol.; *Polacco R. e. a.* San Marco: La basilica d'oro. Mil., 1991; *Dennig-Zettler R.* Translatio S. Marci: Ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venetianischen Historiographie: Diss. Freiburg i. Br., 1992; *Cozzi G.* Giuspatronato del doge e prerogative del primicerio sulla Cappella Ducale di S. Marco (secoli XVI-XVIII): Controversie con i procuratori di San Marco de supra e i patriarchi di Venezia // Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti: Cl. Di Scienze, morali, lettere ed arti. 1993. Vol. 151. P. 1-69; *Bertoli B.* Le storie di S. Marco nei mosaici e le ragioni dell'agiografia // La Basilica di S. Marco: Arte e simbologia. Venezia, 1993. P. 89-124; *Berschin W., Klüppel T.* Der Evangelist Markus auf der Reichenau. Sigmaringen, 1994; *Black C. C.* Mark: Images of an Apostolic Interpreter. Columbia (SC), 1994; *Dale T. E. A.* Inventing a Sacred Past: Pictorial Narratives of St. Mark in Aquileia and Venice, ca. 1000-1300 // DOP. 1994. Vol. 48. P. 53-104; *idem.* Relics, Prayer, and Politics in Medieval

Venetia: Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral. Princeton (N. J.), 1997; *Zettler A.* Die politischen Dimensionen des Markuskults im hochmittelalterlichen Venedig // Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter / Hrsg. J. Petersohn. Sigmaringen, 1994. S. 541-571; Omaggio a San Marco: Tesori dell'Europa: Cat. della mostra / Ed. H. Fillitz e. a. Mil., 1994; *Beatrice P. F.* Agiografia e politica: Considerazioni sulla leggenda marciana aquileiese // Augustinianum. R., 1995. Vol. 35. P. 763-778; San Marco: Aspetti storici e agiografici: Atti del Conv. intern. di studi, Venezia, 26-29 apr. 1994 / Ed. A. Niero. Venezia, 1996; *Pincus D.* Mark Gets the Message: Mantegna and the «praedestinatio» in 15th-Cent. Venice // Artibus et Historiae. Kraków, 1997. T. 35. P. 135-146; *Osborne J.* Politics, Diplomacy and the Cult of Relics in Venice and the Northern Adriatic in the First Half of the 9th Century // Early Medieval Europe. Oxf., 1999. Vol. 8. N 3. P. 369-386; *Heinzer F.* «Marcus decus Germaniae»: Il culto del patrono veneziano a Reichenau: Relazioni e specificità // *Idem.* Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten. Leiden; Boston, 2008. S. 64-84; *Caselli L.* Oro e cristallo: Arti preziose tra Venezia e Roma // S. Pietro e S. Marco: Arte e iconografia in area adriatica / Ed. L. Caselli. R., 2009. P. 205-227; *Colombi E.* Storie di cronache e reliquie: La nascita del patriarcato di Grado nelle prime cronache veneziane // Cristianesimo nella Storia. Bologna, 2010. Vol. 31. P. 761-807; *D'Antiga R.* Una fonte monastica trascurata sulla traslazione a Venezia dell'evangelista Marco //

Benedictina. R., 2010. T. 57. P. 255-262; *Miele M.* Il primiceriato marciano al tramonto della Repubblica di Venezia: Basilica ducale. Padova, 2010; *Tomea P.* Funzioni e peripezie di Marco nell'agiografia dell'Occidente medioevale // S. Pietro e S. Marco: Aspetti, luoghi della santità e della agiografia tra Oriente e Occidente. Trieste, 2012. P. 85-120; *Cerno M.* L'officina agiografica di Aquileia: Strategie del reimpiego nella contesa con Grado per il titolo patriarcale // Riv. di cultura classica e medioevale. R., 2014. Vol. 56. N 2. P. 361-404; *Fedalto G.* San Marco da Aquileia a Venezia: Saggi su terre chiese venete. Verona, 2014; *Veronese F.* St. Marc entre Venise et Reichenau: Les reliques de l'évangeliste comme objet et enjeu de compétition (IXe-Xe siècles) // Compétition et sacré au haut Moyen Âge: Entre médiation et exclusion / Éd. P. Depreux, F. Bougard, R. Le Jan. Turnhout, 2015. P. 295-312; *Vocino G.* Caccia al discepolo: Tradizioni apostoliche nella produzione agiografica dell'Italia settentrionale (VI-XI sec.) // Urban Identities in Northern Italy, 800-1100 ca. / Ed. M. C. La Rocca, P. Majocchi. Turnhout, 2015. P. 357-402; *eadem.* Les saints en lice: Hagiographie et reliques entre Cividale et Grado à l'époque carolingienne // Compétition et sacré au haut Moyen Âge. 2015. P. 273-294.

A. A. Королёв

Почитание у южных славян и на Руси

Пространное Мученичество ап. Марка (ВНГ, N 1036) было переведено, очевидно, в X в. в Болгарии; оно

содержится в апрельском томе Волоколамского комплекта Четьих-Миней (РГБ. Вол. № 596, посл. четв. XV в.), восходящего к древнему архетипу. Старейший список (не позднее рубежа XIII и XIV вв.) сербского происхождения находится в составе т. н. Милешевского Панегирика (Черногория. Цетинский мон-рь. № 50). В южнославянской рукописной традиции XIII-XVII вв. известно не менее 3 разновидностей текста (*Иванова. Biblioth. hagiogr. С. 523-524*). Во 2-й четв. XVI в. памятник был включен в Новгород в ВМЧ, составленные по инициативе архиеп. свт. *Макария* (впосл. митрополит). К числу древних переводов относится, по всей вероятности, и помещенная там же «Похвала и мучение» М. (нач.: «Всяк произшед и рождением на зрение света...»); более ранняя рукописная традиция не выявлена и не изучена, южнослав. списки неизв.). Краткое Житие М. переведено на Руси или для Руси не позднее XII в. в составе нестишного Пролога и на протяжении XIII - 1-й пол. XIV в. получило через рус. посредство широкое распространение у южных славян, как в составе Пролога, так и в качестве чтения по 6-й песни канона в Минеях служебных. При формировании учительной части Пролога (не позднее сер. XII в.), представленной до сер. XVI в. исключительно восточнославянскими списками, в нее было включено приуроченное к памяти М. «общее» Слово равноап. Климента Охридского на память апостола или мученика под заглавием «Поучение святого апостола [и евангелиста] Марка» (*Климент Охридски. Събрани съчинения. София,*

1970. Т. 1. С. 119-143). Начиная с 1642-1643 гг. (1-е полное издание) данная редакция Жития М. и Слово, приуроченное ко дню его памяти, достаточно регулярно издавал Московский Печатный двор (а с посл. четв. XVIII в. и старообрядческие типографии) в составе Пролога. В 1-й пол.-сер. XIV в. Житие было дважды переведено (болг. и серб. книжниками) в составе стишного Пролога (возможно, на Афоне). Помимо собственно стишного Пролога оно входит в состав чтений по 6-й песни канона в многочисленных списках 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. Вскоре после появления на Руси стишного Пролога в его состав было включено «общее» Слово на память М. (старший список - РГБ. Троиц. № 715, 1429 г.).

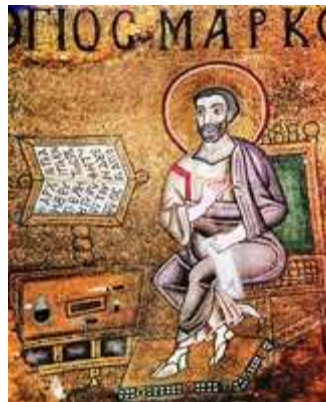
Разновидность краткого Жития М. с похвалой апостолу представляет предисловие к Евангелию от Марка в составе Евангелия-тетр; оно нередко именуется в рукописях Житием. Перевод был выполнен, вероятно, не позднее нач. XIV в. на Афоне. Старшие списки - сербские: ГИМ. Хлуд. № 13, ок. 1308-1311 гг.; РГБ. Муз. № 891, нач. XIV в., и др. На Русь текст попал не ранее 3-й четв. XIV в.,

вероятно с началом «второго южнославянского влияния». Старшие рус. списки: РГБ. Рум. № 117, 3-я четв. XIV в.; БАН. 34.5.20 («Микулино Евангелие»), посл. четв. XIV в., и др. С начала слав. книгопечатания (1-е издание - Тырговиште, 1512) памятник устойчиво входит в репертуар переиздаваемых текстов. Первое рус. издание - т. н. узкошрифтное анонимное Четвероевангелие (М., ок. 1554-1555).

Служба М. с каноном 1-го гласа («Марка боговидца, хваля, призываю...») была переведена на слав. язык в составе Миней служебных не позднее XI в., она содержится в древнерус. списках, начиная с комплекта новгородского Лазарева мон-ря рубежа XI и XII вв. (РГАДА. Тип. № 110. Л. 88-92 об.). В 1-й пол.-сер. XIV в. в связи с распространением у юж. славян Иерусалимского устава был осуществлен новый перевод службы 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. этого столетия.

М. почитался также в Соборе 70 (72) апостолов (пам. 4 янв.). Сказание о них, приписываемое сщмч. Дорофею Тирскому или папе Римскому Ипполиту, переводилось на слав. язык неоднократно (текстология и рукописная традиция исследованы

недостаточно). Старший из переводов (с именем Ипполит) представлен в Изборнике, переведенном и составленном для болг. царя Симеона (913-927) и сохранившемся в древнерус. списке 1073 г. (ГИМ. Син. № 1043. Л. 262-263 об., о М.- Л. 262 об.). Сказание (с именем Дорофей в заглавии) сопровождает целый ряд списков Апостола, старшие из к-рых являются сербскими боснийского происхождения и датируются XIV в. (РНБ. Гильф. № 14). Иногда текст Сказания помещается среди дополнительных статей Кормчей рус. редакции (древнейший пример - пергаменная Варсонофьевская Кормчая ГИМ. Чуд. 4-перг., рубеж XIV и XV вв.).



Ап. Марк. Мозаика собора св. Софии в Киеве. 40-е гг. XI в.

Разновременные свидетельства рус. паломников и путешественников о местонахождении мощей М. после взятия К-поля крестоносцами противоречивы. Безымянный суздаец из свиты еп. Авраамия, автор Хождения на Флорентийский Собор (1437-1440), сообщает в связи с посещением Венеции: «Есть в

граде том церковь камена, святой Марко Еуангелист... Ту и сам святой Марко лежит, а мощей святых много - иманы из Царьграда» (БЛДР. Т. 6. С. 482). По свидетельству же П. А. Толстого, находившегося в Венеции в 1697-1698 гг., «сказывают католики-венецыяне, будто ныне есть мощи, все целые, евангелиста Марка, а где они лежат, того будто никто не ведает, кроме одного прокуратора. А греки говорят все, что святых Марка евангелиста мощей в той церкви нет, и явно видимо, что тех святых мощей в той церкви нет» (Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе, 1697-1699. М., 1992. С. 51).

Мон-ри, посвященные М., у юж. славян и на Руси неизвестны. Знаменитый *Марков монастырь* в Республике Македония назван так по имени одного из ктиторов - сербского кор. Марко Мрнявчевича, а его собор освящен во имя вмч. Димитрия Солунского. Витебский Марков монастырь (ок. 1642) именуется также в честь основателя (Строев. Списки иерархов. Стб. 502). Посвящение храмов М. (равно как и др. евангелистам, кроме ап. Иоанна Богослова) было очень редким на Руси, а для южнославянских стран подобные сведения отсутствуют. Известна каменная ц. М. с приделом Василия Блаженного в новгородском Детинце («Каменном городе»), к юго-западу от Софийского собора, согласно росписи новгородских церквей 1615 г. (Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 2.

Прил. С. 262, 291, 326, 369) и описи Новгорода 1617 г. (Там же. Ч. 1. С. 37-38).

В слав. народных верованиях М. почитался как распорядитель («властель», «ключник») дождя и защитник от града, причем в зависимости от специфики региона ему могли молиться как о ниспослании дождя, так и о сохранении солнечной погоды, на день его памяти совершались первые весенние обходы полей. В Вост. Славонии, Боснии и Далмации «Марков день» был поминальным, с обязательным посещением кладбища. Вместе с другими евангелистами М. достаточно часто фигурирует в восточнослав. молитвах-заговорах, он призывается в них как защитник от нечистой силы, «напрасной смерти», вражеского оружия, помощник на охоте, заступник перед властями и т. д.

(Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв. М., 2002 (по указ.); Русские заговоры из рукоп. источников XVII - 1-й пол. XIX в. М., 2010 (по указ.)).

Лит.: *Агапкина Т. А.* Марк, Марков день // Слав. древности: Этнолингвист. слов. М., 2004. Т. 3. С. 183-185.

А. А. Турилов

Мощи М. в русских памятниках литургического обихода

О привозе и об использовании в рус. церковной традиции частиц мощей М. свидетельствуют предметы литургического обихода и личного благочестия XV-XVII вв., прежде всего кресты-

мощевики. Наиболее ранний пример - серебряный наперсный крест-мощевик, созданный в Новгороде в 1-й четв. XV в. (ныне в ГММК). Он хранился в московском Благовещенском соборе, где упоминается во всех описях, начиная с 1-й известной (1680). Вероятно, в придворный храм этот крест был вложен из личной царской казны, к-рая в результате присоединения Новгородской республики к Великому Московскому княжеству, а также в ходе различных событий XVI в. пополнилась мн. святынями новгородского происхождения. Не исключено, что в Новгород эта часть мощей М. могла попасть из Венеции благодаря торговым связям (о политико-экономических связях см.: Янин. 2009. С. 288-296); о сходстве моделей экономического развития Венецианской и Новгородской республик см.: Менжинская. 2010). Еще один пример представляет новгородская круглая наперсная икона-мощевик (сер.- 2-я пол. XIV в.), также оказавшаяся еще в средневековье в великокняжеской казне, а позднее хранившаяся в Благовещенском соборе Московского Кремля. По-видимому, в Смоленске в 1494-1495 гг. был изготовлен воздвизальный крест, содержащий частицы мощей святых, в т. ч. М. (Христ. реликвии. 2000. С. 177).

Скорее всего и после драматических событий XV-XVII вв. неск. частиц мощей М. оставались в Новгороде в сокровищнице Софийского собора и/или в архиерейской ризнице. Часть мощей М. упоминается среди вложений в напестольном

кресте с мощами из псковского Спасо-Елеазаровского мон-ря, сделанном «по обещанию» иером. Аарона (1695, ПИАМ). В описях новгородского Софийского собора XVIII-XIX вв. перечислены 2 частицы мощей М. среди мощевиков в виде ковчегов, ящичков и просто в бумажных обертках в главном алтаре собора, а также в свинцовой круглой панагии. К 1833 г. частица мощей М., хранившаяся в бумажной обертке, была помещена в новый серебряный позолоченный ковчег наряду с частицами мощей др. восточнохристианских и Новгородских святых. Судьба др. частицы после XVIII в. неизвестна, но круглая форма и свинец, из которого сделана панагия, могут характеризовать ее как паломническую святыню - ампулу-евлогию. Престол во имя М. был в Новгороде в «Каменном городе», т. е. в Детинце, в обетной обыденной церкви, поставленной ради прекращения «мора» 8 нояб. 1533 г., и располагался он к югу от кафедрального храма, очевидно, составляя комплекс с постройками и церквями архиерейского двора. К нему совершался крестный ход в день памяти М. 25 апр. (Голубцов. Чиновник. С. 112). Храм был разрушен ок. 1758 г. в связи со строительством новой ц. в честь Входа Господня в Иерусалим. В XVI-XVII вв. частицы мощей М., как правило, вкладывали в кресты вместе с частицами мощей др. апостолов и евангелистов (кроме ап. Иоанна Богослова). Такая частица была вложена в напрестольный крест из новгородского Вяжицкого

мон-ря во имя свт. Николая Чудотворца (1553, ГММК), изготовленный при архиеп. Пимене Новгородском и вывезенный, вероятно, в 1570 г. в Москву. В ряде напрестольных (воздвизальных) крестов-мощевиков петровской эпохи, созданных в Москве, хранились и мощи М., к-рые были переданы, вероятнее всего, из патриаршей (позднее синодальной) ризницы или из кафедральных (епархиальных) сокровищниц. Эти кресты были вложены не только в московские церкви, но и в храмы других епархий (напр., на Псковской земле: крест московской работы из церкви погоста Пятиусово Торопецкого у. Псковской губ. (кон. XVII - нач. XVIII в.), из неизв. храма (нач. XVIII в., оба - в ПИАМ), из Благовещенской ц. на Тутовой горе в Ярославле напрестольный крест-мощевик 1698 г. (Игошев. 1997. С. 209)). Кресты с подобными вложениями находились: в московской ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (1701, ныне ГММК, дар протопр. московского Архангельского собора Петра Васильевича, назвавшего себя во вкладной надписи «великого государя духовником»), в ц. Успения Пресв. Богородицы в Кожевниках («прихоцкие люди») заказали этот крест для своего храма в 20-х гг. XVIII в., мастер Ф. Никифоров; позднее крест находился в московской ц. Успения Пресв. Богородицы на Рогожском кладбище). Крест с мощами апостолов М. и Луки 1703 г. работы московского серебряных дел мастера Н. М. Пшеничного был вложен в 1711 г. в

Кириллов Новоезерский мон-рь жителем московской Кадашевской слободы Т. В. Корыхаловым. Ряд московских крестов 1-й пол. XVIII в., четвероконечных, с равновеликими ветвями, по форме восходят к ватопедскому кресту царя Константина. В них были заключены мощи 3 апостолов и евангелистов, в т. ч. М.: крест благословенный 1-й трети XVIII в. (работа мастера с монограммой НГП), крест напрестольный мастера Никифорова из Успенской ц. в Кожевниках (20-е гг. XVIII в.), напрестольный крест работы мастера И. Егорова, заказанный московским купцом А. И. Рыковым для ц. в честь Воскресения Христова за Таганскими воротами (1748). Мастеру Егорову принадлежит и благословенный крест с мощами святых, в т. ч. М. (1750).

Подобные вклады помещали в личные святыни - ковчеги-мощевики, из к-рых известны также произведения петровского времени: серебряный золоченый крест-мощевик (1720, мастер Г. Ф. Копылов), ковчег из Вознесенского мон-ря Московского Кремля (2-я четв. XVIII в., ныне в ГММК, мощи не сохр.), состав святынь в к-ром указывает на возможную принадлежность святыни матери царя Михаила Феодоровича Марфе Иоанновне.

Частицы мощей М. хранятся в Москве (в ц. свт. Николая Чудотворца в Пыжах), в С.-Петербурге (в домово́й ц. прп. Андрея Критского дома Об-ва

ревнителем веры и милосердия (ныне здание Покровской богадельни в пос. Володарском (Сергиеве)); в Саратове (в Свято-Алексиевском мон-ре). Частицы мощей находились в кипарисовом кресте-мощевике 1699 г., вложенном С. В. Леонтьевым в Воскресенский мон-рь с. Павлова (ныне город Нижегородской обл.); в небольшом кресте-мощевике, вделанном в икону с изображением двенадцатых праздников (не сохр.) в Покровской ц. бывш. Пустынно-Подлесской Николаевской пуст. (ныне дер. Пустое Подлесье Нелидовского р-на Тверской обл.).

Лит.: *Макарий (Миролубов), архим.* Памятники церк. древностей: Нижегородская губ. СПб., 1857. С. 303; *он же.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 17, 63, 66, 97; Ч. 2. С. 175; *Редков Н. Н.* Историко-стат. описание церквей и приходов Смоленской епархии. Смоленск, 1915. Вып. 1. С. 352; *Описи имущества новгородского Софийского собора XVIII - нач. XIX в.* / Сост.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина. Новг., 1993. Вып. 2. С. 41, 47; *Игошев В. В.* Ярославское художественное серебро XVI-XVIII вв. М., 1997; *Христ. реликвии в Моск. Кремле: Кат. выст.* / Авт.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2000. Кат. 10. С. 57, 177; *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в. М., 2003. Кат. 63, 75, 131, 158, 190, 203, 272, 274, 372. С. 90-92, 104-105, 153-154, 160, 203, 244-245, 260, 335, 339, 439; *она же.* Серебряные напрестольные кресты XVIII в. с

вкладными надписями в собр. Музеев Моск. Кремля // Ставрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 259, 261, 266, 270; Описи имущества Софийского собора 1833 г. / Сост.: Э. А. Гордиенко, Г. К. Маркина // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 595; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Ставрографический сб. 2003. Кн. 2. С. 231-233, 241; *Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI-XVII вв. // Там же. С. 118; Царский храм: Святыни Благовещенского собора в Кремле: Кат. выст. М., 2003. Кат. 95. С. 270; *Янин В. Л.* Денежно-весовые системы домонг. Руси и очерки истории денежной системы средневеков. Новгорода. М., 2009; *Менжинская Н. К.* Новгородская и Венецианская ремесленно-торговые республики в XII-XV вв. // Тр. СПбГУ культуры и искусств. 2010. Вып. 190. С. 479-493.

М. А. Маханько

Гимнография

В иерусалимском Лекционарии V-VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память М. отмечается 24 апр.; назначается общее последование апостолам: тропарь «Чудесную премудрость...», прокимен Пс 18. 5 (либо Пс 45. 2, либо Пс 95. 10), чтения Прем 3. 1-8; 1 Кор 4. 6-14; 12. 26-31; 2 Кор 2. 14 - 3. 6; Еф 4. 1-16, аллилуиарий Пс 46. 2 (либо Пс 67. 12), Евангелие Мк 6. 1-13 либо Мк 3. 13-35, тропарь на умошение рук «Призвавший вас,

рыбаков...», тропарь на освящение «Славу и хвалу приношу...» (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 2. P. 6, 62*); в день памяти 4 евангелистов (12 июня) назначаются прокимен Пс 95. 2, Апостол - Рим 10. 12-20, аллилуиарий Пс 67. 12, Евангелие - Мф 9. 35 - 10. 15 (*Ibid. P. 15*); также память М. отмечается 20 окт. вместе с перенесением мощей Иоанна Предтечи и памятью св. Фалалея, назначаются прокимен Пс 18. 5, Апостол - Еф 4. 1-16, Евангелие - Мк 10. 28-31 (*Ibid. P. 46*).

В *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX-XI вв., память М. отмечается 25 апр.; на Пс 50 и входе назначается тропарь 3-го гласа 'Απότολε ἄγιε' (**Ἄπλε σῦν:**), также прокимен Пс 18. 5, Апостол - 1 Кор 4. 9-16, аллилуиарий Пс 88. 6, Евангелие - Мк 6. 7-13, причастен Пс 32. 1 (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 272*).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память М. отмечается 25 апр. и имеет статус малого праздника; на вечерне на «*Господи, воззвах*» поются стихиры-подобны М. (на б), на стиховне к стихирам Октоиха добавляется самогласен М.; назначается отпустительный тропарь **Ἄπλε σῦν;** на утрене поется канон Октоиха (на 4) и канон М. (на 8), указаны седален и кондак М., также поется светилен, на стиховне утрени к стихирам Октоиха добавляется самогласен М.; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой

ц., но причастен иной - Пс 18. 5

(*Пентковский*. Типикон. С. 341-342).

Такой же в целом устав службы 25 апр. и набор песнопений подтверждается и др. богослужебными книгами, относящимися к эпохе господства *Студийского устава*: в

частности, *Евергетидским Типиконом* 2-й пол. XI в.

(в этом Типиконе назначается дополнительный цикл

подобнов М. на вечерне и указан иной Апостол - 1

Пет 5. 6-14 - см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С.

450), афоно-италийскими редакциями Студийского

устава - *Георгия Мтацминдели Типиконом* сер. XI в.

(*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 261)

и *Мессинским Типиконом* 1131 г. (*Arranz*. Typicon. P.

147), а также рукописными слав. Минеями XII в.

(напр., ГИМ. Син. № 165 - см.: *Горский*,

Невострюев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 59).

В древнейших греч. и слав.

редакциях *Иерусалимского устава*, напр. Sinait. gr.

1094, XII-XIII вв. (*Lossky*. Typicon. P. 210-211), и в

Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г.

(*Миркович*. Типикон. Л. 105а) память М. отмечается

25 апр., устав службы и набор богослужебных

текстов существенно не отличаются от известных по

Типиконам студийской традиции. То же самое

можно сказать и в отношении первопечатного

издания греч. Типикона 1545 г.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 25

апр. отмечено знаком (см. ст. *Знаки праздников*

месяцеслова); служба М. соединяется со службой

Цветной Троицы; помещен дополнительный

отпустительный тропарь М. 3-го гласа ^{ОУ ВЕРХОВАГО ПЕТРА}

НАУЧЕНСА:

В пореформенном издании Типикона 1682 г. статус службы М. был повышен до славословной и 25 апр. стало отмечаться знаком [⦿] (см. ст. [Знаки праздников месяцеслова](#)).

В XVIII в. в рус. богослужебных книгах статус службы М. повысился до полиелейной, и богослужебное последование М. было дополнено необходимыми песнопениями (напр., см.: Минея. Апрель. М., 1741. Л. 137-143; Типикон. М., 1782. Л. 283 об.).

Последование М., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный

тропарь 3-го гласа 'Απόστολε ἄγιε (^{ΑΠΛΕ ΣΤΥΙΝ:}); иной

отпустительный тропарь 3-го гласа ^{ОУ ВЕРΧОВАΓΩ ΠΕΤΡΑ}

НАУЧЕНСА:

(Минея (МП). Апр. Ч. 2. С. 174); кондак 2-го гласа 'Εξ ὑψους λαβὼν τὴν χάριν (^{СЪ ВЫСОТЫ ПРИМЪ БЛГОДАТЬ:}) с икосом; анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Σου ἡ τροπαιοῦχος δεξιὰ (^{ТВОА ПОВЪДНТЕЛНАА ДЕСНИЦА:}), нач.: Μάρκον τὸν θεόπτην εὐφημῶν (^{ΜΑΡΚΑ БГВНЦА ВОСУВАΛΛΑ}); 3 цикла стихир-подобнов (в греч. Минее - 4); 3 самогласные стихиры (в греч. Минее - 2); седальны (в рус. Минее - 4, в греческой - 1); светилен (не совпадает в греч. и рус. Минеях).

По рукописям известны песнопения, посвященные М., не вошедшие в совр. богослужебные книги: иной проимий и дополнительные икосы кондака М. (Амфилохий. Кондакарий. С. 113, 182; *Εὐστρατιάδης, μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // Ἐκκλησιαστικὸς Θάρος. 1950. Τ. 49. Σ. 37); канон, составленный *Иосифом Песнописцем*, с акростихом Ω Μάρκε τὴν δὲ τὴν δέησίν μου δέξου. Ἰωσήφ (О Марк, мое моление прими. Иосифов) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (*Водѣ проше́дъ:*), нач.: Ὡς ἥλιος μέγας (Как солнце великое) (АНГ. Т. 8. Р. 302-311); анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Τῷ βοηθήσαντι θεῷ (*Помόγησενъ бгѣ:*), нач.: Τὸν εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς ἀπαστρέψαντα (До края земли просиявшего) со 2-й песнью, канон, составленный Иоанном, еп. Тамиафийским, с акростихом Μάρκος πέφυκεν αὐχὸς Αἰγύπτου μέγα (Марк породил славу Египта великую) 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (*Морѣ чермнѣю пѣчинѣ:*), нач.: Μεγάλως ἐπὶ τῆς γῆς ἠνώνισαι (Славно на земле подвизался) (Ταμεῖον. Σ. 191) (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // Ἐκκλησιαστικὸς Θάρος. 1938. Τ. 37. Σ. 269); 2 дополнительных цикла и отдельные стихирь-подобны, 11 самогласнов, седален и светильны (см.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // Ἐκκλησιαστικὸς Θάρος. 1950. Τ. 49. Σ. 34-37).

Е. Е. Макаров

Иконография

Древнейшие изображения М. могли быть включены в состав композиций, представляющих Иисуса Христа с 12 апостолами, такого типа, как, напр., в катакомбах Марка и Марцеллина, Виа-Латина, Домитиллы и др. (все IV в.); на саркофагах Стилихона из базилики Сант-Амброджо и Боргезе (оба ок. 400; Лувр, Париж); на мозаиках капеллы Сант-Акуилино в Милане (ок. 400) и базилики Санта-Пуденциана (10-е гг. V в.); на ставротеке из Музея базилики Санта-Джулия в Брешии (ок. 400); на ампулах Монцы (VI в., Сокровищница собора в Монце). Однако из-за отсутствия надписи с именем и не сформировавшейся к тому времени иконографии и типологии образа М., выделить его из круга др. апостолов не представляется возможным. Самые ранние изображения М., единоличные или групповые, в к-рых евангелист идентифицируется по надписи, сюжету и др. (напр., по символу - крылатый лев или по местонахождению в рукописи - перед началом евангельского текста), относятся к IV-VI вв. Это его изображения на фрагменте саркофага (ок. 325-350, Ватиканский музей); на мозаиках в ц. Панагии Канакарии в Литранкоми на Кипре (30-е гг. VI в.) и в базиликах в мц. Екатерины в мон-ре на Синае (ок. 565-566) и Сан-Витале в Равенне (546-547); на миниатюрах Таблиц канонов в Россанском кодексе (Евангелия от Марка и от Матфея (Rossano. Museo Diocesano. 042. Fol. 8v, 121r, VI в.), в Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I 56. Fol. 10r, 586 г.) и в Четвероевангелии из Британской б-ки (Lond.

Brit. Lib. Add. Ms. 5111. Fol. 10v, VI в.); на окладе Евангелия (кон. V в., сокровищница Дуомо, Милан); на пелене «Богоматерь с Младенцем на троне» (VI в., Музей изобразительных искусств, Кливленд); на рельефе «Проповедь ап. Марка» (2-я пол. VI в., Лувр, Париж); на копт. иконе «Св. Марк» (VI-VII вв., Национальная б-ка, Париж).

Иконография М. в ранних памятниках весьма разнообразна; в ее основе всегда лежат античные прототипы. На мозаиках Синая и Кипра, на миниатюрах в рукописях из Британской б-ки и Россанского кодекса (Fol. 8v), на кливлендской пелене, на окладе из сокровищницы миланского собора использован оплечный образ М. в медальоне по типу триумфальных и погребальных образов *imago clipeata*. Полнофигурное изображение М. в 2 вариантах: сидящего за столом с письменными принадлежностями, подобно античному автору, поэту или философу, - на мозаике базилики Сан-Витале; в Россанском кодексе (Fol. 121r, с персонификацией Премудрости); стоящего фронтально, в левой руке кодекс, правая поднята в благословении, как у античного оратора - на миниатюре в Евангелии Раввулы; на передней стенке кафедры еп. Максимиана (546-554) в Равенне; в росписи (VII в.) юж. конхи церкви Красного мон-ря в Египте; на окладе VI-VII вв. Евангелия из Вашингтона (*Dennison, Morey. 1918. Pl. XIII*). В качестве модели для образа М., восседающего на престоле в окружении учеников (рельеф из

Лувра), использован образ мудреца или главы философской школы. Уникальное поясное изображение М., по типу относящееся к портрету, с Евангелием в покровенных руках, помещено на иконе из Парижской национальной б-ки.

Исключительными по значению и дающими представление о существовании в раннее время житийного цикла М. являются рельефы VII-VIII вв. т. н. трона из Градо (разрозненные пластины, хранятся в музее Кастелло-Сфорцеско, Милан, и в Музее Виктории и Альберта, Лондон). На 6 рельефах со сценами («Проповедь св. Марка»; «Исцеление Аниана»; «Крещение Аниана»; «Поставление Аниана в епископы Александрии»; фрагмент с фигурой М.; «Ап. Петр диктует Марку Евангелие») необычным является физиогномический тип М., близкий к ап. Павлу. У М. удлиненный овал лица, выступающие скулы, короткие волосы, высокий лоб с 2 зальсынами, средней длины клиновидная борода.

Вплоть до XI в. физиогномические особенности и возрастная характеристика М. оставались неустойчивыми. На синайской и равеннской мозаиках, а также на окладе Евангелия из миланского собора, на рельефе из Лувра, на пластине кафедры еп. Максимиана он представлен с широким лицом, выступающими скулами, длинными волосами и бородой; на мозаиках Синая и Равенны - седовласый и седобородый М. с теми же чертами лица; на миниатюрах из Россанского кодекса, из Евангелия Раввулы (Fol. 10r), на миниатюре в

Таблице канонов из Британской б-ки, на коптской иконе - средовеком с короткими темными волосами и бородой. Именно такое изображение М. позднее станет традиционным. В составленной на Афоне Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730-1733) об облике М. сказано: «...с проседью в круглой бороде, держит крест и свиток» (Ерминия ДФ. С. 155), как евангелиста, его следует изображать сидящим, «зачало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия, якоже есть писано» (Там же). В руководстве для иконописцев (1910) акад. В. Д. Фартусова содержится пространное описание облика М. (под 4 янв.): «...типом еврей, с небольшой кругловатой, с проседью, курчаватой бородой, с короткими волосами, в фелони и омофоре. В руках Евангелие с начальными словами...» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 129). Ярко выраженный вост. облик М. (приземистая фигура, черные короткие волосы и борода, широкое лицо, большие, широко открытые и обведенные черным контуром глаза) представлен в копт. искусстве (икона VI-VII вв. из Национальной б-ки в Париже, росписи VII в. Красного мон-ря в Египте).

В визант. и поствизант. время основными источниками иконографии М. являлись: миниатюры рукописных Евангелий, в к-рых его портрет неизменно помещен перед началом соответствующего текста; росписи церквей, где фигура М. традиционно находится в верхней зоне, а именно в одном из 4 парусов в крестово-купольных храмах или в тремпе в центрических постройках

типа «октагон на трюпах» (напр., в центральной апсиде кафеолика мона-ря Неа-Мони на о-ве Хиосе), в постройках базиликального типа (напр., в соборе г. Монреале); деисусный чин в иконостасах, включающий образы апостолов.

В IX-X вв. в визант. искусстве типологическое разнообразие изображений М., характерное для ранневизант. времени, сокращается. Поясной и оплечный образы встречаются крайне редко (напр., в ркп. из Вел. Лавры св. Афанасия (Ath. Laur. A 92. Fol. 1v, ок. 950), образы евангелистов в медальонах помещены по сторонам фигуры Христа в рост). Главными в эту эпоху оставались 2 варианта полнофигурных изображений: стоящего и сидящего за столиком евангелиста. В 1-м случае М. мог быть показан в рост, фронтально или в легком 3/4-ном повороте, а также шагающим с раскрытым или закрытым кодексом в руках либо благословляющим правой рукой и держащим книгу в левой (Ath. Iver. 1387. Fol. 79v, ок. 950; Paris. gr. 70. Fol. 113v; Vindob. theol. gr. 240. Fol. 97v, 2-я пол. X в.; Ath. Laur. 23. Fol. 214v, IX в.; Sinait. 204. Fol. 4, ок. 1000). Изначально эта иконография, очевидно, была присвоена евангелистам, представлявшим Христу свои тексты, т. е. находившимся в присутствии Господа, удостоверявшего подлинность записанной ими благой вести. Такие изображения были широко востребованы в X в.; они встречаются также в более позднее время (напр., в рукописях Vat. gr. 756. Fol. 11v, 12r, 1070-1080 гг.; Sinait. 221. Fol. 1r, 1175 г., и

152. Fol. 164v, 1346 г.). Во 2-м случае М. сидит за столиком с письменными принадлежностями и пюпитром; он сосредоточен, словно прислушивается к чему-то или размышляет над текстом (Ath. Stauronik. 43. Fol. 11r, сер. X в.; Athen. Bibl. Nat. 56. Fol. 95v, 1-я пол. X в.; Vat. gr. 1522. Fol. 127v, кон. IX - нач. X в.; РНБ. Греч. № 21. Л. 5, 3-я четв. X в.); характерный жест - левая рука приложена к устам (Paris. Coislin. 195. Fol. 171v, ок. 950 г.; Ath. Laur. 34. Fol. 186r, X в.). Тип евангелиста-философа, впервые встречающийся в афонской рукописи из мон-ря Ставроникита (Cod. 43), восходит к древним образцам и, возможно, воспроизводит статуи греч. философов, к-рые помещали в проскении рим. театра. Однако добавление таких элементов, как стол, пюпитр и перо, изменило первоначальный образец: это уже не образ античного философа, а евангелист за работой. Эта иконография будет одной из любимых в визант. миниатюре и монументальной живописи XI-XV вв. (напр., Ath. Iver. NS 509. Fol. 82v, 1-я пол. XII в.). В большинстве произведений македон. эпохи М. представлен человеком средних лет, с темной, но с легкой проседью бородой: небольшой, округлой, окладистой (Paris. Coislin. 20. Fol. 151v, кон. X - нач. XI в.; Athen. Nat. Bibl. 56) или удлиненной, разделенной на 2 пряди (Ath. Iver. 1387; Sinait. 204). Редко появляется др. тип М.: среднего века с короткими седыми бородой и волосами, внешне напоминающего ап. Петра (Princeton. Garrett. 6. Fol. 54v, 2-я пол. IX в.). Эта иконография М. никогда не была главной в визант. искусстве, но появлялась в

нем время от времени. Таким же образом М. представлен, напр., в нек-рых рукописях, напр. Princeton. Garrett. 2. Fol. 125v, 1-я четв. XIII в.; Paris. gr. 54. Fol. 111, посл. четв. XIII в.; Ath. Iver. 5. Fol. 136v, сер. XIII в.

В XI в. получает распространение иконография М., пишущего под диктовку или по благословению ап. Петра. Самый ранний пример, однако, находится в рукописи X в. (Baltim. gr. 524. Fol. 89v). В XI-XIII вв. такая композиция встречается в неск. визант. рукописях (Ath. Cutl. 61. Fol. 122v, ок. 1070 г. (полуфигура ап. Петра появляется в небесном сегменте и благословляет); Hieros. Patr. 56, XII в.; РНБ. Греч. 98, XII в.; Paris. gr. 81, XIII в.).

Иконография сцены восходит к античной модели, представляющей автора и музу (см. Россанский кодекс).

В средневизант. и поздневизант. время иконография сидящего за столом М. дополняется многочисленными мелкими нюансами, к-рые отражают разные этапы работы евангелиста: он размышляет (отдельный лист из Четвероевангелия (ГИМ. Син. греч. № 41) с изображением М. находится в собр. Loud. V & A Mus. Ms 1420, 8980E, кон. XI - нач. XII в.); сопоставляет тексты (Christ Church Library. Oxford. gr. 25. Fol. 86v, XIII в.; Patm. 81. Fol. 98v, 1334-1335 гг.; вставная миниатюра 2-й пол. XIV - нач. XV в. в рукописи XII в. Hieros. Patr. 41. Fol. 84v); открывает ящик стола (Vat. gr. 1156. Fol. 141v,

посл. четв. XI в.); очинивает перо (Ath. Pantokr. 47. Fol. 114v, 1300-1301 гг.; Paul Getty Museum, Los-Angeles. gr. 70. Отд. лист, 1300-1310 гг.); опускает перо в чернильницу (Marc. gr. Z. 27. Fol. 108v, посл. четв. XI в.; Paris. Coislin. 224. Fol. 218v, ок. 1050 г.; Ath. Iver. 1395. Fol. 44v, 1-я пол. XII в.); выводит инициал (Patm. 80. Fol. 92v, нач. XIII в.; Ath. Iver. NS 507. Fol. 76v, XIV в.); пишет (ГИМ. Син. греч. № 518. Л. 103 об., 1070-1080 гг.; Vat. gr. 1229. Fol. 81v, кон. XI в.; Hieros. Patr. 49, 1-я пол. XII в.; Patm. 82. Fol. 96v, нач. XIV в.); поправляет или переворачивает страницы кодекса на пюпитре (Ath. Iver. 56. Fol. 58-59, XI в.; Vat. Barber. gr. 461. Fol. 91v, кон. XI в.) и др.

Достаточно редко в визант. рукописях встречаются примеры совмещения на одном листе фигуры евангелиста и его символа. Такая особенность характерна для средневеков. зап. манускриптов, а также для древнерус. книжной миниатюры. Считалось, что появление символов относится к позднепалеологовским новшествам (Ath. Iver. 548. Fol. 97v, XV в.). Однако некоторые рукописи (из монастыря Св. лавра близ г. Калаврита - Cod. 1. Fol. 147v, 1125-1150 гг.; Harv. TYP 215H. Fol. 75v, 2-я пол. XII в.; Athen. Bibl. Nat. Cod. 163, 3-я четв. XII в.) указывают на обратное. Изображение символа евангелиста помещено в этих рукописях на пюпитре, он держит в лапах кодекс. Помимо символа на одном листе с фигурой М. может быть помещена сцена «Крещение Господне» - наверху в отдельной раме, в

навершии арки, в заставке (Patm. 274. Fol. 93v, 1-я пол. XII в.; Ath. Vator. 975. Fol. 70v, XIII в.; Ath. Iver. NS 507. Fol. 76r, XIV в.).

Своеобразную антологию иконографии М. представляет мозаичная декорация базилики св. Марка в Венеции. Ростовое фронтальное изображение М. находится в нише главного портала среди евангелистов (кон. XI в.) и в апсиде центрального алтаря (между ап. Петром и сщмч. Ермагорой; 1100); фигура сидящего за столиком евангелиста занимает сев.-зап. парус центрального купола (М. размышляет; 1-я пол. XII в.) и один из парусов зап. купола баптистерия (очинивает перо; 1-я пол. XIV в.); в нартексе, в парусе 3-го, т. н. купола Иосифа (1215 - ок. 1280), - образ М. в медальоне в необычном для вост. иконографии изводе - в одеждах апостола, но с широким белым крещатым омофором на плечах, указывающим на его святительский чин. В хитоне и гиматии с омофором М. изображен также на иконе XIII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае. Помимо этого в разных частях базилики св. Марка находятся групповые изображения, включающие образ евангелиста, это 3 композиции: Спас на престоле с предстоящими Богоматерью (справа) и М. (слева), XIII в. (зап. стена, люнет над главным входом в базилику); Спас на престоле с предстоящими М. и св. Исидором, ок. сер. XIV в. (вост. стена капеллы Сант-Изидоро, над престолом); сцена Распятие с предстоящими Богоматерью, М., ап. Иоанном Богословом, св.

Иоанном Крестителем и коленопреклоненными донаторами (на вост. стене баптистерия, 1-я пол. XIV в.). Во всех композициях М. представлен средовеком в апостольских одеждах, но в капелле Сант-Изидоро священническое достоинство М. обозначено тонзурой. В базилике св. Марка в разных ее частях (в капеллах Сан-Пьетро и Сан-Клементе; в капелле Дзен; на зап. фасаде) находится большой, разновременный житийный цикл М. (XII-XIX вв.), включающий историю явления ангела М., предвозвестившего прославление и почитание его св. мощей в Венеции, и деяния апостола (капеллы Сан-Пьетро и Сан-Клементе, 1-я пол. XII в.), сцену мучения и смерти (капелла Дзен), сцену обретения и перенесения мощей М. из Александрии в Венецию (зап. фасад; «Обретение мощей ап. Марка венецианцами Боном из Маламокко и Рустиком из Торчелло в 828 г. в Александрии Египетской» и «Мощи ап. Марка прибывают в Венецию» (неизв. мастер по картону Пьетро делла Веккья, ок. 1660), «Дождь и венецианская Синьория встречают мощи» (мозаичист Леопольдо даль Поццо по картону Себастьяно Риччи, 1728-1729), «Процессия перенесения мощей святого в базилику» (XIII в.)).

В византийских настенных, рукописных и иконных минологиях изображение М. помещается под 25 апр.: единоличное (в ц. в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря Грачаница, Косово и Метохия, ок. 1315,- погрудно; в ц. Св. Троицы монастыря Козия, Румыния, 1386-1390 - в рост) или в

мучении (на иконе-тетраптихе «Двенадцать праздников», XII в., монастырь вмц. Екатерины на Синае; в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец, Македония, между 1334 и 1343; в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, Косово и Метохия, 1335-1350; в рукописи Минология деспота Димитрия Палеолога (Vodl. gr. th. f. 1. Fol. 37r, 1322-1340 гг.).

Визант. иконы М.- явление редкое, тем не менее известны несколько образов евангелиста: иконы «Евангелисты Матфей и Марк», XII (?) в., «Евангелист Марк», XIII в., - обе из коллекции мон-ря вмц. Екатерины на Синае, в обоих случаях М. изображен в рост, на иконе XIII в. - с омофором; икона 3-й четв. XIV в. из монастыря Хиландар на Афоне. М. представлен также на полях визант. икон XIV в. «Христос во славе, с апостолами на полях» и «Богоматерь с Младенцем и избранными святыми на полях» - обе из коллекции Музея Греческого ин-та византийских и поствизантийских исследований в Венеции.

Изображение М. входит в состав сцен, иллюстрирующих евангельские события: «Вознесение Христово», «Сошествие Св. Духа на апостолов», и в композицию «Причащение апостолов». В довольно редких случаях фигура М. обозначена 1-й буквой имени евангелиста (сцена «Причащение апостолов» в кипрском храме арх. Михаила, в Като-Лефкара, кон.

XII в.; ц. Ставрос-ту-Агиасмати близ Платанистасы, 1494; ц. Панагия «тис Подиту» в Галате, 1502).

Лит.: *Dennison W., Morey Ch. R.* Studies in East Christian and Roman Art. N. Y.; L., 1918; *Buberl P., Gerstinger H.* Die Byzantinischen Handschriften. Lpz., 1938. Bd. 2: Die Handschriften des X.-XVIII.

Jh.; *Weitzmann K.* Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination. Chicago;L., 1971; *idem.* Late Antique and Early Christian Book Illumination. N. Y., 1977; *idem.* Die Byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jh. W., 1996. 2 Bde; *Bertoli B.* Le storie di S. Marco nei mosaici e le ragioni dell'agiografia // La basilica di S. Marco: Arte e simbologia / A cura di B. Bertoli.

Venezia, 1993. P. 89-124; *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections.* Princeton, 1973; *Мушовић.* Менолог. С. 265, 297, 313, 338, 357, 387; *Pelekanidis S. M. e. a.* The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts. Athens. 1974-1991. 4 vol.; *Hutter I.* Corpus der Byzantinischen Miniaturenhandschriften. Stuttg., 1977-1978. Bd. 1-2; *Galavaris G.* The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels. W., 1979; *idem.* (Γαλαβαρις Γ.). Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων. Αθήνα, 1995; *idem.* Holy Monastery of Iveron: Illuminated Manuscripts. Athos, 2002; *Spatarakis I.* Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden, 1981. 2 vol.; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986; *Weitzmann K., Galavaris G.* The Monastery of S. Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts. Princeton, 1990. Vol.

1: From the 9th to the 12th Cent.; *Петковић С.* Иконе Манастира Хиландара. Св. гора Атон, 1997; *Stylianou A., Stylianou J.* The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 19972; *Sinding-Larsen S.* San Marco: il rituale di stato // Lo splendore di S.-Marco / A cura di E. Vio. Rimini, 2001. P. 54-64; *Vocotopoulos P.* Byzantine Illuminated Manuscripts of The Patriarchate of Jerusalem. Athen, 2002; *Tsioumis Ch. M., Galavaris G.* Holy Stavroniketa Monastery: Illustrated Manuscripts from 10th to 17th Cent. Athos, 2007-2008. 2 vol.; *Казанаки-Ланна М.* Наследие Византии: Коллекция Музея Греч. ин-та визант. и поствизант. исслед. в Венеции. М.; Венеция, 2009; *Попова О. С., Захарова А. В., Ореуцкая И. А.* Византийская миниатюра 2-й пол. X - нач. XII в. М., 2012; vrc.princeton.edu/sinai/items/browse?page=20 [Электр. ресурс]; www.basilicasanmarco.it [Электр. ресурс].

С. П. Заиграйкина

Посвященные М. памятники древнерус. искусства следуют основным вариантам, разработанным в искусстве средневизант. периода. М., как правило, средовек с темными короткими волосами, недлинной бородкой. Фигура пишущего апостола составляла часть декорации Евангелия (на уголках металлических обкладок и полных окладов кодекса, на миниатюрах), ее размещали на парусах в расписанных фресками храмах. Наряду с образами

др. апостолов образ М. входит в состав композиций, иллюстрирующих события НЗ - «Страшный Суд», «Евхаристия».

На миниатюрах образ М. сопровождает его символ, и уже в ранних памятниках изображение может быть представлено как своеобразное собеседование.

Напр., на миниатюре из Остромирова Евангелия (РНБ. Ф.п.1.5, 1056/57 г.) седалищем для евангелиста, поднявшего голову, служит угол образующего внутреннюю раму крестообразного орнамента; из верхнего рукава того же орнамента символ М. протягивает ему кодекс. На подобной по композиции миниатюре из Мстиславова Евангелия (ГИМ. Син. 1203, 1117 г.) евангелист сидит на скамье, очертания к-рой вписаны в крестообразный нижний сегмент. В последующих рукописях антураж композиции повторяет византийские образцы, архитектурные кулисы могут заполнить фон и т. о. соединить все возможные формы декора: кивории, колонны, велумы (миниатюра Галицко-Волынского Евангелия - ГТГ. МК-1. Л. 129 об., 1-я треть XIII в.). В одеждах М. сочетаются голубой и розово-красный цвета, на новгородских и московских миниатюрах преобладает насыщенный небесно-голубой или изысканно синий цвет гиматия, окутывающего фигуру пишущего М. целиком (миниатюра из Морозовского Евангелия - ГММК. Кн. № 34, XV в.). Редкий пример отхода от традиц. извода пишущего евангелиста представляют миниатюры из Спасского Евангелия из ярославского Спасо-Преображенского

мон-ря (ЯХМ. № 15690. Л. 102 об., ок. 1224 г.); на них представлены сидящие друг напротив друга апостолы Лука и М.; в их облике отразилась античная традиция изображения философов, на что указывают не только одежды и особенности архитектуры, но и предметный мир, связанный с письменной культурой: плетеное кресло у М., подножие, ящики и шкафчики под столом с письменными принадлежностями.

Извод, характерный для миниатюр из Евангелий, становится обязательным для декорации царских храмовых врат, будь то в иконописной или иной технике. В новгородской культуре XIV в. создавались подобные двери в технике «золотой наводки» («огневого золочения»): царские врата из новгородского собора Св. Софии (т. н. Лихачёвские врата, 1330-1350, ГРМ); пластина с образом М. (1-я пол. XIV в., ГЭ). С XV в. именно такой тип декорации в иконописной технике имеют царские врата многих древнерус. храмов.

Композиция с М.-автором имеет разнообразные варианты: он оставил на время работу и задумался (мозаика в парусе киевского собора Св. Софии, 30-40-е гг. XI в., миниатюра из Галицко-Волынского Евангелия); сверяет текст по рукописи и листу (фреска на парусах Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове, 30-40-е гг. XII в.); пишет (Морозовское Евангелие).

Проповедующий М. представлен на маргинальной миниатюре из Киевской Псалтири (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 23 об., 1397 г.) - иллюстрации к тексту Пс 18. 5 (По всей земле проходит звук их). Апостол сидит на низком престоле, как Христос Вседержитель; он средовек с короткими темными волосами и бородкой, облачен в зеленый хитон и красный гиматий, придерживает левой рукой кодекс на колене, правая протянута к группе язычников в остроконечных шапках, что означает беседу между персонажами. Под ногами у них небесный сегмент, звезды, личины солнца и луны, символизирующие «всю землю». В позднесредневековом московском искусстве эта группа изображалась упрощенно; напр., на миниатюре к тому же тексту в Годуновской Псалтири (ГТГ. МК-6. Л. 120, 1594-1600 гг.) М. представлен седым, в красном платье, перед ним стоят 2 человека в коротких туниках, с непокрытыми головами.

Традиц. образ пишущего М. был использован в русском Хронографе, известном как Лицевой летописный свод (БАН. 17.17.9. Л. 922 об., 70-е гг. XVI в.). М. изображен в сценах, иллюстрирующих события, происходившие в правление имп. Клавдия. Еще раз изображение апостола появляется среди иллюстраций к тексту о путешествии ап. Петра в Рим ради разоблачения Симона Волхва (Л. 934). С этим событием совпадает известие о смерти М. в Александрии и о его преемнике ап. Аниане. Изображены саркофаг с телом лежащего М.,

темноволосого средовека, и седой свт. Аниан, молящийся у его гроба, а также Феофил, благодаря «списаниям» к-рого эти события остались в истории. В апсиде церковного здания (рядом написан саркофаг М.) на престоле лежит кодекс как символ текста Евангелия от Марка.

В московском искусстве кон. XVI в. в традиц. композиции пишущего М. появляются новые детали. На миниатюре 1598-1600 гг. работы московского мастера к тексту Евангелия от Марка в Четвероевангелии Луки Киприота (Baltim. 535. Fol. 272v, написано в румын. г. Бузэу в 1594-1596) символ М., лев, представлен не как небесный посредник, а как элемент жанровой сцены: он лежит у основания сооружения, к-рое составляет сидалище евангелиста, напоминающее многоярусный пьедестал царского престола; архитектурные детали композиции фантастичны и многообразны.

Иконные образы М., помимо ставших традиционными, редки. Из рус. описей XVI-XVII вв. известны иконы, носившие патрональный характер, напр. икона с образом М. и вмц. Варвары, находившаяся в пядничном ряду ц. прп. Кирилла в Кирилловом Белозерском монастыре ок. 1601 г. Не исключено, что эту икону мог вложить игум. Марк, настоятель обители в 1588-1595 гг., его иконные вклады отмечены в монастырской описи. Местные иконы с образом апостола могли находиться в храмах с престолом, посвященным евангелисту.

Подобный храм был в новгородском Детинце (в «Каменном городе») - обydенной церкви, поставленной по обету ради прекращения «мора» 8 нояб. 1533 г. (разрушена ок. 1758). Вероятно, единоличный образ М. входил в расширенный апостольский чин, его частью могла быть икона с оплечной фигурой М. в 3/4-ном повороте (XVII в., частное собрание).

Со 2-й пол. XVII в. в высоком иконостасе рус. храмов в деисусный чин стали включать образы всех апостолов, предстоящих в молении Спасителю по образцу поствизант. иконостасов; наиболее ранний пример - иконостас московского Успенского собора, созданный в сер. XVII в. по заказу патриарха Никона. В XVIII-XIX вв. подобный чин апостолов составлял обязательный ряд.

Согласно иконописным подлинникам, М. следовало изображать под 25 апр. как человека средних лет, русым, с короткой бородой наподобие мч. Космы, в сине-красных одеждах, без обуви. Описание внешности М. содержалось в Прологе: седой, но с черной бородой, короткими и густыми волосами, прищуренными глазами, «главою препрост и румян» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 91); обеими руками он держит кодекс перед собой. В составе апостолов от 70 (под 4 янв.) М. следовало изображать в античных одеждах и с омофором на плечах, правая рука обращена ладонью наружу, левая прижата к груди (Там же. С. 62).

Появление престола с посвящением во имя М., как правило, было связано с небесным покровительством ктитора: ц. во имя М. в муж. Успенском Бахчисарайском скальном мон-ре (1879), часовня в с. Дуэ на о-ве Сахалин (1876, утрачена).

Ист.: Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998. С. 87, 88.

Лит.: София Киевская: Гос. архит.-ист. музей-заповедник / Сост.: Г. Н. Логвин. К., 1971. Ил. 33-34, 53, 67; Попова О. С. Рус. книжная миниатюра XI-XV вв. // ДРИ. М., 1983. Рукописная книга. Сб. 3. С. 9-74; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI-XV вв. / Ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 1996. Кат. 77, 79. С. 321-326, 328.

М. А. Маханько

